

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ
JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث
XXI * 1 * 2023

Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV) adına Genel Yayın Yönetmeni/Executive Editor

Doç. Dr. Ataullah ŞAHYAR (Marmara Ü., İstanbul) sahyar@gmail.com

Editör/Editor in Chief

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU (Yalova Ü., İslami İlimler Fakültesi, YALOVA) ihatiboglu@hotmail.com

Alan Editörleri/Field Editors

Dr Öğr. Üyesi Nagihan EMİROĞLU (Kastamonu Ü. Kastamonu), Abdullah ÇİMEN (Uşak Ü., Uşak), Arafat AYDIN (Yazma Eserler Kurumu, İstanbul), Mücahit KARAKAŞ (Trakya Ü., Edirne), Hatice Nur DALKILIÇ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü., Nevşehir), Kübra ÇAKMAK (Zonguldak Bülent Ecevit Ü. Zonguldak), Safiye İNCEYILMAZ (Yozgat Bozok Ü., Yozgat), Zeynep ERGİN (Kütüphanesi Dumlupınar Ü. Kütahya), Zuhar KARAKAYA (Düzce Ü. Düzce)

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet YÜCEL (29 Mayıs Ü., İstanbul), Prof. Dr. Mirza TOKPUNAR (Çanakkale Onsekiz Mart Ü., Çanakkale), Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (İstanbul Ü., İstanbul), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Ü., Samsun), Prof. Dr. Halil İbrahim KUTLAY (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ü., İstanbul), Doç. Dr. Kamal-deen Olawale SULAIMAN (Ekiti-State Ü., Ado-Ekiti, Nigeria) Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR, (Marmara Ü., İstanbul), Doç. Dr. Ebubekir SİFİL (Yalova Ü., Yalova), Doç. Dr. Mehmet EFENDİOĞLU (Bilecik Şeyh Edebali Ü., Bilecik) Doç. Dr. Şemsettin KIRIŞ (Kastamonu Ü., Kastamonu), Dr. Öğr. Üyesi Dilek TEKİN (Trabzon Ü., Trabzon), Dr. Öğr. Üyesi İsa AKALIN (Akdeniz Ü., Antalya), Dr. Öğr. Üyesi Najmuddin al-İSSA (Yalova Ü. Yalova), Doç. Dr. Öğr. Üyesi, Rahile YILMAZ (Marmara Ü., İstanbul)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Bekir TATLI (Ankara Hacıbayram Veli Ü. Ankara), Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU (Trabzon Ü., Trabzon), Prof. Dr. İsmail Lütfi ÇAKAN (Marmara Ü., İstanbul), Prof. Dr. Mehmet Yaşar KANDEMİR (Marmara Ü., İstanbul), Prof. Dr. Nevzat AŞIK (Dokuz Eylül Ü., İzmir), Prof. Dr. Nihat HATİPOĞLU (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü., Ankara), Prof. Dr. Salahattin POLAT (Erciyes Ü., Kayseri), Prof. Dr. Selçuk COŞKUN (Ankara Sosyal Bilimler Ü., Ankara), Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (29 Mayıs Ü., İstanbul), Prof. Dr. Salih KARACABEY (Bursa Uludağ Ü., BURSA)

Uluslararası İlişkiler/International Relations

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

Bilişim&İletişim/Correspondence

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

Tashih/Proof Reading

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

Düzeltilmeler/Corrections

Ümmügülüm YEŞİL (Manisa Celal Bayar Ü., Manisa),
Ayşe Yasemin SAİTOĞULLARI (Ankara Hacı Bayram Veli Ü., Ankara)
Ayşenur KUMAŞ (Karabük Ü., Karabük) Hilal GÜZELTEPE (Uludağ Ü., Bursa)

Kapak Tasarımı/Cover Design

Latif ÇETİNKAYA (latifcetinkaya@yahoo.com)

Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayınlanır.

Dergide yayınlanan makalelerin ilmi, fikri ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) ULAKBİM Ulusal Veritabanı, *International Scientific Indexing*, *Index Islamicus*, EBSCO, SOBIAD, ASOS ve İSAM tarafından taranmaktadır. *Journal of Hadith Studies* has been indexed by ULAKBİM National Databases, *International Scientific Indexing*, *Index Islamicus*, EBSCO; SOBIAD, ASOS and İSAM.

Yönetim ve Dağıtım/Administration and Distribution

Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV), Nalbantoğlu Mahallesi Akbıyık Caddesi No: 13/3 Osmangazi, Bursa, İstanbul İletişim: Ataullah ŞAHYAR (Altunizade Mahallesi, Mahir İz Caddesi, Bağlarbaşı, 34662 Üsküdar/İstanbul), +90 (532) 163 7270 +90 (216) 777 4853

Web: <http://www.hadistetkikleri.org>, Editör: ihatiboglu@hotmail.com, İletişim: sahyar@gmail.com

© Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV) İstanbul 2023

İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, Hakîkatin Bilgisi ve Kurgu Üzerine... ✦ 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

Dilek TEKİN, *Haddesenâ ile Ahberanâ Lâfızları Aynı mı Farklı mı? –Tahâvî'nin et-Tesviye'si Bağlamında Bir İnceleme–/Are the Phrases Haddathanâ and Akhbaranâ the Same or Different –An Inquiry in the Context of Tahâwî's al-Taswiya–* ✦ 7-28

Rukiye OĞUZAY, *Sünnetin Anlaşılmasına Katkısı Bağlamında Hasâis ve Muhtevâsı/The Content of Khasâis in the Context of Understanding the Sunnah* ✦ 29-47

Aiman Jâsem al-DÜRÎ, *Earthquake/كارثة الزلازل في ضوء السنة النبوية: – أحكام وضوابط – Disaster in the Prophets Sunnah: –Rules and Guidelines–* ✦ 49-64

Sedat YILDIRIM, Hz. Ebû Hureyre'nin *Muhtârû's-sihâh*'ta Referans Alınan Rivâyetleri/*Abû Huraira's Narrations Referred to in the Mukhtar al-Şihâh* ✦ 65-77

Hüseyin SUDAN, *Analysis of the Hadîths Related to Dog Killing and Remove Conflicts between Hadîths* ✦ 79-98

Elif Eryarsoy AYDIN, *Âfiyeti Yakînî İmanla Kıyaslayan Hadislerin Tetkiki ve İhtilafın Çözümü /Content Criticism of Tirmidhî in al-Sunan and al-'İlelu'l-kabîr* ✦ 99-124

Tercüme/Translation/ترجمة

Herbert BERG, *İsnad ve Kültürel Belleğin Üretimi: İbn Abbas Örneği/The Isnad and the Production of Cultural Memory: Ibn Abbas as a Case* (Çev. Gülbeyaz ÇIÇEK) ✦ 125-144

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Nasseruddîn MAZHARÎ,

Şâirler ve Şiir Hakkındaki Rivâyetlerin Tahlîli ✦ 145–154.

Ayşe Yasemin SAİTOĞULLARI

Hanefî Hadis Usûlü Eserlerinde ‘Başlamak’ ✦ 155–161.

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

İslâmî İlimlerin Kurucu Nesli Tâbiîn-I: “Tâbiîn Kimliği ve İslâmî İlimlerin Tesisi
–Konulu Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı–”

06-07 Kasım 2023, SAKARYA

(Ayşenur KUMAŞ) ✦ 163–169

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

Enbiya YILDIRIM, *Kur’an Bize Yeter Söylemi*,

3. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2022, 176 sayfa.

(Hülya KARABULUT) ✦ 171–175

Vefeyât/Obituary/فقاء

Prof. Dr. Ali Osman KOÇKUZU

(04.07.1936-29.11.2020)

(Ayşe GÜLTEKİN) ✦ 177–188

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات ✦ 189–194

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadîth Studies/

حول مجلة بحوث الحديث ✦ 195–196

Hakîkatin Bilgisi ve Kurgu Üzerine...

İslâmî ilim geleneği, geneli itibariyle, İlâhî hakîkate doğru seyreden ‘hakîkati tespit’ gayesine ma‘tûf topyekûn bir gayretin ifadesidir. Bu vasfıyla, furûâtta zaman zaman farklı kanaatler serdedilmekle beraber, bunlar dâhilî farklılaşmalardır. Bu ayrışmalar, değerler bütünüünün küllî dairesi içinde yer alır. Bu sebeple, muhtelif ilim dalları, tesmiyedeki farklılıklarına rağmen kendi içinde insicamlı bir bütünlük arz ederler. İlimler arasındaki insicâmî görmek ancak ilimlere küllî bir bakış ve ihâta ile mümkündür.

Sözü edilen müşterekliğe kendini dâhil görmeyen, bilinçli bir biçimde kendini iki aşırılık olarak değerlendirdiği; kadîm ilim geleneği ile şarkiyatçı yaklaşımın orta yoluna konumlandırılan bu çağdaşçı/ıslâhatçı yaklaşım ise, kendince arzu ettiği ve iddia ettiği ‘ilâhî hakîkat’ tasavvurunun peşine düşmüştür. Çizgisinin kesintili oluşu, mahiyetinin değişkenliği ve eserler ve yazarların ‘muhâlefet’ dışında tek ortak noktasının ‘farklılıkları’ olduğu gerçeği İlâhî hakîkat olma vasfından uzak olduğunun göstergesidir.

Çağdaşçı yaklaşımın sözü edilen hâli, İlâhî hakîkati keşif maksadından ziyade bireysel haz açısından ‘arzu edilen’ sonucun peşine düşülmesinin bir neticesi olup, hakîkat arayışı sürecinde hakîkatin tespiti çabası yerine; dışarıdan, seçmeci ve kurgusal bir şekilde tarihten veri devşirme yöntemleri araç olarak kullanılmaktadır. Savunucularının da ifade ettiği üzere, tam da bir ara duruşu ifade eden çağdaşçı tercih; değerler dizini olara ‘ötekinin duruşunu’, konu ve materyal olarak ‘bizi’ temsil eden bir durumu temsil etmektedir.

Şarkiyatçı yaklaşım ise, ön kabulleri ve kurguları ile öteki olarak kabul ettiği İslâm taravvurunu, parçalayıp zayıflatmak üzere, inşâî duruşu temsil eden bütün kişi, eser, terim ve kabulleri değersizleştirme ve geçersiz kılma gayesine ma‘tûf tetkikler ileri sürmektedir. Kullandığı dil ve üslûp ile de peşin hüküm ve kurgularını görünmez kılmayı ‘başardığı’ gibi, şarkiyat geleneğinin içinden temin ettikleri destek ve dinin temel kaynaklarından devşirdikleri bağlamından koparılmış materyal ile de teorik duruşlarını güçlendirmişlerdir.

İslâm toplumu içerisinde varlığını sürdüren çağdaşçı yaklaşım yanlıları taklit ettiği, telif ve delillendirme yöntemi ile ‘tarafsız ve akademik’ ara yol olma iddiasını son birkaç asırdır sürdürmeye devam etmişlerdir. Çağdaşçılar; ulemâ,

müellefât ve ortaya konulan ilmî birikim ortada iken bunları anlamaya yönelik bir çaba içerisine girmek yerine duruşlarını üstlendikleri Şarkiyatçı geleneğin bizdeki temsilcileri olma mesuliyetini deruhte etmektedirler.

Kendi tercihlerini meşrulaştırmak için, kadîm geleneği karalayıp, yetersizliğini iddia etmek yerine, kadîm geleneğin keşfine odaklanmak ve onun hakîki bir şekilde temsilini üstlenmek gerçek çıkış iken; parçalanmış ve aralarındaki ilişkileri kopartılmış ilim dalları, usûlü ve mevzûsu dönüştürülmüş telif mantıkları, mantikî ve felsefî temelleri çökertilmiş düşünsel duruşlar üzerinden bir çıkış yolu bulma çabası son birkaç asrımızın hikâyesi olmuştur.

Şu halde, acilen yapılması gereken, İlâhî hakîkati, aklî, rûhî, kalbî, irfânî plânda kendi hakîkati olarak tayin etmiş ilim ehlinin, bunun keşfine yönelmesi, bütün çabasını ötekinin değerler dizisinin istilâsından kurtulup, yerine kendi değerler dizisini ikâme etmeye yoğunlaşmasıdır. Kurtuluşun, ötekine ait yanlışı sürdürerek, başka medeniyetlerin kurguladığı ‘paradigma’ üzerinden temin edilebileceği umudu, kaybedilen birkaç asra yeni kayıp yıllar, zayi edilmiş nesiller ve müzelik malzeme görme kaynaklı değeri bilinmemiş kadîm mirasların eklenmesiyle sonuçlanacaktır.

Bundan dolayıdır ki, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* üzerinden de usûle vurgu yapmanın, çıkışı ancak usûl üzerinden ve ‘hakkı hâkim kılmak/i'lây-i kelimetullâh’ gayesine ma‘tûf adımlar atarak aramanın kaçınılmazlığına dikkat çekmeye çalışıyoruz. Bir başka ifade ile, terk ettiklerimizi yeniden tedârik ederek yolculuğumuzu sürdürmenin mümkün olduğunu öğrenmeli, dinî-sosyal bilimlerin tamamının maruz kaldığı ‘cihet-i vahdesi’ni kaybetmişlikten kurtulmalı, kendimize ait usûl, ulemâ ve kitâbiyâta dönmeli ilmî düşünüşümüzü kendi değerler bütünümüzün küllî mihengine göre şekillendirmeliyiz.

Kırk birinci sayımızla, ikinci yirmi yıla girdiğimiz, *Hadis Tetkikleri Dergisi*’nin bu nüshasında; hadis ıstılahları, siyer edebiyâtı, deprem felâketi, hayvan katli, âfiyet-îman ilişkisi, gibi konulara hadis ilminin yaklaşımını sunan ve ilimler arası insicâmın vazgeçilmezliğini ortaya koyan makaleler, şarkiyatçı yaklaşımın isnad tasavvurunu ortaya koyan bir çeviri, araştırma notları, bilimsel etkinlik ve kitap tanıtımları ve bir vefeyât yazısına yer verdik.

Yer yer münderecâtında yer alan yayınlarla *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* bu uğurda atılacak her adıma elindeki bütün imkânları kullanarak destek olacağını göstermektedir. Ayrıca, istekli ve iştiyaklı bir gençliğin yetişiyor olması, bu konudaki beklentilerimizi yüksek tutmamızın ana sâiklerindedir.

Yaklaşık iki buçuk yıl önce, vefat eden Ali Osman Koçkuzu hocamıza rahmetler niyâz ederken, *HTD*’nin imkânlarının, araştırmacılarımızın hizmetinde olduğunu tekraren ifade istiyoruz. Gelecek sayılarımızda görüşmek dileğiyle...

Saygılarımızla...

İbrahim HATİBOĞLU

Haddesenâ ile Ahberanâ
Lâfızları Aynı mı Farklı mı?
–Tahâvî'nin *et-Tesviye'si*
Bağlamında Bir İnceleme–

Dilek TEKİN*

“Are the Phrases *Haddathanâ*
and *Akhbaranâ* the Same or
Different –An Inquiry in the
Context of Tahâwî's *al-*
Taswiya–”

Abstract: Throughout the early history of Islamic sciences, listening and reading has been the most respected methods of imparting knowledge. In the knowledge of Hadîth, for the listening (*samâ'*) the teacher delivered the material, from memory or by reading from a book before the students. The reading (*qirâ'a*), it was a student who recited from the teacher's work while the latter listened and monitored the recitation. We must note the significance of the heard transmission (*al-riwâya al-masmu'a*) in the Hadîth teaching system. Because this system demanded that each text under review be heard from in the presence of the authorized transmitter. So, it means that this knowledge is authenticated. The proofs for the authentic knowledge in hadîth transmission are phrases for transmission. The excellent phrases for transmission showing the listening method are *haddasanâ* and *ahbaranâ*. The aim of this article is to contribute to the understanding of the history of hadîths by revealing the systematic transformation process of hadîth method after tracing the issue in the literature of hadîth methodology by considering the discussions on the use of the phrases of narration in Tahawî's treatise. For this purpose, how Tahâwî dealt with and grounded the subject in the treatise will be described in detail, and the preferences and evidence of those who expressed their views on this subject will be given. It will be tried to trace the effects of the preferences and priorities of the scholars, who think that these two phrases of narration are the same/different, on the methods of receiving and transmitting hadîths and the writing of hadîths, on their views of the subject. In the next step, the reflection of their thoughts on the subject on the wording of the narration they use while transmitting hadîths will be taken as a sample from a group of hadîths will be tried to be detected.

Citation: Dilek TEKİN, “*Haddesenâ ile Ahberanâ Lâfızları Aynı mı Farklı mı? –Tahâvî'nin et-Tesviye'si Bağlamında Bir İnceleme–*” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXI/1, 2023, pp. 7-28.

Keywords: Hadîth, The Methodology of Hadîth, The Forms of Transmission, *Samâ'*, *Qirâ'a*, *Haddathanâ*, *Akhbaranâ*.

* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, TRABZON,
dmuhaddise@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6445-9414

Geliş: 30.05. 2023

Yayın: 30.06.2023

I. Giriş

Abdülfettâh Ebû Gudde'nin (v. 1997) *Hamsu resâil* adlı derleme çalışması içerisinde yer alan Tahâvî'ye (v. 321/933) ait *Kitâbü't-Tesviye beyne haddesenâ ve ahberenâ* adlı risâle hadis ıstılahlarına dair hacmi küçük olsa da muhteva itibariyle kapsamlı bir tasniftir. Konuyla ilgili farklı görüşleri, delilleri ve nasları bir arada, çeşitli bağlamlarda güzel bir tertip ve düzen içerisinde toplayan risâle iki rivâyet lâfzının kullanımından hareketle hadis tarihinin gelişim sürecine dair önemli detayları gözler önüne sermektedir. Zira bir meselede ihtilâf söz konusu olduğunda konuyu tüm ayrıntılarıyla bir arada ele almak okuyucuya konuyla ilgili güzel bir açıklama ve güçlü bir delil sunmaktadır. Hadis ıstılahlarının kendi dönemindeki tanımlarını belirlemek için yazıldığı bilinen bu risâlenin hadis usûlünün ve ıstılahlarının anlamlarının zaman içerisindeki değişimini ve dönüşümünü anlamada önemli bir yer teşkil ettiği düşünülmektedir. Rivâyet lâfızlarını belli bir metot çerçevesinde detaylıca inceleyen Muhammet Enes Topgül'ün *İsnâdî Okumak* adlı kitabı meseleye dair önemli bilgiler sunmaktadır. Ancak Tahâvî'nin bahsi geçen risâlesi ve risâlede ele aldığı meseleye dair müstakil bir inceleme ilk defa bu makalede konu edilmektedir.

Bu makalenin amacı Tahâvî'nin *Kitâbü't-Tesviye beyne haddesenâ ve ahberenâ*'sı özelinde iki rivâyet lâfzının kullanımına dair tartışmaları ele alarak hadis usûlü kaynaklarında meselenin izini sürmek sonrasında hadis usûlünün sistematik bir ilme dönüşüm sürecini ortaya koyarak hadislerin tarihinin anlaşılmasına katkı sunmaktır. Bu maksatla öncelikle, iki kavramın sözlük manalarından bahsedilecektir. Her ne kadar İbnü's-Salâh (v. 643/1245) sözlükten delil getirmenin uygun olmadığını ifade etse de kelimelerin sözlükte doğrudan delalet ettiği manaların ıstılah olarak kullanımına tesiri görmezden gelinemez. Bunun ardından Tahâvî'nin risâlede konuyu nasıl ele aldığı ve temellendirdiği detaylı bir şekilde tasvir edilecek, bu konuda görüş beyan edenlerin tercihlerine ve delillerine yer verilecektir. Meseleyle ilgili tartışmaları daha geniş bir perspektiften inceleyebilmek için klasik hadis usûlü kaynaklarında meselenin izleri sürülecektir. Öncelikle mütekaddimûn dönemi hadis usûlü kaynaklarında meseleye dair konu başlıkları ele alınacak; daha sonra müteahhirûn dönemi usûl kaynakları tetkik edilerek özgün bir yaklaşım yahut yorum ve değerlendirme varsa bunlara yer verilecektir. Zira meselenin anlaşılmasında rivâyet asrına yakın kaynakların ortaya koyduğu yaklaşımın daha öncelikli olduğu bilinen bir gerçektir. Bunun yanı sıra sonraki kaynakların konuyu nasıl anladığı ve yorumladığı hususunun da bizim anlayışımız açısından önemli olduğu vurgulanmalıdır.

Son olarak, konuyla ilgili tartışmalardan hareketle, söz konusu iki hadis lâfzının kullanımıyla ilgili tartışmaların hadis tarihinin gelişim sürecine uygunluğu ve bu konuda farklı görüşler ortaya koyan hadis âlimlerinin yaşadığı

bölge, varsa mensup oldukları ekollerin görüşlerine tesiri tespit edilmeye çalışılacaktır. Söz konusu âlimlerin genel olarak usûl konularına yaklaşımlarının birbirlerinden neden ve nasıl farklı olduğu, bu hususta Doğulu/Batılı hadis âlimi arasında bir ayırım yapmanın imkânı, dolayısıyla farklılıkların sebebinin usûl mü yoksa ekol mü olduğu meselesi mümkün olduğu kadarıyla dikkate alınacaktır. Özel olarak bu iki rivâyet lâfzının aynı/farklı olduğunu düşünen âlimlerin hadis alma ve nakletme yöntemlerine ve hadislerin yazılmasına dair tercihlerinin ve önceliklerinin konuya bakışlarına etkisinin izleri sürülmeye çalışılacak ve bir sonraki aşamada konuyla ilgili düşüncelerinin hadis nakle-derken kullandıkları rivâyet lâfızlarına yansıması Müslim'in (v. 261/875) *el-Câmi'u's-Sahîh*'indeki bazı hadislerden hareketle tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece, meseleye dair tartışmaların hadis metinlerine yansıyan yönlerinin olup olmadığı tahlil edilerek mukayeseli bir anlatım ortaya konulmak suretiyle özgün tespitlere de yer verilmiş olacaktır.

II. Meselenin Tahâvî'nin *et-Tesviye*'sinde Ele Alınışı¹

Tahâvî eserine şöyle başlamaktadır: “İlim ehli hocaya hadis okuyan ve hocanın da onayladığı bir kişinin hadis rivâyet ederken *ahberenâ* mı yoksa *haddesenâ* mı demesi gerektiği meselesinde uzlaşmamıştır. Bir grup âlim bu iki lâfız arasında fark gözetmemektedir. Dolayısıyla her iki lâfzın da arz yöntemiyle öğrenilen hadislerin rivâyetinde kullanımını uygun görmektedir. Bu düşünceyi savunanlar Ebû Hanîfe (v. 150/767), Mâlik b. Enes (v. 179/795), Ebû Yûsuf (v. 182/798), Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'dir (v. 189/805). Nitekim Ebû Hanîfe ve İmâm Mâlik'in öğrencilerine ‘Bana oku ve *haddesenâ* diyerek rivâyet et’ dedikleri nakledilmektedir.² Yahyâ b. Abdullâh b. Bükeyr'in anlattığına göre *Muvatta*'ı okumayı tamamladıklarında birisi kalkıp bunu rivâyet ederken nasıl söylesek diye Mâlik'e sorduğunda; ‘ister *haddesenâ*, ister *ahberenâ* de veya istersen de *ahberenâ* diyebilirsin hatta istersen *semi'tü* de!’ cevabını vermişti.”³ Tahâvî'nin naklettiği haberler kıra'at yöntemini *semâdan* daha üstün gördükleri bilinen İmâm Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin bu yöntemle alınan hadisleri naklederken *semâyla* alınan hadislerin rivâyetinde kullanılması yaygın hale gelmiş lâfızları herhangi bir kayıt koymaksızın kullanmada bir beis görmedikleri anlaşılmaktadır. Buradan hareketle *haddesenâ* ve *ahberenâ* lâfızları arasında fark gözetmedikleri söylenebilir. *et-Tesviye*'de koyduğu başlıktan ve

¹ Bu başlık altında Tahâvî'nin söz konusu çalışması büyük oranda tasvir edilecektir. Gerektiği yerde açıklamalar ve yorumlar ile desteklenerek çalışma şerh edilecektir. Makalenin bu bölümünün Arapça metin üzerinden takibi için bkz. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî el-Mısrî *et-Tahâvî*, “*et-Tesviye* beyne *haddesenâ* ve *ahberenâ*”, *Hamsü resâil fi ulûmi'l-hadis*, nşr. Abdülfezzâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1423/2002), 301-314.

² Tahâvî, *Kitâbü't-Tesviye*, 302.

³ Tahâvî, *Kitâbü't-Tesviye*, 303.

muhâlif görüşün yanlışlığını ispat için deliller getirmesinden anlaşıldığı kadarıyla Tahâvî'nin kendisi de bizzat bu taraftadır.

Diğer bir grup âlim ise; hocasına hadisi okuyup hocasının da onayladığı bir adamın hadis rivâyet ederken ahberenâ demesinin daha doğru, kendisinden hadis rivâyet ettiği kişinin sözünü iştirmedikçe haddesenâ demesinin ise uygun olmadığı kanaatinde dir.⁴ Kendisinden farklı düşünen bu görüş sahiplerinin kimler olduğunu belirtmeyen Tahâvî söz konusu bu tartışmanın Kur'an ve Sünnet'ten bir delili olmadığını ifade ederek *hadîs* ile *haber* arasında bir fark olmadığını bizzat bu iki kaynaktan hareketle ortaya koymaya çalışmaktadır. Tahâvî bu iki lâfzın eş anlamlı olduklarına dolayısıyla birbirlerinin yerine kullanıldıklarına delil kabul ettiği yedi âyet nakletmektedir. Âyetler incelendiğinde sadece birinde *haddese* fiili *ahbâr* ismi ile kullanılmakta olup *hadis haber* vermek manasında geçmektedir.⁵ Tahâvî'nin delil olarak getirdiği diğer bir ayette tek başına *haber* kelimesi geçmişte yaşananlar hakkında bilgi, haber vermek manasında⁶ naklettiği diğer beş ayette ise sadece hadîs kelimesi söz ve haber manalarıyla geçmektedir.⁷ Tahâvî'ye göre meselenin sünnet delilleri ise sırasıyla şöyledir:

(a) İbn Ömer'den (r.a.) rivâyet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) bir gün ashâbına şöyle buyurmuştur: “Bana mü'mine benzeyen bir ağaç söyleyiniz (*ahbirûnî*)”. Ashâb çöl ağaçlarını saymaya başladı. (İbn Ömer dedi ki:) Aklıma onun hurma ağacı olduğu geldi. Ancak utandığımdan bunu söylemedim. Daha sonra ashâb “Ey Allah'ın Resûlü onun ne olduğunu bize bildir (*haddisnâ*)” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber “O hurma ağacıdır” buyurdu.⁸ Tahâvî'ye göre hadiste geçen ahbirûnî ifadesi haddisûnî anlamındadır. Zira hadisin diğer isnadlarında manen rivâyetle bu kelimeler birbirlerinin yerine kullanılmıştır ve hadisin içinde her iki kelime de benzer anlamları ifade için yer almıştır.

⁴ Tahâvî, *Kitâbü't-Tesviye*, 303.

⁵ el-Zilzâl (99) 4-5.

⁶ et-Tevbe (9) 94.

⁷ el-Burûc (85) 17; en-Nisâ (4) 42, ez-Zümer (39) 23; el-Gâşiyeh (88) 1; ez-Zâriyât (51) 24. Erul, hadis kelimesiyle ilgili kavram analizinde “Kur'an ayetlerinde *haddese* kökünün fiil olarak kullanımında biri “konuşmak, söylemek ve haber vermek” diğeri ise “ortaya çıkarmak” yani “ihdâs” olmak üzere iki farklı anlam görülmektedir.” diyerek birinci anlam için el-Bakara (2) 76; el-Kehf (18) 70; ed-Duhâ (93) 11 ayetlerine referansta bulunmaktadır bks. Bünyamin Erul, “Kavramsal Çerçeve: Hadîs, Rivâyet, Sünnet ve Bid'at Kavramları Üzerine”, *Kur'an Sünnet İlişkisi*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 27. Ancak “konuşmak” ve “söylemek” her zaman “haber vermek” anlamına gelmemekte yahut tersinden her “haber verme” “konuşma” veya “söyleme” aracılığıyla gerçekleşmemektedir. Dolayısıyla bu ikisinin ayrı zikredilmesi tarafımızca aralarındaki umûm-husus mutlak (tam girişimlilik) ilişkisini ortaya koymak adına daha isabetli görülmektedir.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Risâletü'l-Âlemiyye 1432/2011), “İlim”, 4-5; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim* nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Beyrut: Dâru Kurtuba 1430/2009), “Münâfikûn”, 153.

(b) Fatıma bint Kays'tan (r. anhâ) nakledilen ve Cessâse hadisi⁹ diye bilinen rivâyette Hz. Peygamber Temîm ed-Dârî'nin kendisine anlattığı olayları bana Temîm'in haber verdiğiğine göre (ahberenî) diyerek (*tahdîs*le değil) anlatmıştır. Tahâvî'ye göre bu hadis de *ihbâr*ın tahdîs yerine kullanılabilceğinin bir diğer delilidir. Zira Hz. Peygamber Temîm ile bizzat görüşüp onun ağzından dinlediği olayları tahdîs değil *ihbâr* ile anlatmıştır. Ancak bu hadisin kıra'at yöntemiyle öğrenilenlerin rivâyetinde haddesenâ veya ahberenânın kullanılabilceğine delil teşkil ettiğini düşünmek zorlama bir yorum gibi gözükmektedir. Belki semâ yöntemi ile öğrenilen hadislerin rivâyetinde haddesenânın yanı sıra ahberenâ tabirinin kullanılabilceğinin delili olduğunu düşünmek daha isabetli görünmektedir.

(c) Abdullah b. 'Amr b. el-Âs (r.a.) Resûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “İsrâiloğullarından rivâyette bulunmanızda (*vehaddisû*) bir sakınca yoktur; ancak benden rivâyette bulunduğunuz zaman yalandan sakınınz.”¹⁰ Bu hadiste Hz. Peygamber İsrâiloğullarıyla ilgili her türlü durumun rivâyetini *ihbâr* değil de hadis ifadesiyle bahsetmiştir. Tahâvî'ye göre burada hadis kelimesi gördüklerini değil duyduklarını haber vermek manasında kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu hadis sözü edilen iki lâfzın eş anlamlı olduğunun bir diğer delilidir.

(d) Hadiste bizzat gördüğü ve bizatihi yaşadığı olayların aktarımıyla ilgili Hz. Peygamber'in haber yerine hadis kelimesini kullandığı görülmektedir.

(e) Ubâde b. Sâmit (r.a.) şöyle anlattı: Resûlullâh (s.a.v.) kadir gecesini bildirmek üzere (odasından) çıkmıştı. Bu esnada iki Müslüman kavga ediyordu. Bunun üzerine Resûlullah: “Kadir gecesini size bildirmek (*uhbire*) istedim. Fakat falan ile falan birbiriyle kavga edince bu konudaki bilgi benden gitti”¹¹ şeklinde devam eden hadiste yine haber kelimesi söylemek, anlatmak manasında geçmektedir.

(f) Enes b. Mâlik (r.a.) dedi ki: Allah Resûlü şöyle buyurdu: “Az önce Cebrâil bu hususları bana haber verdi (*habberenî/ahberenî*). Kıyâmetin âlâmetlerinden ilki doğudan, batıya doğru insanları önüne katıp sürükleyecek bir ateş olacaktır...”¹² Tahâvî Hz. Peygamber'in Cebrâil'den öğrendiklerini hadis kelimesi ile değil de *ihbâr*la naklettiğine dikkat çekmektedir. Tahâvî söz konusu lâfızların eş anlamlı olduğunu ispat etmek üzere bu hadisi rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber'in bizzat Cebrâil ile konuşup onun ağzından duymak suretiyle öğrendiklerini başkalarına aktardığını düşünüyor olmalıdır. Buradan hareketle o, bilen birinin ağzından işitmek suretiyle yani semâ ile öğrendiğini ak-

⁹ Müslim, “Fiten”, 119-123.

¹⁰ Buhârî, “Enbiyâ”, 50.

¹¹ Buhârî, “İmân”, 36.

¹² Buhârî, “Enbiyâ”, 1.

tarırken haddesenâ yerine ahberenâ kelimesinin de uygun olacağını altını çiziyor gibi gözükmektedir. Hâlbuki Hz. Peygamber Cebraîl'den bu bilgileri ilham, rüya veya işitmenin/semânın söz konusu olmadığı benzeri başka bir yolla öğrenmiş bu sebeple de semânın dâhil olduğu daha genel bir öğrenme biçimine işaret eden ihbâr kelimesini tercih etmiş olabilir.

(g) Enes. b. Mâlik'ten nakledildiğine göre, Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Size Ensârın en iyi yerlerini haber vereyim mi? Tabii ki, diye cevap verdiler. “Neccâr oğulları, Abdu'l-eşhel oğulları sonra Hârise oğullarının yerleridir.”¹³ Hadisin diğer isnadıyla gelen metninde ilave olarak “ve Sâide oğullarıdır. Ensâr yerlerinin hepsi iyidir.” mevcuttur. Tahâvî aynı hadisi iki farklı tarihten naklettiğinden ve hadisin konuyla ilgili kısmına dair metin farklılığı yahut fazlalığı söz konusu olmadığından sadece hadislerden ilkinde yer verilmiştir. İki farklı tarikiyle yukarıdaki hadisi naklettikten sonra tek bir açıklama yapan Tahâvî Hz. Peygamber'in en iyi yerleri anlatmak için hadis değil haber kelimesini kullandığına işaret etmektedir.

Râfi b. Hadîc'ten (r.a.) nakledildiğine göre o şöyle anlatmıştır. “Sohbet ettiğimiz esnada Resûlullah geldi ve “Neyden konuşuyorsunuz?” diye sordu. Senin hakkında konuşuyoruz ey Resûlullah dedik. “Konuşun! (*tehaddeşü*) Benim adıma yalan uyduran cehennemdeki yerine hazırlansın” buyurdu. Tahâvî burada birinin gıyabında onunla ilgili konuşma, sohbet etme yani ondan haber verme anlamında tehaddeşü kelimesinin geçmesini bu iki kelimenin eş anlamlı olduğuna delil görmektedir. Ancak burada haddese değil *tehaddeşü* fiili biri hakkında sohbet manasında kullanılmaktadır. Sohbet esnasında kişilerin orada bulunmayan biri hakkında birbirlerine haber vermeleri muhtemeldir ancak o esnada iki kişi karşılıklı birbirleriyle konuştukları için bu olayın kendisi haber değil hadis kökünden bir kelime ile anlatılmıştır. Çünkü o esnada iki kişi yüz yüze karşılıklı bir konuşma gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla bu rivâyet de kanaatimizce iki lâfzın aynı değil farklı olduğuna delil gibi görünmektedir.

Ebü Hüreyre'den (r.a.) nakledildiğine göre o şöyle anlatmıştır; bize Ebü'l-Kâsım haber verdiğine göre ki ona da Cebraîl haber vermiştir: “Hacamat insanların en iyi tedavi yollarındandır.”¹⁴ Hz. Peygamber Cebraîl'in kendisine söylediklerini hadis değil de haber ile aktardı diyen Tahâvî, bunu söylerken ikisi arasında doğrudan bir konuşma olduğunu öngörüyor olmalıdır. Zira ikisi arasındaki görüşmenin mahiyetinden emin olmamız mümkün gözükmemektedir. Pekâlâ, Cebraîl Efendimiz'e rüya, ilham veya bir başka yol ile iletişim kurarak da bu bilgiyi aktarmış ve bu sebeple Efendimiz burada bir konuşmaya değil bir haberleşmeye işaret etmiş olabilir.

Ebü Zer'den (r.a.) nakledildiğine göre Allah Resûlü şöyle buyurmuştur:

¹³ Buhârî, “Menâkıbi'l-Ensâr”, 6.

¹⁴ Buhârî, “Tıb”, 9; Müslim, “Musâkât”, 62.

“Cebrâîl bana geldi ve haber verdi ki ümmetimden Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmadan ölenler cennete girecektir”. Ben: ‘Zina etse, hırsızlık yapsa bile mi?’ deyince o ‘Zina da etse, hırsızlık da yapsa’ buyurdular.”¹⁵ Tahâvî bu hadisin dört farklı isnadını peş peşe ayrı numaralarla zikrettikten sonra şöyle açıklama yapmaktadır; “Resûlullah (s.a.v.) Cebrâîl’in kendisine bu konuda söylediklerini hadis değil haber kelimesi ile anlattı. Nitekim haber kelimesi hadisten daha genel olduğu için onun yerine kullanımı doğrudur. Hâlihazırda hadisçiler arasındaki tartışmada bizzat işitilenlerin tahdîs veya ihbârla nakledilmesinde herhangi bir itiraz söz konusu değilken hocaya okunanların tahdîs ile rivâyeti tartışılmıştır. Çünkü bu durumda hocanın konuşması ve onun ağzından bir şey işitmek söz konusu olmadığından tahdîs ile rivâyeti uygun görülmemiştir.”

Tahâvî Hz. Peygamber’den naklettiği on altı hadisle iki kelimenin eş anlamlı birbiri yerine kullanılabileceğini gösterdi. Burada farklı isnadıyla tekrar eden aynı hadislerle yer verilmemiştir. Bu hadisler incelendiğinde ikisi hariç tamamında haber kelimesinden türemiş kelimelerin geçtiği görülecektir. Bu kelimenin hangi bağlamda nasıl bir anlam için kullanıldığı her bir hadisten sonra detaylı bir şekilde açıklandığından burada tekrar edilmeyecektir. Ancak görülmektedir ki Tahâvî bir şey hakkında konuşmanın ondan haber vermek, bir şey haber vermenin de onun hakkında konuşmak olduğunu ispatlamayı hedeflemiştir. Dolayısıyla ona göre iddia edilenin aksine haddesenâ ve ahberenâ arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Bu sebeple de haddesenâ demenin uygun olduğu yerde ahberenâ; aynı şekilde ahberenâ demenin uygun olduğu yerde ise haddesenâ demek mümkündür.¹⁶

Bazıları hocaya okunan, hocanın da *icâzet* verip kabul ettiği ve onayladığı hadislerin rivâyetinde *kuri’e alâ fulân* denmesi ve haddesenâ yahut ahberenâ denmemesi gerektiğini iddia etmektedir. Tahâvî’ye göre “Bu iddianın herhangi bir gerekçesi yoktur ve bu durumda bu iki lâfız kullanılabilir. Zira hocanın kendisinden dinleyenlere hadis okuması gibidir. Dolayısıyla semâ mesabesindedir ve bunun için uygun olan lâfızlar hocaya okunanlar için de uygundur.”¹⁷ Tahâvî böylelikle önce hocaya okumak ve hocaya okunduğu esnada duymak suretiyle hadis öğrenmenin geçerli bir yöntem olduğunu sonra bunun aslında doğrudan hocadan duymak ile aynı olduğunu ortaya koydu. Böylece birbirine denk iki durum; semâ ve kıra’at için aynı lâfızların yani haddesenâ ve ahberenânın kullanımının uygun olduğunu ispatladı. Çünkü şartların ve durumların aynılığı; durumu ifade için aynı kelimelerin kullanımını gerektirecektir.

III. Meselenin Klasik Usûl Kaynaklarında Ele Alınışı

Buhârî *es-Sahîh*’inin ilim bölümünde “Muhaddisin ‘Haddesenâ, Ahberenâ,

¹⁵ Buhârî, “Bed’ül-halk”, 6, “Cenâîz”, 1; Müslim, “Îmân”, 273.

¹⁶ Ebû Gudde, *Hamsu resâil*, 313.

¹⁷ Ebû Gudde, *Hamsu resâil*, 313.

Enbeenâ¹⁸ demesi” konu başlığı altında meseleyi incelemiştir.¹⁹ İbn Hâcer ve Aynî, Buhârî’nin ilim bölümündeki bu konu başlığında zikrettiği lâfızları ele alarak mana bakımından farklı mı yoksa hepsinin aynı mı oldukları sorusuna cevap aradığını ifade etmektedir.²⁰ Süfyân b. Uyeyne’ye (v. 198/814) göre *haddesenâ*, *ahberenâ*, *enbeenâ* ve *semi’tü* rivâyet lâfızlarının aynı olduğunu bildiren mu’allak haberle konu başlığını delillendiren Buhârî kendi düşüncesinin de bu yönde olduğunu en baştan açıklamaktadır. Zira o konuya dair görüş ayrılıklarından, farklı yaklaşımlardan ve kullanımlardan bahsetmeksizin dört rivâyet lâfzının aynı olduğunu açıklayan İbn Uyeyne’nin sözünü hocası Humeydî’den nakletmektedir. Nitekim İbn Hâcer ve Aynî bu konuyu şerh ederken, Buhârî’nin böylesi bir başlık koyması ve İbn Uyeyne’nin görüşünü nakledip diğerlerine yer vermemesini kendi tercihinin bu şekilde olduğuna delil olarak kabul etmektedirler.²¹

Aynî’ye göre Buhârî’nin ilim bölümünde konuya yer vermesinin sebebi ise hadis ilminde derinleşmek isteyen bir muhaddisin bahsedilen bu lâfızların lügat ve istilâh manaları arasındaki farklılıkları bilmeye ihtiyaç hissetmesidir.²² Konu başlığındaki düşüncesini desteklemek üzere Abdullah b. Mes’ûd (v. 32/652), Huzeyfe b. Yemân (v. 36/656) ve Ebû’l-Âliye’den (v. 90/709) naklettiği muallak haberlerle ise Buhârî sahâbenin bazen *haddesenâ* bazen de *semi’tü* diyerek Resûlullah’tan haber naklettiğini dolayısıyla bu iki rivâyet lâfzı arasında herhangi bir fark gözetmediklerini ortaya koymaktadır.²³ Abdullah b. Abbas (v. 68/687) Enes b. Mâlik (v. 93/711) ve Ebû Hüreyre’den (v. 58/678) naklettiği üç muallak habere gelince bunlarla Buhârî *an’anenin* hükmüne işaret etmektedir. Onun likânın sabit olduğu durumlarda vasletmenin uygun olduğuna hükmettiği anlaşılmaktadır.

Buhârî’nin konu başlığı altında zikrettiği asıl hadis Hz. Peygamber’in, ‘Yaprakları düşmeyen ağaç hangisidir?’ sorusuyla başlayan ve ashâbın verdiği çeşitli cevapların ardından doğrusunu Hz. Peygamber’den öğrenmek istedikleri

¹⁸ *es-Sahîh*’in Kerîme bint Merveziyye nüshasında enbeenâ lâfzı, Asîlî nüshasında haddesenâ lâfzı düşmüştür. Ebû Zerr nüshasında ise bu üç lâfız mevcuttur. Ebû Zerr nüshasına duyulan umumi itimat gereği konu başlığında her üç lâfzın mevcudiyetini kabul ederek konuyu ele almak doğru olacaktır. Söz konusu eserin rivâyet süreci ve baskıları ile ilgili önemli tespit ve değerlendirmeler için bkz. Ali Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi’u’s-Sahîh Nüsha Farklılıkları, Hatalar, Tashihler*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018).

¹⁹ Buhârî, “İlim”, 4.

²⁰ Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Muhammed Fuat Abdülbaki (Kahire: Dâru’l-hadis, 2004), I, 176; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü’l-kârî li şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmî, 2009), II, 16.

²¹ İbn Hâcer, *Fethu’l-bârî*, I, 176; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, II, 16.

²² Aynî, *Umdetü’l-kârî*, II, 16.

²³ İbn Hâcer, *Fethu’l-bârî*, I, 176; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, II, 17.

rivâyettir. Bu hadisin muhteva ve içerik olarak konu başlığıyla alakası çok açık ve doğrudan değildir. Ancak söz konusu hadisin bütün isnadları bir araya getirildiğinde haddisünî, ahbirünî ve enbi'ünî şeklindeki lâfız farklılıkları görülecektir. Dolayısıyla Buhârî söz konusu hadisin farklı isnadlarında *fehaddisünî* yerine *feahbirünî* veya *feenbi'ünî* kelimelerinin yer alıyor olmasını bu kelimelerin dolayısıyla bu lâfızların eş anlamlı olduğuna delil kabul etmektedir. Hâlbuki, Buhârî'nin zikrettiği hadisin çeşitli isnadlarında aynı anlama gelen farklı kelimelerle manen rivâyet edilmiş olması söz konusu lâfızların sadece sözlükte eş anlamlı olduğunu göstermektedir fakat kelimelerin istilâh olarak eş anlamlı veya birbirleri yerine kullanılabilir olduklarına doğrudan veya dolaylı bir delil mahiyetinde değildir.

Râmhürmüzî (v. 360/971) *el-Muhaddisü'l-fâsil* da “Muhaddise okumak ile ilgili konu” başlığı altında kıra'atın geçerli bir hadis öğrenme yöntemi olmasıyla ilgili görüşleri ifade eden haberlerin yanı sıra bu yöntemle elde edilen hadislerin naklinde hangi lâfızların kullanılacağına dair âlimlerin görüşlerine yer vermiştir.²⁴ Bu görüş sahipleri ve görüşleri hakkında yeri geldikçe bilgi verilecektir. Râmhürmüzî'nin konuyla ilgili düşüncelerini tespit ise mümkün olamamıştır. Zira konunun hemen ardından bu görüşe muhalif olanlar ile ilgili bir başka başlık açarak onlardan gelen haberlere de yer vermiştir.²⁵

Râmhürmüzî'nin bu bölümde Hişâm'ın (v. 146/763) babası Urve'nin (v. 94/713) sözü olarak aktardığı “Tahdîs arza denktir” ifadesi²⁶ hadisleri alma/nakletmede en güvenilir yöntemin ve buna bağlı olarak bu yöntemleri ifade eden en uygun lâfzın ne olduğu meselesinin hicrî birinci asrın sonu ve ikinci asrın başı itibarıyla tartışılmaya başlandığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Zira bu tarihlerin aynı zamanda hadislerin büyük oranda yazılı bir şekilde kayıt altına alındığı bir sürece işaret ediyor olması hadis tarihinin birbirine paralel olaylar ve gelişmelerden müteşekkil organik bir süreç olduğunun da delilidir. Kıra'atın semâya denk görülmesi meselesi ile ilgili Hz. Ali'den (v. 40/661) “Âlime okuman semâ mesabesindedir” ve İbn Abbâs'tan (v. 68/687-88) “Bana okuman benim sana okumam gibidir”²⁷ şeklinde nakledilenlerin sahih bir isnadı olmadığı isnadda adı geçen Nuh b. Ebî Meryem'in yalancı ve hadis uydurmasıyla meşhur olması dolayısıyla uydurma olduğu ifade edilmiştir.²⁸

²⁴ Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî el-Fârisî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvi-ve'l-vâi*, nşr. Muhammed Acâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), s. 420-430.

²⁵ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, s. 431-434.

²⁶ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, s. 423.

²⁷ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, s. 428-429.

²⁸ Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdîrrahmân Receb el-Bağdâdî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, nşr. Nureddin İtr (Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1429/2008), I, 237.

Hâkim en-Nisâbüri (v. 405/1014) *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis*'te son konu başlığında meseleye değinmiştir. Arz ile kira'atı birbirinden ayrı iki yöntem olarak tasvir eden Hâkim, helal ve harama dair fetva veren İslam fakihlerinin hocaya okumanın ihbâr olup olmadığı hususunda aynı düşünmediğini belirtmektedir.²⁹ Hicâz'da Şâfiî, Şam'da Evzâî, Mısır'da el-Bûtî ve Müzenî, Irak'ta Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî ve Ahmed b. Hanbel; Meşrık'te Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Yahyâ ve İshâk b. Râhûye'nin yanı sıra kendi hocalarının ve kendisinin görüşünü "Arz semâ değildir ve muhaddise okumak ihbârdır" diye ifade ederek bu görüş sahiplerinin dayandığı hadisleri nakletmektedir.³⁰ Son derece genel ve anlaşılması zor bu anlatımın ardından Hâkim'in rivâyet esnasında kullanılacak lâfızları tespit ederken hem kendisinin hem de hocalarının ve çağdaşlarının çoğunluğunun görüşü olarak haddesenâyı semâyâya, ahberenâyı kira'ate tahsis ettiği görülmektedir.³¹

Endülüslü âlim İbn Abdülber en-Nemerî (v. 463/1071) *Câmi'ü beyâni'l-ilm*'de "Hocaya arz, ahberenâ ve haddesenâ sözü ve bu husustaki ihtilâflar, icâzet ve münâvele ile ilgili konu"³² başlığı altında meseleyi detaylıca ele almıştır. Tahâvî'nin risâlesinden yaptığı uzun alıntılarla meseleye giriş yapan İbn Abdülber konuyu net bir şekilde açıklayan başka pek çok rivâyetle desteklemektedir. Bu rivâyetler yakından incelendiğinde bir kısmının *arz* yönteminin semâ gibi geçerli bir hadis öğrenme yöntemi olduğunu ifade ettikleri görülmektedir ki zaten bu hususta birkaç istisna hariç âlimler görüş birliği içerisindedir.³³ Kira'at ile öğrenilen hadislerin naklinde her iki lâfzın (haddesenâ, ahberenâ) kullanımının uygunluğunu gösteren rivâyetlere gelince meşhur ve temsil gücü yüksek bazılarında burada yer vermek faydalı olacaktır. Bir adam bildiği hadisleri Hasen-i Basrî'ye (v. 110/728) arz etme talebiyle geldiğinde onun cevabı şöyle olmuştur: "Bana okumana yahut benim sana okumama al-dırmam!" hemen ardından, "Peki haddesenî Hasen desem?" diye sorduğunda ise Hasen bunu da onayladığını ifade etmektedir.³⁴ Bir başka rivâyette İmâm

²⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbüri Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis ve kemiyeti ecnâsihi*, thk. Ahmed b. Fârsî es-Selûm (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1431/2010), 715.

³⁰ Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis*, 716-717.

³¹ Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis*, 717.

³² Ebû Ömer Cemâleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed, *Câmi'ü beyâni'l-ilm ve fazlii*, nşr. Masad Abdülhamid es-Sa'dânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 465-472.

³³ İbn Abdülber, *Câmi'ü beyâni'l-ilm*, 468-469.

³⁴ İbn Abdülber, *Câmi'ü beyâni'l-ilm*, 467-468; Ayrıca bkz. Râmhürmüzî, *Muhaddis*, 427; Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*, nşr. Ebû İshâk İbrahim b. Mustafa Âlü Bahbah ed-Dımyâtî (b.y.: Dâru'l-Hüdâ, 1423/2003), II, 256; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethü'l-mugîs şerhi Elfiyyeti'l-hadis*, thk. Sâlih Muhammed Uveyde (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), II, 32. Hasen'den nakledilen bir başka rivâyette kendisinin hadisi olduğunu onayladığı takdirde kendisine okunan hadislerin rivâyetinde *haddesenî* denmesine müsaade ettiği açıklaması vardır. Konunun daha iyi anlaşılması için bu detaylar son derece önemi haizdir. Zira

Mâlik'in önde gelen talebelerinden olan ve Mısır'da bu iki lâfız arasında fark gözetenerin ilki olduğu söylenen Abdullah b. Vehb (v. 197/813) İmâm Mâlik'e şöyle sormaktadır: “Bu ilme dair sana okunanlardan işittiklerimize nasıl diyelim: ahberenâ mı haddesenâ mı?” Mâlik ise, “İster haddesenâ isterseniz de ahberenâ deyin. Zira ben ilmin (hadislerin) İbn Şihâb'a okunduğunu gördüm” şeklinde cevaplamaktadır.³⁵ Talebesi Rebî' b. Süleyman (v. 270/884) İmâm Şâfiî'nin Mâlik'ten hadis rivâyet ederken; bazen haddesenâ Mâlik, bazen ahberenâ Mâlik dediğini naklettikten sonra bu durumu onun bu iki lâfız aynı gördüğü şeklinde yorumlamaktadır.³⁶ Bir başka rivâyette ise yine Rebî' Şâfiî'den şöyle işittiğini nakletmektedir; “Hoca sana okuduğunda haddesenâ, sen hocaya okuduğunda ise *ahberenâ* de!”³⁷ Şâfiî'nin konuya dair yaklaşımıyla ilgili birbiriyle çelişir gözükten bu iki rivâyeti tevîl mümkündür. İlk rivâyette Mâlik'ten aldığı hadisleri farklı zamanlarda farklı lâfızlarla aktarmasının sebebi talebesinin tevîl ettiği gibi bu iki lâfız eş anlamlı görmesi değil muhtemelen onun Mâlik'ten hem semâ hem de arz yöntemiyle bu hadisleri almış olmasıdır. İkinci rivâyetteki bilginin yorum değil doğrudan Şâfiî'nin ağzından duyulmuş olması da onun bu iki lâfız arasında fark gözettiğini düşünmenin doğruluğunu pekiştirmektedir.

İbn Abdülber'in bu meselede Tahâvî'nin görüşünü benimsediği ve onun naklettiği delilleri ikna edici bulduğu anlaşılmaktadır. Zira o da burada yer verdiğimiz Şâfiî'ye dair bir haber dışında sadece bu iki lâfzın aynı olduğunu düşünenlerin görüşlerini ve onlara dair rivâyetleri zikrederek konuyu taraflı bir şekilde kendi bakış açısından ele alarak incelemiştir. Bu iki lâfız arasında fark görenlerin kimler olduğuna ve onların düşüncelerine ise ayrıca değinmemiştir.

Hadis ilminin hemen her alanında müstakil bir esere sahip Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071) meseleyi “Arz ile alınan hadislerin (rivâyetin)de hadde-

belli ki bu duruma âlimler keyfi bir şekilde değil belli şartları gözeterek izin vermektedir bkz. Râmhürmüzi, *Muhaddis*, 427.

³⁵ İbn Abdülber, *Câmi'ü beyâni'l-ilm*, 469. İbn Vehb'ten nakledilen başka bir rivâyette ise o İmâm Mâlik'e “Bana okuduğum esnada işittiğim ve sana okuduğum hadisler için ne demeliyim?” diye sorduğunda Mâlik şöyle cevap vermiştir: “Dilersen haddesenâ, dilersen ahberenâ, İbn Bükeyr rivâyetinde ise; “dilersen haddesenâ, dilersen ahberenâ, dilersen de semî'tü de.” bkz. İyâz b. Mûsa el-Yahsubî, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ'*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kâhire: Dâru't-Türâs, 1398/1978), 123. İmâm Mâlik'in doğrudan hocaya okunan veya hocaya okuduğu esnada duyulan hadisler için bir ayırım yapmayıp her birini semâ kabul ettiği dolayısıyla buna delâlet eden lâfızların tamamının her iki durumda kullanımını da uygun gördüğü anlaşılmaktadır.

³⁶ İbn Abdülber, *Câmi'ü beyâni'l-ilm*, 471.

³⁷ İbn Abdülber, *Câmi'ü beyâni'l-ilm*, 471; Ayrıca bkz. Râmhürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 425; Hatîb, *el-Kifâye*, II, 252; a.mlf., *el-Câmi'*, II, 52.

senâya izin verenlere ve semî'tü, haddesenâ ve ahberenâ arasında fark gözetmeyenlere dair rivâyetler ile ilgili konu"³⁸ ve "Arz ile alınan hadislerde haddesenâ, ahberenâ ve semî'tü denmesine izin vermeyenlerle ilgili rivâyetlerden bahseden konu"³⁹ başlıkları altında birbirine zıt iki farklı yaklaşımı etraflıca ele almıştır. Hatîb ilk konu başlığı altında Hasen-i Basrî, Atâ b. Ebû Rebâh (v. 114/732), İbn Şihâb ez-Zührî (v. 124/742), Mansûr b. el-Mu'temîr (v. 132/750), İbn Cüreyc (v. 150/767), Ebû Hanîfe, Şu'be (v. 160/776), Süfyan es-Sevrî (v. 161/778) ve Mâlik'in arz yöntemiyle kendilerinden öğrenilen hadislerin rivâyetinde haddesenâyı uygun gördüklerini anlatan haberlere yer vererek meselede öne çıkan isimlerin kimler olduğunu ortaya koymuştur.⁴⁰

Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin "Bana oku ve haddesenâ de! Seni bu işe uygun görmesem bunu sana emretmezdim"⁴¹ ifadesi aslında arz yöntemiyle alınan hadislerin naklinde haddesenâ rivâyet lâfzının kullanılmasını uygun görenlerin bunu belli şartları ve koşulları sağlayan arz usulü için uygun gördükleri anlaşılmaktadır. Nitekim bunu destekleyen başka bir rivâyet ise şöyledir: İbn Ebû Üveys Malik'e şöyle sorduğunu anlatmaktadır; "Ey Ebû Abdullah! Sana kitab arz ediliyor ve buna pek çok kimse katılıyor. Peki, sen bana ve benim gibi arz esnasında orada bulunanlara haddesenâ Mâlik deme izni veriyor musun, hâlbuki ben senden hiçbir şey işitmedim, sadece sana arz olduğun esnada oradaydım?" İmâm Mâlik bu soruya olumlu yanıt verdikten sonra şöyle bir açıklamada bulunur: "Ben onu dinliyor değil miyim? Şayet hatasını yakalarsam onu düzeltirim. Peki sen kime Kur'an okuyorsun?" diye ona sorar. Nâfi' b. Ebî Nu'aym cevabını alınca, "Sen mi ona okuyorsun yoksa o mu sana okuyor?" dediğinde o, "Ben okuyorum, hata yaptığımda beni düzeltiyor" demiştir. Bunun üzerine Mâlik, "Öyleyse sen onu dinlemeden de kırâ'ati ondan nakletmiyor musun? İşte bu caizdir" diyerek meseleyi örnekle açıklamıştır.⁴²

Yahyâ b. Saîd el-Kattân şayet semâ kastediliyorsa haddesenâ, ahberenâ ve semî'tü lâfızlarının aynı olduğunu ifade etmiştir.⁴³ Bu rivâyetin ardından Hatîb bu konu başlığı altında herhangi bir kayıt olmaksızın bu üç lâfzın veya ilk ikisinin aynı olduğunu söyleyenler arasında Ahmed b. Hanbel, Yezîd b. Harûn, Nadr b. Şümeyl, Ebû Âsım en-Nebîl, Vehb b. Cerîr, Sa'leb'in de olduğuna dair rivâyetler nakletmektedir. Ancak burada kastedilenin sadece semâ yönteminde mi yahut arz ile alınan hadisler için de bunu geçerli görüp görmediklerine dair bir açıklama söz konusu değildir. Hatîb'in bu haberleri Yahyâ'dan nakledilen rivâyetin ardından getirmiş olması birinci ihtimalin daha doğru olduğuna işa-

³⁸ Hatîb, *el-Kifâye*, II, 256-265.

³⁹ Hatîb, *el-Kifâye*, II, 243-245.

⁴⁰ Hatîb, *el-Kifâye*, II, 256-265.

⁴¹ Hatîb, *el-Kifâye*, II, 260.

⁴² Hatîb, *el-Kifâye*, II, 261.

⁴³ Hatîb, *el-Kifâye*, II, 264.

ret etmektedir. Bu durumda rivâyetler daha çok Hatîb'in koyduğu konu başlığının ikinci kısmıyla ilişkili gözükmektedir. Hatîb'in söz konusu rivâyetleri bu sıralamayla ele almış olması ise meseleye yaklaşımda önemli bir farkındalık getirmiştir. Bu farkındalık şudur ki; âlimlerin bahsi geçen rivâyet lâfızlarını eş anlamlı görmeleri bunun mutlak manada böyle olduğu anlamına gelmemektedir. Zira semâ yöntemi söz konusu olduğunda bu lâfızların eş anlamlı görülmesinde herhangi bir tartışma söz konusu değilken arz yöntemiyle öğrenilen hadisler için aynı lâfızların kullanılıyor olması bir mesele haline gelmiştir. Nitekim hadis âlimleri icâzet ve münâvele yöntemi ile elde edilen hadislerin rivâyeti söz konusu olduğunda haddesenâ ve ahberanâ lâfızlarının aynı mı farklı mı yahut hangisinin kullanımının daha uygun olduğunu benzer şekilde tartışmıştır. Ancak bu meseledeki tartışmalar bu makaleye dâhil edilmemiştir.

Hatîb diğer konu başlığı altında ise, Ahmed b. Sâlih (v. 248/862), Avf,⁴⁴ Hammâd b. Zeyd (v. 179/795), Mahled b. Yezîd'in ahberanâ lâfzını arz yöntemiyle alınan hadislere tahsis ettiklerini dolayısıyla bu iki lâfız arasında fark gözettiklerini ifade eden rivâyetleri nakletmektedir.⁴⁵ İbn Cüreyc, Evzâî, Abbas b. Velîd b. Mezyed el-Beyrûtî, Hasen b. Abdurrahman b. Hallâd, Muhammed b. Hasen bu iki lâfzın arasını ayıran ve kıra'at ile öğrenilen hadisler için ahberanâyı uygun görenlerdendir.⁴⁶

Hocaya okunan hadislerin rivâyetinde haddesenâ lâfzının kullanılmasını uygun gören ile bunu uygun görmeyip yalnızca ahberanâyı bu yönetime tahsis eden iki farklı yaklaşımı ve bu yaklaşım sahiplerine dair pek çok haberi nakleden Hatîb, "Hocaya hadis okuyan kişi okuduğu kişiden bu hadisi rivâyet etmek istediğinde ne demesi gerekir?" sorusunu sormakta ve cevaben *kırâeten 'aleyh* kaydıyla her iki lâfzın da kullanılabilirliğine dair görüşü zikretmektedir. Şâfiî ve bazı âlimler ahberanâyı yeterli görseler de hadis imamlarının çoğunluğuna göre bunu açıklamak daha uygundur. Şöyle ki; bizzat kendisi okuyorsa *kara'tü*, başkası okuyor ve kendi dinliyorsa *kuri'e ve ene esma'u* demesi doğru olacaktır. Böylece hocanın ağzından işitildiği aldatması ortadan kalkmış olacaktır.⁴⁷ Bazıları izin verse de hocaya okunan hadisler için *semi'tü*, haddesenâ veya ahberanâ demek doğru değildir bilakis hatadır ve yalan haberdur. Zira *semi'tü* sözü belirgin bir biçimde muhaddisin konuştuğunu ve *semi'tü* diyen kişinin de bunu dinleyip onun sözünden naklettiğini ifade etmektedir. Haddesenâ veya ahberanâ sözlerinin akla gelen ilk anlamı da bu şekildedir. Bu açıklamalardan anlaşıldığına göre Hatîb'e göre de bu ibâreler kıra'at yönteminde kullanılmalıdır. Ancak Hatîb bu duruma istisna olarak adil ve güvenilir, semâ hususunda yalan ve aldatma maksadı olmayan biri için hocaya okunduğu esnada

⁴⁴ O, âlimin âlime okuduğu hadisler için haddesenâ denmesini yalan olarak nitelendirmektedir. Bu hususta oldukça net bir tavra sahip olduğu anlaşılmaktadır bkz. Hatîb, *el-Kifâye*, II, 244.

⁴⁵ Hatîb, *el-Kifâye*, II, 243-245.

⁴⁶ Hatîb, *el-Kifâye*, II, 244-245.

⁴⁷ Hatîb, *el-Kifâye*, II, 242.

dinlediği hadisleri rivâyet ederken söz konusu lâfızları kullanmasının sorun teşkil etmeyeceğinin de altını çizmektedir.⁴⁸ Netice olarak Hatib'in hocaya okunan hadisin rivâyetinde şartlı da olsa haddesenâ ile ahberanânın kullanımını uygun gördüğü ve bu iki lâfız arasında fark gözetmediği anlaşılmaktadır.

Kâdi İyâz (v. 544/1149) ise *İlmâ'*da "Hadis alma ve semâ türlerinden biriyle nakletme ile ilgili lâfızlar; muhakkik ve muhaddislerin bu husustaki ortak kararları, tartışmaları ve tercihlerine dair konu" başlığı altında meseleyi incelemiştir. İshâk b. Râhûye'nin hem *semâ* hem de kıra'at yöntemleri için haddesenâdan daha genel olduğu gerekçesiyle *ahberenâyı* tercih ettiğini ve bu hususta Horasanlı bazı hadis âlimlerinin de onu takip ettiğini nakletmektedir.⁴⁹ İmâm Mâlik'in, Hicâzlıların ve Kûfelilerin çoğunluğunun görüşüne göre ise *haddesenâ* ile *ahberenâ* aynıdır, dolayısıyla hem hocanın ağzından duyulan hem de hocaya okunduğu esnada duyulanlar için bu lâfızlar kullanılabilir. Medineli fakihler, Mâlik'in ashabının tamamı bu şekilde düşünmektedir. Mâlik bunu Medineli mütekaddim imamların görüşü olarak da anlatmaktadır. Zira onlar kıra'ati de bir tür semâ kabul ettiklerinden bu lâfızları aynı kabul etmeleri kendi bakış açılarına göre yerindedir. Nitekim İmâm Mâlik'ten nakledilen "Bize göre semâ üç türdür. Birincisi senin hocaya okuman, ikincisi onun sana okuması, üçüncüsü ise bildiği bir kitabı sana vermesidir" şeklindeki rivâyet konuyu anlaşılır kılması açısından son derece mühimdir.⁵⁰ Çünkü râvî bizzat okuduğunda bazen yanılır veya hata eder; dinleyen öğrenci ise bu hataya muhtemel üç sebeple cevap vermez: öğrenci ya bilmediğinden ya râvînin heybeti ve mevkiinin yüksekliğinden veya hata ihtilâflı bir yere denk geldiğinde hocasının görüşünün böyle olduğunu sanarak hatayı haklı kılacak bir sebebe sığınır ve doğrusunu gösteremez.⁵¹ Fakat öğrenci okurken yanıldığında ya râvî zihni başka bir şeyle meşgul olmayıp bilgisiyle ya da orada hazır bulunanlardan biri onu düzeltir, çünkü öğrencinin heybeti yoktur. İmâm Mâlik'in söz konusu açıklamaya getirdiği bu delillendirme hâlihazırda tek doğrunun rivâyetin güvenli aktarımını sağlamada her türlü detayın düşünülmesi gerektiğidir.

Horasanlıların geneli ile Meşrik ahali haddesenânın herhangi bir kayıt olmaksızın kıra'at yöntemi için kullanımına izin vermemişlerdir ve semâ ile kıra'at yöntemini birbirinden ayırt etmek için *ahberenâyı* uygun görmüşlerdir.⁵² Delilleri ise *ahberenânın* sadece yüz yüze ve sözlü bir bildirme, haber verme yahut tebliğ olmamasıdır. Nitekim kelime Kur'an'da "Yüce Allah size şöyle haber verdi", "Allah'ın Resûlü böyle bildirdi" şeklinde pek çok ayette geçmektedir. Nitekim Evzâî, Sevrî, Şafî, Müslim b. Haccâc iki yöntemi dolayısıyla da her iki lâfızı birbirinden ayırma taraftarıdır. Mısır'da bu iki lâfız arasında

⁴⁸ Hatib, *el-Kifâye*, II, 241.

⁴⁹ Kâdi İyâz, *el-İlmâ'*, 124.

⁵⁰ Kâdi İyâz, *el-İlmâ'*, 75.

⁵¹ Kâdi İyâz, *el-İlmâ'*, 76.

⁵² Kâdi İyâz, *el-İlmâ'*, 125.

fark gözeten ilk kişinin İbn Vehb olduğunu söylemişlerdir.⁵³ Bu bilgi konuyla ilgili İbn Cüreyc ve Evzâî'den nakledilenlerle çelişiyor gibi gözükse de burada bir bölgeye has yani Mısır'da bunu yapan ilk kişi olduğu kastedilmektedir.

Kâdî İyâz'ın naklettiğine göre bir üçüncü görüş ise hocadan işitilen hadislerde haddesenâ ile ahberanâ, kıra'atte ise kara'tü veya kurie aleyhi ve ene esmeu denmesidir. İbn Mübârek, Yahyâ b Yahyâ et-Temîmî, Nesâî, İbn Hanbel böyle düşünmektedir. Tahkik ve nazar ehli arasında yer alan Kâdî Ebû Bekir b. Tayyîb iki yöntemi birbirinden ayırmayı tercih etmiş ve hadis alma yöntemlerinin birbirine karışma belirsizliği giderilsin; râvînin adaleti ve temkinliliği ortaya çıksın diye haddesenânın sadece işitilen hadislerde mutlak kullanımını bunun dışındakiler için ise kırâaten veya kurie aleyh kaydıyla kullanılmasının uygun olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴ Nitekim hadis âlimleri bu ikisini birbirinden ayırmaktadırlar.

Kâdî İyâz'ın naklettiği haberler bu durumu teyit etmektedir. Ebû Abdullah Muhammed b. el-Beyyî' şöyle demektedir: “Benim, hocalarımın ve muasır hadis imamlarının hadis rivâyet ederken tercihi muhaddisin bizzat ağzından tek başına dinlenenler için haddesenâ fulân, başkalarıyla birlikte hocadan alınanlar için haddesenâ, hocaya tek başına okunanlar için ahberenâ, kendisinin de bulunduğu bir ortamda hocaya okunanlar için ise ahberenâ, hoca arz olunup hocanın da sözlü olarak rivâyet izni verdikleri için enbeenî, muhaddisin kendi şehrinden yazdıkları ve sözlü olarak yüz yüze olmayanlar için ise *ketebe ileyye* demeyi tercih ederdik.”⁵⁵ İbn Vehb ise benzer şekilde şöyle demektedir: “haddesenâ insanlarla birlikte dinlediğim, haddesenâ tek başıma dinlediğim, ahberenâ hocaya okunduğu esnada şahit olduğum, ahberenâ ise hocaya okuduğum hadisler için söylediklerimdir.”⁵⁶

İbnü's-Salâh hadis alma ve nakletme yöntemlerinin ikincisi olarak kıra'ate yer verdikten sonra onun ikinci mertebede olmasının doğru olduğunu ifade ederek bu hususta Meşrik ahâlisinin görüşüne katıldığını ve aksini iddia edenlerin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Bu yöntemi ifade eden en doğru ve en güzel lâfzın ise kara'tü alâ fulân veya kurie alâ fulân ve ene esmeu olduğunu

⁵³ Hatîb, *el-Kifâye*, II, 246; Kâdî İyâz, *İlmâ'*, 126; Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadis*, thk. Nureddin İtr (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1998), 140.

⁵⁴ Kâdî İyâz, *İlmâ'*, 126.

⁵⁵ Kâdî İyâz, *İlmâ'*, 127.

⁵⁶ Kâdî İyâz, *İlmâ'*, 128; Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Nureddin İtr (Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1429/2008), I, 234, 254. Benzeri bir görüş Saîd b. Ebî Meryem'den nakledilmiştir. Hatîb bu şekilde bir detaylandırmanın ilim ehline göre zorunlu değil müstehab olduğunu ifade etmektedir. Beyhâkî de bu ikisinden gelen benzer manadaki haberleri naklettikten sonra bunun (tek başına ve topluluk içinde aldığı hadisleri belirtmesi) güzel bir ayırım olduğunu, hocalarından da bu şekilde öğrendiğini ve Ahmed b. Hanbel ve Şafîî'nin görüşlerinin de bu kabilden olduğunu zikretmektedir bkz. İbn Receb, *Şerh*, I, 260.

söylemektedir. Haddesenâ ile ahberenâ lâfızlarının bu yöntem için kullanımına dair tartışmalardan bahseden İbnü's-Salâh'ın naklettiği bir haberde Cevherî hadis âlimlerinin büyük bir çoğunluğunun (bu çoğunluğu kimsenin sayamayacağı kadar nitelendirerek) ahberenâyı kıra'at yöntemini ifade için ben hocaya okudum, bunları bana o telaffuz etmedi demenin bir sembolü kabul ettiğini söylemiştir.⁵⁷ İbnü's-Salâh'ın düşüncesine göre de "haddesenâ ile ahberenâ arasında fark gözetmek, Ehl-i hadîs arasında yaygın ve meşhur bir görüş hâlini almıştır. Bu duruma sözlükten delil getirmek ise gereksiz bir meşguliyet ve zorlamadır.⁵⁸ Bu hususta söylenecek en iyi şey bu onlara has bir ıstılahtır; onlar bu kullanımlarıyla iki hadis alma yöntemini birbirinden ayırmak, konuşmayı ve sözlü iletişimi daha güçlü ifade ettiğinden haddesenâyı semâya tahsis etmek istemişlerdir."⁵⁹

İbnü's-Salâh'ın yukarıda alıntılanan ifadelerinden anlaşıldığına göre bu iki lâfız arasında önceleri fark gözetilmezken ahberenâ hocadan işitilen hadislerin rivâyetinde yaygın olarak kullanılmıştır. Fakat sonraları kıra'at veya arz denilen yöntemle alınan hadislerin rivâyetine has bir lâfız haline gelmiştir. Peki, o halde ahberenâ tam olarak ne zaman kıra'at yöntemine has bir lâfız haline geldi? Bununla ilgili o doğrudan bir şey söylememektedir. Ancak "Hüseyim, Yezîd b Harûn ve Abdürrezzâk sadece ahberenâ derdi eğer onlar için haddesenâ görürsen bu kâtibin hatasındandır" haberiyle ilgili İbnü's-Salâh "Bunların hepsi ahberenâ lâfzının hocaya kıra'ate tahsis edilmesinin yaygınlaşmasından öncesine aittir"⁶⁰ yorumunu yaparak aslında dolaylı olarak hicrî ikinci asrın sonlarına işaret etmiş olmaktadır.

İbn Dakîkul'îd (v. 702/1302) "kıra'at yöntemi için kullanımını caiz görenler olsa da haddesenâ lâfzının sözlük anlamı bakımından bunun uzak bir anlatım olduğunu ifade etmektedir. Ancak ahberenâ hem bizzat hocanın sözünden işitilenler hem de hocaya okunanlar için uygun bir lâfızdır. Zira ihbâr tahdîs lâfzından daha kapsamlıdır. Bundan dolayıdır ki her tahdîs aynı zamanda bir ihbârdır. Fakat aksi doğru değildir. Yani her ihbâr tahdîs değildir."⁶¹ Nitekim Süyûtî'nin (v. 911/1505) konuyla ilgili alıntısı İbn Dakîkul'îd'in açıklamasını

⁵⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûm*, 139.

⁵⁸ Bağdâdî de benzer şekilde sözlük yazarlarına nispet ederek bu lâfızlar arasında anlam bakımından herhangi bir farkın olmadığını zikretmişti. Ancak o râvînin dinlediği bir hadisi istediği lâfızla rivâyet edebileceği bunlar arasından bir fark olmayacağı kanaatinindedir. Makalenin baş kısmında Bağdâdî'den yapılan ayrıntılı alıntılar ve onun bunları nasıl yorumladığına yer vermiştik. Bu konunun yanı sıra Bağdâdî'nin İbnü's-Salâh'a etkilerinin mesele mesele izini süren bir çalışma için bkz. Hüseyin Kahraman, *el-Hatîb el-Bağdâdî'nin İbnü's-Salâh'a Etkileri*, (Bursa: Rehber Ajans, 2002), 57-58.

⁵⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûm*, 140.

⁶⁰ İbnü's-Salâh, *Ulûm*, 135.

⁶¹ Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali İbn Dakîkul'îd, *el-İktirâh fî beyâni'l-ıstılah*, nşr. Kahtân Abdurrahmân ed-Dürî (Ürdün: Dâru'l-Ulûm, 1427/2007), 305-306. Ayrıca bkz. Şehâvî, *Fethu'l-mugis*, II, 36.

destekleyerek anlaşılır kılmaktadır. “Ebu’ İsmâ‘îl b. Mu‘âz’ın şöyle dediği nakledilmektedir: Ebu’ Süleyman el-Cu‘z‘ânî’nin meclisinde idim. Haddesenâ ve ahberanâ lâfızlarının bahsi geçti. Ben iki lâfzın aynı anlama geldiğini söyledim. (Meclistekilerden) biri şöyle dedi: “Aralarında fark var. Muhammed b. el-Hasen’ın görüşünü bilmiyor musun? O şöyle der: Adamın biri kölesine ‘Bana şu şeyi haber verirsen (*ahbertenî*) hürsün’ dese ve köle o dediği şeyi ona yazsa hür olur. Eğer adam ‘Bana şu şeyi söylersen (*haddestenî*) hürsün’ dese ve köle o dediği şeyi yazsa (âzât olamaz).”⁶²

İbn Hacer’e göre ise “haddesenâ ile ahberanâ lâfızları arasında sözlük bakımından herhangi bir fark olmayıp böyle olduğunu iddia etmek aşırı derecede bir zorlamadır. İstilah manası yerleşince bu örfî bir hakikat haline geldi ve sözlük anlamının önüne geçti. Bununla birlikte bu istilah Doğulu âlimler ve onlara tabi olanlar arasında yaygındır. Batıların çoğunluğu bu istilâhı (ahberanâ) kullanmamıştır. Zira onlara göre ihbâr ve tahdîs aynı anlama gelmektedir.”⁶³ Anlaşıldığı kadarıyla İbn Hacer de bu ikisini aynı görmektedir. Zira ona göre âlimler böylesi bir ayrıma gitmiş olsalar da bu durum vâcib/zorunlu değildir. Hatta ona göre “bazı âlimler söz konusu farklı yaklaşımları bir zaruret kabul ederek kendilerini bunların lehinde ve aleyhinde pek çok delil getirmeye zorlamışlardır.”⁶⁴ Hâlbuki hadisçilerin maksadı sadece hadis alma şekillerini ayırt etmek ve dolayısıyla söz konusu hadis alma şekline doğrudan işaret eden bir lâfızla hadisi rivâyet etmeyi temin etmektir.

IV. Haddesenâ ile Ahberanâ Lâfızlarının Kullanımına Dair Tespitler

Haddesenâ ile *ahberanâ*yı ayırt etmeye gösterdiği özen Müslim’in *es-Sahîh*’inin üstün yönlerinden biri kabul edilmektedir.⁶⁵ Onun görüşü ikisinin arasını ayırarak birincisini özellikle hocasının bizzat ağzından duydukları için ikincisini ise hocaya okunanlar için kullanmaktır. Bu fark Şafî ve onun ashâbı ve meşrik ahâlisinin de görüşüdür. İbn Cüreyc, Evzâi, İbn Vehb ile başlayan bu yaklaşım Ehl-i hadisin yaygın hâkim görüşü haline gelmiş gözükmektedir. Bazı âlimler ise hocaya okunan hadislerin rivâyeti için de haddesenâ ve ahberanâ denmesini uygun görmüştür. Nitekim Zührî, Mâlik, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b Saîd el-Kattân, Buharî bu görüşü savunan hadis alimlerindenidir. Bazıları da bu iki lâfzın yalın bir şekilde kıra’at yöntemi için kullanılmasını uygun görmez. İbn Mübârek, Yahyâ b Yahyâ, Ahmed b Hanbel, Nesâî ise bu görüşü

⁶² Celâleddin es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, çev. Muhammed Enes Topgöl, Faik Akçaoğlu, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), *Tedribü’r-râvî*, I, 874.

⁶³ Ebü’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetü’n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti’l-fiker fi mustalahi ehli’l-eser*, thk. Abdullah Dayfullah er-Ruhaylî (Ankara: İ’tisam Yayınları, 1422), 131.

⁶⁴ İbn Hacer, *Fethü’l-bârî*, I, 177.

⁶⁵ Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed Sem‘ûni Hasenî el-Cezâirî, *Tevcihü’n-nazar ilâ usûli’l-eser*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü’l-Matbûâtî’l-İslâmî, 1416/1990), II, 12.

savunan taraftadır. Bazı hafızlar da kırâ'at yöntemi için en güzel ve doğru ifadenin *kara'atü 'alâ fulân* olduğunu, daha sonra *haddesenâ fulân kırâ'aten* ve *ahberenâ fulân kırâ'aten* gelir diye düşünmektedir. Üçüncü yöntem kullanışsız gibi görünse de en uygun yol gibi görünmektedir. Zira hadisçi bakışından hadisin nasıl öğrenildiği ile ilgili bütün vehimleri ve belirsizlikleri ortadan kaldırmaktadır. Diğer türlü kullanımlar bu lâfızların kırâ'atin yanı sıra münâvele ve icâzet ile elde edilen hadisler için de kullanımını uygun görenler olması dolayısıyla tedlîse yahut en hafif ihtimalle belirsizliğe meydan verebilir gibi görünmektedir.

Peki, bu iki lâfzın kullanımıyla ilgili farklı yaklaşımlar iki lâfzı birbirinden ayırt etmeye gösterdiği özenle öne çıkan Müslim'in isnadlarına nasıl yansımıştır. Onun özellikle eser sahibi hocalarından naklettiği hadislerdeki lâfız tercihleri nedir? Bu hocaların da kendi hocalarından hadis rivâyetlerindeki lâfız tercihleri yukarıda bahsi geçen farklı yaklaşımlardan hareketle hadislerinden seçimler yapılarak incelenmesi konuyla ilgili teorik tartışmaların uygulamada nasıl tezahür ettiğini görmek açısından önemli olacaktır.⁶⁶

Müslim'in *es-Sahih*'inin neredeyse üçte birini teşkil eden eser sahibi hocası İbn Ebî Şeybe'den aldığı 1500'e yakın hadisi incelediğimizde tamamına yakınının haddesenâ lâfzıyla aldığı görülmektedir. Nitekim kaynaklarda Müslim'in hocası İbn Ebî Şeybe ile yakın bir ilişkisi olduğu ve sık sık onun yanına gittiği bilgisi mevcuttur. Bu da onun eser sahibi hocası İbn Ebî Şeybe'den bu hadislerin tamamını sözlü bir şekilde dinleme fırsatı bulduğunu göstermesi açısından önemlidir. Yine Müslim eser sahibi hocası İshâk b. Râhûye'den aldığı 604 hadisin tamamını tahdîs ile naklederken hocası İshâk 20'si hariç tüm rivâyetlerde ahberenâ lâfzıyla kendi hocalarından hadis nakletmektedir. Bu tespit İshâk'ın geniş anlamlı olduğu gerekçesiyle ahberenâyı tercih ettiğine dair bilgilerle uyum arz etmektedir. Müslim'in *Muvatta*'nın en önemli râvîlerinden olan hocası Yahyâ b. Yahyâ et-Temimî'nin hocası Mâlik'ten aldığı hadisler ri-

⁶⁶ Nüsha farklılıkları, baskı hataları gibi durumlar sebebiyle böylesi bir taramadan genel bir hüküm çıkarmanın isabetli olmayacağı şeklinde bir itiraz akla gelebilir. Ancak her halükârda isnadlarda geçen rivâyet lâfızlarının genel durumu meseleye dair bir fikir verecektir. Bu noktada mütekaddîm dönem âlimlerinin müellif veya hocanın haddesenâ, ahberenâ veya benzeri sözlerinin değiştirilmesinin doğru olmadığı şeklindeki uyarıları akla gelmektedir. Söz konusu uyarı bir yandan bu lâfızların rivâyeti esnasında gevşeklik gösterenlerin varlığına işaret ederken bir yandan da meseleye dair hassasiyeti ortaya koymaktadır. Zira bu uyarının gerekçesi kendisinden hadis alınan hocanın bu iki lâfız arasında fark gözetiyor olma ihtimalidir. Söz konusu hoca bu iki lâfzı aynı kabul ediyor (bu durumu manen rivâyet kabilinden makbul görenler olsa da) dahi olsa nakil esnasında lâfızları değiştirmek rivâyet titizliğiyle ve emanetle bağdaşmaz. Konuyla ilgili açıklamalar için bkz. Muhammed Halef, *Lisânü'l-muhaddisîn*, V, 411-412. Nitekim Ahmed b. Hanbel, "Hocanın haddesenâ, haddesenî, semî'tü, ahberenâ sözlerini takip et bunları ihlal etme!" şeklinde uyarılmaktadır. İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadis*, 164.

vâyet lâfızları bakımından dikkat çekicidir. Müslim'in hocası Yahyâ aracılığıyla Mâlik'ten aldığı hadislerin sayısı 236'dır. Müslim bu hadisleri hocasından haddesenâ lâfzı ile aktarmakta dolayısıyla hocasından semâ yöntemiyle Mâlik'in *Muvattâ'*ını dinlediği anlaşılmaktadır. Hocası Yahyâ'nın kullandığı lâfızlar incelendiğinde ise Mâlik hadislerinden 229'unu eşine az rastlanır bir şekilde "kara'tü alâ Mâlik" 6'sını "*kultü li Mâlik*" sadece birini ahberenâ diyerek naklettiği görülmektedir. Bu durum Yahyâ'nın hocası Mâlik'in kira'ati semâ ile aynı hatta ondan daha üstün gördüğüne dair haberlerle örtüşmektedir. Zira Yahyâ hadisleri ona okuduğunu açıkça ve doğrudan ifade eden bir lâfızla Mâlik hadislerini nakletmiştir. Öte yandan dikkat çekici diğer bir husus ise hocası Mâlik'in haddesenâ ve ahberenâ lâfızlarının kira'at için kullanımını uygun görmesine rağmen en yakın talebelerinden olan Yahyâ'nın bu hususta ondan ayrılarak bu iki lâfzı yalın bir şekilde kira'at yöntemi için kullanmayıp bu yönteme doğrudan ve net bir şekilde işaret eden kara'tü veya kultü lâfızlarını tercih etmesidir. Müslim'de geçen Abdürezzâk hadisleri incelendiğinde onun ahberenâdan başka bir lâfız kullanmadığına yönelik haberleri teyit eder şekilde tamamının bu lâfızla geçtiği görülmektedir.

V. Sonuç

Hadis alma ve nakletme yöntemlerinden ilki, çoğu âlime göre en üstünü semâ yöntemidir. Zira hoca merkezli, hocayı esas alan, hocanın kontrolünde bir hadis öğrenme şeklini temsil eden semâda hadislerin doğru ve güvenli rivâyetinin sorumluluğu hocadadır. Hadis âlimleri bu yöntemle öğrenen öğrencinin hocasından duyduğuna açıkça ve doğrudan işaret eden semi'tü, haddesenâ, ahberenâ lâfızlarıyla hadisi nakletmesinde uzlaşmıştır. Ancak öğrencinin hadisi hocasına okuduğu, öğrenci merkezli, öğrencinin daha etkin, hocanın ise susarak veya açıkça onaylamak suretiyle daha edilgen olduğu kira'at yönteminin semâ ile aynı, ondan daha düşük veya üstün olduğu meselesi tartışmalıdır. Nitekim Hicazlı bir grup âlim semâ'nın üstünlüğünü kabul etmemiş ve onu kira'at veya arz yöntemine denk görmüştür. Hatta Ebû Hanîfe, İbn Ebî Zî'b, İmâm Mâlik ve Medineli âlimler kira'at yönteminin semâdan üstünlüğüne inanmışlardır. İşte bu yaklaşım farklılıkları hadisin alındığı yöntemi ifadenin nasıl olacağına da etkisini göstermiş ve kira'atin semâ' gibi kabul edilip edilemeyeceği, ondan üstün mü yoksa aşağıda mı olduğu dolayısıyla da bu şekilde öğrenilen hadislerin rivâyetinde hocanın ağzından duyulan hadisler için kullanılan haddesenâ, ahberenâ lâfızlarının kullanımının uygunluğu tartışılmıştır. Bu iki yöntemi aynı seviyede kabul eden Hicâz ve Kûfe ahâlisinin büyük çoğunluğu, başta İmâm Mâlik, onun ashâbı, hocaları ve Medineli âlimler olmak üzere, Yahyâ b. Sâid el-Kattân, Süfyân b. Uyeyne, Zühri, Hasen-i Basrî haddesenâ ile ahberenâ lâfızlarını da aynı kabul ederek her iki yöntem için kullanmakta bir sakınca görmemiştir. Meşrik ve Horasan âlimlerinin geneli ise

kıra'at yöntemini ikinci derecede kabul etmişler ve bir tür semâ gibi kabul edilmesine itiraz ederek, iki yöntemi birbirinden ayrı kabul etmişler, dolayısıyla da *haddesenâ* ile *ahberenâ* lâfzını farklı kabul ederek ilkinin bu yöntem için kullanılmasını reddetmişlerdir. Ebû Hanîfe'nin (bir görüşe göre) yanı sıra İmâm Şâfiî, Yunûs b. Abdûlâlâ (v. 264/878), Yahyâ b. Yahyâ et-Temîmî, Müslim b. Haccâc ve Nesâî bu görüşün taraftarları olarak öne çıkmaktadır.

Sâcî Hicazlıların kira'ati caiz gördüklerini Basralıların (diğer nüshada Iraklıların) uyumu bozduğunu⁶⁷ ifade etmiştir. Bunun yanı sıra İbrahim b. Sa'd'tan; Ey Irak ehli! Arz konusunda inatçı davranmayın çünkü arz semâ' gibidir, dediği nakledilmektedir. Oysa Basralı fıkıhçıların öncülerinden Hasen-i Basrî'nin ve Muhammed b. Sirîn'inin kitapların hocaya okunması yöntemiyle hadis almayı ve bu hadislerin rivâyetinde haddesenâ demeyi uygun gördüklerine dair pek çok haber de mevcuttur.⁶⁸ Zira Hasen için hadisin kendisinden rivâyet edildiğini ikrar ettiği durumlarda haddesenâ demek uygundur. Böylelikle bizzat onun ağzından sözlü bir onay işitilmiş olmaktadır ve orada bulunanlar da buna şahitlik etmişlerdir.⁶⁹ Ona göre bu koşullarda gerçekleştirilen kira'at semâ mesabesinde. Öte yandan bir başka rivâyette Ebû Âsım; 'Mâlik, İbn Cüreyc, Süfyân-ı Sevri, Ebû Hanîfe'ye muhaddise hadisi okuyup bunu *haddesenâ fulân* diyerek rivâyet etmeyi sordum da hepsi onayladı' dedikten sonra 'ikisi Hicazlı, ikisi de Iraklıydı'⁷⁰ diye söz konusu iki bölgedeki âlimlerin bu konuda ruhsat verdiklerine dikkat çekmek istemiş olsa gerekir. Buradan hareketle Hasen ve Muhammed'in Basra'daki muhaddis-fakih haleflerinin de arz ile hadis öğrenmeye ve rivâyet ederken de tahdîs sigası kullanmaya izin verdikleri anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra aynı kişiyle ilgili hem iki lâfız arasında fark gözettiği hem de aynı kabul ettiğine dair (mesela Ebû Hanîfe, İbn Cüreyc) birbiriyle çelişen haberlerin varlığından dolayı bu meselede bölge ayrımı yapmak pek mümkün gözükmemektedir. Benzer şekilde Mâlik'in talebeleri İbn Vehb, Şâfiî ve Yahyâ b. Yahyâ et-Temîmî'nin hocalarının tam aksi düşünceleri bu meseleye yaklaşımın temelinde bir ekol farklılığına da işaret etmemektedir.

İki grup taraftarları arasında hadislerin tedvini ve sonrasındaki süreçte tasnifinde rol alan (Zührî, Muhammed b. Sirîn, İbn Vehb gibi) önemli isimlerin yer alması hadislerin yazılması meselesine bakışın söz konusu tercihlerde etkili olmadığına işaret etmektedir. Ancak önce arzın güvenilirliği ve peşinden bu yöntemi ifade eden en uygun lâfızla ilgili tartışmaların hadislerin yoğun bir şekilde yazıya geçirildiği ve devamında hemen her muhaddisin artık yazılı metne sahip olduğu hicrî birinci asır sonu itibarıyla yoğunlaşması hadis tarihinin birbirine paralel gelişen olay ve olgulardan müteşekkil olduğu gerçeğini

⁶⁷ Râmhürmüzî, *el-Muhaddis*, 426.

⁶⁸ Râmhürmüzî, *el-Muhaddis*, 426.

⁶⁹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddis*, 427.

⁷⁰ Hatîb, *el-Kifâye*, II, 260.

desteklemektedir. Söz konusu meseleyle ilgi farklı yaklaşımlar bizatihi mesele- nin kişi ve duruma göre değişkenlik arz ediyor yani hoca/öğrenci güvenilir, hâfız, fakih, müdakkik olmasından kaynaklı bireysel tercihler gibi gözük- mektedir. Söz konusu bu tartışmaların hadis tarihine yansımaları ise özellikle ihbâr lâfzını kullanmayı tercih eden Abdürrezzâk, Yezîd, Hüseyim, İshâk b. Râhûye gibi isimleri bir kenarda tutacak olursak hicrî ikinci asrın başından itibaren tahdîsin büyük oranda ihbâr lâfzına tercihi olmuştur.⁷¹ Zira hadis tarihi ince- lendiğinde birinci asrın ortalarından itibaren her ne kadar yazılı kaynakları mevcut olsa da hadislerin sözlü bir şekilde yüz yüze aktarımı bu ilmin hususi- yeti ve ayrıcalığı haline gelmiştir.

Iraklı özellikle de Basralı âlimlerin hadislerin yazılması meselesine karşı ih- tiyatlı tavırları hatırlanacak olursa bu onların yazıya, yazıyla hadislerin tespi- tine ve muhafazasına hemen güvenmediklerini göstermektedir. Bunun bir ne- ticesi olarak yazılı bir hadis malzemesine dayanan kıra'at ile hadis öğrenme yöntemine karşı bir müddet dikkatli davranmaları doğal bir süreç gibi gözük- mektedir.

Hanefî fakihî ve muhaddis Tahâvî'nin haddesenâ ile ahberanâ lâfızlarının aynı olduğunu ispat için bir risâle yazması meselesine gelince, eserlerinin isim- lerine dahi bakıldığında onun ihtilâflı meselelere olan ilgi, alakası ve bu konu- daki uzmanlığı dikkat çekmektedir. İlmi mesaisini büyük oranda ihtilâflı me- selelerin çözümüne odakladığı anlaşılan Tahâvî temsilcisi olduğu Hanefî eko- lünün lâfızlar ile ilgili tercihini ortaya koyarak konuyu netleştirmek istemiş gibi gözükmektedir. Bununla birlikte bu risâle onun *İhtilâfü'l-ulemâ* isimli eser- ninin bir parçası veya bu çalışmanın yan ürünü olarak da ortaya çıkmış olabilir. Onun *et-Tesviye beyne haddesenâ ve ahberanâ* adlı bu risâlesine mukâbil Ebû Hanîfe münekkidi muhaddis ve fakih İbn Hibbân'ın *el-Fasl beyne haddesenâ ve ahberanâ* adıyla bir çalışma yapmış olması söz konusu tartışmanın zamanla keskinleşen ekol farklılıklarının bir unsuru haline dönüştüğünü göstermekte- dir.

“Haddesenâ ile Ahberanâ Lâfızları Aynı mı Farklı mı? –Tahâvî'nin et-Tesviye'si Bağla- mında Bir İnceleme–”

Özet: Dinleme ve okuma İslâm ilim tarihinde erken dönemlerden itibaren öğrenmenin en saygın yöntemlerinden kabul edilegelmiştir. Hadis ilmi özelinde dinleme, yani semâ' yön- temi, bir hocanın öğrencilerin önünde ezberden yahut kitabından okuyarak bilgi aktarması şeklinde tanımlanmaktadır. Okumak, yani kıtaat ise, öğrencinin hocanın huzurunda oku- ması ve hocanın da öğrenciyi takip etmesidir. Hadis öğrenim sisteminde, bilgiyi dinleme yo- luyla öğrenmeyi vazgeçilmez kılan husus, böylelikle bilginin otoritenin onayından geçerek güvenilir hâle gelmesidir. Bilginin güvenilirliğinin esas delili ise, otorite onayına delâlet eden hadis rivâyet lafızlarıdır. Söz konusu lâfızların en üstün olanı ise, haddesenâ ve ahberanâ lâfızlarıdır. Bu makalenin amacı, Tahâvî'nin *Kitâbü't-Tesviye beyne haddesenâ ve ahberanâ*'sı

⁷¹ Hadis tarihi bağlamında şıgaların tabakalara göre kullanımı ve bunların detaylı analizleri için bkz. Topgül, *İsnâdî Odetkumak*, 55, 56, vd.

özeline bu iki lâfzın, kullanımına dair tartışmaları ele alarak, hadis usûlü kaynaklarında meselenin izini sürmek, sonrasında hadis usûlünün sistematik bir ilme sürecini ortaya koyarak hadis tarihinin anlaşılmasına katkı sunmaktır. Bu maksatla Tahâvî'nin eserinde konuyu nasıl ele aldığı ve temellendirdiği, detaylı bir şekilde tasvir edilecek, bu konuda görüş beyan edenlerin tercihlerine ve delillerine yer verilecektir. Özel olarak bu iki rivâyet lâfzının aynı/farklı olduğunu düşünen âlimlerin hadis alma ve nakletme yöntemlerine ve hadislerin yazılmasına dair tercihlerinin ve önceliklerinin konuya bakışına etkisinin izleri sürülmeye çalışılacaktır. Bir sonraki aşamada ise, onların konuya ilgili düşüncelerinin hadis naklederken kullandıkları rivâyet lâfızlarına yansımaları örneklem olarak seçilen bir grup hadis hareketle tespit edilecektir. Makalede gerçekleştirilen araştırma neticesinde, elde edilen veriler arz yönteminin güvenilirliği ve peşinden bu yöntemi ifade eden en uygun lâfızla ilgili tartışmaların hadislerin yoğun bir şekilde yazıya geçirildiği ve devamında hemen her muhaddisin artık yazılı metne sahip olduğu hicri birinci asır sonu itibariyle yoğunlaşması, hadis tarihinin birbirine paralel gelişen olay ve olgulardan müteşekkil olduğu gerçeğini desteklemektedir.

Citation: Dilek TEKİN, “*Haddesenâ ile Ahberanâ Lâfızları Aynı mı Farklı mı? –Tahâvî'nin et-Tesviye'si Bağlamında Bir İnceleme–*”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXI/1, 2023, pp. 7-28.

Keywords: Hadis, Hadis Usûlü, Hadis Rivâyet Yöntemleri, Semâ Kırâ'at, Haddesenâ, Ahberanâ.

Sünnetin Anlaşılmasına Katkısı Bağlamında Hasâis ve Muhtevâsı

Rukiye OĞUZAY*

“The Content of Khasâis in
the Context of Understanding
the Sunnah”

Abstract: Khasâis, which deals with the special provisions, privileges and superiorities of the Prophet, constitutes a part of the sunnah. Knowing the khasais is necessary to know the prophet correctly. On the other hand, ignoring this issue will lead to a misunderstanding of the conception of the prophet and the Sunnah, and therefore of religion. Due to this importance, it is essential to determine the content of khasais with the right methods. For, the main thing for Muslims is that the Sunnah is exemplary and binding, unless there is evidence to the contrary.

Citation: Rukiye OĞUZAY, “Sünnetin Anlaşılmasına Katkısı Bağlamında Hasâis ve Muhtevâsı” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXI/1, 2023, 29-47.

Keywords: Hadîth, Sunnah, Khasâis, Concept of the Prophet.

I. Giriş

Hz. Peygamber’e (s.a.v.) özel hükümler, ayrıcalıklar ve üstünlükleri konu edinen hasâis, sünnetin bir bölümünü oluşturmaktadır.¹ Hasâis kavramına giren visâl orucu, dörtten fazla kadınla aynı anda evli olmak gibi bazı konular, sünnetin örnek teşkil etmeyen istisnalarını ifade etmektedir. Hz. Peygamber’e has bu tür hükümlerin yanı sıra üstün özelliklerinin bilinmesi, onu (s.a.v.) doğru tanımak için gereklilik arz etmektedir.

Hasâis kavramı, Allah Resûlü’nün (s.a.v.) bazı farklılıklarının bulunabileceğini ifade etmekle beraber bu hususların doğru yöntemlerle tespiti son derece önemlidir. Zira Müslümanlar için asıl olan sünnetin örnekliğidir. Bu nedenle Kur’ân ve Sünnet çerçevesinde her bir hasâisin tespiti ve bağlayıcılık açısından değerinin doğru bir şekilde belirlenmesi son derece önemlidir.

Bunlardan anlaşıldığı üzere hasâis ile ilgili üzerinde durulması gereken bazı

* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, ÇANAKKALE, roguzay@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-3937-5024

Geliş: 01.06. 2023

Yayın: 30.06.2023

¹ Bu çalışma, *Hasâis ve Hadis Literatüründe Hasâis Rivâyetlerinin Muhteva ve Sened Yönünden Değerlendirilmesi* başlığı ile tarafımızdan tamamlanan (06.08.2018) doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

meseleler mevcuttur. Bunlardan ilki Kur'ân ve Sünnet'te mevcut olduğu şekliyle hasâisin kabul edilmesidir. Âyet ve hadislerde ifade edildiği üzere beşer olması yönüyle diğer insanlarla, nübüvvet yönüyle önceki peygamberlerle ortak özelliklere sahip olan Allah Resûlü, hüküm, ayrıcalık ve üstünlükler bakımından birtakım hususiyetlere de sahiptir.² Bu hususiyetlerin göz ardı edilmesi peygamber tasavvurunun ve sünnetin dolayısıyla dinin eksik veya yanlış anlaşılmasına sebep olacak niteliktedir. Sözelimi, vefatından sonra eşlerinin başka erkeklerle evlenmesinin yasak olması³ Hz. Peygamber ve eşlerine has bir hükmüdür.

Hasâis ile ilgili tartışmalardan biri de yukarıdaki örnekte olduğu üzere, hasâis konularının güncelliğini yitirdiği dolayısıyla bu alanla ilgilenmenin anlamsız ve hatta gereksiz olduğu iddiasıdır. Hatta hasâis ile ilgili farazî tartışmalar nedeniyle bu alanla ilgilenmenin abesle iştigal olduğu gibi menfi değerlendirmeler yapılmıştır. Bununla birlikte yukarıda bahsedilen öneminden dolayı hasâis ile ilgilenmenin caiz olmaktan öte gerekli olduğu âlimlerin çoğu tarafından vurgulanmaktadır.⁴ Bu nedenle, Hz. Peygamber'e özel hüküm, ayrıcalık ve üstünlükleri Allah Teâlâ'nın ona (s.a.v.) bahsettiği hususiyetler olarak kabul etmek sünnetin doğru anlaşılmasında son derece önemlidir.

Hasâisin büyük bir kısmı Hz. Peygamber'in fiilleri ile ilgilidir. Fıkıh âlimlerine göre, Hz. Peygamber'in herhangi bir uygulaması, aksi durumu gerektiren bir başka karine bulunmadıkça ibâhaya işaret etmektedir.⁵ Örneğin visâl orucu Hz. Peygamber'in sözlü yasağı nedeniyle mübah olmaktan çıkmış ve hasâis konusu olmuştur. Bununla birlikte ashâbdan bazılarının visâl orucu tutmaya devam etmesi gibi karinelerle visâl orucunun mübah, haram veya mekruh olduğu konusunda ihtilâf bulunmaktadır.⁶

² Rukiye Oğuzay, *Hasâis ve Hadis Literatüründe Hasâis Rivâyetlerinin Muhteva ve Sened Yönünden Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış doktora tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi SBE, 2018, s. 19-86.

³ el-Ahzâb (33), 53.

⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, Beyrut 2002, s. 1168; Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Ensârî İbnü'l-Mülâkkın, *Gâyetü's-sûl fi hasâisi'r-Rasûl* (nşr. Abdullah Bahrüdîndin Abdullah), Beyrut 1422/2001, s. 68; Kutbu'd-Din Muhammed b. Muhammed el-Haydırî eş-Şâfi, *el-Lafzü'l-mükerrrem bi hasâisi'n-Nebî* (thk. Mustafa Sumeyde), Beyrut 1417/1997, s. 16.

⁵ Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi* (çev. Mehmed Erdoğan), I-IV, İstanbul 1999, IV, 55.

⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî/el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (thk. Halil Me'mun Şiha), I-XVIII, Beyrut 1431/2010, VII-VIII, 212-214; Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zadü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd* (thk. Şuayb el-Arnaût-Abdülkâdir Arnaût), I-VI, Beyrut 1998, II, 33-36; Ebû Muhammed Bedrüdîndin Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Beyrut 2009, XI, 101-102, 106.

Hasâis ile ilgili üzerinde durulacak temel konulardan biri de hasâisin bağlayıcılığı meselesidir. En basit anlamıyla hasâisin sadece Hz. Peygamber’i bağladığı ümmeti ilgilendirmediği düşünülmemelidir. Hasâis konularından her birinin bağlayıcılık açısından ayrı ayrı ele alınması gerekir. Örneğin aynı anda dörtten fazla kadınla evli olmasının Hz. Peygamber’e has olması, bu uygulamanın Müslümanlara yasak olduğu manasında bağlayıcıdır. Zekât almanın Hz. Peygamber’e ve ailesine has yasak olması ise diğer Müslümanlar için bunun mübah olduğuna işaret eder. Hz. Peygamber için farz olduğu iddia edilen teheccüd namazı ise Müslümanlara mübah kılınmıştır. Bu örneklerde görüldüğü gibi bağlayıcılık ve uygulanabilirlik açısından her bir hasâis bir anlam ifade etmektedir. Önemli olan Kur’ân ve Sünnet çerçevesinde bu durumun doğru bir şekilde tespit edilmesidir.

II. Hasâis Muhtevâsının Belirlenmesinde Yöntem

Üzerinde durulması gereken temel konulardan biri hasâisin doğru bir şekilde tespit edilmesidir. Kur’ân ve Sünnet merkezli bir değerlendirme ile her bir hususiyet iddiasının dikkatle ele alınması gerekmektedir. Âyet ve hadisler hasâisin tespitinde belirleyicidir. Nitekim Hz. Peygamber’e has bir takım hüküm, ayrıcalık ve üstünlükler âyet ve hadislerde açıkça yer almaktadır.

Burada ifade etmek gerekir ki hasâisin tespitinde hadis kaynakları belirleyici bir etkiye sahiptir. Kütüb-i sittede doğrudan hasâis olduğu ifade edilen rivâyetler mevcuttur. Sahih rivâyetlerde Hz. Peygamber’in “Bana benden önce kimseye verilmeyen beş şey verildi.” şeklindeki ifadeleri bunun en açık örneklerindedir. Bir diğer örnek olan visâl orucunda ise Hz. Peygamber bu ibadeti ashâbına yasaklarken açıkça “Ben sizin gibi değilim.” şeklinde uyarmaktadır. Örneklerde görüldüğü üzere hususiyetleri bizzat Hz. Peygamber tarafından ifade edilen hasâisler vardır. Hasâisin doğru tespitinde bu rivâyetler büyük bir öneme sahiptir. Çünkü sahih rivâyetlerde bizzat Hz. Peygamber’in ifadesiyle kendine has durumlar belirtilmiştir. Hz. Peygamber tarafından bizzat belirtilmediği halde âlimler tarafından hususiyetine vurgu yapılan bazı rivâyetler de hasâisin tespitinde önemli bir yere sahiptir. Bu rivâyetlerde yer alan konular Kur’ân ve Sünnet merkezli bir bakış açısı ile âlimler tarafından hasâis olarak değerlendirilmiştir.

Fukahânın hasâise dair değerlendirmeleri bu tespitlerin sağlıklı bir şekilde yapılmasına katkı sağlayacaktır. Bilhassa Hz. Peygamber’e has farz, haram ve mübah şeklinde hüküm ifade eden örnekler fukahânın üzerinde durduğu ve Hz. Peygamber’e ait hususiyetleri ele aldığı konular olmuştur. Bu bakımdan hasâisin tespitine dair fıkıhçıların ortaya koyduğu ilke ve metotlar da konunun anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

Bunlara ek olarak hasâisin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için siyer, kelâm ve tasavvuf gibi ilimlerin yanı sıra hasâis ile yakın ilgisi bulunan şemâil, delâil ve fezâil gibi kavramların dikkatli bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Ör-

neğın kelâm ilminde Hz. Peygamber'in üstünlükleri bağlamında ele alınan konulardan biri olan "hâtemü'n-nebiyyîn/son peygamber olması" kendisinden sonra peygamberin gelmeyeceğini, onunla (s.a.v.) nübüvvetin tamamlandığını ifade eden bir hasâistir.⁷

Bunlara ek olarak hasâisin doğru tespitinde müstakil hasâis literatürü göz ardı edilemez. Nitekim İslâm tarihinde hasâise dair müstakil hacimli eserler kaleme alınmıştır. Ancak ifade etmek gerekir ki bu eserler ilgili tüm iddiaları ve tartışmaları ihtiva ettiklerinden dikkatle ele alınmalı ve zikri geçen her bahsin hasâis olduğu zannına varılmamalıdır. Zira bu müellifler hasâis muhteva ve tartışmalarının tamamını derleme gayesiyle zayıf rivâyetleri hatta hasâisten kabul edilemeyecek olan konuları eserlerine almışlardır. Süyûtî'nin "hasâis olduğu iddia edilen bütün konuları bir araya getirme" gayesiyle kaleme aldığı eserinde olduğu gibi bu kaynaklarda hasâis muhtevasını, hasâis olduğu iddia edilen konuları ve ilgili tartışmaları en kapsamlı şekilde görmek mümkündür.⁸ Süyûtî yirmi yıllık bir çalışmanın sonucunda Hz. Peygamber'in bin kadar hususiyetini bir kitapta toplamıştır.⁹

Müstakil hasâis eserlerinde tespit yöntemiyle ilgili bilgiler de yer almaktadır. Örneğin bir konunun hasâis olduğu ancak delille sabit olacağı gibi bu hasâisin Hz. Peygamber ve müminler için hükmünün ne olduğu da ancak delille belirlenmelidir. Hz. Peygamber'in bir şeyden sakınıp, başka bir şeyi tercih etmesi, terk ettiği şeyin kendisi hakkında haram olduğu anlamına gelmez. Yani bir hükmün Hz. Peygamber'e has olması ancak sarîh bir delille mümkün olabilir.¹⁰

Sonuç olarak ifade etmek gerekir ki, hasâisin tespitinde Kur'an ve Sünnet merkezli bir değerlendirme zaruridir. Öncelikle hasâise dair nasların sübût ve delâletine dikkat etmek gerekir. Âyette Hz. Peygamber için yer alan "Sana has"¹¹ ifadesiyle sübut ve delâlet açısından katıyet açıkça görülmektedir. Hadislerde ise "Ben sizin gibi değilim"¹² örneğinde olduğu gibi sübutu açısından sahih bir rivâyete dayanan, delâlet açısından ise kati hususlar vardır. Bunlara ek olarak

⁷ Sa'düddin Mes'ud b. Fahriddin et-Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1999, s. 293-304; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 119.

⁸ Ebu'l-Fazl Celâlüddin es-Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ ev Kifâyetü't-tâlibi'l-lebib fi hasâisi'l-habib* (thk. Muhammed Halil Herras), I-III, y.y ts., I, 8.

⁹ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (thk. Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge), I-II, Ankara 1360/1941, I,705; Muhammed el-Muntasır el-Kettânî, *Hadis Literatürü er-Risâletü'l-Mustatrafe li-beyâni Meşhûri Kutubi's-Sünneti'l-Müşerrefe* (çev. Yusuf Özbek), İstanbul 1994, s. 412.

¹⁰ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 79, 130.

¹¹ el-İsrâ (17), 79.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih* (nşr. Muhammed Züheyr en-Nâsir), I-IX, Beyrut 1422/2001, "Savm", 20.

âyet ve hadislerde hususiyeti açıkça ifade edilmediği halde hasâisten olan konuların tespiti için Kur'ân ve Sünnet merkezli bir değerlendirmeye ihtiyaç vardır. Sahâbenin ve âlimlerin bu konulardaki yaklaşımları oldukça önem arz etmektedir.

III. Hadis, Sünnet ve Hasâis

Kelime ve terim anlamları bazı farklılıklar arz etmekle birlikte, sünnet ve hadis, muhaddisler tarafından genelde aynı anlamda kullanılmıştır. Bu manada hadis ve sünnet, Hz. Peygamber'e izafe edilen söz, fiil, takrir ve sıfatlardır.¹³ Nitekim el-A'zamî de Hz. Peygamber'e izafe edilen söz, fiil, takrir gibi her şeyin sünnet olarak değerlendirildiğini ve hadis ile eş anlamlı kullanıldığını ifade etmektedir.¹⁴ Bununla birlikte ikisinin farklı şekillerde tanımlandığı da görülmektedir. Söz gelimi Tehânevî'ye göre, sünnet, Hz. Peygamber'den sâdir olan söz, fiil ve onaylar; hadis Hz. Peygamber'den sadır olan sözlerdir.¹⁵

Sünnet, sözlükte iyi veya kötü olsun her türlü yol, gidişat, hayat hikâyesi anlamlarına gelmektedir.¹⁶ Hadis âlimlerinin çoğu sünneti, Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri, takrirleri, bütün sıfatları, peygamberliğinden önceki ve sonraki haberleri şeklinde tanımlamışlardır.¹⁷

Farklı ilimlerin bakış açısına göre sünnet kavramı farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Muhaddisler, sünneti, "Hz. Peygamber'e nispet edilenlerin nakli" olarak tanımlarken, Fıkıh usulü âlimleri Kur'ân ile birlikte şer'î delil olarak, fıkıh âlimleri ise farz veya vacip kadar kuvvetli olmayan ancak dinen yapılması istenen fiiller şeklinde şer'î hüküm olarak tanımlamaktadır.¹⁸ Nitekim sünnetin ilim dallarına göre farklılığına işaret eden İbn Manzûr, bilhassa onun şer'î delil olmasından bahsetmekle birlikte Hz. Peygamber'den sadır olan her şeyin şer'î hüküm manasında sünnet olmayabileceğine dikkat çekmektedir.¹⁹ İbn Manzûr'un bu ifadesi bilhassa, çalışmanın konusunu teşkil eden hasâis muhteviyatının anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Ancak burada verilen örnek Hz. Peygamber'e özel bir durum değil, Hacda Mina dönüşünde Muhasab mevkiinde dinlenme fiilinin şer'î hüküm olarak sünnet olmamasıdır.

¹³ Subhî es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları* (çev. Yaşar Kandemir), Ankara 1986, s. 1.

¹⁴ Muhammed Ziyâürrahmân el-A'zamî, *Mu'cemü mustalahâti'l-hadis ve letâifi'l-isnad*, Riyad 1420/1999, s. 183.

¹⁵ Muhammed Ali el-Hanefî Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (çev. Abdullah Halidî - Corc Zeynati), (ed. Refik el-Acem), (thk. Ali Duhruc), I-II, Beyrut 1996, I, 979.

¹⁶ Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut ts., XIII, 225; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, I, 979.

¹⁷ Muhammed Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisün ev İnayetü'l-ümmeti'l-İslâmiyye bi's-sünneti'n-Nebeviyye*, Riyad 1404/1984, s. 9-10.

¹⁸ Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisün*, s. 9-10; Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sünnetü kable'l-tedvin*, Beyrut 1400/1980, s. 15-16.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 225.

Hadis ise kelime olarak eskinin zıddı, yeni manasındadır. Muhaddislerin literütüründe ise kavram olarak, Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve takrirleridir. Yukarıda bahsedildiği üzere, Ehl-i Hadis de hadis ve sünnet kavramlarını aynı anlamda kullanmaktadır.²⁰ Nitekim sünnet kavramı gibi hadis de kapsamlı tanımlara göre, kelime veya söz, fiil veya takrir olsun, uyku veya uyanık halde, hareket ya da durma halinde bir sıfat olsun Hz. Peygamber'den gelen her şeydir.²¹

Sahâbe ve Tâbiüne izafe edilen söz, fiil veya takrirlerin de hadisin kapsamına dâhil edilmesi, sünnet ve hadisin muhteva açısından farklı değerlendirilmesi gibi birtakım ihtilâflara yol açmıştır. Bununla beraber hadis ve sünnet kavramlarının yukarıda bahsedildiği üzere aynı manada kullanılageldiği anlaşılmaktadır.²²

Hadis ve sünnetin daha iyi anlaşılması açısından üzerinde durulması gereken en temel konulardan biri Hz. Peygamber'in bazı söz, fiil ve takrirlerinin hususîliği meselesidir. Hz. Peygamber'in gerek bütün insanlarla gerekse bütün peygamberlerle ortak olan yönlerinin yanı sıra kendisine bahşedilen hususiyetleri de sünnetin kapsamına dâhildir. Ancak hasâisten olan sünnet, örneklik ve bağlayıcılık açısından farklılık arz etmektedir. İbn Kemâl'in sünneti tanımlarken kullandığı, "Hz. Peygamber için hususiyeti bulunmaması" şartını değerlendiren Abdülganî el-Mısri (v. 1403/1983), Hz. Peygamber'e has söz ve fiillerin dahi sünnetin kapsamına dâhil olduğunu, nübüvvetin başlangıcından vefatına kadar Hz. Peygamber'den sâdır olan bütün söz ve fiillerinin hatta yeme-içme gibi tabii davranışlarının da sünnetin dışında düşünülmemeyeceğini, onların da birer şer'î bir hükme delâlet ettiğini belirtmektedir.²³ Esasen, hadis âlimlerinin tercih ettiği görüş de bu doğrultudadır. Hz. Peygamber'in kendisine has olsun veya olmasın bütün söz, fiil ve takrirleri sünnet olarak değerlendirilir. Hz. Peygamber'e has durumları ifade etmekle birlikte sünnete dâhil

²⁰ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn*, I, 627; ayrıca bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VII, 25.

²¹ Muhammed Abdür-raûf el-Münâvî, *el-Yevâkit ve'd-dürer şerhu şerhi Nuhbeti'l-fiker* (thk. Ebû Abdullah Rabi' b. Muhammed es-Suudi), I-II, Riyad ts., I, 110; el-A'zamî, *Mu'cemü mustalahâtî'l-hadis*, s. 131.

²² Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay Leknevî el-Hindî, *Zaferu'l-emânî bi-şerhi Muhtasari's-Seyyidi's-Şerif el-Cürçânî fi mustalahi'l-hadis* (thk. Abdülfettah b. Ebû Guddê), Beyrut 1416, s. 24; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-Vasîf fi ulûm ve mustalahi'l-hadis*, Cidde ts., s. 15-16. İbnü's-Salâh, hadis çeşitlerinden merfu' kavramıyla ilgili "sadece Hz. Peygamber'e izafe edilenler" tanımını kullanmıştır. Ayrıca el-Hafız Ebû Bekir b. Sâbit'in ise "sahabenin Hz. Peygamber'in sözü ve fiili hakkında haber verdikleri" tanımını nakletmektedir. Ebû Amr Osman b. Salâhiddin eş-Şehrezûri İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis* (thk. İsmail Zermân), Beyrut 1428/2007, s. 32. Süyûtî hadis tanımını "Hz. Peygamber'e izafe edilen söz, fiil, takrir veya benzer şeyler" şeklinde yapmaktadır. Ebû'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebû Bekir Süyûtî, *Elfiyyetü's-Süyûtî fi ilmi'l-hadis* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), y.y.: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts., s. 3.

²³ Abdülganî Muhammed Abdülhâlik el-Mısri, *Hucciyetü's-sünne*, Riyad: ed-Dâru'l-Ale-miyye li'l-Kitabil'l-İslâmî 1415/1995, s. 83-84.

olan hasâis, hadis ve sünnetin doğru anlaşılması açısından üzerinde durulması gereken en temel kavramlardan biridir.

Burada son olarak ifade etmek gerekir ki Kur'ân ve Sünnet Hz. Peygamber'in beşer olması yönüyle bütün insanlarla, peygamber olması yönüyle de önceki peygamberlerle ortak özelliklere sahip olduğunu vurgulamaktadır. Hz. Peygamber'in önceki peygamberlerden ve ashabından farklı bazı hususiyetleri ve üstünlükleri bulunmakla birlikte beşer üstü bir konuma sahip olmadığı bilinmelidir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm bütün peygamberler gibi Hz. Muhammed'in de yalanlanmış olmasına²⁴ dikkat çekmektedir. Hadislerde de bütün peygamberlerin hayrı anlatması ve şerlerden sakındırması, ortak özellikleri olarak gösterilmektedir.²⁵ Hz. Peygamber'in yeme, içme, alışveriş yapma²⁶ gibi günlük ihtiyaçlarını giderme açısından ise bütün insanlarla ortak olduğu Kur'ân-ı Kerîm tarafından ortaya konulmaktadır.

IV. Hasâis Muhtevâsı

Hasâis ilk dönemlerden itibaren tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm gibi İslâmî ilimlerin yer verdiği bir alan olmuştur. Hz. Peygamber'in önceki peygamberlerden ve ümmetinden farklı üstünlüklerini, özelliklerini ve çeşitli imtiyazlarını bildiren âyet ve hadisler ele alınırken hasâis konusunun işlendiği görülmektedir.²⁷ Ayrıca âyet ve hadislerde açıkça belirtilmediği halde icmâ ile hasâis olduğu bilinen hususlar da vardır. Bütün bu hasâisin bilinmesi sünnetin dolayısıyla dinin doğru anlaşılması açısından gereklilik arz ettiğinden İslâm âlimleri bu konu üzerine eğilmişlerdir. Tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında ilgili bahislerde ele alınan hasâis konuları zaman içerisinde İslâmî eserlerde daha geniş yer tutmaya başlamıştır. Nitekim ilerleyen asırlarda müstakil hasâis eserleri telif edilmiştir. Hasâis kavram ve muhteva olarak mu'cizât, delâil ve fezâil ile ilişkili olduğundan hasâis eserlerinde bu konuların yer aldığı da görülmektedir.

Bu makalede hasâis muhtevâsını mümkün olduğunca geniş bir şekilde ortaya koymak amacıyla müstakil hasâis eserleri üzerinden konuların tespiti amaçlanmıştır. Zira sonraki dönemlerde kaleme alınan bu eserler ilgili âyet ve hadisleri merkeze alarak bu alandaki birikimin derlendiği ve değerlendirildiği çalışmalardır. Hasâis eserlerinin hasâis muhtevâsını Hz. Peygamber'e has farzlar, haramlar, mübahlar ve faziletler şeklinde tasnif ettikleri görülmektedir. Burada da ana hatlarıyla bu başlıklar altında sunulacaktır.

²⁴ Fâtır (35), 4.

²⁵ Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *es-Sahîh* (thk. M. Fuad Abdulbaki), Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türasi'l-Arabî, ts, "İmâre", 46.

²⁶ el-Furkân (25), 20.

²⁷ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (drl. Ebû Bekir Ahmed Beyhâkî), (thk. Şeyh Abdülğanî Abdülhâlik), Beyrut: Dâru l-hyâi'l-ulûm, 1410/1990, s. 182; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), I-XXIV, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1427/2006, XVII, 185-188.

A. Hz. Peygamber'e Has Farzlar

Duhâ namazı, vitir namazı ve kurban kesmek Hz. Peygamber'e özel farzlar olarak değerlendirilmektedir. Ancak burada konu ile ilgili rivâyetin sened açısından tenkid edildiği görülmektedir. Âyette geçen teheccüd namazının farz olup olmadığı konusunda ise tartışma vardır. Bu başlık altında ele alınan bir diğer hususiyet Allah Resûlü'nün misvak kullanmasıdır.²⁸ Ayrıca Süyûtî, bu beş konuya sabah namazının sünnetini kılmasını da eklemiştir.²⁹

Şâfiî âlimlerine göre "İş hakkında onlara danış."³⁰ âyeti vücûbiyet ifade etmektedir.³¹ Hz. Peygamber'e has farz olarak değerlendirilen bir diğer konu sayıları çok olsa bile düşmanla karşılaştığında sebat göstermesidir.³² Diğer bir konu, âyette³³ bildirildiği üzere, Hz. Peygamber insanlardan gelecek tehlikelere karşı korunduğu için, münker gördüğünü değiştirmesinin farz olup olmadığı tartışmasıdır. Bu konuda Nevevî, "Bu hasâisten değildir, bilakis her mükellefin münker gördüğünü değiştirmesi gereklidir." muhtemel itirazına, insanlardan korunmuş olmanın Hz. Peygamber'e has bir özellik olduğu cevabını vermektedir.³⁴

Borcuna yetecek kadar mal bırakmadan vefat eden Müslümanların borcunun Hz. Peygamber tarafından ödenmesi farz başlığı altındaki hasâistendir.³⁵ Hz. Peygamber'in beğendiği bir durumla karşılaştığında "Lebbeyk! Hayat, sadece ahiret hayatıdır" demesi de kendine has farzlardan biri olarak zikredilmektedir. Bir diğeri de nâfile bir ibadete başladığında onu sürekli yapmasıdır.³⁶ Ayrıca Hz. Peygamber'in bir şeye en güzel şekilde karşılık vermesi, insanların tamamının yüklendiği ilmi tek başına yüklenmesi, yetmiş defa istiğfar etmesi, vahy gelirken dünyadan bağının kopması gibi hususlar bu başlık altında zikredilmektedir.³⁷ Nikâhla ilgili tek farz ise Hz. Peygamber'in, dünya nimetleri veya

²⁸ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 75-99; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 22-39.

²⁹ Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 253-256.

³⁰ *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, (haz. Hayrettin Karaman v.dğr.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2007, Âl-i İmrân, 3, 159.

³¹ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 100-101; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 39-41; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 256-258.

³² İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 101-102; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 46-48; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 258.

³³ el-Mâide (5), 67.

³⁴ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 102-103; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 41-46; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 258.

³⁵ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 103-105; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 48-53; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 258-259.

³⁶ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 106-107; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 53-56; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 263.

³⁷ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 107-108; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 56-62; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 263, 264.

Resûlüllah ile ahiret hayatı arasında tercih yapmaları konusunda eşlerini serbest bırakmasının (tahyîr) emredilmesidir.³⁸

B. Hz. Peygamber'e Has Haramlar

Hz. Peygamber'e has haramlar başlığında özellikle zekâtın yasaklanmasına dikkat çekilmektedir. Hz. Peygamber'in akrabaları da bu hükmün kapsamına alınmıştır. İnsanların kazançlarının kırı sayılan zekât yerine izzet ve şerefle kazanılan ganimet Hz. Peygamber ve ailesi için helâl kılınmıştır. Ulema, bu hükmün diğer peygamberler için de geçerli olup olmadığı hakkında ihtilâf etmiştir.³⁹ Bu başlık altındaki bazı hasâis konuları ise Hz. Peygamber'in yemesiyle ilgilidir. Hz. Peygamber, kokusu rahatsız edici olan bitkileri yemezdi. Bunun kendisine gelen meleklerle eziyet etmemek için haram kılındığı veya haram olmadığı halde Hz. Peygamber'in hassasiyetinden dolayı yemediği şeklinde iki görüşe dikkat çekilmektedir. Hz. Peygamber, dayanarak yemek yemezdi. Ancak dayanarak yemek yemenin kendisi ve ümmeti hakkında haram ya da mekruh olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.⁴⁰

“*Sen bundan önce ne bir yazı okur ne de elinle onu yazardın*”⁴¹ ile “*Biz ona (Peygamber'e) şiir öğretmedik. Zaten ona yaraşmazdı da*”⁴² âyetlerine dayanılarak yazı ve şiirin de Hz. Peygamber için haram olduğu ifade edilmektedir. Hz. Peygamber'e özel diğer bir haram, savaş kıyafetlerini düşmanla karşılaşmadan çıkarmaktır. Başka bir başlıkta “*Sakin onlardan bazı sınıflara verdiğimiz dünya malına göz dikme*”⁴³ mealindeki âyet delil getirilmiştir. Bu âyete istinaden insanlara verilen nimetlerde gözünün kalması yasaklanmıştır.⁴⁴

Haramlardan biri de bir bakış tarzını ifade eden 'hâinetü'l-a'yün' dir. Bu ifade ile neyin kastedildiği konusunda ihtilâf edilmiştir. Yasak olanın göz ile ima etmesi veya görünenin aksine bir ima ile darb veya katle izin vermesi olduğu gibi anlamlar verilmiştir.⁴⁵ Şâfiî âlimleri, borçlu ölen Müslümanın cenaze

³⁸ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 109-124; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 64-91; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 259-263.

³⁹ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 125-126; eHaydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 91-95; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 265-267.

⁴⁰ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 128-129; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 95-101; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 268-270. (Hz. Peygamber'in bir şeyi terketmesi her zaman mekruh veya haram olması anlamında değildir. Kokusu kötü olan yiyecekleri yemeyi terketmesi örneğinde olduğu gibi başkasının hakkı sebebiyle mübah işlemekten vazgeçebilir. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 57.)

⁴¹ el-Ankebût (29), 48.

⁴² Yâsîn (36), 69.

⁴³ el-Hicr (15), 88.

⁴⁴ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 125-141; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 91-117; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 265-275.

⁴⁵ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 141-143; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 118-121; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 279-280.

namazının kılınmasının Hz. Peygamber için haram olup olmadığı konusunda ihtilâf etmişlerdir.⁴⁶ Âyetteki ifadeye⁴⁷ istinaden karşılık bekleyerek iyilik yapması haramdır.⁴⁸ Haramlar konusuna ilave olarak İbn Sebû tarafından zikredilen, tekbir sesi duyulan yere savaş baskınının yapılması zikredilebilir. Ayrıca, Kudâî müşriklerden yardım istemenin de hasâisin haramlar kısmında olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹

Nikâhla ilgili olan haramlarda nikâhını istemeyen kadını yanında tutması, Ehl-i Kitab'tan hür kadını nikâhlanması konuları vardır.⁵⁰ Ancak Ehl-i Kitab'tan evlenmesi konusunda Şâfiî âlimlerinden Ebû İshâk el-Mervezî (v. 476) farklı düşünmektedir. Ona göre, ümmeti hakkında haram olmayan Hz. Peygamber hakkında da haram değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in nikâh hakkındaki hükümleri ümmetinden daha geniştir, bu nedenle onlar için helâl olan hükmün kendisi hakkında da helâl olması gerekmektedir.⁵¹ Müslüman bir cariye edinmesi⁵² ve Ehl-i Kitab'tan bir cariyeyi esir almasının haramlığı konusunda ihtilâf vardır.⁵³

C. Hz. Peygamber'e Has Mübahlar

Hz. Peygamber'e has mübahlar başlığı altında en çok üzerinde durulan konulardan birisi visâl orucudur. Ancak ümmet hakkında mübah olup olmadığı konusunda ihtilâf vardır.⁵⁴ Süyûtî mübahlar konusuna, Hz. Peygamber'in ikindi namazından sonra iki rekât nâfile namaz kılmasıyla başlamıştır.⁵⁵ Bu konu İbnü'l-Mülakkın ve el-Haydırî'nin eserlerinde ise faziletler bölümünde ele alınmıştır.

Ganimet taksim edilmeden önce başkomutan sıfatıyla kendi payı olarak istediğini seçmesi, ganimetin devlete kalan beşte birlik payının (humus) beşte birine sahip olması ganimet ile ilgili mübahlardandır.⁵⁶ Mekk'e'ye ihramsız gir-

⁴⁶ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 143-144; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 121-123; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 275.

⁴⁷ el-Müddessir (74), 6.

⁴⁸ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 145; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 125-128; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 274-275.

⁴⁹ Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 281.

⁵⁰ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 146-150; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 128-135; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 276-277.

⁵¹ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 149; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 133.

⁵² İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 150-151; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 135-136; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 278-279.

⁵³ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 150-153.

⁵⁴ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 156-158; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 137-141; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 284-285.

⁵⁵ Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 282-283.

⁵⁶ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 158-163; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 141-155; Süyûtî,

mesi, malının miras olarak kalmaması, şahit veya delil istemeksizin ilmiyle hüküm verebilmesi mübahlar kısmında yer verilen konulardandır.⁵⁷

Hz. Peygamber için Harem bölgesinde kısa süreliğine savaşa izin verilmiştir.⁵⁸ Hz. Peygamber kendisi ve çocuğu için hüküm verebilir, şahitliği kabul edilir.⁵⁹ Zira Hz. Peygamber, asla haksız bir durum için şahitlik yapmaz.⁶⁰ Diğer hüküm verenlerin hilafına, bir kimsenin kalbinde Hz. Peygamber'in verdiği hükümden dolayı bir sıkıntı olursa küfre düşmüş olur. Bu hasâis için "Hayır, Rabbine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın (onu) tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar"⁶¹ mealindeki âyeti delil getirirler.⁶² Sahih rivâyetlerde geçtiği gibi, ümmetinin kendisine olan muhabbet ve bağlılığının en yüksek düzeyde olması mübahtır.⁶³

Gözü uyuyup, kalbi uyumadığı için uykunun abdestini bozmadığı bilinir. Karısına dokunmanın abdesti bozmaması konusunda Şâfiî uleması arasında iki farklı görüş bulunmaktadır. Nevevî, görüşünün abdesti bozduğu yönünde olduğunu ifade eder. Ancak hasâis müelliflerinin dikkat çektiği üzere, sahîh senedlerle gelen rivâyetlerde, Hz. Peygamber'in eşlerine dokunduktan sonra abdest almadığı görülmektedir.⁶⁴ Oruçlu iken eşlerini öpmesi de mübahtır.⁶⁵

Hz. Peygamber, yemin esnasında unutsa bile, sonrasında yemine istisna getirme hakkı vardır.⁶⁶ Yemeğe davetsiz gelme hakkı vardır, ancak başkasını bundan menetmiştir.⁶⁷ Fakat Beyhâkî bu yasağı kabul etmez. Ona göre bu durum

el-Hasâisü'l-kübrâ, III, 287-288.

⁵⁷ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 164-172; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 155-172; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 290-291, 312 (Süyûtî malının miras olarak kalmaması konusuna faziletler bölümünde yer vermiştir.)

⁵⁸ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 165-166; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 159 (Mekke'de savaşa izin verilmesi ayrı başlıkta incelenmemiş, Mekke'ye ihramsız girme konusunda yer verilmiştir.); Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 290-291.

⁵⁹ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 172-174; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 173-175; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 291.

⁶⁰ Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 175-178; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 281 (Süyûtî, bu hususa mübahlar konusunda değil haramlar kısmında yer vermiştir.)

⁶¹ en-Nisâ (4), 65.

⁶² Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 175.

⁶³ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 176-177.

⁶⁴ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 177-187; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 183-198; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 290-296.

⁶⁵ Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 198-199; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 292, 309 (Süyûtî, ayrı bir kısımda Mariye'nin Hz. Peygamber'e haram olmadığı, yemin kefareti gerekeceği, ancak ümmeti için böyle bir durumda yemin kefareti gerektiği açıklamasını yapmaktadır.)

⁶⁶ Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 199; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 286.

⁶⁷ Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 199-200; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 311.

ümme için de mübahtır, yasak sabit değildir.⁶⁸ Hz. Peygamber'e ihramlı iken koku yasak değildir.⁶⁹ "Allah, (gerektiğinde) yeminlerinizi bozmanızı size meşru kılmıştır"⁷⁰ mealindeki âyete göre Hz. Peygamber'in yemin kefareti ödeyip ödemediğinde ihtilâf vardır. Bu nedenle bu emirden muaf tutulmanın hasâis olup olmadığı müellifler tarafından tartışılmıştır. Hz. Peygamber'in cenaze namazının cemaat halinde değil tek kılınması da mübahlar bağlamında değerlendirilmiştir.⁷¹ Gıyâbî cenaze namazı kılması,⁷² haccın üzerine umreyi idhal etmesi hasâisin mübahlar kısmında tartışılan diğer bazı konulardır.⁷³

İbn Hacer'in naklettiğine göre, küçük kız çocuğunu namazda taşımayı hasâisten kabul edenler vardır. Oturarak imamlık yapmak hasâisten sayılan başka bir konudur. İzzüddîn b. Abdüsselâm ve bazı âlimler, Kur'ân-ı Kerim'de Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber'in beraber tesniye (ikil) zamiri ile geçmesinin hasâisten olduğunu zikreder. Zekât kirlerden arınmak sayıldığı ve peygamberler bundan masum oldukları için, peygamberlere zekât vermek farz değildir. Hz. Peygamber için öfkeli iken hüküm vermek mekruh değildir.⁷⁴ Hz. Peygamber, ümmeti için kurban kesmiştir, ancak bir kimse başkasının izni olmaksızın onun adına kurban kesemez.⁷⁵ Burada ifade edilmelidir ki Hz. Peygamber'in bu mübahlardan çoğunu kullanmadığı bilinmektedir.⁷⁶

Hz. Peygamber'in nikâh konusundaki mübahlarının ilki aynı anda dörtten fazla kadınla evli olmasıdır. Bunun hasâis olduğu, sadece Hz. Peygamber için mübah kılındığı konusunda icmâ vardır.⁷⁷ Hibe ile gerçekleşen nikâhta, nikâhın başında veya sonunda mehir gerekli değildir.⁷⁸ Hibe lafzıyla nikâh akdinin gerçekleşmesi, velisinin izni olmaksızın bir kadınla evlenebilmesi,⁷⁹ ihramlı iken evlenmesi, eşleri arasında nöbet sistemi zorunluluğundan ve nafakalarını teminden muaf tutulması burada tartışılan başlıklar arasındadır.⁸⁰

⁶⁸ Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 311.

⁶⁹ Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 200-201; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 292-293.

⁷⁰ et-Tahrîm (66), 2.

⁷¹ Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 201-203.

⁷² Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 203-205; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 283.

⁷³ Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 205.

⁷⁴ Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 283, 284, 286, 287, 291.

⁷⁵ Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 310-311.

⁷⁶ Nevevî, *Ravzatü't-talibin*, s. 1164-1168; İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 155; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 136.

⁷⁷ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 188-193; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 206-226; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 298-299.

⁷⁸ Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 230-231; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 302-303.

⁷⁹ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 193-200, 211; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 228-229, 253-254.

⁸⁰ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 201-211; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 231-253, 255-256; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 299-300, 303-305, 307-308.

Başka bir akde gerek kalmaksızın âyet ile nikâhın gerçekleşmesi yine Hz. Peygamber'e has mübah olan hasâis içerisinde değerlendirilmektedir.⁸¹ Evlendiği esir kadına mehir olarak hürriyetini bağışlaması da hasâis bağlamında tartışılan konular arasındadır.⁸² Son olarak, Hz. Peygamber her türlü çirkin fiili işlemekten beri olduğu için, evlenme yasağı olmayan bir kadınla yalnız kalmasını ona has mübahlar arasında sıralandığına dikkat çekmek yerinde olacaktır.⁸³

D. Hz. Peygamber'e Has üstünlükler

Hasâis eserlerinde dördüncü ve son bölüm, 'faziletler' başlığı altında ele alınmaktadır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra eşlerinin başkasıyla evlenmesinin yasak olması nikâhla ilgili olan faziletlerinden biridir.⁸⁴ Bununla birlikte vefatından önce ayrıldığı eşlerinin, ölüm veya satış dolayısıyla ayrıldığı cariye-nin başkasına haram olup olmadığı konusunda ihtilâf vardır.⁸⁵ Eşlerinin müminlerin annesi olması,⁸⁶ diğer Müslüman kadınlara üstünlüğü nikâhla ilgili faziletlerdendir.⁸⁷ Bu üstünlüklerine bağlı olarak onların sevap ve cezalarının da kat kat arttırıldığına dikkat çekilmektedir.⁸⁸

Hz. Peygamber'in bütün kadın ve erkeklerin babası olduğu iddiası karşısında, bazı Şâfiî âlimlerin "Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir."⁸⁹ âyetindeki açık ifadeye göre, bu iddianın doğru olmadığı görüşünde oldukları aktarılır. İmam Şâfiî ise Hz. Peygamber'in "Ebu'l-müminîn" olmasının soy açısından çocukları olduğu anlamında değil hürmet yönünden olduğunu ifade etmektedir.⁹⁰

Nikâhla ilgili olmayan faziletler bölümünde, Hz. Peygamber'in son peygamber olmasına vurgu yapılmaktadır. Ümmeti de ümmetlerin en hayırlısıdır ve dalâlet üzerine birleşmekten korunmuştur. Bu nedenle ümmetinin icmâsı delil kabul edilir. Getirdiği din ebedidir ve bütün önceki şeriatleri neshetmiştir. Kendisine indirilen Kur'ân mucizdir, değişme ve tahriften korunmuştur. Hz.

⁸¹ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 213; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 256; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 300-302.

⁸² İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 216-222; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 256-258; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 305.

⁸³ Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 260-262; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 306.

⁸⁴ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 223-248; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 262-263; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 144-146. (Süyûtî, bu hususiyete Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere olan üstünlüğü kısmında yer vermiştir.)

⁸⁵ Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 263-265.

⁸⁶ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 248-251; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 265-270; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 315.

⁸⁷ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 251-255; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 272-276.

⁸⁸ Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 276-278.

⁸⁹ el-Ahzâb (33), 40.

⁹⁰ Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 271-272.

Peygamber'in vefatından sonra da onun icazı ve korunmuşluğu devam etmektedir. Hâlbuki önceki peygamberlerin mucizeleri kendi hayatları ile sınırlıdır.⁹¹ Nitekim Süyûtî, Kur'ân-ı Kerîm'in mu'ciz olması, değişme ve tahriften korunması, ezberlenmesinin kolaylaştırılması gibi özelliklerine "Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere olan üstünlüğü" kısmında yer vermiştir.⁹²

Hz. Peygamber, düşmanlarına karşı bir aylık mesafeden korku salmakla yardım olunmuştur. Peygamberliği bütün insanlar ve cinleri kapsamaktadır. Müslümanlar için yeryüzü mescid ve toprak temizleyici kılınmıştır. Ganimet helâl görülmüştür. Ümmeti kıyamet gününde diğer ümmetler üzerine şahit olacaktır. Ashabı ümmetin en hayırlısıdır. Ümmetinin saf şeklinde dizilişleri meleklerin safları gibidir. Hz. Peygamber'in şefaah hakkı vardır, ilk şefaah eden de o (s.a.v.) olacaktır.⁹³ Hz. Peygamber kıyamet gününde toprağın üstünden açılacağı ilk kimse olacaktır. Cennet kapısını çalan ilk kimsedir. Kıyamet gününde Âdemoğlunun efendisidir. En çok tâbiisi olan peygamberdir. Bütün peygamberlerde olduğu gibi kalbi uyumaz. Önündekiler gibi arkasındakini de görebilir.⁹⁴

Bir özrü bulunmasa bile, otururken kıldığı nâfile namaz ayakta kıldığı namaz gibidir. Sadece, Hz. Peygamber'e her namazda "es-selâmü aleyke eyyühe'n-nebiyy" lafzı ile selam verilir. Bir kimsenin sesini, Hz. Peygamber'in sesinden fazla yükseltmesi caiz değildir.⁹⁵ Kendisine sadece ismiyle seslenmek caiz değildir.⁹⁶ Kızlarının çocukları soy bakımından Hz. Peygamber'e izafe edilir.⁹⁷ Hâkim ve idarecilerin hilafına Hz. Peygamber'in hediye alması helâldir.⁹⁸ Namaz kılan kimsenin, Hz. Peygamber seslendiğinde cevap vermesi vaciptir, namazı bozulmuş olmaz. Hz. Peygamber, başkalarının kendi ismini kullanmasını

⁹¹ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 256-258; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 284-298, 343-345 (icmânın delil olması ayrı olarak zikredilmemiştir.).

⁹² Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 127-131.

⁹³ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 258-266; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 298-324, 339, 345-346 (Ümmetinin kıyamet gününde diğer ümmetler üzerine şahitliği ve Ashabının ümmetin en hayırlısı olması konusuna bir başlık olarak yer ayrılmamıştır.)

⁹⁴ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 266-272; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 324-343, 346-349.

⁹⁵ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 272-274; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 349-357; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 323, 324, 327-328.

⁹⁶ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 274-275; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 358-359.

⁹⁷ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 279-281; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 369-370; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 330-331.

⁹⁸ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 286-287; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrem*, s. 377; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 291 (Süyûtî, hediye almayı mübahlar konusunda zikretmiştir).

tavsiye etmiş, ancak künyesini kullanmalarını ise yasaklamıştır. Hz. Peygamber'e "cevâmi'ül-kelim"⁹⁹ özelliği verilmiştir.¹⁰⁰

Hz. Peygamber, öğleden sonra kıldığı nâfile namazı kaçırınca bunu ikindiden sonra kılmış, ikindiden sonra kıldığı bu namaza da devam etmiştir.¹⁰¹ Hz. Peygamber'i uykuda gören, gerçekte görmüş gibidir.¹⁰² Hz. Peygamber'in adına kasıtlı yalan söylemek büyük günahdır.¹⁰³ İctihadında hata yapmaz. Vefatından sonra insanların okudukları salâtü selâm kendisine ulaştırılır.¹⁰⁴ Hz. Peygamber'e odaların arkasından seslenmek haramdır. Fiil veya söz olsun Hz. Peygamber'in önüne geçmek haramdır.¹⁰⁵ Hz. Peygamber'in duasıyla, elinin değmesiyle şifa istenir.¹⁰⁶ Kıyamet gününe kadar Hz. Peygamber'in nesebi devam edecektir.¹⁰⁷ Hz. Peygamber'e yeryüzü hazinelerinin anahtarları verilmiştir.¹⁰⁸ Hz. Peygamber hevadan konuşmaz, konuştuğu vahiydir.¹⁰⁹ Hz. Peygamber'in rüyası vahiydir.¹¹⁰ Ecrinin artması için sıkıntısı, acısı arttırılmıştır. Namazın son oturuşunda ona salâtü selâm okumak vaciptir. Bedir günü melekler onun (s.a.v.) safında savaşmıştır. Parmaklarının arasından temiz su fişkırmıştır. İsrâ gecesinde peygamberlere namaz kıldırılmıştır. Allah Teâla, ismiyle değil risalet ve nübüvvetiyle hitap etmiştir. Uyarıldığı âyetler azardan önce af ile başlamıştır. Ümmetinin üzerindeki ağırlıklar kaldırılmıştır. Allah Teâla onun (s.a.v.) ismini kendi ismiyle beraber zikrederek şereflendirmiştir. Her peygamber cedeli kendisi yaptığı halde Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'in cedel yükünü üzerinden almıştır. Hz. Peygamber'e buğzedenin soyu ve bereketi kesik olandır. İman, Hz. Peygamber'in sevgisiyle tamamlanır. Ayrıca rivâyetlerde yer alan çeşitli mucizeler de bu üstünlükler arasında değerlendirilmiştir.¹¹¹

⁹⁹ Hz. Peygamber'in veciz sözlerini ve kendisinin veciz konuşma özelliğini ifade eden bir tabir. M. Yaşar Kandemir, "Cevâmi'ül-kelim", DİA, İstanbul 1993, VII, 440.

¹⁰⁰ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 278-279, 281-286, 287-288; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 366-369, 371-377, 377-378, 394.

¹⁰¹ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 288-290; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 379-383; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 282-283 (Süyûtî ikindiden sonra iki rekat namaz kılmayı mübahlar konusunda zikretmiştir).

¹⁰² İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 290-293; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 383-384, 385-391; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 337-338, 339-340.

¹⁰³ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 294-295; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 392-394; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 326.

¹⁰⁴ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 293-294, 295-298; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 391-392, 397-398, 404, 405.

¹⁰⁵ Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 357-360; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 327-328.

¹⁰⁶ Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 361-366.

¹⁰⁷ Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 370-371; Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 332-333.

¹⁰⁸ Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 378-379.

¹⁰⁹ Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 394-397.

¹¹⁰ Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 338.

¹¹¹ Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 398-478.

Hız. Peygamber'i, ehl-i beytini ve ahabını sevmek farzdır. Hız. Peygamber'in kızları ile evli olanlar, onlarla evli iken başka evlilik yapamazlar.¹¹² Bir amelin "nâfile" sayılması, sadece Hız. Peygamber için mümkün olabilir. Bütün günahları bağışlandığından yaptığı ameller günahların bağışlanması için değil derecesinin artması içindir. Hız. Peygamber hutbe okurken konuşan kişinin cuma namazı bozulur. İzni olmaksızın Hız. Peygamber'in meclisinden çıkılması caiz değildir.¹¹³ Yüzüğünün kaşında yazan ibareyi bir başkasının kendi yüzüğünde kullanması yasaktır. Korku namazını tek imamla kılmak Hız. Peygamber için geçerli bir hükümdür. Hız. Peygamber, küçük veya büyük bütün günahlardan korunmuştur. Mekruh bir işi yapmaktan uzaktır.¹¹⁴

Süyûti, Hız. Peygamber'e salâtü selâm okumanın fazileti konusuna uzun bir bölümde yer vermiştir. Hız. Peygamber istediği kimse için salâtü selâm okuyabilir, başkası sadece peygamberler için salâtü selâm okuyabilir. Dilediği kişiler arasında kardeşlik anlaşması yapabilir.¹¹⁵ Peygamber sebebiyle çocukları, eşleri, Ehl-i Beyti, ahabî ve kabilesi şeref kazanmıştır. Ashâbının tamamı icmâ ile udül kabul edilmektedir. Mescid-i Nebevi'de namaz kılan kimse için Hız. Peygamber'in mihrabının Kâbe gibi olduğu iddia edilmekle birlikte böyle bir denkliliği içtihadı göre kabul etmek caiz değildir.¹¹⁶

Burada tekrar ifade etmek gerekir ki ilgili eserlerde ele alınan pek çok konunun hasâis olup olmadığı tartışılmaktadır. Bu nedenle her bir konu başlığının bir hasâisi ifade ettiği düşünülmemelidir. Ele alınan bazı konuların bir âyet veya sahih rivâyete dayanmadığı veya delâletinin açık olmadığı görülmektedir.

V. Peygamber Tasavvurunda Hasâis Kavramının Yeri

Kur'an-ı Kerim'de Hız. Peygamber'in beşer olduğu ifade edilmekle birlikte hemen akabinde kendisine vahiy geldiği¹¹⁷ bildirilmektedir. Dolayısıyla onun (s.a.v.) beşer olduğu, ancak vahiy alması özelliğiyle sıradan bir insan olmadığı hakikati ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu özellik Kur'an-ı Kerim'de beşer-rasûl¹¹⁸ ibaresiyle de vurgulanmaktadır.

Olağanüstü özelliği bulunmayan birinin peygamber olamayacağı algısı Câhiliye döneminde olduğu gibi günümüzde de yanlış peygamber tasavvuruna sebep olabilmektedir.¹¹⁹ Bu nedenle bilhassa hasâis, delâil, fezâil ve mu'cizât gibi

¹¹² Süyûti, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 329-332.

¹¹³ Süyûti, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 323-325.

¹¹⁴ Süyûti, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 332-337.

¹¹⁵ Süyûti, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 340-358.

¹¹⁶ Süyûti, *el-Hasâisü'l-kübrâ*, III, 359-368.

¹¹⁷ el-Kehf (18), 110, Fussilet (41), 6.

¹¹⁸ el-İsrâ (17), 93.

¹¹⁹ Ramazan Yıldırım, "Yanlış Peygamber Algısının Sebepleri", *Hız. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştayı*, Gaziantep 2015, s. 266.

Hız. Peygamber ile ilgili eserlerin Kur'ân merkezli beşer-rasûl kavramı üzerinden büyük bir dikkatle ele alınması ve ilmi manada tetkik edilmesi gereklilik arz etmektedir. Böylece sahih olmayan bilgilerin oluşturacağı sorunlar da engellenmiş olacaktır.

Müstakil hasâis eserlerinde muhtevanın hangi başlıklar altında tasnif edildiği peygamber tasavvuru açısından önem arz etmektedir. Örneğin Hz. Peygamber'e özel farzların bulunması, kendisi için bu ibadetlerin ecrinin arttırılmış olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Zira farz, müstehabdan daha üstündür. Benzer şekilde haramlar konusunda haramı işlemekten kaçınmanın mekruh fiilden kaçınmaktan efdâl olduğu vurgulanmaktadır.¹²⁰ Dolayısıyla hasâisin Hz. Peygamber'in mükellefiyetinde bir muafiyete sebep olabileceği düşüncesini baştan reddetmektedir. Aksine ona has emir ve yasaklar söz konudur. Bununla birlikte ümmetine farz olan Hz. Peygamber'e farz, haram olan da Hz. Peygamber'e haramdır. Ek olarak kendisine has farzlar ve haramlar tekel-lüfü arttırmaktadır.

Bir genişlik alanı oluşturan mübahlar ise nübüvvetine dayalı bazı zorlukları kolaylaştırmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in bunların birçoğunu da uygulamadığı bilinmektedir.¹²¹ Diğer yandan mübah başlığı altında alınması kendisine sağlanan bazı kolaylıklar veya imtiyazlar olarak da değerlendirilemez. Söz gelimi, mübahlar içinde yer alan visâl orucu ibadetinde, fizikî olarak insanlara ağır gelen bir ibadet için Hz. Peygamber'e özel izin verildiği görülmektedir.

Bahsedildiği üzere hasâis, mu'cizât ve delâil kavramlarıyla yakın ilişki içinde olduğu için zaman zaman ortak muhtevaya sahip oldukları görülmektedir. Hatta müstakil hasâis eseri müellifi olan el-Haydırî'ye göre mucizelerin çoğunluğu hasâisü'n-nebi konusudur.¹²² Bu görüşün tezahürü olarak, mucizelerin bir kısmının hasâis eserlerinin dört ana bölümünden biri olan fezâil başlığı altında ele alındığı görülmektedir.

Hız. Peygamber'in üstün ve farklı özelliklerini doğru tespit anlamında fezâil kavramının önemi açıktır. Hatta Müslümanların bir kısmının Hz. Peygamber'i üstün gösterme kaygısıyla bu konuda aşırıya gitmeleri güncel bir sorun olarak ortada durmaktadır. Buna karşın Hz. Peygamber'in sadece beşeriyetine vurgu yapılması ise başka bir uç noktayı oluşturmaktadır. Bu nedenle mutedil olarak fezâilin sahih kaynaklara dayalı bir şekilde değerlendirilmesi gereklidir. Ayrıca hasâisin ilgili bölümünün fezâilin tamamını kapsama iddiası bulunmamaktadır. Hatta Hz. Peygamber'in üstünlüğünün bütün yönleriyle bilinmeyeceği ifade edilmektedir. Hasâisin fezâil bölümünde Hz. Peygamber'in ahlâki özelliklerine değinilmediği de görülmektedir.

¹²⁰ İbnü'l-Mülakkın, *Gâyetü's-sûl*, s. 73-75, 125; Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 91-95.

¹²¹ Nevevî, *Ravzatü't-talibin*, s. 1164-1168.

¹²² Haydırî, *el-Lafzü'l-mükerrerem*, s. 448.

Son olarak Hz. Peygamber'in fizikî özellikleri, günlük hayatı, ahlâki özelliklerini konu edinen şemâil doğru peygamber algısı açısından önemli kavramlardan biridir. Bu kavram asla Hz. Peygamber'i sıradan bir beşer olarak göstermemekte, peygamberlik vasfına dikkat çekmektedir. Bu eserlerde mucizelerle ilgili rivâyetlerin de yer aldığı görülmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in ahlâki üstünlüklerinin ayrı bölümler hâlinde incelenmesi hasâis eserlerinden farklı özelliklerindedir.

VI. Sonuç

Hz. Peygamber'e has hükümler, üstünlükler ve ayrıcalıkları ifade eden hasâis ilk dönemlerden itibaren İslâm âlimlerinin dikkat çektikleri ve eserlerinde yer verdikleri bir alan olmuştur. İlerleyen dönemlerde ise bu alanda oldukça geniş hacimli müstakil kitaplar kaleme alınmıştır. Zaman zaman delâil, fezâil ve mu'cizât alanlarında değerlendirilen bazı konular da buraya dâhil edilerek kapsam oldukça genişletilmiştir. Bu nedenle hasâis muhtevasının doğru tespiti için her bir meselenin ilmi bir yöntemle ele alınarak tetkik edilmesi gerekmektedir. Ayrıca hasâis olan konuların müslümanlar için ne ifade ettiği veya hangi hükmü taşıdığı da ortaya konulmalıdır. Meselâ Hz. Peygamber'e has bir mübah ümmeti için haram hükmü taşıyabilir. Diğer taraftan Resûlullah'a yasak olan bir uygulama ümmetine mübah olması gibi bir hüküm taşıyabilir.

Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinde ümmeti için örneklik ve bağlayıcılık esas olduğundan bu tür istisnaların en doğru şekliyle ve taşıdığı hükümle birlikte tespiti bir zaruret arz etmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber'e has bu meselelerin tartışılmasını gereksiz gören azınlığın görüşüne karşın bu hususların bilinmesinin sünnetin ve dolayısıyla dinin doğru anlaşılması açısından gerekli olduğu vurgulanmıştır. Zira bu istisnai hususlarda Hz. Peygamber'i aynıyle örnek almak müslümanlar için bir hata olacaktır. Bu önemine binaen Kur'ân ve Sünnet merkezli bir ilmi yöntemle hasâis konularının tespiti son derece zaruridir.

Doğru bir peygamber tasavvuru açısından hasâisin ilmi bir metotla tetkik edilmesinin yanı sıra zaman zaman ortak muhtevaları içeren kavramların da dikkatle ele alınması gereklidir. Nitekim bu önemlerine binaen İslâm tarihi boyunca âlimler, Hz. Peygamber'i konu edinen kavramlarla ilgili birçok eser telif etmişler, meselenin önemiyle birlikte ilgili tartışmalara da dikkat çekmişlerdir.

Bu çalışmada hasâis eserlerinde yer alan konuların önemli bir kısmına işaret edilmiş, konu başlıklarının karmaşıklığına dikkat çekilmiştir. Ancak çok daha sağlıklı bir peygamber tasavvuru ve sünnet anlayışı için her bir konu başlığı ile ilgili müstakil çalışmalara ihtiyaç olduğu açıktır. Ayrıca çok kapsamlı müstakil hasâis eserlerinin hadis kaynaklarındaki sahîh hasâis muhtevası bağlamında değerlendirilmesi de faydalı olacaktır. Bu tür karşılaştırmalı araştırmalara işaret edilmekle birlikte konuyla ilgili daha fazla ilmi çalışmaya ihtiyaç olduğunu vurgulamak yerinde olacaktır.

“Sünnetin Anlaşılmasına Katkısı Bağlamında Hasâis ve Muhtevâsı”

Özet: Hz. Peygamber’e özel hükümler, ayrıcalıklar ve üstünlükleri konu edinen hasâis, sünnetin bir bölümünü oluşturmaktadır. Hz. Peygamber’e has bu türden hükümlerin ve üstün özelliklerinin bilinmesi, onu (s.a.v.) doğru tanımak için gereklilik arz etmektedir. Diğer taraftan bu hususiyetlerin göz ardı edilmesi peygamber tasavvurunun ve sünnetin dolayısıyla dinin yanlış anlaşılmasına sebep olacak niteliktedir. Bu önemine binaen hasâis muhtevâsının doğru yöntemlerle tespiti zaruridir. Her bir hasâisin, Kur’ân ve Sünnet çerçevesinde tespiti ve bağlayıcılık açısından değerinin doğru bir şekilde belirlenmesi gereklilik arz etmektedir. Zira Müslümanlar için asıl olan aksi yönde delil bulunmadığı müddetçe sünnetin örnekliği ve bağlayıcılığıdır.

Atıf: Rukiye OĞUZAY, “Sünnetin Anlaşılmasına Katkısı Bağlamında Hasâis ve Muhtevâsı”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXI/1, 2023, 29-47.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Hasâis, Peygamber Tasavvuru.

“Earthquake Disaster in the Prophets Sunnah: -Rules and Guidelines-”

كارثة الزلازل في ضوء السنة النبوية:
- أحكام وضوابط -

أيمن جاسم الدوري*

Abstract: This study examines the religious rulings derived from Prophetic Sunnah regarding earthquakes. The study found that those who die under the rubble of earthquakes are considered martyrs and should be washed before burial unless their body is damaged. The deceased should also be buried in one grave, unless the number of dead is too high to allow for that. Survivors have certain rulings, such as the legitimacy of performing absentee prayers for those who died in the earthquakes and paying zakat to those affected by the disaster. The study concludes that the state is responsible for compensating those affected by earthquakes.

Citation: Aiman Jāsem al-DÜRĪ, “Kāriset al-zilzāl fī Daw‘ al-Sunnah al-Nabawīyah: - Ahkām wa Dawābit-” (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XXI/1, 2023, pp. 49-64.

Key words: Prophetic Sunnah, Earthquakes, Dead, Surviving, Guidelines, Rulings.

المقدمة

شغلت كارثة الزلازل التي وقعت في جمهوريتي تركيا وسوريا البشرية في جميع أنحاء العالم لما سببته من ضحايا ودمار كبير، ومن المعلوم أن سنة النبي صلى الله عليه وسلم هي المصدر الثاني للتشريع وقد جاءت مبينة، ومفصلة، ومستقلة لأحكام شرعية عديدة فيها صلاح للبشرية بأسرها، وقد جاءت هذه الدراسة لتسلط الضوء على بعض الأحكام الشرعية المتعلقة بكارثة الزلازل والمستنبطة من سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وبيان أهم الأحكام المتعلقة بمن وقعت عليه هذا الكارثة فمات بسببها أو نجى منها، فهناك مسائل عديدة قد يجهلها كثير من الناس أو تغيب عنهم بسبب هول الموقف والفرع منه؛ فكان لا بد من بيان حكم السنة النبوية فيها، فلن نجد خيراً من نبينا صلى الله عليه وسلم معالجاً للمحن والأزمات فهو المجرّد من الأهواء والشهوات بما يضمن لمنهج في التعامل مع الكوارث من مصداقية وواقعية تناسب جميع أفراد

* أستاذ مساعد، الحديث وعلومه، جامعة ماردين أرتوقلو، تركيا، ay_dor@yahoo.com

أتمته، والإنسان أكثر ما يمر به من حالة الضعف عندما يصاب بمحنة و كارثة فيحتاج حينها إلى طوق نجاة يتمسك به؛ لينقذ نفسه مما هو فيه وليجد الحل المناسب الذي يرضي الله ورسوله، فيخلص بذلك بنتائج عظيمة أهمها استشعار عظمة الدين الإسلامي وعظمة نبي الرحمة الذي اعتنى بتقديم أسير الحلول لأعقد الكوارث والابتلاءات.

مشكلة الدراسة: قد يختلف الحكم الشرعي في كثير من المسائل عندما تنزل بالأمة كارثة من الكوارث فيكثر حينها السؤال خشية الوقوع في المحذور، وقد ميز الله سبحانه سنة نبيه صلى الله عليه وسلم على بقية الأنبياء فجعلها صالحة للاستدلال والتطبيق في شتى مناحي الحياة ومنها ما تصاب به البشرية من محن وكوارث، فجاءت هذه الدراسة لتجيب عن أسئلة عديدة متعلقة بكارثة الزلازل من أهمها:

هل يعد من مات تحت أنقاض الزلازل شهيداً؟

هل يُطبق على من مات بالزلازل أحكام من مات بغيرها من التمسح، والصلاة عليه، والدفن في قبر

واحد؟ أم أن هنالك أحكاماً استثنائية له؟

ما الواجب على من نجاه الله من الهلاك بكارثة الزلازل تجاه من مات وتضرر؟

ما الواجب المترتب على الدولة تجاه المتضررين من الزلازل؟

منهج الدراسة: اقتضت طبيعة هذه الدراسة استخدام المنهج الاستقرائي والتطبيقي وذلك بتتبع المرويات التي تتحدث عن الكوارث والتي تناسب محل الاستدلال مع استقراء الشروح الحديثية المختلفة للتوصل من أقوال العلماء على الدلالة المناسبة ومن ثم تطبيقها على كارثة الزلازل، لاتحاد العلة والتشابه الكبير بينها، إضافة للمنهج الوصفي والذي استخدمته في وصف بعض الحالات الناتجة بسبب الزلازل مع بيان الحكم فيه.

الدراسات السابقة: من خلال البحث عن دراسة مشابهة لهذه الدراسة لم أجد من خصّ كارثة الزلازل

ببحث مستقل، ولكنني وجدت دراسات تتشابه في بعض الجزئيات مع دراستي هذه ومنها:

١. أحكام الكوارث في الفقه الإسلامي، لإبراهيم أحمد سليمان، ويتحدث فيها عن الكوارث بشكل عام مع بيان موقف الفقه الإسلامي قبل حدوثها وأثنائها وبعدها وأهم أسبابها، فهي تتناول الموضوع بشكل فقهية عام ولا تخصص كارثة الزلازل، ثم إنها لا يظهر منها إلا ملخصها فقط.

٢. مشروعية التعويض عن الضرر في الفقه الإسلامي، للطالبة كتيبة طوبال، والدكتور سمير جاب الله، وهو بحث منشور في مجلة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، وهو بحث يتكلم عن مشروعية التعويض عن الضرر وقد تطرق للتعويض من قبل الدولة لأصحاب الكوارث ولم يتطرق للأحكام الأخرى.

خطة الدراسة: تم تقسيم هذه الدراسة بعد المقدمة إلى محورين رئيسيين:

المحور الأول: الأحكام المتعلقة بمن مات تحت هدم الزلازل، ويندرج تحته: عداده من الشهداء،

وحكم تغسيله، ودفنه مع أكثر من شخص في قبر واحد.

والمحور الثاني: الأحكام المتعلقة بمن نجي من الزلازل، ويندرج تحته: صلاة الغائب على من مات

في الزلازل، ودفع زكاة المال للمتضررين من الزلازل. تخلف المتضررين من الزلازل عن الجمعة والجماعة، ومسؤولية الدولة في تعويض المتضررين من الزلازل.

1. الأحكام المتعلقة بمات تحت هدم الزلازل

1.1. من قتل تحت الزلازل في عداد الشهداء

أثبتت السنة النبوية أن من مات تحت أنقاض الأبنية فهو شهيد، ومما يدل على ذلك: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "الشهداء خمسة: المطعون، والمبطون، والغريق، وصاحب الهدم، والشهيد في سبيل الله".¹ وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ما تعدون الشهادة؟ قالوا: القتل في سبيل الله. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الشهداء سبعة، سوى القتل في سبيل الله: المطعون شهيد، والغرق شهيد، وصاحب ذات الجنب شهيد، والمبطون شهيد، والحرق شهيد، والذي يموت تحت الهدم شهيد، والمرأة تموت بجمع شهيد".²

فمن خلال هذين الحديثين جعل النبي صلى الله عليه وسلم منزلة الشهادة لعدد من أفراد أمتة أصابتهم الضراء ومن هؤلاء من مات تحت هدم الأبنية وهذا الهدم له عدة أسباب منها الزلازل كما هو معلوم. قال الإمام النووي رحمه الله: "وصاحب الهدم من يموت تحته، ... وإنما كانت هذه المواتات شهادة بتفضل الله تعالى بسبب شدتها وكثرة ألمها".³

ونقل الزرقاني قول ابن التين (ت ١٦١١هـ/١٢١٤م): "هذه كلها ميتات فيها شدة تفضل الله على أمة محمد صلى الله عليه وسلم بأن جعلها تمحيصاً لذنوبهم وزيادة في أجورهم يبلغهم بها مراتب الشهداء".⁴ ويمكن من خلال هذه النصوص الرد على من يدعي أن وقوع الزلازل انتقام من الله سبحانه ممن نزلت عليهم، فهذا يعارض هذه النصوص الصحيحة؛ إذ كيف ينال الشهادة من مات بسبب الهدم ومُنتقم منه في نفس الوقت؟

¹ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، "الأذان"، ٣٢ (رقم ٦٥٣)، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، "الإمارة"، ٥١ (رقم ١٩١٤).

² مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، (أبوظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، "الجنائز"، ٨٠٢. أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ١٦٢/٣٩ (رقم ٢٣٧٥٣). وإسناده الحديث صحيح.

³ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (بيروت: دار إحياء التراث العرب، ١٣٩٢هـ/١٣٠٣م).

⁴ محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد الرؤف سعد، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ١٠٥/٢.

وهنا لا بد من بيان مسألة مهمة وهي: إذا اعتبر صاحب الهدم شهيد فهل يغسل ويكفن ويصلى عليه كشهيد القتال في سبيل الله؟

ومن خلال النصوص السابقة يتبين أن الشهداء قسماً: شهيد الدنيا وهو من يقتل في حرب الكفار مقبلاً غير مدبر مخلصاً، وشهيد الآخرة وهو من دُكر في الحديتين السابقين، بمعنى أنهم يعطون من جنس أجر الشهداء ولا تجري عليهم أحكامهم في الدنيا، وبناء عليه فإن شهيد الآخرة يُغسل ويكفن ويصلى عليه بخلاف من قتل في سبيل الله أثناء جهاد الكفار فإنهم يكفنون ويدفنون في ثيابهم ولا يغسلون.^٥
قال ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ): "فأما الشهيد بغير قتل، كالمبطون، والمطعون، والغرق، وصاحب الهدم، والنفساء، فإنهم يغسلون، ويصلى عليهم، لا نعلم فيه خلافاً، إلا ما يحكى عن الحسن: لا يصلى على النفساء؛ لأنها شهيدة".^٦

2.1. حكم تغسيل من وقع عليه الهدم بسبب الزلازل

أجمع العلماء على أن غسل الميت فرض كفاية إذا قام به بعض المسلمين سقط الإثم عن الباقي لحصول المقصود.

قال ابن حزم (ت ٥٦٤هـ): "اتفقوا على أن غُسله - أي المسلم - والصلاة عليه إن كان بالغاً، وتكفينه ما لم يكن شهيداً، أو مقتولاً ظلماً في قصاص؛ فَرُضَ".^٧
وقال ابن عبد البرّ (ت ٤٦٣هـ): "عُسلَ الموتى قد ثبت بالإجماع ونُقلَ الكافّة؛ فواجبُ غسل كلِّ ميتٍ إلاّ من أخرجته إجماعٌ أو سنّة ثابتة، وهذا قول مالك، والله الموقِّع للصواب".^٨
ومما يدل على فرضية الغسل ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما، قال: "بينما رجل واقف بعرفة، إذ وقع عن رحلته، فوقصته - أو قال: فأوقصته - قال النبي صلى الله عليه وسلم: اغسلوه بماء وسدر، وكفوه في ثوبين".^٩

وفيما يخص ضحايا الزلازل فمن المعلوم أن كثيراً ممن يبقى تحت الأنقاض عدة أيام ريثما يتم انتشاله قد يتعرض جسده للتلف أو تظهر رائحته فهل يبقى حكم وجوب الغسل في حقه؟ أم يمكن الاستغناء عن غسله والاكتفاء بالتيمم في هذه الحالة؟

^٥ ذكر هذه الأحكام: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، (الكويت: دار السلاسل، ١٤٢٧هـ)، ٦٢/١٣.
^٦ موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، (الرياض: عالم الكتب، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م)، ٤٧٦/٣.
^٧ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، ٣٤.
^٨ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ)، ٢٤٦/٢٤.
^٩ البخاري، "الجنائز"، ١٩ (رقم ١٢٦٥)؛ مسلم، "الحج"، ١٤ (رقم ١٢٠٦).

غسل الميت فرض على الكفاية كما بينا، ولو مرَّ على وفاته وقت طويل وتعفنت جثته، فإنه يجب تغسيله حسب الممكن ولو صبب الماء عليه مالم يؤدي الماء إلى تمزق لحمه أو جسده، أو كان هناك مظنة تآذي الغاسل من انتقال مرض إليه أو نحوه؛ فإنه يستعاض بالتيمم عن الغسل في هذه الحالة.

قال ابن قدامة رحمه الله (ت ٦٢٠هـ): "والمجدور، والمحترق، والغريق، إذا أمكن غسله غُسل، وإن خيف تقطعه بالغسل صبَّ عليه الماء صبًّا، ولم يمس، فإن خيف تقطعه بالماء لم يغسل، ويُتِمُّ إن أمكن، كالحي الذي يؤذيه الماء، وإن تعذر غسل الميت لعدم الماء يُتِمُّ، وإن تعذر غسل بعضه دون بعض، غسل ما أمكن غسله، ويُتِمُّ الباقي، كالحي سواء."^{١٠}

وقال النووي رحمه الله (ت ٦٧٦هـ): "إذا تعذر غسل الميت لفقد الماء أو احترق بحيث لو غُسل لتهرى لم يغسل بل يُتِمُّ، وهذا التيمم واجب؛ لأنه تطهير لا يتعلق بإزالة نجاسة، فوجب الانتقال فيه عند العجز عن الماء إلى التيمم كغسل الجنابة، ولو كان ملدوغًا بحيث لو غسل لتهرى أو خيف على الغاسل يُتِمُّ، وحكى ابن المنذر فيمن يخاف من غسله تهري لحمه ولم يقدرُوا على غسله، عن الثوري ومالك: يصب عليه الماء وعند أحمد وإسحاق: يُتِمُّ قال: وبه أقول."^{١١}

ويرد هنا أيضًا تساؤل آخر وهو: في حالة الكوارث العظمى كالزلازل والتي تزداد فيها أعداد الموتى كثيرًا فهل يجوز ترك التغسيل والاكتفاء بالتيمم للميت؟

قال الدسوقي رحمه الله (ت ١٢٣٠هـ): "من تعذر غسله وتيممه، كما إذا كثرت الموتى جدًّا؛ فغسله مطلوب ابتداءً، لكن يسقط للتعذر، ولا تسقط الصلاة عليه."^{١٢}

وممن أفتى بذلك الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين وهذا نص الفتوى: "أما في الأحوال الاستثنائية كأوقات الزلازل والكوارث الكبرى والارتفاع الاستثنائي لأعداد الموتى فيجوز ترك التغسيل والاكتفاء بالتيمم للميت، كما يجوز ترك التيمم ودفنه بالكيس الذي وضع فيه بعد استخراجها من تحت الأنقاض دون غسل أو تيمم مادامت هناك ضرورة ككثرة الأعداد أو تغير حالة الجثث بطول المكث تحت الأنقاض، وقد تقررت في فقهننا الإسلامي جملة من القواعد التي تراعي الظروف الاستثنائية وحالات الضرورة، ومنها: (الضرورات تبيح المحظورات)، (المشقة تجلب التيسير)، (لا تكليف إلا بمقدور)، قال تعالى: (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) [الحج ٢٢/٧٨]"^{١٣}.

^{١٠} ابن قدامة، المغني، ٤٠٢/٢.

^{١١} أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المذهب، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ١٧٨/٥.

^{١٢} محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ٤٠٨/١.

^{١٣} الفتوى رقم (١) لعام ١٤٤٤ هـ، الصادرة عن لجنة الاجتهاد والفتوى بالاتحاد العالمي لعلماء المسلمين بشأن نوازل زلازل تركيا وسوريا.

3.1. حكم دفن أكثر من شخص في القبر الواحد.

كرم الله سبحانه وتعالى المسلم حيًا وميتًا فقال سبحانه: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" [الإسراء ١٧/٧٠]، وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن كسر عظم المؤمن ميتًا، مثل كسره حيًا"^{١٤}، وعن ابن عباس رضي الله عنهما عندما حضرت جنازة ميمونة أم المؤمنين رضي الله عنها قال: "هذه زوجة النبي صلى الله عليه وسلم، فإذا رفعت نعشها فلا تززعوها، ولا تزلزلوها، وارقوا"^{١٥}.

قال الحافظ ابن حجر: "ويستفاد منه أن حرمة المؤمن بعد موته باقية كما كانت في حياته"^{١٦}. ومن حرمة وإكرام المسلم دفنه حفاظًا على جسده من التعفن وظهور رائحته ومن نهش الدواب له، ومن إكرامه كذلك أن يدفن في القبر لوحده وهذا هو الأصل في شريعتنا الغراء، وهو فعل النبي صلى الله عليه وسلم مع جميع من مات في حياته من أصحابه، ولم يجمع النبي صلى الله عليه وسلم أكثر من شخص في قبر واحد إلا عند الضرورة ككثرة القتلى في الحروب، ومما يدل عليه ما رواه البخاري عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَجْمَعُ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ مِنْ قَتْلَى أَحَدٍ"^{١٧}، وعند ابن ماجه بلفظ: "بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ وَالثَّلَاثَةِ"^{١٨}.

وعن هشام بن عامر، قال: جاءت الأوصار إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد فقالوا: أصابنا قرحٌ وجهدٌ، فكيف تأمرنا؟ قال: "احفروا وأوسعوا، واجعلوا الرجلين والثلاثة في القبر"^{١٩}. قال النووي رحمه الله (ت ٦٧٦هـ): "أما إذا حصلت ضرورة بأن كثر القتلى أو الموتى في وباء أو هدم وغرق أو غير ذلك وعسر دفن كل واحد في قبر فيجوز دفن الاثنين والثلاثة وأكثر في قبر بحسب الضرورة للحديث المذكور، قال أصحابنا: وحيثئذ يقدم في القبر أفضلهم إلى القبلة فلو اجتمع رجل وصبي وامرأة قدم إلى القبلة الرجل ثم الصبي ثم الخنثى ثم المرأة. قال أصحابنا: ويقدم الأب على الابن وإن كان الابن أفضل؛ لحرمة الأبوة، وتقدم الأم على البنت، ولا يجوز الجمع بين المرأة والرجل في قبر إلا عند تأكد الضرورة ويجعل حيثئذ بينهما تراب ليحجز بينهما بلا خلاف"^{٢٠}.

قال ابن الملقن (ت ٨٠٤هـ): "واختلفوا في دفن الإثنين والثلاثة في قبر فكرهه الحسن البصري وأجازه

^{١٤} مالك، "الجنائز"، (رقم ٨١٤)، أحمد، المسند، ٣٥٤/٤٠ (رقم ٢٤٣٠٨)؛ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.)، "الجنائز"، ٦٣ (رقم ١٦١٦)؛ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م)، "الجنائز"، ٦٤ (رقم ٣٢٠٧)، والحديث إسناده صحيح.

^{١٥} البخاري، "النكاح"، ٤ (رقم ٥٠٦٧).

^{١٦} ابن حجر، فتح الباري، ١١٣/٩.

^{١٧} البخاري، "الجنائز"، ٧٣ (رقم ١٣٤٥).

^{١٨} ابن ماجه، "الجنائز"، ٢٨ (رقم ١٥١٤).

^{١٩} أحمد، المسند، ١٩٠/٢٦ (رقم ١٦٢٥٩)؛ أبو داود، "الجنائز"، ٧١ (رقم ٣٢١٥)، وإسناده صحيح.

^{٢٠} النووي، المجموع، ٢٨٥/٥.

غير واحد من أهل العلم، فقالوا: لا بأس أن يُدفن الرجل والمرأة في القبر الواحد وهو قول مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وإسحاق، غير أن الشافعي وأحمد قالا: ذلك موضع الضرورات. وحثهم حديث جابر السلف، وقال: يقدم أسنهم وأكثرهم أخذًا للقرآن ويقدم الرجل أمام المرأة".^{٢١}

وقال ابن رسلان (ت ٨٤٤ هـ): "فيه أن الضرورة إذا دعت أن يدفن في القبر الواحد أكثر من ميت وهذا إذا كثر الموتى أو القتلى".^{٢٢}

وقال العظيم آبادي (ت ١٣٢٩ هـ): "فيه جواز الجمع بين جماعة في قبر واحد ولكن إذا دعت إلى ذلك حاجة".^{٢٣}

يتضح مما سبق أن الأصل أن يدفن كل ميت بقبر واحد إلا إذا دعت الضرورة أن يدفن شخصان أو أكثر في قبر واحد عند كثرة الموتى وهذا ما يحدث غالبًا في الزلازل أيضًا.

ولسائل أن يسأل: هل يجوز دفن الرجل والمرأة في قبر واحد؟

يقول القسطلاني رحمه الله (ت ٩٢٣ هـ): "وأما إذا لم يتَّحد الجنس: كرجل وامرأة، فإن دعت ضرورة شديدة لذلك جاز، وإلا فيحرم، كما في الحياة. ومحل ذلك إذا لم يكن بينهما محرمة، أو زوجية، وإلا فيجوز الجمع صرح به ابن الصباغ، وغيره، كما قاله ابن يونس، ويحجز بين الميتين مطلقًا بتراب، ندبًا، والقياس أن الصغير الذي لم يبلغ حد الشهوة كالمحرم، بل وأن الخثي مع الخثي، أو غيره كالأنثى مع الذكر مطلقًا. وقال أبو حنيفة ومالك: لا بأس أن يدفن الرجل والمرأة في القبر الواحد".^{٢٤}

وخلاصة الأمر نقول: إن الأصل دفن الميت في القبر لوحده، ولكن عند الضرورة قد يستحيل إفراد كل ميت بقبر كما يحدث عند كوارث الزلازل وازدياد عدد الموتى وهذا من تمام سماحة الشريعة الإسلامية ويسرها ومصداقًا لحديث النبي صلى الله عليه وسلم: "إِذَا أَمْرُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ".^{٢٥}

2. الأحكام المتعلقة بمن نجى من الزلازل

1.2. صلاة الغائب على من مات في الزلازل.

تشرع صلاة الغائب على شهداء الزلازل وخاصة من لم يُصلَّ عليهم؛ لما ثبت في الصحيحين عن أبي

^{٢١} سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد ابن الملقن الشافعي، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، (دمشق: دار النوادر، دمشق، ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م)، ٦٢/١٠.

^{٢٢} شهاب الدين أبو العباس أحمد بن حسين بن علي بن رسلان المقدسي، شرح سنن أبي داود، (الفيوم: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم، ١٤٣٧ هـ/٢٠١٦ م)، ٥٢٦/١٣.

^{٢٣} محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود ومعه حاشية ابن القيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ)، ٢٥/٩.

^{٢٤} أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢٣ هـ)، ٤٤١/٢.

^{٢٥} البخاري، "الاعتصام بالكتاب والسنة"، ٢ (رقم ٧٢٨٨).

هريرة رضي الله عنه: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى النجاشي في اليوم الذي مات فيه خرج إلى المصلى، فصف بهم وكبر أربعاً".^{٢٦}

قال النووي: "فيه دليل للشافعي وموافقه في الصلاة على الميت الغائب".^{٢٧}

وقال العظيم آبادي (ت ١٣٢٩هـ) عن صلاة النبي على الميت الغائب: روي أنه صلى على أربعة من الصحابة الأول النجاشي رضي الله عنه وقصته في الكتب الستة وغيرها من حديث جماعة من الصحابة بأسانيد صحيحة والاعتماد في هذا الباب على حديث النجاشي ويضم إليه غيره من الروايات".^{٢٨}

وقد اختلف الفقهاء فيما إذا كانت الصلاة على الميت الغائب خصوصية للنبي صلى الله عليه وسلم أم أنها عامة لكل أمته؟ وكذلك اختلفوا فيمن ضلي عليه هل تُشرع صلاة الغائب عنه أم لا؟

قال النووي رحمه الله (ت ٦٧٦هـ): "مذهبنا جواز الصلاة على الغائب عن البلد، ومنعها أبو حنيفة. دليلنا حديث النجاشي وهو صحيح لا مطعن فيه وليس لهم عنه جواب صحيح".^{٢٩}

قال الحافظ ابن حجر: "استدل بالحديث على مشروعية الصلاة على الميت الغائب عن البلد وبذلك قال الشافعي وأحمد وجمهور السلف حتى قال بن حزم: لم يأت عن أحد من الصحابة منعه ...، وعن الحنفية والمالكية لا يشرع ذلك، وعن بعض أهل العلم إنما يجوز ذلك في اليوم الذي يموت فيه الميت أو ما قرب منه لا ما إذا طالت المدة ...، وقد اعتذر من لم يقل بالصلاة على الغائب عن قصة النجاشي بأمور منها: أنه كان بأرض لم يصل عليه بها أحد فتعينت الصلاة عليه لذلك".^{٣٠}

كما أوجب عن قصة النجاشي أيضاً بأنها مخصوصة بالنبي صلى الله عليه وسلم وأنه رفع له سريره فراه، فتكون الصلاة عليه كमित رآه الإمام ولا يراه المأموم.

وممن أجاب عن الخصوصية بالنبي صلى الله عليه وسلم الإمام الخطابي رحمه الله (ت ٣٨٨هـ) فقال: "وقد ذهب بعض العلماء إلى كراهة الصلاة على الميت الغائب، وزعموا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مخصوصاً بهذا الفعل ... وهذا تأويل فاسد، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا فعل شيئاً من أفعال الشريعة كان علينا المتابعة والاتباع به، والتخصيص لا يعلم إلا بدليل، ومما يبين ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج بالناس إلى الصلاة فصف بهم وصلوا معه، فعلم أن هذا التأويل فاسد".^{٣١}

وممن أجاب على أنها مخصوصة بمن كان في أرض لا يُصلى عليه فيها؛ الإمام الشوكاني رحمه الله فقال: "لم يأت المانعون من الصلاة على الغائب بشيء يعتد به سوى الاعتذار بأن ذلك مخصوص بمن كان

^{٢٦} البخاري، "الجنائز"، ٤ (رقم ١٢٤٥)؛ مسلم، "الجنائز"، ٢٢ (رقم ٩٥١).

^{٢٧} النووي، المنهاج، ٢١/٧.

^{٢٨} العظيم آبادي، عون المعبود، ١١/٩.

^{٢٩} النووي، المجموع، ٢٥٣/٥.

^{٣٠} أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ)، ١٨٨/٣.

^{٣١} أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، معالم السنن، (حلب: المطبعة العلمية، ١٣٥١هـ / ١٩٣٢م)، ٣١١/١.

في أرض لا يصلى عليه فيها وهو أيضاً جمود على قصة النجاشي يدفعه الأثر والنظر والله أعلم".^{٣٢}
وبناء على ما سبق من أقوال العلماء؛ يترجح مشروعية صلاة الغائب خاصة في حالة كثرة الموتى وترك الصلاة عليهم وهذا ما يحدث غالباً جراء الزلازل المدمرة، فتكون الدولة حين ذاك مشغولة بانتشال الجثث والبحث عن المفقودين ودفن الآلاف من الأموات فلا يتسنى الصلاة عليهم قبل دفنهم، والله أعلم.

2.2. دفع زكاة المال للمتضررين من الزلازل.

زكاة المال فرض على كل مسلم ملك نصاباً وحال عليه الحول، ولها مصارف معينة حددها الله سبحانه في كتابه، فقال تعالى: "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" [التوبة ٦٠/٩]
وجاء في حديث أنس رضي الله عنه عندما سأل الأعرابي رسول الله صلى الله عليه وسلم: "وَرَعَمَ رَسُولُكَ أَنْ عَلَيْنَا زَكَاةً فِي أَمْوَالِنَا، قَالَ: صَدَقٌ".^{٣٣}

وعن ابن عباس رضي الله عنهما: "أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذاً رضي الله عنه إلى اليمن، فقال: ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم".^{٣٤}

ومما لا شك فيه أن من سقطت بيوتهم جراء الزلازل فقد لحق بهم ضرر كبير إضافة لما يتوقع من فقدان أموالهم وأمتعتهم فيدخلون في أحد مصارف الزكاة الثمانية فيعدون من الفقراء، أو الغارمين، أو أبناء السبيل، ولكن مما يجدر الإشارة له أنه ليس كل من تضرر فإنه يستحق الزكاة فهناك من سقط بيته ويمتلك بيتاً آخر أو بيوتاً، وهناك من فقد ماله الموجود في بيته الذي سقط وعنده من المال غيره الكثير فهذا لا يمكن أن يُعد ممن يستحق الزكاة فهو وإن تضرر لكنه ليس فقيراً أو مسكيناً؛ وبناء عليه فزكاة المال فرض وركن من أركان الإسلام لا بد فيها من التحري والتثبت الدقيق ممن تعطى له وإن كان متضرراً من الزلازل فقد يكون ليس من أهل الحاجة، فإذا تبين أنه لا يملك سوى منزله الذي سقط ولا يملك سوى ماله الذي فقد فهذا تعطى له كما ذكرنا لفقره وحاجته التي ألتمت به.

وقد حذر النبي صلى الله عليه وسلم ممن يأخذ ويطلب من الناس المساعدة وهو لا يستحقها وتوعده

^{٣٢} محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، *نيل الأوطار*، تحقيق: عصام الدين الصباطي، (مصر: دار الحديث، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م)، ٤/٦٣.

^{٣٣} مسلم، "الإيمان"، ٣ (رقم ١٢).

^{٣٤} البخاري، "الزكاة"، ١ (رقم ١٣٩٥).

نار جهنم والعباد بالله، فعن قبيصة بن مخارق الهلالي، قال: "تحملت حَمالة^{٣٥}، فأُتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أسأله فيها، فقال: أقم حتى تأتينا الصدقة، فأنمر لك بها، قال: ثم قال: يا قبيصة إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة رجل، تحمّل حَمالة، فحلت له المسألة حتى يصيبها، ثم يمسك، ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله، فحلت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش - أو قال سداداً من عيش - ورجل أصابته فاقة حتى يقوم ثلاثة من ذوي الحِجَاب من قومه: لقد أصابت فلاناً فاقة، فحلت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش - أو قال سداداً من عيش - فما سواهن من المسألة يا قبيصة شحناً يأكلها صاحبها شحناً".^{٣٦}

قال الخطابي (ت ٣٨٨هـ): "جعل من تحل له المسألة من الناس أقساماً ثلاثة غنياً وفقيرين وجعل الفقير على ضربين فقراً ظاهراً وفقراً باطناً، فالغني الذي تحل له المسألة هو صاحب الحَمالة، وأما النوع الأول من نوعي أهل الحاجة فهو رجل أصابته جائحة في ماله فأهلكته والجائحة في غالب العرف هي ما ظهر أمره من الآفات كالسيل يغرق متاعه والنار تحرقه والبرد يفسد زرعه وثماره في نحو ذلك من الأمور فإذا أصاب الرجل شيء منها فذهب ماله وافتقر حلت له المسألة ووجب على الناس أن يعطوه الصدقة من غير بينه يطالبونه بها على ثبوت فقره واستحقاقه إياها.

وأما النوع الآخر فإنما هو فيمن كان له ملك ثابت وغُرف له يسار ظاهر فادعى تلف ماله من لص طرقه أو خيانة ممن أودعه أو نحو ذلك من الأمور التي لا يبين لها أثر ظاهر المشاهدة والعيان فإذا كان ذلك ووقعت في أمره الريبة في النفوس لم يعط شيئاً من الصدقة إلا بعد استبراء حاله والكشف عنه بالمسألة عن أهل الاختصاص به والمعرفة بشأنه".^{٣٧}

يتضح من كلام الخطابي رحمه الله أن من أصابته جائحة وثبت فقره فإنه يستحق الزكاة، وكذلك من كان غنياً وتلف ماله يستحق الزكاة بعد التثبت من حاله وادعائه.

ونقل الإجماع على ذلك ابن حزم رحمه الله فقال: "قال ابن حزم (ت ٥٦٤هـ): "اتفقوا أنَّ المسألة حرام على كلِّ قوِيٍّ على الكسبِ أو غنيٍّ، إلا مَنْ تحمّل حَمالةً، أو سألَ سلطاناً، أو ما لا بدُّ منه".^{٣٨}

وتبقى هنا مسألة مهمة متعلقة بالزكاة وهي: هل يجوز تعجيل دفع زكاة المال قبل حلولان الحول لمتضرري الزلازل من أهل الحاجة والفقير؟

كما ذكرنا أن زكاة المال تجب عند بلوغ النصاب وحولان الحول فهي عبادة لها وقت معين ككثير من العبادات الأخرى، لكن ورد في السنة النبوية المطهرة جواز تعجيل الزكاة فيما رواه الترمذي في جامعه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه "أنَّ العباسَ سألَ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في تعجيلِ صدَّقته قبل أنْ

^{٣٥} الحَمالة: "هي المال الذي يتحملة الإنسان أي يستدينه ويدفعه في إصلاح ذات البين كالإصلاح بين قبيلتين ونحو ذلك". (النووي، المنهاج، ١٣٣/٧).

^{٣٦} مسلم، "الزكاة"، ٣٦ (رقم ١٠٤٤).

^{٣٧} الخطابي، معالم السنن، ٦٨٠٦٧/٢.

^{٣٨} ابن حزم، مراتب الإجماع، ١٥٥.

تَحُلُّ، فَرَحَّصَ فِي ذَلِكَ".^{٣٩}

قال ابن الملك الكرمانى (ت ٨٥٤هـ): "وهذا يدل على جواز تعجيل الصدقة بعد النصاب قبل تمام الحول".^{٤٠}

قال بدر الدين العيني (ت ٨٥٥هـ): "ويستفاد من الحديث: جواز تعجيل الزكاة خلافاً لمن منعه".^{٤١}
وقال الصنعاني (ت ١١٨٢هـ): "وقد اختلف أهل العلم في تعجيل الزكاة قبل محلها ورأى طائفة من أهل العلم ألا يعجلها وبه يقول سفيان وقال أكثر أهل العلم: إن عجلها قبل محلها أجزأت عنه".^{٤٢}
ويقول ابن رجب (ت ٧٩٥هـ): "العبادات كلها سواء كانت بدنية أو مالية أو مركبة منهما لا يجوز تقديمها على سبب وجوبها ويجوز تقديمها بعد سبب الوجوب وقبل الوجوب أو قبل شرط الوجوب... ومنها: زكاة المال يجوز تقديمها من أول الحول بعد كمال النصاب".^{٤٣}
فبين رحمه الله أن النصاب سبب للزكاة والحول شرطاً للأداء فيجوز تقديم الزكاة بعد السبب وقبل الشرط.

يترجح مما سبق: أنه يجوز تقديم زكاة المال عن حوله إذا اكتمل النصاب للمصلحة العامة، وأكثر ما يتحقق هذا عند الكوارث التي تنزل بالأمّة كالزلازل فعندها تكثر الحاجة ويزداد الفقر فيعجل المسلم بإخراج زكاته تقريباً إلى الله وإغاثة لإخوانه المتضررين، والله تعالى أعلم.

3.2. تخلف المتضررين من الزلازل عن الجمعة والجماعة

فرض الله سبحانه ورسوله عليه أفضل الصلاة والتسليم صلاة الجمعة على كل مسلم اكتملت فيه الشروط، فقال عز وجل: "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ" (الجمعة ٩/٦٢).

وعن عبد الله بن عمر، وأبي هريرة رضي الله عنهما، أنهما سمعا رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول على أعواد منبره: "لينتهين أفوام عن ودعهم الجمعة، أو ليختمن الله على قلوبهم، ثم ليكونن من

^{٣٩} أحمد، المسند، ١٩٢/٢، (رقم ٨٢٢)؛ أبو داود، "الزكاة"، ٢١ (رقم ١٦٢٤)؛ أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعبد اللطيف حرز الله، (بيروت: الرسالة العالمية، ١٤٣٠ هـ / ٢٠٠٩ م)، "الزكاة"، ٣٧ (رقم ٦٧٨)؛ ابن ماجه، "الزكاة"، ٧ (رقم ١٧٩٥)، والحديث إسناده حسن.

^{٤٠} محمد بن عز الدين عبد اللطيف الكرمانى المشهور بابن الملك، شرح مصابيح السنة للإمام البغوي، (الكويت: إدارة الثقافة الإسلامية، ١٤٣٣ هـ / ٢٠١٢ م)، ٤١٢/٢.

^{٤١} محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني، شرح سنن أبي داود، تحقيق: أبو المنذر خالد بن إبراهيم المصري، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م)، ٣٥٧/٦.

^{٤٢} محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الصنعاني، سبل السلام، (القاهرة: دار الحديث، د.ت.)، ٥٢٦/١.

^{٤٣} زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن البغدادي، القواعد، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، ٦.

أما إن تعذر حضور الجمعة على المسلم فإنَّ الشرع الحكيم أباح له التخلف عنها، بدليل ما رواه الشيخان أن ابن عباس رضي الله عنهما: "قال لمؤذنه في يوم مطير: إذا قلت: أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، فلا تقل: حي على الصلاة، قل: صلوا في بيوتكم، فكأن الناس استنكروا ذلك، فقال: فعله من كان خير مني، إن الجمعة عَزْمَةٌ^{٤٥}، وإني كرهت أن أحرِّجكم، فتمشون في الطين والدحض"^{٤٦} ففي الحديث الشريف دلالة على جواز التخلف عن الجمعة بسبب المطر، ومما لا شك فيه أن ما تخلفه الزلازل من دمار وهدم أعظم من ضرر المطر؛ وذلك لما تسببه الزلازل من دمار وخوف وهدم لدى الناس ولما يتوقع حدوثه مما يسمى بالهزات الارتدادية.

قال ابن بطال (ت ٤٤٩هـ): "اختلف العلماء في التخلف عن الجمعة للمطر، فممن كان يتخلف عنها لذلك: ابن سيرين، وعبد الرحمن بن سمرة، وهو قول أحمد وإسحاق، واحتجوا بهذا الحديث... وقد رخص في ترك الجمعة لأعدار آخر غير المطر، وقال الشافعي في الولد والوالد إذا خاف فوات نفسه، وقال الحسن: يُرَخِّصُ في الجمعة للخائف"^{٤٧}.

وقال الكرمانى (ت ٧٨٦هـ): "وفيه إباحة التخلف عن الجمعة"^{٤٨}.

وقال الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ): "وقد أجاز الشارع التخلف عن الجمعة لعذر المطر فجوازه لما كان أدخل في المشقة منه أولى"^{٤٩}.

من أقوال العلماء السابقين يتضح جلياً أن التخلف عن حضور الجمعة مباح شرعاً إذا كان لعذر كضرر متحقق أو خوف، وبالتالي فإن من أعظم الأضرار التي تصيب المسلم ما تنتجه الزلازل من هدم ودمار خاصة إذا صاحب الهدم هدماً للمساجد وهدم تمكن الناس من التجمع في ساحة معينة بسبب برد شديد أو توقع هزة جديدة، فمثل هذه الأعدار لا شك أنها أخف بكثير من أعدار المطر فإذا أبيع التخلف عن الجمعة لأجل المطر فيكون التخلف عنها أثناء الزلازل من باب أولى والله أعلم.

وإذا أبيع التخلف عن حضور الجمعة المفروضة بالإجماع؛ فإن ترك الجماعات يباح من باب أول للاختلاف في حكمها بين العلماء، والله تعالى أعلم.

^{٤٤} مسلم، "الجمعة"، ١٢ (رقم ٨٦٥).

^{٤٥} عزمة: أي حق من حقوقه وواجب من واجباته. (مجد الدين أبو السعادات ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، (بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ٣/٢٣٢).

^{٤٦} البخاري، "الجمعة"، ١٤ (رقم ٩٠١)؛ مسلم، "صلاة المسافرين"، ٣، (رقم ٦٩٩).

^{٤٧} أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك ابن بطال، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م)، ٢/٤٩٢-٤٩٣.

^{٤٨} محمد بن يوسف شمس الدين الكرمانى، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ٥/١٧.

^{٤٩} الشوكاني، نيل الأوطار، ٣/٢٧٤.

قال ابن بطال: "أجمع العلماء على أن التخلف عن الجماعات في شدة المطر والظلمة والريح، وما أشبه ذلك مباح... ولو كانت الصلاة لا تجوز في البيوت إلا جماعة، لما ترك الرسول بيانه لأمته؛ لأن الله أخذ عليهم ميثاق البيان لهم،...، وقد قال إبراهيم النخعي: ما كانوا يرخصون في ترك الجماعة إلا لخائف أو مريض"^{٥٠}.

ومما يدل على جواز ترك الجماعات مما هو أخف ضرراً من الزلازل حديث عِثْبَانَ بْنِ مَالِكِ الْأَنْصَارِيِّ، قال: "كُنْتُ أَصَلِّيَ لِقَوْمِي بَنِي سَالِمٍ، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: إِنِّي أَنْكَرْتُ بَصْرِي، وَإِنَّ السُّيُولَ تَحُولُ بَيْنِي وَبَيْنَ مَسْجِدِ قَوْمِي، فَلَوَدِدْتُ أَنَّكَ جِئْتَ فَصَلَّيْتَ فِي بَيْتِي مَكَانًا حَتَّى أَتَّخِذَهُ مَسْجِدًا، فَقَالَ: أَفْعَلْ إِنْ شَاءَ اللهُ"^{٥١}.

قال النووي (ت٦٧٦هـ): "وفيه سقوط الجماعة للعدر"^{٥٢}.

فدل ذلك على أنه إذا كان المسلم معذوراً بترك الجماعة عند الأمطار؛ فإنه يباح له تركها في المشقة الأكبر، والزلازل وما يتبعها من أضرار في الأبنية إضافة لتفرق الأفراد في المخيمات البعيدة عن المساجد يصعب التزام الرجال بصلاة الجماعة فيؤدوها كما تيسر لهم والله أعلم.

4.2. مسؤولية الدولة في تعويض المتضررين من الزلازل.

حثت السنة النبوية على إغاثة اللفهان وسد حاجة المحتاج وعلى التكافل بين المسلمين، فعن أبي ذر رضي الله عنه: قلت: يا رسول الله، من أين أتصدق وليس لنا أموال؟ قال: "لأن من أبواب الصدقة التكبير، وسبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، وأستغفر الله، وتأمراً بالمعروف، وتتهى عن المنكر، وتعزل الشوكة عن طريق الناس والعظم والحجر، وتهدي الأعمى، وتسمع الأصم والأبكم حتى يفقه، وتدل المستدل على حاجة له قد علمت مكانها، وتسعى بشدة ساقبك إلى اللفهان المستغيث، وترفع بشدة ذراعيك مع الضعيف"^{٥٣}.

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: "بينما نحن في سفر مع النبي صلى الله عليه وسلم إذ جاء رجل على راحلة له، قال: فجعل يصرف بصره يميناً وشمالاً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كان معه فضل ظهر، فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل من زاد، فليعد به على من لا زاد له"^{٥٤}.

قال النووي: "في هذا الحديث الحث على الصدقة والجلود والمواساة والإحسان إلى الرفقة والأصحاب والاعتناء بمصالح الأصحاب وأمر كبير القوم أصحابه بمواساة المحتاج وأنه يكتفى في حاجة المحتاج

^{٥٠} ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ٢٩١/٢.

^{٥١} البخاري، "الأذان"، ١٥٤ (رقم ٨٤٠)؛ مسلم، "المساجد"، ٤٧ (رقم ٣٣).

^{٥٢} النووي، المنهاج، ١٦٦/٥.

^{٥٣} أحمد، المسند، ٣٨٣/٣٥ (رقم ٢١٤٨٤)؛ وإسناده صحيح.

^{٥٤} مسلم، "اللقطة"، ٤ (رقم ١٧٢٨).

بتعرضه للعطاء وتعريضه من غير سؤال".^{٥٥}

ووصف النبي صلى الله عليه وسلم المسلمين بأنهم كالجسد الواحد، كما روى النعمان بن بشير رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم، كمثل الجسد، إذا اشتكى عضوا تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى".^{٥٦}

تقع مسؤولية تعويض المتضررين من الزلازل على الدولة بالدرجة الأولى فهي من المبادئ التي يقوم عليها الحكم ومن ضمن المسؤوليات التي تقع على ولي الأمر في رعاية الناس في السراء والضراء، فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته، الإمام راع ومسئول عن رعيته»".^{٥٧}

وعن أبي مريم الأزدي رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "مَنْ وُلِّئَ اللَّهُ شيئاً من أمر المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلفتهم وفاقَرَهُم احتجبَ اللهُ عنه دون حاجته وخلفته وفاقَرَهُ".^{٥٨}

وبناء على هذه النصوص يقوم ولي الأمر بتعويض المتضررين من الزلازل من ميزانية الدولة لأن هذا من ضمن مسؤولياته تجاه من يحكمهم، وخاصة أن مثل هذه الكوارث يغيب المسؤول الفعلي عنها فهي بتقدير الله سبحانه وحده فيلزم الدولة رفع الضرر عن الناس، وقد وردت آثار عديدة تدل على أن الدولة هي من تتحمل رفع الضرر عمن لحق به الأذى ومن ذلك:

ما رواه عبد الرزاق (ت ٢١١هـ) في مصنفه: "أن رجلاً قتل يوم الجمعة في المسجد في الزحام «فجعل عليّ ديتة من بيت المال»".^{٥٩}

ونضيره ما رواه ابن أبي شيبة (ت ٢٣٥هـ) في مصنفه: "أن الناس ازدحموا في المسجد الجامع بالكوفة يوم الجمعة، فأفرجوا عن قتيل، فوداه علي بن أبي طالب من بيت المال".^{٦٠}

فمن هذه الآثار وغيرها يستتبط مشروعية تعويض الدولة لمن أصيب بضرر، ولا شك أن الأضرار التي تخلفها الزلازل من فقدان للبيوت، وذهاب للأموال، وتعرض للإصابات، لا دخل للأفراد بها فكان من واجبات الدولة أن تقوم بتعويض هؤلاء من خزينتها أو مما يأتيها من مساعدات خارجية لئتمكنوا من إعادة إعمار مساكنهم وعلاج من أصيب منهم وتعويض خسائرهم المالية، وهذا ما حثت عليه سنة النبي صلى

^{٥٥} النووي، المنهاج، ٣٣/١٢.

^{٥٦} البخاري، "الأدب"، ٢٧ (رقم ٦٠١١)؛ مسلم، "البر والصلة"، ١٧ (رقم ٢٥٨٦).

^{٥٧} البخاري، "الجمعة"، ١٠ (رقم ٨٩٣)؛ مسلم، "الإمارة"، ٥ (رقم ١٨٢٩).

^{٥٨} أبو داود، "الخزاج والفيء"، ١٣ (رقم ٢٩٤٩)؛ الترمذي، "الأحكام"، ٦ (رقم ١٣٣٢)، وإسناده صحيح.

^{٥٩} أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني، المصنّف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، (الهند: المجلس العلمي، ١٤٠٣هـ)، "العقول"، رقم (١٨٣١٦).

^{٦٠} أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، المصنّف، تحقيق: محمد عوامة، (جدة: دار القبلة، ١٤٢٧هـ)، "الديات"، ١٧٤، رقم (٢٨٤٣٥).

الله عليه وسلم، وفعله أصحابه رضوان الله عليهم كما سبق.

الخاتمة والناتج

عد عرض هذه الدراسة لأهم الأحكام الشرعية المتعلقة بكارثة الزلازل والمستنبطة من السنة النبوية نتوصل إلى النتائج الآتية:

(١) اهتمت السنة النبوية بأمر الكوارث الطبيعية وما تسببه من أضرار على البشرية بدليل كثرة النصوص الواردة في هذا الشأن مما لا يدع للمسلم مجالاً للحيرة أو الجهل بأمر من الأمور.

(٢) لنصوص السنة النبوية التي اهتمت بالكوارث وأحكامه ادلت دلالة واضحة أن فيها حلولاً وأساليب واقعية شاملة صالحة للتطبيق في واقع الناس دون كلفة أو مشقة إضافة لما يتحصل عليه المقدي بسنة النبي صلى الله عليه وسلم من الأجر والثواب.

(٣) كَرَمَت السنة النبوية من يموت تحت أنقاض الزلازل فأعطته منزلة الشهيد نضير ما لحق به من أذى في جسمه بتقدير الله سبحانه.

(٤) من الحقوق التي أوجبتها السنة النبوية للميت تغسيله ولا يعدل عنه إلى تيممه إلا عند الخشية على بدنه من التلف بسبب الماء، أو مظنة الضرر بغاسله.

(٥) من إكرام الميت أن يدفن في قبر واحد، ولا يعدل عن هذا إلا عند الضرورة ككثرة الأموات ومشقة حفر قبر لكل ميت وهذا ما يحدث غالباً في الحروب وكذلك الزلازل.

(٦) تشرع صلاة الغائب على شهداء الزلازل وخاصة من لم يُصَلَّ عليهم، لانشغال أهل المنطقة التي وقع فيها الزلزال بانتشال الجثث والبحث عن المفقودين ودفن الآلاف من الأموات فلا يتسنى لهم الصلاة عليهم قبل دفنهم.

(٧) ليس كل من تضرر بسبب الزلازل يستحق زكاة المال، بل إن من يستحقها هو المتضرر الذي يثبت فقره، أو من كان غنياً وتلف ماله بعد التثبيت من حاله وادعائه؛ لأنه يدخل في أحد مصارف الزكاة الثمانية فيعدون من الفقراء أو الغارمين أو أبناء السبيل، ويجوز تقديم زكاة المال للمحتاجين المتضررين من الزلازل عن حوله إذا اكتمل النصاب مراعاة للمصلحة العامة.

(٨) التخلف عن حضور الجمعة والجماعات مباح شرعاً إذا كان لعذر كضرر متحقق أو خوف، وهذا ما يحصل في الزلازل والتي ينتج عنها الهدم الذي يطال حتى المساجد أحياناً، وعدم توفر ساحات للصلاة، إضافة للخوف من حدوث هزات ارتدادية مفاجئة.

(٩) تقع مسؤولية تعويض المتضررين من الزلازل على الدولة بالدرجة الأولى فهي من المبادئ التي يقوم عليها الحكم ومن ضمن المسؤوليات التي تقع على ولي الأمر في رعاية الناس في السراء والضراء.

"كارثة الزلازل في ضوء السنة النبوية: -أحكام وضوابط-

الملخص: جاءت هذه الدراسة لتسليط الضوء على أهم الأحكام الشرعية المستنبطة من السنة النبوية والمتعلقة بكارثة

الزلازل، وقد أثبتت نصوص السنة النبوية أن من مات تحت أنقاض الزلازل يعد بمنزلة الشهداء، ويجب غسله قبل دفنه إلا إذا خيف عليه من الماء، كما يجب دفنه في قبر واحد إلا إذا كثرت الأموات وتعذر ذلك، ولمن نجا من هذه الكارثة أحكام تتعلق به أيضًا منها: مشروعية صلاة الغائب على من مات في الزلازل، ومشروعية دفع زكاة المال للمتضررين المحتاجين، وجواز تخلف من نجى عن الجُمعة والجماعات خشية الضرر، مع إثبات مسؤولية الدولة بتعويض المتضررين من الزلازل.

عطف: أيمن جاسم الدوري، "كارثة الزلازل في ضوء السنة النبوية: -أحكام وضوابط-"، مجلة بحوث الحديث المجلد الواحد والعشرون العدد الأول ٢٠٢٣ ص. ٤٩-٦٤.

الكلمات المفتاحية: السنة النبوية، الزلازل، الموات، نجاة، أحكام، ضوابط.

"Hz. Peygamber'in Sünneti Işığında Deprem Afetleri: -Hükümler ve Kurallar-"

Özet: Sünnet hayatın her alanını ihata etmekte ve hayata dair çözümler üretmektedir. Yakın geçmişte Türkiye ve Suriye'de meydana gelen deprem felaketi de buna dâhildir. Bu makale, konuya dair sünnetten çıkarılan belli başlı fıkıh ahkâmı ortaya koymak için kaleme alınmıştır. Hadisler, deprem enkazı altında ölen kişinin şehit derecesinde sayıldığı ve onunla ilgili sudan çekinilmediği sürece defnedilmeden önce yıkanması gerektiğini ortaya koymuştur. Aynı şekilde ölümlerin çok olması ve bunun zorlaşmasının dışında bir mezara defnedilmesi gerekir. Bu felaketten kurtulanlarla ilgili de hükümler bulunmaktadır: Depremde ölenlerin gıyabi cenaze namazının kılınması, zarar gören ihtiyaç sahiplerine zekâtın verilmesinin meşruiyeti ve namaz kılanların zarar görmesi mevzubahise kurtulanların cuma namazı ve cemaatlerden gitmemesi de caizdir. O hükümlerden biri de depremedelerin tazmininin, devletin sorumluluğunda olduğunun ortaya konmasıdır.

Atıf: Aiman Jâsem al-DURI, "Kârisetü'z-zilzâl fî Daw'i's-Sünneti'n-Nebeviyye: -Hükümler ve Kurallar-" (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XXI/1, 2023, pp. 49-64.

Anahtar kelimeler: Peygamber'in Sünneti, Depremler, Ölüm, Kurtuluş, Hükümler, Kurallar.

Hız. Ebû Hureyre'nin Muhtâru's-sihâh'ta Referans Alınan Rivâyetleri

Sedat YILDIRIM*

“Abû Huraira’s Narrations
Referred to in the *Mukhtar
al-Şihâh*”

Abstract: In addition to having an important role in understanding Qur’an, which was revealed to the Prophet (pbuh), the Companions also have a prominent position in understanding the explanations the Prophet (pbuh) made concerning many topics either explained in Qur’an or not directly covered in Qur’an. The explanations the Prophet (pbuh) made in the aforementioned topics are called *hadîth* in the related terminology. Some of the Companions allocated special time to learning and teaching the *hadîth*s of the Prophet (pbuh), and even more they recited and listened *hadîth*s in turn, and they also conferred on these *hadîth* to each other. Among these Companions, Abû Huraira has a prominent position. This is because his interest and enthusiasm on this subject was on the highest degree, and he also accumulated his knowledge of *hadîth*s by staying by the Prophet (pbuh) until he passed away. This study analyses the narrations by Abû Huraira, who has a unique place in *hadîth* narration, in the dictionary work called *Mukhtar al-Şihâh* written by the linguist Muhammad Abû Bakr Ar-Râzî (d. 666/1268). These narrations were tried to be reinterpreted in accordance with certain words provided by Ar-Râzî having a key role in understanding them. The meanings given by Ar-Râzî for the difficult words taking part in the narrations were compared to the explanations previously made for the very same words, and the differences between them were mentioned. Additionally, in this study the narrations in *Mukhtar al-Şihâh* were both extracted (takhreej), and their sanad muntahâ (beginning of the sanad) was analysed by researching them in terms of *al-jarh wa-l-ta’dîl*.

Tirmidhî’s content criticism employing criteria such as consistency of the *hadîth* with the

Citation: Sedat YILDIRIM, “Hız. Ebû Hureyre'nin *Muhtâru's-sihâh*'ta Referans Alınan Rivâyetleri” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXI/1, 2023, pp. 65-77.

Keywords: *Hadîth*, Companions, Abû Huraira narrations, Muhammad b. Abû Bakr, *Mukhtar al-Şihâh*.

I. Giriş

Hadisler dünden bugüne İslamî ilimlerin muhtelif alanlarında dikkate alınarak referans alınmıştır. Şöyle ki hadis; tefsir, fıkıh, kelâm gibi alanlarda sıkça başvurulan kaynaklar arasındadır. Zira âyetlerin anlaşılması, İslami hükümler-

* Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniv., İslami İlimler Fak., Hadis, AĞRI, sedat0483@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5758-8229

Geliş: 28.01.2023

Yayın: 30.06.2023

rin istinbatı, İslam inanç sisteminin meydana gelmesi gibi konularda hadislerin önemli bir yere sahip olduğu inkâr edilemez bir gerçektir.

İslam âlimleri tıpkı tefsir, fıkıh, kelâm alanlarıyla ilgili çalışmalarda olduğu gibi filoloji ve sözlük niteliğindeki çalışmalarda da hadislere müracaat etmişlerdir. Böylece tercih ettikleri kural ve izahâtları hadislerle de temellendirmeye çalışmışlardır. İşte Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî'nin (v. 666/1268 sonra) yazdığı *Muhtâru's-Sihâh* adlı çalışma da bu nitelikte yapılan çalışmalardandır. Nitekim Muhammed b. Ebû Bekir bazı kelimeler hakkında yaptığı açıklama ve yorumların doğruluğunu bazı hadisleri kaynak göstererek ortaya koymaya çalışmıştır.

Araştırmamızda Râzî'nin *Muhtâru's-Sihâh* adlı çalışmasında 630 hadis aktardığını tespit ettik. Fakat bu kadar hadisin bilimsel düzeyde incelenmesi bir makalenin sınırlarını aştığını düşündüğümüzden, araştırmamızı hadis rivâyeti açısından çok mühim bir konuma sahip olan Ebû Hüreyre'ye (r.a.) (v. 58/678) ait rivâyetler ile sınırlı tuttuk. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Muhammed b. Ebû Bekir'in mezkur eserinde Ebû Hüreyre'ye ait 5 rivâyet bulunmaktadır.

Biz söz konusu rivâyetleri öncelikle Râzî'nin ilgili kelimeye yönelik yaptığı açıklamayı vererek ele aldık. Daha sonra Râzî'nin naklettiği Ebû Hüreyre rivâyetini zikrettik. Nihayetinde ise rivâyette geçen kelime hakkında hadis literatüründe özellikle de garîbü'l-hadîs eserlerinde yapılan açıklamalara yer verdik. Böylece ayniyet ve farklılık arz eden izâh ve yorumların rivâyetin anlaşılmasındaki etkisine dikkat çektik. Daha sonra rivâyetin hadis usulü açısından derecesi ve sıhhat durumu hakkında da bilgi verdik.

Çalışmanın, öncelikle dilciler ile hadisçilerin rivâyetlere yönelik yaptıkları açıklamalar arasında bir karşılaştırma yapılarak aradaki farklılıkların tespit edilmesi, farklı yorumların hadis metninin anlaşılmasına etkisi, hadis rivâyeti hassasiyetinin sözlüklerdeki varlığının bilinmesi ve sözlüklerde geçen rivâyetlerin -kısmen de olsa- tahriri gibi açılardan önem arz ettiği düşünülmektedir.

II. Ebû Hüreyre (v. 58/678) ve Hadis Rivâyeti

Ebû Hüreyre, -diğer bazı kişilerde de olduğu gibi- ismi konusunda farklı rivâyetler olsa da kendi ifadesine göre cahiliye dönemindeki ismi Abdüşşems'dir. Müslüman olduktan sonraki ismi Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından Abdurrahman olarak değiştirilmiştir. Bir kediye şefkat göstererek ilgi duymasından dolayı kendisine Ebû Hüreyre denilmiştir¹ ki o bu künyesiyle tanınmıştır.

Bir rivâyete göre Hayber'in fethedildiği yılda müslüman olduğu söylenen Ebû Hüreyre, ilim için Hz. Peygamber'den (s.a.v.) hiç ayrılmamış ve (talebi üzerine) Hz. Peygamber (s.a.v.), duyduklarını unutmaması hususunda Ebû

¹ Ali b. Ebî Kerem Muhammed b. Muhammed İzzeddin b. Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989), 5/318-319.

Hüreyre'ye teveccühte bulunmuştur.²

Binden fazla hadis rivâyet etmeleri sebebiyle müksirûn diye anılan yedi sahâbî arasında Ebû Hüreyre ilk sıradadır. Bâkî b. Mahled'den (v. 276/889) İbn Hazm'ın naklettiğine göre onun rivâyetleri mükerrerleriyle birlikte 5374'ü bulmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/) *el-Müsned*'indeki rivâyetleri 3862'dir. Bu rakamı 3848 veya 3879 olarak tesbit edenler de vardır. Ebû Hüreyre'nin Kütüb-i Sitte ile *el-Müsned'de ki* mükerrer olmayan rivâyetleri, M. Ziyâürrahman el-A'zamî'nin (v. 2019) tesbitine göre 1336 hadisten ibarettir. Ahmed Muhammed Şâkir (v.1958), *el-Müsned*'deki tekrarsız rivâyetlerinin 1579 olduğunu söylemiştir.³

Esasen Ebû Hüreyre'nin 5 binden fazla naklettiği hadislerin nerdeyse tamamını yine kendisi gibi sahâbî olan başka kişilerde aktarmıştır. Zira Ebû Hüreyre'nin tek başına naklettiği sahih hadis sayısı Muhammed Ziyaurrahman el-A'zamî'nin (v. 2020) araştırmasına göre 220'yi geçemediği⁴, günümüzde yapılan başka bir güncel araştırmaya göre ise bu sayının 110 hadis olduğu yönünde çok önemli bir malumat tespit edilmiştir.⁵ Dolayısıyla Ebû Hüreyre'nin aktardığı hadislerin tamamına yakınının kendisi gibi sahâbî olan birçok kişi tarafından da nakledildiği görülmekte ve yalnız başına aktardığı hadislerin -makul derecede- sınırlı olduğu gözlemlenmektedir. Bu durum Ebû Hüreyre'nin hadis bilgisi hakkında zaman zaman gündeme getirilen abartılı iddiaların ne kadar da isabetsiz olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Ebû Hüreyre'nin hafızasının çok güçlü olduğu, aldığı hadisleri aynen naklettiği haber verilmiştir. Bütün yaşantısını ilme vakfetmiş olan Ebû Hüreyre'nin, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) duymadığı bazı hadisleri Hz. Ebû Bekir (v. 13/634), Hz. Ömer (v. 23/644), Nadra b. Ebî Nadra, Fadl b. Abbâs (v. 13/634 [?]), Übey b. Ka'b (v. 33/654), Üsâme b. Zeyd (v. 54/674) ve Hz. Âişe (v. 58/678) gibi sahâbîlerden dinlediği kaydedilmiştir. Kendisinden, bazı sahâbîlerin de hadis rivâyet etmesinin yanında muhacir ve ensar neslinden sekiz yüz kişinin hadis rivâyet ettiği bilgisi aktarılmıştır.⁶

Öte yandan Ebû Hüreyre'nin çok hadis rivâyet etmesi nedeniyle aldığı tep-

² İbn Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, 5/320.

³ M. Yaşar Kandemir, "Ebû Hüreyre" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV, Yayınları, 1994), 10/162; Sedat Yıldırım, *Sahâbîler Arasındaki İhtilafların Hadisler Bağlamında Değerlendirilmesi* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2022), 69.

⁴ Muhammed Ziyaurrahman el-A'zamî, *Ebû Hüreyre fî davi merviyâtih bi şevâhidihâ ve hâli infiradihâ*, (Mekke: Melik Abdulaziz Üniversitesi, Şeriat ve İslâmî Araştırmalar Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1393/1973), 6.

⁵ <https://ketabonline.com/ar/books/13115/read?part=1&page=1&index=3432407> (Erişim: 23/01/2023).

⁶ Mustafa Karataş, *Hadis Rivâyet Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 93. Bu husus için ayrıca bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7/352-353; Yıldırım, *Sahâbîler Arasındaki İhtilafların Hadisler Bağlamında Değerlendirilmesi*, 70.

kileri ikna edici, makul cevap ve savunmayla savdığı da inkâr edilmez bir gerçektir. Şöyle ki bir rivâyette Abullah b. Ömer (v. 73/693) cenaze merasimine iştirak eden kişinin kazandığı ecir hakkında Ebû Hüreyre'den bir hadis iştirak üzerine, ona çok hadis rivâyet ettiğini söylemiştir. Bunun üzerine Ebû Hüreyre, İbn Ömer'in elini tutarak onu, Hz. Âişe'nin yanına götürmüş ve "Buna Rasûlullah'tan (s.a.v.) (mezkur hadisi) nasıl işittiğini haber ver!" demiş, Hz. Âişe (v. 58/678) de Ebû Hüreyre'nin doğru konuştuğunu söylemiştir. Daha sonra Ebû Hüreyre İbn Ömer'e hitaben "Ey Abdurrahman'ın babası vadide ağaç ekmek ve çarşılarda pazarlık (alış-veriş) yapmak beni Hz. Peygamber'den (s.a.v.) alı koymadı" demiştir. Bunun üzerine İbn Ömer: "Ey Ebû Hüreyre Rasûlullah'ı (s.a.v.) en iyi bilenimiz ve hadislerini en iyi ezberleyenimiz sensin." diyerek onun haklı olduğunu belirtmiştir.⁷

Hz. Âişe'nin Ebû Hüreyre'yi çok hadis rivâyet etmesi nedeniyle eleştirmesi üzerine ise Ebû Hüreyre: "Ey anneciğim seni onlardan (hadislerden) ayna ve sürmelik meşgul ederken, ben hadis talep ediyordum ve beni hiçbir şey onlardan (hadislerden) meşgul etmiyordu"⁸

Kaynaklarda geçen bir diğer rivâyette Ebû Hüreyre diyor ki: "İnsanlar Ebû Hüreyre çok hadis rivâyet ediyor diyorlar. Allah'a yemin olsun ki şu iki ayet olmasaydı bir hadis bile rivâyet etmezdim. Daha sonra "İndirdiğimiz açık delilleri ve hidâyet yolunu -kitapta onu insanlara apaçık göstermemizden sonra gizleyenler yok mu"⁹ şeklindeki (Bakara 159. âyetten), "(Ancak tevbe edip durumlarını düzeltenler ve gerçeği açıkça ortaya koyanlar başkadır.) Zira ben onların tevbe-lerini kabul ederim. Ben tevbeyi çokça kabul eden ve çokça esirgeyenim." (Bakara 160.) âyetine kadar okudu."¹⁰ Daha sonra Ebû Hüreyre muhacirlerin çarşı pazarda alışveriş ile ensarın ise mallarıyla meşgul olduklarını; fakat kendisinin Hz. Peygamber'den (s.a.v.), karın tokluğuyla ayrılmadığını ve dolayısıyla onların duymadığını kendisinin duyduğunu ve onların ezberlemediğini kendisinin ezberlediğini söyleyerek¹¹ gerekçeli bir cevap vermiştir.

Ebû Hüreyre'ye gösterilen bu tepki kuşkusuz Ebû Hüreyre'yi hadis aktarmaktan vazgeçirmemiştir. Zira Ebû Hüreyre bizzat kendisi için şöyle demiştir:

⁷ İbn Sa'd, *Tabâkat*, 2/313. Benzer içerikteki rivâyet için bk. Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belâzürî, *Cümelün min ensâbi'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr v.dğr. (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 10/449.

⁸ İbn Sa'd, *Tabâkat*, 2/314; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, Fethü'l-Bârî şerhu Sahihî'l-Buhârî, tsh. Mu-hibbüddin el-Hatîb (Beirut: Dâru'l-Marife, 1379/1959), 7/76.

⁹ Âyetin devamı: ... işte onlara hem Allah hem de bütün lânet ediciler lânet eder. Kur'an-ı Kerim Meali, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), Bakara, 2/159.

¹⁰ Bakara, 2/159.

¹¹ İbn Sa'd, *Tabâkat*, 2/314; Ebû's-Seâdât Mecdüddin el-Mübârek b. Esîrüddin Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Câmi'u'l-usûl fi châdisi'r-Rasûl*, thk. Abdulkadir Arnâüd (Şam:Mektebetü'l-Hilvânî, 1392/1972), 8/22.

“Muhakkak ki Ebû Hüreyre ne (bildiklerini) gizler ne de (bildiklerini) yazar.”¹² Yani Ebû Hüreyre ezberlediği hadisleri insanlara haber verir; ancak yazma bilmediği için de onları yazmaz.

Öte yandan Ebû Hüreyre, birçok hadisi ezberinde tutma becerisini Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bağlamaktadır. Zira Ebû Hüreyre diyor ki “Ben (Ya Rasûlellah) sizden bir hadis işittiğimde onu unutuyorum dedim. Hz. Peygamber (s.a.v.) “Ridânı ser.” dedi ve eliyle bir şey avuçlayarak ona (ridâmın içine) koydu ve daha sonra “Onu birleştir.” dedi ve ben de onu birleştirdim. İşte bundan sonra daha hiçbir hadisi unutmadım.”¹³

Bütün bu bilgiler bazı sahâbîlerin duymadıkları birçok hadisi Ebû Hüreyre'den duymaları nedeniyle yer yer şaşkınlığa düştüklerini gösterse de Ebû Hüreyre'nin hadisleri öğrenme ve ezberleme için Hz. Peygamber (s.a.v.) ile uzun zaman geçirmesi ve bunun için özel mesai harcaması onları ikna etmiştir. Ayrıca Ebû Hüreyre'nin yukarıda verilen sözlerinden de anlaşıldığı üzere o, hadis rivâyet etmeyi çok seven biri olmamakla birlikte manevi sorumluluk nedeniyle rivâyet işini ihmal etmeyen basiretli bir kişidir.

III. Muhammed b. Ebû Bekir er-Razi (v. 666/1268 sonra) ve Muhtaru's-Sihâh Adlı Eseri

Muhammed b. Ebû Bekir, Rey'de doğmuş ve tahsilini Buhara ve Semerkant'ta tamamlamıştır. Buhara'nın 616/1220 yılında, Semerkant'ın ise 617/1220 yılında Moğollar'ın eline geçtiği göz önünde bulundurulduğunda Muhammed b. Ebû Bekir'in tahsilini bu tarihten önce yaptığı ve hicri 6. yüzyılın son çeyreği içinde doğduğu anlaşılır.¹⁴

Râzî, Mısır ve Şam'da bulunduktan sonra, Anadolu'ya geçerek uzun süre Artuklular'ın ülkesinde kalmış ve burada eserlerini telif etmiştir. Konya'da belli bir süre kalan Râzî, Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in (v. 606/1210) *Câmi'u'l-uşûl* adlı eserini Sadreddin Konevî'ye (v. 673/1274) okuyarak eseri rivâyet etmek ve okutmak için icâzet almıştır. Birçok eser telif eden Râzî'nin eserleri incelendiğinde belâgat, şiir, edebiyat, tasavvuf, hadis, fıkıh, kelâm gibi çeşitli sahalarda bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Râzî dil ve tefsir alanında öne çıkan bir âlimdir. Râzî'nin 666/1268 yılından sonra vefât ettiği kaydedilmiştir.¹⁵

¹² İbn Sa'd, *Tabâkat*, 2/314; Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tarihü Medineti Dimaşk*, thk. Mühubbuddin Ebû Said (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1419/1998), 67/342.

¹³ Ebû Abdullah Muhammed b. ismâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thrc. ve şerh, Mustafâ ed-Dîb el-Buğâ (Dimaşk-Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1993/1407), “İlim”109, 1/56; İbn Sa'd, *Tabâkat*, 2/314.

¹⁴ Hüseyin Elmalı, “Râzi, Muhammed b. Ebû Bekir” *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2007), 34/487.

¹⁵ Elmalı, “Râzi, Muhammed b. Ebû Bekir”, 34/487.

Araştırmamızın ana kaynağı olan *Muhtâru's-sihâh* adlı eser ise Râzî'nin yazdığı eserlerden biridir. Razî bu eserini Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî'nin (v. 400/1009?) *Tâcu'l-lüga ve sihâhu'l-A'rabiyye* isimli telifinden yararlanarak muhtasar bir şekilde telif etmiştir. Ayrıca Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin (v. 370/980) *Tehzîbü'l-lüga* adlı eserinden faydalı gördüğü birçok bilgiyi de bu eserine almıştır. Eserinde muhaddis, fakih ve ediblere birinci de-recede gerekli olan kelimelere yer vermiştir. Daha kolay ezberlensin diye zor ve garib kelimelere yer vermemiştir.¹⁶

Öte yandan *Muhtâru's-sihâh*, Murtazâ ez-Zebîdî'nin (v. 1205/1791) *Tâcü'l-arûs* ve Saîd b. Abdullah eş-Şertûnî'nin (v. 1265/1849) *Akrebü'l-mevârid*i gibi sözlüklerin kaynaklarındandır. Birçok eseri bulunan Râzî'nin bazı eserleri şunlardır: *Tefsîru garibi'l-Kur'âni'l-azîm*, *Es'iletü'l-Kur'ân*, *el-Hidâye mine'l-i'tikâd*, *et-Târîh*, *Hadâ'îku'l-hakâ'ik*, *Ravzatü'l-feşâha*, *Künûzü'l-berâ'a bi-letâ'ifi rumûzi'l-ibâre*, *Kitâbü'l-Emsâl ve'l-hikem*, *Meğâni'l-me'ânî*.¹⁷

IV. Ebû Hüreyre'nin Muhtaru's-Sihah'da Geçen Rivâyetleri

A. **لو حدثتكم بكل ما أعلم لرميتموني بالقشع**/**Her Bildiğimi Size Anlatsaydım Üzerime Post Atardınız**

Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî (v. 666/1268'den sonra) *Muhtâru's-Sihâh* adlı çalışmasında “قشع” kelimesini (fanın kesrasiyla) kuru cilt anlamında olduğunu belirttikten sonra söz konusu ifadenin Ebû Hüreyre'nin hadisinde de geçtiğini söyleyerek yukarıda verilen rivâyeti, açıklaması için referans göstermiştir.¹⁸ Râzî'nin “قشع” ifadesi için “kuru cilt” şeklinde söylediği manayı dikkate alırsak bu ifadeden kırbaçlama kastedildiği söylenebilir. Buna göre Ebû Hüreyre rivâyeti

”لو حدثتكم بكل ما أعلم لرميتموني بالقشع“

”Her bildiğimi size anlatmış olsaydım üzerime post atardınız“¹⁹ şeklinde - gereksiz biri veya hıyanet manası kastedilerek- çevrilebilir.

Ebû Bekir Râzî'nin bu açıklamasına karşı rivâyette geçen “قشع” ifadesini farklı açıklayanlar da olmuştur. Örneğin Zemahşerî (v. 538/1144) ise “قشع” için yukarıda verilen açıklamalara ilaveten bu kelimenin taş vb. yeryüzü cisimleri

¹⁶ Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh* (Müellifin Mukaddimesi), thk. Mahmud Hâtir (Beyrût: Mektebetu Lübnan, 1415/1995), 1.

¹⁷ Elmalî, “Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir”, 34/487-488.

¹⁸ Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, thk. Mahmud Hâtir (Beyrût: Mektebetu Lübnan, 1415/1995), 560.

¹⁹ Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, 560.

manasında olacağını söylemiştir.²⁰ Bu açıklamaya göre Ebû Hüreyre rivâyeti “Her bildiğimi size anlatmış olsaydım beni taşlardanız” şeklinde tercüme edilebilir. Ayrıca Zemahşerî kelimenin balgam manasına da geldiğini beyan etmektedir. Bu son açıklamaya göre ise Ebû Hüreyre rivâyeti, “Her bildiğimi size anlatmış olsaydım bana tükürürdünüz.” şeklinde çevrilebilir.²¹

Mecdüddin İbn Esîr el-Cezerî (v. 606/1210) mezkur rivâyette geçen “قشع” kelimesini deri manasına gelebileceğini belirttiikten sonra ifadenin (fanın fet-hasıyla) ahmak manasına da geldiğini beyan etmektedir.²² İbn Esîr’in bu açıklamasına göre Ebû Hüreyre rivâyeti “Her bildiğimi size anlatmış olsaydım beni ahmak biri olarak görürdünüz” şeklinde çevrilebilir.

İbn Abdülber (v. 463/1071) ise “قشع” kelimesinin çöplük manasında olduğunu belirtmiştir.²³ Ebû Hüreyre rivâyeti bu açıklamaya göre ise “Her bildiğimi size anlatmış olsaydım beni çöplüğe atardınız” şeklinde tercüme edilebilir.

Öte yandan -tespit edebildiğimiz nispette- bazı rivâyetlerde “قشع” ifadesi yerine, aptal anlamındaki “خرق”, diyalogo kesme manasında olan “قطع”²⁴, çömlek manasında olan “خزف”, taşlar anlamındaki “احجار”, (bir kısım) hayvan pisliği manasındaki “بعر” ifadeleri geçtiği²⁵ tespit edilmiştir.

Bahsi geçen rivâyet, hadis kaynaklarında araştırıldığında ise rivâyetin bazı farklılıklarla birlikte birçok kaynaktan geçtiği görülmekte²⁶ ve Ebû Hüreyre'nin neden bu sözü söylediği anlaşılmaktadır. Kaynak ismi vermek gerekirse Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde naklettiği rivâyette Ebû Hüreyre'nin çok hadis rivâyet etmesinin nedeni kendisine sorulduğunda bu sözünü söylediği ve ayrıca bildiklerini söylemesi durumunda kendisine nazar bile edilmeyeceğini ifade ettiği aktarılmaktadır.²⁷ Mevkûf olan rivâyet cerh ve tadil açısından incelendiğinde ise rivâyetin sahih olduğu anlaşılmaktadır.²⁸

²⁰ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî *el-Fâik fî garîbi'l-hadis*, thk. Muhammed el-Becâvî vd. (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 3/198.

²¹ Zemahşerî *el-Fâik*, 3/198.

²² Ebû's-Seâdât Mejdüddin el-Mübârek b. Esîrüddin Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Mahmud Muhammed Tannâcî vd. (Riyâd: Mektebetü'l-İslâmiyye, ths.), 4/66.

²³ Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-İlm ve fedlih*, thk. Ebû Eşbâl ez-Zehîr (Suudi Arabistan: 1414/1994), 2/1001.

²⁴ Ebû İshak İsmail b. Cafer b. Ebî Kesir, *Hadîsu Ali b. Cafer es-Sadî 'an İsmail b. Cafer el-Medenî*, thk. Ömer b. Rafûd, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1998), 270.

²⁵ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâûd v. dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle., 1999/1420), 1 nolu dipnot, 16/562-564.

²⁶ Müsned, 16/563; İbn Abdülber, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, 2/1001; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabâkatu'l-esfîyâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1988/1409), 1/381.

²⁷ Müsned, 16/563.

²⁸ Müsned, 1 nolu dipnot, 16/563.

Görüldüğü gibi Ebû Bekir er-Râzî tarafından kaleme alınan *Muhtaru's-sihâh'da* nakledilen Ebû Hüreyre rivâyetinde geçen bir ifade ekseninde, farklı lügavî izahların olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte çok az bir farklılıkla birlikte rivâyetin temel hadis kitaplarında da geçtiği görülmektedir.

B. *إن الشيطان إذا سمع الأذان مَرَّ وله حُصاص* /Şeytan Ezanı İşittiğinde Hızlı Adımlarla (Koşarak Oradan) Gider

Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî *Muhtaru's-Sihâh* adlı çalışmasında “حصص” maddesini açıklarken “حُصاص” ifadesinin hızlı adım atma manasına geldiğini söylemiş ve bu ifadenin Ebû Hüreyre hadisinde geçtiğini belirtmiştir.²⁹

Yine Zemahşeri ve İbn Esîr de söz konusu ifadenin hızlı koşma anlamında olduğunu belirttikten sonra bu ifadeyi (eşek gibi) kulaklarını başına yapıştırıp, kuyruğunu sağa sola sallayıp kaçması manasında olacağını söylemişlerdir. Ayrıca ifadenin “yellenme” anlamına da geldiğini beyan etmişlerdir.³⁰ Bu açıklamalara göre Ebû Hüreyre rivâyeti şu iki şekilde çevrilebilir:

“Şeytan ezan sesini işittiğinde hızlı adımlarla (oradan) gider/kaçar”

“Şeytan ezan sesini işittiğinde yellenerek (oradan) gider/kaçar”

Araştırıldığında birçok hadis kaynağında geçen bu rivâyetin bazı kaynaklarda metin ziyadesiyle de aktarıldığı dikkatten kaçmamaktadır. Şöyle ki bazı kaynaklarda yukarıda verilen “إن الشيطان إذا سمع الأذان مَرَّ وله حُصاص” rivâyetinin öncesinde “إذا تغولت لكم الغيلان فنادوا بالأذان /Gullar (Cin ve Şeytan cinsinden olan varlık) size farklı suretlerde göründüklerinde ezan okuyunuz...” şeklinde bir cümlenin geçtiği görülmüştür.³¹ Yine bazı kaynaklarda “إن الشيطان إذا سمع الأذان” ifadesi yerine “إذا نودي للصلاة أدير الشيطان وله ضراط /Namaz için nida edildiğinde (ezan okunduğunda) şeytan yellenerek sırtını dönerek (kaçar)”³² şeklinde, diğer bazı kaynaklarda ise rivâyette geçen “مَرَّ” ifadesi yerine “يُزحزح/يُزحزح”³³ ve “يُزحزح/يُزحزح”³⁴ şeklinde farklı ifadelerin geçtiği de gözlemlenmiştir.

Diğer taraftan söz konusu rivâyet sahih bir senedle merfû olarak farklı bir

²⁹ Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, 167.

³⁰ Zemahşerî *el-Fâik*, 1/٢٨٩; İbn Esîr, *en-Nihâye*, 1/980.

³¹ Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *Feydü'l-Kadîr şerhu'l-Câmi'ü's-sahîh* (Beyrût: Daru'l-Marife, 1391/1972), 1/318; Alaüddin Ali b. Hüsameddin el-Burhân Fevrî, *Kenzü'l-ümmâl fi süneni'l-akvâl ve ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî (Suriye: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 6/706.

³² Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûti, *et-Tavdîh Şerhü'l-Câmi'ü's-sahîh*, thk. Rıdvan Câmi' Rıdvan (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998), 1/644.

³³ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdü'l-Bakî (Beyrût: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabîyye/Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1991/14129), “Salât”, 8, 1/291; Müsned, 16/183.

³⁴ Zemahşerî *el-Fâik*, 1/289.

içerikte *Buhârî ve Müslim* gibi önemli hadis kaynaklarında geçtiği görülmektedir. Şöyle ki bu kaynaklarda “şeytanın ezanın sesini işitmek için yellenecek kaçtığı daha sonra görevi olan saptırma işine tekrar başladığını” ifade eden farklı bir içeriğe sahip rivâyetlerin de olduğu dikkatten kaçmamaktadır.³⁵

Sonuç olarak *Muhtaru's-Sihâh'da* “حصص” maddesiyle ilgili olarak zikredilen “حصاص” kelimesinin hızlıca kaçmak anlamına geldiğini teyid etmek için Ebû Hüreyre hadisi referans gösterilmiş ve mezkur kelimenin hadiste de aynı manaya geldiğine işarette bulunulmuştur. Rivâyet incelendiğinde ise şeytanın ezan sesinden rahatsız olduğu ve ezanı işitmek için ezanın okunduğu mekânı terk ettiği bilgisinin rivâyetin ana teması olduğu anlaşılmış ve bazı kaynaklarda şeytanın ezanda olduğu gibi ikâmette de ilgili mekânı terk ettiği yönünde bilgi verildiği tespit edilmiştir.³⁶

Bu bilgilerin yanı sıra *Muhtaru's-Sihâh'da* geçen Ebû Hüreyre rivâyetinin merfû olup olmadığına temas edilmemiş olsa da yapılan araştırmada rivâyetin merfû olarak nakledilen sahih bir rivâyet olduğu ve rivâyetin birçok farklı varyantta nakledildiği görülmüştür.

C. حِسْمَى/Hismâ (Çölde Bulunan Bir Yer Adı)

Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî *Muhtaru's-Sihâh* adlı çalışmasında “حسم” maddesini açıklarken “حِسْمَى” ifadesinin çölde bir yer olduğunu söylemiş ve bu ifadenin Ebû Hüreyre hadisinde de geçtiğini belirterek “حِسْمَى” kelimesine yönelik yaptığı izahı desteklemeye çalışmıştır.³⁷

Râzî'nin sözünü ettiği Ebû Hüreyre hadisi araştırıldığında, hadisin bazı kaynaklarda şu içerikte aktarıldığı görülmüştür.

"عن أبي هريرة قال: يا أهل الشام، ليخرجنكم الروم منها كفرةً كفرةً حتى تلحقوا بسنك من الأرض. قيل: وما ذاك السنك؟ قال: حسمي جذام، ولتسيرن الروم على كوادنها، متعلقي جعابها بين بارق ولعلع"

“Ebû Hüreyre dedi ki: “Rumlar sizi köy köy, oradan (Şam diyarından) yeryüzünün verimsiz parçasına kadar çıkaracaklardır.” Denildi ki “Verimsiz olan parça nedir?” Dedi ki “Cüzam’ın (yurdu olan) Hismâ’dır. Rumlar, Bârik ile Lau’la’ arasında, oranın (Şâm’in) bineklerini, (oranın askeri) teçhizatlarını kullanarak sürecekler.”³⁸

³⁵ Buhârî, “Amel”, 18; Müslim “Salât”, 389.

³⁶ Buhârî, “Amel”, 18; Ebû Muhammed, Abdullah b. Abdur-rahman ed-Dârimî, *Sünenü Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm ed-Dârânî (Riyâd: Dâru'l-Muğni, 2000/1421), 2/769.

³⁷ Râzî, *Muhtaru's-sihâh*, 167.

³⁸ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Muhtasarü Tarîhi Dimaşk*, thk. Ruhiyye Nevvâs v.dğr. (Dimaşk, Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 1/246; Benzer içerikteki rivâyet için bk. Berik b. Muhammed b. Berik, *Gazvetu Mute ve's-serâya ve'l-buû'su'n-nebeviyyetü'ş-şimâliyye* (Medîne: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1424/2004), 75.

Nakledilen rivâyette Ebû Hüreyre, -büyük bir olasılıkla bir kıyâmet alâmeti olarak- gün gelip Rumların, Şam ehlini yaşadıkları yurttan Cüzam kabilesinin yerleşkesi olan Hismâ diyarına kadar çıkaracakları yönünde bilgi vermiştir. Benzer bir rivâyette ise Ebû Hüreyre'nin bunu söylemesindeki asıl sebebin Sıf- fin hadisesi olduğu ve Ebû Hüreyre'nin bu olaydan daha vahim bir olayın ger- çekleşeceğiyle ilgili olarak yukarıdaki bilgileri verdiği anlaşılmıştır.³⁹ Bu bilgi- lerin yanı sıra Ebû Derdâ (v. 32/652) gibi bazı sahâbilerin de bu yönde bilgi verdikleri gözlemlenmiştir.⁴⁰

Ebû Hüreyre tarafından mevkûf derecede nakledilen rivâyetin cerh ve tadil açısından incelemek istesek de rivâyetin muallak olarak aktarılması ve senedi tespit edilememesi nedeniyle sıhhat durumuna ulaşılamamıştır. Ancak rivâye- tin sahih olması muhtemel görünmektedir. Çünkü her muallak hadis mutlak olarak zayıf değildir. Ayrıca tarihi bir bilgi olması açısından da dikkate alın- ması makul görünmektedir. Bununla birlikte rivâyetin geleceğe yönelik bir mana muhtevasına sahip olması, rivâyetin hükmen merfû olması ihtimalini akla getirmektedir. Fakat bu açıklamanın, şahsi gözlemleri ve izlenimleri neti- cesinde Ebû Hüreyre'de oluşmuş bir kanaat olduğu da söylenebilir.

D. الْحَجَل/Birbirine Dolanmış Yeşillik

Râzî, *Muhtaru's-Sihâh* adlı çalışmasında “حجل” maddesini açıklarken “الحجل” kelimesinin “yeşilliği birbirine dolanmış yer” manasında olduğunu söylemiştir. Daha sonra bu açıklamasıyla ilgili olarak Ebû Hüreyre hadisinde geçen “حجل” ifadesinin mezkur manada olduğunu söyleyerek bu hadisi, yap- tığı açıklama için referans göstermiştir.⁴¹

Râzî'nin sözünü ettiği Ebû Hüreyre hadisi, bazı kaynaklarda şu içerikte geç- tiği tespit edilmiştir:

“إِنَّ رَجُلًا ذَهَبَ لَهُ أُبْتُقٌ فَطَلَّهَا فَآتَى عَلَى وَادٍ حَجَلٍ مُغْنٍ مُغْشَبٌ فَوَجَدَ أُيُنْقَهُ فِيهِ”

“Bir adamın develeri kaybolmuştu. Bunun üzerine adam develerini aradı. Daha sonra yeşilliği birbirine dolanmış, (bitkilerle) zengin ve çayırı olan bir vadiye geldi ve develerini orada buldu”⁴²

Bazı kaynaklarda ise “فَأْتَى عَلَى وَادٍ/ bir vadiye geldi” ifadesi yerine “مَرَّ رَجُلٌ بِوَادٍ/bir vadiden geçti” şeklinde benzer bir mana ile nakledilmiştir.⁴³ Bahsi ge- çen Ebû Hüreyre rivâyetinde bir kişinin develerini kaybettiği, bu sebeple de- velerini bulmak için aramaya koyulduğu ve nihayet develerini yeşilliği bol, çayır çimeni olan bir vadiye bulduğundan söz edilmiştir. Ancak yaptığımız araş- tırma nispetinde Ebû Hüreyre'nin hangi sebeple böyle bir açıklama yaptığını

³⁹ İbn Asâkir, *Muhtasarü Tarihi Dimaşk*, 8/450.

⁴⁰ İbn Asâkir, *Muhtasarü Tarihi Dimaşk*, 8/450.

⁴¹ Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, 196.

⁴² Zemahşerî *el-Fâik*, 1/355; Benzer rivâyet için bk. İbn Esir, *en-Nihâye*, 2/12.

⁴³ Ebû Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Garîbü'l-hadis*, thk. Abdülmutî Emin Kalacı (Beyrût: 1403/1983), 1/266.

tespit edemedik. Bunun yanı sıra rivâyetin muallak ve mevkûf bir rivâyet olduğu gözlemlenmiştir.

E. اَئِمُّ لُكْعٍ / Çocuk Orda mıdır?

Râzî, *Muhtaru's-Sihâh* adlı çalışmasında “لُكْعٍ” maddesini açıklarken “لُكْعٍ” kelimesinin “küçük çocuk” anlamında olduğunu söylemiştir. Daha sonra bu açıklamasıyla ilgili olarak Ebû Hüreyre hadisini referans göstererek hadiste geçen “لُكْعٍ” ifadesinin bu manada olduğunu belirtmiştir.⁴⁴ Kaynaklarda yaptığımız araştırmada adı geçen Ebû Hüreyre hadisinin şu içerikte geçtiğini tespit ettik:

"عن أبي هريرة الدوسي رضي الله عنه، قال: خرج النبي صلى الله عليه وسلم في طائفة النهار، لا يكلمني ولا أكلمه، حتى أتى سوق بني قينقاع، فجلس بفناء بيت فاطمة، فقال «أئِمُّ لُكْعٍ، أئِمُّ لُكْعٍ» فحبسته شيئا، فظننت أنها تلبسه سخابا، أو تغسله، فجاء يشتد حتى عانقه، وقبله وقال: «اللهم أحبيه وأحب من يحبه»

*Ebû Hüreyre şöyle anlatıyor: “Hz. Peygamber (s.a.v.), günün bir vaktinde - benimle konuşmadan ve ben de kendisiyle konuşmadan- çıkıp Benî Kaynuka çarşısına vardı. Daha sonra da Hz. Fatıma'nın evinin avlusunda oturup, (Hz. Hasan'ı kast ederek) “Küçük çocuk orda mı?” diye sordu. Hz. Fatıma onu (Hz. Hasan'ı) biraz bekletti. Herhâlde ona kokulu gerdanlık takıyordu veya onu yıkıyordu. Daha sonra o (çocuk) hızlıca Hz. Peygamber'e (s.a.v.) geldi ve Hz. Peygamber (s.a.v.) ona sarıldı, onu öptü ve şöyle buyurdu: “Allah'ım onu sev ve onu seveni de sev.”*⁴⁵

Ebû Hüreyre'nin merfû olarak naklettiği ve sahih kaynaklarda geçtiği görülen bu hadiste Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Benî Kaynuka adındaki Yahudi kabileye ait çarşıya gittiğini, daha sonra kızı olan Hz. Fatıma'nın evine giderek Hz. Hasan'ı “لُكْعٍ/küçük çocuk orda mı?” diye sorup yanına gelmesini istediğini, yanına geldikten sonra onu sevdiğini ve onun için dua ettiğini haber vermiştir.⁴⁶

Yaptığımız araştırmada konuyla ilgili benzer içerikte rivâyetlerin olduğu ve tüm rivâyetlerde “لُكْعٍ” ifadesi geçtiği görülmüştür. Söz konusu kelimeyi garibü'l-hadîs eserlerinde incelediğimizde ise müelliflerin mevzu bahis olan kelimeyi Râzî gibi “küçük çocuk” anlamında açıkladıkları anlaşılmıştır.⁴⁷ Ayrıca bu kelimenin, köle, ahmaklık, kir, bilgisi az ve akli kıt olan kişi gibi manalara da geldiği⁴⁸ görülmekle birlikte Râzî'nin verdiği anlamın daha açıklayıcı ve siyaka uygun olduğu gözlemlenmiştir.

V. Sonuç

⁴⁴ Râzî, *Muhtaru's-sihâh*, 612.

⁴⁵ Buhârî, “Büyû”, 49; Benzer rivâyet için bk. Müslim, “Fedâil”, 8.

⁴⁶ Buhârî, “Büyû”, 49; Benzer rivâyet için bk. Müslim, “Fedâil”, 8.

⁴⁷ İbn Esîr, *en-Nihâye*, 4/546; Zemahşerî *el-Fâik*, 3/198.

⁴⁸ İbn Esîr, *en-Nihâye*, 4/546.

Yapılan araştırmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

(1) Ebû Hüreyre'nin ismi konusunda bazı farklı rivâyetler olsa da bunun, onun tanınmadığı manasına gelmediğı, adı geçen sahabînin "Ebû Hüreyre" künyesiyle herkes tarafından bilinen bir kişi olduğı anlaşılmıştır. Binaenaleyh Ebû Hüreyre'nin tanınmadığı yönünde yapılan polemikler gereksizdir.

(2) Ebû Hüreyre'nin, hadis rivâyeti için uzun yıllar Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanında bulunduğı ve bunun için özel gayret sarfettiğı görölmüştür. Hatta bu gerçeklik kendisi gibi sahabî olan Abdullah b. Ömer tarafından dile getirilmiştir. Bu durum onun hadisler açısından özel bir konuma sahip olduğunu göstermiş ve neden daha çok hadis bilgisine sahip olduğunu anlaşılır kılmıştır.

(3) Ebû Hüreyre'nin başka sahabîlerden hadis rivâyet ettiğı gibi bazı sahabîlerin de kendisinden hadis rivâyet ettiğı gözlemlenmiştir. Bu da onun hadis rivâyeti açısından kadri bilinen bir sahabî olduğunu kanıtlamıştır.

(4) Birçok eseri bulunan Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh* adında bir Arapça sözlük yazmış ve bu eserinde tespit edildiğı kadarıyla altı yüz otuz rivâyet nakletmiş ve bunları lügavî açıklamaları için referans göstermiştir. Bu rivâyetlerden beş tanesinin Ebû Hüreyre'ye ait olduğı tespit edilmiştir.

(5) Râzî'nin *Muhtaru's-Sihâh* adlı çalışmasında altı yüz otuz rivâyet aktarması, onun bir dilci olmanın yanında bir hadisçi gibi hadis bilgisine sahip olduğunu, eserinde hadislere çok güven duyduğunu, yazdığı mezkur eserin bir sözlük olmasına rağmen bir hadis cüzünden fazla hadis içerdiğini gözler önüne sermiştir.

(6) Râzî'nin, bir Arapça kelimenin anlaşılması için hadisleri referans göstermekle aslında zikrettiğı hadisi de açıkladığı, dolayısıyla bu yönüyle yazdığı eserin garibü'l-hadis eseri olma yönünün de olduğı gözlemlenmiştir.

(7) Râzî'nin kelimeleri açıklarken yer yer bazı hadisleri referans göstermesi, onun, hadis literatüründen olan garibü'l-hadis türü eserlerden yararlandığı, dolayısıyla yazdığı *Muhtâru's-Sihâh* adlı çalışmanın kaynakları arasında garibü'l hadis eserleri olduğı ihtimalini güçlendirmiştir.

(8) Râzî'nin bazı hadislerde geçen ifadelere yönelik yaptığı açıklamaların, garibü'l-hadis eserlerinde aynı ifadeler için yapılan izahlar ile uyum içinde olduğı, ancak aynı kelime için garibü'l-hadis eserlerinde aktarıldığı hâlde *Muhtâru's-Sihâh'da* aktarılmayan farklı izahların da bulunduğı tespit edilmiştir.

(9) *Muhtaru's-Sihâh'da* geçen Ebû Hüreyre rivâyetlerinin, hadisin müntehası bakımından ikisinin merfû diğeri üçünün ise mevkûf olduğı tespit edilmiştir. Ayrıca bu rivâyetlerin üç tanesinin sahih, iki tanesinin ise zayıf olduğı gözlemlenmiştir.

Bu sınırlı çerçevedeki çalışmadan, İslâmî ilimler alanlarının birbiriyle iç içe olduğı, belli bir alan için yazılan bir çalışmada, diğeri alanları ilgilendiren bilgilerden yararlanıldığı, bunun da yapılan çalışmaya çok yönlü olma ve ilmî bir

derinlik vasfı kazandırdığı anlaşılmıştır. O hâlde günümüz akademik camiasında hâkim olan “tek alanda uzmanlaşma ve ömrü bir alana yoğunlaşarak geçirme” eğiliminin yeniden gözden geçirilerek değerlendirilmesi gereksiniminin gündeme getirilmesi, ilim camiası açısından hayati bir önem arz etmektedir.

“Hz. Ebû Hureyre'nin Muhtâru's-sihâh'ta Referans Alınan Rivâyetleri”

Özet: Sahâbiler, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) indirilen Kur'an-ı Kerim'in bilinmesinde önemli bir konuma sahip oldukları gibi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hem Kur'an'da geçen hem de Kur'an-ı Kerim'in temas etmediği birçok konuda yaptığı açıklamaların bilinmesinde de mühim bir konuma sahip olmuşlardır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu konularda yaptığı açıklamalar, ilgili terminolojide hadis diye ifade edilmektedir. Sahâbilerin bir kısmı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerini öğrenmek ve öğretmek için özel çaba harcamışlar, dahası nöbetleşe hadis semâ etmişler hatta hadisleri kendi aralarında müzakere etmekten bile geri durmamışlardır. Bu sahâbiler arasında Ebû Hüreyre çok özel bir konuma sahiptir. Çünkü onun bu husustaki ilgi ve alakası ileri derecede olmuş ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) âhirete irtihâline kadar ondan ayrılmayarak hadis birikimini had safhaya çıkarmıştır. Çalışmada, hadis rivâyeti bakımından nadide bir yere sahip olan Ebû Hüreyre'nin, dilci Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî'nin (v. 666/1268) *Muhtâru's-Sihâh* adlı sözlük eserindeki rivâyetleri ele alınmıştır. Söz konusu rivâyetler; Râzî'nin rivâyetlerin anlaşılmasında kilit rolü olan bazı kelimelere yönelik yaptığı açıklamalar doğrultusunda yeniden anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Râzî'nin rivâyetlerde geçen bazı anlaşılması zor olan kelimelere verdiği anlamlar, hadis literatüründe aynı kelimeler için yapılan açıklamalar ile mukayese edilerek aradaki farklara değinilmiştir. Ayrıca çalışmada, *Muhtâru's-Sihâh*'da geçen rivâyetler; hem tahrîc edilmiş hem de sened müntehâsı, cerh ve tadil açısından araştırılarak tahlil edilmiştir.

Atıf: Sedat YILDIRIM, “Hz. Ebû Hureyre'nin *Muhtâru's-sihâh*'ta Referans Alınan Rivâyetleri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXI/1, 2023, pp. 65-77

Anahtar Kelimeler: Hadis, sahâbiler, Ebû Hüreyre rivâyetleri, Muhammed b. Ebû Bekir, *Muhtâru's-Sihâh*.

“Analysis of the Hadiths Related to Dog Killing and Remove Conflicts between Hadiths”

تحليل الأحاديث المتعلقة بقتل الكلاب وإزالة التعارض الظاهري

حسين سودان*

Abstract: This research examines the effects of hadiths on the understanding and interpretation of hadiths and their role in the classification of the Prophet Muhammed’s behaviors by revealing the context types of hadiths. The research concluded that the contexts covering the hadiths fulfilled the task of determining the status of the Prophet Muhammed’s behavior and thus could reveal the purposes of the Prophet Muhammed’s dispositions. In the applied part, the research examined the hadith of “I have been commanded to fight against people till they testify that there is no god but Allah” and its contexts, As a result of the examinations, the research concluded that the contexts reveal that the judgment expressed by the hadith is dependent on a particular event.

Citation: Hüseyin SUDAN, “Tahlilü'l-Ehâdisi'l-Müte'allika bi-Katli'l-Kilâb ve İzâletü't-Te'ârudu'zi-Zâhiryyi” (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XXI/1, 2023, pp. 79-98.

Key words: Dog Killing, Contradictory Hadith, Hadith Analysis, Remove Conflict.

المقدمة

إن الإسلام دين الرحمة والعدالة والرفق، وقد جاء النبي صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين، قال الله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ} الأنبياء/ ١٠٧، وهذه الرحمة تشمل الإنسان والحيوان كذلك، بل وجميع المخلوقات، وقد أمر الإسلام بالإحسان إلى كل شيء، وجعل سقي الكلاب العطشاء دليلاً على وجود الرحمة في القلب، وبذلك كان سبباً لدخول الجنة.

لكن يطعن بعض المشككين في السنة النبوية المطهرة فيما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم من الأحاديث المتعلقة بقتل الكلاب، ويريدون أن يحاربوا الإسلام من خلال هذه الأحاديث والتي تبدو في ظاهرها متعارضة مع رحمة الإسلام، وعدالته. ويشيرون بالشبهات في هذا المجال؛ بأن الإسلام قد أمر بقتل

* طالب الدكتوراه في الفقه الإسلامي، جامعة الأردن، عمان، الأردن hnsudan@gmail.com

الكلاب مع أن الكلب حيوان خلقه الله تعالى، يستحق الحياة، فكيف يأمر الإسلام بقتلها، وقتلها يعتبر ظلماً للحيوانات وتعدياً لحقوقها، مع أن الإسلام جعل الإحسان إلى الكلاب سبباً لدخول الجنة. بناء عليه قمت بهذا البحث لبيان أنه لا يوجد تعارض بين الأحاديث التي تأمر بقتل الكلاب، وبين الأحاديث الأخرى التي تأمر بالإحسان إلى كل شيء، وأنه لا يوجد علاقة بين الأمر بقتل بعض أنواع الحيوانات المؤذية والحفاظ على حقوق الحيوانات، وسأذكر أقوال الفقهاء من المذاهب الأربعة في حكم قتل الكلاب، وكيف فهموا تلك الأحاديث وأزالوا التعارض الظاهري بينها.

مشكلة البحث

وجود أحاديث تأمر بقتل الكلاب مع أن الشرع يأمر بالإحسان إلى كل شيء، ويرى في كل كبد رطبة صدقة، ويبين بأن ناساً دخلوا الجنة بسبب سقيهم للكلب. الأمر بقتل الكلاب على إطلاقه يؤدي إلى إثارة شبهة بأن الإسلام لم يحافظ على حقوق الحيوانات، وأن قتلهم يعتبر ظلماً للحيوانات وتعدياً لحقوقها.

أهداف البحث

إزالة الشبهات التي يثيرها أعداء الإسلام حول الأحاديث المتعلقة بقتل الكلاب بادعاء الدفاع عن حقوق الحيوانات، وبادعاء أن تلك الأحاديث تعارضها الأحاديث التي تأمر بالإحسان إلى كل شيء، وأن قتل الكلاب فيه ظلم بالحيوانات وإخلال بحقوقها. معرفة آراء الفقهاء في حكم قتل الكلاب، وطرق فهمهم لأحاديث قتل الكلاب، للوصول إلى وجوه إزالة التعارض بين تلك الأحاديث.

الدراسات السابقة

"الأحكام الفقهية المتعلقة بالكلاب" ماجد بن ناصر الوشمي، رسالة ماجستير جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية 1425؛ فقد تناول الباحث الأحكام الفقهية المتعلقة بالكلاب عموماً، علماً بأن ذلك البحث بحث فقهي، ولم يهتم الباحث في بحثه بتحليل الأحاديث المتعلقة بقتل الكلاب، وإزالة التعارض بينها وبين الأحاديث التي تأمر بالإحسان إليها، بينما بحثي بحث حديثي فقهي، واقتصر على موضوع قتل الكلاب فقط دون غيرها من الأحكام المتعلقة بالكلاب، وقام بتحليل الأحاديث المتعلقة بقتل الكلاب مفصلاً، وإزالة التعارض بين الأحاديث في هذا الموضوع.

"Köpek ve Diğer Bazı Hayvanların Öldürülmesine Cevaz Veren Hadislerin Değerlendirilmesi", Harun Reşit DEMİREL, *Mütefekkir Dergisi*, Aksaray Üniversitesi, Sayı 1, 2014, s. 67-102.

هذا البحث؛ بحث علمي محكم باللغة التركية، منشور في مجلة متفكر التابعة لجامعة آق سراي التركية، بعنوان "تحليل الأحاديث التي تجيز قتل الكلاب وبعض الحيوانات" فقد تناول الباحث في بحثه الأحاديث التي تجيز قتل الكلاب وبعض الحيوانات، فهو بحث حديثي ولم يتناول الباحث أقوال الفقهاء في حكم قتل الكلاب، وأما بحثي فهو بحث حديثي فقهي وتناول بالتفصيل أقوال الفقهاء في موضوع قتل

الكلاب.

خطة البحث

المبحث الأول الأحاديث المتعارضة ظاهراً في قتل الكلاب؛ المطلب الأول الأحاديث المتعلقة بموضوع قتل الكلاب؛ المطلب الثاني الأحاديث التي تحث على الإحسان إلى الكلاب؛ مبحث الثاني أقوال الفقهاء في قتل الكلاب؛ المطلب الأول مواضع الاتفاق بين الفقهاء في حكم قتل الكلاب؛ المطلب الثاني مواضع الخلاف بين الفقهاء في حكم قتل الكلاب؛ المطلب الثالث طرق إزالة التعارض بين الأحاديث المتعارضة في قتل الكلاب؛ المطلب الأول وجوه إزالة التعارض بين أحاديث قتل الكلاب وأحاديث الإحسان؛ المبحث الأول الأحاديث المتعارضة ظاهراً في قتل الكلاب هناك أحاديث نبوية كثيرة يفيد ظاهرها الأمر بقتل الكلاب إما على الإطلاق، أو بقتل أنواع معينة منها فقط، وهناك أحاديث أخرى تأمر بالإحسان إلى الحيوانات عموماً، وأحاديث تفيد بأن الإحسان إلى الكلاب وسقيها كانت سبباً لدخول الجنة؛ وسأذكر في هذا المبحث أولاً تلك الأحاديث المتعلقة بموضوع قتل الكلاب، ثم أذكر الأحاديث التي تأمر بالإحسان إليها، وسأذكر في المبحث الثاني أقوال الفقهاء في قتل الكلاب، وكيف فهموا تلك الأحاديث، وفي المبحث الثالث وجوه إزالة التعارض الظاهري بين تلك الأحاديث.

المطلب الأول الأحاديث المتعلقة بموضوع قتل الكلاب

من الأحاديث التي يفيد ظاهرها الأمر بقتل الكلاب على الإطلاق الأحاديث التالية:

- (١) عن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- قال ((كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يأمر بقتل الكلاب، فنبتعت في المدينة وأطرافها، فلا ندع كلباً إلا قتلناه، حتى إنا لنقتل كلب المُرَّة -تصغير امرأة- من أهل البادية يتبعها)).^١
- (٢) عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ((أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِقَتْلِ الْكِلَابِ، - وفي رواية- فأرسل في أقطار المدينة أن تقتل)).^٢

ويفهم من ظاهر هذه الأحاديث، وأحاديث أخرى بهذا المعنى؛ أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقتل الكلاب الموجودة في المدينة وما حولها على الإطلاق، ولم يفرق بين أنواع الكلاب سواء كانت مؤذية أم لا، وسواء كانت من الكلاب التي ينتفع بها مثل كلب الماشية والحراسة أم لا، والصحابة رضوان الله عليهم

^١ أخرجه مسلم في صحيحه، باب الأمر بقتل الكلاب وبيان نسخه، وبيان تحريم اقتنائها (إلا لصيد أو زرع أو ماشية ونحو ذلك) رقم الحديث: ٤٥/١٥٧٠.

^٢ أخرجه البخاري في صحيحه، باب خمس من الدواب فواسق يقتلن في الحرم، رقم الحديث: ٣٣٢٣؛ وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه، باب الأمر بقتل الكلاب وبيان نسخه، وبيان تحريم اقتنائها (إلا لصيد أو زرع أو ماشية ونحو ذلك) رقم الحديث: ٤٣/١٥٧٠.

فهموا هذا الأمر على إطلاقه فطبقوه، فبدؤوا بقتل جميع الكلاب الموجودة في المدينة وما حولها من دون تفریق، حتى إنهم بالغوا في تطبيق الأمر النبوي في قتل الكلاب، ولم يكتفوا بما يظهر من الكلاب، وإنما بحثوا وفتشوا عن الكلاب في أي مكان في المدينة وأطرافها، ولم يتركوا كلباً إلا قتلوه حتى قتلوا الكلاب في البادية.^٣

وأما الأحاديث التي تأمر بقتل أنواع معينة من الكلاب، أو يستثنى بعض أنواع الكلاب من القتل الأحاديث التالية:

عن عبد الله بن مغفل، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لولا أن الكلاب أمة من الأمم، لأمرت بقتلها، فاقتلوا منها، الأسود البهيم، وما من قوم اتخذوا كلباً، إلا كلب ماشية، أو كلب صيد، أو كلب حرث، إلا نقص من أجورهم، كل يوم، قيراطان)).^٤

(١) عَنْ ابْنِ عُمَرَ ((أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِقَتْلِ الْكِلَابِ، إِلَّا كَلْبَ صَيْدٍ، أَوْ كَلْبَ غَنَمٍ، أَوْ مَاشِيَةٍ)) وفي تمام الحديث ((فقيل لابن عمر: إن أبا هريرة يقول: «أو كلب زرع»، فقال ابن عمر: «إن لأبي هريرة زرعاً»)).^٥

(٢) عن عبد الله بن المغفل، قال: ((أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَتْلِ الْكِلَابِ، ثُمَّ قَالَ: "مَا بَالُهُمْ وَبَالَ الْكِلَابِ؟" ثُمَّ رَخَّصَ فِي كَلْبِ الصَّيْدِ وَكَلْبِ الْغَنَمِ)).^٦ وفي رواية جابر بن عبد الله، ((أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل الكلاب، حتى إن المرأة تقدم من البادية بكلبها فقتله، ثم نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتلها، وقال: «عليكم بالأسود البهيم ذي النقطتين، فإنه شيطان»)).^٧

(٣) عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((حَمْسٌ مِنَ الدَّوَابِّ، كُلُّهُنَّ فَاسِقٌ، يُقْتَلْنَ فِي الْحَرَمِ: الْغُرَابُ، وَالْحِدَاةُ، وَالْعَقْرَبُ، وَالْفَأْرَةُ، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ)). وفي رواية ((حَمْسٌ مِنَ الدَّوَابِّ لَا حَرَجَ عَلَى مَنْ قَتَلَهُنَّ: الْغُرَابُ، وَالْحِدَاةُ، وَالْفَأْرَةُ، وَالْعَقْرَبُ، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ)).^٨

وتفيد هذه الأحاديث أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر بقتل الكلاب على سبيل الإطلاق، وقد أفاد بعض تلك الأحاديث أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقتل الكلاب أولاً، ثم نهى عن قتلها بعد ذلك، وأفاد بعضها أنه أمر صلى الله عليه وسلم بقتل الكلب الأسود البهيم فقط، وبعضها أفاد أنه أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتل الكلب العقور، وأفاد بعضها أن النبي صلى الله عليه وسلم أجاز اقتناء بعض أنواع

^٣ انظر المفهم لما أشكل من كتاب تلخيص مسلم، القرطبي، ج/٤ ص/٤٤٨-٤٤٩.

^٤ سنن ابن ماجه، كتاب الصيد، باب النهي عن اقتناء الكلب إلا كلب صيد، رقم الحديث: ٣٢٠٥.

^٥ أخرجه مسلم في صحيحه، باب الأمر بقتل الكلاب وبيان نسخه، وبيان تحريم اقتنائها (إلا لصيد أو زرع أو ماشية ونحو ذلك) رقم الحديث: ١٥٧١.

^٦ أخرجه مسلم في صحيحه، باب الأمر بقتل الكلاب وبيان نسخه، وبيان تحريم اقتنائها (إلا لصيد أو زرع أو ماشية ونحو ذلك) رقم الحديث: ١٥٧٣.

^٧ أخرجه مسلم في صحيحه، باب الأمر بقتل الكلاب وبيان نسخه، وبيان تحريم اقتنائها (إلا لصيد أو زرع أو ماشية ونحو ذلك) رقم الحديث: ١٥٧٢.

^٨ أخرجه البخاري في صحيحه، باب ما يقتل المحرم من الدواب، رقم الحديث: ١٨٢٨.

الكلاب التي ينتفع بها مثل كلب الماشية والصيد والحرث والزرع.^٩ ونترك الحديث في كيفية التوفيق بين هذه الأحاديث إلى المباحث التالية.

وأما معنى وصف الكلب الأسود بالشیطان: أن هذا الكلب يشابه الشيطان في بعض صفاته، كما يقول الناس في وصف من عُرف بالشر والفساد؛ إنه شيطان؛ يقول ابن قتيبة في وصف الكلب الأسود بالشیطان: "هو شيطان؛ لأن الأسود البهيم منها أضرها وأعقرها، والكلب إليه أسرع منه إلى جمعها، وهو - مع هذا أفلهاً نفعاً وأسوأها حراسة، وأبعدها من الصيد، وأكثرها نعاساً. وقال: "هو شيطان" يريد: أنه أخبثها، كما يقال فلان شيطان، وما هو إلا شيطان مارد، وما هو إلا أسد عاد، وما هو إلا ذئب عاد - يراد: أنه شبيه بذلك. وإن كانت الكلاب من الجن، أو كانت ممسوخاً من الجن، فإنما أراد أن الأسود منها شيطانها، فاقتلوه لضره، والشیطان هو: مارد الجن".^{١٠} ويذكر ابن رشد الجدي: "وروي أيضاً أنه شيطان، أي بعيد من الخير والمنافع، قريب من الضرر والأذى، وهذا شأن الشياطين من الجن والإنس، وقد كره الحسن وإبراهيم صيد الكلب الأسود، وقال طائفة: إنه يقطع الصلاة".^{١١}

المطلب الثاني الأحاديث التي تحت على الإحسان إلى الكلاب

قد ذكرت في المطلب السابق أحاديث تتعلق بقتل الكلاب على الإطلاق أو قتل بعض أنواعها، وسأذكر في هذا المطلب أحاديث تحت على الإحسان إلى كل شيء حي، والكلاب تدخل تحت ذلك، وأحاديث تدل على أن الإحسان إلى الكلاب بسقيها كان سبباً لدخول الجنة، ومن تلك الأحاديث:

(١) عن أبي يعلى شداد بن أوس رضي الله عنه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتل، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليُحَدِّدْ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ، وَلْيُخْرِجْ ذَبِيحَتَهُ)).^{١٢}

معنى "إن الله كتب الإحسان على كل شيء" أي في كل شيء، ولم يقل: إلى كل شيء، بل قال: على كل شيء، يعني أن الإحسان ليس خاصاً بشيء معين من الحياة بل هو في جميع الحياة. والفرق بين الإحسان في القتل والذبح، أن المقتول لا يحل بالقتل كما لو أراد إنسان أن يقتل كلباً مؤذياً، فنقول: أحسن القتل. وكذا إذا أراد أن يقتل ثعباناً فنقول: أحسن القتل، وإذا ذبح فنقول: أحسن الذبحة.^{١٣}

في هذا الحديث دلالة ظاهرة على مشروعية احترام الحيوان والرفق به. وقد ورد في السنة أحاديث كثيرة غير ذلك تدل على فضل الرحمة بالحيوان والإحسان إليه، وأن ذلك كان سبباً لدخول الجنة. والكلاب

^٩ انظر المفهم لما أشكل من كتاب تلخيص مسلم، القرطبي، ج/٤ ص/٤٤٨؛ المنهاج شرح صحيح مسلم بن حجاج، النووي، ج/١٠ ص/٢٣٥.

^{١٠} تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، ص/٢٠٦-٢٠٩.

^{١١} البيان والتحصيل، ابن رشد الجدي، ج/٩ ص/٣٥٤-٣٥٥.

^{١٢} أخرجه مسلم في صحيحه، باب الأمر بالإحسان في الذبح والقتل، رقم الحديث: ١٩٥٥.

^{١٣} انظر: شرح الأربعين النووية، ابن عثيمين، ص/١٨٥.

تدخل تحت هذا الحديث أي أنه ينبغي الإحسان إلى الكلاب أيضا، وعدم إيذاؤها أو قتلها.
 (٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا: ((بينما رجل يمشي فاشتد عليه العطش فنزل بئرا فشرب منها ثم خرج فإذا هو بكلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال: لقد بلغ هذا مثل الذي بلغ بي، فملأ خفه ثم أمسكه بفيه ثم رقي فسقى الكلب، فشكر الله له فغفر له، قالوا يا رسول الله: وإن لنا في البهائم أجرا؟ قال: في كل كبد رطبة أجر)).^{١٤}

وفي حديث آخر عن أبي هريرة مرفوعا: ((بينما كلب يطيف بركية كاد يقتله العطش إذ رأته بغي من بغايا بني إسرائيل فنزعت موقها فسقته فغفر لها به)).^{١٥}

معنى (في كل كبد رطبة أجر) أن في الإحسان إلى كل حيوان حي بسقيه ونحوه أجر. وسمي الحي ذا كبد رطبة لأن الميت يجف جسمه وكبده.^{١٦}

في هذه الأحاديث الحضر على استعمال الرحمة للخلق كلهم وللكلاب خصوصا ولجميع البهائم والرفق بها، وأن ذلك مما يغفر الله به الذنوب ويكفر به الخطايا، فينبغي لكل مؤمن عاقل أن يرغب في الأخذ بحظه من الرحمة، ويستعملها في أبناء جنسه وفي كل حيوان ومنه الكلب، فلم يخلقه الله عبثاً. ونرى في الحديث أن الذي سقى الكلب الذي وجده بالفلاة غفر الله له بتكلفة النزول في البئر وإخراجه الماء في خفه وسقيه إياه، وكذلك كل ما في معنى السقي والإطعام مثل التخفيف عنها في أحمالها، وترك التعدي في ضربها وأذاها وقتلها.^{١٧}

المبحث الثاني أقوال الفقهاء في قتل الكلاب

فقد ذكرت في المبحث السابق؛ الأحاديث المتعلقة بقتل الكلاب، والأحاديث التي تأمر بالإحسان إليها وعدم إيذاؤها، وفي هذا المبحث سأذكر أقوال الفقهاء في حكم قتل الكلاب، وكيف فهموا تلك الأحاديث، بناء عليه سأبين في المبحث الثالث كيفية إزالة التعارض بين تلك الأحاديث وكيفية التوفيق بينها.

المطلب الأول مواضع الاتفاق بين الفقهاء في حكم قتل الكلاب

اتفق الفقهاء على جواز قتل الكلب العقور الذي يعتدي على الناس، والكلب الكلب أي المصاب بداء الكلب.^{١٨} قال الإمام النووي في شرح صحيح مسلم: "أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى قَتْلِ الْكَلْبِ الْكَلْبِ، وَالْكَلْبِ

^{١٤} أخرجه البخاري في صحيحه، باب فضل سقي الماء، رقم الحديث: ٢٣٦٣؛ أخرجه مسلم في صحيحه، باب فضل ساقى البهائم المحترمة رقم الحديث: ٢٢٤٤.

^{١٥} أخرجه مسلم في صحيحه، باب فضل ساقى البهائم المحترمة رقم الحديث: ٢٢٤٥.
^{١٦} النووي، شرح مسلم، ج ١٤ / ص ٢٤١.

^{١٧} انظر: شرح صحيح البخاري، ابن بطال، ج ٩ / ص ٢١٩-٢١٨.

^{١٨} البيان والتحصيل، ابن رشد الجدي، ج ٩ / ص ٣٥٤-٣٥٥؛ بداية المجتهد، ج ٢ / ص ١٢٨؛ النووي، شرح مسلم، ج ١٠ / ص ٢٣٥؛ المجموع شرح المذهب، (مع تكملة السبكي والمطيعي)، النووي، ج ٩ / ص ٢٣٥؛ ابن قدامة، المغني، ص ٤ / ج ١٩١؛ الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، الحجاوي، ج ٤ / ص ٣٢٦.

العقور واختلفوا في قتل ما لا ضَرَرَ فِيهِ".^{١٩} وذهب بعضهم إلى وجوب قتله لوجود الأمر النبوي في قتل الكلب العقور الذي يعتدي على الناس.^{٢٠}

وهذا الحكم ليس خاصا بجنس الكلب فقط، وإنما يجوز كذلك قتل كل حيوان عقور يعتدي على الناس من غير الكلاب؛ يقول الإمام النووي رحمه الله: "وقال جمهور العلماء ليس المراد بالكلب العقور تخصيص هذا الكلب المعروف، بل المراد هو كل عَادٍ مفترس غالباً، كالسبع والنمر والذئب والفهد ونحوها...، ومعنى العقور والعافر الجارح"^{٢١} ويقول ابن قدامة: "وعلى قياس الكلب العقور، كل ما أذى الناس، وضرهم في أنفسهم. وأموالهم، يباح قتله؛ لأنه يؤدي بلا نفع، أشبه الذئب، وما لا مضرة فيه، لا يباح قتله؛ لما ذكرنا من الخبر."^{٢٢} ويذكر ابن حجر أقوال العلماء في المراد من الكلب العقور، ويرى أنه ليس محصوراً على نوع الكلب، وإنما يشمل جميع الحيوانات المؤذية المعتدية.^{٢٣}

وكذلك اتفق الفقهاء على حرمة قتل الكلب الذي أذن الشرع في اقتنائه مثل كلب الصيد والماشية وغيره من الكلاب التي ينتفع بها؛^{٢٤} يقول ابن قدامة في "المغني": "أَمَّا قَتْلُ الْمُعَلَّمِ فَحَرَامٌ، وَفَاعِلُهُ مُسِيءٌ ظَالِمٌ، وَكَذَلِكَ كُلُّ كَلْبٍ مُبَاحٍ إِسْكَائُهُ؛ لِأَنَّهُ مَحَلٌّ مُتَّفَعٌ بِهِ بِإِبَاحِ اقْتِنَائِهِ، فَحَرَمَ إِتْلَافُهُ، كَالشَّاةِ. وَلَا نَعْلَمُ فِي هَذَا خِلَافًا."^{٢٥}

وترخيص النبي صلى الله عليه وسلم في كلب الصيد، وكلب الغنم، يفهم منه ترخيصه في اقتناء الكلاب التي فيها نفع ويمكن قياس غيرها عليه إذا كان فيها نفع؛ يقول القاضي عياض: "وقد استدلت بعضهم من تنبيه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على هذه المنافع على جواز اتخاذها لكل منفعة في نحو من ذلك، وأن النهي إنما هو لاتخاذها لغير منفعة مقصودة."^{٢٦}

المطلب الثاني مواضع الخلاف بين الفقهاء في حكم قتل الكلاب

^{١٩} شرح مسلم، النووي، ج/١٠ ص/٢٣٥.

^{٢٠} مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، الرعييني، ج/٣ ص/٢٣٦.

^{٢١} انظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، ج/٨ ص/١١٤-١١٥.

^{٢٢} ابن قدامة، المغني، ص/٤ ج/١٩١.

^{٢٣} انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، ج/٤ ص/٣٩-٤٠؛ يقول ابن حجر: "واختلف العلماء في المراد به هنا وهل لوصفه بكونه عقورا مفهوم أو لا فروى سعيد بن منصور بإسناد حسن عن أبي هريرة قال: الكلب العقور الأسود. وعن سفيان عن زيد بن أسلم أنهم سأله عن الكلب العقور، فقال: وأي كلب أعقر من الحية؟ وقال زفر: المراد بالكلب العقور هنا الذئب خاصة، وقال مالك في الموطأ: كل ما عقر الناس وعدا عليهم وأحافهم مثل الأسود والنمر والفهد والذئب هو العقور، وكذا نقل أبو عبيد عن سفيان وهو قول الجمهور. وقال أبو حنيفة: المراد بالكلب هنا الكلب خاصة ولا يلتحق به في هذا الحكم سوى الذئب"

^{٢٤} نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني إمام الحرمين، ج/٥ ص/٤٩٤؛ البيان والتحصيل، ابن رشد الجد، ج/٩ ص/٣٥٤؛ إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، القاضي عياض، ص/٥ ج/٢٤٢؛ روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي، ج/٣ ص/١٤٦؛ أسنى المطلب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري، ج/١ ص/٥٦٧؛ مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، الرعييني، ج/٣ ص/٢٣٦-٢٣٧؛ الفواكه الداني على رسالة أبي زيد القيرواني، شهاب الدين النفراوي الأزهرري، ج/٢ ص/٣٤٤.

^{٢٥} المغني، ابن قدامة، ص/٤ ج/١٩٠.

^{٢٦} إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، القاضي عياض، ج/٥ ص/٢٤٦.

اختلف الفقهاء في أنه هل الكلب الذي يجوز قتله هو الكلب العقور فقط، أم أنه يجوز قتل الكلب الأسود البهيم أيضاً ولو لم يكن عقورا لما وردت أحاديث في قتله، أم أنه يجوز قتل كل كلب لا ينتفع به ولم يحسب الشرع اقتنائه يعني غير كلب الصيد والماشية والزرع على ثلاثة أقوال:

القول الأول: لا يجوز قتل الكلاب التي ينتفع بها أو لا نفع فيها ولا ضرر، ويجوز قتل الكلب المؤذي المعتدي فقط، وهو الكلب العقور، وكل كلب فيه أذى وضرر واضح، وأن أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتل الكلاب منسوخ، والكلب الأسود البهيم الذي ورد الأمر بقتله منسوخ كذلك؛ ولا يوجد فرق بين الكلب الأسود وغيره في عدم جواز قتله ما لم يكن عقورا ومؤذيا؛ وهذا قول الحنفية والمعتمد عند الشافعية؛ أما الحنفية: فلا يجوز عندهم قتل الكلاب التي لا تؤذي؛ فقد جاء في الدر المختار: "قالوا لم يحل قتل الكلب الأهلي إذا لم يؤذ والأمر بقتل الكلاب منسوخ كما في الفتح: أي إذا لم تضرب".^{٢٧} وأما الكلاب المؤذية فقتلها واجبة عندهم، وإن أبى صاحبها القتل فتقتل بأمر إمام المسلمين؛ وقد جاء في المحيط البرهاني "رجل له كلب عقور في قرية، كل من مرَّ عليه عقره، فلأهل القرية أن يقتلوا هذا الكلب دفعاً لضرره... قرية فيها كلاب كثيرة، ولأهل القرية منها ضرر يؤمر أرباب الكلاب بقتل الكلاب دفعاً للضرر عنهم، فإن أبوا رفعوا الأمر إلى الإمام حتى يأمرهم الإمام بذلك".^{٢٨}

ولكن جاء في كتب الحنفية أن الإمام أبا حنيفة يقول بقتل الكلب العقور وغيره، والكلب الأهلي والمتوحش،^{٢٩} من دون اشتراط كونها مؤذية، وعللوا ذلك بأن "المعتبر في ذلك الجنس يعني الحقيقة التي تسمى كلباً... ولهذا يجوز قتل جنسه فيستوي فيه الأهلي، والوحشي، والعقور، وغيره، قيل: فيه نظر لأنه نقص لإبطال الوصف المخصوص عليه وهو كونه عقوراً، وأجيب بأنه ليس للقيّد بل لإظهار نوع إيذائه، فإن ذلك طبع فيه".^{٣٠} ولكن يفهم من ذلك أن الإمام أبا حنيفة أجاز قتل جميع الكلاب بناء على كون الأذى طبعاً له، وهذا يدل على أنه لا يجوز قتل الكلاب إذا لم يكن فيه الأذى، والله أعلم.

وأما المعتمد عند الشافعية: فيحرم عندهم قتل جميع الكلاب -غير الكلب العقور وما في معناه- من دون تفریق بين الذي ينتفع به أو لا، وبين الكلب الأسود وغيره؛ يقول إمام الحرمين: "فإن قيل: فما قولكم في قتل الكلاب؟ قلنا: أما ما ينتفع به منها، ولا ضرر من جهتها، فلا يجوز قتلها. وأما العقور؛ فإنه يقتل دفعاً لضراره، وقد نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على قتل الكلب العقور، وعده من الفواسق اللاتي يقتلن في الحل والحرم، وكل كلبٍ عقورٍ إذا اضطُر إليه دفعاً عن نفسه. والذي عيناه الذي يضرى بالشر طبعاً. وأما الكلب، فلا يتمهل في قتله؛ فإن شره عظيم. والكلب الذي لا منفعة له، ولا ضرر منه لا يجوز قتله... وقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقتل الكلاب مرة، ثم صح أنه نهى عن قتلها، واستقر

^{٢٧} انظر: حاشية ابن عابدين، ج/٦ ص/٧٥٢-٢/ج/٥٧٠.

^{٢٨} المحيط البرهاني في الفقه النعماني، ابن مازة البخاري الحنفي، ج/٥ ص/٣٨١.

^{٢٩} تبين الحقائق شرح كنز الدقائق مع حاشية الشلبي، فخر الدين الزيلعي الحنفي، ج/٢ ص/٦٦؛ البناية شرح الهداية، بدر الدين العيني، ج/٤ ص/٣٩٣.

^{٣٠} البناية شرح الهداية، بدر الدين العيني، ج/٤ ص/٣٩٣.

عليه على التفصيل الذي ذكرناه. وأمر بقتل الكلب الأسود البهيم. وهذا كان في الابتداء، وهو الآن منسوخ.^{٣١} ويقول الماوردي في الحاوي الكبير: "فأما ما كان غير عقور ولا مؤذي فلا يجوز قتله."^{٣٢} وقد جاء في المجموع: "قال أصحابنا الكلب العقور والكلب يقتلان للحديث الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (خمس يقتلن في الحل والحرم منها الكلب العقور) قال أصحابنا وإن لم يكن الكلب عقورا ولا كلبا لم يجز قتله سواء كان فيه منفعة أم لا وسواء كان أسود أم لا وهذا كله لا خلاف فيه بين أصحابنا وممن صرح به القاضي حسين وإمام الحرمين."^{٣٣}

ومع القول المعتمد عند الشافعية في حرمة قتل الكلاب التي لا نفع فيها ولا ضرر، لكن نسب إلى الإمام الشافعي القول بجواز قتل الكلب الذي لا منفعة فيه مع كراهته، وتبعه على ذلك بعض المتأخرين من الشافعية؛^{٣٤} وقد جاء في روضة الطالبين القول بكراهته يقول النووي: "ما لا يظهر فيه منفعة ولا ضرر، كالخنافس والجعلان والسرطان، والرخم والكلب الذي ليس بعقور، فيكره قتلها... قلت: قوله: إن الكلب الذي ليس بعقور يكره قتله، مراده كراهة تنزيه. وفي كلام غيره ما يقتضي التحريم. والمراد: الكلب الذي لا منفعة فيه مباحة."^{٣٥}

القول الثاني: يجب قتل الكلب العقور والأسود البهيم كذلك، ولا يجوز قتل الكلاب التي أجاز الشرع اقتنائها مما فيها نفع، ويجوز قتل غيرها من الكلاب التي لا يتنفع بها أيضا بأذى أو ضرر، وهو قول الإمام مالك وأصحابه؛^{٣٦} يقول القاضي عياض في "إكمال المعلم": "ذهب كثير من العلماء إلى الأخذ بالحديث في قتل الكلاب، إلا ما استثنى من كلب الصيد وما ذكره معه، وهو مذهب مالك وأصحابه."^{٣٧}

وقد جاء في البيان والتحصيل لابن رشد الجدل أنه: "ستل مالك عن قتل الكلاب أترى أن تقتل؟ قال: نعم، أرى أن يقتل ما يؤدي منها في المواضع التي لا ينبغي أن يكون فيها. قلت له: في مثل قيروان الفسطاط، قال: نعم، أرى أن يؤمر بقتل ما يؤدي منها. وأما كلاب الماشية فلا أرى ذلك."^{٣٨}

فالمالكية لم يخصصوا قتل الكلاب بالكلب العقور أو الكلب الأسود البهيم فقط، وإنما أجازوا قتل الكلاب بمجرد الأذى والإزعاج، أو توقع الترويع منها، أو كونها في موضع لا ينبغي أن تكون فيه؛^{٣٩} وقد ربطوا بذلك بين جواز الاقتناء وتحريم القتل؛ فعندهم: كل كلب يجوز اقتناؤه لا يجوز قتله، وكل كلب لا

^{٣١} نهاية المطالب في دراية المذهب، الجويني إمام الحرمين، ج/٥ ص/٤٩٤.

^{٣٢} الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، الماوردي، ج/٥ ص/٣٧٩. ج/١٤ ص/١٧١.

^{٣٣} المجموع شرح المذهب، (مع تكملة السبكي والمطيعي)، النووي، ج/٩ ص/٢٣٥.

^{٣٤} انظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري، ج/١ ص/٥٦٧؛ حاشية البجيرمي على الخطيب، البجيرمي، ج/٤ ص/٣١٥؛ حاشية قليوبي، أحمد سلامة القليوبي، ج/٤ ص/٢٦٠.

^{٣٥} روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي، ج/٣ ص/١٤٦.

^{٣٦} مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، الرعيني، ج/٣ ص/٢٣٦-٢٣٧؛ الفواكه الداني على رسالة أبي زيد القيرواني، شهاب الدين النفراوي الأزهر، ج/٢ ص/٣٤٤.

^{٣٧} إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، القاضي عياض، ص/٥ ج/٢٤٢.

^{٣٨} البيان والتحصيل، ابن رشد الجدل، ج/٩ ص/٣٥٤.

^{٣٩} الذخيرة، القرافي، ج/١٣ ص/٣٣٦؛ التاج والإكليل لمختصر خليل، المواق، ج/٦ ص/٧٠.

يجوز اقتناؤه يجوز قتله.

وبذلك نرى أن المالكية أكثر من توسع في جواز قتل الكلاب؛ فمجرد وجودها في مكان يجتمع فيه الناس وإزعاجها للناس أو توقع ترويعها للناس -ولو لم تكن مروعة- يعتبر سببا لإباحة قتلها. وفرق المالكية بين إباحة قتلها ووجوبه فالكلب العقور والأسود يجب قتله، وأما غيره من الكلاب فيباح قتلها ولو بأدنى ضرر مثل توقع الترويع؛^{٤١} يقول القرطبي في شرح مسلم: "قلت: والحاصل من هذه الأحاديث: أن قتل الكلاب غير المستثنيات مأمور به إذا أضرت بالمسلمين فإن كثر ضررها، وغلب كان الأمر على الوجوب، وإن قلّ وندر، فأى كلب أضرب وجب قتله وما عداه جائز قتله؛ لأنه سبغ لا منفعة فيه وأقل درجاته توقع الترويع، وأنه ينقص من أجر مقتنيه كل يوم قيراطان، فأما المروءة ممنه غير المؤذي، فقتله مندوب إليه، أما الكلب الأسود ذو النقطتين، فلا بد من قتله للحديث المتقدم، وقلما ينتفع بمثل تلك الصفة؛ لأنه إن كان شيطانا على الحقيقة فهو ضرر محض لا نفع فيه، وإن كان على التشبيه به فإنما شبهه به للمفسدة الحاصلة منه، فكيف يكون فيه منفعة، ولو قدرنا فيه أنه ضار أو للماشية لقتل لنص النبي على قتله."^{٤٢}

ومما يلفت النظر هنا أن المذهب المالكي هو أوسع المذاهب في موضوع طهارة الكلاب، وموضوع تحريم أكل لحم الكلاب فإن لهم في أكل لحم الكلاب قولان؛ الكراهة والتحريم،^{٤٣} مما لا نجده عند غيرهم، ولكن في موضوع الحفاظ على حياة الكلاب نجد المذهب المالكي أشد المذاهب فيه؛ فيجيزون قتل الكلاب بأدنى ضرر وأذى أو ترويع. والحقيقة أنه لا يوجد تلازم بين القول بطهارة الكلاب وبين الحفاظ على حياتها وعدم جواز قتلها؛ فإن كثيرا من الحيوانات التي أبيع قتلها مثل الحية والعقرب طاهرة، وبالعكس فلا يلزم من القول بنجاستها القول بقتلها فكما أن الخنزير أجمع على نجاسته وعدم الانتفاع به مع أنه لم يؤمر بقتله،^{٤٤} وكذلك لا يلزم من القول بكراهة أكل لحمها الحفاظ على حياتها وعدم جواز قتلها. ولكن القرافي من المالكية بعد ما ينقل مذهب الإمام مالك في جواز قتل الكلاب إلا ما أبيع اقتناؤه يرجح جواز قتل الأسود البهيم فقط دون غيره من الكلاب؛ إذ يقول: "وعندي أن الجمع بين الأحاديث الاقتصار بالقتل على الأسود البهيم"^{٤٥} ولكنه يقصد غير الكلب العقور الذي ورد التصريح بقتله، ولم يختلف الفقهاء فيه. ويرجح ابن عبد البر من المالكية، القول بعدم جواز قتل الكلاب والكلب الأسود كذلك إذا لم تضر بأحد ولم تعقر أحدا؛ إذ يقول: "والذي اختاره في هذا الباب أن لا يقتل شيء من الكلاب إذا لم تضر بأحد ولم تعقر أحدا لنهي صلى الله عليه وسلم أن يتخذ شيء في الروح غرضا."^{٤٦} ويرد على من

^{٤١} مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، الرعيني، ج/٣ ص/٢٣٦.

^{٤٢} المفهم لما أشكل من كتاب تلخيص مسلم، القرطبي، ج/٤ ص/٤٤٩-٤٥٠.

^{٤٣} انظر، منح الجليل شرح مختصر خليل، عليش، ج/٢ ص/٤٦١؛ الشرح الكبير على مختصر خليل، الدردير، ج/٢ ص/١١٧.

^{٤٤} انظر، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، المرادوي الحنبلي، ج/١٠ ص/٤٢٩. ولكن جاء في كتاب الإقناع وشرحه كشاف القناع، أنه يسنن أو يباح قتل الخنزير. كشاف القناع عن متن الإقناع، البهوتي، ج/٦ ص/٢٢٣.

^{٤٥} الذخيرة، القرافي، ج/٤ ص/١٧٦.

^{٤٦} التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، ج/١٤ ص/٢٣٤.

يقول بقتل الكلب الأسود: "وَأَمَّا قَوْلُ مَنْ ذَهَبَ إِلَى قَتْلِ الْأَسْوَدِ مِنْهَا بِأَنَّهُ شَيْطَانٌ عَلَى مَا رَوَى فِي ذَلِكَ فَلَا حُجَّةَ فِيهِ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ سَمَّى مَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ الشَّرُّ مِنَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ شَيْطَانًا بِقَوْلِهِ شَيْطَانِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ وَلَمْ يَجِبْ بِذَلِكَ قَتْلُهُ وَقَدْ جَاءَ فِي الْحَدِيثِ الْمَوْفُوعِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَجُلًا يَتَّبِعُ حِمَامَةً فَقَالَ شَيْطَانٌ يَتَّبِعُ شَيْطَانَةَ وَلَيْسَ فِي ذَلِكَ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ كَانَ مُسْحًا مِنَ الْجِنِّ وَلَا أَنَّ الْحِمَامَةَ مُسْحَتْ مِنَ الْجِنِّ وَلَا أَنَّ ذَلِكَ وَاجِبٌ قَتْلُهُ."^{٤٦}

القول الثالث: يجوز قتل الكلب الأسود البهيم والكلب العقور، دون غيرهما من الكلاب التي لا ينتفع بها ولا ضرر فيها، وهو المعتمد عند الحنابلة،^{٤٧} لورود أحاديث في قتلها، والكلب الأسود البهيم أكثر الكلاب إيذاء وضرراً، واقتصر النبي صلى الله عليه وسلم على قتل الأسود البهيم يفهم منه قتل الكلاب التي فيها ضرر، والأسود يمثل الكلب الضار. وقد وصفه النبي صلى الله عليه وسلم بالشیطان.^{٤٨} يقول ابن قدامة في المغني "فَأَمَّا قَتْلُ مَا لَا يُبَاحُ إِمْسَاكُهُ، فَإِنَّ الْكَلْبَ الْأَسْوَدَ الْبَهِيمَ يُبَاحُ قَتْلُهُ؛ لِأَنَّهُ شَيْطَانٌ. قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الصَّامِتِ: سَأَلْتُ أَبَا ذَرٍّ فَقُلْتُ: "مَا بَالُ الْأَسْوَدِ مِنَ الْأَحْمَرِ مِنَ الْأَبْيَضِ؟" فَقَالَ: "سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَمَا سَأَلْتَنِي، فَقَالَ: الْكَلْبُ الْأَسْوَدُ شَيْطَانٌ". رَوَاهُ مُسْلِمٌ، وَرَوَى عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ قَالَ: "لَوْلَا أَنَّ الْكِلَابَ أُمَّةٌ مِنَ الْأُمَّمِ لَأَمْرَتْ بِقَتْلِهَا، فَأَقْتُلُوا مِنْهَا كُلَّ أَسْوَدٍ بَهِيمٍ."^{٤٩}

ويقول الرحيباني صاحب مطالب أولى النهي من الحنابلة "ويتجه أنه لا يباح قتل شيء من الكلاب سوى الأسود والعقور إلا إن حصل بها ضرر أو تنجس ككلاب أسواق مصر فيباح قتلها إلحاقاً لها بباقي المؤذيات"^{٥٠} فقد جعل الرحيباني تسبب الكلاب في تنجس الشوارع سبباً في جواز قتلها، وبذلك يكون قد وسع حالات قتل الكلاب، واقترب من قول المالكية في جواز قتلها بأدنى سبب.

المطلب الثالث رأي الباحث في حكم قتل الكلاب

وما يراه الباحث بعد عرض أقوال الفقهاء في موضوع قتل الكلاب؛ أن الأولى الحفاظ على حياة الحيوانات التي لا تؤذي الإنسان، وعدم قتلها بأدنى سبب، نظراً إلى أدلة كثيرة تأمر بالإحسان إلى كل شيء حي، وعدم قتل ذي روح من دون سبب، وأن الله لم يخلق الحيوانات عبثاً وفيها منافع للناس؛ يقول ابن قتيبة: "إن كل جنس خلقه الله تعالى من الحيوان أمة... يقول الله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم﴾... ولو أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتل الكلاب على كل حال، لأفنى

^{٤٦} المصدر السابق، ج/١٤ ص/٢٣٣.

^{٤٧} الشرح الكبير على متن المقنع، أبو الفرج ابن قدامة، ج/٤ ص/١٤؛ الإيضاح في معرفة الراجح من الخلاف، المرادوي الحنبلي، ج/١٠ ص/٤٢٩.

^{٤٨} بدليل حديث حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: ((أَمَرْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَتْلِ الْكِلَابِ، حَتَّى إِنَّ الْمَرْأَةَ تَقْدَمُ مِنَ الْبَادِيَةِ بِكَلْبِهَا فَتَقْتُلُهُ، ثُمَّ نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ قَتْلِهَا، وَقَالَ: عَلَيْكُمْ بِالْأَسْوَدِ الْبَهِيمِ ذِي النَّقْطَتَيْنِ، فَإِنَّهُ شَيْطَانٌ)) سبق تخريجه.

^{٤٩} ابن قدامة، المغني، ص/٤ ج/١٩١.

^{٥٠} مطالب أولى النهي في شرح غاية المنتهى، الرحيباني، ج/٦ ص/٣٤٩.

أمة، وقطع أثرها. وفي الكلاب منافع للناس، في حراسة منازلهم، وحفظ نعمهم، وحرثهم مع الارتفاق بصيبتها، فإن كثيرا من الأعراب ونازلة القفر، لا غذاء لهم ولا معاش إلا بها، والله تعالى يقول: {فكلوا مما أمسكن عليكم} وفي ذلك دليل على أنه تعالى خلقها لمنافعنا.^{٥١}

ولكن إذا كانت الحيوانات مؤذية للإنسان ومضرة له ضررا واضحا، فحياة الإنسان مقدمة على حياة الحيوان؛ فإن الأرض وما فيها خلقت لصالح الإنسان، وإن من مقاصد الشريعة الإسلامية الحفاظ على حياة الإنسان وماله وعرضه تكريماً له، ولذلك أجاز الشرع قتل بعض الحيوانات المؤذية التي تعتدي على حياة الإنسان، فأى شيء يضر الإنسان ويؤذي فيجوز قتله، ولا يجوز قتل غير المؤذي منها، ولا يوجد في ذلك فرق بين الكلب الأسود وغيره ما لم يكن عقورا مؤذيا، وقد رأينا عند ذكر أقوال المذاهب بأنهم جميعا متفقون على أن قتل الكلاب يجوز إذا كانت مؤذية، ولكنهم اختلفوا في مدى كون الكلب مؤذيا، فالجمهور جعلوا الأذى في الكلب العقور المعتدي وما في معناه مما فيه ضرر واضح، وبعضهم جعلوا ذلك في الكلب الأسود أيضا بسبب وصف النبي صلى الله عليه وسلم له بأنه شيطان، والشيطان مؤذ، وأما المالكية فإنهم وسعوا معنى الإيذاء واعتبروا أي أذى وضرر من الكلب حتى مجرد كونه يتوقع منه الترويع -ولو لم يكن مروعا- سببا يبيح قتل الكلاب، ولكن الجميع في النهاية متفقون على كون الأذى علة في إباحة قتل الكلاب، وأنه لا يجوز قتل الحيوان هكذا من دون سبب.

وقد استثنى بعض الفقهاء عن قتل الكلب العقور، الكلبة العقورة التي تعقر من يقترب من ولدها، وقال بأنها تنقل إلى مكان بعيد "لأن ذلك ليس عادة لها بل تنقل بعيدا عن مرور الناس دفعا لشرها."^{٥٢} وهذا من الأمثلة التي تبرز مدى وجود الرحمة والرفق بالحيوانات عند فقهاء الإسلام، وكيف أنهم راعوا ذلك في اجتهاداتهم وأحكامهم الفقهية. ويمكن أن نفهم من تعليلهم هذا أنه إذا أمكن دفع شر الكلب العقور، وأمكن مداواته -خصوصا مع تقدم الطب والبيطرة في عصرنا الحالي- فلا يقتل ويداوى ويحافظ على حياته، فإن الشرع الحنيف يأمر بالإحسان إلى جميع الحيوانات، وقد علمنا بأن ناسا دخلوا الجنة بسبب رحمتهم بالكلاب وسقيهم لها.

المبحث الثالث طرق إزالة التعارض بين الأحاديث المتعارضة في قتل الكلاب

وبعد بيان أقوال الفقهاء من المذاهب الأربعة في قتل الكلاب في المبحث السابق، وكيفية فهمهم للأحاديث المتعلقة بقتل الكلاب، سأذكر في هذا المبحث وجوه إزالة التعارض بين أحاديث قتل الكلاب بناء على أقوالهم في حكم قتل الكلاب، ووجوه إزالة التعارض بين أحاديث قتل الكلاب وأحاديث الإحسان؛

^{٥١} تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، ص/٢٠٦-٢٠٩.

^{٥٢} الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، الحجواي، ج/٤ ص/٣٢٦؛ كشف القناع عن متن الإقناع، البهوتي، ج/٦ ص/٢٢٣.

المطلب الأول وجوه إزالة التعارض بين الأحاديث المتعلقة بقتل الكلاب

إن طرق إزالة التعارض الأساسية كما هي مذكورة في كتب أصول الفقه ثلاثة: الجمع، والترجيح، والنسخ. واختلف الأصوليون في ترتيبها؛ فالجمهور قدموا الجمع على الترجيح والنسخ، والحنفية قدموا النسخ على الترجيح والنسخ ولن أدخل في تفاصيل الخلاف، يراجع في ذلك كتب الأصول عموماً، والكتب المتعلقة بالتعارض والترجيح خصوصاً.^{٥٣}

وسأذكر ما وصلت إليه من أقوال العلماء في طرق إزالة التعارض بين تلك الأحاديث وهي تدور بين النسخ والجمع. وإذا قارنا بين أقوال الفقهاء في حكم قتل الكلاب وبين طريقة إزالة التعارض بين الأحاديث المتعلقة بقتل الكلاب؛ فس نجد أن الذين تشددوا في قتل الكلاب ولم يجيزوا قتل الكلاب التي لا نفع فيها ولا ضرر واضح - وهم فقهاء الحنفية والشافعية -؛ ذهبوا إلى إزالة التعارض بالقول بالنسخ، وأما الذين توسعوا في جواز قتل الكلاب - مثل المالكية - لم يذهبوا إلى النسخ، وإنما ذهبوا إلى إزالة التعارض بالجمع بين الأحاديث بالتخصيص. وبعض العلماء ذهب إلى الجمع بين تلك الأحاديث باختلاف الحال أو المحل ولم يقل لا بالتخصيص ولا بالنسخ، وسأذكر كل ذلك على حدة:

أولاً: إزالة التعارض بين الأحاديث المتعلقة بقتل الكلاب بالنسخ:

وقد ذهب إلى النسخ كثير من العلماء، خصوصاً العلماء الذين تشددوا في قتل الكلاب ولم يجيزوا قتل الكلاب التي لا نفع فيها ولا ضرر واضح - وهم فقهاء الحنفية والشافعية -؛ وبينوا بأن الأحاديث التي وردت فيها الأمر بقتل الكلاب على إطلاقها منسوخة بالأحاديث التي نهت عن ذلك. ومن الذين صرحوا بالنسخ إمام الحرمين الجويني الشافعي: "وقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقتل الكلاب مرة، ثم صح أنه نهى عن قتلها، واستقر عليه على التفصيل الذي ذكرناه. وأمر بقتل الكلب الأسود البهيم، وهذا كان في الابتداء، وهو الآن منسوخ."^{٥٤}

وتبعه النووي على ذلك ونقل قول إمام الحرمين بالنسخ.^{٥٥} وقد عنون النووي للباب الذي وردت فيها تلك الأحاديث في صحيح الإمام مسلم بـ "باب الأمر بقتل الكلاب وبيان نسخه وبيان تحريم اقتنائها إلا لصيد أو زرع أو ماشية ونحو ذلك"^{٥٦}.

وبناء على ذلك فالأحاديث التي تأمر بقتل الكلب الأسود البهيم أيضاً منسوخة بالأحاديث التي تنهى عن قتل الكلاب، والدليل على ذلك حديث عبد الله بن مغفل؛ لأنه قال: ((أمر رسول الله صلى الله عليه وآله

^{٥٣} انظر لتفصيل ذلك: كتاب التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، عبداللطيف البرزنجي، ج/١، ص/١٦٦-١٧٧؛ منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث، عبد المجيد السوسوة، ص/١١٢-١٢٣.

^{٥٤} نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني إمام الحرمين، ج/٥، ص/٤٩٤.

^{٥٥} النووي، شرح مسلم، مصدر سابق، ج/١٠، ص/٢٣٤.

^{٥٦} انظر صحيح مسلم، "باب الأمر بقتل الكلاب وبيان نسخه وبيان تحريم اقتنائها إلا لصيد أو زرع أو ماشية ونحو ذلك".

وَسَلَّمَ بِقَتْلِ الْكِلَابِ، ثُمَّ قَالَ: "مَا بِالْهُمُ وَبَالَ الْكِلَابِ؟" ثُمَّ رَخَّصَ فِي كَلْبِ الصَّيِّدِ وَكَلْبِ الْعَنَمِ)).^{٥٧} فهذه الرواية تدل على أن الصحابة عملوا بحديث قتل الكلاب على الإطلاق، فقتلوا جميعها من دون تفریق وقتلوا كل ما وجدوا، وأن الأمر بقتل الكلاب عموماً، كان متقدماً على الترخيص بكلب الزرع والماشية، وعلى هذا لا يسمى هذا تخصيصاً؛ لأن إخراج الشيء من العام بعد العمل بالحكم العام يسمى نسخاً؛ يقول القرطبي: "أمرهم بقتل جميع الكلاب من غير استثناء شيء منها، فبادروا وقتلوا كل ما وجدوا منها، ثم بعد ذلك رخص فيما ذكر. فيكون هذا الترخيص من باب النسخ، لأن العموم قد استقر وبرد وعمل عليه، فرفع الحكم عن شيء مما تناوله نسخ لا تخصيص."^{٥٨}

والحنفية ذهبوا أيضاً إلى النسخ بين الأحاديث المتعلقة بالكلاب، وربطوا بين الأمر بقتل الكلاب والنهي عن ثمن الكلب والأمر بغسل ما ولغته سبعا، وقالوا أن النهي عن بيع الكلاب والأمر بغسل ما ولغته سبعا كان قبل النهي عن قتلها وإباحة ينتفع بها؛ يقول الطحاوي: "فلما ثبتت الإباحة بعد النهي، وأباح الله عز وجل في كتابه ما أباح بقوله {وما علمتم من الجوارح مكلبين} [المائدة: ٤] اعتبرنا حكم ما ينتفع به، هل يجوز بيعه، ويحل ثمنه أم لا"^{٥٩}

ويقول العيني شارح البخاري والفقهاء الحنفي: "فإن قلت: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب، ومهر البغي، وحلوان الكاهن، قلت: هذا كان في زمن كان النبي، عليه الصلاة والسلام، أمر فيه بقتل الكلاب، وكان الانتفاع بها يومئذ محرماً، ثم بعد ذلك رخص في الانتفاع بها."^{٦٠} فنرى أنهم يربطون بين النهي عن ثمن الكلب وبين الأمر بقتل الكلاب، وأن ذلك كان في أول الأمر ثم نهى عن قتل الكلاب وأجيز ثمنها وهذا رأي الحنفية في جواز بيع الكلاب.

ويتابع العيني قائلاً: "وقال بعض أصحابنا: كان الأمر بالسبع عند الأمر بقتل الكلاب، فلما نهى عن قتلها نسخ الأمر بالغسل سبعا. وإن عارض هذا القائل بأن الأمر بالقتل كان في أوائل الهجرة، والأمر بالغسل متأخر جداً، لأن من رواية أبي هريرة وعبد الله بن مغفل، وكان إسلامهما سنة سبع. أجيب: بأن كون الأمر بقتل الكلاب، في أوائل الهجرة يحتاج إلى دليل قطعي."^{٦١}

ويقول الملطي الفقيه الحنفي: "ولما وقفنا على اختلاف أحوال الكلاب في زمانه صلى الله عليه وسلم وجب أن يحمل ما روي من نهيه في أثمانها على الحالة التي أبيع قتل كلها فيها لا قتل بعضها مع أنه روي استثناء ثمن كلب الصيد وفي معناه الكلاب التي يباح اتخاذها."^{٦٢}

وكذلك يرجح ابن عبد البر من المالكية كون أحاديث قتل الكلاب منسوخة، مخالفًا بذلك الإمام مالكاً

^{٥٧} سبق تخريجه.

^{٥٨} المفهم لما أشكل من كتاب تلخيص مسلم، القرطبي، ج/٤ ص/٤٤٨-٤٤٩.

^{٥٩} شرح معاني الآثار، الطحاوي، ج/٤ ص/٥٦.

^{٦٠} عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، ج/٣ ص/٤٠.

^{٦١} عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، ج/٣ ص/٤٢.

^{٦٢} المعاصر من المختصر من مشكل الآثار، جمال الدين الملطي الحنفي، ج/١ ص/٣٦٤.

والمالكية ويستدل على ذلك بعمل علماء الأمة؛ إذ يقول: "أن الأمر بقتل الكلاب منسوخ، ترك قتلها في كل الأمصار على اختلاف الأعصار بعد مالك رحمه الله وفيهم العلماء والفضلاء ممن يذهب مذهب مالك وغيره ومن لا يسامح في شيء من المناكير والمعاصي الظاهرة إلا ويبدد إلى إنكارها وينب إلى تغييرها وما علمت فقيها من الفقهاء المسلمين ولا قاضيا عالما قضى برد شهادة من لم يقتل الكلاب التي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتلها، ولا جعل اتخاذ الكلاب في الدور جرحاً يرد بها شهادة، ولولا علمهم بأن ذلك من أمر النبي صلى الله عليه وسلم كان لمعنى وقد نسخ ما اتفقت جماعتهم على ترك امتثال أمره صلى الله عليه وسلم لأنهم لا يجوز على جميعهم الغلط وجهل السنة وقد بينا في الباب قبل هذا أنه لم يكره اتخاذ الكلب في الدور إلا لما فيه من دفع السائل وترويع المسلم والله أعلم."^{٦٣}

إذا فالأمر بقتل الكلاب على الإطلاق كان أمراً مؤقتاً بسبب إضرارها بالناس، ثم نسخ ذلك ولكن بقي جواز قتل الكلاب الضارة والمؤذية، مثل الكلب العقور، وما في معناها من الحيوانات المؤذية للإنسان، فإن الأصل هي الحفاظ على سلامة الناس. بناء عليه فلا يوجد تعارض بين الأحاديث التي تأمر بقتل الكلاب والتي تنهى عن ذلك، وبذلك يزول التعارض أيضاً بين الأمر بالإحسان إلى كل شيء حي، وبين الأمر بقتل الكلاب.

ثانياً إزالة التعارض بطرق الجمع:

فإزالة التعارض بالجمع لها وجوه عديدة منها التخصيص والتقييد، ومنها اختلاف الحال أو المحل،^{٦٤} وقد ذهب العلماء إلى إزالة التعارض بين أحاديث قتل الكلاب بوجه الجمع؛ منها التخصيص، واختلاف الحال أو المحل. فالذين توسعوا في قتل الكلاب مثل المالكية لم يذهبوا إلى النسخ، وإنما ذهبوا إلى إزالة التعارض بالجمع بين الأحاديث بالتخصيص. وقد ذهب بعض العلماء إلى الجمع بين تلك الأحاديث باختلاف الحال أو المحل، ولم يقولوا لا بالتخصيص ولا بالنسخ.

(أ) الجمع بين الأحاديث بتخصيص العام

وقد ذهب الإمام مالك وأصحابه بتخصيص أحاديث قتل الكلاب بما استثني منها من الكلاب التي ينتفع بها، ولم يروا الأمر بقتل ما عدا المستثنى منسوخاً بل محكماً.^{٦٥} يرى القرطبي بأن حديث قتل الكلاب الذي يرويه عبد الله بن مغفل يقتضي أن يكون منسوخاً وليس مخصصاً؛ كما سبق ذكره،^{٦٦} ولكن الحديث الذي يرويه عبد الله بن عمر يقتضي أن يكون هذا تخصيص عموم باستثناء مقترن به؛ لأنه قال: "أَنَّ رَسُولَ

^{٦٣} التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، ج/١٤ ص/٢٢٣.

^{٦٤} انظر لتفصيل ذلك: كتاب التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، عبداللطيف البرزنجي، ج/١ ص/٢٤٣-٢٧٧؛ منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث، عبد المجيد السوسية، ص/١٥٥-١٩٢.

^{٦٥} المفهم لما أشكل من كتاب تلخيص مسلم، القرطبي، ج/٤ ص/٤٤٨.

^{٦٦} المصدر السابق، ج/٤ ص/٤٤٨-٤٤٩.

الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِقَتْلِ الْكِلَابِ، إِلَّا كَلْبَ صَيْدٍ، أَوْ كَلْبَ غَنَمٍ، أَوْ مَاشِيَةٍ.^{٦٧} ويدل هذا الحديث على أن النبي صلى الله عليه وسلم استثنى هذه الأنواع عند أمره بقتل الكلاب؛ وعلى هذا فالنبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر بقتل الكلاب على إطلاقه أصلاً؛ "فإن هذه الكلاب المستثنيات، الحاجة إليها شديدة والمنفعة بها عامة وكيدة، يأمر بقتلها، هذا بعيد من مقاصد الشرع" بناء عليه يرجح القرطبي حديث ابن عمر على ابن المغفل ويقول: "فحديث ابن عمر أولى."

ويقول القاضي عياض بأن الإمام مالك أخذ بحديث قتل الكلاب وعمل به في غير ما استثنى منه من الكلاب التي يتنفع بها: "ذهب كثير من العلماء إلى الأخذ بالحديث في قتل الكلاب، إلا ما استثنى من كلب الصيد وما ذكره معه، وهو مذهب مالك وأصحابه."^{٦٨} وقد جاء في البيان والتحصيل لابن رشد الجدل أنه: "ذهب مالك - رَحِمَهُ اللهُ - في قتل الكلاب إلى ما رواه في موطنه عن نافع بن عبد الله بن عمر: «أَنَّ رَسُولَ اللهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَمَرَ بِقَتْلِ الْكِلَابِ»، ومعنى ذلك عنده وعند سواه ممن أخذ بالحديث في الكلاب المنهي عن اتخاذها، وقد جاء ذلك مفسراً في الأحاديث، فلا اختلاف في أنه لا يجوز قتل كلب الماشية، والصيد والزرع."^{٦٩} ويقول القرافي: "ولم ير مالك نسخه إما لعدم بلوغ الناسخ له أو لأنه تأوله."^{٧٠}

(ب) الجمع بين الأحاديث باختلاف الحال أو المحل

وقد ذهب بعض العلماء إلى الجمع بين تلك الأحاديث باختلاف الحال أو المحل، ولم يقولوا لا بالتخصيص ولا بالنسخ. وقالوا بأن الأمر بقتل الكلاب كان خاصاً بالمدينة المنورة في وقت محدد، لازدياد عدد الكلاب وإيذائها بالناس، أو كان الأمر بقتل الكلاب لكون المدينة المنورة مهبط الوحي وهذا يقتضي تطهيرها؛ يقول بعض الباحثين بما معناه: ويبدو أن أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتل الكلاب كان في السنة السابعة من الهجرة، ويبدو من الأحاديث أنه كان هناك ازدياد في عدد الكلاب وكانت تضر الناس وتتجول في المسجد والبيوت وتوسخها، ويفهم ذلك من دخول الكلاب في البيوت ووجود الجرو في بيت النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه كانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر في المسجد في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فلذلك أمر النبي بقتلها، ولكن لما بلغ الصحابة في قتل الكلاب نهى عن قتل الكلاب قال: "لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها"^{٧١} وأمر أن لا يبقى منها إلا ما فيها نفع للإنسان.^{٧٢} وقد ذهب إلى الجمع باختلاف المحل ابن قتيبة صاحب مختلف الحديث، وأن الأمر بقتل الكلاب

^{٦٧} سبق تخريجه.

^{٦٨} القاضي عياض، إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، ص/٥ ج/٢٤٢.

^{٦٩} البيان والتحصيل، ابن رشد الجدل، ج/٩ ص/٣٥٤.

^{٧٠} الذخيرة، القرافي، ج/١٣ ص/٣٣٧.

^{٧١} سبق تخريجه.

كان في الكلاب الموجودة في المدينة المنورة وما حولها لكون المدينة المنورة مهبط الوحي وهذا يقتضي تطهيرها، وأما النهي عن قتل الكلاب فهو في غير كلاب المدينة المنورة؛ إذ يقول: "وأما قتله كلاب المدينة فليس فيه نقض لقوله: لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها؛" لأن المدينة في وقته -صلى الله عليه وسلم- مهبط وحي الله تعالى مع ملائكته، والملائكة لا تدخل بيتاً فيه كلب ولا صورة، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتلها، أو بالتخفيف منها فيما قرب منها، وأمسك عن سائرهما مما بعد من مهبط الملائكة ومنزل الوحي.^{٧٣} يعني أن أمر قتل الكلاب كانت خاصة بالمدينة المنورة لنزول الملائكة فيها.

ويذهب بعض العلماء كذلك إلى القول بأن الأمر بقتل الكلاب كان خاصاً بالمدينة، وأن هذا الحكم هو الذي نسخ لاحقاً، وأما الكلاب خارج المدينة فلم يرد فيها أمر بالقتل أصلاً فلا تعارض بين الأحاديث بالنسبة للكلاب خارج المدينة المنورة؛ وقد جاء في عمدة القاري في شرح حديث سقي الكلاب: "يحتمل أن يكون قبل النهي عن قتلها ويحتمل بعدها، فإن كان الأول فليس بناسخ له، لأنه لما أمر بقتل الكلاب لم يأمر إلا بقتل كلاب المدينة لا بقتل كلاب البوادي، وهو الذي نسخ، وكلاب البوادي لم يرد فيها قتل ولا نسخ، وظاهر الحديث يدل عليه، ولأنه لو وجب قتله لما وجب سقيه."^{٧٤}

المطلب الثاني وجوه إزالة التعارض بين أحاديث قتل الكلاب وبين أحاديث الإحسان

فقد ذكرنا أقوال العلماء في وجوه إزالة التعارض بين الأحاديث المتعلقة بقتل الكلاب، وأما بالنسبة للتعارض الظاهري بين أحاديث قتل الكلاب، والأحاديث التي تأمر بالإحسان إلى كل شيء فيمكن إزالته بالجمع بين تلك الأحاديث، إما بالتخصيص أو باختلاف الحال؛

أولاً إزالة التعارض بين تلك الأحاديث بالتخصيص أو العموم والخصوص:

فقد ذهب بعض العلماء إلى إزالة التعارض بين الأحاديث التي تأمر بقتل الكلاب وبين الأحاديث التي تأمر بالإحسان إليها بالتخصيص؛ إما بتخصيص أحاديث سقي الكلاب بأحاديث تأمر بقتلها؛ وقد خصص النووي حديث الإحسان إلى كل شيء بالإحسان إلى الكلاب التي لم يؤمر بقتلها؛ إذ يقول: "ففي هذا الحديث الحث على الإحسان إلى الحيوان المحترم وهو ما لا يؤمر بقتله، فأما المأمور بقتله فيمثل أمر الشرع في قتله، والمأمور بقتله كالكافر الحربي والمرتد والكلب العقور والفواسق الخمس المذكورات في الحديث وما في معناهن، وأما المحترم فيحصل الثواب بسقيه والإحسان إليه أيضاً بإطعامه وغيره سواء كان مملوكاً أو مباحاً وسواء كان مملوكاً له أو لغيره والله أعلم قوله صلى الله عليه وسلم."^{٧٥}

وذهب بعض العلماء إلى إزالة التعارض بين تلك الأحاديث بوجود العموم والخصوص بينها؛ فأحاديث

^{٧٣} تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، ص/٢٠٦-٢٠٩.

^{٧٤} عمدة القاري، العيني، ج/١٥ ص/٢٠٢-٢٠٣.

^{٧٥} النووي، شرح مسلم، مصدر سابق ج/١٤ ص/٢٤١.

سقي الكلاب عامة في جميع الكلاب، وأما أحاديث قتل الكلاب فخاصة بالكلب العقور المؤذي فقط، واستدلوا على ذلك بعموم أحاديث سقي الكلاب، وذهبوا بناء على ذلك إلى أنه لا يقتل الأسود البهيم من الكلاب، إلا أن تكون عقورة مؤذية؛ يقول ابن رشد الجدي: "وذهب كثير من العلماء إلى أنه لا يقتل من الكلاب أسود ولا غيره، إلا أن يكون عقورا مؤذيا، وقالوا: الأمر بقتل الكلاب منسوخ، بقوله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: «لا تتخذوا شيئا فيه الروح غرضاً» فعم ولم يخص كلبا من غيره، واحتجوا بالحديث الصحيح في الكلب الذي كان يلهث عطشا، فسقاه الرجل فشكر الله له وغفر له، وقال: «في كل ذي كبد رطب أجر» قالوا: فإذا كان الأجر في الإحسان، فالوزر في الإساءة إليه، ولا إساءة إليه أعظم من قتله.^{٧٦}

وذهب بعض العلماء إلى إزالة التعارض بين تلك الأحاديث بأن أحاديث قتل الكلاب خاصة بكلاب المدينة، وأما غيرها من الكلاب فلم يرد فيها شيء، فتبقى أحاديث سقي الكلب عامة في الكلاب من غير كلاب المدينة، فلا تعارض بين الأحاديث.^{٧٧}

ثانياً إزالة التعارض بين تلك الأحاديث باختلاف الحال:

ويمكن القول بأنه ليس الأمر بقتل الكلاب المؤذية للإنسان معارضا للأمر بالإحسان إليها، لأن الإحسان إلى الكلاب يكون قبل قتلها أيضاً، وإن في الإحسان إليها أجراً ما لم تقتل، ويكون الإحسان إليها حين قتلها كذلك، فإذا قتلت أحسنت قتلها، من دون تعذيبها وتجويعها وإساءة قتلها بالعبث فيها.^{٧٨} وقد جاء في الحديث أن الإحسان يكون حين قتلها أيضاً: ((إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القِتْلَةَ، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذَّبْحَةَ، ولْيُجِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ، ولْيُرِحْ ذَبِيحَتَهُ)).^{٧٩}

فقتل الكلاب المؤذية لا يمنع الإحسان إليها وسقيها حال حياتها، فلا يجمع عليها حر العطش والموت،^{٨٠} وعدم اتخاذها غرضاً وعدم تجويعها؛ يقول القرافي نقلاً عن الإمام مالك: "تقتل الكلاب ما يؤذي منها وما يكون في موضع لا ينبغي أن يكون فيه كالفسطاط ولا يمنع ذلك الإحسان إليها حال حياتها ولا تتخذ عرضاً ولا تقتل جوعاً ولا عطشاً لقوله - صلى الله عليه وسلم - إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القِتْلَةَ وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة."^{٨١}

ويرجع العيني إزالة التعارض بين هذه الأحاديث باختلاف الحال ويردّ على ادعاء التخصيص بين أحاديث قتل الكلاب وأحاديث الإحسان قائلاً: "دعوى الخصوص تحكّم ولا دليل عليه، لأن تخصيص العام بلا دليل إلغاء لحكمه الذي تناوله، فلا يجوز، والعجب من النووي أيضاً أنه ادعى عموم الحديث

٧٦ البيان والتحصيل، ابن رشد الجدي، ج/٩ ص/٣٥٤-٣٥٥.

٧٧ عمدة القاري، العيني، ج/١٥ ص/٢٠٢-٢٠٣.

٧٨ انظر: شرح الأربعين النووية، ابن عثيمين، ص/١٨٥.

٧٩ أخرجه مسلم في صحيحه، باب الأمر بالإحسان في الذبح والقتل، رقم الحديث: ١٩٥٥.

٨٠ انظر: عمدة القاري، العيني، ج/١٥ ص/٢٠٢-٢٠٣.

٨١ الذخيرة، القرافي، ج/١٣ ص/٣٣٦-٣٣٧.

المذكور للحيوان المحترم، وهو أيضا لا دليل عليه، وأصل الحديث مبني على إظهار الشفقة لمخلوقات الله تعالى من الحيوانات، وإظهار الشفقة لا ينافي إباحة قتل المؤذي من الحيوانات، ويفعل في هذا ما قاله ابن التيمي: لا يتمتع إجراؤه على عمومه، يعني: فيسقي ثم يقتل، لأننا أمرنا بأن نحسن القتلة ونهينا عن المثلة، فعلى قول مدعي الخصوص: الكافر الحربي والمرتد الذي استمر على ارتداده إذا قدما للقتل، وكان العطش قد غلب عليهما، ينبغي أن يأتمن من يسقيهما لأنهما غير محترمين في ذلك الوقت، ولا يميل قلب شفوق فيه رحمة إلى منع السقي عنهما، يسقيان ثم يقتلان.^{٨٢}

خاتمة

(١) اتفق الفقهاء على جواز قتل الكلب العقور الذي يعتدي على الناس، وكذلك اتفق الفقهاء على حرمة قتل الكلب الذي أذن الشرع في اقتنائه مثل كلب الصيد والماشية وغيره من الكلاب التي ينتفع بها. واختلفوا في أنه هل الكلب الذي يجوز قتله هو الكلب العقور فقط، أم أنه يجوز قتل الكلب الأسود البهيم أيضا ولو لم يكن عقورا لما وردت أحاديث في قتله، أم أنه يجوز قتل كل كلب لا ينتفع به ولم يبح الشرع اقتنائه يعني غير كلب الصيد والماشية والزرع.

(٢) جميع الفقهاء متفقون على كون الأذى والضرر علة في إباحة قتل الكلاب، وأنه لا يجوز قتل الحيوان هكذا من دون سبب. ولكنهم اختلفوا في مدى كون الكلب مؤذيا، فالحنفية والشافعية جعلوا الأذى في الكلب العقور المعتدي وما في معناه مما فيه ضرر واضح، والحنابلة أضافوا إلى ذلك الكلب الأسود البهيم بسبب أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتله، وأما المالكية فإنهم وسعوا معنى الإيذاء واعتبروا أي أذى وضرر من الكلب حتى مجرد كونه مروعا سببا يبيح قتل الكلاب، ولكن الجميع في النهاية متفقون على كون الأذى علة في إباحة قتل الكلاب، وأنه لا يجوز قتل الحيوان هكذا من دون سبب.

(٣) الأحاديث التي تأمر بقتل الكلاب على إطلاقها وكذلك التي تأمر بقتل الأسود منها إما منسوخة بالأحاديث التي نهت عن ذلك، فقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتل الكلاب كلها أولا، ثم نهى عن قتل ما لا يؤدي منها بعدما أمر به، وأمر بقتل شرارها، وهو الأسود البهيم، والكلب العقور، وترك ما سواها. أو أنها مخصصة بغير الكلاب التي ينتفع بها، والأمر بقتل ما عدا المستثنى حكمه باق، فهو محكم ولم ينسخ. أو كان الأمر بقتل الكلاب خاصا بالمدينة المنورة في وقت محدد، لازدياد عدد الكلاب وإيذائها بالناس في ذلك الوقت، أو لكون المدينة المنورة مهبط الوحي وهذا يقتضي تطهيرها.

(٤) ليس الأمر بقتل الكلاب المؤذية للإنسان معارضا للأمر بالإحسان إليها، لأن الإحسان إلى الكلاب يكون قبل قتلها أيضا، وإن في الإحسان إليها أجراً ما لم تقتل، ويكون الإحسان إليها حين قتلها كذلك، فقتل الكلاب المؤذية لا يمنع الإحسان إليها وسقيها حال حياتها، فلا يجمع عليها حر العطش والموت، ولا تتخذ غرضا ولا تجوع.

^{٨٢} انظر: عمدة القاري، العيني، ج/١٢ ص/٢٠٨.

(5) إذا أمكن دفع شر الكلب العقور وأمکن مداواته -خصوصا مع تقدم الطب والبيطرة في عصرنا الحالي- فالأولى ألا يقتل وأن يداوى ويحافظ على حياته، فإن علة قتل الكلب واضح، وهو الأذى والضرر بالناس فإذا أمكن دفعه بغير القتل فأن لا يقتل أولى؛ الشرع الحنيف يأمر بالإحسان إلى جميع الحيوانات، وقد علمنا بأن ناسا دخلوا الجنة بسبب رحمتهم بالكلاب وسقيهم لها.

(6) ينبغي فهم الأحاديث النبوية فهما مقاصديا، وبالمقارنة مع جميع الروايات التي وردت في الموضوع. ولا ينبغي الأخذ بحديث واحد على ظاهره من دون فهم مقصده وسياقه الذي ورد فيه، ومن دون مقارنة مع جميع الأحاديث التي وردت في الموضوع؛ فإن الفهم الجزئي للأحاديث النبوية يؤدي إلى الخلل في فهم الإسلام فهما صحيحا ويفتح المجال لمن يريد الطعن والتشكيك في الأحاديث النبوية.

"تحليل الأحاديث المتعلقة بقتل الكلاب وإزالة التعارض الظاهري"

الملخص: إن الإسلام دين الرحمة والعدالة والرفق، وقد جاء النبي صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين، وهذه الرحمة تشمل الإنسان والحيوان كذلك، بل وجميع المخلوقات، وقد أمر الإسلام بالإحسان إلى كل شيء، وجعل سقي الكلاب العطشاء دليلا على وجود الرحمة في القلب، وبذلك كان سببا لدخول الجنة. لكن هناك أحاديث متعلقة بقتل الكلاب تبدو في ظاهرها متعارضة مع رحمة الإسلام، وعدالته، ولذلك يطعن بعض المشككين في السنة النبوية المطهرة في هذه الأحاديث. بناء عليه جاء هذا البحث لتحليل تلك الأحاديث وبيان أنه لا يوجد أمر في الأحاديث بقتل الكلاب غير المؤذية، وإنما فيها الأمر بقتل بعض أنواع الحيوانات المؤذية فقط، وهذا لا يتعارض مع مبدأ الحفاظ على حقوق الحيوانات. فهذا البحث يركز على موضوع إزالة التعارض الظاهري بين الأحاديث. ومع ذلك تم ذكر أقوال الفقهاء من المذاهب الأربعة في حكم قتل الكلاب، وذلك ليتمكن الفهم الصحيح لتلك الأحاديث ويزول التعارض الظاهري بينها. عطف: حسين سودان "تحليل الأحاديث المتعلقة بقتل الكلاب وإزالة التعارض الظاهري" مجلة بحوث الحديث المجلد الواحد والعشرون العدد الأول 2023 ص. 98-79.

الكلمات المفتاحية: قتل الكلاب، الأحاديث المتعارضة، تحليل الحديث، إزالة التعارض.

"Köpeklerin Öldürülmesiyle İlgili Hadislerin Analizi ve Çelişkilerin İzâlesi"

Özet: İslâm merhamet dinidir. Peygamber Efendimiz alemlere rahmet olarak gönderilmiştir. İslâm bütün canlılara iyilik yapılmasını emretmiş hatta susuz köpekler su vermeyi cennete girme vesile saymıştır. Ancak köpeklerin öldürülmesini emreden birçok hadis bulunmakta ve bu tür hadisler kimileri tarafından eleştirilerek İslâm'ın ruhuna aykırı olmasından dolayı reddedilmektedir. Binaen aleyh bu makale köpeklerin öldürülmesiyle ilgili hadisleri tahlil ederek bu hadislerde zararsız köpeklerin öldürülmesinin hiçbir şekilde kastedilmediğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu minvalde bu makale çelişik hadisler arasındaki çelişki izaleye dönük bir çalışma olarak da kabul edilmelidir. Bunun yanı sıra köpeklerin öldürülmesiyle ilgili hadislerin doğru anlaşılması için fıkıh alimlerinin köpek öldürmenin hükmüne dair görüşleri de genişçe ele alınmıştır.

Atıf: Hüseyin SUDAN, "Tahlilü'l-Ehâdisi'l-Müte'allika bi-Katli'l-Kilâb ve İzâletü't-Te'âruzi Beynehümâ", (Arapça), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XXI/1, 2023, ss. 79-98

Anahtar kelimeler: Köpek öldürme, Çelişkili hadisler, Hadis tahlili, Çelişki izâlesi.

Âfiyeti Yakînî İmanla Kıyaslayan Hadislerin Tetkiki ve İhtilafın Çözümü

“Examination and the Solution of the Hadiths that Compare ‘Âfiyah with Yakîni Faith”

Elif Eryarsoy AYDIN*

Abstract: Âfiyah means being away from diseases and troubles, It is a state of being free from both physical and mental illnesses. Mu’âfât is the; Creator giving âfiyah to His servant. Âfiyah and Mu’âfât is mentioned in many hadiths. The Messenger of Allah advised his companions to seek âfiyah from Allah. In a narration from Abu Bakr: Ask Allah to give you âfiyah or mu’âfât. For no one has ever received anything superior/valuable than âfiyah or mu’âfât after yakîn / full faith.” is one of the hadiths about âfiyah. In the hadith, which is included in basic hadith sources with different versions, the meaning of âfiye is explained by comparison with yakîni faith. But in some of the hadiths it is sad that âfiyet or mu’âfât is the highest blessing after faith, while in some narratives it is sad that âfiye is superior to faith. There is also a narration that mentions yakînî faith and mu’âfât as equivalent. This discrepancy in the hadiths comparing âfiye with yakîni faith is remarkable. The narrations took place in Nesai’s Sunen al kubra and Tahâvî’s Serh Muskilî’l Asar. However, no explanation has been made in these works or in other sources regarding the classification of âfiye and yakîni faith. No attention was drawn to the conflict between the hadiths on this point, and no solution was offered. For these reasons, the hadiths that compare âfiye with yakîni faith have been studied and examined. The research was limited with the Kutub-i Tis’a and earlier works, and the basic sources were centered in this study. Hadiths with issues other than âfiye and yakîni faith that have contributed to resolving the conflict have been pointed out. In this article, in order to resolve the conflict in the narration, different versions of the hadith were brought together and examined in terms of the sanad and the matn, and it was aimed to eliminate the conflict.

Citation: Elif Eryarsoy AYDIN, “Âfiyetin Yakîni İman ile Kıyaslayan Hadislerin Tetkiki ve İhtilafın Çözümü” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXI/1, 2023, pp. 99-124.

Keywords: Âfiyet, Mu’âfât, Yakîn, Yakîni Faith, Demand of âfiye.

I. Giriş

Âfiyet, Yüce Allah’ın kulunu korumasıdır.¹ Sözlüklerde “hastalıklardan, belalardan uzak olmak, korunmak” şeklinde açıklanır. Hastalığın zıddı ve sıhhatli

* Dr., Vaiz, Ümraniye Müftülüğü, Hadis, İSTANBUL, eliferyarsoy@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2829-3189

Geliş: 29.12.2022

Yayın: 30.06.2023

¹ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, *Mu’cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Harun (Beyrut: Dâru'l-fiker, 1399/1979), “Afv” 4/56.

olma hâli için kullanılır.²

Âfiyet teriminden sadece bedenî hastalıklardan değil, ruhî hastalıklardan da selamette olmak anlaşılır. Aynı kökten gelen muâfât ise, yaratıcının kuluna âfiyet vermesidir. Muâfât, “Allah’ın (c.c.) seni insanlara, insanları sana karşı âfiyette kılmasıdır. Yani seni onlardan, onları senden müstağni kılması ve başkalarının zararını senden, senin zararını başkalarından uzak tutmasıdır.” cümleleri ile izah edilmiştir.³

Âfiyet ve muâfât kelimeleri -zikrettiğimiz anlamı ile- Kur’an’da kullanılmamaktadır.⁴ Hadislerde ise âfiyet ve muâfât açıkladığımız bu anlamları ile pek çok rivayette yer almaktadır:

İslam Peygamberi (s.a.v.) Allah’tan (c.c.) âfiyet istemenin ne denli önemli olduğuna dikkat çekmiştir. Mesela Abbas (r.a.), bir defasında Sevgili Peygamberimizden (s.a.v.) “Bana Allah Teâlâ’dan isteyeceğim bir şey öğret!” talebinde bulununca, Efendimiz (s.a.v.) ona, “Allah’tan âfiyet dile!” buyurmuştur. Aradan birkaç gün geçtikten sonra Hz. Abbas bu soruyu tekrar sormuş ve Allah Elçisi de “Ey Abbas! Ey Resûlullah’ın amcası! Allah’tan dünya ve ahirette âfiyet dile!” sözleriyle yine aynı cevabı vermiştir.⁵

Nebi (a.s.), ezanla kâmet arasında yapılan duanın reddedilmeyeceğine işaret ettiğinde, bir sahabî kendisine “Ey Allah’ın Resûlü, peki nasıl dua edelim?” sorusunu yönelmiştir. Sevgili Peygamberimiz “Allah’tan dünya ve ahiret için âfiyet isteyin,”⁶ şeklinde karşılık vermiş; böylelikle âfiyet talebi için duanın kabul edileceği zamanları kollamayı ve her iki cihan için âfiyetin talep edilmesi gerektiğini öğretmiştir.

Sahabe-i kirâma âfiyet konusunda tavsiyelerde bulunan Hz. Peygamber, kendisi de âfiyet istemeyi ihmal etmemiş; sabah akşam dualarında âfiyete yer vermiştir: “Allah’ım! Senden dünya ve ahirette âfiyet isterim. Allah’ım! Sen’den dinim, dünyam, aile fertlerim ve malım hakkında afv ve âfiyet dileirim.”⁷

Âfiyet talebini dünya ile sınırlamayan; ahiret için de âfiyet istenmesi gerek-

² Ebû'l-Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1971), “el-Farku beyne's-sıhhati ve'l-âfiyeti”, s.125; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâr sadır, 1414), “Afv”, 15/72.

³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “Afv”, 15/72.

⁴ Kur’an’da aynı kökten “afv” kelimesi fazlalık (Bakara 219) ve bağışlama (Araf 199) anlamı ile kullanılmıştır. Afv, beş âyette Allah’ın sıfatı olan afvü, bir âyette insanların sıfatı olarak âfin şeklinde, yirmi yedi ayette de çeşitli fiil kalıplarında kullanılmıştır. (Mustafa Çağrırcı, “Afv”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1988), 1/394.)

⁵ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Riyad: Dâru's-selâm, 1421/2000), Deavât, 84, (No. 3514).

⁶ İbn Mâce el-Kazvîni, *Sünen* (Riyad: Dâru's-selâm, 1421/2000), Dua 14. (No. 3848).

⁷ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Riyad: Dâru's-selâm, 1421/2000), “Edeb”, 103. (No. 5074).

tiğini anlatan Habîb-i Kibriya, Bakî' kabristanına gittiğinde "Müminler yurdunun sakinleri, sizlere selam olsun. İnşallah biz de size katılacağız. Bizler ve sizler için Allah'tan âfiyet dilerim; Allah'ım, Bakî' kabristanında bulunanları başışla,"⁸ sözleriyle dua ederdi.

Âfiyet ve muâfât konusunda nakledilen hadis örneklerini çoğaltmak mümkündür. Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) (v. 13/634) Peygamber Efendimizden naklettiği "Allah'tan âfiyet -ya da muâfât - vermesini dileyin. Çünkü hiçbir kimseye sağlam bir inançtan sonra âfiyetten -ya da muâfâttan- daha üstün hiçbir şey verilmemiştir." şeklindeki rivayeti de âfiyetin ve Allah'tan âfiyet dilemenin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Zikrettiğimiz bu hadis farklı tarikleri ile ilk dönem kaynaklarında mevcuttur. Ebû Bekir'in (r.a.) bir hutbe esnasında naklettiği ve âfiyet dışında başka bazı tavsiyelerin de bulunduğu hadis-i şerifin çeşitli rivayetlerinde lafızlarda ihtilaf, tavsiyelerin sıralanmasında da takdim te'hir bulunmaktadır.

Hadis-i şerifte âfiyet ve muâfâtın önemi, yakîni iman ile kıyaslanarak anlatılmıştır. Tüm tarikleri Ebû Bekir'e (r.a.) dayanan hadisin rivayetleri arasında, âfiyetin yakîni iman ile kıyaslanması noktasında tearuz mevcuttur.⁹ Nitekim Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında ihtilafli tariklerden bazılarını bir araya getirmiştir.¹⁰

Makalemiz, âfiyet ve muâfâtın yakîni iman ile mukayesesini yapan rivayetlerin tariklerini inceleyerek, ihtilafları tespit etme ve çözüme amacındadır. Bahis mevzuu hadisler -ilk üç asırda tasnif edilmiş kaynaklar esas alınıp- gruplandırılarak tetkik ve tahlil edilecektir. Rivayetlerdeki âfiyet ve yakîni iman dışındaki konulara, ihtilafı çözüme noktasında katkıları varsa dikkat çekilecektir.

1. Âfiyetin yakîni imandan sonra en üstün nimet olduğuna dair rivayetler

Hadis eserlerinde "Allah Teâlâ'dan âfiyeti dileyin! Zira bir kula yakîni bir imandan sonra verilebilecek en üstün şey âfiyettir." anlamında rivayetler mevcuttur. Bu hadislerin bazılarında -âfiyetin yakîni iman ile mukayesesini dışında- doğruluk, yalan, haset gibi ahlakî konular ile insanlar arası ilişkilere dair bazı tavsiyeler zikredilmiş ve "Allah Teâlâ'nın emrettiği gibi birbirinizle kardeş olun!" buyurulmuştur.

⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahih* (Riyad: Dâru's-selâm, 1421/2000), "Cenâiz", 104.

⁹ Mütearız hadisler aynı konuda ve makbul ise, bu hadisler ihtilafı kabul edilir ve tearuzun çözümü aranır. (Geniş bilgi için bkz: İ. Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, (İstanbul: İFAV, 2010), 29-35.)

¹⁰ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*'da "Mes'eletü'l-muâfâti zikru ihtilâfi elfâzi'n-nâkiline li haberi Ebî Bekri's-Siddik radiyallahu anhu fi zâlik" başlığı altında on (10) rivayeti bir araya getirmiştir. (Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmün'im Şelebî (Beyrut: Risale, 1421/2001), 9/324-327.

... Süleyman b. Âmir'i şöyle derken dinledim: Evsat el-Beceli'nin Hıms (mes-cidi) minberinde şöyle söylediğini işittim: Ebû Bekir es-Sıddık'ın Resûlullah'ın minberindeyken dinledim: 'Ben Resûlullah'ın şöyle buyurduğunu duydum' dedikten sonra gözyaşlarına boğuldu. Sonra (Ebû Bekir) tekrar aynı sözleri söyledi. Yine gözyaşlarına boğuldu. Ardından, hicretin birinci senesi Resûlullah'ı şöyle buyururken dinledim, dedi: "Allah'tan (sizi) affetmesini ve (size) âfiyet vermesini dileyin. Çünkü hiçbir kula sağlam bir inançtan sonra âfiyetten daha hayırlı hiçbir şey verilmemiştir."¹²

Ebu Dâvûd et-Tayâlisî ve Humeydi'nin *Müsned*'leri dışında, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de âfiyetin yakînî imandan sonra kula verilen en hayırlı şey olduğunu ifade eden hadisler bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde bu manadaki ilk rivayet, Tayâlisî'deki hadis ile neredeyse aynıdır. Sadece hadiste mezkûr tavsiyelerde takdim/te'hir vardır:

(III)

حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ حُمَيْرٍ، عَنْ سُلَيْمِ بْنِ عَامِرٍ، عَنْ أَوْسَطَ، قَالَ: خَطَبَنَا أَبُو بَكْرٍ، فَقَالَ: قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقَامِي هَذَا غَامَ الْأَوَّلِ، وَبَكَى أَبُو بَكْرٍ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: سَلُوا اللَّهَ الْمَعَاةَ - أَوْ قَالَ: الْعَافِيَةَ - فَلَمْ يَأْتِ أَحَدٌ قَطُّ بَعْدَ الْيَقِينِ أَفْضَلَ مِنَ الْعَافِيَةِ - أَوْ الْمَعَاةَ - عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ فَإِنَّهُ مَعَ الْبِرِّ، وَهُمَا فِي الْجَنَّةِ، وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ فَإِنَّهُ مَعَ الْفُجُورِ، وَهُمَا فِي النَّارِ، وَلَا تَحَاسَدُوا، وَلَا تَبَاغَضُوا، وَلَا تَقَاتِعُوا، وَلَا تَدَابَرُوا، وَكُونُوا إِخْوَانًا كَمَا أَمَرَكُمُ اللَّهُ

... Evsat dedi ki: Ebû Bekir (r.a.) bize bir hutbe irad etti ve Resûlullah (s.a.v.) hicretin birinci senesi benim durduğum şu yerde durdu, dedikten sonra Ebû Bekir ağlayıverdi. Ardından Ebû Bekir "Allah'tan âfiyet -ya da muâfât-vermesini dileyin. Çünkü hiçbir kimseye sağlam inançtan sonra âfiyetten -ya da muâfâttan- daha üstün hiçbir şey asla verilmemiştir. Doğruluktan ayrılmamaya bakın! Çünkü o, iyilikle beraberdir. Her ikisi de cennettedir. Yalandan da uzak durun! Çünkü o, günahla beraberdir. Her ikisi de ateştedir. Birbirinizi kıskanmayın, birbirinizden nefret etmeyin, aranızdaki bağları koparmayın, birbirinize sırt çevirmeyin, Yüce Allah'ın size emrettiği gibi kardeşler olun!"¹³

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yukarıdaki rivayet dışındaki hadislerde hemen aynı bilgiler verilmekte, âfiyetin yakînî imandan sonra en üstün veya en hayırlı nimet olduğu vurgulanmaktadır. Bir diğer rivayette önceki bilgilere ek olarak Ebû Bekir'in halife seçildiği gün bahsi geçen hutbeyi verdiği anlatılmaktadır:

(IV)

حَدَّثَنَا رَوْحٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ حُمَيْرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ سُلَيْمِ بْنِ عَامِرٍ - رَجُلًا مِنْ أَهْلِ حِمْيَرَ،

¹² Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr b. Îsâ el-Kureşî el-Humeydi, *Müsned* thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Dimeşk: Dâru's-sakka, 1996), 1/149.

¹³ Ahmed, *Müsned*, thk. A. Muhammed Şâkir, 1/168. (No.5).

وَكَانَ قَدْ أَدْرَكَ أَصْحَابَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَقَالَ مَرَّةً : قَالَ - : سَمِعْتُ أَوْسَطَ الْبَجَلِيِّ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ ، قَالَ : سَمِعْتُهُ يَحْطُبُ النَّاسَ - وَقَالَ مَرَّةً : حِينَ اسْتُخْلِفَ - فَقَالَ : إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ غَامَ الْأَوَّلِ مَقَامِي هَذَا - وَبَكَى أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فَقَالَ : " أَسْأَلُ اللَّهَ الْعَفْوَ وَالْعَافِيَةَ ، فَإِنَّ النَّاسَ لَمْ يُعْطُوا بَعْدَ الْيَقِينِ شَيْئًا خَيْرًا مِنَ الْعَافِيَةِ ، وَعَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ ، فَإِنَّهُ فِي الْجَنَّةِ ، وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ ، فَإِنَّهُ مَعَ الْفُجُورِ ، وَهُمَا فِي النَّارِ ، وَلَا تَقَاتِعُوا ، وَلَا تَبَاغُضُوا ، وَلَا تَحَاسَدُوا ، وَلَا تَدَابَرُوا ، وَكُونُوا إِخْوَانًا كَمَا أَمَرَكُمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ

...Süleyman b. Âmir'den nakledildiğine göre -Hıms ehlinde Hz. Peygamber'in sahabesini gören birisidir -bir defa Evsat el-Beceli, şöyle demiştir: Ebû Bekir'i (r.a.) hutbe irad ederken (bir defasında 'halife olduğunda' demiştir.) dinledim. Ebû Bekir şöyle dedi: Allah Resûlü benim bulunduğum bu yerde hicretin birinci senesinde ayağa kalktı, dedi ve ağladı. Sonra Ebû Bekir şöyle devam etti: "Allah'tan afv ve âfiyet dileyin. İnsanlara sağlam bir imandan sonra âfiyetten daha hayırlı bir şey verilmemiştir. Doğruluktan ayrılmamaya bakın! Çünkü o iyilikle beraberdir. Her ikisi de cennettir. Yalandan da uzak durun! Çünkü o günahla beraberdir. Her ikisi de ateştedir. Birbirinizi kıskanmayın, birbirinizden nefret etmeyin, aranızdaki bağları koparmayın, birbirinize sırt çevirmeyin, Yüce Allah'ın size emrettiği gibi kardeşler olun!"¹⁴

Müsned'deki bir başka rivayette ravi Evsat el-Beceli, bu hadisi, Efendimiz (s.a.v.) vefat ettiği zaman Ebû Bekir'den (r.a.) işittiğini ifade etmiştir. Bu da yukarıda zikrettiğimiz hadiste verilen bilgiyi teyit etmektedir. "Allah'tan muâfât isteyin, kimseye sağlam bir imandan sonra muâfâttan daha hayırlı bir şey verilmemiştir." buyruğu diğer hadislerde de geçen tavsiyelerden sonra zikredilmiştir. Ayrıca bu rivayette âfiyet kelimesi kullanılmamıştır:

(V)

حَدَّثَنَا هَاشِمٌ ، قَالَ : حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ، قَالَ أَحْبَبْتَنِي يَزِيدُ بْنُ حُمَيْرٍ ، قَالَ سَمِعْتُ سَلِيمَ بْنَ عَامِرٍ ، رَجُلًا مِنْ حَمِيرٍ يُحَدِّثُ ، عَنْ أَوْسَطِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَوْسَطِ الْبَجَلِيِّ ، يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي بَكْرٍ ، أَنَّهُ سَمِعَهُ حِينَ تُوْفِّي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ : قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَامَ الْأَوَّلِ مَقَامِي هَذَا ، ثُمَّ بَكَى ، ثُمَّ قَالَ : عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ فَإِنَّهُ مَعَ الْبِرِّ ، وَهُمَا فِي الْجَنَّةِ ، وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ فَإِنَّهُ مَعَ الْفُجُورِ ، وَهُمَا فِي النَّارِ ، وَسَلُّوا اللَّهَ الْمُعَافَاةَ ، فَإِنَّهُ لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ بَعْدَ الْيَقِينِ شَيْئًا خَيْرًا مِنَ الْمُعَافَاةِ .

...Evsat el-Beceli, Peygamber Efendimiz vefat ettiğinde Hz. Ebû Bekir'in şöyle dediğini işitmiştir: Allah Resûlü, hicretin ilk senesinde benim durduğum şu yerde durdu, dedi ve sonra ağladı. Ardından (Ebû Bekir) şöyle devam etti: "Doğruluktan ayrılmamaya bakın! Çünkü o iyilikle beraberdir. Her ikisi de cennettir. Yalandan da uzak durun! Çünkü o günahla beraberdir. Her ikisi de ateştedir. Allah'tan muâfât isteyin. Çünkü kimseye sağlam bir imandan

¹⁴ Ahmed, *Müsned*, thk. A. Muhammed Şâkir, 1/182. (No. 34).

sonra muâfâttan hayırlı bir şey verilmemiştir.”¹⁵

Ebû Bekir’den (r.a.) hadisi nakleden Evsat el-Becelî dışındaki ravilerden biri Hz. Ömer’dir. Onun naklettiği hadiste de muâfâtın imandan sonra en hayırlı nimet olduğu buyurulmuştur. Hadis-i şerifin sonunda cennet veya cehennem vesile olacak doğruluk ve iyilik ile yalan ve günah konusuna değinilmiştir:

(VI)

حَدَّثَنَا بَهْرُ بْنُ أَسَدٍ ، حَدَّثَنَا سَلِيمُ بْنُ حَيَّانَ ، قَالَ سَمِعْتُ قَتَادَةَ ، يُحَدِّثُ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ، أَنَّ عُمَرَ ، قَالَ إِنَّ أَبَا بَكْرٍ حَظَبْنَا ، فَقَالَ : إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ فِينَا عَامَ أَوَّلٍ ، فَقَالَ : أَلَا إِنَّهُ لَمْ يَنْقَسَمْ بَيْنَ النَّاسِ شَيْءٌ أَفْضَلُ مِنَ الْمُعَافَاةِ بَعْدَ الْيَقِينِ ، أَلَا إِنَّ الصِّدْقَ وَالْبِرَّ فِي الْجَنَّةِ ، أَلَا إِنَّ الْكُذْبَ وَالْفُجُورَ فِي النَّارِ .

... Humeyd b. Abdurrahman’dan rivayete göre Ömer (r.a.) dedi ki: Ebû Bekir (r.a.) bize bir hutbe verdi ve şunları söyledi: Hicretin birinci senesinde Resûlullah (s.a.v.) ayağa kalkarak şöyle buyurdu: “Şunu bilin ki, sağlam bir inançtan sonra insanlar arasında âfiyetten daha üstün bir şey paylaşılmış değildir. Yine şunu da bilin, doğruluk ve iyilik cennettir. İyi bilin ki, yalan ve günah da ateştedir.”¹⁶

Âfiyetin yakini imandan sonra verilen en büyük şey olduğuna dair hadislere *Kütüb-i sitte* müelliflerinden sadece İbn Mâce (v. 273/887) ve Tirmizî (v. 279/892) *Sünen*’lerinde yer vermiştir. Her iki musannifin eserinde bu rivayetler dua bölümündedir.

İbn Mâce’deki hadis şu şekildedir:

(VII)

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ ، وَعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ ، قَالَا : حَدَّثَنَا عَيْبُدُ بْنُ سَعِيدٍ ، قَالَ : سَمِعْتُ شُعْبَةَ ، عَنْ يَزِيدِ بْنِ حُمَيْرٍ ، قَالَ : سَمِعْتُ سُلَيْمَ بْنَ عَامِرٍ يُحَدِّثُ عَنْ أَوْسَطِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ النَّجَلِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا بَكْرٍ -حِينَ فَبِضَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ : قَامَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي مَقَامِي هَذَا عَامَ الْأَوَّلِ - ثُمَّ بَكَى أَبُو بَكْرٍ - ثُمَّ قَالَ : "عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ ، فَإِنَّهُ مَعَ الْبِرِّ ، وَهُمَا فِي الْجَنَّةِ ، وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ ، فَإِنَّهُ مَعَ الْفُجُورِ ، وَهُمَا فِي النَّارِ ، وَسَلُّوا اللَّهُ الْمُعَافَاةَ ، فَإِنَّهُ لَمْ يَأْتِ أَحَدٌ ، بَعْدَ الْيَقِينِ خَيْرًا مِنَ الْمُعَافَاةِ ، وَلَا تَحَاسَدُوا ، وَلَا تَبَاغُضُوا ، وَلَا تَقَاطَعُوا ، وَلَا تَدَابَرُوا ، وَكُونُوا -عِبَادَ اللَّهِ- إِخْوَانًا"

... Şu’be, Yezîd b. Humeyr’i şöyle derken dinlemiştir: Süleym b. Âmir’den işittim, Evsat b. İsmâil el-Becelî, Ebû Bekir’i -Peygamber Efendimiz (s.a.v.) vefat ettiği zaman- şöyle derken dinlemiştir: (Ebû Bekir), hicretin birinci senesi Resûlullah (s.a.v.) benim ayakta durduğum bu yerde ayağa kalkmıştı, dedi ve sonra Ebû Bekir ağladı. Ardından şöyle devam etti: “Doğrudan ayrılmamaya bakın! Çünkü doğruluk iyilikle beraberdir Her ikisi de cennettir. Yalandan

¹⁵ Ahmed, *Müsned*, thk. A. Muhammed Şâkir, 1/175. (No. 1v).

¹⁶ Ahmed, *Müsned*, thk. A. Muhammed Şâkir, 1/187. (No. 49).

da uzak durun! Çünkü yalan günahla beraberdir. Her ikisi de ateştedir. Allah'tan da muâfât dileyin. Çünkü kimseye sağlam inançtan sonra, muâfâtın daha hayırlı bir şey verilmemiştir. Birbirinizi kıskanmayın, birbirinizden nefret etmeyin, aranızdaki bağları koparmayın, birbirinize sırt çevirmeyin, Ey Allah'ın kulları, kardeşler olun!"¹⁷

Humeydî'nin *Müsned*'indeki hadise lafızları çok benzer olan Tirmizî rivayeti ise şöyledir:

(VIII)

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ الْعَقَدِيُّ، حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ، وَهُوَ ابْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ، أَنَّ مُعَاذَ بْنَ رِفَاعَةَ، أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِيهِ، قَالَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ عَلَى الْمِنْبَرِ ثُمَّ بَكَى فَقَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ الْأَوَّلِ عَلَى الْمِنْبَرِ ثُمَّ بَكَى فَقَالَ " سَلُوا اللَّهَ الْعَفْوَ وَالْعَافِيَةَ فَإِنَّ أَحَدًا لَمْ يُعْطَ بَعْدَ الْيَقِينِ خَيْرًا مِنَ الْعَافِيَةِ "

... Muâz b. Rifâ'a'nın haber verdiğine göre babası şöyle demiştir: Ebû Bekir es-Siddîk minber üzerinde ayağa kalktı, sonra ağladı. Daha sonra 'Hicretin birinci senesinde Resûlullah (s.a.v.) minberde ayağa kalkmıştı' dedi ve yine ağladı. Ardından "Allah'tan af ve âfiyet dileyin. Çünkü hiçbir kimseye kesin/sağlam bir inançtan sonra âfiyetten hayırlı bir şey verilmemiştir." buyurdu.¹⁸

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen ve yakînî iman yerine "İhlâs kelimesinden sonra size âfiyet gibi bir şey verilmemiştir." ibaresi kullanılan hadis de âfiyetin sağlam bir inançtan sonra en üstün şey olduğuna delalet eder. Rivayet, bu lafızlarla sadece burada geçmekte, başka kaynaklarda bulunmamaktadır:

(IX)

حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمُقْرِي، قَالَ: حَدَّثَنَا حَيْوَةُ بْنُ شَرِيحٍ، قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ الْمَلِكِ بْنَ الْحَارِثِ، يَقُولُ: إِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ، قَالَ سَمِعْتُ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ عَلَى هَذَا الْمِنْبَرِ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي هَذَا الْيَوْمِ مِنْ عَامِ الْأَوَّلِ، ثُمَّ اسْتَعْبَرَ أَبُو بَكْرٍ وَبَكَى، ثُمَّ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: " لَمْ تُؤْتُوا شَيْئًا بَعْدَ كَلِمَةِ الْإِخْلَاصِ مِثْلَ الْعَافِيَةِ، فَاسْأَلُوا اللَّهَ الْعَافِيَةَ "

... Ebû Bekir b. el-Hâris, Ebû Hureyre'den nakletmiştir: Ben Ebû Bekir'i (r.a.) şu minberde şöyle derken dinledim: Hicretin birinci senesinde, böyle bir günde Resûlullah'ı (s.a.v.) şunları buyururken dinlemiştim. Sonra Ebû Bekir'in gözlerinden yaş aktı ve ağladı. Sonra (devamla) dedi ki: Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyururken dinlemiştim: "İhlâs kelimesinden sonra size âfiyet gibi bir şey verilmemiştir. Bu sebeple Allah'tan âfiyet dileyin."¹⁹

İlk dönem hadis eserlerinde, âfiyetin veya muâfâtın sağlam bir imandan

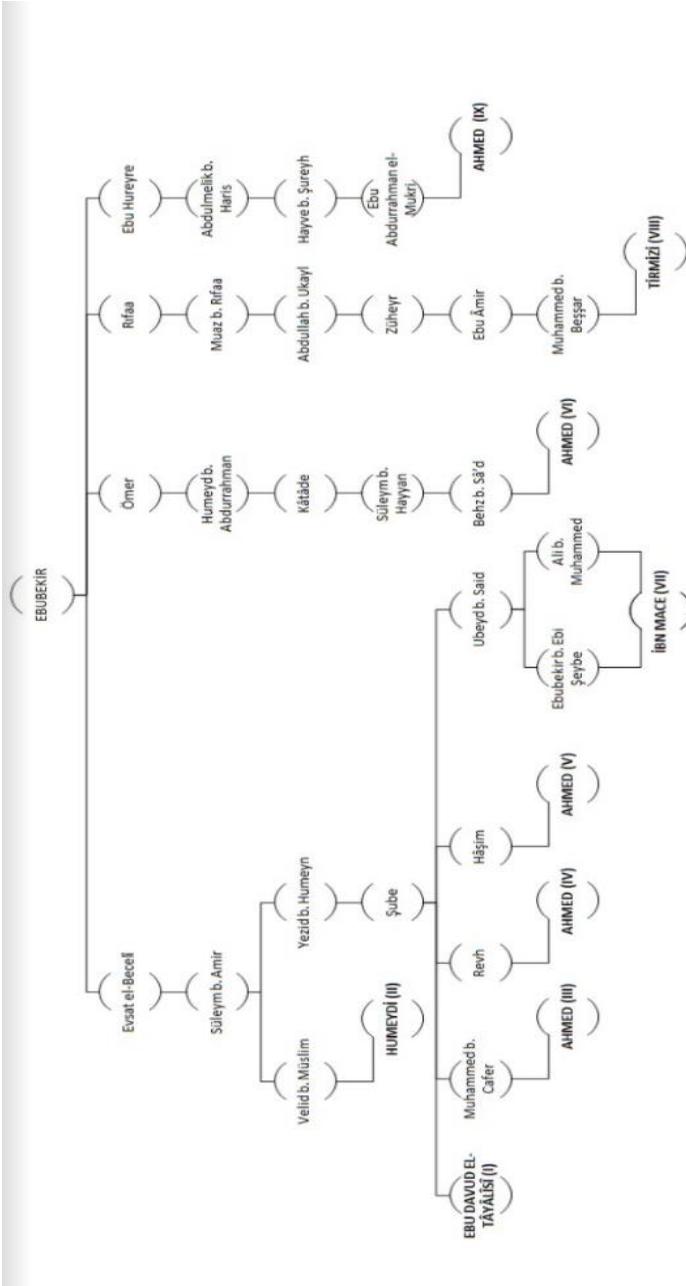
¹⁷ İbn Mâce, "Dua", 5. (No. 3849).

¹⁸ Tirmizî, "Deavât", 123. (No. 3558).

¹⁹ Ahmed, *Müsned*, thk. A. Muhammed Şâkir, 1/170. (No. 10).

sonra en hayırlı veya en üstün nimet olduğuna işaret eden dokuz rivayet mevcuttur.

1.2. İsnad Şeması



1.3. Sened Tetkiki

Âfiyetin yakînî imandan sonra en üstün şey olduğunu beyan eden, incelediğimiz hadislerin hepsi, Hz. Ebû Bekir'den nakledilmiştir. Sahabeden hadisi Ebû Bekir'den aktaranlar Hz. Ömer, Hz. Ebû Hureyre ve Hz. Rıfâ'a'dır. Bu üç rivayet dışındaki diğer tariklerin tümünde Ebû Bekir'den (r.a.) rivayet eden muhadramundan Evsat el-Beceli'dir. Aynı zamanda bu hadis, Evsat el-Beceli'nin tek rivayetidir.²⁰

Rivayetin farklı tariklerinde ortak raviler mevcuttur. “Şu'be→ Yezid b. Humeyr→ Süleym b. Âmir→ Evsat el-Beceli→ Ebû Bekir” senedlerin çoğunda yer almaktadır. Tayâlisî'nin *Müsned*'inde, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki beş rivayetten üçünde ve İbn Mâce rivayetinde aynı raviler görülmektedir.

Humeydî, *Müsned*'inde hadisi şerifi Velid b. Müslim tarikiyle müşterek ravilerin sadece ikisinden (Evsat el-Beceli→ Süleym b. Âmir) nakletmiştir. Tirmizî'nin Rıfâ'a'dan ve Ahmed b. Hanbel'in Hz. Ömer'den rivayetlerinin senedlerinde ise aynı olan ravi isimleri yoktur; isnad tamamen farklıdır.

Senedlerin tamamında musanniflerin hocaları dışında ismi geçen ravilerin bulunduğu altı (6) tarik ile -Hz. Ebû Bekir hariç - ortak ravisi olmayan üç (3) tarik görülmektedir.

İsnad şemasında numaralandırdığımız senedler hakkında şu bilgileri vermek mümkündür:

Hadis: Ebû Dâvûd et-Tayâlisî→ Şu'be²¹→ Yezid b. Humeyr²²→ Süleym b.

²⁰ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, *Târihü'l-İslâm ve vefyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 6/298; Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Takribü't-tehzib*, thk. Muhammed Avvâme (Halep: Dâru'r-reşid, 1416/1986), 1/116.

²¹ Şu'be b. Haccâc (v. 160/766). Basralı, tebeu't-tabiîn muhaddislerindendir. Hasan el-Basri'ye yetişmiş, ondan ders almıştır. Sikadır. Katâde, Amr b. Dinar, Eyyûb es-Sahtiyânî gibi meşhur âlimlerden hadisi nakletmiştir. İbn İshak, Ebân b. Tağlib, Süfyân es-Sevrî, İbn Uleyye, Abdullah b. Mübârek gibi hadis âlimleri ondan rivayette bulunmuştur. (Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, thk. Hâşim en-Nedvî (Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifil-Osmâniyye, ts.), 4/244-245; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü's-Sikât*, thk. Şerefuddin Ahmed (Dimeşk: Dâru'l-fiker, 1395/1975), 6/446; İbn Ebû Hâtim Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifil-Osmâniyye, 1271/1952), 1/369-371; Zehebi, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Zekerriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1419/1998), 1/141; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzibü'l-kemâl*, thk. Beşşâr Avvâme (Beyrut: Risale, 1400/1980), 12/479-495.)

²² Yezid b. Humeyr b. Yezid el-Hamadânî el-Hımsî. Müslim'in ve *Sünen-i Erbaa* musanniflerinin ravilerindendir. Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*'inde ondan rivayette bulunmuştur. Abdullah b. Yesâr, Ebû Umâme el-Bâhili, Abdurrahman b. Cübeyr hadis naklettiği hocalarındandır. Onan Şu'be, Dahhâk, Ebû Avâne hadis rivayet etmiştir. “Sâlihu'l-hadis”, “sadûk”, “le be'se bih” gibi lafızlarla ta'dil edilmiştir. Sika olduğu belirtilmiştir. (Buhârî, *Kebîr*, 8/329; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/258-259.)

Âmir²³→ Evsat el-Becelî²⁴→ Ebû Bekir: Seneddeki raviler hakkında sika hükmü verilmiştir. Tabîin tabakasından Süleym b. Âmir'in zaman zaman sahâbeden mürsel rivayette bulunduğu bilinmektedir. Senedde ciddi eleştiriye maruz kalan ravi yoktur. Yani isnad güvenilirdir.

Hadis: Humeydî→ Velîd b. Müslim ed-Dımeşkî²⁵→ Süleym b. Âmir→ Evsat el-Becelî→ Ebû Bekir: Humeydî, hocası Velîd b. Müslim yoluyla ve âli bir isnadla hadisi nakletmiştir. Velîd b. Müslim, an'aneli rivayetlerinde tedlis yapmakla cerh edilmiştir. Bu senedde sema' metoduna delalet eden lafızlar kullanıldığından tedlis yoktur.

Hadis: Ahmed b. Hanbel→ Muhammed b. Cafer²⁶→ Şu'be→ Yezîd b. Humeyr→ Süleym b. Âmir→ Evsat el-Becelî→ Ebû Bekir: Müsterek senedden farklı tek ravi, Ahmed b. Hanbel'in hocası Muhammed b. Cafer'dir. O da sika bir ravidir. Nitekim *Müsned* muhakkikleri Ahmed Muhammed Şâkir²⁷ de Şu'ayb Arnaût²⁸ da hadis için "isnadı sahih" demişlerdir.

Hadis: Ahmed→ Ravh²⁹→ Şu'be→ Yezîd b. Humeyr→ Süleym b. Âmir→

²³ Süleym b. Âmir (v. 130). Tabîüendendir. Sahâbeden Ebû'd-Derdâ, Temim ed-Dâri, Mikdâd b. Esved, Avf b. Mâlik, Ebû Hureyre'den (r.anhum) hadis rivayet etmiştir. Mikdât b. Esved gibi görmediği sahâbeden irsal yolu ile rivayeti vardır. Hakkında sika hükmü verilmiştir. (Buhârî, *Kebîr*, 4/125; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/211; İbn Hibbân, *Sikât*, 4/328; Zehebî, *Siyeru'l-âlimi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaût (Risale: Beyrut, 1405/1985), 9/212.)

²⁴ Evsat b. İsmail el-Becelî (v. 79). Adının Evsat b. Amr olduğu da söylenmiştir. Şamlı sika tabîidir. İbn Hacer, muhadramundan olduğuna işaret etmiştir. (İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/346; İbn Hibbân, *Sikât*, 4/54-55; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivaye fi'l-kütübi's-sitte* (Cidde: Dâru'l-kible, 1413/1992), 1/257.)

²⁵ Velîd b. Müslim (v. 195). Künyesi Ebû'l-Abbâs'tır. Şam ehlinin âlimi olarak bilinir. Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Mâlik, İbn Lehîa, İbn Cüreyc gibi dönemin önemli hocalarından hadis nakletmiştir. Kendisinden pek çok kişi hadis almıştır. Ahmed b. Hanbel ve Humeydî de ondan hadis nakledenlerdendir. Velîd b. Müslim, doğru sözlülüğü, hafızası ve bilgisi ile tanınmasının yanı sıra tedlis ile meşhurdur. Özellikle Evzâî'den rivayetlerinde tedlis yaptığına işaret edilmiştir. Bu nedenle sema' metoduna açığa delalet eden rivayet lafızları ile yaptığı nakillerde sika kabul edilmektedir. (Zehebî, *Tezkire*, 1/221; Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr Süyûtî, *Esmâü'l-müde'llisîn*, thk. M. Mahmud Hasan Nassâr (Beyrut: Dâru'l-cil, 1412/1992), s. 102.)

²⁶ Muhammed b. Ca'fer Ebû Abdullah el-Hüzelî (v. 195). Basralı, hafız, sika ravidir. Hakkında sebt, mutkin gibi olumlu ifadeler kullanılmıştır. Said b. Ebû Arûbe, İbn Cüreyc, Mâ'mer ve Şu'be gibi meşhur hocalardan rivayeti vardır. Özellikle Şu'be'den hadis rivayeti çoktur. Ali b. el-Medîni, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, İbn Râhûye, Muhammed b. Beşşâr, Halife b. Hayyât ondan hadis nakledenler arasındadır. (Buhârî, *Kebîr*, 1/57; İbn Ebû Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/221; Zehebî, *Siyer*, 9/98-103.)

²⁷ Ahmed, *Müsned*, thk. A. Muhammed Şâkir, 1/168.

²⁸ Ahmed, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaût, 1/184-185.

²⁹ Ravh b. Ubâde b. Âla' (v. 250). Künyesi Ebû Muhammed'dir. Basralı'dır. İsmail b. Müslim, İbn Cüreyc, Musa b. Ubeyde, Hammâd b. Seleme, Süfyân, Şu'be gibi dönemin önde gelen hadis âlimlerinden ders almıştır. Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Ali b. Harb de ondan hadis nakledenler arasındadır. Cerh ve ta'dîl âlimleri çoğunlukla hakkında olumlu ifadeler kullanmışlardır. Sünen ve ahkâm konusundaki hadisleri yazdığı kitabı vardır. (Ebû Bekr

Evsat el-Becelî→ Ebû Bekir: Önceki rivayetleri teyit eden bu rivayetin senedinde Ahmet b. Hanbel'in hocası Ravh, zabt yönüyle tenkit edilmişse de A. Muhammed Şâkir³⁰ ve Şuayb Arnaût³¹ senedin sahih olduğunu belirtmişlerdir.

Hadis: Ahmed→ Hâşim³²→ Şu'be→ Yezîd b. Humeyr→ Süleym b. Âmir→ Evsat el-Becelî→ Ebû Bekir: Diğer rivayetleri destekleyen hadis, Ahmed b. Hanbel'in hocası Hâşim b. Kâsım'dan nakledilmiştir. Hâşim, hadis hafızı ve sikadır. İsnad sahihtir.³³

Hadis: Ahmed→ Behz b. Esed³⁴→ Süleym b. Hayyan³⁵→ Katâde³⁶→ Humeyd b. Abdurrahman³⁷→ Ömer: Önceki senedlerden tamamen farklıdır. Ricâlından ciddi eleştiriye maruz kalmış kimse bulunmamaktadır. Geniş hadis bilgisi ve kuvvetli hafızasına rağmen tedlis yapmasıyla tanınan Katâde'yi tenkit edenler varsa da güvenilirliği konusunda cerh ve ta'dil âlimleri hemfikirdir.

el-Hatib Ahmed b. Ali b. Sabit Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm* (Beyrut: Dâru'l-kütüb-il-İlmiyye, ts.) 8/401-405; Zehebî, *Siyer*, 9/402-408.)

³⁰ Ahmed, *Müsned*, thk. A. Muhammed Şâkir, 1/182.

³¹ Ahmed, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaût, 1/211.

³² Hâşim b. Kâsım Ebû'n-Nadr (v. 207). Önce Horasan'a sonra Bağdat'a yerleşmiştir. İkrime, Abdurrahman b. Sabit, Leys b. Sa'd gibi önemli hadis âlimlerinden nakillerde bulunmuştur. Şu'be'den çok hadis öğrenmiş ve aktarmıştır. Ahmed b. Hanbel, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Yahyâ b. Maîn ondan hadis rivayet etmiştir. Sikadır. (İbn Hibbân, *Sikât*, 9/243; Zehebî, *Tezkire*, 3/73.)

³³ Ahmed, *Müsned*, thk. A. Muhammed Şâkir, 1/175.

³⁴ Behz b. Esed (v. 197). Ebû'l-Esved künyeli, Basralı hadis ravisidir. Şu'be, Ahmed b. Seleme hadis naklettiği kişilerdendir. Ondan Kuteybe, Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Beşşâr, Abdurrahman b. Bişr hadis nakletmiştir. Sika, sadûk, imam gibi lafızlarla ta'dil edilmiştir. (İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 2/431; İbn Hibbân, *Sikât*, 8/155; Zehebî, *Tezkire*, 1/249.)

³⁵ Süleym b. Hayyan el-Hüzelî. Basralı. Yezîd b. Harun ve Basralılar ondan rivayette bulunmuştur. İbn Hibbân'ın *Sikât*'ında zikrettiği Süleym'i, Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn, "sika" ve "La be'se bih" sözleri ile ta'dil etmiştir. (İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/314; İbn Hibbân, *Sikât*, 6/453.)

³⁶ Katâde b. Diâme (v. 117). Tabiiındendir. Künyesi Ebû'l-Hattâb'dır. Basra'ya nisbet edilir. Hafızasının kuvveti ve geniş bilgisi ile meşhurdur. Sahabeden Enes b. Mâlik'ten hadis almış ve nakletmiştir. Ebû Osman en-Nehdi, Hasan el-Basrî, İkrime, A' rec, Ata b. Ebû Rebah, Humeyd b. Abdurrahman gibi pek çok kişiden hadis nakletmiştir. Ondan Evzâî, Şu'be, Hammâd b. Seleme, Ebû Avane gibi önemli şahsiyetlerin de aralarında bulunduğu kimseler rivayette bulunmuştur. İmran b. Huseyn, Sefine ve Ebû Hureyre gibi sahabeden de müsel hadisleri mevcuttur. Geniş hadis bilgisi ve hafızasına rağmen tedlisi yapmasıyla da bilinenlerdendir. Bu vasfı sebebiyle tenkit edilmiş olmakla beraber; sika bir ravi olduğu konusunda cerh ve ta'dil âlimleri hemfikirdir. (Buhârî, *Kebîr*, 7/185; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 7/133; Zehebî, *Tezkire*, 1/92 ve *Siyer*, 5/269-283; Süyûtî, *Esmâ'ül-müdellesin*, 1/80.)

³⁷ Humeyd b. Abdurrahman b. Avf. (v. 105?). Tabiiındendir. Ebû Hureyre'den, Hz. Osman'dan ve annesi Ümmü Gülsüm'den rivayetleri mevcuttur. Katâde, Zührî ondan hadis nakledenlerdendir. Basra ve Kûfe'nin fakîhi, âlimi olarak kendisinden övgüyle söz edilmiştir. Sika bir ravidir. Medine'de Ömer b. Abdülaziz'den kısa süre önce veya 105 yılında vefat ettiği söylenmiştir. (İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 3/225; İbn Hibbân, *Sikât*, 4/146.)

Ancak sened ittisal yönüyle problemlidir. Tabiiinden Humeyd b. Abdurrahman, Hz. Ömer'e yetişememiştir. A. Muhammed Şâkir, Humeyd'in dayısı Hz. Osman'dan bu hadisi işitmiş olabileceğini söylemektedir. İnkita' sebebiyle isnadı zayıftır.³⁸

Hadis: İbn Mâce→ Ebû Bekir b. Ebû Şeybe³⁹ ve Ali b. Muhammed⁴⁰→ Ubeyd b. Said⁴¹→ Şu'be→ Yezîd b. Humeyr→ Süleym b. Âmir→ Evsat el-Becelî→ Ebû Bekir: Hadisin bu isnadı da sahihtir.⁴²

Hadis: Tirmizî→ Muhammed b. Beşşâr⁴³→ Ebû Amir⁴⁴→ Züheyr⁴⁵→

³⁸ Ahmed, *Müsned*, thk. A. Muhammed Şâkir, 1/186.

³⁹ Abdullah b. Muhammed Ebû Bekir b. Ebû Şeybe (v. 235). Kûfelidir. İlimle iştilal eden bir ailedendir. Küçük yaşta ilim öğrenmeye başlayan Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, döneminin ileri gelen hocalarından ders almıştır. Süfyân b. Uyeyne, İbnü'l-Mübârek, Veki' b. Cerrâh, Yahyâ'l-Kattân, İsmail b. Uleyyc gibi pek çok ilim adamı onun hocaları arasındadır. Irak ve Hicaz'da önemli hocalardan ders almıştır. *Kütüb-i sitte* imamlarından Tirmizî hariç hepsinin hadis naklettiği hocalarındandır. Ayrıca akranı Ahmed b. Hanbel de ondan hadis nakletmiştir. Musannef sahibi olan Ebû Bekir b. Ebû Şeybe geniş ilmi, kuvvetli hafızası ve güvenilirliği ile meşhurdur. (İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 5/160; Zehebî, *Siyer*, 1/122-123.)

⁴⁰ Ali b. Muhammed b. İshak Ebû Hasan (v. 233). Kûfeli. İbn Hibbân'ın *Sikâf*'ta zikrettiği Ali b. Muhammed'in sika ve sadûk olduğu söylenmiştir. Zehebî hafız, İbn Hacer de sika olduğunu ifade etmiştir.

⁴¹ Ubeyd b. Said b. Ebân Ebû Muhammed (v. 203). Kûfeli. Cerh ve ta'dil âlimleri sika olduğunu belirtmiştir. (Buhârî, *Kebîr*, 5/450; İbn Hibbân, *Sikâf*, 7/157.)

⁴² Muhammed Emin b. Abdullah Uremî el-Hererî, *Mürşide zevi'l-hicâ ve'l-hâce ilâ Süneni İbn Mâce ve'l-kavle'l-müktefâ alâ Süneni'l-Mustafâ*, müraca: Hâşim Muhammed Ali Hüseyin Mehdi (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1439/2018.), 23/25.

⁴³ Muhammed b. Beşşâr el-Bündâr. (v. 252). *Kütüb-i sitte* imamlarının rivayette bulunduğu hadis âlimlerindedir. Basralı, hadis hafızı olan Muhammed b. Beşşâr, Yahyâ el-Kattân, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî gibi âlimlerden rivayette bulunmuştur. Ondaki Ebû Zur'a gibi meşhur âlimler ve pek çok ravi rivayette bulunmuştur. Hakkında ta'dil lafızları kullanılmış, sika ravidir. Hadisleri ezbere rivayet ederdi. (İbn Ebû Hâtim er-Râzi, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 7/214; İbn Hibbân, *Sikâf*, 2/232; Zehebî, *Siyer*, 12/144-149; İbn Hacer, *Tehzîb*, 9/61.)

⁴⁴ Ebû Amir el-Akadî (Abdülmelik b. Amr el-Kaysî) (v. 205). Basralıdır. *Kütüb-i sitte* ravilerindedir. İbrahim b. Tahmân, Hammâd b. Seleme, Hârice b. Abdullah, Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc gibi hocalardan rivayette bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Ali b. el-Medenî, Yahyâ b. Maîn gibi âlimler de ondan hadis rivayet etmiştir. Ricâl âlimleri hakkında övücü sözler söylemişler, sika olduğunu belirtmişlerdir. (Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fi Buhârî, *et-Tarihü'l-evsat*, thk. Teysir b. Sa'd (Riyad: Dâru'r-Rüşd, 1426/2005), 4/909.)

⁴⁵ Züheyr b. Muhammed Ebû'l-Münzir el-Anberî et-Teymî el-Horasanî. Hadis rivayet ettiği bazı hocaları Abdullah b. Ebû Bekr, Zeyd b. Eslem'dir. İbn Mehdi, Akdi, Musa b. Mes'ud ondan hadis nakledenler arasındadır. Velid ve Amr b. Seleme'nin ondan münker rivayetleri mevcuttur. İbn Hibbân, Züheyr'in zaman zaman hataya düştüğünü ve muhalif rivayetlerinin olduğunu söyleyerek tenkit etmiştir. Hakkında Müstekîmü'l-hadis, Sâlih, Sika gibi ta'dil lafızları kullanılmıştır. İbn Ebû Hâtim ise Züheyr'in doğru sözlü olduğunu, ancak hafızasının iyi olmadığını; kitabından rivayette bulunduğu nakillerinde problem olmadığını, ama ezberden rivayet ettiğinde hata ettiğini belirtmiştir. (Buhârî, *Kebîr*, 3/427;

Abdullah b. Ukayl⁴⁶→ Muaz b. Rifâ'a⁴⁷→ Rifâ'a→ Ebû Bekir: Ravilerden Züheyr hafızasının zayıf olması ile tenkit edilmiştir. Züheyr'in bulunduğu senede başka zayıf ravi yoksa, rivayete itibar edileceği hükmü verilmiştir. Ancak ravilerden Abdullah b. Ukayl hakkında ta'dil lafızları yanı sıra cerh ifadeleri de kullanılmıştır. Hadisin sonunda Tirmizî "bu vecihten gariptir" açıklamasıyla ferd olduğu açıklamasını yapmıştır. el-Albânî hadisin sahih olduğunu söylemiştir.⁴⁸ el-Albânî bu hükmü, muhtemelen şâhid ve tâbileri dikkate alarak vermiştir.

Hadis: Ebû Abdurrahman el-Mukrî⁴⁹→ Hayve b. Şureyh⁵⁰→ Abdülmelik b. Hâris⁵¹→ Ebû Hureyre→ Ebû Bekir: Ahmed Muhammed Şâkir, bu senedin sahih olduğunu söylemiştir.⁵² Ancak Şâkir'in senedi sahih kabul etmesinin sebebi, ravilerden Abdülmelik b. el-Hâris'i, Ebû Bekir'in oğlu Abdülmelik ile karıştırmasıdır. Nitekim Şuayb Arnaût bu duruma işaret etmiş ve hadisin senedi hakkında sahih li gayrihî hükmünü vermiştir.⁵³

İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 3/589; İbn Hibbân, *Sikât*, 6/337; Zehebi, *Siyer*, 8/187-190.)

⁴⁶ Abdullah b. Ukayl Ebû Ukayl es-Sakafî. Kendisi, Abdullah, Yezîd b. Sinan, Bereke b. Ya'la, Talha b. Amr, Hişam b. Urve gibi ravilerden; Mukrî, İsmail b. Eban... da ondan rivayette bulunmuştur. Kaynaklarda onun hakkında hem ta'dil lafızları hem de cerh lafızları mevcuttur. *Sünen* musannifleri ondan hadis rivayetinde bulunmuştur. Senede başka zayıf ravi yoksa rivayetlerine itibar edilir. (İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 5/125; İbn Hibbân, *Sikât*, 8/344; Mizzî, *Tehzib*, thk. Beşşâr Avvâme, 15/315.)

⁴⁷ Muaz b. Rifâ'a ez-Zerkî el-Ensârî. Rifâ'a b. Râfi'in oğlu, Ubeyd b. Rifâ'a'nın kardeşi. Medineli tabiidendir. Babasından, Câbir b. Abdullah'tan ve Havle binti Kays'tan hadis rivayet etmiştir. Ondandır İsa b. Numan, Hişam b. Harun, Muhammed b. İshak, Musa b. Yakub hadis rivayetinde bulunmuştur. Hz. Peygamber'den "mürsel" bir rivayeti de mevcuttur. Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'nin eserlerinde naklettiği hadisler mevcuttur. (İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 8/247; İbn Hibbân, *Sikât*, 5/421; Mizzî, *Tehzib*, thk. Beşşâr Avvâme, 28/121.)

⁴⁸ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizî, *el-Câmiü's-sahih*, thk: İbrâhim Atve İvaz (Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî), 1395/1975, 5/557.

⁴⁹ Abdullah b. Yezîd Ebû Abdurrahman el-Mukrî (v. 213). Hadis ilminde hüccet kabul edilen âlimlerdendir. Ebû Hanîfe, Şu'be, Yahyâ b. Eyyûb, Mâlik b. Enes gibi önemli âlimlerden ilim öğrenmiştir. *Kütüb-i sütte* musanniflerinin hepsi ondan rivayette bulunmuştur. Buhârî'nin önemli hocalarından ve döneminin önde gelen ilim adamlarından biridir. (Buhârî, *Kebîr*, 5/228; Zehebi, *Tezkire*, 1/269 ve *Siyer*, 10, 167-169.)

⁵⁰ Hayve b. Şureyh el-Hadremî el-Mısırî. (v. 158). Rebia b. Yezîd, Ukbe b. Müslim, Ebû Yunus gibi ravilerden hadis rivayeti vardır. Ondandır İbnü'l-Mübârek, İbn Vehb, Mukrî hadis rivayet etmiştir. Sika ravilerdendir. Cerh ve ta'dil âlimleri, hakkında övücü ifadeler kullanmışlardır. (İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 3/306; Zehebi, *Tezkire*, 1/138 ve *Siyer*, 10/668-670.)

⁵¹ Abdülmelik b. el-Hâris. Ebû Hureyre'den hadis nakletmiş tabiidendir. İbn Hibbân *Sikât*'ında zikretmiş ve ondan da Hayve b. Şureyh'in rivayette bulunduğunu belirtmiştir. (Buhârî, *Kebîr*, 5/409; İbn Hibbân, *Sikât*, 5/117.)

⁵² Ahmed, *Müsned*, thk. A. Muhammed Şâkir, 1/170.

⁵³ Ahmed, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaût, 1/189.

Zikrettiğimiz bilgilerin ışığında, hadisin farklı rivayet senedlerinin tamamında ağır eleştiri yöneltilememiştir. Raviler için -genellikle- sika hükmü verilmiştir. Ricalden, Katâde ve Velîd b. Müslim tedlis ile ta'n edilmiş; ancak onların da sema' metoduna işaret eden lafızlarla rivayetlerinde herhangi bir problem görülmemiştir. Ayrıca Ravh, Zühreir ve Abdullah b. Ukayl zabt yönünden bazı kaynaklarda tenkit edilmişse de haklarında kat'i ve ittifak edilmiş cerh ifadeleri kullanılmamıştır.

Zayıf hükmü verilen *Müsned*'deki (VII.) hadis dışında, rivayetlerin senedinde inkita' olmayıp merfu ve muttasıl olarak zikredilmişlerdir.

Hz. Ebû Bekir'den hadisi nakleden Evsat el-Beceli'ye dayalı tariklerin sayıca çok olması, Ebû Bekir'den (r.a.) hadisi rivayet eden üç (sahabi mi?) ravinin daha bulunması ve hadisin farklı bölgelerde yayılması rivayetin güçlenmesini sağlamıştır.

1.4. Metin ve Muhteva tahlili

Âfiyetin yakînî imandan sonra insanlara verilen en üstün şey olduğunu ifade eden rivayetlerin lafızları oldukça benzerdir. Bu hadisler bir araya getirildiğinde, hem Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) Hz. Peygamber'den naklettiği buyruklar hem de hadisenin yer ve zaman bilgisi mevcuttur. Peygamber Efendimizin (s.a.v.) vefatından sonra, hatta Efendimizin vefat ettiği ve Hz. Ebû Bekir'in halife seçildiği gün hutbe esnasında Ebû Bekir'in (r.a.) hadisi naklettiğine dair malumat üç rivayette (IV, V, VII.) mevcuttur.

Hadislerde Allah Teâlâ'dan "âfiyet", "muâfât", "afv ve âfiyet", "âfiyet ve muâfât" ile "âfiyet ve yakînî iman" istenmesi ile ilgili tavsiyeler de rivayetler arasında farklılık göstermektedir. Sadece Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Hz. Ömer'den nakledilen rivayette (VI.) bu dua yer almamıştır.

Rivayetlerde âfiyet (II, IV, VIII), muâfât (V, VI, VII) ve âfiyet veya muâfât (I, III) yakînî iman ile kıyaslanmıştır. Tek bir rivayette ise mukayese "İhlâs ke-limesinden sonra size âfiyet gibi bir şey verilmemiştir." şeklindedir. Hadisler sadece lafız açısından ele alınacak olursa, bu rivayet en farklı olanıdır.

Hz. Peygamber'in hicretin ilk senesinde bu hadisin yer aldığı hutbeyi irad ettiğine dair bilgi, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin naklettiği (I.) hadis dışındaki rivayetlerin hepsinde yer almaktadır. Bu hadisi Hz. Ebû Bekir'in hutbede naklettiği bütün rivayetlerde belirtilirken, Efendimizin (s.a.v.) de hutbe esnasında bu sözleri buyurduğu iki tarik hariç (I, II) tümünde ifade edilmiştir. İlk halifenin Hz. Peygamberi anıp ağladığı ise Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki Hz. Ömer'den nakledilen hadis hariç (VI.) tüm rivayetlerde mevcuttur.⁵⁴

⁵⁴ Hadisin sonraki kaynaklarda geçen bazı tariklerinde Hz. Peygamber'in hutbe esnasında ağladığı geçmektedir. Şerhlerde Efendimizin kendisinden sonra ümmetinin fitneye düşeceğini bilmesi ve buna üzülmesi sebebiyle ağladığı açıklaması yapılmıştır. (Muzhirüddin el-Hüseyin b. Mahmud b. el-Hüseyin ez-Zeydânî el-Muzhirî, *el-Mefâtih fi Şerhi'l-Mesâbih*, thk. Nureddin Tâlib (Beyrut: Dâru'n-nevâdir, 1433/2012), 3/246.)

Hadislerin çoğunda (I, III, IV, V, VI, VII.) “Doğru olun, doğruluk iyilikle birlikte ve her ikisi cennete girmeye vesiledir. Yalandan sakının, yalan günahla birlikte ve her ikisi cehenneme sebeptir.” uyarısı vardır.

“Birbirinize haset etmeyin! Birbirinize sırt çevirmeyin! Birbirinizle ilişkinizi kesmeyin! Birbirinizle rekabete girmeyin!” tavsiyeleri ise Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin *Müsned*'inde, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde iki yerde ve İbn Mâce'nin *Sünen*'inde bulunmaktadır. (I, III, IV, VII.) Humeydî'nin ve Tirmizî'nin naklettikleri rivayetlerde (II, VIII.) bu bölüm yer almamaktadır.

Hadis Evsat el-Becelî'den nakledilen tariki ile *müsel* bir rivayettir. Zira hadisin ravisi Evsat el-Becelî'nin, bu hadisi Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir gibi bir hutbe esnasında naklettiği Humeydî'de geçen rivayetten öğrenilmektedir.

1.5. Değerlendirme

Hadislerde Allah Teâlâ'dan “âfiyet”, “muâfât”, “âfiyet veya muâfât” istenmesi tavsiye edilmiştir. Âfiyet veya muâfât, yakîni imandan sonra en üstün veya en hayırlı şey olarak tanıtılmıştır. Bu ortak mana, zikrettiğimiz hadislerde, benzer lafızlarla nakledilmiştir.

Ebû Hureyre'den (r.a.) nakledilen *ihlas* kelimesinden sonra en üstün şey olduğunu beyan eden rivayet, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i dışında -bu lafızlarla- incelediğimiz kaynaklarda geçmemektedir. Hadisin bazı tariklerinde rivayetin zamanı, Hz. Ebû Bekir'in tavır ve hadisi nakleden ravilerin ne zaman, nerede rivayet ettiğiyle ilgili teferruatlı bilgi mevcuttur. Ayrıca hadislerin çoğunda -sıralama farklı olsa da- aynı ahlakî tavsiyeler bulunmaktadır. Gerek ravilerin verdiği zaman ve mekanla ilgili ek bilgilerdeki detay gerekse de ahlakî tavsiyelerdeki aynılık rivayetlerin sıhhatini güçlendirmektedir.

Âfiyetin yakîni imandan sonra en üstün nimet olduğunu belirten hadisin bir rivayetini Tahâvî (v. 321/933) “*Bir kimsenin herhangi bir durumda kiskanma imkanının bulunup bulunmadığına dair hadislerin müşkilinin beyanı*” başlığı altında incelemiştir. Ancak âfiyetin yakîni iman ile kıyaslanmasındaki sıraya ait ihtilafla ilgili herhangi bir açıklama yapmamıştır.⁵⁵

Sened tetkikini de yaptığımız hadislerin ravileri arasında ciddi eleştiriye maruz kalmış ricâl bulunmamaktadır.

Şerhler incelendiğinde ise, hadisler hakkındaki açıklamaların daha ziyade hadisin ele aldığı ahlakî tavsiyelere yönelik olduğu görülmektedir. Ayrıca yakîn, kesin ve kâmil iman şeklinde açıklanmıştır. Sağlam bir imanın, nimetlerin esası olduğuna işaret edilmiştir. Dinde âfiyetin kesin bir iman sayesinde

⁵⁵ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l Âsâr*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Risale, 1415/1994), 1/397. (No. 453).

sağlanacağı da anlatılmıştır.⁵⁶

2. Âfiyetin yakîni imandan daha üstün bir nimet olduğuna dair rivayetler

Kaynaklarda -ilk grupta zikrettiğimiz hadislerle mütearız- âfiyet veya muâfât nimetinin yakîni iman nimetinden daha büyük bir nimet olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerden birinde “âfiyet yakîni imandan üstün bir nimet” olarak açıkça belirtilmiş, diğerinde ise “kimseye âfiyetten daha üstün bir şey” verilmediği vurgulanmıştır.

2.1. Kaynak

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Evsat el-Becelî'den nakledilen hadise göre yakîni iman, âfiyetten sonra en büyük nimettir. (X.)

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ - يَغْنِيهِ ابْنُ صَالِحٍ - عَنْ سُلَيْمِ بْنِ عَامِرٍ الْكَلَاعِيِّ عَنْ أَوْسَطِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ بَعْدَ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسَنَةٍ، فَأَلْفَيْتُ أَبَا بَكْرٍ يَخْطُبُ النَّاسَ، فَقَالَ: قَامَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ الْأَوَّلِ، فَخَنَقْتُهُ الْعَبْرَةَ ثَلَاثَ مَرَارٍ، ثُمَّ قَالَ: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ، سَلُوا اللَّهَ الْمُعَافَاةَ، فَإِنَّهُ لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِثْلَ يَقِينِ بَعْدَ مُعَافَاةٍ، وَلَا أَشَدَّ مِنْ رَبِيبَةٍ بَعْدَ كُفْرٍ، وَعَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ، فَإِنَّهُ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ، وَهُمَا فِي الْجَنَّةِ، وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ، فَإِنَّهُ يَهْدِي إِلَى الْمُجُورِ، وَهُمَا فِي النَّارِ

...Evsat el-Becelî, Resûlullah'ın (s.a.v.) vefatından bir yıl sonra Medine'ye geldim. Ebû Bekir'in (r.a.) insanlara hutbe irad etmekte olduğunu gördüm. Ebû Bekir, Resûlullah (s.a.v.) hicretin ilk senesinde (hutbe irad etmek üzere) ayağa kalkmıştı, dedi ve gözyaşlarına boğuldu. Bu hal üç defa tekrar ettikten sonra Ebû Bekir (Peygamberimizden naklen) şöyle dedi: “Ey insanlar! Allah'tan muâfât dileyin. Çünkü hiçbir kimseye muâfâttan sonra kesin bir inanç gibi bir nimet; küfürden sonra şüphe ve tereddütten daha ağır (bir şey) verilmemiştir. Doğru ve iyi olun, çünkü her ikisi cennete girmeye sebeptir. Yalan ve günahattan sakının, ikisi de cehenneme girmeye sebeptir.”⁵⁷

Yine Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Ebû Ubeyde'den (r.a.) nakledilen, Hz. Ebû Bekir'in yakîni imandan bahsetmeksizin âfiyetin en üstün nimet olduğunu anlatan hadis ise şöyledir: (XI)

حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنْ سُبْيَانَ، حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مَرْثَةَ، عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ، قَالَ: قَامَ أَبُو بَكْرٍ بَعْدَ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعَامٍ، فَقَالَ: قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقَامِي عَامَ الْأَوَّلِ، فَقَالَ: " سَلُوا اللَّهَ الْعَافِيَةَ، فَإِنَّهُ لَمْ يُعْطَ عَبْدٌ شَيْئًا أَفْضَلَ مِنَ الْعَافِيَةِ، وَعَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ وَالْبِرِّ فَإِنَّهُمَا فِي الْجَنَّةِ، وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ وَالْمُجُورَ فَإِنَّهُمَا فِي النَّارِ "

...Ebû Ubeyde'den (r.a.) nakledildiğine göre, Hz. Peygamber'in vefatından bir yıl sonra Ebû Bekir (r.a.) ayağa kalkarak bir konuşma yaptı ve şöyle dedi:

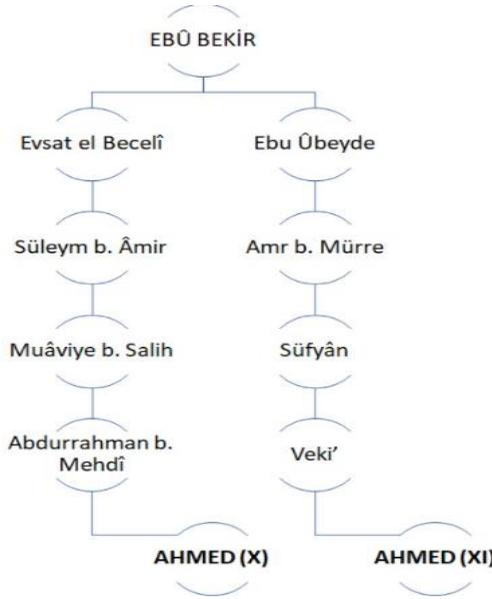
⁵⁶ Ebû İbrâhîm İzzeddin Muhammed b. İsmail Emir es-San'ânî, *et-Tenvîr şerhü'l-Câmîi's-sağîr*, thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim (Riyad: Dâru's-selâm, 1432/2011), 7/298; Hererî, *Şerhu Sünen-i İbn Mâce*, 23/26.

⁵⁷ Ahmed, *Müsned*, thk. A. Muhammed Şâkir, 1/185. (No. 44).

Resûlullah (s.a.v.) bulunduğum bu yerde hicretin ilk senesinde ayağa kalktı ve “Allah’tan âfiyet dileyin, kimseye âfiyetten daha üstün bir şey verilmedi. Doğru ve iyi olun, çünkü her ikisi cennete girmeye sebeptir. Yalan ve günahattan sakının, ikisi de cehenneme girmeye sebeptir, buyurdu.”⁵⁸

Hadiste bütün nimetler arasında en üstün nimetin âfiyet olduğu vurgulanmıştır. Ancak yakini iman zikredilmemiş ve açık bir mukayese yapılmamıştır.

2.2. İsnad Şeması



2.3. Sened Tetkiki

Hadis: Abdurrahman b. Mehdî⁵⁹→ Muâviye b. Salih⁶⁰→ Süleym b. Âmir→

⁵⁸ Ahmed, *Müsned*, \186. (No. 46).

⁵⁹ Abdurrahman b. Mehdî b. Hasan Ebû Said el-Basrî (v. 198). Küçük yaşta ilim öğrenmeye başlamıştır. Sevrî, Şu’be, Mâlik gibi döneminin önde gelen âlimlerinden ders almıştır. İbnü’l-Mübârek, Ahmed B. Hanbel, Ali b. el-Medenî ondan hadis nakledenlerdendir. Münekkid, hadis hafızı ve büyük bir âlimdir. İmam Şafîi bu sahada benzeri olmadığını söyleyerek onu övmüştür. (Buhârî, *Kebîr*, 5/354; İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 5/288-290; Zehebî, *Tezkire*, 1/241.)

⁶⁰ Muâviye b. Salih el-Hadramî Ebû Âmir (v. 158). Endülüskadısı. Aslen Hımslı. Sonra Endülü’s’e yerleşmiştir. Abdurrahman b. Cübeyr, Süleym b. Âmir’den rivayetleri var. Süfyân

Evsat el-Becelî→ Ebû Bekir: Hadisi Ahmed b. Hanbel rivayet etmiştir. Evsat el-Becelî dışındakiler, *Sahih*'in ravileridir. O da sikadır. Ahmed Muhammed Şâkir, senedi hakkında sıhhat hükmü verilen hadisin sahih olduğunu belirtmiştir.⁶¹ Ancak Şuayb Arnaût, ravi Muâviye b. Salih sebebiyle isnadın hasen olduğunu söylemiştir.⁶²

Hadis: Veki⁶³→ Süfyân⁶⁴→ Amr b. Mürre⁶⁵→ Ebû Ubeyde⁶⁶→ Ebû Bekir: Sened mürseldir. A. Muhammed Şâkir senedindeki irsal yüzünden isnadın zayıf olduğunu belirtmiştir. Zira Ebû Ubeyde, Hz. Ebû Bekir'i görmemiştir.⁶⁷ Şuayb Arnaût'a göre ise irsal sebebiyle tenkit edilen sened zayıf, hadisin hükmü -aynı manada başka hadis olduğundan- sahih li ğayrihidir.⁶⁸

es-Sevri, Leys, Abdurrahman b. Mehdî ondan nakilde bulunanlardandır. Yahyâ b. Maîn gibi bazı âlimler onu vehm sebebi ile cerh etmiştir. Bazı âlimler "sâlih" ifadesi ile ta'dil etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel ve Abdurrahman b. Mehdî ise sika olduğunu beyan etmişlerdir. (İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/382-383; Zehebî, *Tezkire*, 1/132 ve *Siyer*, 13/23-24.)

⁶¹ Ahmed, *Müsned*, thk. A. Muhammed Şâkir, 1/185.

⁶² Ahmed, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaût, 1/217.

⁶³ Veki' b. Cerrâh (v. 197). Künyesi Ebû Süfyân'dır. Hadis ilminde hıfzı, güçlü hafızası ve geniş bilgisi ile bilinir. Erken yaşta ilim öğrenmeye başlamıştır. Süfyân es-Sevri'nin öğrencilerinden birisidir. Ayrıca A'meş, İbn Cüreyc, İkrime gibi dönemin meşhur hocalarından hadis nakletmiştir. Abdullah b. Mübârek, Ahmed b. Hanbel gibi hadis ilminde önde gelen âlimlerin kendisinden hadis naklettiği Veki' hakkında cerh ve ta'dil âlimleri övücü ifadeler kullanmıştır. Hadis öğrenme ve öğretmeye çok ehemmiyet verirdi. (Buhârî, *Kebîr*, 8/179; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 9/37-38; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/562; Zehebî, *Tezkire*, 1/223.)

⁶⁴ Süfyân es-Sevri (v. 161/778). Küçük yaşta babasının yanında hadis öğrenimine başlamış, Kûfeli tâbiin âlimlerinden Amr b. Mürre'ye yetişmiş ve öğrencileri arasında yer almıştır. Güçlü hâfızası sayesinde kısa zamanda pek çok hadis ezberleyip rivayet etmeye başlamış ve ilim çevrelerinde meşhur olmuştur. Zehebî 130 tâbiin âlimiyle görüşüğünü ve yaklaşık 600 kişiden ilim öğrendiğini söyler. Mâverâünnehir'den Kuzey Afrika'ya ve Endülüs'e kadar İslâm coğrafyasının bütün bölgelerinden gelen çok sayıda öğrenci kendisinden faydalanmıştır. Abdurrahman b. Mehdî'ye göre Evzâi, Mâlik b. Enes ve Hammâd b. Zeyd ile devrin dört büyük hadis imamından biridir. (Zehebî, *Tezkire*, 1/205 ve *Siyer*, 7/229-279.)

⁶⁵ Amr b. Mürre (v. 116). Künyesi Ebû Abdurrahman veya Ebû Abdullah'tır. Kûfeli'dir. Said b. Müseyyeb, Abdurrahman b. Ebû Leylâ, Ebû Ubeyde b. Abdullah b. Mesud'dan hadis rivayet etmiştir. A'meş, Şu'be, Süfyân es-Sevri de ondan hadis nakledenler arasındadır. "Sika", "sadûk" lafızları ile ta'dil edilmiştir. (Buhârî, *Kebîr*, 6/368; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6/257; İbn Hibbân, *Sikât*, 5/183.)

⁶⁶ Ebû Ubeyde Abdullah b. Mes'ud (v. 81). Adının Âmir olduğu söylenmiştir. Ancak künyesi ile bilinir. Babası Abdullah b. Mes'ud'dan, Ebû Musa el-Eş'ari'den, Âişe'den, Mesruk ve Alkame'den hadis rivayet etmiştir. Ondan İbrahim en-Nehâi, Said b. İbrahim hadis nakletmiştir. Ebû Bekir'den ve babasından mürsel rivayetleri mevcuttur. (İbn Hacer, *Ta'cîlül-menfaa bi zevâidi ricâli'l-eimmeti'l-erbaa*, thk. İ. İmâdülhak (Beyrut: Dâru'l-beşâir, 1996) 2/501.)

⁶⁷ Ahmed, *Müsned*, thk. A. Muhammed Şâkir, 1/185.

⁶⁸ Ahmed, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaût, 1/218.

2.4. Metin ve muhteva tahlili

Evsat el-Becelî, ilk hadisi (X.), Resûlullah'ın (s.a.v.) vefatından bir yıl sonra Hz. Ebû Bekir'den (r.a.) Medine'de bir hutbe esnasında işittiğini haber vermektedir. Ebû Bekir (r.a.) hutbesinde Peygamber Efendimizi (s.a.v.) andığı için duygulanıp ağlamış ve ardından "hiçbir kimseye muâfâttan sonra kesin inanç gibi bir nimet; küfürden sonra şüphe ve tereddüitten daha ağır (bir şey) verilmemiştir."⁶⁹ buyurmuştur.

Âfiyetin imandan daha üstün bir nimet olduğunu beyan eden rivayetlerin ikincisi, Ebû Ubeyde'den nakledilmiştir. Bu rivayette de Hz. Peygamber'in vefatından bir yıl sonra Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) ayağa kalkarak bir konuşma yaptığı ve "Allah'tan âfiyet dileyin, kimseye âfiyetten daha üstün bir şey verildiğini naklettiği bilgisi vardır. Önceki hadisten fazla olarak "doğru ve iyi olun, çünkü her ikisi cennete girmeye sebeptir. Yalan ve günahahtan sakının, ikisi de cehenneme girmeye sebeptir" buyruğu mevcuttur.

2.5. Değerlendirme

Âfiyetin veya muâfâttın yakînî imandan daha üstün nimet olduğunu beyan eden hadisler, sened açısından tenkit edilmiş olmakla birlikte makbul daire-sindedir. "Âfiyetin yakînî imandan üstün olduğu" anlamındaki iki rivayet, daha önce aktardığımız hadislerle tearuz halindedir. Zira muaraza şartlarına sahip olan bir hadis, birden çok hadise muaraza edebilir.

Hem Evsat el-Becelî'den hem de Ebû Ubeyde'den nakledilen hadiste Hz. Ebû Bekir'in bu hutbeyi Peygamber Efendimizin vefatından bir sene sonra verdiği açıkça söylenmiştir. Rivayetler bu yönü ile de önceki hadislerle çelişiktir. Hadisi Ebû Bekir'in (r.a.) iki defa, birer sene arayla nakletmiş olması ihtimal dahilinde olmakla beraber; bu gruptaki hadislerin sayıca az ve senedlerinin tenkit edilmiş olması bu olasılığı zayıflatmaktadır.

Bu gruptaki hadislerin tenkit edilebileceği bir diğer nokta ise, rivayetlerin *cevamiu'l-kelim* üslubuna uygun olmamasıdır: "Hiçbir kimseye muâfâttan sonra kesin inanç gibi bir nimet; küfürden sonra şüphe ve tereddüitten daha ağır (bir şey) verilmemiştir." şeklindeki bölümünde yakînî iman ve âfiyet mukayesesindeki sıralama, mukabeleye⁷⁰ aykırıdır. Yani kesin inanç ile şüphe ve

⁶⁹ Ahmed, *Müsned*, thk. A. Muhammed Şâkir, 1/185. (No. 44).

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ - يَغْنِي الْبَنَ صَالِح - عَنْ سُلَيْمِ بْنِ عَامِرٍ الْكَلَاعِيِّ عَنْ أَوْسَطِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ بَعْدَ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسَنَةٍ، فَأَلْفَيْتُ أَبَا بَكْرٍ يَخْطُبُ النَّاسَ، فَقَالَ: قَامَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ الْأَوَّلِ، فَحَقَّقْتُهُ الْعَبْرَةَ ثَلَاثَ مَرَارٍ، ثُمَّ قَالَ: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ، سَلُوا اللَّهَ الْمَعَاوَةَ، فَإِنَّهُ لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِثْلَ يَتِّينِ بَعْدَ مُعَاوَةَ، وَلَا أَسَدًا مِنْ رَبِيَّةٍ بَعْدَ كَعْبٍ، وَعَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ، فَإِنَّهُ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ، وَهَمَّا فِي الْحَقِّ، وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ، فَإِنَّهُ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ، وَهَمَّا فِي النَّارِ

⁷⁰ "Mukabele bed'i ilminde anlamı güzelleştiren söz sanatlarından biri olup tekâbü'l adıyla da geçer. Mukabelede güzelliğin kaynağı karşıt veya uyuşan anlamlar arasındaki dizim armonisidir. Meselâ, "Artık onlar az gülsünler, çok ağlasınlar" ifadesinde (et-Tevbe 9/82) yer

tereddüt mukâbele edilebilir olmakla beraber küfür ile âfiyet birbirinin mukabilidir. Cümlelerin iki tarafının birbiri ile uyumlu olması için “Hiçbir kimseye kesin bir inançtan sonra muâfât gibi bir nimet; küfürden sonra şüphe ve tereddütten daha ağır (bir şey) verilmemiştir.” olması anlatım kaidelerine uygundur. Bu sebeple hadisin *maklub* rivayet edilmiş olması büyük olasılıkla muhtemeldir.

3. Yakînî iman ve muâfâtı eşdeğer zikreden rivayet

Yakînî iman ve muâfâtın, atıf vavı kullanılarak eşdeğer anıldığı rivayet de mevcuttur.

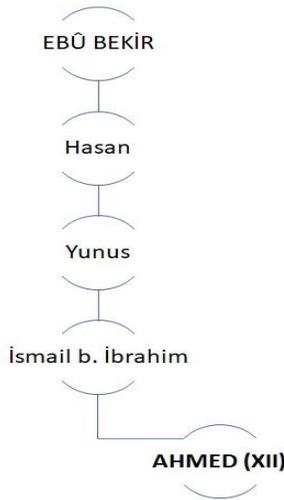
3.1. Kaynak

Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde geçen hadis şu şekildedir: (XII.)

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ، عَنْ يُونُسَ ، عَنِ الْحَسَنِ ، أَنَّ أَبَا بَكْرٍ حَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ لَمْ يُعْطُوا فِي الدُّنْيَا خَيْرًا مِنَ الْيَقِينِ وَالْمُعَافَاةِ ، فَسَلُّوهُمَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ .

... Hasan şöyle demiştir: Ebû Bekir (r.a.) halka hutbe verdi ve şöyle dedi: Resûlullah (s.a.v.) “Ey insanlar, insanogluna dünyada sağlam bir iman ve muâfâtan daha hayırlı bir şey verilmemiştir. O halde, bu ikisini Aziz ve Celil olan Allah’tan isteyiniz, buyurmuştur.”⁷¹

3.2. İsnad Şeması



alan “az” ve “gülsünler” öncülleri (mukaddemât) “çok” ve “ağlasınlar” ikincileriyle (sâneviyyât) karşı karşıya getirilmiştir.” İsmail Durmuş, “Mukabele” *DİA*, (İstanbul: TDV, 2006), 31/101-102.

⁷¹ Ahmed, *Müsned*, thk. A. Muhammed Şâkir, 1/183. (No. 38).

3.3. Sened tetkiki

(I.) Hadis: İsmail b. İbrahim⁷²→ Yunus⁷³→ Hasan el-Basrî⁷⁴→ Ebû Bekir: Hasan el-Basrî, Ebû Bekir’den (r.a.) hadisi mürsel rivayet etmiştir. Senedindeki inkita’ sebebiyle isnadı hakkında zayıf⁷⁵ veya sahih ligayrihi⁷⁶ hükmü verilmiştir.

3.4. Metin ve muhtevası

Hadis-i şerifte yakîni iman ve muâfât arasında herhangi bir sıralama yapılmadan ikisi “ve” bağlacı ile art arda sıralanmış; insanoğluna dünyada yakîni iman ve muâfâtın daha hayırlı bir şey verilmediğine işaret edilmiştir. “Ve” bağlacı eş değer kelimeleri birbirine bağladığından bu hadisi ayrıca zikretmek uygundur. Allah’tan (c.c.) hem yakîni iman hem de âfiyet istenmesinin emredilmesi yönüyle de diğer rivayetlerden farklıdır.

Hadisin bazı varyantlarında geçen ahlakî tavsiyeler, rivayetin mekânı ve zamanı hakkında bilgi, bu rivayette bulunmamaktadır.

3.5. Değerlendirme

Muâfât ile yakîni iman nimetlerini “ve” bağlacı ile eşdeğer sıralayan hadis, senedi açısından tenkit edilmiştir. Atıf vavı ile yakîni iman ve âfiyetin birlikte kullanımında yakîni iman, muâfâtın önce zikredilmiştir. Arap dili kaidelerine göre, atıf vavı eşdeğer kelimeleri/cümleleri bağladığından yakîni imanın üstün olduğu için önce zikredildiği gibi bir sonuca ulaşamaz. Bu sebeple yakîni iman ve âfiyet kıyasında, bu rivayete göre, arada üstünlük farkı yoktur.

Ayrıca önceki hadislerdeki “Allah’tan (c.c.) afv ve âfiyet isteyin” yerine; Allah’tan muâfât ve yakîni iman talep edilmesi emredilmiştir.

Hadis, her iki grupta zikrettiğimiz rivayetlerden farklıdır. Senedi itibarı ile

⁷² İsmail b. Uleyye Ebû Bişr el-Basrî (v. 193). Cerh ve ta’dil âlimlerinin hakkında sika, muhaddislerin önderi, hafız, sebt gibi ifadelerle övdüğü İbn Uleyye, Eyyüb es-Sahtiyânî, Muhammed b. Münkadir, Atâ b. Ebû Rebâh gibi hadis ilminde önde gelen âlimlerden rivayette bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel, Abdurrahman el-Mehdi, Ali b. el-Medenî ve pek çok kişi de ondan hadis rivayet etmiştir. Basralı’dır. (Zehebî, *Tezkire*, 1/235-236 ve *Siyer*, 10/107/120.)

⁷³ Yunus b. Ubeyd İbn Dînâr el-Basrî (v. 139). Tabiînin küçüklerindedir. Enes b. Mâlik’i görmüştür. Hasan el-Basrî, Muhammed b. el-Müsennâ, İbn Sîrîn, Atâ, İkrime, Nâfi’ hadis rivayetinde bulunduğu tabiilerden bazılarıdır. Şu’be, Hammâd b. Seleme, Süfyan es-Sevrî, İbn Uleyye de ondan hadis nakledenler arasındadır. Cerh ve ta’dil âlimleri hakkında övücü sözlerle onun sika olduğunu beyan etmişlerdir. Geniş hadis bilgisine sahiptir. (Buhârî, *Kebir*, 8/402; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve ta’dil*, 9/242; Zehebî, *Siyer*, 288-296.)

⁷⁴ Hasan el-Basrî (v. 110). Hicretin 21. yılında Medine’de doğmuştur. Annesi Ümmü Seleme’nin azadlı kölesi, babası Yesâr ise Zeyd b. Sabit ya da Enes b. Mâlik’in halasının azadlısıdır. Küçük yaşta ilim öğrenmeye başlamıştır. 120 kadar sahabiyi görmüştür. Enes b. Mâlik en çok istifade ettiği sahabidir. Eyyüb es-Sahtiyânî, Katâde, Vâsıl b. Atâ, Mâlik b. Dînâr gibi pek çok ravi ondan istifade etmiştir.

⁷⁵ Ahmed, *Müsned*, thk. A. Muhammed Şâkir, 1/183.

⁷⁶ Ahmed, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaût, 1/212.

tenkit edilmesi ve destekleyen başka rivayetin olmaması, mercuh olmasına sebeptir.

İsa'nın ölümünden metinlerin kayda geçirildiği zaman aralığındaki ağızdan ağıza dolaşan sözlü anlatımlar ne kadar güvenilirlerdir?⁷⁷

VII. Sonuç

Yakîni iman ve âfiyet mukayesesinin yer aldığı ilk hadis kitabı, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin *Müsned*'idir. Aynı manadaki hadisler, *Kütüb-i tis'a* müelliflerinden sadece İbn Mâce, Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde yer almaktadır. *Müctebâ*'da söz konusu rivayete yer vermeyen Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*'da -yakîni iman ve âfiyeti merkeze almaksızın- "Mes'eletü'l-muâfati zikru ihtilâfi elfâzi'n-nâkilîne li haberi Ebî Bekri's-sıddiki radiyallahu anhu fi zâlik" başlığı altında konu ile ilgili hadislerin birkaçını bir araya getirmiştir.

Tamamı Hz. Ebû Bekir'den nakledilen, âfiyet ve muâfati yakîni iman ile kıyaslayan rivayetlerin çoğunda yakîni imanın, âfiyet nimetinden üstün; bazısında ise âfiyetin, yakîni imandan üstün olduğu beyan edilmiştir. Bu tearuzun yanı sıra rivayetler arasında Ebû Bekir'in (r.a.) hadisi ne zaman naklettiği konusunda da ihtilaf vardır.

Tetkik ettiğimiz hadis-i şerifler tüm rivayetleri ile *merfu*'dur. Peygamber Efendimizden (s.a.v.) Hz. Ebû Bekir'in işitip naklettiği hadisi, ilk halifeden Evsat el-Becelî, Hz. Ömer, Hz. Ebû Hureyre ve Hz. Rıfâ'a b. Râfi' nakletmişlerdir. Bir tek bu hadisi rivayet etmiş bulunan Evsat el-Becelî'ye dayanan tarikler daha çok yaygınlık kazanmıştır.

Evsat el-Becelî'nin -aynen Peygamberimiz (s.a.v.) ve Ebû Bekir (r.a.) gibi hutbe irad ederken hadisi naklettiği Humeydî'nin eserinde geçen rivayetten anlaşılmaktadır. Bu bilgi hadisin müselssel olduğunu göstermektedir. Diğer rivayetlerin de aynı teselsülü devam ettirmiş olmaları -zayıf da olsa- muhtemeldir.

Hadis içerik açısından hayli zengindir. Âfiyet ve yakîni iman mukayesesinde, rivayetin yeri ve zamanı hakkında bilgi mevcuttur. Ayrıca rivayetlerde bilhassa toplumsal açıdan önemli ahlâki prensiplere dikkat çekilmektedir.

Hadisin farklı rivayetlerinin bir araya getirilmesi rivayetlerde yer alan zaman, mekân ve keyfiyet hakkındaki detayı ortaya koymaktadır. Yakîni imanın, âfiyet nimetinden üstün olduğunu ifade eden rivayetlerin sıhhat açısından daha üstün ve sayıca daha çok olması, Ebû Bekir'in (r.a.) hadisi gözyaşları içinde nakletmesi Hz. Peygamberin vefatının hemen akabinde naklettiğine dair bilgileri tercihe sevk etmektedir.

Ebû Bekir'in (r.a.) hüzünlenip ağlayarak hadis-i şerifi nakletmesi, Onun Resûlullah'a (s.a.v.) sevgisini açıkça göstermektedir. Ayrıca hicretin ilk senesinde Hz. Peygamber'in emrettiği şeyleri, Ebû Bekir'in de halifelik görevinin ilk senesinde nakletmesi; onun Peygamberin sünnetine tabi olma noktasındaki

⁷⁷ Ehrman, *İsa'ya Rağmen Hristiyanlık*, 184.

titizliği ile hadisleri öğrenme ve öğretme konusundaki dikkatini de göstermektedir.

Hadislerin çoğunda yer alan ahlakî tavsiyeler, Hz. Ebû Bekir'in hilafete ehliyeti ve idarecilik kabiliyetiyle de irtibatlandırılmalıdır. Zira Ebû Bekir'in (r.a.)-tespitimize göre- daha ilk hutbesinde Peygamber Efendimizden (s.a.v.) aktardığı öğütler, toplumun asayişini sağlayacak ve bir arada yaşamalarını kolaylaştıracak niteliktedir. Âfiyetin ve muâfâtın toplumsal açıdan önemli bu tavsiyeler arasında yer almasının sebebi -muhtemelen- toplumda huzur ve asayişin ancak fertlerin âfiyet içinde bulunmasıyla mümkün olmasındandır.

Âfiyet veya muâfâtın yakîni iman ile kıyaslanması ve derecelendirilmesiyle ilgili rivayetlerin tamamı göz önüne alındığında âfiyetin ne denli önemli bir nimet olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu netice, gerçek hayatla uyumludur. Bu sebeple hadisler arasındaki ihtilaf, "hadislerde âfiyetin önemi anlatılmaktadır ve bu ehemmiyete dikkat çekmek için her biri farklı zamanlarda söylenmiştir" şeklinde cem ve te'lif yöntemiyle çözüme kavuşturulabilir gibi gözükmele beraber, rivayetler bir arada incelendiğinde, bir tek olaydan bahsedildiği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ihtilafın, cem ve te'lif metodu ile giderilebilmesi oldukça zayıflamaktadır.

"Âfiyetin veya muâfâtın kesin (yakîni) bir imandan sonra en üstün nimet olduğunu beyan eden", "âfiyeti imandan daha üstün nimet kabul eden" ve "yakîni iman ile muâfâtı eşdeğer zikreden" rivayetler şeklinde incelediğimiz hadisler arasındaki ihtilafı çözmek, ancak tercih yöntemi ile mümkün gözükmektedir. Zira rivayetlerin hepsi aynı hadiseyi anlattığından -cem ve te'lifle neticeye ulaşamadığı gibi- nesih yöntemi ile de ihtilafı gidermek söz konusu değildir.

Rivayetler arasında tercihte bulunurken sened tetkiki -öncelikle- etkili olmuştur. Çünkü tearuz eden rivayetleri "en büyük nimet imandır, âfiyet sonra gelir" şeklinde açıklamak ya da "âfiyet olmasa iman etmekle yükümlü olunmaz" çıkarımını müdafaa etmek aynı ölçüde makuldür. Yakîni iman ve âfiyetin birbirine eşdeğer görülmesi ise her iki gruptaki hadislerle aykırıdır. Bu sebeplerle hadisler arasındaki ihtilafın giderilmesinde, tercihte, sened tetkiki belirleyicidir.

Sened tetkikine göre, "âfiyetin yakîni imandan sonra en üstün nimet olduğuna işaret eden" hadislerin isnadları daha sahih ve muttasıldır. Ayrıca tarikeleri sayısal açıdan çoğunluktadır ve farklı bölgelerde yayılmıştır. Zikrettiğimiz nedenler, "âfiyetin, yakîni imandan sonra insanlara bahşedilen en üstün nimet olduğu" yönündeki rivayetlerin "yakîni imanın, afiyetten sonra insanlara bahşedilen en üstün nimet olduğuna dair" rivayetlere tercih edilmesini gerektirmektedir.

Sened tetkiki haricinde, afiyetin yakîni imandan daha üstün olduğuna dair rivayette işaret ettiğimiz anlatım bozukluğu ve *tıbak sanatına* (mutabakat ku-

ralına) aykırılık da ilk grupta ele aldığımız *yakîni imanın âfiyetten üstün olduğuna* dair rivayetlerin tercihine yol açan ikinci bir sebep olmaktadır.

“Âfiyetin Yakîni İman ile Kıyaslayan Hadislerin Tetkiki ve İhtilâfın Çözümü”

Özet: Âfiyet, hem bedenî hem de ruhî hastalıklardan uzak olma halidir. Muâfât ise yaratıcının kuluna âfiyet vermesidir. Pek çok hadiste âfiyet ve muâfâtan bahsedilmiştir. Allah Resûlü (s.a.v.) sahâbîlere Allah'tan (c.c.) âfiyet istemelerini tavsiye etmiştir. Hz. Ebû Bekir'den nakledilen “Allah'tan âfiyet -ya da muâfât- vermesini dileyin. Çünkü hiçbir kimseye yakînden/sağlam inançtan sonra asla âfiyetten -ya da muâfâtan- daha üstün hiçbir şey verilmemiştir.” şeklindeki rivayet, âfiyet konulu hadislerden sadece biridir. Temel hadis kaynaklarımızda farklı tarikleri ile yer alan hadis-i şerifte âfiyetin önemi, yakîni imanla mukayese edilerek anlatılmıştır. Ancak hadislerin bir kısmında âfiyetin veya muâfâtın kesin bir imandan sonra en üstün nimet olduğu beyan edilirken bazı rivayetlerde ise âfiyetin imandan daha üstün olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca yakîni iman ile muâfâtı eşdeğer zikreden rivayet de mevcuttur. Âfiyeti sağlam bir inançla kıyaslayan hadislerdeki bu ihtilaf dikkat çekmektedir. Makalemize konu rivayetler, Nesâî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında, Tahâvî'nin *Şerh Müşkili'l-âsâr*'ında yer almıştır. Ancak âfiyet ve yakîni iman derecelendirmesi ile ilgili ne bu eserlerde ne de başka kaynaklarda herhangi bir açıklama yapılmıştır. Hadisler arasındaki ihtilafa dikkat çekilmemesi ve herhangi bir çözüm önerisi sunulmaması sebeplerine binaen, âfiyeti yakîni iman ile kıyaslayan hadisler çalışmamıza konu edilmiş ve tetkike tâbi tutulmuştur. Araştırma, ilk dönem hadis kaynakları ile sınırlandırılmıştır. Hadislerde yer alan -âfiyet ve yakîni iman dışındaki- diğer konulara ihtilafı çözme noktasında katkıları varsa işaret edilmiştir. Bu makalede, rivayetteki ihtilafı çözmek için hadisin farklı tarikleri bir araya getirildikten sonra, isnad şemaları verilmiş, hadisler sened ve metin yönünden tetkik edilmiş ve neticede tearuzun giderilmesi hedeflenmiştir.

Atf: Elif Eryarsoy AYDIN, “Âfiyetin Yakîni İman ile Kıyaslayan Hadislerin Tetkiki ve İhtilâfın Çözümü”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXI/1, 2023, pp. 99-124.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Âfiyet, Muâfât, Yakîni iman, Âfiyet talebi.

İsnad ve Kültürel Belleğin Üretimi: İbn Abbas Örneği

Herbert BERG*

Çev. Gülbeyaz ÇİÇEK**

Özet: Abdullah b. Abbas'ın Kur'an'ın en büyük erken dönem müfessiri olarak şöhreti, Abbâsi propagandasının bir ürünü olarak başlamıştır. Biyografisi dahi şüphelidir. Ancak, yalnızca bu otantiklik meselesine odaklanmak, onun Sünnî Müslüman tefsirinde temsil ettiği kültürel hafızayı ihmal etmek demektir. O, kendisine atfedilen binlerce hadis metni içerisinde (Sünnî) Müslüman cemaatini “yeniden toplayan” ve birliğine yardım eden elle tutulur çeşitliliklerin mitikecessümü, kültürel hafızasıdır. İsnadlar da bağımsız bir kültürel hafızayı sürdürmektedir. Onlarda İbn Abbas, bir idealin somutlaşmış hali; Kur'an'a, [Hz.]*** Peygamber'e ve onun ashabına dayanan tefsir metodolojisinin anahtarı gibidir. İsnadlardaki İbn Abbas, hadis metinlerinde İbn Abbas'ın nadiren kullandığının görüldüğü bu bilgi kaynaklarıyla olan bağlantısını ve iletişimini temsil etmektedir.

Atıf: Herbert BERG, “İsnad ve Kültürel Belleğin Üretimi: İbn Abbas Örneği” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XXI/1, 2023, pp. 125-144.

Anahtar Kelimeler: İbn Abbas, Kur'an tefsiri, Hadis, İsnad, Kültürel bellek, Otantiklik.

Giriş

İsnad (rivayet zincirleri) çalışmalarını, otantiklik sorununa saptırılmıştır.****

* Herbert Berg, North Carolina Wilmington Üniversitesi'nin Felsefe ve Din bölümünde profesördür. Yüksek lisans ve doktorasını Toronto Üniversitesi'nin Centre for the Study of Religion bölümünde tamamlamış olan Berg, halen çalışmakta olduğu North Carolina Wilmington Üniversitesi'nde “İslam'a Giriş”, “Amerika ve İslâm”, “Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm”, “Fundamentalizm”, “Din Psikolojisi” ve “Asya Dinleri” gibi dersler vermektedir.

** Arş. Gör., Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, gcicek@sinop.edu.tr
Tercüme esnasında mümkün olduğunca metne bağlı kalınmakla beraber zaman zaman metnin daha anlaşılabilir olması için esnek davranılmıştır. Ayrıca makale içerisinde geçen bazı kavramlar tarafımızdan dipnotta açıklanmış, müellifin iktibaslarda yaptığı kimi eksiklikler asıl kaynaklara müracaat edilip tashih edilerek dipnotta belirtilmiştir (Çev.).

*** Köşeli parantez içerisindeki saygı ifadeleri ve açıklamalar çevirmen tarafından eklenmiştir.

**** Bu çeviriye esas olan makale “The Isnad and the Production of Cultural Memory: Ibn Abbas as a Case” adıyla Brill, cilt 58, sayı. 2/3, *Cultural Memory and Islam* (2011), 259-283. yayımlanmıştır.

Bu tartışma öncelikle sünneti (peygamber örneğini) ve *siyeri* (onun hayat hikâyesini) oluşturan [Hz.] Muhammed hakkındaki rivayetler üzerine odaklanmıştır. Bu ikisi oldukça önemlidir; çünkü ilki [yani sünnet] İslâm hukukunun birincil kaynağı olarak görülmüş ve ikincisiyse İslâm'ın kurtuluş tarihinin temelini oluşturmuştur. Tartışmanın bir ucunda, metinlerin (ya da *hadis* rivayetlerinin) çoğunun esasen çok daha sonra gelmesine rağmen [Hz.] Muhammed'e kadar götürülmesi yer almaktadır. Diğer uç noktada ise erken dönem Müslüman âlimler tarafından isnadı -metinle birlikte bir hadis oluşturan ve onun sahihliğini garanti eden râviler zincirini- incelemek için geliştirilen eleştirel yöntemin sahih hadisleri asılsız hadislerden ayırt etmek için büyük ölçüde yeterli olduğu ileri sürülmektedir. Daha yakın zamanlardaki tartışmalar, bu kaynakların sözlü veya yazılı biçimde aktarılıp aktarılmadığına odaklanmıştır. Başlangıçta bunlardan ikincisinin önemli ölçüde güvenilirlik taşıdığı düşünülmüştür.

Aynı tartışma, o kadar hararetli olmasa da Abdullah b. Abbas'a (ö. 687-688) -Müslümanların ilk nesli içerisinde Kur'an'ın bugüne kadarki en önde gelen müfessiri- atfedilen tefsir hadislerini de kuşatmıştır. Burada da bazı âlimler ona isnat edilen binlerce hadisin büyük çoğunluğunun uydurma olduğunu ileri sürmüşlerdir. Sünnet, siyer veya tefsirde olsun, hadisler ve onların otantikliği sorusu İslâmî köken araştırmaları için kritik öneme sahiptir. Bununla birlikte, isnadların herhangi bir tarihsel bilgi içerip içermediği ve dolayısıyla metinlerin otantikliğini garantileyip garantilemediği, onların öneminin sadece bir yönüdür. Isnadın erken dönem İslâm'da eşsiz bir kültürel fenomen olduğunda şüphe yoktur. Benim içinse bu, isnadın kültürel öneminin tam olarak ne olduğu ve neden şu an olduğu şekli aldığı gibi, onların otantikliğinden oldukça farklı bazı ilginç soruları gündeme getirmektedir. Bu noktada Jan Assmann'ın, kültürel belleğin nasıl "depolandığı" ve "geri kazanıldığı" nı da içeren kültürel bellekle ilgili tartışması, İbn Abbas -isnadları ve erken dönem İslâm hakkında yeni bir bakış açısı sağlayabilir.

Kültürel bellek, (kolektif benlik imgesinden yoksun olan) tarih yazımından ve (yakın geçmişle sınırlı olan) iletişimsel bellekten ayrılır. Brunner'in işaret ettiği gibi, "kültürel bellek, yakın geçmişin çok ötesine uzanır ve tarihte simgesel figürlere yoğunlaşan belirli sabit noktalara yönelir. Tarih, kaçınılmaz olarak kutsal bir karaktere sahip olan normatif ve biçimlendirici bir güç anlamında gerçekliğe dönüşen mit haline gelir". (Brunner 2005:328). Sünnî tefsir içerisinde İbn Abbas, bu tür bir ana sembolik figürdür. Bununla birlikte, İbn Abbas'ın tefsir literatüründeki rolü üzerine bir inceleme, İbn Abbas tarafından temsil edilen kültürel hafızanın, tam olarak tarih yazıcılığı ve iletişimsel hafızayı (ne anlaşıldığını) birleştirerek başlatıldığını ve korunduğunu gösteriyor – ki bu da isnad kullanılarak yapılmıştır. İbn Abbas'a ve onun Sünnî Müslüman kültürel hafızasındaki rolüne bakarak, [260] otantiklik tartışması da dâhil ol-

mak üzere genel olarak isnadlar için etkileri olabilecek tefsir hadislerinde isnadın kullanımına ışık tutmayı umuyorum.

Mitolojik-Tarihsel İbn Abbas

“Tarihsel İbn Abbas arayışından” söz etmek, en az iki nedenden dolayı tuhaf görünmektedir. Birincisi, bu tür arayışlar genellikle dinlerin kurucu şahsiyetlerine, bilhassa Nâsıralı İsâ’ya ve daha az ölçüde Muhammed Peygamber’e hastır. [Hz.] Muhammed’in kuzeni İbn Abbas bir müfessir olarak ne kadar önemli olursa olsun, kurtarıcılar ve/veya peygamberler sınıfında pek yer almaz. Hatta onun “tarihi” önemi bağlamında diğer çağdaşları ve [Hz.] Muhammed’in [Hz.] Ebû Bekr, [Hz.] Ömer, [Hz.] Osman, [Hz.] Ali, Muâviye, Hasan b. Ali ve Abdullah b. Zübeyr’i içeren sahâbesi tarafından kolaylıkla gölgede bırakılabilmektedir. İkincisi, bu şahsiyetlerden herhangi biri (özellikle [Hz.] Muhammed) için böyle bir arayışa girişmek bile sorunlu kabul edilir, çünkü bazı âlimlere erken dönem İslâm’ın araştırılmasında geleneksel kaynaklara temel bir güvensizlik olduğunu düşündürür.¹ Pek çok âlim, [Hz.] Muhammed’in yaşam hikayesinin ve onun ölümünden sonraki ilk birkaç on yıldaki takipçilerinin tarihinin eğilimsel olarak şekillendiğini kabul etse de pek azı geleneksel kaynaklarda verilen olayların ana hatlarından şüphe etmektedir. Her ne kadar öyle olsa da İbn Abbas’ın ünü siyasi değil, öncelikle ilmi faaliyetlerine dayandığından, hayat hikayesinin genellikle daha az eğilimsel şekillendirilmenin bir ürünü olduğu varsayılmaktadır.

İbn Abbas’a ilişkin tarihi kaynaklar ve biyografik referansların tam da onun Abbâsi soyundan gelenlerin siyasi olarak aktif olduğu ve daha sonra imparatorluğu yönettiği zamanlarda yazılmış olduğu gerçeği olmasaydı, ilk bakışta bu varsayımı sorgulamak için hiçbir neden yokmuş gibi görünebilirdi. Dahası, [Hz.] Muhammed ile etkileşimini, tefsir metodolojisini ve ölümünü çevreleyen bazı hikayeler şüphecilğe davet çıkarmaktadır.

İbn Abbas, [Hz.] Muhammed 632’de öldüğünde sadece on (veya on üç/on beş) yaşındaydı. (İbn Hacer 1994:V, 248). [261] Babasının Medine’ye göç ettiği (hicret) 630’a kadar babasıyla birlikte Mekke’de kaldığına göre, o zaman bu son iki yılda [Hz.] Muhammed tarafından eğitilmek bir yana, onunla önemli bir etkileşime girmiş olması bile pek mümkün görünmemektedir. İlk üç halifenin hükümdarlığı döneminde genç bir adam olarak Mısır (639-641), Kuzey Afrika (647-648) ve Cürcân ve Taberistan (650-651) seferlerine katılmıştır. Faaliyetleri daha çok 656 yılında, kuşatma altındaki halife [Hz.] Osman’ın onu kendi yerine yıllık hac yolculuğuna liderlik etmekle görevlendirmesiyle dikkat

¹ “Tarihsel Muhammed’i arayış” ve tüm bu tür arayışlar etrafındaki meselelere dair bir tartışma için bkz. Berg ve Rollens 2008:271-292.

çeker. O dönene kadar [Hz.] Osman suikaste uğrayıp öldürülmüştü. Sonrasında İbn Abbas [Hz.] Osman'ın halefi [Hz.] Ali'ye biat etti. Hem Cemel hem de Siffin savaşlarında dördüncü halifenin bazı birliklerine komutan olarak hizmet etti. Daha sonra Basra'da [Hz.] Ali'nin valisi olarak görev yaptı, ancak [Hz.] Ali ile küçük bir mali anlaşmazlığın ardından Mekke'ye çekildi. [Hz.] Ali'nin 661'de vefatından sonra, [Hz.] Ali'nin oğlu Hasan'ın yanında yer alarak yanlış tarafı seçmiş, beşinci halife Muaviye'nin, kazanacağı netleştiği an hem canını hem de malını korumayı başarmıştır. İbn Abbas, 669-670'te Konstantinopolis'e karşı yapılan sefere katılması haricinde Abdullah b. Zübeyr'in 683 yılında Mekke'de halifelliğini kurmasına dek, yirmi yıl kadar siyasi hayattan çekilmiştir. Rakip olarak gelen halifeyi tanımayı reddettiği için hapsedilmesi ardından kurtarılmış ve hayatının kalan dört yılını Tâif'te geçirmiştir.

İbn Abbas'ın yaşamının son çeyrek yüzyılı boyunca kendisini ilmî arayışlara adanmış düşünmektedir. Biyografisine göre, [İbn Abbas] [Hz.] Muhammed, hulefâ-yi râşidîn olan dört halife ve iki düzineden fazla diğer büyük sahabe dahil olmak üzere otuzdan fazla kişiden rivayet nakletmiştir (İbn Hacer, 1994:V, 245-246). Bununla birlikte bu çok daha yaşlı sahabenin çoğuna, hayatının çok daha erken dönemlerinde danışmış olması gerekirdi. Aynı zamanda bu bilgiyi ve kendi öğretilerini altı aile üyesine, en az dört sahabeye ve aralarında İkrime, Saîd b. Cübeyr, Katâde ve Mücâhid gibi büyük müfessirlerin de bulunduğu 75'ten fazla kişiye aktarmıştır. Hatta onun Şiilerin dördüncü imamı olan Ali b. Hüseyin b. Ali'ye nakilde bulunduğu da söylenmektedir (İbn Hacer 1994:V, 246-247). Hakkındaki biyografik malzemeye göre, tefsirdeki şöhreti tesadüfi değildir; [Hz.] Muhammed tarafından ve dolayısıyla Tanrı'nın kendisi tarafından onaylanmıştır. İbn Sa'd, [Hz.] Muhammed'in Allah tarafından İbn Abbas'a hikmet verilmesi (*el-hikme*), [262] ona Kitabın yorumunu öğretmesi (*et-te'vîl el-kitab*) ve onu din (*ed-dîn*) konusunda eğitmesi üzere duada bulunduğunu belirten (İbn Abbas ve çok sayıda başka kimseden de nakledilen) çeşitli rivayetler nakletmektedir (İbn Sa'd 1960-1968:11, 365; ayrıca bkz. İbn Hacer 1994: V, 247). İkinci halife [Hz.] Ömer, 624 yılında Bedir'de savaşan sahabeyi ve o sırada en fazla yedi yaşında olduğu için savaşmamış olduğu anlaşılan İbn Abbas'ı dinlemiştir, İbn Abbâs cevap verdikten sonra, [Hz.] Ömer diğerlerine şöyle dedi: "(Az önce) gördüklerinizden sonra onun hakkında beni nasıl suçlarsınız?" Başka bir rivayette [Hz.] Ömer ve üçüncü halife olan [Hz.] Osman, Bedir'de savaşanlarla birlikte onun nasihatini almış ve İbn Abbas, saltanatları sırasında şer'î hükümler (*fetva*) vermiştir (İbn Sa'd 1960-1968:11, 365-366). İbn Mes'ûd onu Kur'ân'ın yorumcusu (*tercümanı*) olarak adlandırmıştır. Vefat ettiğinde Muhammed b. Hanefiyye, "Bugün bu ümmetin *rabbi* (efendisi) öldü" demiştir (İbn Hacer 1994: V, 247).

İster uydurulmuş ister eğilimlere göre şekillendirilmiş hatta otantik olsun, bunlar [yani] İbn Abbas'ın bir öğretici olarak öne çıktığına dair bu açıklamalar

tarafsız olmaktan uzaktır ve açıkça onun soyundan gelenlerin, Abbâsî halifelerinin propaganda ihtiyaçlarına hizmet etmektedir. Bedir vurgusunun önemli siyasi sonuçları vardır.

es-Sire'ye göre, İbn Abbas'ın babası Bedir Savaşı'nda [Hz.] Muhammed ve Müslümanların muhaliflerinin yanında savaşırken skandal bir şekilde yakalanarak esir alınmış. Abbâsî propagandacılarının bu utanç verici suçlamayı çürütmek ve hafifletmek için önemli çabalar sarf ettikleri oldukça net bir şekilde görünmektedir (Berg 2010:13-38). O yüzden bu bilgi, babanın Müslüman güçler arasındaki yokluğunu, oğlunun savaşta [Hz.] Muhammed'in yakın arkadaşlarının yanındaki (sembolik) varlığıyla değiştirerek, Abbâsî prestijine olan saldırıyı bir çırpıda silmektedir. Ayrıca, İbn Abbas'ın [Hz.] Ömer ve [Hz.] Osman'a zımnen yakınlığının olduğu, kuzeni [Hz.] Ali ve oğluyla olan bağları varsa çok daha yakın olduğu "tarihsel" rivayetlerle çelişiyor görünmektedir. Aynı şekilde Muhammed b. Hanefiyye de Abbâsîlerin arzuları için önemlidir. Aynı zamanda [Hz.] Ali'nin oğlu olan bu Muhammed, Kûfe'de (685'ten 687'ye olan) bir ayaklanma sırasında ayaklanma lideri Muhtar b. Ebû Ubeyd (Muhtar es-Sekafi) tarafından [Hz.] Peygamberin ailesinden biri olarak imam ilan edildi. Erken dönem Abbâsî propagandası, Abbâsîlerin imametini, babası Muhammed b. Hanefiyye'den imametini devralan Ebû Hâşim'den miras aldıklarını iddia etmekteydi.

Yaşı bile (ki bu ona [Hz.] Muhammed ile daha fazla zaman tanıma girişimini yansıtır olabilir), savaşlar (İslâm uğruna savaşmaya istekli oluşunu gösterir), hacca liderlik ettiğine ilişkin hikaye (ilk halifeler arasındaki şöhretini göstermesi [263] ve [Hz.] Osman'a düzenlenen suikast esnasında orada olmayışı), [Hz.] Ali'yi desteklemesi ve daha sonra onlardan kopuşu (ki bu onun onu halife olarak desteklediğini ama imam olarak desteklemediği hususunu vurgular) ve İbn Zübeyr tarafından hapsedilmesi (bu onun Emevî yanlısı olmasa da Zübeyr karşıtı olduğunu gösterir) yansız tarihsel gerçekler olarak kabul edilemez. İbn Abbas'ın biyografisi, babasınınkinden daha az sorunlu değildir.

* * *

"Tarihi" İbn Abbas'ı bir kenara koyup "dindar" İbn Abbas'ı incelediğimizde, Abbâsî yanlısı tesir daha da belirginleşir. İbn Abbas'ın bilimsel yöntemiyle ilgili aşağıdaki anekdot, onun soyundan gelenler için kullanışlı olduğu kadar anakroniktir:

İbn Abbâs, kendisine bir mesele hakkında soru sorulduğunda; eğer Kur'an'da yer alıyorsa onu rivayet ederdi; eğer o mesele Kur'an'da olmayıp Resûlullah'tan geliyorsa onu naklederdi; eğer o mesele Kur'an'da ve Resûlullah'ta olmayıp [Hz.] Ebû Bekir ve [Hz.] Ömer'den geliyorsa onu rivayet ederdi; eğer hiçbirinden bir şey yok ise kendi görüşünü (ictihadını) ortaya koyardı (İbn Sa'd 1960 1968:11, 366).

Başka bir deyişle, İbn Abbas kendi bilgisine güvenmeden önce Kur'an'a, Sünnete ve (Sünnî perspektife göre) en önemli iki sahabe ve halifeye danışan biri olarak tasvir edilmektedir. Açıktır ki, İbn Abbâs'ın birkaç yüzyıl sonraki uygun tefsir usulüyle uyum içinde olduğu konusunda ısrar eden bir gelenek,

kesinlikle Abbâsîlerin ihtiyaçlarına hizmet edecektir. Ayrıca, bu anekdot otorite sıralaması yapıyor gibi görünmektedir, Allah [cc], [Hz.] Muhammed, [Hz.] Ebû Bekir, [Hz.] Ömer, İbn Abbas. Aynı zamanda dikkate değer olan, üçüncü ve dördüncü halifenin yer değiştirmesidir. Bunun en muhtemel sebebi, onları çevreleyen tartışmalar değil, birbirini takip eden siyasi çekişmelerdir: [Hz.] Osman'ın Emevî hanedanıyla bağlantısı ve [Hz.] Ali'nin Şii amaçlarındaki merkeziliği.

Dolayısıyla, bu anekdotun siyasî açıdan zararsız olduğu söylenemez. Bununla birlikte, öncekilerden farklıdır. Daha öncekiler, İbn Abbas'ın İslâm'ın en büyük âlimi olduğunu kanıtlamaya çalışırken bu anekdot bunu varsaymaktadır. Başka bir deyişle, öncekiler İbn Abbas'ın statüsünü yükseltmek için [Hz.] Muhammed'in, [Hz.] Ömer'in, [Hz.] Osman'ın, İbn Mes'ûd'un ve Muhammed b. Hanefiyye'nin [264] statüsüne başvurmuşlardır, daha sonrakiler ise belirli bir tefsir usûlünü haklı çıkarmak için İbn Abbas'ın otoritesine başvurmuşlardır. Ayrıca İbn Abbas'a atfedilen hadisler incelenirse, onun bu usûlü nadiren takip ettiği görülür. Onun metinleri nadiren Kur'an'a atıfta bulunur (yani, Kur'an'daki diğer pasajlardan eşanlamlıları veya benzerleri kullanarak) ve isnadları nadiren yukarıda belirtilen otoritelerden alıntı yapar. Aslında, onun hakkında sahip olduğumuz diğer bilgiler doğrusa, [Hz.] Muhammed'in Kur'an açıklamalarına tanık olamayacak kadar gençti ve [Hz.] Ömer onun görüşlerine uydu, tersi mümkün değildi. Anekdotun bu yönünün önemi aşağıda incelenecektir.

İbn Abbas ve Otantiklik Sorunu

Akademisyenlerin İbn Abbas'a atfedilen olağanüstü malzemenin gerçekliğini sorgulamaları şaşırtıcı değildir. Öyle ki İbn Abbas yalancı olarak nitelendirilmiş (Sprenger 1856: 72) ve onun otoriter statüsünün büyük ölçüde bir kurgu olduğu varsayılmıştır (Nöldeke ve diğerleri 1909-1926:11, 266). *Taberî Tefsiri*'nde tartışılan hemen hemen her pasaja bakıldığında bu çıkarımların kaçınılmaz olduğu görünmektedir: İbn Abbas rivayetleri, bir Kur'an pasajının anlamı konusundaki bir anlaşmazlığın karşıt taraflarında tekrar tekrar zikredilmektedir. Schacht'ın fikhî hadisler üzerine yaptığı çalışma ile tamamen uydurmayı tasavvur etmek mümkün hale gelmiştir. Onun isnadların "geriye doğru büyümesi" (Schacht 1959:138-149), Nöldeke'nin kurgusu için bir mekanizma sağlar. Nagel ve Ahmed (Jullandri) ikisi de ayrı ayrı, daha sonraki Abbâsî yönetimini, İbn Abbas'ın tefsirde ana figür haline gelmesinin nedeni olarak belirtirler (Nagel 1967:57 ve Ahmad [Jullandri] 1968:79). Daha önce, Birkeland benzer ancak daha spesifik bir iddiada bulunmuştu: Muhammed el-Vâkıdî'nin (ö. 822) Abbâsîlerle yakın ilişkisi "genel olarak kabul edilen tüm

* Schacht başta olmak üzere oryantalistlerin "isnadların geriye doğru büyüme eğilimi gösterdiği" yönündeki iddiaları için bk. Kızılkaya Yılmaz, Rahile, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020, ss. 236-258. [Çev.]

Kur'ân yorumlarının ataları İbn Abbas'a atfedilmesini açıklayabilir" (Birke-land 1955:41).

İbn Abbas'a atfedilen tefsir görüşlerinin sonraki Müslümanların ürünleri olduğu önermesini en az iki şekilde test etmeye çalıştım. İlk olarak, Taberî'nin (ö. 923) tefsirinde** yer alan İbn Abbas'ı da içeren ana nakil hatlarının kullanılan tefsir tekniklerine göre kalıplar gösterip göstermediğini tespit etmeye çalıştım. Böyle bir durum söz konusu olmadı ve bu da Taberî tarafından kaydedildiği şekliyle [265] İbn Abbas hadislerinin sahih olduğunu varsaymak için hiçbir neden olmadığı anlamına geliyordu (Berg 2000). İkinci olarak İbn Abbas'ı, İbn Vehb (ö. 812), Buhârî (ö. 870) ve Taberî'ninkiler olmak üzere üç tefsir koleksiyonunda inceledim. Bu, bana bir asırlık bir süre boyunca tefsirdeki İbn Abbas figürünün "anlık görüntülerini" almamı sağladı.² İbn Vehb'in 352 tefsir hadisinin yüzde 7'sinden azı İbn Abbas'tan gelmektedir; bu oran Muhammed b. Kâ'b al-Kurazî (ö. 736) ile aşağı yukarı aynıdır ve diğer bazılarının iki katıdır. Öne çıkan biri ama aşırı derecede değil. Buhârî'nin zamanında İbn Abbas çok daha belirgindir. Onun *es-Sahih*'inin *tefsir kitabı* bölümünde yer alan 500 hadisin yüzde 21'i İbn Abbas'tan veya İbn Abbas aracılığıyla gelmektedir. Bunun yaklaşık yarısı kadar da Abdullah b. Mes'ûd (ö. 653) (İbn Vehb'in Tefsirinde olduğu gibi) ve [Hz.] Âişe binti Ebû Bekir'den nakledilmiştir. Bu üç sahabenin sadece başkalarının yorumlarını aktaran râviler olarak hareket ettikleri hadisler çıkarıldığında, İbn Abbas hadislerin yaklaşık yüzde 15'inde otorite iken, İbn Mes'ûd ve [Hz.] Âişe sırasıyla yüzde 4 ve yüzde 3'tür. İbn Vehb ile Buhârî arasındaki yarım asırda İbn Abbas çok daha fazla öne çıkmıştır. Sonraki yarım yüzyılda, Taberî'nin de gösterdiği gibi, bu eğilim önemli ölçüde dengelenmiş görünmektedir. Onun 38.397 hadisinin yüzde 15'i İbn Abbas'a atfedilmektedir. Bu, şöhrette bir azalma gibi görünse de bunun tek nedeni Taberî'nin daha sonraki, sahabe olmayan müfessirlerden çok sayıda alıntı yapmaya istekli olmasıdır. Bunlardan birkaçı çıkartıldığında İbn Abbas'ın önemi yeniden artar. Dahası, kesin ifadelerle İbn Vehb 24 İbn Abbas hadisi zikrederken Buhârî 105, Taberî ise 5.835 gibi şaşırtıcı bir rakam zikretmektedir. Bütün bunlar, İbn Abbas'ın Kur'ân tefsirindeki statüsünün zaman içinde

** Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar danışmanlığında Abdullah Çan tarafından "Taberî Tefsirinde İbn İshak Tarihiyle Menkul İbn Abbas Rivayetlerinin Tetkik ve Değerlendirmesi" başlıklı doktora tezinin hazırlandığı ifade edilmelidir. [Çev.]

² Muranyi, İbn Vehb'in tefsirinin 8. yüzyılın ilk on yıllarına ait tefsirleri ve belki de 7. yüzyılın sonuna kadar uzanan bazı materyalleri içerdiğini ileri sürmüştür. İbn Vehb'in çalışmalarının 806-807'den sonra büyük olasılıkla, ancak yalnızca birkaç on yıl sonra yazılı olarak yayıldığını öne sürdüğünde, daha sağlam bir zeminedir (İbn Vehb 1993:9 ve XII). Buhârî ve Taberî'nin günümüze ulaşan eserlerinin şimdiki biçimine tam olarak ne zaman kavuştuğuna dair benzer sorular ortaya atılmıştır. Brown 2007:385-386 ve Berg 2000:122-124'teki tartışmalara bakın.

geliştiğini ve bunun zirvesinin “Abbâsî halifelerinin” siyasi gücünün ilk dönemlerine tekabül ettiğini göstermektedir (Berg 2004:129 146). Ne yazık ki kaynaklar, Abbâsî iktidarının yükselişinden öncesine dair bir incelemede bulunmaya izin vermemektedir [266] ve bu nedenle İbn Abbas’ın bir müfessir olarak sahip olduğu şöhretin gerçeğe dayanıp dayanmadığını söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte bu sonuçların, İbn Abbas’a atfedilen tefsir hadislerinin çoğunun gerçek olmadığını gösterdiği açıktır.

Bununla birlikte Birkeland, sadece uydurmadan çok daha ilginç bir şeyin gerçekleştiğini öne sürmektedir. İbn Abbas’ın sosyolojik bir olgu olduğunu, yani tefsir görüşlerinin 8. yüzyılın sonundaki Müslüman fikir birliğini temsil ettiğini öne sürmüştür. O, kendi çağdaşları gibi sağlam bir rivayete sahip olmayan İbn Sa’d’ın aile isnadı örneğini, grupların *icmâya*, yani “uzlaşma”ya vardıkları Kur’ân yorumlarını desteklemek için kullanır. Böylece, babasından öğrendiklerinin İbn Abbas’tan gelmesi gerektiğine inanarak, “İbn Abbas’ın otoritesinin, ortak görüşün bir temsili olarak hadis metinlerinin sosyolojik gerçekliğinin bir ifadesi” olduğunu iddia etmiştir. İsnad, özellikle daha eski kısım, “hayali ve sahte”dir (Birkeland 1955:37). Wansbrough, Birkeland’ın daha spesifik iddiasını, İbn Abbas’ın “fikir birliğinin (*icmâ*) kişileşmiş hali” olduğunu ifade ederek genelleştirmiştir (Wansbrough 1977:158). Gilliot, İbn Abbas’ın yorumlarının sıklıkla birbiriyle nasıl çatıştığını fark ederek, İbn Abbas figürünü bir aynaya benzetti: O, üzerinde uzlaşmaya varılamamış olan tefsir tartışmalarını yansıtmıştır. Onunki tek tek hadislerin gerektiğinde revize edilebileceği bir “yaşayan bir gelenektir”. İbn Abbâs bu şekilde bir uygun davranış modeli (kişinin kendi fikrini belirtmeden önce Kur’ân’a, sonra [Hz.] Peygamber’in hadislerine, daha sonra onun sahabesine başvurması) olarak “mitsel bir statü” kazanmış oldu ve yeni inançları veya davranışları meşrulaştırmak için kullanılan bir figür haline geldi (Gilliot 1985:127-184).

İbn Abbas’a atfedilen materyali özel olarak ele almamakla birlikte, bazı akademisyenler, rivayetin sözlü doğasına karşı yazılı olanını vurgulayarak hadislerin sıhhatini savunmaya çalışmışlardır. Bu pozisyonun en güçlü savunucuları Abbott ve Sezgin’dir. Özellikle birincisi, hadisi nakletmek için yazılı materyallerin erken ve sürekli kullanımını savunmuş, o bunu kısmen sözlü ve yazılı paralel rivayet önererek ve isnadlardaki isimleri birbirine bağlayan kelimelerin örneğin *haddesenâ* (“tahdis etti”) ve *ahberanâ* (“haber verdi”) gibi, her iki nakil şekli için de kullanıldığını savunmuştur (Abbott 1967:39-64). Sezgin, nakil aktarımının gerçekleştiği sekiz yoldan sadece ikisinin ezberleme içerdiğini belirterek benzer bir iddiada bulunmaktadır; diğer yolların tümü yazılı

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Doç. Dr. Rahile Kızılkaya Yılmaz danışmanlığında Erkam Görücüoğlu tarafından “İbn Abbas Rivayetlerinin İntikali” başlıklı doktora tezinin hazırlandığı ve İbn Abbas rivayetlerinin bu açıdan incelendiği ifade edilmiştir. [Çev.]

materyalleri içerir [267] (Sezgin 1967:58-62). Yazılı kaynaklara yapılan bu vurgunun daha incelikli bir versiyonu Schoeler'den gelir. Ayrıca o, yazılı materyallerin yaygın olarak kullanıldığına, ancak bunların yayınlanmamış ders notları ve çalışma kitabı şeklinde olduğuna inanmaktadır. Sözlü aktarım ve yazı birbirini tamamlamıştır. Bu, daha sonra onları ileten öğrenciler tarafından kaydedilen “alıntılar” hocalarının ifadelerinden önemli ölçüde farklı olmasına ve hatta hocanın kendi ifadelerinin farklı durumlarda birbirinden farklı olmasına izin vermiştir. Yine de bu çeşitlemeler ve “tekrarlamalar”ın hepsi gerçektir (Schoeler 1985:201-230). İronik olarak, Calder ayrıca sözlü ve yazılı aktarım arasındaki geleneksel ikiliği de reddetmiş ve şahsi notların tutulduğunu öne sürmüştür ancak tam tersi bir sonuca varmıştır. [Bu] şahsi notların hocalar tarafından değil öğrenciler tarafından üretildiğine dikkat çekmiştir. Şahsi notlar elden ele dolaşabilir, değiştirilebilir, hatta yok edilebilirlerdi. [Ona göre] “İlk tutulan şahsi notlar ile elde edilen sabit metin arasında birçok aşama olabilir”^{**} (Calder 1993:174). Dolayısıyla bu akışkanlık, yazılı materyallerin artık güvenilirlik garantisi vermediğini göstermektedir.

Abbott, Sezgin, Schoeler ve Calder, genel olarak veya özel olarak fikhî metinlerde hadislerin sıhhatine ve rivâyetine değinirken, bunlar tefsir için de geçerlidir. Tefsir veya başka türlü hadislerin ve İbn Abbas'ınkilerin sahihliği hakkındaki tüm tartışma, kişinin isnadlarda ileri sürülen iddialara inanıp inanmadığına bağlıdır. İsnadlar sahih kabul edilirse o zaman hadis metinleri de sahihtir. Bu konuların tartışılması, İslâmî kökenleri anlaşılması için ne kadar değerli olursa olsun, bunların önemi yalnızca “Gerçekte ne oldu?” sorusuna indirgenemez. Sıhhat meselesinden tamamen ayrı olmasa da (ki buna geri dönmem gerekecek) hadislerin hem metinleri hem de isnadları, kültürel hatıraları somutlaştırır ve Sünnî İslam içerisinde İbn Abbas, etrafında bu hatıraların birleştiği önemli bir sembolik şahsiyettir.

Kültürel Hafızanın Geleneksel Unsurları Olarak İsnadlar

Kâf suresi 5. ayette şöyle denilmektedir: “Bilakis, hak kendilerine gelince inkâr ederler; bu yüzden 'şaşırmış' bir haldedirler (*fe-hüm fi emrin merîc*).” [كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَّرِيعٍ] Bu, özellikle öne çıkan veya tartışmalı bir ayet değildir, bu yüzden onu seçtim; İbn Abbas'ın hadisleri ve Taberi'nin bunları kullanımıyla ilgili bazı ilginç özellikleri gösteriyor. [268] Burada geçici ola-

** Calder'ın, İslâm'ın erken dönemine ait kitapların büyük bir kısmın “organik bir gelişim”in ürünü olduklarını, atfedildikleri müelliflere ait olmadıklarını, hatta farklı zamanlarda başka alimlerin ilavelerde buldukları bir sürecin telifleri kabul etmektedir. Calder'ın bu konudaki görüşlerinin ayrıntıları için bk. Yılmaz, Rahile, “Norman Calder'ın Studies in Early Muslim Jurisprudence Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe Muvatta'ın Tarihlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2014, sayı: 24, s. 405. [Çev.]

rak “kafası karışmış” olarak çevrilen *merîc* kelimesi, en azından Taberî’nin zamanında belirsizdi. Taberî’nin aktardığı hadislerden biri şöyledir (1992:XI, 408):

“Muhammed b. Hâlid b. Hıdâş bana tahdisen bildirdi [o dedi ki] Selm b. Kuteybe bana Vehb b. Habibü'l-Âmidî’den tahdisen bildirdi, o Ebû Hamza’dan, o İbn Abbas’tan tahdisen bildirdi ki, kendisine *fe-hüm fi emrin merîc* ifadesi sorulduğunda demiştir ki: “*Merîc* mekruh bir şeydir (*el-merîc: eş-şey’ül-münker*).”

Rakip yorumların varlığını gösteren ayrı bölümlerde Taberî, bu ikisi de dahil olmak üzere birkaç başka hadise de yer verir (1992:XI, 408):

Ali dedi ki Ebû Sâlih bize (şunu) tahdisen bildirdi, o dedi ki Muâviye Ali’den tahdisen bildirdi, o dedi ki Ali İbn Abbas’tan kendi ifadesine (*fi emrin merîc*) (ilişkin) “anlaşmazlık (*muh-telif*)” dediğini aktardı.

Ve

Muhammed b. Sa’d, bana tahdisen bildirdi, (o dedi ki) babam bana tahdisen bildirdi, (o dedi ki) amcam bana tahdisen bildirdi, (o dedi ki) babam bana babasından o da İbn Abbas’tan tahdisen bildirdi ki: İbn Abbas (*fe-hüm fi emrin merîc*) ifadesiyle ilgili “Onlar bir sapıklık içindedirler (*emr dalâle*).”

Açıktır ki, bu üç İbn Abbas hadisi birbiriyle çelişmektedir. Dahası, “kafası karışmış” (*mültebis*) açıklaması, İbn Abbas’ın en önde gelen öğrencilerinden üçü olan Saîd b. Cübeyr, Mücâhid ve Katâde -Taberî’nin kabul ettiği bir gerçek, çünkü onları ayırmış ve onları her birinin tefsirlerinin “farklı olduğunu” söyleyerek sunmuştur (Taberî 1992:XI, 408).

Bu tanınmaya rağmen, Taberî bu hadisleri şu sözlerle başlatır: “Müfessirlerin (*ehl-i te’vil*) açıklamaları, anlamlar birbirine yakın olmakla birlikte, onu yorumlayışında farklılaşmıştır; ardından şöyle özetler:

Ancak dedim ki, “Bu açıklamalar, ifadeleri farklı olmakla birlikte manada birbirine yakındır, o şey ihtilâfıdır (*muhtelif*) [ve] karışık (*mültebis*). Anlamı belirsizdir. Eğer öyleyse o mekruhtur (*münkerdir*), çünkü iyi olan (*ma’rûf*) apaçık ortadadır. Ve eğer iyi bir şey değilse şüphesiz bir hatadır (*emr dalâle*), [269] çünkü hidayet apaçıktır, içinde hiçbir karışıklık yoktur (*labs*).” (Taberî 1992:XI, 409)

Bu örnek, Gilliot’un, İbn Abbas’ın, Wansbrough’un Müslüman toplumun fikir birliğinin bir bölümünü temsil ettiği iddiasından çok topluluk içindeki çeşitliliği yansıttığı yönündeki önerisiyle uyumludur. Fikir birliği, olduğu gibi, tamamen Taberî’nin İbn Abbas’a atfedilen yaratıcı tefsir yorumunun bir ürünüdür. Müstakil hadislerdeki İbn Abbas, Taberî’nin tefsirinde toplanan hadislerdeki İbn Abbas’la aynı değildir, toplamı bütünle aynı değildir. Aslında, ancak hadisler Taberî tarafından toplandığında, varsayımsal “görüş birliği”, daha sonra başka bir fikir birliğine geri uyumlu hale getirilmesi gereken açık bir “çeşitlilik” haline gelir.

Örneğimin tefsir hadisleri hakkında çok iyi gösterdiği ikinci ve daha önemli çıkarım, metnin epistemolojik münhasırlığıdır. Önemli olan öncelikle içeriğidir, oysa isnad sadece metnin menşeyini gösterir. Bu hadisler, metinlerin içeriğine göre gruplandırılmıştır, isnadlara ve tefsirlere göre değil. Bir çelişki durumunda bile Taberî, karşılaştırmalı olarak güvenilirliği belirlemek için hiçbir isnad karşılaştırmasına girmez. İsnadlar göz ardı edilebilir, metinler uyumlu

halde olmalıdır.

Bu yüzden, isnad görünüşte epistemolojik olarak gereksizdir. İsnad, sahihliğin garantörü olmanın ötesinde, yorum fiilinin bir parçası değildir. İsnad ile metin arasındaki ayrılığa daha önce de değinilmişti. Wansbrough'a göre tefsirde isnadın mevcudiyeti “[gereksiz yere] kurallarla donatmaktır [ve] edebi eleştiri açısından bir fazlalıktır” (Wansbrough 1977: 183). Rippin de benzer şekilde onları, “bir raporu otomatik olarak ikinci yüzyıla veya daha sonrasına, en azından son düzeltilişine tarihlendiren” bir mekanizma olarak görmektedir (Rippin 1995:61).³ Yine de isnad olgusunda, yalnızca sahihlik veya daha doğrusu, sahih olmama sorunundan daha fazlası olduğunu düşünüyorum [270] - bu soruyu bile aşan bir şey daha var. İşte burada Jan Assmann'ın kültürel hafızası devreye giriyor.

Assmann, bellek kavramını bireyden topluma ve kültüre genişletir. Kültürel hafıza, bireysel veya toplumsal kimliğin aksine kolektif kimliği aktardığı için kolektif hafızadır. Ama aynı zamanda bağlayıcı bellektir:

Belleğin eşzamanlı olarak kolektif ve “bağlayıcı”, birbirine bağlayan doğası, “üyeleri” yeniden bir araya getirme (yeniden üye olma ve parçalama) ve “üyeleri” yeniden bir araya getirme fikrini uyandıran İngilizce *re-membering* ve *re-collecting* sözcüklerinde özellikle net bir şekilde ifade edilir. Dağıtılmış şeyleri “yeniden toplamak”. Böylece hafızayı, kayıp birliğin restorasyonu olarak yorumlarlar. Bağlayıcı bellekte neyin tehlikede olduğuna dair daha iyi bir örnek yok. Bağlantılar kurmayı ve birlikteliği pekiştirmeyi amaçlayan kültürel çabaları ifade eder. Dolayısıyla, “kolektif” bellekten bahsedebileceğimiz gibi, “bağlayıcı” bir bellekten de söz edebiliriz. Topluluklar “hatırladıklarında”, böylece “onları içsel olarak bir arada tutan” ve ortak bir bakış açısına sahip olmaları için bireysel “üyelerini” yeniden bütünleştiren birleştirici, “bağlayıcı” bir anlambilim sağlarlar. İnsanlar daha büyük gruplar halinde bir araya geldiklerinde, birleştirici bir anlambilim üretirler, böylece ortak bir kimliği ve birkaç kuşağı kapsayan bir bakış açısını stabilize etmek için tasarlanmış bellek formları üretirler. (Assmann 2006:11)

Bu karmaşık bağın hadislerin veya daha özel olarak hadis metinlerinin amacı olduğu, hem Birkeland'ın (özellikle Wansbrough tarafından genelleştirildiği şekliyle) hem de Gilliot'un, en azından İbn Abbas-hadislerinin özel durumunda, farklı sonuçları tarafından öngörülmüştür. İlki, İbn Abbas'ın sözde fikirlerinin “sosyolojik bir gerçeği”, yani toplumun fikir birliğini temsil ettiğini savunmuştur. Topluluğun Kur'an hakkındaki görüş ve anlayışlarını İbn Abbas'ın tefsir otoritesinin himayesi altına alarak, (Sünnî) Müslüman cemaati yeniden hatırlanır. Bütün topluluk, tefsir ihtiyaçları ve faaliyetleri için bir şekilde birleşik bir kökenin ortaya çıkmasıyla birleşti. Bu kimin topluluğa üye oldu-

³ Elbette başkaları için isnadlar sadece ve tam olarak iddia ettikleri şeydir; Örneğin Sezgin, “neredeyse en eski Kur'an tefsirlerinin tamamının nakil zincirleri [yani isnadlar] ile birlikte sonraki eserlerde değiştirilmeden muhafaza edildiğini” iddia etmektedir (Sezgin, 1967:1, 17). O ve başkaları İbn Abbas'ın tefsirinin bile yeniden inşa edebileceğine bile inanmaktadır; örneğin bkz. Goldfeld 1981:126. Bu tür çabaların boşuna olduğu konusunda Wansbrough ve Rippin ile aynı fikirdeyim.

ğunu göstererek ortak bir kimlik sağlamaktadır. Gilliot'un İbn Abbas'ın toplumun fikir ve anlayış çeşitliliğinin bir aynası olduğu iddiası ilk bakışta bu yeniden hatırlamayla çelişiyor gibi görünür. Ancak bu çeşitlilik, özellikle Taberî tarafından korunduğu şekliyle, birleşik topluluk içinde kabul edilebilir bir anlaşmazlık aralığı sağlar ve bu anlamda topluluğu yeniden toplamakta ve böylece ortak kimliği istikrara kavuşturmaktadır. [271] İbn Abbas'ın tefsirini oluşturan metinler toplu olarak Sünnî Müslüman cemaat içindeki birlik içindeki çeşitliliğin bir hatırasını temsil eder. Bunların hiçbiri şartıtcı değildir. Brunner, Şii tarihindeki kültürel hafıza kavramını uygulamasında, başkalarının genel olarak hadislerin benzer bir işlevini öne sürdüklerine dikkat çeker:

Tilman Nagel, (Sünnî) hadisleri şu şekilde nitelendirirken kuşkusuz taşı gedğine oturtur: İslâm'ın oluşum dönemini canlı tutmak için kurtuluş halinin sürekli mevcudiyetine duyulan özlemden kaynaklanan çaba ve bugün bu oluşum döneminden zorunlu olarak uzaklaşan toplumu bütünleştirmek için yeterli araçlar hadiste mevcuttur (Brunner 2005:327).

İbn Abbas'ın tefsir hadislerinin bu gözleme eklediği şey, Kur'an'ın tefsirinde ümmetin siyasî ve sosyal olarak zaman zaman derinden bölünmüş olduğunun kabulüdür. Yine de özellikle Taberî'de görüldüğü gibi, bu bölünmenin çoğu, temelde bir görünürlük inşa etmek için uyumlu hale getirilmiştir.

Ama üretilen bu fikir birliği, Taberî'nin dehasının bir ürünüdür ve kültürel belleğin inşasının bir örneğidir. Burada ve şimdi bir kimlik inşa eden bir kültür, bir toplum ve bir birey yerine kültürel bellek kavramı, zaman içinde dönüşen tek bir varlığı öneriyor gibi görünmektedir. Bu kavramın böyle maddeleştirilmesi sorunludur. Anılar sadece şimdiki zamanda (yeniden) yaratılır. Günümüzün en az geçmiş kadar önemli olduğunu görmek için Taberî'nin mitolojik İbn Abbas figürünü ele alış biçimini incelemek yeterlidir.⁴ Assmann bu eleştiriyi kısmen geçmişin bir inşa, bir sosyal inşa olduğuna işaret ederek ele almıştır. Geçmişteki kültürel projeksiyonların bir ürünüdür. "Birey yalnızca şimdiki zamanın sosyal ve kültürel çerçevelerinde geçmişi hatırlayabilir ve yalnızca hatırlayabildiği geçmiş olaylar bu çerçevede yeniden yapılandırılabilir" (Assmann 2006: 170)

Kültürel hatıralar, yalnızca depolanırsa, var olmazlar. Alınmaları veya aktarılmaları gerekir.⁵ Kültürel bellek [272] hem bağlayıcı hem de yapay olan bir tür bellektir; "uygulanması gereken bir tür hafızadır ve bu nedenle bir hafıza

⁴ Benzer kavramlar, mit oluşturma ve sosyal oluşum, kimliğin inşası söz konusu olduğunda bazı tuzaklardan kaçınır.

⁵ Bu depolama ve geri çağırma terminolojisi de sorunludur. Assmann, "bireyin... tek başına gerçek anlamda bir belleğe sahip olduğunu" iddia eder. Ne grup ne de kültür bu anlamda bir hafızaya 'sahiptir'. Varmış gibi konuşmak gayrimeşru bir gizlemeleme işlemi olacaktır" (Assmann 2006: 8). Bu feragatnameye rağmen, kültürel bellek, onun depolanması ve geri getirilmesi kavramları, dolaylı olarak hatırlamanın yaratıcılığını ve hayal gücünü önemsizleştiriyor ve paylaşılan anlatı, drama, ritüel, metinler vb. aracılığıyla kimlik inşasını bilişselleştiriyor (veya psikolojikleştiriyor) gibi görünüyor.

teknîği olmadan yaşayamaz” (Assmann 2006:89). İhtiyaç duyulan şey hatırlama ritüelleridir. “Kültürel, ritüel bir hafıza tekniği... hafızayı birleştirmenin hizmetindedir ve sembolik bir dramatize etme süreci aracılığıyla kolektif bir kimliği hayata geçirme ve istikrara kavuşturma amacına sahiptir” diye yazar (Assmann 2006:16). Hadisler açısından kültürel belleğin depolanma aracı olarak en açık biçimde hizmet eden metindir. İsnad, hakiki olsun ya da olmasın, tam da böyle bir hafıza tekniğini ve sembolik bir şekilde dramatize etmeyi betimler. Hatta isnadların kalıplaşmış doğasının geleneksel özellikleri de vardır: (1) Her râvi, bu durumda İbn Abbas olan nihâi otoriteye kadar kendi otoritesini sağlamalıdır. Metinler, uzunluk, stil ve içerik bakımından farklılık gösterebilir. İsnadlar ise öyle değildir. Sezgin’in işaret ettiği gibi, sadece sekiz adet aktarma fiili vardır. Bu fiiller, daha muhtemel, normalde aktarımın bir kişiden diğerine gerçekleştiğini gösterir, örneğin hocadan birkaç öğrencisine gibi değil. (2) İster sözlü ister yazılı olarak aktarılsın, fiiller öncekini ima eder. Aktarımın geleneksel unsuru, hocadan öğrenciye ve neredeyse hiçbir zaman aynı nesilden insanlar arasında değildir. (3) Böylece isnad, metinlerin yerleşik uygulama olarak icra tarihinin stilize edilmiş kayıdır. Başka bir deyişle, dramatize etme, her nesilde en fazla bir kez gerçekleşen her (varsayılan) performansı içerir. Bu nedenle, aynı zamanda *minimal* bir performans geçmiştir. Bu geleneksel unsurun merkeziliği, kapsamlı bir yazılı hadis koleksiyonunun oluşturulmasından çok sonra bile sözlü aktarımın devam etmesiyle kanıtlanır.⁶

İsnadları geleneksel unsurlar veya en azından ritüel performansların kayıtları olarak görmek sözlü ve yazılı aktarım arasındaki tartışmaya ilginç bir bakış açısı sağlar. Assmann, “kültürel metinlerin sözlü ve yazılı aktarımı arasındaki temel ayrımın... teknolojinin depolama ortamında değil, [273] genişletilmiş bağlamın kurumsallaştırdığı biçimde” olduğunu salık verir (Assmann 2006:105). Başka bir deyişle, sözlü aktarımın genişletilmiş bağlamı çok daha yoğun bir biçimselleştirme gerektirir. Yenilik, gelenek için unutulma demektir; “tekrar olmadan geleneği koruma süreci çöker” (Assmann 2006:116). Dolayısıyla bu aktarım, metinlerin depodan geri alınmasını sağlayan geleneksel bir unsur niteliğindedir. Bu tür ritüeller şarkılar ve canlandırma içerebilir, ancak tefsir hadisleri ile pedagojik seçmeler ritüeldir [geleneksel unsurdur]. Bu nedenle, “metinlerin kesin bilgisi uzmanlar içindir ve yazılı kültürden daha keskin bir biçimdedir” (Assmann 2006:106). Sözlü geri alışı birden fazla ritüel tekrarı gerektirdiği durumlarda, yazılı erişim tamamen farklı etkinlikler gerektirir: metinleri ezbere kopyalamak ve öğrenmek ve daha sonra aynı şeyi yapacak olan öğrencilere iletmek. Sözlü aktarım için profesyonel bellek uzmanları metinleri saklar ve kurtarır; yazılı aktarım kısmında öğrenciler ve memurlar, kâtipler ve öğrenciler vardır. İbn Abbas hadisleri ve diğer tüm sözlü veya yazılı

⁶ Bu durum *Sahîhayn* hadislerinde de yaşanmıştır (Brown 2007:60).

hadisler için, “metin” geri alınmalı ve yeniden aktarılmalıdır. Assmann’ın kavramsal çifti olan “metin” ve “nakil” (Assmann 2006:104), metin ve isnadı ile hadislerde yerleşik bir ayrımdır. Bu orijinal ifadenin sonraki sözlü aktarımının gerektirdiği bir şey, konuşmacı ve dinleyicinin aynı anda mevcudiyetidir. Bu metinlerin yazılı olarak aktarılmasına geçişle birlikte gelen bir başka değişiklik de budur. “Konuşan” ve “dinleyici”nin zamansal ve coğrafi yakınlığa ihtiyacı yoktur. Bu özellik, yazılı olsun ya da olmasın, hadisleri benzersiz kılan bir şeydir: isnadlar, varlığını veya en azından onun taklidini gösterir ve böylece ilk bakışta sözlü rivayeti varsayar.

İslâm’ın kökenine ilişkin geleneksel açıklamaya inanılacak olursa, Arap Müslümanların büyük ölçüde sözlü bir toplumu vardı ve bu toplum aniden oldukça okuryazar toplumların yönetici seçkinlerine dönüşmüş ve onları hızla okuryazar olmaya zorlamıştır. Assmann, sözlü toplumlarda aktarım nesnesinin, “sözlü metin”in ya da bizim örneğimizde metnin normalde bilinçli olarak “metin” olarak başlamadığını öne sürer. Orijinal dilsel ifade “her türden zevk, talimat ve hayranlık nesnesi olarak hayata başlar; ‘metin’ orijinal dilsel ifadeye kıyasla ikincil bir geçmişe dönüktür” (Assmann 2006:102). Metinlerin ve isnadların doğasına göre tefsirlerin sözlü kökeni mümkündür, ancak isnadların iddiasına rağmen sözlü aktarım çok daha azdır. Nebevî hadislerin ve özellikle siyer hadislerinin [274] dinî hikâye anlatımında doğduğu iddia edilebilirken, çoğu tefsirin bilinçli bir eğitim nesnesi olarak doğduğu açıkça görülmektedir. İsnadların yapısı, bu talimatların daha sonra bir Müslüman neslin bir temsilcisinden sonraki neslin bir temsilcisine yaklaşık beş nesil boyunca yerleşik unsur olarak aktarıldığına inanmamızı sağlayacaktır. Metinlerin özellikleri, sözlü olarak binlerce ayrıık, bağlantısız kelime, deyim ve pasaj olarak aktarıldıklarını öne sürer — sistematik sözlü aktarım önermesi pek mümkün olmayan bir durumdur. Kitaplar veya kişisel notlar (Calder ve Schoeler tarafından öne sürüldüğü gibi) daha olasıdır, eğer yalnızca ezberlenmeleri amaçlanmamışsa ve okunup kopyalanmaları gerekmiyorduydu. Kuşkusuz, Taberî zamanında yazılı metinler, sözlü aktarımla ilgili sözde geleneksel unsurların yerini alıyordu. Onun kaydettiği isnadlar da aynı şekilde metinlerin yazılı ve sözlü melez bir aktarımını ima etmektedir. Fiiller çoğunlukla sözlü aktarım iddiasındadır, ancak minimalist doğrusal yapı yazılı anlamına gelir — yani, bir kişi yazar, bir kişi okur.

Sözlü aktarımdan yazılı aktarıma (veya daha makul bir şekilde, bazı yazılı-sözlü melez aktarımlara) geçiş, özgünlük sorununa başka bir perspektiften bakmamıza izin verir, ancak Abbott veya Sezgin’in yazılı aktarımın doğrulayıcı doğasına ilişkin varsayımlarını desteklemez. Birincisi, genel olarak kültürel bellekle ilgili Assmann, “anıları kurgu olarak görmememiz gerektiğini ... öne sürer. Çünkü hafıza tarihi açısından, bu kurguların kendileri, bir toplumun bellek ufkunu olduğu gibi tanımladıkları ve böylece kendi anlamlarını ortaya koydukları ölçüde gerçeklerdir ve böylece bu kendilerine has karakterlerine

kendi damgalarını basarlar.” (Assmann 2006:179). İkincisi, Assmann çok faydalı bir noktaya daha değiniyor: Sezginin tersine, sürekli değişim baskısına maruz kalan sözlü gelenek değil, yazılı gelenektir. Sözlü gelenek, hiçbir değişiklik olmaksızın tam tekrarı bekler. Ama mesele bu değil; hatalardan veya niyetten dolayı farklılık varsa, tespit edilemez. Yalnızca metin yazıldığında bu tür varyasyonlar saptanabilir. Kâtipten yeni eserler “yayınlanması” beklenmez, sadece metinleri değiştirilmeden yeniden üretir. Tabii ki, kâtip ya da öğrenci bunu yaparsa, kendi sözlerini daha önceki bir otoritenin sözleri üstüne koyarak kendini gizleyerek bunu yapabilir, isnadının sözlü olduğunu iddia ettiği bir hile işini büyük ölçüde kolaylaştıracaktır (Assmann 2006:106-115). Dolayısıyla, bu perspektiften bakıldığında sahih olmama alakasızdır; Sözlü gelenek bağlamında, örneğin İbn Abbas’ın söylediği tam olarak budur. En azından bir şeyin tarihsel [275] bir gerçeği olmayabilir ve yine de bir sahtekârlık olmayabilir; hatta bir “gerçeklik görünümüne” veya “tek tutarlı nedenbilimine” sahip olabilir (Assmann 2006:4).

Yazılı aktarım, yeniliği tespit etmeyi mümkün kılsa da yazı, yazarın Assmann’ın “mouvance” olarak tanımladığı bir terim aracılığıyla kendi katkısını yapmasına da izin verir: ayrıntılar ile açıklama, uyum, yorumlama ve çeviri (Assmann 2006:117-119). Yine bu hareketlilik bizim sıhhat dediğimiz şeyi etkiler (ben de “etkilemek” ifadesini öneririm). Ancak yazar önceki otoriteyi, bu durumda İbn Abbas’ı kullanarak kendisini gizlerse, bu hareket tespit edilemez olacak ve 8. ve 9. yüzyıllarda gördüğümüzden farklı olarak İbn Abbas hadislerinin çoğalmasına yol açacaktır. Ne var ki, Taberî’nin tefsiri bu akımın/hareketin temsilcisi değildir. Onun yöntemleri açıkça daha sonraki hatta akımın bile sona erdiğindeki bir gelişmedir. Sözlü aktarım için herhangi bir iddiada bulunmaz; bir kitap yayınlar. Assmann’ın işaret ettiği gibi, “Tarihin belirli bir noktasından itibaren, gelenek akışını durdurmaya ve metinleri stabilize etmeye yönelik girişimleri tekrar tekrar gözlemliyoruz... kelimesi kelimesine doğruluk temel bir ilke haline getirilmiştir” (Assmann 2006:119). Taberî’nin ister metinde ister isnadda olsun en ufak değişiklikleri bile kaydetme projesi bunu yapıyor. “Sözlü olarak aktarılan metinlerin yeniden üretimi, yerleşik uygulamaların tekrarı yoluyla kesintili bir şekilde gerçekleştirilir; yazılı olarak aktarılan metnin yeniden üretimi, metinler üzerinde yorumlayıcı çalışmanın sürekli bir 'anlam geliştirme' süreci olma eğilimindedir” (Assmann 2006:121). Gizli depolama belleği, öncelikle yorumlama eylemi yoluyla işlevsel bellek haline gelir. Yukarıdaki örnekte belirttiğimiz gibi, Taberî, İbn Abbas’ı (ve kaydettiği diğer tüm tefsirleri) yorumlar ve böylece herhangi bir geçişin sonunda durur.

Eğer İbn Abbas tarafından temsil edilen bir rıza üretimi varsa, bu, Taberî’nin yorumlama eylemleri tarafından gerçekleştirilmiştir. Eski Mısır hakkındaki tartışmasında Assmann, “yeniden birleşmeyi hatırlama ritüelinden

(burada İngilizce *yeniden hatırlama* ve *yeniden toplama* terimlerinin son derece yerinde olduğu) söz eder, [ki bununla] geç Mısır kültürü, Helenistik dönemde karşı karşıya kaldığı tüm eski yüksek kültürlere, parçalanma ve unutulma tehditlerine tepki verir. (Assmann 2006:16). Taberî ile bu yeniden toplama neredeyse birebirdir. Kültürel bellek, kaybedilen birliğin restorasyonuydu. Başka bir deyişle, Gilliot'un kabul edilebilir çeşitlilik yelpazesini [276] (muhtemelen *mouvance* tarafından tanıtılan) somutlaştıran İbn Abbas "mitik figürü", Taberî'nin derlemesinin, yazıyla ilgili seçimlerinin ve uyumlu yorumların bir ürünüdür.

Kültürel Belleğin Saklama Ortamı Olarak İsnadlar

Hadisler kültürel metinlerdir; bir bütün olarak toplum için özel bir normatif ve biçimlendirici otoriteye sahiptirler (yani, sosyal davranış ve benlik imajı) (Assmann 2006:104). Bu metinler bir anlam dünyası kurar ve grubun kimliğini koruyacak şekilde nesiller boyunca yeniden üretilir. Ancak şimdiye kadar İbn Abbas'ın veya İbn Abbas'a atfedilen tefsirin temsil edebileceği şey, isnadlara değil, metinlere odaklanmıştır. Yukarıda tartışıldığı gibi, metin hafızanın depolanmasıdır, isnad aktarım ritüelinin [yerleşik uygulamalarının] indirgenmiş bir kayıdır, en azından geleneksel hale gelmiş hatırlama yolu olarak sözlülük ve işitselliği ifade eder. Ancak, bu perspektiften çıkarılan sonuçlar, isnadların önemini tüketmez. Nihayetinde isnad öyle bir statüye sahiptir ki, Taberî, bu metinler sorunlu olduğunda ve onları uyumlu hale getirmek için kendi adına önemli ölçüde uğraş gerektirdiğinde bile, eklendiği metinleri dahil etmelidir. Farklı hadislerden birkaçını atlayarak "kafa karıştırıcı" örnekte bir ittifak oluşturması onun için çok daha kolay olurdu. Ama yapmamıştır, çünkü isnadın kendi yetkisi vardı ve ilk önerildiği kadar gereksiz değildir. Metnin, isnad ışığında değil, isnad nedeniyle yeniden yorumlanması gerekiyordu. Ancak isnadlar, aynı zamanda, onların metinlerinin ele alınması gerekip gerekmediğinin ölçütlerinden daha fazlasıydı.

* * *

İbn Vehb ve Buhârî'nin mecmualarında bu husus açıkça zikredilmez. İbn Vehb ve Buhârî'nin koleksiyonlarında hadis toplayan iki kişi açıkça konuşmaz. Sonunda, efsanevi figür konuşur. Taberî'nin tefsirinde bile, İbn Abbas kendisi için konuşur, ancak şimdi Taberî'nin ürettiği "icmâ" tarafından kuşatılmıştır. Dolayısıyla isnadlarda örneklenen yerleşik unsurlar diğerlerinden farklıdır. Assmann'ın örnek olarak kullandığı eski Mısır geleneksel unsurları, her nesil tarafından canlandırılırken, isnadlar, bu geleneksel unsurları gerçekleştiren önceki nesillerin üyelerinin bir parçası olan kendi hatıralarıdır. Başka bir deyişle, isnadlar kolektif, bağlayıcı (yukarıda tartışıldığı gibi) [277] ve iletişimsel hatırlamayı içerir. İbn Abbas'tan aktaran çok sayıda insanın birbirine bağlı olması anlamında kolektif ve bağlayıcıdır. Ancak isnadlar sadece "İbn Abbas şöyle dedi" den ibaret değildir. Ayrıca, çok daha sonraları, İbn Abbas'ın tefsiri

gibi derlemeler de yoktur (Rippin 1995:38-83). Daha da genel olarak, hadisler “sahabe dedi” veya “ümme dedi” vb. diye başlamaz. Zincirin halkaları orada olmalıdır. Yani isnad, metnin hemen hemen her zaman bir kişiden diğerine aktarıldığını iddia eder. Dolayısıyla isnaddaki tüm bağlantılar nesiller arası iletişimi ifade eder. “İbn Abbas dedi ki “sırf toplu ve bağlayıcı olurdu, ama “Muhammed b. Hâlid b. Hıdâş bana tahdisen bildirdi [o dedi ki] Selm b. Kuteybe bana Vehb b. Habîb el-Âmdî’den ve o da Ebû Hamza’dan ve Ebû Hamza’da İbn Abbas’tan tahdisen bildirdi [ki] İbn Abbas demiş ki” ifadesi de en azından görünüşte de iletişimseldir. Dolayısıyla İbn Abbas, İbn Abbas hadisinde önemli olan tek kişi değildir.

Başka bir deyişle, İbn Abbas’ın hadisleri eşzamanlı olarak iletişimsel ve kültürel olma girişimindedir. İletişimsel hafıza eşzamanlıdır, ancak gelenekleri çok eskilere uzanan kültürel hafıza artzamanlıdır (Assmann 2006:8). Assmann’ın belirttiği gibi,

İletişimsel bellek için iletişim neyse, kültürel bellek için de gelenek odur. Aleida Assmann, *Time and Tradition* adlı kitabında, iletişim ve geleneği karşılaştırmıştır: “Gelenek, bilginin karşılıklı ve yataş olarak değiş tokuş edilmediği, ancak nesiller boyunca dikey olarak aktarıldığı özel bir iletişim durumu olarak anlaşılabilir.” Bu şekilde kültürel bellek, iletişimsel belleğin özel bir durumu olarak düşünülebilir. Farklı bir zamansal yapıya sahiptir. İletişimsel belleğin tipik üç kuşaklık döngüsünü eşzamanlı bir bellek-mekân olarak düşünürsek, o zaman kültürel bellek, gelenekleri çok eskilere uzanan, artzamanlı eksenini oluşturur. (Assmann 2006:8)

Ancak isnad, her ikisi de aynı anda olmaya çalışır. İsnaddaki her bir halka, her bir “*fûlân ‘an fûlân*” (“filancadan filan”), tam anlamıyla iletişimsel belleğin görünümünü korumaya çalışır. Dolayısıyla isnadlar bir şekilde eş zamanlı iken, bağlı oldukları tefsir metinlerinin çoğu doğaları gereği artzamanlıdır. Bu, en çok gramer ve lûgat hadislerinde açıkça görülmektedir. Hiçbir bağlam sağlanmaz. Benim örneğimde, metin, İbn Abbas’ın Ebû Hamza ile nerede ve ne zaman konuştuğuna dair hiçbir ipucu vermiyor. [278] “Ne zaman ve nerede” metni bile etkilemez.

Bu aynı artzamanlılık, sadece metinlerde değil, hemen hemen her zaman isnadlarda da görülür. İsnadlar iletişimsel bir dile sahiptir ve belirli insanlardan bahsederken eşzamanlı görünmeye çalışırlar. Açıkçası bu durum, [Hz.] Peygamber’in sünnetine dair hadisler için de geçerlidir: tarihsel bağlam eksiktir; binlerce söz vardır, ancak bunların kronolojisini yeniden oluşturmak imkânsızdır. İbn Abbas’ta, [Hz.] Muhammed’de olduğundan daha fazla, bağlam eksiktir. Ebû Hamza, İbn Abbas’a *fe-hüm fi emrin* meric tabirini soruyor. İsnad ne kadar yüksekse, o kadar az detay vardır. Bir isnadda yan yana duran herhangi iki râvi arasındaki etkileşimlerin hemen hemen hiçbiri bir bağlamla sağlanmaz. Her seçme eylemi artzamanlıdır.⁷

Genel olarak İbn Abbas figürüyle de bir tür ard zamanlılık ilişkilendirilir,

⁷ Benim kullandığım İbn Sa’d ve İbn Hacer’inki gibi biyografik sözlükler bu gerçeği hafifletmeye çalışmaktadır.

özellikle de doğumu ve ölümüyle ilgili özellikle şüpheli gelenekler reddedilirse. Hayatıyla ilgili ayrıntılar çok azdır. Hemen hemen mitik statüsü, yani tefsir hakimiyeti dışında her şey unutulur. Bu beklenmedik bir durum değildir, çünkü Assmann'ın işaret ettiği gibi, ritüeldeki dramatize etme olumsal tarihsel olaylara bağlı değildir; o sadece zamansız bir düzen ve tutarlılığın özetidir (Assmann 2006:13). Bizim sahip olduğumuz şey semantik hafızadır, tekil ayrıntıları ve özellikleri veya deneyimin benzersiz özelliklerini koruyan epizodik hafızadan farklı olarak sadece özü veya genel anlamı koruyan anlam hafızasıdır. İşte [Hz.] Muhammed'in hadisleri ile İbn Abbas'ın hadislerinin ayrıldığı yer burasıdır. İlki genellikle metinde bazı epizodik ayrıntıları korurken, ikincisi hem metinde hem de isnadda sadece semantiktir.

Peki, isnadlarda depolanan belirli kültürel hafıza nedir? Elbette daha önce metinler ile ilgili olarak yapılabenzer bir iddia ileri sürülebilir: isnadlar fikir birliğini (Birkeland'da olduğu gibi) ve kabul edilebilir çeşitlilik aralığını (Gilliot'ta olduğu gibi) somutlaştırır. Her nesilden Müslümanların Kur'an kelimelerinin ve ifadelerinin anlamı hakkında spekülasyon yapan çeşitliliği, tek bir ana figüre, İbn Abbas'a kadar uzanır. [279] Oysa kültürel bellek, metinlerde olduğu gibi İbn Abbas'ın ifadelerinin "yeniden toplanması" değildir. Neyin parçalanıp yeniden toplanması gerektiği bile belli olmazdı. Bunun yerine, "Hatırlanmak nedir?" sorusuna cevap vermek için, İbn Abbas'ın tefsir usûlüne ilişkin isnadlarda ve hadislerde neler olduğuna bakmamız gerekir.

Birincisi, İbn Abbas, açıkça en önde gelen kişi olmasına rağmen, bir müfessir olarak anılmakta yalnız değildir. O, halifelerden biri değildir, ancak nadiren atıfta bulunsa da onlara saygı duyduğu söylenir. O bir sahabelidir, ancak o kadar gençtir ki (en erken doğum tarihi kabul edilse bile), [Hz.] Muhammed tarafından eğitilmiş olması mümkün değildir. Yine de isnadlardaki İbn Abbas'ın temsil ettiği şey, Kur'an'da, Sünnet'te ve Sünniler tarafından en yetkili sahabe olarak kabul edilen ilk iki Sünnî halifede İslâm'ın temelidir. Bu bilimsel metodolojinin hikayesi, orijinal bağlamından çıkarılmış, güncel bir yorumdur. Elbette sünnet ve hatta belki de Kur'an, onun tefsir metoduyla ilgili hadislerde anlatılan dönemde nihai şeklini almış olamazdı. Bu ifade açıkça anakroniktir. Bununla birlikte - ya da belki de "bu nedenle" - İbn Abbas'ın nihai kaynağı olduğu her isnadda zımnen ilk bağlantı haline gelir. Başka bir deyişle, [Hz.] Muhammed'in İbn Abbas'a dair umutlarını aktaran biyografik geleneklerin açıkça ortaya koyduğu gibi, İbn Abbas Şîlikteki [Hz.] Ali'ye benzer; [Hz.] Muhammed aracılığıyla vahyedildiği gibi, o Kur'an'ın ilahi olarak atanmış tercümanıdır. Başka bir yerde tartıştığım gibi, Abbâsî propagandasındaki İbn Abbas figürü, özellikle proto-Şîi propagandasında [Hz.] Ali figürüyle rekabet etmek için formüle edilmiştir (Berg 2004 ve 2010). Yukarıda belirtildiği gibi, [Hz.] Osman ve [Hz.] Ali'nin metodoloji-anekdottaki yokluğu, Emevî karşıtı, Şîi karşıtı - yani erken Abbâsî yanlısı - bir oluşumu akla getiriyor gibi görünüyor. Neyse ki, İbn Abbas figürü için bu manevra, aynı şekilde bazı Ali/proto-Şîi

iddialarını küçümsemeye ihtiyaç duyan ve devrilmiş Emevîleri sevmeyen sonraki “Sünnî” âlimlerin ihtiyaçlarına hizmet etmiştir.

Başka bir deyişle, İbn Abbas (doğru) yorumun gerekçesidir ve İbn Abbas’tan alıntı yapmak onun metodolojisini paylaşmak ve böylece bozulmamış geçmişle bağlantı kurmak ve iletişim kurmaktır. Onun râvîlerinin kendileri müfessirdir. Onlara tâlimat vermiştir, ancak aynı ayetler hakkında bile yorum yapabilir ve onunla aynı fikirde olmayabilirler. Dolayısıyla Taberî gibi tüm bu kümülatif tefsiri miras alan Müslümanlar, İbn Abbas’ın metodolojisine ya da İbn Abbas’ın kendisine [280] sözde hizmet edebilir, ancak gerçekte onu görmezden gelebilirler. İbn Abbas için, Kur’ân, [Hz.] Muhammed ve ilk iki halife gibi şeyler gerçek anlamda mevcut değildi.

İsnad yeniden toplama ritüelinin [geleneksel unsurunun] bir kaydı olarak düşünülecek olursa, bu sonuç, isnadlarla yapılan aktarımın bir tür mimetik* veya bir çeşit “sempatik büyü”, benzeri üretme durumu olduğu anlamına gelir. Metin, bugüne kadar çeşitli denetçiler tarafından sözlü, özgün ve aslına uygun olarak nesiller boyunca aktarılmıştır ve şu an şimdiki nesil veya denetçi aynı şeyi yapmalıdır. Ancak, J.Z. Smith, ritüellerin basitçe mükemmelliği — bu durumda aktarımı temsil edebileceğini göstermektedir. Mevcut denetçi (ya da okuyucu) “ritüelin, olumsuzluk, değişkenlik ve rastlantısallık hesaba katılmadığı için, şeylerin olduğu ya da olması muhtemel haliyle uyumsuz olduğunun” farkındadır (Smith 1982:65) Dinleyen/izleyen kişi, hadisleri okumuş veya münakaşa etmiş olabilir. Ya da önceki nesilden birinden duymamış olabilir, unutulabilir, sonraki nesilden aktarılmamış olabilir vb. veya bazı Kur’ân ayetleri, deyimleri ve kelimeleri diğerleriyle açıklanamayabilir. [Hz.] Muhammed veya İbn Abbas’tan alınan Kur’ân pasajları veya yorumları gibi. Bu anlamda bir İbn Abbas isnadı, olması gerekeni ama asla olamayacak olanı somutlaştırır.

Sonuçlar

İbn Abbas figürü, Abbâsî propagandasının⁸ bir ürünü olarak başlamış olabilir, ancak bundan çok daha fazlası haline gelmiştir. Ona atfedilen tefsir geleneklerinin çoğunun, hatta bazılarının gerçek olması pek olası görünmemekte ve daha da önemlisi, gerçek olanları gerçek olmayanlardan ayırt etmemiz çok

* Mimetik: mimesis, taklit eden, öykünmeci vb. anlamlara gelen bir kelimedir. Bkz: Arslan Senem, Çakır Ahmet “Tasavvufî Bağlamda Müziğin Mimetik Karakteri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, sayı: 49, s. 401. [Çev.]

⁸ Birey ait olmak için hatırlar. Bununla birlikte, kolektif veya birleştirici hafıza da sıklıkla siyasallaştırılır. İbn Abbas’ın statüsü sadece Abbâsî propagandasının bir ürünüyse, hadislerin neden daha politize olmadığı düşünülebilir? Ashında öyledirler. Ancak, siyasallaştırılan hadisler değildir ([Hz.] Muhammed’in İbn Abbas hakkındaki kehanetleri, onun yetkilerini kullanması ve ölümü hakkında olanlar hariç); hadislerin isnadlarıdır. Onun bu kadar çok isnadda yer alması, hadislerin siyasallaştırılmasıdır.

da olası değildir. Bununla birlikte, [İbn Abbas'ın] önemi tersine azalmaz. Metinler içinde o, İslâm'ın görünüşte yekpare iddiaları karşısında çeşitliliğin efsanevi [281]ecessümü, kültürel hafızasıdır. İsnadlar, kendilerini bu kültürel hafızayı koruyan "sözlü" geleneksel unsurun kaydı olarak sunar. Ve toplu olarak bu isnadlar, metinlerinden bağımsız olarak kültürel hafızayı da korurlar. İbn Abbas figürü, tıpkı diğerlerinin [Hz.] Ali'yi seçmesi gibi propaganda amacıyla seçilmiş olabilir, ancak İbn Abbas böyle yaparak (Sünnî) ümmetin hatırlanmasını sembolize etmiştir. O orijinal ve bozulmamış ümmetin yeniden toplanması için pek çok duraktan biridir. Ancak özellikle İbn Abbas bir idealin somutlaşmış halidir: O, Kur'ân'a, [Hz.] Peygamber'e ve onun ashabına dayanan tefsir metodolojisinin anahtarı olarak durmaktadır. İsnadların İbn Abbas'ı, metinlerdeki İbn Abbas'ın nadiren kullandığı bu bilgi kaynaklarıyla sözlü ve artzamanlı (eşzamanlı bir kisede de olsa) bir bağlantıyı ve iletişimi temsil eder. O, ideal olanın ve onun anlaşılmasındaki güçlüğü'nün kültürel belleğidir. [282]

Şâirler ve Şiir Hakkındaki Rivâyetlerin Tahlîli

Nasseruddîn MAZHARÎ

Abstract: It is possible to encounter many rumors against the art of poetry in Islamic literature. Therefore, the attitude of scholars towards the art of poetry has changed. While some of them had a cold attitude towards the art of poetry, some of them did not only sing and praise poetry, but regarded poetry as an effective means to transfer religious, moral, literary, philosophical and national values to future generations. Of course, both perspectives have their own religious basis. In this article, the verses of both sides have been evaluated, and it has been tried to reach a healthy conclusion that is far from excess and understatement.

Citation: Nasseruddîn MAZHARÎ, “Şâirler ve Şiir Hakkındaki Rivâyetlerin Tahlîli” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XXI/1, 2023, pp. 145-155.

Key words: Art of Poetry, Hadîth, Poets.

I. Giriş

Başta Kur’ân’ı Kerîm olmak üzere, şiir sanatına karşı birçok hadis kitabında da değişik rivâyetlerle karşılaşmak mümkündür. Âyetlerin bağlamı, esbâb-ı nüzûlü, hadislerin de esbâb-ı vürûdünü göz ardı ettiğimiz zaman, özellikle de rivâyetlerin bağlam, zaman ve zeminini iyice araştırmadan, yüzeysel bir bakış ile okumak şâirler ve şiir sanatına karşı olumsuz bakışa sebebiyet vermektedir. Hepsinden daha önemlisi hadis kaynaklarında geçen hadislerin sıhhat ve zaafını dikkate almadan, tahlil etmeden rivâyette bulunmak, şiir sanatını değersiz uğraşmış gibi göstermektedir. Çünkü âyette, şâirlere tabi olanlara *sapıklar* diye nitelendirirken, rivâyetlerde de şiiri *irin*, şâiri *şeytan* olarak göstermektedir. Dolayısıyla da tahlil etmeden bu gibi olumsuz rivâyetlere bakıp, bir kesimin şiir sanatına karşı önyargıya sahip olmaları, bütüncül hüküm etmeleri, değersiz görmeleri mümkündür.

Diğer tarafta ise hadis kaynaklarında şâirleri ve şiir sanatını öven birçok rivâyet mevcuttur. Bir şâiri Hz. Peygamber (s.a.v.) övüp, şiir söylemeye teşvik ederken, bir diğerinin gazelini dinledikten sonra da, şaire hırkasını hediye ola-

* Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmet Bey Üniv., İslami İlimler Fak., Arap Dili ve Belagati, KARAMAN. nasirmezheri11@gmail. Com

rak vermiştir. Dolayısıyla doğru ve mu‘tedil bir sonuca varmak için bu rivâyetlerin mahiyetini bilmemizle birlikte, bu mevzuda muvafık ve muhalif rivâyetleri eleştirel şekilde yaklaşmakla beraber, ilmi süzgeçten geçirmek gerekmektedir. Bu makalede, şiir sanatının lehinde ve aleyhinde nakledilen belli başlı rivâyetler tetkike konu edilmiş ve değerlendirilmeye tabi tutmuştur.

II. Şiir Hakkında Olumsuz İfade İçeren Rivâyetler

Şiir sanatına karşı hem âyet hem hadis metinlerinde rivâyetlerle karşılaşmak mümkündür. Bu çalışmada şiir sanatına karşı yöneltilen en meşhur ve en bariz naslar tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Şairleri ve şiir sanatını hedef alan en önemli dayanak, Şu‘arâ süresinde geçen şu âyettir: وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَأَهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ “Şairlere gelince onlar da sapıklara tâbi olurlar. Görmez misin ki, onlar her vadede şaşkıncasına yürür dururlar. Ve şüphe yok ki, onlar yapmayacak oldukları şeyleri söylerler”.¹ Yine şiir sanatının zemmi ile ilgili Abdullah b. Ömer’den (v. 73/693) aşağıdaki rivâyet çok meşhurdur: لَأَنَّ يَمْتَلِئَ جَوْفَ أَحَدِكُمْ فَيَحَا حَيْرَ لَهُ مِنْ أَنَّ “Sizden birinin içine, onu bozacak irin dolması, şiir dolmasından hayırlıdır”.² Bu rivâyeti Müslim (v. 261/875) de benzer lafızlarla Ebû Saîd’den şöyle aktarmaktadır: بَيْنَا نَحْنُ نَسِيرُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْعَرَجِ إِذْ عَرَضَ شَاعِرٌ يُنْشِدُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: “خُدُوا الشَّيْطَانَ أَوْ أَمْسِكُوا الشَّيْطَانَ لَأَنَّ يَمْتَلِئَ جَوْفَ رَجُلٍ فَيَحَا حَيْرَ لَهُ مِنْ أَنَّ يَمْتَلِئَ شِعْرًا” “Bir defa biz Arc denilen yerde Resûlullâh (s.a.v.) ile birlikte yürürken aniden önümüze şiir okuyan bir şair çıktı. Bunun üzerine Resûlullâh (s.a.v.): Bu şeytani ahl! Yahut bu şeytani tutun! Bir adamın içinin İrinle dolması, şiirle dolmasından kendisi için daha hayırlıdır, buyurdular”.³ Yine İbn Hanbel, Câhiliye döneminin en meşhur şairi hakkında şöyle bir rivâyet nakletmiştir: إِمْرُؤُ الْقَيْسِ صَاحِبِ لَوَاءِ الشُّعْرَاءِ إِلَى النَّارِ “İmrulkays cehennemde şairlerin sancağını taşıyandır”⁴ İmrulkays ile ilgili bu rivâyeti İbn Adî de kitabında benzer lafızlarla aktarmıştır.⁵ Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şiirden nefret ettiğine dair şöyle bir rivâyet ile de rastlamaktayız: فَلَمَّا نَشَأَتْ بَعْضَتْ إِلَيَّ أَوْثَانُ فُرَيْشٍ، وَبَعْضَ إِلَيَّ الشُّعْرُ: “Büyüdüğümde Kureyş’in putları ve şiir bana menfur oldu”.⁶ İbn Hanbel, Taberânî ve Bezzâr tarafından Şeddâd b. Evs kanalıyla şöyle bir rivâyet nakledilmiştir: مَنْ قَرَضَ بَيْتَ شِعْرِ بَعْدَ الْعِشَاءِ الْأَجْرَةَ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ تِلْكَ اللَّيْلَةَ “Her kim ki yatsı

¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kurani Kerim Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri* (İstanbul: Kitap Kalbi Yayıncılık, 2020), Şuarâ 26/224-225-226.

² Buhârî Muhammed b. İsmâil, *Sahihu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yay, 1992), “Edeb”, 92.

³ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri Müslim, *Sahihu'l-Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Şiir”, 7 (No:2257).

⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Kahire: Dâru'l-hadis, 1995), 6/531.

⁵ İbn Adî, Abdullah b. Adî el-Curcânî, *el-Kâmil fi duefâ'ir-ricâl* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 5/135.

⁶ Âcurî, *eş-Şeri'a* (Riyad: Daru'l-Vatan, ts), 3/1422.

namazından sonra bir mısra şiiri dile getirirse, onun kıldığı namaz kabul olunmaz”.⁷ Şiir söylemenin âlimlere yakışamayacağı konusunda, İmam Şafî’ye (v. 204/820) nisbet edilen şöyle bir beyitte bulunmaktadır:

ولو لا الشعر بالعلماء يزري س | لكنت اليوم أشعر من لبيد

Eğer şiir âlimler için bir zül kabul edilmeseydi,

Şimdi Lebid’den daha üstün şair olurdu⁸

Yukarıdaki rivâyetler dışında da şiir sanatı aleyhinde diğer kaynaklarda rivâyetler bulmak mümkündür. Şiir sanatı hakkında akla ilk gelen bu rivâyetleri zikrettikten sonra, şimdi lehindeki bazı rivâyetler zikredilecektir.

III. Şiir Hakkında Övgü İfade Eden Rivâyetler

Yukarıda zikredilen rivâyetlere karşı, şiir sanatını öven, destekleyen birçok rivâyeti de görmek mümkündür. Şiir sanatının sıradan bir sanat olmadığını savunan kesim, şiir lehine aşağıda zikredeceğimiz rivâyetlere sarılıp, bu sanatın yüce bir sanat olduğunu savunmaktadırlar.

Bu konuda şiir lehine olacak ilk delil yine Şu’arâ süresinin 24. âyetidir. Bundan önceki âyetlerde her ne kadar şairlere yergi varsa da, 24. âyette bariz bir istisnâ mevcuttur: *إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا*: “Ancak iman edip sâlih amel işleyenler, Allah’ı çok ananlar, kendilerine zulmedildikten sonra (Peygambere hiciv yapan kâfirleri reddederek) ölçerini alanlar müstesnadır”.⁹ Buhârî (v. 256/870), Nesâî (v. 303/915), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), İbn Ebî Şeybe (v. 235/849) ve İbn Balabân’ın (v. 739/1339) Hassân b. Sâbit’i (v.60/680) öven şu rivâyet meşhurdur: *أهَجَّ الْمُشْرِكِينَ، فَإِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ مَعَكَ*: “müşrikleri hicvet, Cibril seninledir”.¹⁰ Hadis kitaplarının birçoğunda Hz. Ayşe’den (r.a.) şiir sanatını öven böyle bir rivâyette nakledilmektedir: *هُوَ أَهَجُّ الْمُشْرِكِينَ، فَإِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ مَعَكَ*: “şiir sözdür, güzeli güzel, çirkini de çirkindir”.¹¹ Yine Ka’b b. Zühayr’in Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yanına gelip, *Burde* adıyla tanınan

⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, 6/531; Bezzâr, Ebubekir Ahmed b. Amr, *Müsnedü’l-Bezzâr* (Medine: Mektebetü’l-Ulum ve’l-Hikem, 2009), 8/41; Taberânî, Ebû’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemü’l-kebir* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 7/278.

⁸ Ebû’l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azim*, ts., 38.

⁹ Şuarâ 26/227.

¹⁰ Buhârî, “Magâzi” 28; Ebû Bekr Abdullah el-Kûfi İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi’l-ehâdis ve’lâsâr* (Riyad: Mektetu Ruşd, 1409), 5/273; Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen* (Haleb: Mektebu’l-Matbuât, 1986), “Menâkıb” 8236.

¹¹ Ebû Ya’Lâ, Ahmed b. Ali b. Müsennâ, *Müsnedü Ebi Ya’la el Mevsli* (Beyrut: Dârü’l-Me’mün, 1984), 8/200; Dârukutnî, Ali b. Ömer, *es-Sünen* (Beyrut: Müessetu’r-Risâle, 2004), 5/274; Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali Beyhakî, *Sünenül’l-kübrâ* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1346), 10/405.

kasidesini irâd ettiğinde, Allah Resûlü (s.a.v.) hoş karşılamakla kalmamış, üstelik kendisine üzerindeki hırkasını da hediye olarak vermiştir.¹² Züheyr'in kasidesi câhiliye kasidelerinde olduğu gibi, sevgilinin ismi ve cismi vasfıyla başlamasına rağmen, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından dışlanmamıştır.

Şiirin cahiliye döneminde günümüzdeki medya işlevini üstlendiği bilinen bir gerçektir. O günün insanlarını yönlendirmek ve etkilemek için şiir en etkili vesile olarak sayılmaktaydı. Dolayısıyla Müslümanlar da zaman zaman bu etkili aracı kullanmaktan geri durmamışlardır. Mesela Hz. Peygamber (s.a.v.) savaşlarda Abdullah b. Ravâha (v. 8/629), Ka'b b. Mâlik (ö. 50/670) ve Hassân b. Sâbit (ö. 60/680) gibi Müslüman şairleri mekkelî müşriklerin hicvine teşvik etmiştir. Bu konu rivâyette şöyle geçmektedir: *أهْجُوا فَرِيْشًا، فَإِنَّهُ أَشَدُّ عَلَيْهَا مِنْ رَشَقٍ بِالْبَيْتِ* "Siz de Kureyşlileri hiciv ve tahkir ediniz! Çünkü hiciv, onlara ok yağdırmaktan daha ağır gelir".¹³ Her ne kadar Kur'an-ı Kerim'de şairlik ve şiir vasfı Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nefyedilmişse de, bu durum şiirin kötü ve pespaye bir uğraş olduğunu göstermez. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatına baktığımız zaman, birçok sahâbîyi şiir söylemeye teşvik ettiğini, hatta cahiliye dönemine ait bazı şairlerin şiirlerini dinlediğini görmekteyiz. Bu bağlamda sahâbîlerin bazıları Hz. Peygamber'in (s.a.v.) talebi üzerine, hatta bir mecliste ona onlarca cahiliye şiiri dinlettikleri de rivâyetler arasındadır.¹⁴ Hatta bir seferinde Allah'ın vahdaniyetini konu edinen Lebid'in (v. 40/660) bir şiirini dinlediğinde çok hoşuna gidip, defalarca tekrar etmiş ve şunu söylemiştir: "Lebid'in şiirindeki en doğru söz şu olsa gerek":¹⁵

–أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ | وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ¹⁶

İyi biliniz ki Allah'tan başka her şey batıldır

*Her nimette şüphesiz zevâle mahkûmdur*¹⁷

Sahâbîlerin çoğu şiir edebî zevk sahibi insanlardı. Tabiatlarında bulunan edebî zevkten dolayı da şiir, nesir ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olan hadislerden, özellikle de *Cevâmi'u'l-Kelim*'den manevî tadın yanı sıra, edebî tat da almaktadılar. Sahâbîler arasında onlarca şairin bulunduğu bahsedilmektedir. Hassân b. Sâbit, Abdullah b. Revâha, Zibrikân b. Bedr (v. 45/665) onların en meşhurlarından sayılmaktadır. Sahâbîler edebî zevki İslâmîyet'ten önce te-

¹² İbnü'l 'Arabî, Ebu Bekir b. el-Arabî, *Ehkâmü'l Kur'an* (Lubnan: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3/469.

¹³ Müslim, *Sahîhu'l-Müslim*, "Fezâilu's-Sahâbe", 6550.

¹⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, 32/217.

¹⁵ Buhârî, "Bedü'l-Vehî" 26.

¹⁶ Ebu Akil Lebid b. Rabî'a Lebid, *Divân-i Lebid* (Lubnan: Darü'l-Marife, 2004), 1/85.

¹⁷ Süleyman Tülüçü, "Lebid b. Rebîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayınları, 1989).

varüs etmişlerdir. Nitekim İslâmiyet'ten kısa zaman önce, Nâbîga ez-Züb-yânî'nin (v. 604) Ukâz panayırında kırmızıya çalan çadırını kurup hakimiyet etmesi bilinen bir husustur.¹⁸ Yine Hz. Ömer (r.a.) şiir zevkinin yanı sıra, zaman zaman şiir tenkidini yapar, cahiliye şairleri hakkında görüş beyan ettiğine dair rivâyetler mevcuttur.¹⁹ Bazen de Hz. Ömer (r.a.) mescitte şiir rivâyet edenlere karşı çıktığı da görülmüştür. Ancak sahâbîler onun bu tutumuna karşı çıkıp, delil ile onu susturmuşlardır. Şu hadise bu konuda örnek olarak zikredilebilir. Bir gün Hassân b. Sâbit mescitte yüksek sesle şiir okurken, Hz. Ömer (r.a.) ona: *mescidin içinde deve gibi sesini niye yükseltiyorsun? Diye serzenişte bulununca, Hassân b. Sâbit: ey Ömer! Bizi rahat bırak! Sen iyi biliyorsun ki ben bu mescitte makam ve fazilet olarak senden daha üstün kimsenin yanında-Hz. Peygamber (s.a.v.)'i kastederek-şiir okurdum, o da bana itiraz etmezdi.* Diye karşılık vermiştir. Hz. Ömer (r.a.) da bu cevabı duyunca: *aslında sen doğru söylüyorsun,* diye karşılık verdiği aktarılmıştır.²⁰ Yine sahâbî olan Câbir b. Semure'nin şöyle dediği rivâyet edilmiştir: *Ben yüz seferden belki daha fazla, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yanında sahâbîlerin şiir naklettiklerini, hatta cahiliye dönemine ait olayları bile dile getirdiklerine şahidim.* Hz. Peygamber (s.a.v.)'bu olan bitenlere karşı sadece tebessüm ederdi.²¹

Sahâbîlerin birçoğu sıradan şiir şöyle dursun, hatta gazel duymaktan bile zevk aldıkları aktarılmıştır. "*Hibrü'l-ümme, Tercümânü'l-Kur'ân*" unvanlarıyla anılan Abdullah b. Abbas (v. 68/687) bile Mescid-i Nebevî'de *teşbîb ve nesîb* dinlemekten kendini alamamaktadır. İbn Abbas, gazel yazıp rivâyet etmesiyle meşhur olan Ömer b. Ebû Rebîa'yi (v. 93/711) görünce, ona hurmet eder, şiirlerini mescid-i Nebevî'de dinler, hatta onu şiir söylemeye teşvik ettiği de rivâyet edilmiştir.²²

Hem Hadis, hem diğer kaynaklarda şiir sanatının lehine aktarılan birçok diğer rivâyeti de burada zikretmek mümkündür. Ancak makalenin uzamamasından dolayı, yukarıda aktardığımız meşhur rivâyetlerin nakliyle yetinip, her iki grup rivâyetlerin tahliline geçeceğiz.

IV. Rivâyetlerin Değerlendirilmesi

İlk önce şiir sanatını yeren rivâyetleri ele alalım. Şiir ve şairlerin aleyhine

¹⁸ Ebü'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed İbn Seyyedünnâs, *Menhu'l-Mineh* (Dımaşk: Dâru'l-Fikir, 1987), 8.

¹⁹ Ebu Ali el-Hasan b. Reşik el-Kayrevânî İbn Reşik, *el-Umde fi mahâsini'ş-şiir ve âdâbihi* (Kahire: Dâru'l-Cil, 1981), 1/94.

²⁰ Muhyiddin Derviş Derviş, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerim* (Dımaşk: Dâru'l-İrşâd, 1415), 7/151.

²¹ İbn Hanbel, *Müsned*, 34/436; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'lâsâr*, 5/278.

²² Ebü'l-Hasan Muhammed b. Yezid Müberred, *el-Kâmil, el-Fâdil* (Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1421), 11.

kullanılan ve yukarıda zikri geçen Şu'arâ sûresinin ilgili âyetleri, âlimlerin kahir ekseriyetine göre, müşrik şairlere yöneliktir.²³ Müşrik şairler şiirleri vasıtasıyla İslâm ve Müslümanları hedef almaktaydılar. Sadece bununla kalmayıp, Hz.Peygamber (s.a.v.)'i hiciv eder, İslâmiyet'in yayılmasına karşı, şiir sanatını etkili bir vesile olarak kullanmaktaydılar.²⁴ Müşrik şairler bu konuda o kadar ileriye gitmişlerdir ki, şiir melekelerini kullanmak suretiyle, Müslüman afife hanımların ırzına bile dil uzatmaktaydılar.²⁵ Şu hususu da unutmamak lazım ki, Müşrikler Kur'an'ı şairin sözü diye nitelendirdiklerinde, zikri geçen âyetler onların bu iddalarını bertaraf etmek için indirilmiş, Kur'an üslubunun şairlerin üslup ve sözünden apayrı olduğunu vurgulamıştır. İbn Ömer'den (r.a.) gelen rivâyete gelince, âlimler bu rivâyetin müstehcen şiirleri hakkında olduğunu söylemişlerdir. İmam Şâfiî zikri geçen Hadis hakkında fikrini şöyle beyan etmiştir: *Bu hadis muhtevası yalan, hiciv içeren, müstehcen şiirler hakkındadır. Yine eğer bir kimseyi şiir ile uğraşmak Kur'an ve İslâmi ilimlerden uzaklaştırıyorsa, bu Hadis ona da sadıktır.*²⁶ "Sizden birinin içine, onu bozacak irin dolması, şiir dolmasından hayırlıdır"²⁷ hadisi de her şiir ezberleyen için geçerli olmayıp, kendisini tam olarak hiciv, medih, iftihar ve istihcân dolu şiirlere adayan ve böylelikle Kur'an ve diğer faydalı metinlerden uzaklaşan kimseye sadıktır.²⁸ Çünkü İslâm tarihi boyunca binlerce şiir ezberlemiş olan, kendisi de şair ve hafız olan yüzlerce âlimin biyografisini görmek mümkündür.

İmam Nevevî (v. 676/1277), Ebû Saîd el-Hudrî kanalıyla gelen Hadis hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır: *bazılar bu hadisle istinâden her türlü şiiri mekruh görmüşler. Bu yaklaşım doğru değildir. Şiir söylemek ve ezberlemek-müstehcenlik ve lanet etme muhtevaya sahip olmaması kaydıyla-mubah bir iştir, âlimlerin genel görüşü de bu yöndedir*²⁹ İmrulkays aleyhine rivâyet edilen hadisler hakkında Ahmed Muhammed Şâkir (v.1892/1958) kanaatini şöyle beyan etmiştir: *bu hadis birçok yerde geçmesine rağmen, cerh tâdil âlimleri tarafından râvilerinin kimlikleri tespit edilememiştir. İmrulkays aleyhinde bir rivâyet Ebâ Cehm,³⁰ diğeri de Misat b. Ferve tarafından gelmiştir. Her ikisi de mechul râvidir.*

²³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'an*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 17/672.

²⁴ İbn Reşîk, *el-Umde fi mahâsini'ş-şiir ve âdâbihi*, 1/81.

²⁵ Müslim, *Sahihu'l-Müslim*, "Kitâbu'l-Cihâd" 119.

²⁶ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 17/208.

²⁷ Buhârî, "Edeb", 92.

²⁸ Ebû'l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Seffârîni, *Ğızâ'ü'l-elbâb şerhu Manzûmeti'l-âdâb* (Mısır: Müessesetu Kurtube, 1988), 2/11.

²⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahihi Müslim* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1392), 6/530.

³⁰ İbn Adî, Abdullah b. Adî el-Curcânî, *el-Kâmil fi duefâi'r-ricâl*, 5/136.

Dolayısıyla bunlar birbirine tutmayan çok zayıf rivâyetlerdir. Öyle ki bunun gibilerle ihticâc olunmaz.³¹

Hz. Ömer'in bazı şairlere karşı sert davranıp tembih etmesi, aslında şair olduklarından dolayı değil, şiiri belirli şahısların aleyhine çirkin hiciv malzemesi olarak kullanmalarından kaynaklanmıştır. Hatta onun tembihi de hiciv edilen kişinin şikâyetinden sonra gerçekleşmiştir.³² Yatsı namazından sonra şiir okuyanın namazının kabul edilmediğine dair rivâyet hakkında İbn Kesir (v. 774/1373): *bu tarik ile rivâyet edilen ve zikri geçen Hadis garip bir Hadistir. Ayrıca Şihâh-ı Sitte'nin hiçbirinde bu Hadis rivâyet edilmemiştir*,³³ şeklinde kanaatini belirtmiştir. Bu ifadeler zikri geçen hadisin İbn Kesir nezdinde zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

İmam Şafî büyük fakih ve muhaddis olmasına rağmen, binlerce şiiri ezberlemiştir. Özellikle de Benî Hüzeyl kabilesine ait şiirlerinin râvisi olarak da bilinmektedir. İmam Şafî sadece Hüzeyl kabilesinin salt bir şiir raviri değil, aynı zamanda onlara ait şiirlerinin irabı, şerhi ve garip kelimelerin açıklamasını yapmaktaydı. Hatta Asmaî (v. 216/831) Hüzeyl kabilesine ait şiirleri İmam Şafî'den aldığını aktarmaktadır.³⁴ İmam Şafî'nin şiir sevki hatta kendisinin de şair oluşu hakkında kimsenin süphesi yoktur. Eğer şiirle iştigal etmek ve şiir söylemeyi âlimlerin şan ve şahsiyetine yakışmayan bir uğraş olarak addetseydi, ne şiir söyler ne de rivâyet ederdi. Hâlbuki şiirin rivâyeti şöyle dursun, onlarca beyit içeren bir divanı bile günümüze kadar gelmiştir. Dolayısıyla şiir sanatının alyhine ondan rivâyet edilen şiir mısraları da ona ait olmaması gerekmektedir. Çünkü şiir sanatının âlimlere yakışmadığına dair mısraların devamında, muhteva olarak İmam Şafî'nin şân, büyüklüğü ve tevazusuna uymayan şöyle bir şiir mısrası mevcuttur:

—جعلت الناس كلهم عبيدي | ولولا خشية الرحمن ربي

Eğer Rahmân olan Allah'ın korkusu olmasaydı

*Ben bütün insanları kendime köle ederdim*³⁵

Aslında şiir sanatının değerli olduğuna dair en güçlü delil Şuarâ süresinin 227. âyette geçen istisnâdır. Bu âyetin istisnasında müşrik şairler, aynı zamanda çirkin amaçlarla şiir sanatını kullanan şairler, net bir şekilde Müslüman şairlerden ayrılmıştır. Dolayısıyla da şiir sanatına karşı hiçbir itiraza mahal bırakılmayacak kadar âşikardır. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in (s.a.v.)

³¹ İbn. Hanbel, *Müsned*, 6/530; Ebû Fihri Mahmûd b. Muhammed Şâkir, *Każıyyetü's-şi'ri'l-câhili fi kitâbi İbn Sellâm* (Mısır: Matbatu'l Medeni, ts.), 16.

³² Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şuarâ*, nşr. Şeyh Muhammed Abdülmun'im el-Aryân), (Beirut: Dâru İhyâ'ül-ülüm, 1987), 316.

³³ İbn Kesir, *Teşîru'l-Kur'âni'l-azim*, 6/591.

³⁴ Ebî Saîd Hasan b. Hüsyn Sekrî, *Eş'ârü'l-Hüzeliyyin* (Kahire: Matbatu'l Medeni, 1965), 1/3.

³⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfi'i* (Kahire: Mektebetu Dâru't-Turâs, 1970), 2/62.

Hassân b. Sâbit ve diğer şairlere olan teşvik ve iltifatı muteber Hadis eserlerinde değişik lafızlarla zikredilmiştir ki sıhhat bakımından çoğu sahih derecesine ulaşmıştır.³⁶ Hz. Ayşe'nin (r.a.) rivâyet ettiği: “*şiiir sözdür, güzeli güzel, çirkinini de çirkindir*”³⁷ Hadiste sahih bir hadistir.³⁸

Yine Ka'b b. Zühayr'ın Mescid-i Nebevî'ye gelerek Hz. Peygamber (s.a.v.) nezdinde *Burde* adıyla anılan uzun kasidesinin takdimi de birçok tarikattan rivâyet edilip sıhhat derecesine haiz olmuştur.³⁹ Ka'b b. Zühayr'ın kasidesi konusunda Kurtubî (v. 671/1273) dikkat çeken şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: *bu kasidede her türlü bedî' istiareleri görmek mümkündür. Mesela Ka'b bir beytinde sevgilinin ağız suyunun tadını şaraba benzetmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bunu da dinlemiş ve inkârda bulunmamıştır.*⁴⁰

Diğer yandan hiç kimse sahâbilerin ecdadından kalmış şiir rivâyetini bırakmalarını iddia edemez. Kur'ân'ın sahâbeyi kendisine meşgul edip, şiir okuma ve rivâyet etmeyi zayıflattığı doğrudur. Ancak sahâbilerin Kur'ân'ın inişinden sonra, şiir sanatını tam olarak terk edip, ona karşı soğuk davrandıkları doğru bir yaklaşım olmasa gerek. Çünkü hem insaflı mürikler, hem de sahâbe nesli Kur'ân üslubunu şiir ve hutbe üslubundan hemen ayırt edebilecek kadar yüksek edebi zevke sahiptiler. Mesela bu konuda Utbe b. Rebîa'nın (v. 2/624) sözü meşhurdur: *Allah'a and olsun! Öyle bir söz işittim ki, daha önce buna benzer asla işitemiştim. Allah'a and olsun ki bu kelimeler ne şiir ne sihir ne de kehanettir.*⁴¹ Câbir b. Semure'nin cahiliye dönemine ait sahâbilerin şiir ve hatıralarını Hz. Peygamber in' (s.a.v.) nezdinde rivâyet ettiklerinde, itiraz atmeyip tebesüm ettiğine dair rivâyet de *Hasen* derecesine ulaşmıştır.⁴² Daha önce de zikredildiği gibi, İbn Abbâs (r.a.) gibi büyük şahsiyet ve müfessir Mescid-i Nebevî'nin içinde, Ömer b. Ebû Rebî'a'yı şiire teşvik edip, şiirini dinleyip, hatta onun *Râiyye* adlı uzun gazelini ezberlediğine dair rivâyetler mevcuttur. Ömer b. Ebu Rebia'nın sevgilisiyle macerasını anlatan bu kasideyi itiraz etmeden, hatta zevk ile dinleyen ve ezberleyen İbn Abbâs'ın, ahlâkî, felsefî, hammâsi gibi diğer şiir sanatına karşı soğuk davranması artık düşünülemez. Hatta bir gün İbn Abbâs (r.a.) Ömer b. Ebû Rebîa'nın şiirini Mescid-i Nebevî'de dinlerken Nâfi'b. Ezrak (v. 65/685) -bu zat daha sonra haricilerin öncülerinden oldu. Ona uyanlara da Ezârika denildi- tarafından *mescid-i Nebevî'de nasıl böyle şiirler*

³⁶ Buhârî, “Magâzi” 28.

³⁷ Ebû Ya' Lâ, Ahmed b. Ali b. Müsennâ, *Müsnedü Ebi Ya'la el Mevsili*, 8/200.

³⁸ Elbânî, Nâsirüddin, *Silsiletü'l-eḥâdîs'i'z-za'ife* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2002), 1/808.

³⁹ Ebû Abdullah Muhammed el-Hâkim Neysâbüri, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, nşr. Mustafa Abdülkadir el-Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'Ilmiyye, 2002), 3/673.

⁴⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2006), 13/147.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hiyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî, İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk* (Beyrut: Daru'l-Fikir, 1978), 208.

⁴² İbn Hanbel, *Müsned*, 34/436.

dinlersin! Gibi İfadelerle azarladığında, İbn Abbâs'ın: *biz onun şiirlerini hoş görüyoruz* şeklindeki cevabı dikkate şâyandır.⁴³ Yani sana abes gelse de, bize göre gazel abes değerlidir, demek istemiştir. İslâm âlimleri ancak müşahhas ve bilinen bir kadını hedef alan ve avrat yerlerini vasıf edip, onu toplumda teşhir eden *nesib* ve *teşbib*'i haram addedip, onun dışında yalan içermeyen, müstehcen muhtevaya sahip olmayan, her türlü şiirin söylemesini, ezberlemesini mubah saymışlardır.⁴⁴

Râvîsi Hz. Ayşe (r.a.) olan ve şiir sanatını müşriklere ok yağıdırmaktan daha ağır geldiğini dile getiren rivâyetin Hadis âlimleri tarafından sened açısından sahih kabul edilmiştir.⁴⁵ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Lebid'in şiirini dillendirip, hoşuna gitmesine dair rivâyette sahih bir rivâyettir.⁴⁶ Hz. Ömer'in bazı şairlere karşı haklı olarak veya birisinin şikâyeti üzerinden sert davranması normal olarak algılanabilir. Ancak arasına Hassân b. Sâbit gibi şairlere karşı sebepsiz bir şekilde sert ve celâli davranmasını, şeriat ve İslâmiyet'in hükmü olmaktan daha ziyade, onun şahsi kişilik ve tabiatına irtibatlandırmak daha uygun olacaktır. Çünkü diğer rivâyetlerde de belirtildiği gibi, Hz. Ömer'in (r.a.) nev'i şahsına münhasır tabiatı, onu birçok olay karşısında celâli ve fevri davranmasına neden olmuştur.

Yukarıda zikrettiğimiz delillerle birlikte, şiir sanatının lehine olabilecek onlarca rivâyetle birlikte, âlimlerin görüşü de mevcuttur. Ancak burada uzatmak amacıyla, en mütedâvil ve meşhur rivâyetlerin zikriyle yetinilmiştir.

Önyargılardan bağımsız bir şekilde, yukarıda geçen rivâyetlerin tahliline baktığımız zaman, şiir sanatının lehine olan delillerin kuvvetli olmasıyla birlikte, güzellik, estetik ve sanata meyyal olan insan fitratına da uygun düştüğünü görmekteyiz. Şiirin aleyhine sayılabilecek rivâyetlere gelince, birçoğunun zayıf olmasıyla birlikte, sağlam olarak aktarılanların da zaman zaman bağlamından koparılıp, yanlış anlaşılmalara maruz kaldıklarını söylemek mümkündür. Şiir sanatı eğer zatı itibarıyla kötü olsaydı, İslâm tarihi boyunca yüzlerce büyük âlimlerin şair olmaları mümkün olmazdı. Dolayısıyla bir konuda doğru sonuca varabilmek için, çelişkili olan bütün rivâyetleri ele alıp, değerlendirmeye tabi tutmak bizi en doğru sonuca götürmesi açısından önemlidir.

V. Sonuç

Rivâyetlerin tahlili ve Kur'ân'ın estetik yönünü dikkate aldığımız zaman, İslâm'ın insanların ruhi ve cismi yücelmesini hedeflemiştir. İslâm medeniyeti şiir sanatı dâhil her türlü sanat, estetik, güzellik ve inceliğe önem vermiştir.

⁴³ Abbâs Mahmud Akkâd, *Ömer b. Ebî Rebî'a şâ'irü'l-gazel* (Mısır: Daru'l-Maârif, 1964), 15.

⁴⁴ Ebü'l-Avn Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Seffârîni, *Gizâ'ü'l-elbâb şerhu Manzûmeti'l-âdâb*, 180.

⁴⁵ Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe" 157.

⁴⁶ Buhârî, "Kitabu'l-Edeb" 90.

İslâm dini insanlık medeniyetine katkıda bulunan, insanları ve medeniyetleri bir araya getiren, kültür ve sanata katkıda bulunan, insanın hayal dünyasını genişletip, önlerine yeni ufuklar açan, ruhu ve cismi okşayan, her türlü sanat ve estetiği değerli görüp, destek vermiştir. Çünkü İslâm'ın hedefi de insanların ruhlarını yüceltmek, kalplerini temizliğe kavuşturmak ve insanları fitrat-ı selîme kavuşturmaktır. Şiir sanatından da ancak fitrat-ı sâlim ve zevk-i selime sahip olan insanlar tat alabilmektedir. İslâm tarihi boyunca değişik dillerde ve farklı coğrafyalarda büyük şahsiyetler tarafından onbinlerce ifrâni, hammâsi, ahlaki, ilmi, felsefi ve milli kasideler, gazeller, rubailer, mesneviler ortaya konulmuştur. Diğer sanatlarda olduğu gibi, İslâm'ın zengin şiir kültürü, sadece Müslümanların değeri değil, aynı zamanda dünya halkının mirası sayılmaktadır. Dolayısıyla şiir sanatı İslâm medeniyetinin temel taşlarından birisini oluşturmaktadır. Şiir sanatını görmezlikten gelip, onu küçümseme gibi tutumların sergilenmesi, görmezlikten gelinmesi, aslında İslâm'ın önemli kültür ve medeniyet köşesinin ihmali demektir.

İslâm'ın hiçbir döneminde, hiçbir Müslüman hükümdar şiir sanatına karşı olmamış, tam tersine, şiir sanatının gelişmesinde katkılar ve yatırımlarda bulunulmuştur. Hatta örf, gelenek ve âdâp sınırlarını çiğneyen, sivri ve incitici dil ile toplumsal ve siyasi hayatı eleştiren şairlere karşı bile göz yumulmuş, müsamahakâr davranılmıştır. İslâm tarihinde bazı şairlerin azarlanması, hapse atılması veya sürgün edilmesi gibi olayları olmuşsa da-şahsi, mezhebi gibi garazlı düşmanlıklar hariç-asında ferdi hakların yerine getirilmesi ve adaletin temini için gerçekleşmiş olup, şiir sanatına karşı düşmanlıktan asla kaynaklanmamıştır. Heykel, mimari, resim, hat, kabartma, minyatür, tezhip gibi suskun sanatların tarsine, şiir sanatı maddenin letafeti açısından daha latif, daha sesli ve manaya daha yakındır. Dolayısıyla ruhları okşayan böyle ulvi sanata karşı İslâm'ın karşı çıkması, asla düşünülemez.

“Şâirler ve Şiir Hakkındaki Rivâyetlerin Tahlîhi”

Abstract: It is possible to encounter many rumors against the art of poetry in Islamic literature. Therefore, the attitude of scholars towards the art of poetry has changed. While some of them had a cold attitude towards the art of poetry, some of them did not only sing and praise poetry, but regarded poetry as an effective means to transfer religious, moral, literary, philosophical and national values to future generations. Of course, both perspectives have their own religious basis. In this article, the verses of both sides have been evaluated, and it has been tried to reach a healthy conclusion that is far from excess and understatement.

Citation: Nasseruddin MAZHARÎ, “Şâirler ve Şiir Hakkındaki Rivâyetlerin Tahlîli”, *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XXI/1, 2023, pp. 145-154.

Key words: Şiir Sanatı, Hadis, Şairler.

Hanefî Hadis Usûlü Eserlerinde ‘Başlamak’

Ayşe Yasemin SAİTOĞULLARI*

I. Giriş: Hadis Usûlü ve Telif Şekilleri

Müslümanların dîni öğrenme taleplerinin ardından meydana gelen ilmî birikim, zaman içerisinde ilimlerin müstakil mevzû'larını belirleyerek ayrışmasıyla neticelenmiştir. Her ne kadar söz konusu bu ayrışma ilimler cihetinden sınırların belirlenmesi şeklinde tezâhür etse de, filhakîka muhtelif müellifler ve eserleri cihetinde; bütün ilimleri talep etme, birbiriyle ilintili görme, ilimleri küllî bakış açısıyla anlama gayreti, her ilmi bütünüün parçası olarak görüp üstünlük veya tahakküme fırsat tanımama şeklinde takip edilen bir çizgi; ya da belli ilimleri merkeze alıp gayrını o ilme tahakküm ettiren çizgiler şeklinde tespit edilebilir.

İlimlerin amaçları cihetiyle sistemli, kapsamlı ve derin araştırmalara konu edilecek bu mevzû'un; hadis usûlüne yansımaları ise aynı şekilde müellifler ve eserleri üzerinden tespit edilebilir. Asırlar süren çaba ve gayret neticesinde hadis eserlerinin birikimi her ne kadar içerisinde usûlü mündemiç olsa da hadislerin okunması usûle vâkıf olunduğu anlamı taşımamaktadır. Nitekim usûl mantığı cihetinden hadisler cüz'ileri; hadis usûlü ise küllîleri temsil etmektedir.

İlimlerin ayrışması sürecinden sonra hadis usûlü eserlerinin telif tarzının keyfiyeti ve geçirdiği merhaleler dikkate alındığında; *Ma'rifetü ulûmu'l-hadis*, gibi sadece hadisleri serd etme yöntemine dayalı hadis usûlü eserleri; *el-Mukaddime* ve onun üzerine yazılmış ma'lumât merkezli sistematik olmayan eserler; *en-Nüzhe* gibi mîras aldığı bilgileri yeniden telif gayesi ve sistematik düşünce ile ele alan eserler; *en-Nüzhe* üzerine yazılan şerhler gibi başka bir eser üzerine yapılan, insicamlı düşünce merkezli eserler şeklinde değerlendirilebilir. Yeni baştan telif gayesi ile yazılan eserlerin şekli olarak; nazım, muhtasar, mutevassıt ve mütavvel şeklinde tasnîf edilmesi mümkünken, belirli bir eser

* Doktora, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis, ANKARA. dilsizhatip_16@hotmail.com

üzerine telif edilen eserler ise şerh ve benzerleri şeklinde tasnif edilebilir.

Hadis usûlü eserlerinin telif tarzlarının geçirdiği aşamalar değerlendirilirken, hadisleri serd etme usûlüne ve sadece bilgi nakletme usûlüne dayalı ilk dönem hadis usûlü eserleri; usûl bilgisinin bir araya getirilmesinde önemli bir rol oynamış olmakla beraber bu birikimi, sistematik düşünce ile telif edilen eserlere devretmeleri nedeniyle esasen bilginin bir arada tutulması şeklindeki görevlerini yerine getirmişlerdir. Bu sürecin ardından Müslümanların dîni öğrenme taleplerinin inkitâ'a uğramasının hadis usûlüne yansıyan yönüyle, biriken, değişen ve gelişen yapısı devam eden bilginin, insicamlı bir biçimde yeneden telif iddiası içeren ya da belli eser üzerine iç tutarlılığa sahip bir telif şeklinde, hadis usûlü eserlerinde işlenmesi aşamasına geçilmiştir.

II. Hanefî Hadis Usûlü Eserlerinde 'Başlamak'

İlimlere, parçacı yaklaşmak yerine, onları küllî bir bakış açısıyla ele alan müellifler, eserlerini telif ederken ilgili alanın yaklaşım tarzını ve önceliklerini esas alan bakış açısının yanı sıra, muhtelif ilimlerin ıstılah, mesele ve yöntemlerinden içerisinde bulunduğu ilimle müştereklik arz eden yönlerini o alana kazandırma bakış açısını da kullanmışlardır. Sözgelimi, hadis usûlü eserlerini bu bakış açısıyla telif eden ilim adamları, aklî ve naklî ilimlerin zenginliklerini bahse konu zemin üzerinden usûle katmışlardır.

Bu bakış açısına sahip müelliflerin mensup oldukları amelî mezhepler, hadis usûlü eserlerinde bu yöntemin kullanılmasına engel teşkil etmemektedir. Zira, üzerine yazılan şerhler sayesinde, belli bir geleneğin oluşmasında esaslı bir konumu bulunan İbn Hacer'in *en-Nüzh'e*'si, Molla Hanefî'nin *Şerhu'd-Dîbacı*, Dâvûd el-Karsî'nin *Şerhu Usûlü'l-hadîsi* her biri birer şerh olup, müelliflerin mezheplerinin muhtelif olması, ilimlere küllî bakış açısını kullanmalarına engel teşkil etmemektedir.

Müteselsil pek çok alan ve konuda derîn çalışmalarla ortaya koyulması gereken, muhtelif ilimlerdeki birikimi bünyesine bütüncül bir şekilde katma sürecinin takibi, eserlerin farklı şekillerde isimlendirilebilen başlangıç kısımlarında ve eserin tamamında görülebilmektedir. Nitekim muhtasar eserlerin başlangıçlarında az, mütavvel ya da şerh hususiyeti taşıyan eserlerde geniş bir şekilde tespit edilen ilimlerin küllî birlikteliği; usûl ve furû'u ile naklî ve aklî ilimlerin tamamını ihata edecek şekilde geniş bir alana yayıldığı görülebilmektedir.¹

Muhtelif ilimlerde telif edildiği gibi hadis usûlünde de; sıhhat tartışmaları olmakla beraber kendisiyle başlanılmasının faziletini beyân eden hadisler göz

¹ Hatiboğlu, İbrahim, "Usûllerin Müşterek Zemini -*Birgivi'nin Risâletün fi Usûli'l-Hadîsi*-, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XX/2, 2022, s. 207-217.

önünde bulundurularak ‘besmele’, ‘hamdele’, ‘salvale’ diye ifade edilen başlangıç usullerinden herhangi biriyle başlanması mümkündür. Nitekim hadis usûlü müellifleri, sûrelerin başlangıcına uygun olanı tercih etme; sünnete uymak; belîğ olanı tercih etme; ilmin öneminden dolayı hiçbirini tercih etmeden doğrudan eserle başlama; eserin hacmi dolayısıyla başlangıcı öz tutma düşüncesine göre tercihte bulunma; üçünü beraber kullanarak başlama gibi çeşitli maksatlar göz önünde bulundurularak, başlangıçlarının usûllerini tercih edebilmektedir. Söz konusu tercih sebepleri, ulemâ arasında zaman zaman tartışmaya konu teşkil etmiş ve eserlerde bu tartışmalara geniş şekilde yer verilmiştir.

Farklı ilim dallarının müellifleri gibi hadis usûlü telif eden yazarlar da, esere yazılma şekline uygun başlangıç yapabilmektedirler. Zira, geleneksel telif ve şerh eserlerin bu kısımlarında, hususi şekilde eserin yazıldığı ilim dalı ile alâkalı; umumî olarak ise bütün ilim dallarını kapsayan bir üslûpla, ‘telmîh’ ve çeşitli belâgat sanatları kullanılarak müellifin ilmi ve irfânî yeteneklerini ortaya koyduğu bir başlangıç yapılır. Müellif eserini kısa tutmak gibi bir düşünce ile telif etmemişse, bu bölümde uzun bir başlangıç, kısa tutmak isterse ‘belîğ’ bir başlangıç yapmayı tercih edebilir. Sözelimi belâgat ilmi gerek şerh kısımlarında müellifin müktesebâtını yansıtacak şekilde uygulamalı olarak kullanılırken, gerekse ‘وَبِهِ نَسْتَعِينُ’/yalnızca O’ndan yardım isteriz’, dua cümlesinde olduğu gibi harf-i cer ile beraber olan zamîr Allah Teâlâ’ya râci olduğu için belâgat sanatındaki ‘ta’zîm’ kullanılarak harf-i cerrin öne alınmasında tespit edilebilmektedir.²

A. ‘Besmele’

Hadis usûlü şerhlerinde, ‘besmele’, ‘hamdele’, ‘salvale’ kısımları bulunmakla beraber, ayrıca şerh edilen eserin besmele, hamdele ve salvale kısımlarının detaylı bir şekilde şerh edilme yöntemi de benimsenmiş; hatta ilimlerin insicamlı birlikteliğini yansıtmaya yönüyle bu şerhlerde çok kıymetli bilgilere de yer verilmiştir. Eserlerde ‘بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ’ lâfzı şerh edilirken, dil bilimlerinin: nahiv, sarf, vaz’, iştikâk, lûgat, belâgat gibi muhtelif kazanımları bütüncül bir şekilde kullanılmıştır. Sözelimi, sadece besmele ile başlamanın caiz olduğunu ifade ederek fikhî meselelerle olan ortak zemîne; ‘ب’ harf-i cerrinin nahiv ilmindeki manalarına; ‘ائِمْ’ kelimesinin vaz’, iştikâk, lûgat ilmi cihetiyle manalarına; harf-i ta’rîfin belâgat ilmindeki muhtelif manalarına; besmelede yer alan esmâ-i ilâhiyyelerin ‘sarf’, ‘menkûl’, ‘mübâlağa’ gibi dilbilimle bağlantılı manalarına yer verilmiştir.³

B. ‘Hamdele’

Hadis usûlü eserlerinden fıkıh ve hadis bakış açısını birleştirerek telif bir

² İbn Himmât, *Netîcetü'n-Nazar*, vr. 86.

³ Davud-i Karsî, *Şerhu Risâle fi Usûli'l-hadis*, vr. 02-03.

eser yazan müellif,⁴ ‘hamdele’ girişinde, özelde inanç, mezhep ve meşrep meseleleri ile bağlantılı olmakla beraber, genel olarak her ilim dalında ele alınan bir konu olan, ‘resûl’ ve ‘nebî’ ayırımına dikkat çekmek üzere, ‘الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ / hamd, resûlleri ve nebîleri gönderen âlemlerin Rabbî Allah’adır,’ ifadeleri görülmektedir. Ayrıca, ‘يَكُونُوا مُبَشِّرِينَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَمُنذِرِينَ لِقَوْمٍ كَافِرِينَ / mü’minlere müjdeleyiciler, kâfirler topluluğuna uyarıcılar olsunlar diye’, ifadesiyle ise ayetlerde geçen peygamberlerin ‘müjdeleyen’ ve ‘uyarıcı olan’ vasıflarına telmîhte bulunulmuştur.⁵

Eserlere başlanırken, özellikle giriş kısımlarında o ilme ait kavramlar kullanılarak belîğ bir şekilde kullanılan ‘hamdele’ için örnek kabîlinden, ‘hamd nimetlerini ardı ardına göndermek suretiyle, bütün bağlantılarını keserek kendini O’na adayan kimseye ulaştırır Allah’a mahsustur.’ وَصَلَّ بِمُتَوَاتِرٍ آيَاتِهِ مِنْ آيَاتِهِ مَنْ انْقَطَعَ / متواتر, منقطع, متواصل’ ifadesinde hadis usûlünde kullanılan ‘موصول’, ‘متواتر’, ‘منقطع’, ‘متواصل’ ifadesinin ‘mücerred’ fiillerinden türetilmiş, fiiller kullanılarak hadis usûlü ilmine telmîh yapılmakla beraber; tasavvuf ilminde ‘kişinin her şeyden bağlantılarını keserek yalnızca Allah Teâlâ’ya yönelmesi’ meselesine de dikkat çekilmiştir.⁶

İnanca dair meseleler ve tasavvuf ilminin müşterek mevzû’larından biri olan Allah Teâlâ’ya bir şeyin vâcib olup olmaması, Allah Teâlâ’nın bize verdiklerinin hepsinin bir ‘fazl/lütuf’ sayılması gerektiği meselesi, bir hadis usûlü eserinin başlangıcında, küllî bakış açısını temsil etme amacına ma’tûf olarak ‘hamdele’ kısmında; ‘وَحُصَّ هَذِهِ الْأُمَّةَ بِسِلْسِلَةِ الْإِسْنَادِ فَضْلًا مِنْهُ لَا وَجُوبًا عَلَيْهِ / hamd kendisine vacib olarak değil ondan bir fazl olarak bu ümmete sened silsilesini husûsî kılan Allah’a mahsustur,’ ifadesinde dikkat çekilmiştir. Yüksek derecede belîğ bir uslûbla yazılan bu ifade de aynı zamanda, fıkıh usûlü, mantık ve belâgat ilminde müşterek bir ıstılah olan ‘حَاصٌّ’ kavramına telmîh için ‘has kılındı’, ‘حُصَّ’ kelimesi kullanılmış, ayrıca hadis usûlünde, ‘sened kullanımının sadece bu ümmete has/özel kılınması’ meselesi de hatırlatılmış olmaktadır.⁷

Hakikat merkezli bir tefekkür geleneği içerisinde telif edilen eserlerin çoğunluğu ‘besmele’, ‘hamdele’, ‘salvâle’ ile başlamıştır.⁸ ‘Hamdele’ kısmında hamdın manalarının çok olduğunun ancak belâgat sanatından biri olan ‘sözün makama uygun söylenmesi’ kuralından dolayı bunların burada serdedilmeyeceğini söyleyerek belâgat zemînine; ‘الْحَمْدُ’ kelimesindeki harf-i tarifin ‘cins’, ‘şümûl’ ve ‘ahd’ manasını ifade etmek üzere, her üç manayı da muhtemil ol-

⁴ İbrahim Hatiboğlu, “Molla Yegân ve Risâle fî Usûli’l-hadis ‘alâ tariki ehli’l-hadis ve’l-Usûliyyîn Adlı Eseri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2021, sayı 19, ss. 373-380.

⁵ Molla Yegân, *Risâle fî usûli’l-hadis*, vr. 47.

⁶ İbn Himmât, *Netîcetü’n-nazar*, vr. 86.

⁷ İbn Himmât, *Netîcetü’n-nazar*, vr. 87.

⁸ el-Cürçânî, *ed-Dibâcü’l-müzhebe*, vr. 145; Molla Hanefî, *Şerhu’d-Dibac*, vr. 04-07.

duğunu belirterek belâgat ilmindeki harf-i ta'rifin anlamlarına dikkat çekilmiştir.⁹

'لِلَّهِ' lâfzı şerh edilirken; Lâfzatullâhın 'ذات' ismi olduğuna dikkat çekilerek 'الأسماء الحسنى' şerhlerine; 'واجب الوجود' olduğu söylenerek kelâm ilmindeki 'zâti sıfatlara'; ism-i celâlinde bütün övgüleri hak etmeyi gerektiren 'hamd' isminin 'ma'nası bulunması dolayısıyla 'الخالق', 'الرزاق' gibi diğer isimlerine tercih edildiği ifade edilirken belâgat özelliklerine dikkat çekilmiştir; Lâfzatullâhın başındaki 'ل' harf-i cerrinin 'اِخْتِصَاص' manasında olabileceğine ya da 'sıfatın mevûsfa mahsûs olması' kuralını ifade ederek belâgat zemîni kullanılmaktadır; 'الرَّبُّ' kelimesi şerh edilirken; terbiye manasındaki 'masdar' anlamına; 'bir şeyin kâmil hâle gelinceye kadar tedricî olarak ulaştırın' şeklindeki 'مبالغة' içeren lügat anlamına; 'müsnedde yer alan mecâzın zarfta yer alan mecâzdan daha belîğ' olduğu kuralın; 'الرَّبُّ' lâfzının 'نعت' ve 'حقيقة' anlamına; gramerdeki 'sıfat' mahallinden dolayı 'mecrûr'; 'medh', 'seslenme', mahallinden dolayı 'merfû' ya da 'mansûb' okunabileceği görüşlerini vererek nahiv ilmi ile bağlantısı kurulmuştur.¹⁰

'العالم' lâfzı kendisiyle mutlak olarak bilenen şey için 'isim' manasındadır; sonrasında lâfız cins, cevher, a'raz ve insandan yola çıkılarak yaratıcının bilindiği şey için kullanılmaya başlandığı söylenerek pek çok ilimde yer alan 'yaratıcı', 'yaratılan', 'cevher-araz' meselelerine yer verilmiştir; 'العالم' lâfzının, akledenler için kullanılmasının 'tağlib' yoluyla olduğuna dikkat çekilerek belâgat sanatına, 'العالم' ismini 'ya' ve 'nûn' harfiyle 'cemî' yapımına dikkat çekilerek sarf ilmine; 'العالم' lâfzının melek ve cinlerden ilim sahibi kimseler için vaz' olduğunu (mevzû) ve hangi manaları içine aldığını söyleyerek vaz' ilmiyle bağlantısı kurulmuştur; 'العالم' kelimesiyle insanın kastedildiği tasavvuftaki 'العالم الصغير - العالم الكبير' düşünce sistemine; 'العالم' in yaratıcının varlığına delil oluşu ile inanç ile ilgili meselelere dikkat çekilerek sadece bir kelimenin şerhinde ilimler arası örülen ağı izlemek mümkündür.¹¹

C. Salvale

Hadis usûlü eserlerinde 'salvale' kısımlarında da, hamdele görüldüğü üzere, aynı usûlün izlendiği kolaylıkla fark edilebilir. Zira bu kısımda "Ben, mahşer günü insanoğlunun efendisiyim. Kabri ilk açılacak ben olacağım...",¹² hadisin, 'وَالصَّلَاةُ' ve 'السَّلَامُ' insanların efendisi Muhammed Mustafa'ya olsun 'وَالصَّلَاةُ' ifadesiyle 'telmih'te bulunmaktadır.¹³ Habîb-i Êdîbimiz Efendimiz'in (s.a.v.) sözlerinin, 'gayr-ı metlûv' vahiy sayılıp

⁹ Molla Hanefî, *Şerhu'd-Dîbâc*, vr. 08.

¹⁰ Molla Hanefî, *Şerhu'd-Dîbâc*, vr. 09-10.

¹¹ Molla Hanefî, *Şerhu'd-Dîbâc*, vr. 10.

¹² Müslim, 'Fezail', hadis no: 2278.

¹³ Molla Yegân, *Risâle fi usûli'l-hadis*, vr. 48.

sayılmaması hususunda; yaygın şekilde ileri sürülen hepsi vahiydir, hiçbiri vahiy değildir, bir kısmı vahiydir bir kısmı vahiy değildir şeklinde üç görüş bulunmaktadır. Günümüzde yaygın biçimde tartışılan bu meselede, müelliflerin görüşünün Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözlerinin hepsinin ya 'açıkça' ya da 'zımnen' vahiy kaynaklı olduğuna dikkat çekmek üzere müellifler eserlerinde, 'Muhammed Mustafa'ya' sıfat olarak 'وَمَا يُنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ/O, kendi isteği üzere konuşmaz, o(nun konuştuğu) ancak, kendisine vahyedilen bir vahiydir,¹⁴ âyet-i kerimesine atıfta bulunmuşlardır.¹⁵ Yine, 'salvale' kısmının devamında 'وَعَلَىٰ إِخْوَانِهِ' ve 'السَّلَامُ' diğer Nebî kardeşlerinin üzerine olması 'مِنْ سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ' duasında bulunan Molla Yegân, burada da bütün peygamberlerin anne ayrı kardeş olduklarını ifade eden 'Ben, Meryemoğlu'na insanların önde geleniyim. Zaten bütün nebîler, anneleri ayrı, babaları bir evlâtdırlar,¹⁶ hadisine telmih yapmaktadır.¹⁷ Ardından 'السَّلَامُ' ve 'الصَّلَاةُ' dua lâfızlarını Gönül Sultânımız Efendimiz'in (s.a.v.) yakın arkadaşlarına hususî kılarken, 'onlar gökyüzünde yıldızlar gibidir, kim onlara uyarsa doğru yolu bulur' şeklindeki medh içeren hadisini onların önemlerine özellikle vurgu yapmak için kullanmıştır.¹⁸

'الصَّلَاةُ' kelimesinin; lügat manasına; Allah Teâlâ cihetinden rahmet, melekler cihetinden Allah Teâlâ'dan bağışlanma dilemek, mü'minler cihetinden dua manasında olduğuna; Selâm'ın esenlik ya da tesîm manasındaki 'masdar' ya da teslîmden 'isim' anlamı belirterek 'sarf' konumuna;¹⁹ 'عَلَىٰ مُحَمَّدٍ' terkiibinin açıklanmasında 'zarf-ı müstakar', 'sıla' 'haber' gibi gramer konumlarına;²⁰ 'ال' lâfzının 'وَالِهِ' kimleri kapsadığı görüşlerine;²¹ 'أَجْمَعِينَ' kelimesinin nahiv ilmindeki 'te'kid' anlamına²² ilimlere küllî bakış açısından yola çıkılarak yer verilmiştir.

'الصَّلَاةُ' ve 'السَّلَامُ' in Efendimiz Muhammed sallellâhü te'âlâ 'aleyni ve sellem'e hususî kılındığı kısmında; tasavvufun en önemli meselesinden birini teşkil Efendimiz 'aleyhisselâ' in 'الْمَكَارِمُ الْأَخْلَاقُ';²³ 'الصَّلَاةُ' ve 'السَّلَامُ' in Efendimizin (s.a.v) yakın arkadaşlarına hususî kılındığı kısmında; onların fazîletine; dünyanın dört bir yanına dîni tebliğ etmek için rihle yapmalarına; onlardan bazılarının

¹⁴ en-Necm (53), 3-4.

¹⁵ Molla Yegân, *Risâle fî usûli'l-hadîs*, vr. 48.

¹⁶ Buhârî, "Enbiya", 48 hadis no: 3443.

¹⁷ Molla Yegân, *Risâle fî usûli'l-hadîs*, 1.

¹⁸ Molla Yegân, *Risâle fî usûli'l-hadîs*,

¹⁹ Molla Hanefî, *Şerhu'd-Dibâc*, vr. 09-10.

²⁰ Molla Hanefî, *Şerhu'd-Dibâc*, vr. 10.

²¹ Molla Hanefî, *Şerhu'd-Dibâc*, vr. 11.

²² Molla Hanefî, *Şerhu'd-Dibâc*, vr. 12.

²³ İbn Himmât, *Netîcetü'n-nazar*, vr. 87.

meşhûr olması meselesine,²⁴ 'الصَّلَاةُ' ve 'السَّلَامُ'ın 'التابعي'ye husûsî kılındığı kısmında onların hadisleri aktarmada oynadıkları önemli role; bid'atçı kimselerle yaptıkları mücadeleler gibi hadis meselelerine dikkat çekilmesinin yanında; 'الصحابي', 'المشهور', 'غريب', 'رفع', 'مقطع', 'موقوف', 'سنن' gibi hadis usûlü kavramlarına; 'bid'at' ve 'şüphe' gibi inanca müte'allık kavramlar zemini kullanılmıştır.²⁵

III. Sonuç

Esas itibariyle, Osmanlı ilim geleneğinin önemli bir tefekkür geleneğini temsil eden birkaç hadis usûlü eserinin giriş kısımlarındaki 'başlangıç' usulleri üzerine bazı hususlara işaret edilen bu çalışmada, modern bakış açısı ile, çok sıradan gibi gözükken bir hususun, bir medeniyet inşası bağlamında ne denli önemli olduğunu gösterecek belli başlı bazı hususlara işaret edilmiştir. Hadis usûlü bağlamında temsil gücü yüksek birkaç Hanefî hadis usûlü şerhi üzerinden işaret edilen bu hususlar, sadece hadis usûlü eserlerine has olmayıp, bütün ilim dalları ve usuller için de söz konusudur. Eserin telifine başlamanın ihtişâmını keşfetmek, bir yandan müellifin tasavvurunun derinliğine ortaya koyarken bir yandan da medeniyetin bu şekildeki güçlü bir terâküm ile mümkün olduğunu idrak etmeyi de mümkün kılmaktadır.

Genelde Osmanlı ulemâsının, özelde de hadis âlimlerinin telif veya şerh ettikleri eserlerdeki bu kuşatıcılık ve derinlik, bugün itibariyle henüz fark edilmemiş muhteşem bir küllî ve insicamlı bakış açısının küçük bir yansımasıdır. Sadece, 'pozitivist' perspektif ile meseleleri ele alan, tetkik ettiği hususlara dışardan ve nesneleştirerek yaklaşan çağdaş bakış açılarının bu insicamlı küllî yapıyı fark etmesinin yolu, sayıları milyonları aşan yazma eserlerden (mahtûta) geçmektedir. Bu da ancak, devlet desteği ile, yazma eserlerin okunup anlaşılmasını sağlayacak bütün yolların açılıp, sınırsız imkânların yeni nesillerin önüne sunulması ile mümkün olacaktır.

²⁴ İbn Himmât, *Netîcetü'n-nazar*, vr. 88.

²⁵ İbn Himmât, *Netîcetü'n-nazar*, 89.

İslâmî İlimlerin Kurucu Nesli Tâbiîn-I:
“Tâbiîn Kimliği ve İslâmî İlimlerin
Tesisî –Konulu Milletlerarası Tartışmalı
İlmî Toplantı–”
06-07 Kasım 2023, SAKARYA

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın (İSAV) ortaklaşa tertip ettiği İslâmî İlimlerin Kurucu Nesli Tâbiîn-I: “Tâbiîn Kimliği ve İslâmî İlimlerin Tesisî” sempozyumu 6-7 Mayıs 2023 tarihinde Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi konferans salonunda gerçekleşti. Yurt içi ve yurt dışından çok sayıda akademisyen ve öğrencinin katıldığı sempozyum programı, açılış konuşması ve açılış konferansını müteakiben altı sempozyum oturumu ve nihai olarak da değerlendirme oturumundan oluşmaktadır.

Sempozyum, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi İlyas Şanlı'nın Kur'ân-ı Kerim tilavetinin ardından açılış konuşmalarıyla başladı. Sempozyum tertip heyeti başkanı Prof. Dr. Hayati Yılmaz açılış konuşmasında bu toplantının “İslam medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe” üst başlığıyla başlatılan dört ayrı uluslararası sempozyum serisinin bir devamı olduğunu belirtti ve sempozyumun tertibine dair bazı değerlendirmelerde bulundu. 18 farklı ülkeden 120 tebliğ başvurusunda bulunulan bu sempozyumun da bir seri olacağı öngörüsünde bulundu.

Açılış konuşmaları İSAV mütevelli heyeti başkanı Prof. Dr. Salih Tuğ'un konuşmasıyla devam etti. İSAV'ın kuruluş günlerine dair hatıralarını anlatan Tuğ, vakfın bugünlere gelmesinde emeği geçenlere teşekkürlerini ilettili. Daha sonra ilahiyat fakültesi dekanı Prof. Dr. Ahmet Bostancı tâbiîn neslinin tanınması ve anlaşılmasının, İslam medeniyeti ve İslâmî ilimlerin anlaşılması için büyük önem arz ettiğine dair konuşmasıyla devam etti. Selef-i sâlihînin tüm nesillerini ilmi bakış açısıyla ele alacak sempozyum serilerinin devam etmesini temenni etti.

Sakarya Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Hamza Al, İslam medeniyetinin sahabe ve sonraki nesillere çok şey borçlu olduğunu ve bizim de o nesillerden aldığımız bu misyona sahip çıkmamız gerektiğini vurgulayan bir konuşma

yaptı. Açılış konuşmalarına Sakarya Büyükşehir Belediyesi başkanı Ekrem Yüce'yi temsilen, Sakarya Büyükşehir Belediyesi genel sekreter yardımcısı Ziya Cevherli devam etti.

Açılış konferansını, İstanbul Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Halil İbrahim Kutlay yaptı. "Tâbiînün İslam Toplumlarındaki Yeri" başlıklı konuşmasında İslâmî ilimlerin kurucu nesli olan tâbiîn neslinin özelliklerine ve tarihsel süreçteki yerine değindi. Tâbiîn döneminin başta tedvin faaliyeti olmak üzere ilim dünyasına katkılarını zikretti. Bu neslin öncü kuşak olduğu ve Müslümanlar tarafından rol model alınması gerektiği böylelikle Müslümanlar'ın güçlü bir medeniyet ortaya koyabileceğini söyledi. "Biz İslam'ı bir medeniyet projesi olarak sunmadığımız takdirde İslam algımız zayıftır" diyerek konuyla ilgili değerlendirmelerde bulundu. Yarım saatlik bir aranın ardından "Tabiîn Kimliği ve Tabakaları" isimli ilk oturuma geçildi. Başkanlığını Prof. Dr. Abdullah Aydın'ın yaptığı bu oturumda tâbiîn döneminin sınırlarını belirlemeye dair iki tebliğ sunuldu.

Birinci oturumda ilk olarak Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TATLI "Rivayet Anlayışı Açısından Tâbiîn Neslini Yeniden Dönemlendirmek -İhtimaller ve Teklifler-" başlıklı tebliğini sundu. Tatlı, bu tebliğde temel amacının tâbiîn etkin olduğu dönemin tarihi sınırlarını tespit etmek olduğunu söyledi. Tâbiîn döneminin başlangıcını hicrî 60-65, bitişini ise 135-140 yıllarıyla tarihlendirmeye yönelik teklifte bulundu. Tebliğin müzakeresini yapan Doç. Dr. Muhammet Enes Topgül, bu tebliğin Batı'da yaklaşık yirmi senedir yapılan dijital beşeri ilimler tarzındaki çalışmaların hadis sahasında kullanımına dair bir katkı olduğunu, veri tabanlarının bize sunduğu sayısal verilerden hareketle hadis tarihine dair neler söyleyebileceğimize dair ufuk açıcı bir çalışma olduğunu ifade etti.

Oturumun ikinci tebliğini Prof. Dr. Muhammed Züheyr Abdullah el-Muhammed sundu. "Tâbiîn Tabakaları ve Ulemanın Metodu: Analitik Bir İnceleme" başlıklı tebliğde tâbiînün muhaddisler nazarındaki tanımı, fazilet bakımından birbirinden farklılaşması, tâbiîn tabakalarının sayısı ve tâbiîn tabakaları hususunda alimlerin itibara aldıkları kriterler konularını ele aldı. Tebliğin müzakerecisi Doç. Dr. Ahmad Snober, bu dört konudan sonuncusu hariç diğerlerinin bir araştırma problematiği belirtmediğini, bu tebliğin tamamında tâbiîn tabakaları hususunda alimlerin itibara aldıkları kriterler konusuna odaklanılsa daha faydalı olacağını ifade etti. Snober'in konuya dair değerlendirme ve tavsiyelerinin ardından oturum sona erdi.

İkinci oturum Prof. Dr. Zekeriya Güler'in hazirunu selamlamasıyla başladı. Güler, İSAV ile ismi aynileşen Ali Özek hocayı anarak onun çok kıymetli eseri "Hadis ricali ilimleri ve kaynakları" kitabını hatırlattı ve oradan tâbiînle ilgili bir alıntıda bulundu. Ardından oturumda sunulacak olan iki tebliği takdim etti. "Tâbiîn Bilgisinin Tespiti ve İslâmî İlimlerin Tesisi" başlıklı bu oturumda ilk olarak Dr. Öğr. Üyesi Abdulkerim Malkoç söz aldı. "Tâbiînün Tespitinde

Karşılaşılan Bir Problem Olarak Tedâhül” başlıklı tebliğde tâbiînin tespitinde karşılaşılan tedahül problemine karşı muhaddislerin aldıkları tedbirleri örnekler üzerinden inceledi. Malkoç, sonraki müellifler tarafından da dikkat çekilen tedahül problemi karşısında tabakat, tarih ve rical kitaplarında râvilerle ilgili yapılan tabakalandırmaları daha dikkatli okuyup, tek kaynakla yetinmeyip mümkün olduğunca fazla kaynağa müracaat etmenin önemine işaret etti. Tebliğin müzakeresini yapan Prof. Dr. Mehmet Eren tedahül kelimesi yerine geçişkenlik kelimesinin kullanılmasını önerdi. Klasik kaynaklardaki bilgileri toplaması açısından gayet başarılı bulunduğu tebliğin kaynaklarında yeni yapılan çalışmalara da yer verilmesi gerektiğini söyledi.

Oturumda ikinci tebliğı Dr. Ali b. Muhammed Necm sundu. “Tâbiînin Sahabenin Bilgisinden Faydalanarak İslami İlimlerin Temellerini Oluşturması” başlıklı tebliğinde tâbiînin Kur’ân ilimleri, hadis, fıkıh ilminin tesisindeki rolünden bahsetti. Tabiînin yalnızca bu ilimlerle sınırlı olmayıp dil, sîreti nebeviyye gibi ilim dallarının oluşumunda da etkili olduğunu söyledi. Tebliğı müzakere eden Prof. Dr. Abdullah Karahan, bu çalışmanın bize o dönemle ilgili bir portre sunduğunu ancak tebliğde fetihler sebebiyle Arap dilinin zayıflaması ve hadis uydurmacılığının başlaması gibi konularda tahlili bir çalışmalar yapılabileceğini ifade etti. Oturum Prof. Dr. Zekeriya Güler’in teşekkür ve temennileriyle sonlandı.

Tâbiîn ve İslâmî İlimler (Hadis-Siyer) başlıklı üçüncü oturum Prof. Dr. Mehmet EREN’in öncülüğünde başladı. İlk olarak Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Doğanay “Tâbiûnun Rivayetleri Üzerine Bir Analiz-Muvatta Örneğı-” başlıklı tebliğini sundu. Tebliğde İmam Malik’in Muvatta’daki 286 maktu rivayetini incelemek suretiyle ulaştığı sonuçları paylaştı. Doğanay, bu rivayetlerin neredeyse tamamının Medine’de yaşamış olan veya Medine’yle irtibatı olan tâbiîn ulemasına ait olduğunu tespit etti. Müzakereci Prof. Dr. Halit Özkan, genel mülahazalarını paylaşarak söze başladı. Tâbiîn denilen 170 yıllık zaman dilimi içerisinde hangi tabakayı esas almalıyız sorusunu cevaben tâbiîn denilince akla gelen ilk üç ismin yaşadığı dönemi esas alabileceğimizi ifade etti. Bu dönem hakkında konuşacaksa bu isimlerin ne yaptıklarını konuşmak gerektiğini söyledi. Ardından tebliğde dair değerlendirmeler yaptı. Muvatta’daki maktu rivayetlerin bağlayıcılığını tespit etmede yalnızca Muvatta’ın kullanılmasının yeterli olmadığı, mezhebin başka kaynaklarının da kullanılması gerektiğine işaret etti. Ardından oturum başkanı Prof. Dr. Mehmet Eren de bazı mülahazalarını paylaştı.

İkinci konuşmacı Dr. el-Hassân Hâlî “Tâbiînin Siyer-i Nebî Malzemesinin Toplanmasındaki ve Yazılmasındaki Çabaları: Etkiler ve Özellikler” başlıklı sunumunu gerçekleştirdi. Sahabenin ve tâbiînin siyere katkıları, tâbiîn dönemi siyer ve megâzî çalışmalarının belirgin özellikleri, kendilerinden önceki ve sonraki dönemlerden farklarına değindi. Megâzî kavramının ilk kez bu dö-

nemde, siyer kullanımının ise bir sonraki nesilde İbn Şihab ez-Zührî ile kullanıldığını söyleyerek bu dönemin en bariz özelliği olarak siyer ve megâzînin farklılaşmaya başladığı dönem olduğunu söyledi. Haberin aktarılmasında daha sonraki dönemde senede önem vermeseler de bu dönemde senede ehemmiyet verildiğini ifade etti.

Prof. Dr. Adem Apak müzakeresine siyerin ana omurgasını megâzînin oluşturmasının gayet tabii bir durum olduğunu, megâzîden bahsetmeyip Hz. Peygamber'in ahlakından bahsedin demenin işin esasını bilmemekle alakalı olduğunu ifade ederek başladı. Tebliğde zikredilen isimlere ek olarak Vehb b. Münebbih'i de eklemeyi teklif etti. Ardından siyerini öncülerinden Vehb b. Münebbih'e dair tespitlerini paylaştı. Son olarak, tebliğde belirtildiği üzere bu dönemde megâzî kelimesi üzerinde durulduğu için tebliğin başlığında da siyer yerine megâzî kelimesinin kullanılmasının hem kendi tespitleri hem de muhteva yönünden daha uygun olacağını ifade etti. Genel müzakere kısmında Prof. Dr. Salih Tuğ, Hz. Peygamber'in üsvei hasene vasfının savaşlarda da ortaya çıktığı ve onun örnek vasıfları insanlara insanlara ulaştırılsın diye bu konuların anlatıldığını ifade ediyor.

7 Mayıs Pazar günü gerçekleşen Tabiîn ve İslâmi İlimler (Fıkıh) başlıklı dördüncü oturum Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay'ın başkanlığında gerçekleşti. İlk olarak Prof. Dr. Hişam el-Arabî "Tâbiîn Döneminde Fıkıhî Ekollerin Ortaya Çıkışı" başlıklı tebliğini sundu. İki ayrı ekolün merkezi olan Kûfe ve Medine'nin özellikleri ve fıkıhın gelişmesindeki tesirlerinden bahsetti. Medine ekolünün hadise yönelmesi, Kûfe medresesinin de reye yönelmesinin bir genelleme olduğunu, Medine halkı reyi mutlak olarak reddetti, yahut Kûfe medresesi hadisle amel reddetti şeklinde bir değerlendirmenin mümkün olmadığını söyledi. Tebliğin müzakeresini yapan Prof. Dr. Osman Güman, bir kişide reycilik ya da hadisçilik ön planda olmasında müçtehidin karakteri ve mizacının en önemli unsur olduğunu, Hz. Ömer ve oğlu Abdullah b. Ömer'in bunun tipik bir örneği olduğunu ifade etti. İkinci olarak, hadis uydurma olgusu ile rey-fıkıh arasında kurulan doğrudan ilişkinin doğru olmadığını, Kûfe'de oluşan fıkıhın bir zaruret fıkıhı değil bir tercih olduğunu, bunun fıkıhı üreten özneye ilgili bir husus olduğunu, bu konuda bölgesel ayrımlardan ziyade şahıs odaklı gitmenin daha doğru olduğunu ifade etti. Son olarak ehli rey-ehli hadis tartışmasında, sünnet tasavvurundaki farklılaşmanın önemli olduğunu söyledi.

İkinci olarak Dr. Sondos Abunasser "İslam Toplumunda Bir Sosyal Adalet Örneği Olarak Mevâlî Tabiîn Fakihleri" başlıklı sunumunda mevlanın İslam'dan önceki konumuna, velanın Arap kabile toplumuyla alakasına, vela kurumuyla İslam dininin bağlantısına, sosyal adalet konusu ve bunun mevali üzerindeki etkisine değindi. Mevalinin tâbiîn döneminde ilim sahasında oldukça önemli hale geldiğine dair örnekler zikretti. Tebliği müzakere eden Doç. Dr. Ahmet Numan Ünver, konunun çok güzel ve ilgi çekici olduğunu ifade

etti. Tâbiünden olan bu mevali fukahaya toplum ve idare tarafından da itibar gösterilmiş ancak bu öncülünden hareketle İslam toplumunda sosyal adaletin ilk dönemlerden itibaren tamamen var olduğu yargısına ulaşabilir miyiz şeklinde bir soru yöneltti. Burada mevalinin fukaha olanının bütün mevaliye teşmil edilmiş olacağına dikkat çekti. Ardından oturum başkanı Günay, tebliği konu itibarıyla çok orijinal bulduğunu, sosyal adalet kavramının eşit gelir dağılımı manasını çağrıştırdığını, bunun yerine “sosyal dayanışmaya katkıları” ifadesinin mevle’l-muvâlâtin sosyal dayanışma ve yardımlaşmaya hizmet eden yönünü daha iyi ortaya koyacağını ifade etti. Dinleyicilerin katkı sunduğu genel bir müzakereden sonra ara verildi.

Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin’in başkanlığını yaptığı Tabiîn ve İslami İlimler (Kıraat ve Tefsir) isimli beşinci oturumda ilk olarak Öğr. Gör. Cihat Çelik “Tâbiîn Kıraat İmamları ve Sahâbe Etkileşimi” isimli tebliğini sundu. Çelik sunumunda kıraati aşere imamlarından dört tâbiî imamın hayatını, Kur’ân-ı Kerîm’i sahabeden mi aldıklarını ve bu imamların Hz. Peygamber’e ulaşan isnadlarını inceledi. Bu kişilerin sahabe ile nasıl bir etkileşim içerisinde olduklarını aktardı. Tebliğin müzakerecisi Prof. Dr. Abdullah Emin Çimen, kıraat alanında böyle kapsamlı bir çalışmanın yapılmasından dolayı memnuniyetini dile getirdi. Ardından bu alanın İlahiyat fakültelerinde bağımsız bir alan olarak yerleşip gelişeceğine dair temennisini sundu. Tebliğe katkı mahiyetinde Resûlullah efendimiz’in eşi Hz. Hafsa (ra)’nın kendine has Kur’ân-ı Kerîm nüshası olduğunu ve tâbiîn ulemasının kırat ilminde yetişmesine vesile olduğunu zikretti. Çimen, tebliğde ele alınan tâbiîn imamlarının diğer tâbiîn kurallarıyla etkileşimlerinin ele alınması ve bu konuyla ilgili modern çalışmalara da yer verilmesi tavsiyesinde bulunarak sözlerini bitirdi.

Daha sonra Prof. Dr. Hâlid et-Turûdî, “Tâbiînin Ahkam Ayetlerinin Tefsirinde Nakli ve Akli Kullanması” başlıklı tebliğini sundu. Turûdî, tebliğinin problematiğinin nakli ve akli ilimlerin tefsiri inşada kullanımı hakkında olduğunu söyledi. Çalışmasını tâbiîn tefsirinin teorik çerçevesi ve tâbiîn tefsirinde içtihad şeklinde iki noktada ele alacağını belirtti. Tâbiînin akılla nakli nasıl ulaştırdıkları, tâbiîn ekolünün Kur’ân-ı Kerîm’i anlamada diğer ilimlerden yararlanıp yararlanmadığını inceledi. Tefsir tarihi bağlamında sosyokültürel perspektifin ve tarihi ortamın dikkate alınması gerektiğinden bahsetti ve Batı’daki hermenötik yöntemine atıfta bulundu. Bu konuda Zehebî’nin perspektifini esas aldığını, İbn Teymiyye’ye uzanan bir anlayış ve çizgiyi benimseydiğini ifade etti.

Tebliği gayet kapsamlı ve açıklayıcı bulan müzakereci Doç. Dr. Bayram Demircigil, yazarın sahabe rivayetlerinin hiçbir ayrıma tabi tutulmadan vahiy olarak telakki edilmesi konusunda İbn Teymiyye’ye atıfta bulunduğunu, ancak kendisinin bu rivayetlerin hepsinin vahiy olduğuna dair sarih bir beyana rastlayamadığını söyledi. İbn Teymiyye’nin değerlendirmelerinin daha dikkatli şekilde gözden geçirilmesi gerektiğini ifade etti. Rivayetlerin Kur’ân-ı Kerîm’i

sarih bir şekilde anlamamızda vazgeçilmez bir malzeme olduğunu söylemekle, bu rivayetlerin vahiy olduğunu söylemek arasında fark olduğunu vurguladı. Ardından yemek ve namaz arası vermek üzere oturum sona erdi.

“Tâbiin ve Siyaset” isimli altıncı oturum Doç. Dr. Ahmed b. Yahyâ el-Kindî başkanlığında gerçekleştirildi. İlk olarak Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Mücahid Dünder “Osmânîlik ve Tâbiin Devrinde Osmânî Düşünce” isimli tebliğini sundu. Dünder, Osmâniyye kavramının tarihsel süreçte çokça kapsam değiştiğini, aslı ve mütekâmil anlam içeriğini Cahız tarafından aldığını, Ehli sünnet ve'l-cemaat kavramını anlamak için Osmânîlik kavramının anlaşılması gerektiğini ifade etti. Tebliğinde, tâbiin döneminde Kûfe, Basra, Mısır beldelelerinde Osmânîlikle nitelenen isimlerden hareketle bu dönemde kime Osmânî denildiğini, bu kişilerin neye itikad edip, neyi savunduklarını ortaya koydu.

Tebliğin müzakerecisi Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz, Osmânîlik kavramına dair çalışmasıyla Dünder’in alanda ilk ve tek olma özelliğini koruduğunu ifade etti. Bir mezhebe ad olmayıp bir duruşu ifade eden daha sonra bir mezhebe evrilmiş olan bir kavramı çalışırken bir takım metodolojik hususlara dikkat etmenin önemli olduğunu, Dünder’in da bu hususları gözettiğini söyledi. Osmânîliğin içeriğinin daha çok siyasi olmakla birlikte Sünniliğin atası olduğunu ifade eden Gömbeyaz, kavramın tarihsel sürecine dair bazı değerlendirmelerle konuşmasını nihayete erdirdi.

Oturumun ikinci tebliği Dr. Taha Ahmed Humejd ez-Zeydî tarafından “Tâbiin Döneminde Siyasi Fıkıh ve Yansımaları” başlığıyla sunuldu. Tebliğde siyasi fıkıhın tanımı, özellikleri, tâbiin fukahasının o dönemde siyasi olaylar karşısındaki görüşleri ve tavırları incelendi. Bu bağlamda halife tayini ve ulemanın sultana karşı tavrı konularına yer verildi.

Tebliğin müzakerecisi Prof. Dr. Mehmet Özşenel, bu tebliğin bir anlamda İslam siyaset teorisi konusunda kuşatıcı ve faydalı bir sunum olduğunu ifade etti. Siyasetle ilgili fikhî ahkâm anlamına gelen ve klasik fıkıh literatürümüzde “el-ahkâmü’s-sultâniyye” veya “es-siyâsetü’ş-şer’iyye” olarak yer alan siyasi fıkıh kavramının modern bir kavramlaştırma olduğunu, bunun yerine “tâbiin döneminde siyâseti şer’iyye” şeklinde bir isimlendirmenin de yanlış olmayacağını ifade etti. Özşenel’in tenkitte bulunduğu bir diğer husus ise siyasi fıkıh kavramının sadece dahili değil, harici siyaseti de kapsadığı halde tebliğde sadece dahilî siyasetle ilgili görüşlerin ele alınmasıydı. Tebliğde bütünlük olması adına harici siyasetle ilgili görüşlere de yer verilmesini tavsiye etti. Dinleyicilerin katkılarıyla gerçekleşen kısa bir müzakereyle tamamlanan oturumdan sonra ara verildi.

Sempozyumun son oturumu olan değerlendirme oturumu Prof. Dr. Abdullâh Aydın başkanı başkanlığında gerçekleşti. Bu oturumun ilk konuşmacısı Prof. Dr. Ahmet Bostancı, tâbiin döneminin ve tâbiin alimlerinin meselelere yaklaşım metodlarının iyi anlaşılmasının, İslâmî ilimlerin anlaşılabilmesi açısından

önemini vurguladı. Tarihle bağımızı koparmadan, eski nesilleri iyi anlayıp oradan hareketle günümüze uygun çözümler getirmemiz gerektiğini ifade etti. Bundan sonraki sempozyumlarda daha spesifik ve dar kapsamlı konuların ele alınması tavsiyesinin ardından konuşmasını İSAV müteveli heyetine, sempozyum tertib heyetine, tebliğ ve müzakereleriyle yurt içinden ve yurt dışından katılan hocalara teşekkür ederek sonlandırdı. Oturumun ikinci konuşmacısı Prof. Dr. İlyas Çelebi, tebliğlerin ağırlıklı olarak tasvirî bir yöntemle ele alındığını, Türkiye’de ve İslam dünyasında bu yöntemin uygulandığını ifade etti. Çelebi, “Tabiînin sahabeyle, tebei tabiînin veya siyasetle ilişkisini vurguluyoruz ancak tabiînin bizimle ilişkisinin ne olacağı konusuna biraz daha özen göstermeliyiz” sözlerinin ardından bu konuda değerlendirmeye dayalı çalışmaların artması gerektiğine işaret etti. Oturumun sonraki konuşmacısı Prof. Dr. Hâlid et-Turûdî, bu sempozyumlara farklı görüşlerden ve farklı ülkelerden araştırmacıların da katılması gerektiğini, akademik toplantılardan arzu edilen ilmî gelişmeye ve literatüre katkının böylelikle sağlanabileceğini ifade etti. Oturumun son konuşmacısı Doç. Dr. Ahmed b. Yahyâ el-Kindî ise tebliğlerde tabiînin dönemindeki bazı şehirlere vurgu yapıldığı gibi çokça ilim yolculuğunun yapıldığı Çin ve Endülüs arasındaki coğrafyaya da değinilebileceğini dile getirdi. Konuşmacıların ardından söz alan Prof. Dr. Halil İbrahim Kutlay, Prof. Dr. İlyas Çelebi’ye tâbiînin günümüzle ilişkisine dikkat çektiği için teşekkür ettikten sonra tâbiînden günümüze yansıyan şeyin ne olduğunu şu sözleriyle ifade etti: “Tâbiînin en önemli özelliği, sahabe-tabiînin kuşağı arasında kuşaklar çatışması yaşanmamasıdır. Tabiînin kuşağı, sahabe kuşağına hayran idiler, o kuşağı idealize ettiler ve onlardan çok istifade ettiler. Çünkü sahabe kuşağı çok güçlüydü. Biz de güçlü olursak, gelecek kuşaklar da bizi örnek alacaklardır.”

Sempozyum Prof. Dr. Abdullah Emin Çimen’in Kur’ân-ı Kerim tilavetiyle tamamlandı. Ardından toplu fotoğraf çekimi ve yemeğe geçildi.

Ayşenur KUMAŞ (kumasaysnr@gmail.com)
Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, KARABÜK

Kur'an Bize Yeter Söylemi,

Enbiya YILDIRIM, 3. Baskı, Ankara:

Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2022, 176 sayfa.

İslâm dininin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve O'nun izahı mahiyetindeki hadisler dinin sarsılmaz otoriteleri olarak her dönemde kabul görmüştür. Ancak XIX. yüzyılda sömürge hareketlerinin de etkisiyle başta Hint alt kıtası ve Mısır olmak üzere İslâm dünyasında ümmetin birliğini tesis etmek ve ümmeti içinde bulunduğu müşkül durumdan kurtarmak düşüncesinden hareketle farklı fikri akımlar ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri de İslâm'ın ilk yıllarından itibaren var olan ancak sesini yükseltip bir ekol olarak tarih sahnesine çıkmaya muktedir olması son üç yüzyılı bulan "Kur'an Bize Yeter" söylemidir. Bu söylemin çıkış noktası her ne kadar halisane bir niyetle güzel bir amaca hizmet etmek gibi görünse de meselenin arka planı gerçekte öyle değildir. Bu söylem müntesiplerince hadisler toptancı bir tavırla reddedilmiş, ümmetin içinde bulunduğu durumun yegâne sebebi olarak görülmüştür. Elinizdeki çalışmada, bu bağlamda kaleme alınmış, meseleyi kısaca izah etmeye çalışan, bu düşüncenin dayandığı temel argümanları inceleyip değerlendiren ve bu söylemin olası vahim sonuçlarını konu edinen kıymetli bir eser olan Enbiya Yıldırım'ın "Kur'an Bize Yeter Söylemi" kitabı tanıtılmaya gayret edilecektir.

Bu eser iki bölümden ve sonuçtan meydana gelmektedir. "Kur'an İslâmî Söyleminin Görünümü" olarak başlıklandırılan ilk bölümde müellif, konuyu dokuz başlık altında ele almaktadır. İlk bölümde meselenin tarihi kökenine değinmiş, Kur'an bize yeter söyleminin her ne kadar XIX. asırdan itibaren bir ekol olarak tarih sahnesine çıkmış olsa da bu ve benzeri fikri hareket ve girişimlerin İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren mevcut olduğunu, bu hareketin faturasının yalnızca oryantalistlere kesilmesinin vakıayı doğru değerlendirmek olmadığını dile getirmiştir. Müteakiben günümüzde bu iddianın savunucusu konumundaki kişilere dair, bu fikrin ilk temsilcileriyle karşılaştırmalı olarak genel bir profile yer vermiştir.

"Hadislerin Sayısal Çokluğu" başlığı altındaki üçüncü bölümde ise, hadislerin sayısal çokluğu düşüncesinden hareketle ortaya atılan, Buhârî ve diğer

hadis âlimlerinin, sayıları altı yüz bini bulan hadislerden seçki yaparak kitaplarını oluşturdukları, sayısal olarak hadislerin iki milyonu bulduğu ve bu hadislerin Peygamber (s.a.v.)'in yirmi üç yıllık risalet süresine eşitlenmesi durumunda Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu kadar hadisi söyleme ihtimalinin akıl dışı olduğu iddialarına yanıt verilmiştir. Yıldırım, bu söylem taraftarlarınca ortaya atılan sayı bakımından çokluk iddiasına karşı bunun kesretten kinaye olduğunu ve o dönemde imamların, oturup hadislerin sayısını hesap etmelerinin dönemin şartlarına bakıldığında pekte makul olmadığını ifade etmiştir. Devamında bunu gündem edenlerin alanın uzmanı olmamalarından dolayı hataya düştüklerini söyler ve tartışma konusu edilen rivayetlerin sayısına bakıldığında bunların, tüm hadis külliyyatı içerisinde sayısal azlığını ve dini hayatta boşluk bırakmayacak mahiyette olduğunu dile getirir. Bu bölümde dikkati celb eden bir diğer husus ise müellifin hadis inkârcısı ifadesine yaklaşımıdır.

“Hadisler İçinde Sahihler Olabilir Yaklaşımı” adlı bir sonraki bölümde hadisler içinde sahih olanların olabileceği ancak bu hadislerin hangileri olduğu anlaşılamayacağından tek kaynak olarak Kur’an’ın kabul edilmesi gerektiği, zaten Hz. Peygamber (s.a.v.)’in de Kur’an’a ters düşecek bir tavır takınmayacağı için Kur’an varken meşkûk sözlere itibar edilmemesi görüşü değerlendirilmiştir.

Beşinci bölümde “Kur’an Bize Yeter” iddiasında olanların, rivayetleri değerlendirirken bir dilemmaya düştükleri ifade edilmektedir. Bu grup, hadis rivayetlerinin güvenilir olduğunu savunurken yine rivayete başvurmuş ve kendi kendileriyle çelişmişlerdir. Bu tutumun bilimsel bakış açısından uygun olmadığını söyleyen Yıldırım, bunu bir örnek üzerinden tahlil edip açıklamıştır.

Bir sonraki bölümde, sadece Kur’an söylemiyle hareket edenlerin, hadislere kıymet verenlere yönelttikleri “Hz. Peygamber’i Kur’an’ın önüne geçirmiş olmak” eleştirisi ele alınmıştır. Bu iddiayı reddeden Yıldırım, Peygamber Efendimiz (s.a.v.)’in icra ettiği görevi görmemiz gerektiğini vurgulamıştır.

“Ülkelerin Sadece Anayasayla Yetinmemesi” başlığı altında yazar, Kur’an ve hadislerin tıpkı günümüz ülkelerinin anayasa ve kanunları gibi birbirinden bağımsız düşünülemediğini ifade eder. Nitekim Kur’an temel kriterleri belirlemekle birlikte her şeyi ihtiva etmemektedir. Bu durumda hadisler tamamlayıcı unsur konumundadır. Dolayısıyla hadisleri yok saymak bir bakıma Hz. Peygamber (s.a.v.)’in toplum içindeki fonksiyonunu yok saymaktır. Bu düşüncenin bir sonucu olarak “Hz. Peygamber’in Saygınlığına Zarar Verilmesi ve Sıradanlaşması” başlığı altında müellifimiz, bu görüşü benimseyen kimselerin Peygamber Efendimiz (s.a.v.)’den bahsederken isminin yanında saygı ifadesi kullanmadığını belirttikten sonra bunun sebeplerine değinir. Daha sonra anti-tez mahiyetinde argümanları sıralar ve bu saygı ifadelerinin yalnızca O’ndan gelen mirasa ehemmiyet vermeyenler için bir anlam ifade etmediğini söyler.

Birinci bölümün son başlığı olan “Hadislerin Toptan Reddinin Vahim Sonuçları” konusu farklı hacimlerdeki yedi alt başlıkta işlenmiştir. Bu bölümde hadisler olmaksızın Kur’an’ın yeteceği düşüncesinin bizi hangi ciddi sonuçlara götüreceğine dair genel bir tablo çizilmiştir. İlk olarak tek dayanağı Kur’an olanların Hz. Peygamber (s.a.v.) ile ilgili asırlar boyunca nesilden nesile aktarılan ve siyer, hadis gibi O’nu (s.a.v.) konu alan müstakil ilimlere inanıp güvenmelerinin beklenemeyeceği dolayısıyla Kur’an’da Efendimiz (s.a.v.) ve yaşantısını konu eden ayetlerin de bir anlamı kalmayağı ifade edilmiştir. Ortaya çıkacak bir diğer çıkmaz yalnızca Kur’an’da zikredilen ayetlerin esas alınarak bir şeriat oluşturulmasının mümkün olmadığıdır. Bu ise İslâm’ın sekülerleşmesi sonucundan başka bir şeye götürmez. Bu söylem Hz. Peygamber (s.a.v.)’in dini anlama ve yaşamadaki fonksiyonunu iptal ettiğinden müslüman toplumu ümet yapan ortak değerleri örseler ve müslümanları kendi din anlayışlarıyla başbaşa bırakır. Sonuç olarak Hz. Peygamberle koparılan her bir bağ dinin yaşamdan çekilmesi, kardeşlik bağlarının tek tek çözülmesi anlamına gelir. Böylesi bir din anlayışında Peygambere yer olmadığından Kelime-i Tevhidin ikinci cümlesine gerek kalmayacak, ilk cümlesiyle yetinilebilecektir! Böylece İslâm’ı diğer semavî dinlerden ayıran bir unsur/ilke kalmayacaktır. Bu düşüncenin götüreceği en vahim sonuç ise İslâm’ın hak din olup olmamasının sorgulanmasıdır. Çünkü Kur’an ile yetinenlerin iddiaları kabul edildiğinde ortada, indirildiği ilk dönemde bile doğru anlaşılmamış ve dolayısıyla doğru yaşanmamış bir din anlayışı ortaya çıkmakta, yazarın ifadesiyle, Kur’an’ın hak kitap, dinin de hak din olduğunu kabul etmek için herhangi bir gerekçe kalmamaktadır.

"Kur'anla Yetinmenin Kur'an Işığında Tahlili" başlıklı ikinci bölümde konu on başlık altında işlenmiştir/ele alınmıştır. İkinci bölümün "Kur'an Yeter Diyenlerin Delil Olarak Aldıkları Başlıca Ayetler" şeklinde isimlendirilen ilk başlığı altında müellif on beş alt başlıkta Kur'an'ı dinde tek kaynak/otorite kabul eden bu grubun fikirlerine dayanak olarak Kur'an'dan delil getirdikleri ayetleri birkaç maddede tahlil etmekte ve cevap vermektedir. Yazar, bu ayetleri inceleyen ayetlerin hem Arapça metnine hem de mealine yer vermiştir. Hemen ardından “Allah Kur’an’ı Koruyacağı Yönünde Garanti Verirken Hadisler İçin Böyle Bir Garanti Vermemiştir” alt başlığında Yıldırım, yalnızca Kur’an diyenlerin Kur’an’ın korunmuş olup hadisler için durumun böyle olmadığı iddiası, argüman olarak öne sürdükleri Hicr 15/9 ayeti üzerinden ele almış ve bu kimselerin ayeti, bağlamından nasıl kopardığına dikkat çekmiştir.

Bir sonraki bölümde “Kur’an’ın Kendini Merkeze Almasının Nedeni” açıklanmış, “iman”ın membaı olması hasebiyle Kur’an-ı kerim’in kendisini mihver olarak sunup, yetkili merci olarak kabul edilmesini istemesinin çok doğal olduğu belirtilmiştir. Ancak bunun Hz. Peygamber’i önemsizleştiren bir tavır olmadığına da dikkat çekilmiştir. Müellifin bu bölümde zikrettiği bir diğer husus, kendisinin de ifadesiyle müşriklerin dinin özüne itiraz etmiş olup, Kur’an’ı tek kaynak kabul edenlerin ise, o özün büyüttüğü ağaca itiraz etmiş olmalarıdır.

Akabinde “Kur’an’ın Hz. Peygamber’e Bahsettiği Konum” başlığı altında Kur’an’ın Peygamberimizi (s.a.v.) nasıl konumlandığı mevzu bahis edilmiştir. İrili ufaklı dokuz alt başlıkta ele alınan konuda, Kur’an’dan ayetler delil getirilerek Peygamber Efendimiz (s.a.v.)’in tebliğ ve tebyin vazifesi, rehberliği, kendisine itaatın emredilmiş olması ve teşri’ yetkisine dikkat çekilmiştir.

Bir sonraki başlık olan “Ayetleri Doğru Anlamak İçin Hadislere Olan İhtiyaç” konusunda yazar, çağdaş tefsirde, özellikle de kevnî ayetlerin anlaşılmasında bilimsel verilerden çokça yararlandığı ve bu verilere ehemmiyet gösterildiğini ifade ettikten sonra, mevzu Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğunda ise O’nun vahyi teslim alan ve Allah’ın muradını en iyi anlayan kişi olmasına rağmen bu görüş ehlinece itibara layık görülmemesini eleştirmiştir. Devamında yazar bu kimselerin hadisleri toptan reddederek Peygamberimizi (s.a.v.) aradan çıkarmaya çalışıp kendilerini O’nun yerine koymaya çalışmaları sorununu dile getirmiştir. Bir yönüyle Kur’an’ın muhafızı konumundaki hadisler aradan çıkarıldığında ayetlerin manasının tahrif edilmesinin önünün açılacağına vurgu yapan Yıldırım, müteakiben “Ezan Okunması”, “Abdesti Zorunlu Kılan Nedenler ve Abdest Alma Şekli”, “Cünüplüğün Ne Olduğu Meselesi”, “Namaz Vakitleri”, “Namazın Eda Şekli”, “Cuma Namazı”, “Korku Namazı”, “Zekâtın Niteliği ve Nasıl Verileceği”, “Oruç”, “Zıharın Mahiyeti”, “İlanın Neliği” ve “Hac” örneklerini vererek hadislerin dindeki sarsılmaz konumunu ifade etmeye çalışmıştır.

İkinci bölümün altıncı başlığı olan “Kur’an’daki Şahıs, Coğrafya Ve Tarih Merkezli Anlatımları Anlamak İçin Sadece Hadislere Değil Başta Siyer Ve Tarih Olmak Üzere Her İlme Ve Bilgiye İhtiyaç Duymamız” konusunda Kur’an’ı anlamının hadisler yanında tarih, filoloji, etimoloji gibi farklı ilimlerde bilgi sahibi olmakla mümkün olabileceğine dikkat çeken müellif, diğer bilim dallarından istifade ederken hadisleri yok saymanın ne büyük bir haksızlık olduğunu da vurgulamadan geçmez ve konuyu örneklerle zenginleştirir. Akabinde “Hadislerin Mezhepsel Bölünmelere Ve Tefrikaya Neden Olduğu İddiası”nı değerlendiren Yıldırım, bu iddianın gerçeği yansıtmadığını savunur. Dinde hadisleri bir kenara bırakarak Kur’an’ı tek otorite kabul edip birlik ve vahdetin sağlanabilmesinin mümkün olmadığını dile getiren yazar, Kur’an-ı Kerim’in kendisinin farklı anlaşılmaya müsait bir yapıda olduğunu ifade eder. Daha sonra Arap dili üzerinden çeşitli örnekler vererek konunun rahatlıkla anlaşılabilmesi sağlamıştır.

Sekizinci bölümde “Kur’an’ın Hz. Peygamber’e Yöneltilen Her Soruya Cevap Vermemesi” başlığı altında Peygamberimiz (s.a.v.)’e yöneltilen bazı soruların Kur’an’da “Sana soruyorlar” denilerek cevap verilmesi işlenmiştir. Peygamberimiz (s.a.v.)’in risalet dönemi boyunca yalnızca Kur’an’da yer verilen sorulara cevap vermediği düşünüldüğünde hadislerin dindeki otoritesi/konumu daha iyi anlaşılacaktır. Bir sonraki başlık “Hz. Peygamber’in Haram Koyma Yetkisi”dir. Bu bölümde bir başka iddia olan helal ve haram her şey

Kur'an'da belirtildiğinden bunun dışındaki hiçbir şey haram değildir. Eğer haram olsaydı her şeyi teferruatlı bir biçimde açıklayan Kur'an bunları da açıklardı. Dolayısıyla Hz. Peygamberin (s.a.v.) bu konuda hüküm koyma yetkisi yoktur tezi incelenmiştir. Bu iddiaya cevaben Yıldırım, her meseleye Kur'an'ın cevap verdiği kabul edildiği takdirde hacminin ciltler dolusu olması beklenileceğinden ve aynı zamanda bu durumun Peygamberimiz (s.a.v.)'in Kur'an vahyi olmadan hiçbir tasarrufta bulunamaması anlamına geldiğinden bu iddianın kabul edilebilir olmadığını ifade etmiş ayetler üzerinden meseleyi izah etmiştir.

İkinci bölümün "Hz. Peygamber Zamanında Olup Da Kur'an'da zikredilmeyen Hususlar" adlı son başlığı altında yazar "Yaş ve kuru her şey Kitab-ı Mübin'de vardır" ¹ ayetini delil getirerek her şeyin Kur'an'da bulunduğunu ileri sürenlerin Kur'an'ın ilkesel olarak birkaç mesele dışında temel hususları zikrettiğini görmezden geldiğini söyler. Kur'an'ın ansiklopedik bir kitap olmadığına ve Kur'an'da yalnızca ana hatlarına yer verilen mevzuların izahının Hz. Peygamber (s.a.v.)'e bırakıldığına dikkat çeker. Ardından meseleyi evlenilmesi haram olan kadınlar ve yenilmesi yasak olan hayvanlar üzerinden örnekleyerek açıkladıktan sonra yalnızca hadislerde geçen bazı meselelere yer vererek bölümü nihayete erdirir.

Sonuç bölümünde ise yazar, biri klasik kaynaklarda geçen tüm bilgileri mutlak hakikat gören ve bu eserlere eleştirel bakmanın yanlış olduğunu düşünen, diğeri ise bilgi birikimlerinin azlığı sebebiyle ümmetin ortak değerlerine, geleneğine saldırmayı marifet telakki etmiş, her şeyi değersizleştiren ve ümmetin bölünmüşlüğü'nün faturasını hadislerle kesen dolayısıyla Kur'an'ın tek kaynak olduğunu savunan iki gruptan bahseder. Bu iki düşünce ve hareket tarzının da doğru olmadığını ifade eden Yıldırım, itidal yolunun tutulmasıyla bu sorunların üstesinden gelmenin mümkün olduğunu söyler. Bu ise büyük hadis külliyatı içindeki küçük tartışma alanını tüm hadislerle yaymakla değil Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'e gereken değerin verilip, O'nu, Kur'an'ı doğru anlama ve yaşamada rehber edinmekle mümkündür.

Sade, anlaşılır ve her kesime hitap eden bir üslupla yazılan bu eser, 'Kur'an Bize Yeter' diyenlerin argümanlarını bilimsel açıdan değerlendirmesi, mevzuu dört başı mamur bir şekilde ortaya koyması yönüyle konu hakkında bilgi sahibi olmak isteyenlerin başvurması gereken temel kaynaklar arasında yerini almıştır.

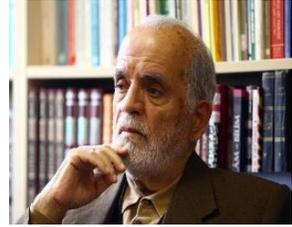
Hülya KARABULUT (kralt12g@gmail.com)

*Kahramanmaraş İstiklal Üniv., İslami İlimler Fak., Tefsir,
KAHRAMANMARAŞ*

¹ (وَلَا رُطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابِ مُبِينٍ) el-En'âm (6) 59.

Prof. Dr. Ali Osman KOÇKUZU (04.07.1936-29.11.2020)

Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu hocamız Emine Hanım ve Abdülhalim beyin beş çocuğundan üçüncüsü olarak 4 Temmuz 1936 yılında Konya’da Araplar semtinde Orta Sinan mahallesinde dünyaya gelmiştir. Mahmut Şevket Paşa İlkokulunda sekiz yaşında başladığı ilkokul eğitimini 1949 yılında Uluirmak İlkokulunda tamamlamıştır. İlkokul öğretmenleri Leman Öztürk, Mustafa Ketenci, Perihan Koşan ve Şerife Koşan’dır.¹ İlkokula gittiği yıllarda Kur’an okutmanın suç sayıldığı bir dönemde, önce Pîrî Mehmet Paşa Câmii’nde müezzin Enver Efendi’den daha sonra ise Sultan Selim Camii’nde müezzin olan, bir ara Kapı Câmii’nde de görev yapan Süleyman Gülderen hocadan camilerine gidip ikinci namazını kıldıktan sonra ağabeyi Hasan Koçkuzu ile Kur’an öğrenmişlerdir.²



İlkokulu tamamladıktan sonra Konya’da açılan ilk Kur’an Kursu olan Selçuklu dönemi eserlerinden Bulgur Tekkesi Camii’nde hafızlık eğitimine başlamıştır. Hocanın kendi ifadesine göre Hakkı Özçimi Hoca (1901-1973) doğrudan hafızlık eğitimine başlayıp ezber yapabilecek seviyede olmasına rağmen onu diğer öğrenciler gibi bir buçuk yıl yüzünden okutup hafızlık eğitimine öyle başlatmıştır.³ Babası Ahmet Fevzi Efendi Akseki’nin Çimi köyünden Konya’ya gelip yerleştiği için⁴ Çimili Hocazâde Hakkı Efendi olarak tanınan Mehmet Hakkı Özçimi, ilk tahsilini Islâh-ı Medâris’te yapmış ve daha sonra Konya’daki

¹ Ali Osman Koçkuzu, “Yaşayan Din Bilginlerimiz” (Görüşmecî: Celeleddin Divlekçi, Görüşme Transkripsiyonu), *Kervan Dergisi* 16 (Mart 1993), 20.

² Ali Osman Koçkuzu, “Ali Osman Koçkuzu İle...” (Görüşmecî: Saffet Köse-Mehmet Harmancı-Halil Uysal, Görüşme Transkripsiyonu), *Makâlât Dergisi* 1 (1999), 267.

³ <https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/prof-dr-kockuzu-feto-cemiyetimizin-inanc-dunyasi-ni-zedelemis-inancli-insanlara-karsi-guven-kaybina-yol-acmistir/1834585> (Erişim tarihi: 12.12.2022)

⁴ <https://konyaninalimvehocalari.konyacami.com/cimili-ahmet-fevzi-efendi/> (Erişim tarihi: 12.12.2022)

Dâru'l-Hilâfe'de başladığı eğitimini Kütahya'da İmam Hatip Okulu'nda tamamlamış bir hocadır. İstanbul'a giderek Ayasofya Câmii İmamı Hâfız İdris Efendi'den kıraat ilmini öğrenmiş ve Konya'ya dönerek ticarete atılmıştır. Ankara seyahatlerinden birinde Cumhuriyet döneminin ilk Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi onun namaz kıldırışını ve Kur'an okuyuşunu görünce "Böyle bir okuyuşa ve eğitime sahip olan bir kimsenin ticaretle uğraşması uygun değildir" diyerek hocayı ikna etmiş ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından açılan ilk kurs olan Bulgur Tekkesi Kur'an Kursuna idareci olarak atamıştır.⁵

Disiplini ile meşhur "Hafız Fabrikası" olarak anılan Mehmet Hakkı Özçimi idâresindeki kursta onun idâdreciliği döneminde beş yüz civarında öğrenci hafızlıklarını tamamlamışlar ve kursta hafızlık eğitimi yanında temel İslâmî bilgileri öğrenmiş, kurstan İslâm'ın gerektirdiği edeb ve ahlâka sahip sorumluluklarını bilen insanlar olarak mezun olup Konya'nın manevî hayatına katkıda bulunmuşlardır.⁶ Bulgur Tekkesi Kur'an Kursu'nda "Amil Sütde, Hüseyin Tekinbaş, Sedirlerli Mustafa Efendi, Şaban Haksever, Ahmet Atıcı, Mehmet Şeker, Haydar Albayrak, Ahmet Küçük ve Hasan Küçük Kardeşler, müftülük kâtibi Mehmet Efendi ve bir müddet de Derbentli Hacı Mustafa Efendi" hocalardan üç yıl eğitim alarak 1952 yılında hafızlık eğitimi tamamlayan Ali Osman Koçkuzu, aynı yıl açılışının ikinci yılında -sonradan iyi bir seçim yaptığını farkedip takdir eden- etrafındaki bazı kimselerin "O okula gidip dilenci mi olacaksın" uyarılarına rağmen⁷ Konya İmam Hatip Okulu'na 281 öğrenci numarasıyla kaydolmuştur.⁸

Hoca İstanbullu hâriç tutarak açılan İmam Hatip Okulları içerisinde oldukça iyi durumda olduğunu söylediği Konya İmam Hatip Okulu'nun eğitimini methetmekte ve bunu modern medrese olarak nitelediği İslâh-ı Medâris ve İstanbul Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'ni bitirip Temel İslâm Bilimleri yanında felsefe, matematik, teknik bilgiler, yabancı dil vb. alanlarda da donanımlı olan Tâhir Elliiki ve Fatih Göktay gibi hocalarına bağlamaktadır. Kuzât mezunu Müftü Abdullah Ulubay gibi hocaların eğitimini İmam Hatip Okulu öğrencilerine göre ağır bir eğitim olarak niteleyen Koçkuzu, pratik Arapça konusunda Ezher mezunu olan Mevlit Özer ve Ömer Budak'tan çok istifade ettiklerini, yine Saraybosnalı dört, beş dil bilen ve pedagojik formasyonu çok iyi olan Hamit Özyakuk'un Arapça, Farsça ve Fransızca derslerinde kendilerine iyi bir rehber olduğunu söylemektedir. Bâyezit İmam-Hatiplerinden "Sarı İmam" olarak anılan bir zâtın oğulları olan, Bağdat mezunu olarak İmam Hatip Okulunda göreve başlayan Hüseyin ve İbrâhim Atay kardeşlerden özellikle İbrâhim

⁵ <https://www.konyacami.com/ahmed-fevzi-ozcimi> (Erişim tarihi: 12.12.2022)

⁶ <https://konyaninalimvehocalari.konyacami.com/mehmet-hakki-ozcimi/> (Erişim tarihi: 12.12.2022)

⁷ Koçkuzu, "Ali Osman Koçkuzu İle...", 267-268.

⁸ Şükrü Özüdoğru, *Kuruluşundan Bugüne Türkiye'de İmam Hatip Liseleri Ve Konya İmam Hatip Lisesi* (Konya: Arı Ofset, 1991).

Atay ve Fars Dili ve Edebiyatı konusunda Türk ve Fars Edebiyatına “derin ve aşk derecesindeki nüfuzu” ile Arif Etik Hoca da onun muallim olarak methettiği kişiler arasındadır.⁹

Onu manevi olarak etkileyen hocalarından birisi, Bekir Sami Paşa Medresesinde (İslâh-ı Medâris) eğitim alan ve sonrasında burada Arapça ve dîni ilimler müderrisi olarak medrese kapanana kadar görev yapan müderris ve kıraat alimi olup temiz kalbi ve güzel ahlakıyla tanınan bir babanın Hacı Veyis Şükrü Efendi'nin oğlu olan Hacı Veyiszâde Mustafa Sabri Kurucu hocadır. 1942 yılında tanıştığı Hacı Veyiszâde Hoca ile 1944 yılında Durak Fakih mahallesine taşınınca altı yıl komşu olma şerefine erişmiş ve onunla sık sık görüşme ve duasını alma imkanına kavuşmuştur. Ali Osman Koçkuzu 1949 yılında başlayıp üç yılda bitirdiği hafızlık eğitimi süresince üç yıl süreyle Ulum-ı Diniyye derslerine Hacı Veyiszâde Hoca'nın girdiğini ve bu derslerde gayet seri bir şekilde Hz. Peygamber'in hanımları olan annelerimizin, aşere-i mübeşşere'nin, on iki imamın isimlerini saydırdığını anlatmaktadır. 1940'lı yıllarda Pîrî Mehmet Paşa Câmii'nde göreve başlayan Hacı Veyiszâde 1950 yılından itibaren ise Azîziye Câmii'nde çalışmaya başlamış ve 45 yıl bu görevi sürdürmüştür. Koçkuzu hocamız, 1951-1960 yılları arasında dışarıdan görevlendirme usulüyle İmam Hatip Lisesi'nde Meslek Dersleri Öğretmenliği yapan hocadan bu yıllarda da istifade etme imkânı bulmuştur. Hacı Veyiszâde'nin derslerinde Allah lafzı geçince ta'zîm ve tekrîm ifadeleri kullanmasını, Hz. Peygamber'in adı geçince salât u selam getirmesini, sahâbe'nin adı geçtiğinde onları tebcil eden sözler söylemesini, öğrencilerine belli bir âdâbı benimsetme gayreti olarak yorumlamakta, Arapçası zayıf olan, Konya'nın ve Konyalının konuşma tarzını bilmeyen öğrencilerin hocanın seri, sür'atli ders anlatışına başlangıçta adapte olamasalar da zamanla alıştıklarını söylemektedir. Öğrencilerini asıl etkileyen ise hocanın dürüstlüğü, sağlam bir karaktere sahip olması, cömertliği ve öğrencileri olsun olmasın ihtiyaç sahiplerini hiçbir zaman unutmaması ve elinden geldiğince yardımcı olmasıdır. İmam Hatip okullarının, öğrenci yurtlarının, hatta hastane, aş ocağı vb. kurumların yapımında maddî ve manevî olarak canla başla çalışması, samîmî, ihlaslı bir kimse olması, geçim ehli olup kendisine kabalık yapanları bile affedivermesi, bölücü değil birleştirici ve kucaklayıcı tavrı öğrencilere aksetmiş, onlar bir Müslümanın sahip olması gereken meziyetleri hocalarında görerek etkilenmiş ve benimsemişlerdir.

Onu manevi olarak etkileyen hocalardan ikincisi ise 1949 yılında ailesi Sarı Yakup mahallesine taşınca yakinen tanıma imkanına kavuştuğu Fahri Kulu Hoca'dır. Ali Osman Koçkuzu hocamız, Bekir Sami Paşa Medresesi mezunu olup İslah diye tanınan bu medresede hocalık da yapan, sonrasında kısa bir süre imam-hatiplik görevini ifa eden ancak hutbe ve vaazlarında fikirlerini açıkça söyleyemediği için istifa eden Fahreddin (Fahri) Kulu Hoca Efendi'ye

⁹ Koçkuzu, “Ali Osman Koçkuzu İle...”, 265-267.

hafızlık yaptığı yıllarda torunları gibi “Dede”, “Hoca Dede” diyebilececek, yanına rahatlıkla girip çıkabilecek bir yakınlıkta olmuştur. Fahri Kulu Hoca Efendi’nin ailesi kalabalık olmasına rağmen üvey oğlu ve gelininin bakmadığı ihtiyar ve gariban bir kadını eşini ikna edip eve getirmesi ve tüm ev halkının kendi ailelerinden birisi gibi yüksünmeyerek bu kadına ölene kadar bakmaları hocamızı çok etkilemiştir. Fahri Kulu Hocanın aile fertleriyle, eşi, oğulları, kızları ve torunlarıyla ilişkisi, aile fertlerini cemaatle namaz kılmak için uzun süre bekleyişi, ailesine ve kendisi gibi çocuklara gösterdiği yakınlık ve cömertlik, olaylara karşı farklı bakış açıları geliştirilmesi yönünde muhatabı kırmadan, incitmeden yaptığı düzeltmeler, nafile ibadete düşkünlüğü, 71 yaşında yağmur yağarken takkesini çıkarıp Allah’ın rahmetinden istifade etmek için evine kadar yüz metre başı açık yürümesi vb. hususlar hocanın kendisine manevî bir eğitim verdiği konusunda sıraladığı örneklerden bazılarıdır.

Bu iki hocasına izâfe edilen bazı kerâmetleri abartılı bulup doğru bir şekilde anlaşılmasına vesile olmak için haklarında emeklilikten sonra kitaplar da yayınlayan Ali Osman Koçkuzu, 14 yaşında iken Fahreddin Kulu Dedesini, 24 yaşında iken Hacı Veyiszâde Mustafa Sabri Kurucu Hocasını kaybetmiş ve girdiği her çevrede, tanıştığı her insanda bu hocaların samimiyetle, ihlaslı bir şekilde yaşadıkları ve yansıttıkları tasavvufî anlayışından izler aradığını ama bulamadığını esfle belirtmekten de kendisini alamamıştır.¹⁰

İmam Hatip Okulu’nda eğitim gören arkadaşlarından Hayreddin Karaman hem okuldan hem mahalleden arkadaşı olmuş ve bu beraberlik İstanbul’da açılan ilk Yüksek İslâm Enstitüsü’ne 1959 yılında başlamalarıyla devam ettirilmiş, dostlukları ve irtibatları Ali Osman Koçkuzu’nun vefatına kadar devam etmiştir. Koçkuzu, İstanbul’da eğitim aldığı 1959-1963 yıllarında özellikle Muhammed Hamidullah Hocanın İstanbul Üniversitesi Tarih bölümü öğrencilerine Salı ve Cuma günleri yaptığı derslerine bazen kendi hocalarının kınamalarına rağmen devam ettiğini ve onun “alçak gönüllü, zâhid, âlim, ârif ve hüsn-i ahlâk sahibi bir zât” olarak kendilerini etkilediğini anlatmaktadır. Ona göre Hamidullah ötelere esintiler taşıyan hâli ve tavriyla sahâbeyi hatırlatan bir mü’minidir. Babası ve dayıları başta olmak üzere ailesinden ve akrabalarından pek çok kişinin âlim olması ve bölgede kullanılan beş dil başta olmak üzere çok dil bilmesi, Kur’an’ı, Hz. Peygamber’in hayatı ve hadislerini Batıya tanıtmak için harcadığı çaba gıpta edilecek bir durumdur. Bu büyük âlimi Allah’ın sevdiğini ve kendilerine de sevdirdiğini düşünen Koçkuzu, âhirette kendisine şefaât yetkisi verilenlerden birisi olması durumunda takip ettiği dersler hatırına Muhammed Hamidullah’ın şefaatine talip olacağını söylemektedir.¹¹

¹⁰ Bu iki hoca hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Paşa Dairesi* (Konya: Damla Ofset: 2004).

¹¹ Koçkuzu, “Ali Osman Koçkuzu İle...”, 270-271; Koçkuzu’nun Muhammed Hamidullah hakkında görüşleri için bkz. Ali Osman Koçkuzu, “Muhammed Hamidullah’ın Kişiliği ve

1959 yılında İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nü kazanan Koçkuzu, İstanbul'a gitmesi gerektiğinden Konya'da başladığı müezzinlik görevinden istifa etmek zorunda kalmıştır. Kendisinin anlattığına göre İstanbul'a okumaya gelen 20 civarında öğrenci de müezzinlik görevlerini yaparken Yüksek İslâm Enstitüsü'nü kazandıkları halde görevlerinden istifa etmek yerine sağlam oldukları halde hasta raporu alıp vekâlet vererek veya gayrı resmi bir şekilde yerlerine birini bularak 4 yıl boyunca maaşlarını almaya devam etmişlerdir. Hoca bunu ahlâki bir tavır olarak bulmayıp eleştirmekte, İstanbul'da iken istediği görevi hızlandırmak için de bazı gözü açık arkadaşları gibi uçakla Ankara'ya gidip tayin yazısını getirmediğini, sırası gelene kadar beklediğini anlatmaktadır.¹²

Ali Osman Koçkuzu, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ne kayıt yaptıran öğrenciler arasında sadece Konya İmam-Hatip Okulu mezunlarının Farsça bildiğini, kendisinin Farsçaya olan ilgisinin orada da devam ettiğini, fakültedeki Farsça dersi yanında İstanbul'da İran-Türk Dostluk Cemiyeti'nde de iki yıl Farsça okuduğunu söylemektedir.¹³ "İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ndeki eğitim sürecinde eski Diyanet İşleri Başkanlarından Ömer Nasuhi Bilmen, Türkiye'nin ilk İmam Hatip Lisesi Müdürü Mahmut Celalettin Ökten, mütefekkir, şair ve yazar Mahir İz, fıkıh ve hadis alimi Ahmet Davudoğlu, Ali Nihat Tarlan, Üsküdarlı Ali Efendi, Nihat Sami Banarlı ve Abdülkadir Karahan gibi sahalarında birikimli hocalardan ilim tahsil ederek",¹⁴ 1963 yılında İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nden mezun olmuş ve aynı yıl Yozgat İmam Hatip Okulu'na öğretmen olarak tayin edilip burada üç yıl öğretmenlik yapmıştır. 1966 yılında Konya Yüksek İslâm Enstitüsü'ne Prof. Muhammet Tayyib Okıç'ın asistanı olarak atanmış ve hadis alanında çalışmaya başlamıştır. Kendisiyle yapılan bir röportajda özellikle hadis alanının seçme sebebini şöyle anlatmaktadır:

"Hadis anabilim dalını seçmem, evvelce de bir vesile ile arz ettiğim gibi, evimizdeki bir toplantıda, büyük müşid Fahreddin Kulu efendimizi, Sadrettin Konevî'den yaptığı bir tercümenin okunuşu sırasında duyduğum birkaç cümle ile oldu. Sadreddin Konevî vasiyetnâmesinde: "Beni fakihlerin değil, muhad-dislerin açıkladığı gibi gasledin; cenazemi yıkayın ... " buyurmuş. Çocuk aklımla ben bu kısımdan olmayı diledim. Çay bile dağıtamayacak kadar küçük idik veya büyükler bu işi yaptığı için odanın bir köşesinde bu sözlerin okunduğunu işittim. Ben Sadreddin Konevî kimdir bilmiyordum. Ama Fahreddin Kulu (bizlerin deyişi ile Hoca Dedemiz) büyük bir âlim, velî-fillah idi, bizim

Araştırmaları Üzerine Ali Osman Koçkuzu İle" (Görüşmeci: Zekeriya Güler, Görüşme Transkripsiyonu), *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/1 (2004), 153-164.

¹² Koçkuzu, *Paşa Dairesi*, 364.

¹³ Ali Osman Koçkuzu, "Yaşayan Din Bilginlerimiz", 23.

¹⁴ <https://www.sondakika.com/haber/haber-turkiye-nin-yasayan-ilim-hazinelere-prof-dr-ali-13203513/> (Erişim tarihi: 13.12.2022)

aqlımızda öyle yer etmişti. Küçük yaştan beri biz öyle bir terbiye ile büyümüş-tük. Onun yazdığı bir yazıda böyle bir cümle vardı ve Allalu a'lem beni hadise o yönlendirdi.”¹⁵

Ali Osman Koçkuzu 15 yıl beraber olup kendisinden etkilendiğini söylediği hocası Prof. Muhammed Tayyip Okiç'in danışmanlığında “Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri” başlıklı çalışmasıyla 1968 yılında asistanlık bitirme tezini tamamlamıştır. 1968-1970 yılları arasında Polatlı, Eğirdir ve Lüleburgaz'da askerlik görevini yaptıktan sonra görevine geri dönmüş ve Erzurum Atatürk Üniversitesi'ne bağlı olarak Prof. Dr. Mehmet Hatipoğlu danışmanlığında 1972 yılında “Hadiste Nâsîh Mensûh Meselesi” adını taşıyan doktora çalışmasını tamamlamıştır. Bu iki tez daha önce Türkiye'de çalışılmamış konuları ele aldıkları için son derece önemli çalışmalar olarak kabul edilmektedirler.

Ali Osman Koçkuzu *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri* adlı çalışmasında sünnet hakkında şunları söylemektedir: “İslâm dininin ve İslâmî teşriin temellerinden biri olan sünnet, kendi başına müstakil kanun ve düsturlar manzûmesi değildir. O, Kur'an'ı ve İslâm'ı bilfiil yaşayarak tebliğ eden bir peygamberin yine Kur'an'a dayanan yaşayışı ve beyânlarıdır.”¹⁶

“Haber-i vâhidlerin değerlendirilişleri meselesinde zuhûr eden çeşitli fikir münakaşaları ve bazı toplulukların, sünnete cephe alışları, İslâm câmiasında büyük tepkiler uyandıran hâdiselerdir” diyen Koçkuzu, meselenin ilmî münakaşa boyutundan çıkarıldığını, Hz. Peygamber'in sözlerini normal değeri içinde görmeyenler ve hadise ve Hz. Peygamber'e itimatsızlık besleyenlerin itirazlarını nihayetinde Kur'an'a bile yönelttiklerini belirtmektedir.¹⁷

Kitabın “Haber ve Meseleleri” başlığını taşıyan birinci bölümünde haber ve mahiyeti konusu ele alınmış, haberin bölümleri anlatılmış ve konu hakkında bilinmesi gereken ön bilgiler aktarılmıştır. Mütevatir hadisin az örneği bulunduğu, hadis çeşitlerinde sıhhat ölçü alındığında ise haber-i vâhidlerin sahih, hasen ve zayıf bölümlerine ayrıldığını aktaran Koçkuzu, haber-i vâhidler arasında, mu'dal, metrûk, şâz, muanan, müdelles gibi haberler de bulunabileceğini belirtmekte,¹⁸ haber-i vâhid için râvînin âdil, dindar ve Allah'tan korkan bir kişi olmasını, akıl ve zabtetme melekesine sahip olmasını yeterli kabul etmektedir. Ona göre “Bazen böyle tek bir kişi, bizim tevâtür için istediğimiz kalaba-

¹⁵ Koçkuzu, “Ali Osman Koçkuzu İle...”, 268.

¹⁶ Ali Osman Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri* (Ankara: DİB Yayınları, 1988), 35.

¹⁷ Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, 44.

¹⁸ Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, 80.

lıktan çok daha doğru ve sorumluluğunu müdrük olarak haberi nakletmektedir.”¹⁹

Kitabın ikinci bölümünde haber-i vâhidlerin değeri anlatılmış, üçüncü bölümünde Haber-i vâhidlerin ilim mi zan mı ifâde ettiği incelenmiş, dördüncü bölümde ise haber-i vâhid örneklerine yer verilmiştir. Bu konuda on dokuz örnek veren Koçkuzu, sahâbilerin haber-i vâhidlerle amel ettiklerine işaret etmekte, “Sahâbede görülen ve ilim adına dikkat çekici olan husus, onların kendi tatbikatlarını, Peygambere ait bir uygulamayı duydukları ve doğruluğunu tespit ettikleri anda, görüşlerinden vazgeçip ona uymalarıdır” diyerek bu dönemde problemin “sade ve külfetsiz bir yapıda”²⁰ olduğuna işaret etmektedir. Beşinci bölümde itikat meselelerinde, altıncı bölümde ise teşri konularında haber-i vâhidlerin değeri ve hükmü incelenmiştir. “Hadis Literatüründe Haber-i Vâhidler” başlığını taşıyan yedinci bölümde muhaddislerin haber-i vâhid konusundaki görüşleri, sekizinci bölümde ise mezhep imamlarının haber-i vâhidler hakkındaki görüşleri aktarılmaktadır. Dokuzuncu bölüm ise Mu'tezile, Şia ve Hâriciler gibi itikadî ve siyasi fırkaların haber-i vahidle ilgili görüşlerine ayrılmıştır. Onuncu bölümde “Kur'ân-ı Kerîm'in Kıraatı ve Haber-i Vâhid”, on birinci bölümde ise “Usûl-i Fıkıh Meseleleri ve Haber-i Vâhidler” konusu işlenmiş ve kitapta haber-i vâhidlerle ilgili tüm meseleler ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmaya çalışmıştır.

Ali Osman Koçkuzu'nun “Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi” adını taşıyan doktora çalışmasından önce Talat Koçyiğit'in ‘Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi’ adlı makalesi hariç tutulacak olursa nesh konusunda ülkemizde herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Konuyla ilgili meşhur dört eserdeki nesh örneklerini araştıran Koçkuzu, bu çalışmada neshin ameli engelleyen, Hz. Peygamber'in risâletini gölgeleyen bir konu olmadığını ispat etmeye çalışmış ve hadiste nesh konusunda mübalağalı rakamlara ulaşıldığını tespit etmiştir. Kitapta neshin tanımını, çeşitleri, neshin bilinme yolları vb. konularda verilen genel bilgilerden sonra İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) “*İhtilâfûl-hadis*”, Ebû Bekir el-Esrem'in (ö.261/874-875(?)) “*Nâsihu'l- hadîs ve mensûhuh*”, İbn Şâhîn'in (ö.385/996) “*Nâsihu'l-hadis ve mensûhuh*” ve Hâzîmî'nin (ö.584/1188) “*el-İ'tibâr fi beyâni'n-nâsîh ve'l-mensûh mine'l-âsâr*” adlı eserlerinden tesbit edilen 200 meseleden 157 nesh örneği aktarılmaktadır. Koçkuzu yirmi üç örneği sabit olan nesh vakaları arasında değerlendirmekte ve bunlardan sadece on ikisi üzerinde ittifak sağlandığını söylemektedir. Otuz beş örnek hakkında ihtilâflı değerlendirilmesi yapılmış, yüz kadar konuda ise hadisler arasında nesh ilişkisi tesbit etmek mümkün olmamıştır. Zaten muhaddisler de çoğu zaman bu meseleleri kitaplarına almakla kalmış ve nesh iddiasında bulunmamışlardır. “Hadiste Nesh” kapsamında değerlendirilen bazı meseleler aslında “Kur'ân'ın Sünneti

¹⁹ Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, 82.

²⁰ Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, 134.

Nesh” veya sünnetin câhiliyye adetlerini ortadan kaldırması şeklinde değerlendirilmesi gereken meselelerdir. Dört müellifin üzerinde ittifak ettiği tek bir örneğe rastlanmayışı oldukça düşündürücüdür. Nesh iddiasında bulunan meselelerin çoğu zaman cem ve te’lif, tercih vb. yollarla da çözüme kavuşturulması, meselenin çok boyutlu düşünülmesi gerektiğini ve zannedilenin aksine nesh vakalarının sayısının oldukça az olduğunu göstermektedir.

Koçkuzu, nesh vakalarının daha çok Medine döneminde yoğunlaştığını ve neshin küllî esaslarda değil cüz’iyyât kapsamında değerlendirilen ibâdât ve muâmelât konularında gerçekleştiğini söylemektedir. Tedrîcîlik esasıyla ortaya konulan bu değişiklikler toplumun ve insanların maslahatına uygun olarak gerçekleşmiş, hayatın tabii akışı içinde sünnetin değişmesi son derece normal bir durum olarak değerlendirilmiştir. Nesh üzerindeki tartışmaların sahâbeden sonraki dönemlerde artması, hadislerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında hadis metni özelinde dikkate alınması gereken bazı hususlar yanında, târihî bağlam, toplumun örf, âdet ve gelenekleri, fiziksel ve çevresel faktörler vb. hâricî unsurlara da dikkat edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Koçkuzu’ya göre Hz. Peygamber dışında hiç kimse nesh yetkisine sahip olmadığına ve onun vefatıyla nesh yolu kapandığına göre, yapılması gereken Hz. Peygamber’in en son tatbikatını aramak ve ona göre amel etmektir. Bunu yaparken nazârî bilgi yanında konuyla ilgili Hz. Peygamber’den intikal eden tüm rivâyet ve uygulamaları, sahâbe tesbitlerini, tarihî bilgi vb. bütün yardımcı unsurları göz önünde bulundurmamak bizi doğru sonuca götürecektir ve neshin hadisle ameli engelleyen bir çözüm yolu olmadığı kolaylıkla fark edilecektir.²¹

1983 yılında Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi adlı ilk eserini yayınlayan Koçkuzu, bu eserin “birinci bölümünde hadis bilgi dallarıyla; bazı klasik ve günlük hadis meselelerini işlemeye çalışmış, ikinci bölümde hadisin on dört asırlık hayat hikâyesini kısaca özetlemiş, üçüncü bölümü ise hasbihal telakki olunabilecek tesbitler ve tekliflere ayırmıştır.” Üçüncü bölümün başında, bu bölümün, farklı alanlarda eğitim sahibi olsa bile dînî bir eğitim almayan ve dînî konuları anlamak için gerekli alt yapıya sahip olmayan kimseler için değil ilâhiyat öğrencileri, hocaları ve hadis ilmiyle ihtisas derecesinde ulaşan kimseler için yazıldığını söylemekte ve yazdıklarının münakaşa konusu yapılmamasını istemektedir.²²

İlk asırlarda “ilim denilince hadis, sünnet denilince bilgiyle birlikte amel

²¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Tuğba Yıldırım-Ayşe Gültekin, “Ali Osman Koçkuzu’nun “Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi” Adlı Eserinde Nesh Anlayışı”, *Rusuh Uşak Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2021), 197-223.

²² Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 367-368.

haline getirme ve uygulama”nın anlaşıldığını söyleyen Koçkuzu, “hadisi mükemmel öğrenecek kadro”, “on dört asırlık mirasın eksiksiz tesbiti” ve “geçmişteki güzellikler ve hataların” gözden geçirilerek ileriye dönük sorumluluklarımızın ortaya konulması”yla problemlerin aşılabileceğini ve hadisle amelin istenilen düzeyde gerçekleşeceğini savunmaktadır.²³ Hadis alanında hizmet verecek kadrolar; vaaz ve irşad görevi yapan pratik hizmet kadroları, İmam Hatip Liseleri ve yüksek öğretimde lisans ve lisans üstü eğitimde ders verecek öğretici kadrolar ve hadis alanında yetenekli kişilerden özel olarak seçilmiş, dil ve ihtisas kültürlerine sahip ülkeyi uluslararası çalışmalarda temsil edebilecek daha çok hadis alanında neşriyata ağırlık veren ihtisas kadroları şeklinde üç gruba ayrılmalıdır.²⁴

Cumhuriyet Türkiyesinde basılan ilk “Hadis Tarihi” kitaplarından birisi olmasına rağmen eser, fıkıh, tasavvuf vb. diğer İslâmî ilimlerle hadis ilişkisinin incelenmesi, İslâm ülkelerindeki hadis çalışmalarına kısaca da olsa yer verilmesi, Şia ve oryantalistlerin hadisle ilgili görüşlerine atıfta bulunulması, hadisin ilmî bilgi yanında amel yönüne ısrarla vurgu yapılması, hadis öğretecek kadroların sahip olması gereken nitelikler ve hadis alanında çalışılacak konu teklifleri ile son derece kapsamlı bir çalışma olup o tarihlerde yazılan diğer eserlerden oldukça farklı bir muhtevaya sahiptir.

1986 yılında doçent, 1988 yılında da profesör olan Ali Osman Koçkuzu, hadis alanında yukarıda bilgi verilen üç çalışma dışında kitap yayınlamasa da Farsça olarak kaleme alınan Abdülaziz b. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin “*Büstân'ül- Muhaddisîn*” adlı kitabını Türkçe'ye tercüme ederek büyük bir hizmette bulunmuştur. Kendisiyle ilgili olarak yapılan bir yüksek lisans çalışmasında sünnet ve sünnetin hayata yansımalarıyla ilgili 16, din öğretimiyle ilgili 6, şahıs tanımları ile ilgili 4, kitap tanıtımı ve tahlili ile ilgili muhtelif dergilerde 10 makale kaleme aldığı, Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri, Milli Mevlânâ Kongresi, Selçuk Üniversitesi Milli Gençlik Kongresi, II. Din Şûrası, Kur'ân Mealleri Sempozyumu, Kutlu Doğum Sempozyumu ve Hadis'in Dünyü Bugünü ve Geleceği Sempozyumlarında pek çok tebliğ sunduğu ve Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisine yirmi yedi madde yazdığı tesbit edilmiştir. Emekli olduktan sonra ise yakın tarihe ışık tutan “Fahri Kulu ve Hacıveyiszade Hoca Efendiler”, “Haydin Basalım İzlere”, “Çanakkale Cephesinde Bir Müderris Abdullah Fevzi Efendi”, “Bir Müderrisin Sürgün Yılları Abdullah Fevzi Efendi”, “Bozkırlı Abdullah Fevzi Efendi – Risâleler” adlarını taşıyan eserler hazırlayıp dolu dolu bir emeklilik geçirmiştir.²⁵ Bu kitapların bazılarında hoca kendi gözlemleri ve bu şahısların birinci derece yakınlarından elde

²³ Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, 369-370.

²⁴ Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, 427-429.

²⁵ Geniş bilgi için bkz. Tuğba Yıldırım, “*Cumhuriyet Dönemi Hadis Çalışmaları (Prof. Dr. Ali*

ettiği bilgileri aktarmakta, bazılarında ise adı geçen şahısların el yazısıyla yazdıkları risâleler ve tuttukları notları Osmanlıcadan latin harflerine aktarmaktadır. Böyle bir çalışmanın hocadan başka birisi tarafından yapılması da neredeyse mümkün değildir.

Ali Osman Koçkuzu hadis ilmi yanında Farsça ile de ilgilenmiş, İlahiyat Fakültesinde hadis dersleri yanında Farsça derslerine de girmiştir. Hattâ Eğitim Fakültesi'nin Farsça derslerine de dışarıdan bir hoca olarak katkıda bulunan hocamızın ilgi alanlarından birisi de “Mevlânâ'nın Mesnevîsi”dir. Konya/Selçuklu Belediyesi'nin teşvikleriyle halka yönelik yaptığı Mesnevî derslerinde Mevlânâ'nın Mesnevîsini ve Mesnevî üzerine yazılan en meşhur şerh olduğu için müellifine Hazreti Şârih ünvanının kazandıran Ankaralı İsmâil Rusûhî Dede'nin şerhini 6 yıl boyunca okuyup açıklamış ve bu dersler KON TV'de “Mesnevî'den Damlalar” adlı bir program olarak da yayınlanmıştır. Mevlânâ'yı anlamak ve onu yeni kuşaklara en doğru şekilde tanıtmak için çaba sarf eden hoca, fakülteadaki derslerinin dışında Ensar Vakfı'nda verdiği hadis derslerinde ise Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inin 6 cildini okumuş ve okutmuştur. Hadis anabilim dalında görev yapan hocalarla haftanın belli gün ve vakitlerinde Arapça temel hadis kaynaklarının okunmasına rehberlik etmiş ve bu derslerde Tirmizî'nin *Sünen*'i bitirilmiş, Nesâî'nin *Sünen*'i ve Şevkânî'nin *Neylü'l-Evtâr*'ından bazı bölümler okunmuş, Tahâvî'nin *Şerhu Me'âni'l-Âsâr* adlı eseri de hemen hemen bitirilmiştir. Hoca emekli olmadan başlattığı kitap müzakerelerini emekli olduktan sonra da devam ettirmiş ve bu dersler korona hastalığının başladığı 2019 Mart ayına kadar sürdürülmüştür.²⁶

Konya Yüksek İslâm Enstitüsü ve daha sonraki adıyla Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisans ve yüksek lisans seviyesinde akademik olarak pek çok öğrencinin yetişmesine katkıda bulunan hocanın mezun ettiği yüksek lisans öğrencilerinin sayısı on altı, doktora öğrencilerinin sayısı ise dokuzdur. Hadis akademisine katkıda bulunan Prof. Dr. Bilal Saklan, Prof. Dr. Zekeriya Güler, Prof. Dr. Mahmut Yeşil, Prof. Dr. Mehmet Eren, Prof. Dr. Nûri Tuğlu, Prof. Dr. Harun Reşit Demirel, Prof. Dr. Seyit Avcı, Prof. Dr. Muhittin Uysal, Prof. Dr. Adil Yavuz, Doç Dr. Ebu Bekir Sifil, Dr. Öğr Üyesi Macit Demirer vb. kıymetli hocalarımız farklı üniversitelerde Hadis Anabilim Dalında görev ifâ ederek hocanın misyonunu devam ettiren öğrencileridir.

“Orta öğrenimde, Prof. Dr. Muhammed Hamidullah ve Prof. Dr. Muhammed Tayyib Okiç beylerin imkanları gibi gerek aile ve gerekse muhit ortamları bakımından; bize çok sayıda doğu ve batı dili öğretebilecek bir vasatı arzu ederdim. Prof. Dr. I. Goldziher, Prof. Dr. H. Ritter gibi her üç kitâbî dîni de iyi

Osman Koçkuzu Örneği” (Uşak: Uşak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 117-143.

²⁶ Abdülhâlim Koçkuzu (ed.), *Arkadaşları ve Talebelerinin Gözünden Ali Osman Koçkuzu* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021), 95-97.

bilen; onların ilâhiyatlarını çok iyi tanıyan, İbranca, Süryanca, Klasik Yunanca bilen, ama Muhammed Aleyhisselamın yolunda olan, mü'min, muvahhid bir öğretim üyesi olarak bu iki kitabî dînin saliklerine İslâm'ın fezâilini ve iman esaslarını öğretmeyi isterdim.” diyen hocanın hayali, “Her üç kitabî dini çok iyi bilen, onların dillerine vakıf, polat gibi İslâm imanı taşıyan; sayıları yüzleri bulan, Tel-Aviv'de az önce Musevi gençlere Tevrat'ın tefsirini okuturken, odasında Mescid-i Haram'a dönerek, Duha namazını eda eden Müslüman-Türk ilim adamı”dır.²⁷

Bir hadisçinin hadis dışındaki İslâmî ilimlerle de ilgilenmesi gerektiğini belirten Ali Osman Koçkuzu, farklı disiplinlerle ortaklaşa çalışmalar yapmanın lüzûmuna işaret etmektedir. Ona göre hadisle meşgul olan ilim adamı “ortak çalışma terbiye ve eğitimi”ne sahip olmalıdır. Aynı meseleyi hadisçi, Arapça ve Farsça bilgisine sahip filolog, hukukçu, sosyolog, tarihçi vb. ilim adamları çalışıp ortak çalışma ortaya koyduklarında daha güzel sonuçlara ulaşılabilir.²⁸

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine bir nasihat olarak hocanın bir hadis öğrencisinin öğrenim hayatında okuması gereken kaynak kitaplara işaret ettiği sözlerini aktaralım: “Bir hadis öğrencisi hiç olmazsa Türk dilinde yazılmış olan usul ve furu kitaplarını, şerhli hadis tercemelerini dört yıllık öğrenim hayatında okumalıdır. Usul bilgisi olarak, Ahmed Naim Bey'in *Tecrid Mukaddimesi*'ni, Rahmetli M. Tayyib Okiç'in; *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tedkikler*'ini, Prof. Dr. Talat Koçyigit'in *Hadis Usulü*'nü, Dr. Subhi Salih'in Diyanetçe bastırılan terceme eserini, M. Yaşar Kandemir'in; *Mevzu Hadisler* adlı eserini, Koçyigit'in *Nuhbetü'l-Fiker* tercemesini ve Hayreddin Karaman'ın *Hadis Usulü*'nü okumalıdır. Metin tercemeleri ile şerhlerden de *Tecrid*'in tamamını, Bekir Sadak Bey'in *Tâc Tercemesi*'ni, Ahmed Davudoğlu'nun *Selâmet Yolları* adlı *Bülûğu'l-Meram Şerhi* ile *Müslim Şerhi*'ni, Mehmed Sofuoğlu Bey'in *Müslim Tercemesi*'ni, Fikri Yavuz tarafından tercüme edilen Buhârî'nin *Edebü'l-Müfred*'ini, Tirmizi'nin *Sünen*'inin Türkçedeki tercümesini, *Riyazu's-Salihîn* adlı eserleri sırayla okumalıdır.”²⁹

“Benim en çok hayran olduğum iki şey var: Ahde vefa ve şahsiyetli insan olarak yaşama, böyle kişilerle birlikte çalışma bahtiyarlığını elde etme. Allah'ı tanıma ve ona kulluk, insanı hürleştiren iki önemli vasıf. Öğretimde ve eğitimde taraflarda bu yoksa o zaman iyi sonuç alma imkânı azalır. Artık tek yere kulluk yerine çok yere kulluk başlar. Hürlük, yerini esarete bırakır ve mala, mülke, şöhrete, pırpışa.... sayılamayacak kadar çok unsura. Bu noktaları aşmış bir cemaatin, bir iş biriminde bir araya gelmesi: İşte dünyada cennet hayatı.”³⁰

²⁷ Koçkuzu, “Ali Osman Koçkuzu İle...”, 269.

²⁸ Koçkuzu, “Ali Osman Koçkuzu İle...”, 273.

²⁹ Ali Osman Koçkuzu, “Hadisçinin Formasyonu II”, *Nesil Dergisi* 2/21 (Haziran 1978), 11.

³⁰ Ali Osman Koçkuzu, İlim Yolunda (Görüşme: Huriye Martı, Görüşme Traskripsiyonu), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Bahar 2004), 273.

diyen hocamız hayatını okumakla ve okutmakla, hadis alanında çalışan kimse-
lere rehberlik yapmakla, Hz. Peygamberin sünnetini en güzel ve en doğru şe-
kilde anlatmaya çalışmakla geçirmiş, dünya yolculuğunu 29 Kasım 2020 Pazar
günü 07:40' ta Konya'da tamamlayarak, vasiyet ettiği üzere Araplar kabristanı-
na kendisinden 3 ay önce vefat eden çok sevdiği abisi Hasan Koçkuzu ve
dedelerinin yanına defnedilmiştir.³¹

1963 yılında Fahriye Hanım ile evlenen hocaların üç çocuğu vardır. Oğlu
Abdülhâlim Koçkuzu Bey, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm
Bilimleri Tefsir Anabilim Dalında Öğretim görevlisidir. Büyük kızı Emine Be-
tül Erten Hanım dönemin şartlarından dolayı yüksek tahsil yapamamış, Hatice
Esmâ Selçuk Hanım ise Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi Biyoloji Öğret-
menliği bölümünden mezun olmuştur. Öğretmen olarak ataması yapılmışsa da
göreve başlamamış ve serbest meslek sahibi bir biyolog olarak çalışmayı tercih
etmiştir. Küçük kızından bir erkek bir kız iki toruna sahiptir. Oğlu İstanbul'da,
kalan aile fertleri ise Konya'da yaşamaktadırlar.

Ali Osman Koçkuzu'nun doktora öğrencilerinden birisi olarak, diğer öğ-
rencilerine göre belki de haddim olmayarak kaleme aldığım bu yazıda elimden
geldiğince hocamızı tanıtmaya çalıştım. Lisans derslerinde hocaların sert bir ka-
raktere sahip olduğu yönünde üst sınıfların dolduruluşuna gelerek Farsça'yı değil
Paleografi dersini tercih etmeme rağmen yüksek lisans ve doktora çalışmaları-
mı hocaların nezaretinde yürüterek hatamı telafi ettiğimi düşünmekteyim. Bir
kimseyi başkalarının görüşlerine göre değerlendirmemek, ön yargılardan uzak
bir şekilde tanımaya çalışmak gerektiğini kendime de öğrencilerime de sık sık
hatırlatıyorum. Hoca söylenenlerin aksine son derece babacan, öğrencilerini
iyi yetiştirme yönünde çaba sarfeden, hadisi ve sünneti öğretmeyi, hadis litera-
türünü tanıtmayı gaye edinen, hayatı boyunca hadisin ulaşılamaz bir şey olma-
dığını Hz. Peygamber'den bize intikal eden bütün menkûlât olup bizim kültür-
ümüzü ve davranışlarımızı etkilediğini anlatmaya çalışan bir ilim adamıydı.
Kendisini yakından tanımak isteyenlere oğlu Abdülhalim Koçkuzu'nun editör-
lüğü yaptı, "Arkadaşları ve Talebelerinin Gözünden Ali Osman Koçkuzu"
adlı eser rehberlik edecektir. Öğrencileri olarak hocamıza Allah'tan rahmet di-
liyor, Cenâb-ı Hak'tan verdiği eserler ve yetiştirdiği öğrencileri sadaka-i câriye
olarak kabul edip kıyamete kadar amel defterini açık tutmasını niyaz ediyoruz.

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe GÜLTEKİN (ayse.gultekin@usak.edu.tr)

Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fak., UŞAK

³¹ Koçkuzu, *Arkadaşları ve Talebelerinin Gözünden Ali Osman Koçkuzu*, 4.

- ✦ Akyüz, Necmettin, *Rebi' b. Habîb Müsned'inin Metin Açısından Mâlik'in Muvatta'î ile Karşılaştırılması*, Şırnak Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Ahmet Özdemir, Şırnak 2022, 167 s.
- ✦ Arapkirli, Hüseyin Avni, *Bugyetu'l-Hasîs fî Târîhi İlmi'l-Hadîs*, Nşr.: Nilüfer Kalkan Yorulmaz, Diyanet İşleri Başkanlığı 2022, 279 s.
- ✦ Arı, Halit, *Hadislerde Kötü Ahlak*, İnönü Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Selahattin Yıldırım, Malatya 2022, 98 s.
- ✦ Asar, Muhammed Ali, *Hadislerde Allah Tasavvuru*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2022, 277 s.
- ✦ Balık, Hafize, *“El Öpme” ile İlgili Rivayetlerin Tespit, Tahriç ve Değerlendirmesi*, Eskişehir Osmangazi Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Mustafa Öztoprak, Eskişehir 2022, 96 s.
- ✦ Barlas, Kenan, *Hadis Tarihinde Mehdi Konusu, Literatürü ve Rivayetleri*, Marmara Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Mehmet Efendioğlu, İstanbul 2022, 132 s.
- ✦ Bayrak, Feyzullah, *Süyûti'nin Hadis Şerhçiliği*, Marmara Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Hasan Cirit, İstanbul 2022, VI+284 s.
- ✦ Bayram, Binnur, *“Veren El Alan Elden Daha Üstündür” Rivayetinin Sened ve Metin Açısından Değerlendirmesi*, Karamanoğlu Mehmetbey Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Demir, Karaman 2022, IX+150 s.
- ✦ Bayram, Hanife, *Hadislerde Kibir ve Tevazu*, Amasya Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Hasan Yerkazan, Amasya 2022, XI+105 s.
- ✦ Bedir, Büşra, *Ricâl Tenkidi Açısından el-Halîlî ve el-İrşâd Adlı Eseri*, Ondokuz Mayıs Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Bekir Özüdoğru, Samsun 2022, 181 s.
- ✦ Besler, Süleyman, *Adalet ve Zabt Bakımından Sahâbe Hakkında Bazı Tartışmalar*, Ondokuz Mayıs Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Hüseyin Akgün, Samsun 2022, 158 s.

- ✦ Boğaz, Musa, *Übey b. Ka'b Hayatı ve Hadis İlimindeki Yeri*, Iğdır Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Musa Çetin, Iğdır 2022, 125 s.
- ✦ Büyükdolu, Büşra, *"Erkeklere Kadınlardan Daha Zararlı Bir Fitne Bırakmadım" Hadisinin Tahrirci, Tenkidi ve Değerlendirilmesi*, Gaziantep Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Recep Aslan, Gaziantep 2022, 237 s.
- ✦ Coşkun, Selçuk, *el-Hadîs ve'l-hayat mine'l-mehdi ile'l-lahd*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. 2022, 521 s.
- ✦ Çakan, İsmail Lütfi, *Üstün Nitelikli Değerlerimizi 40 Hadis 40 Yorum*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. 2022, 304 s.
- ✦ Çakır, Furkan, *Fıkıh Usûlü Eserlerinde Haber Nazariyesi (Hicri V. Asır Özelinde Mukayeseli Bir Çalışma)*, Ankara Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar, Ankara 2022, 414 s.
- ✦ Çelik, Abdullah, *Hadis Usûlü İlminin Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk Üç Asır)*, Divan Kitap 2022, 284 s.
- ✦ Çelik, Fatih, *Hadislerde Ticaret Ahlakı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2022, 162 s.
- ✦ Çetin Akyüz, Elif, *Câbir b. Zeyd ve Hadisçiliği*, Şırnak Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Ahmet Özdemir, Şırnak 2022, 88 s.
- ✦ Çiçek, Gülbeyaz, *İllet Sebebi Olarak İztırâb (Tirmizî'nin el-İlelü'l-Kebîr'i Özelinde)*, Marmara Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Rahile Kızılkaya Yılmaz, İstanbul 2022, IX+111 s.
- ✦ Daudi, Halid Zaferullah, *Şah Velîyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yay. 2022, 384 s.
- ✦ Demirci, Bedirhan, *Eşler Arası Problemlerin Çözümünde Hz. Peygamber'in Rehberliği*, Kırıkkale Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Nejla Hacıoğlu, Kırıkkale 2022, 107 s.
- ✦ Demirci, Selim, *İslamcı Dergilerde Hadis Tartışmaları Meseleler Dönemler ve İsimler*, İlem Yay. 2022, 170 s.
- ✦ Doğanay, Ramazan, *Hadis Usulü Açısından Şeybani ile Şafii'nin Mukayesesi*, Marmara Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Mehmet Özşenel, İstanbul 2022, XV+ 433 s.
- ✦ Duman, Ayşe Nur, *Ehl-i Sünnet ve Şîa 'da Müsterek Rivâyetlerin Tahlili - Küleynî'nin el-Kâfi İsimli Eserinin Usûl Bölümü Örneği-*, Marmara Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Mehmet Efendioğlu, İstanbul 2022, 217 s.

- ✦ Engin, Sezai, *Şerh ve Şârihin İzini Sürmek: Hadis Şerhlerinin Hikâyesi*, İbn Haldun Üniversitesi Yay. 2022, 200 s.
- ✦ Ensari, İbrahim, *Nesâî'nin Süneni Özelinde Kitâbü'l-İstiâze Hadislerinin Tahrîc ve Değerlendirmesi*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Huriye Martı, Konya 2022, V+116 s.
- ✦ Ercan, Muhammed Emin, *Osman b. Yakub el-Kemâhî'nin (ö. 1171/1757) Tenvîru's-Sened Fi İdâhî Rumûzî'l-Müsned Adlı Eseri'nin Edisyon Kritiği*, İnönü Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Selahattin Yıldırım, Malatya 2022, 135 s.
- ✦ Erdem, Elif, *Hadis Tarihinde İlim Yolculukları: Rihleler*, Ankara Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar, Ankara 2022, 413 s.
- ✦ Erdim, Muhammed Emin, *Menhecü Ebi Ya'lâ el-Halîlî fi'l-cerh ve't-ta'dîl fi kitâbihi'l-irşâd fi ma'rifeti ulemâi'l-hadîs*, Fecr Yay. 2022, 200 s.
- ✦ Erkut, Osman, *Câbir b. Semüre'nin (r.a.) Hadisçiliği ve Rivâyetleri*, İnönü Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Serkan Demir, Malatya 2022, 138 s.
- ✦ Eryılmaz, Hasan, *Nûreddin es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) Peygamber Tasavvuru ve Kelam Sistemindeki Hadisleri Kullanımı (el-Kifâye Örneği)*, Ankara Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Kamil Çakın, Ankara 2022, 301 s.
- ✦ Gökçe, Aziz, *Sünen-i Tirmizî'nin Kaynakları- Tespit ve Değerlendirme-*, Sakarya Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Hayati Yılmaz, Sakarya 2022, 1088 s.
- ✦ Günaydın, Tuğçe, *Hadis Rivayetinde Âlî İsnadlar*, İstanbul Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Bekir Kuzudışlı, İstanbul 2022, 330 s.
- ✦ Güşen, Seyit Ali, *Sahâbe Literatürü Araştırmaları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yay. 2022, 286 s.
- ✦ Hansu, Hüseyin, *Hadisçilik ve Kur'âncılık Kıskaçında Kur'ân ve Hadis*, Hikav Yay. 2022, 216 s.
- ✦ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Takyîdü'l-İlm Hadislerin Yazılması*, Çev.: Muhittin Düzenli, Kitabı Yay. 2022, 288 s.
- ✦ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Hadis Yolunda er-Rihle fi Talebi'l-Hadîs*, Çev.: Osman Bodur, İtisam Yay. 2022, 110 s.
- ✦ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Hadis Ehlinin Şerefi ve Hadis Ehline Nasihat (Şerefü ashabi'l-hadîs)*, Çev.: Enes Akhan, İtisam Yay. 2022, 385 s.

- ✦ İncedal, Fevziye, *Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yayımladığı Hutbelerde Yer Alan Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi (2015-2018 Yılları)*, Gaziantep Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Recep Aslan, Gaziantep 2022, 237 s.
- ✦ Kandemir, Mehmet Yaşar, *Arapça Öğrenenler İçin Hikayelerle 40 Hadis*, Akdem Yay. 2022, 169 s.
- ✦ Karabulut, Ayşe, *Ebû Abdulmelik el-Bûnî ve Tefsîru'l-Muvatta Adlı Eserinde Hadis Şerhçiliği*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Mehmet Eren, Konya 2022, 91 s.
- ✦ el-Karsî, Dâvûd b. Muhammed, *Usûl-u Hadîs Metn-i Birgivî Şerhî Dâvûd-i Kârsî*, Ter.: M. İhsan Çelik, Yasin Yay. 2022, 230 s.
- ✦ Karagözoğlu, Mustafa Macit, *Hadis Şerh Literatürü II*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. 2022, 400 s.
- ✦ Karaman, Emrullah, *Nâfi' Mevla İbn Ömer Hadisçiliği ve Rivâyetleri*, İnönü Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Serkan Demir, Malatya 2022, 157 s.
- ✦ Kaya, Ümit, *Tam İlmihâl Seâdet-i Ebediyye'nin Hadis İlmi Açısından Değeri*, Eskişehir Osmangazi Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Mustafa Öztoprak, Eskişehir 2022, 110 s.
- ✦ Kazancı, Ahmet Lütfi, *Nübüvvet Pınarından Kırk Hadis*, Ensar Neşriyat 2022, 392 s.
- ✦ Kılıç, Abdurrahman, *Hadis Usûlü Kavramlarının Terimleşme Süreci – Tedrîbü'r-Râvî Özelinde-*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Necmettin Şeker, Kahramanmaraş 2022, 110 s.
- ✦ Kılıç, Abdurrahman, *Hadis Usûlü Kavramlarının Terimleşme Süreci – Tedrîbü'r-Râvî Özelinde-*, İKSAD Yay. 2022, 110 s.
- ✦ Koçak, Abdullah, *Hadislerin Sıhhatini Belirlemenin İçtihadî Oluşu*, Hitit Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Kadir Gürler, Çorum 2022, 118 s.
- ✦ Kolektif, *Hadise Dair; Temel Sorular ve Cevaplar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. 2022, 328 s.
- ✦ Köse, Emine, *Sadeddîn Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâid İsimli Eserindeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirmesi*, Trakya Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Abdullah Taha İmamoğlu, Edirne 2022, 166 s.
- ✦ Köseoğlu, Abdulvehhab, *Hadis Usûlünde Telkin*, Beka Yay. 2022, 176 s.

- ✦ Küçükosman, Hasan, *Hanefi Mezhebinin Kurucu İmamlarının Ehli Hadis'e Yaklaşımı*, Ankara Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Enbiya Yıldırım, Ankara 2022, 313 s.
- ✦ Martı, Huriye, *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlakı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2022, 154 s.
- ✦ Odabaşoğlu, Hatice Kübra, *Hadis İlminde Esmâ ve Künâ Türü ve Dûlâbî'nin "el-Künâ ve'l-Esmâ" Adlı Eseri*, Marmara Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Aynur Uraler, İstanbul 2022, IX+207 s.
- ✦ Oral, Kenan, *Muvatta Oluşumu, Tasnifi ve Nüsha Farklılıklarının Sebepleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2022, 566 s.
- ✦ Özen, Emine Şefika, *2019-2020 Yılları Arasında Cuma Hutbelerinde Kullanılan Hadislerin Değerlendirilmesi*, Gaziantep Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Recep Aslan, Gaziantep 2022, 221 s.
- ✦ Özışık, Serhan, *Ebû Nuaym el-Fadl b. Dükeyn'in Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri*, Bilgöl Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Ali Çelik, Bilgöl 2022, 108 s.
- ✦ Polat, Zeynep, *Sâlim b. Abdullah ve Hadis İlmindeki Yeri*, Marmara Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Doç. Dr. Aynur Uraler, İstanbul 2022, 324 s.
- ✦ Sarı, Mücahit, *Hadis Metinlerinde İllet-Dârekutnî Örneği*, Erciyes Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Fatma Betül Altıntaş, Kayseri 2022.
- ✦ Sarı, Necmi, *Anlamdan Algıya Bir Hadis Problemi -Hz. Musa'nın Ölüm Meleğini Tokatlaması Rivayeti / Sahih Nakilleri İtibarsızlaştırma*, Ümmülkura Yay. 2022, 168 s.
- ✦ Sarman, Sebahat Şeyma, *Kitabu'r-Rikâk Özelinde Buhârî'nin Zühd Anlayışı*, Fırat Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Ekrem Yücel, Elazığ 2022, VII+72 s.
- ✦ Sıddık, Muhammed, *XX. Asırda Şam'da Hadis Çalışmaları*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Mahmut Yeşil, Konya 2022, 375 s.
- ✦ Syed, Muhammad Masharib Shah, *Oryantalistlerin Hadis Araştırmalarında Kullandıkları Metot ve Kaynakların Değerlendirilmesi*, İzmir Katip Çelebi Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. İbrahim Kutluay, İzmir 2022, 439 s.
- ✦ Şakar, Mehmet, *Ebu'l-Feyz el-Gumârî ve Hadisçiliği*, Bursa Uludağ Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Doç. Dr. Abdullah Karahan, Bursa 2022, 282 s.

- ✦ Tatar, Veli, *Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Sosyo-Kültürel Etkenler (Nesât'ın Sünen'i Örneği)*, Şırnak Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Doç. Dr. Nurullah Agitoğlu, Şırnak 2022, 380 s.
- ✦ Taşan, Yusuf, *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) Hadis Şerhçiliği (Muvatta Şerhleri Çerçevesinde)*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Mehmet Eren, Konya 2022, 284 s.
- ✦ Topgül, Muhammed Enes, *İsnadı Okumak Hadis Tarihinin Anlaşılmasında İsnadın Rolü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. 2022, 174 s.
- ✦ Turgut, Abdullah, *Muhammed Avvâme'nin Tedrîbü'r-râvî Tahkîkindeki Hadis İlmi ile İlgili Değerlendirmeleri*, İnönü Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Veysel Özdemir, Malatya 2022, 104 s.
- ✦ Tümen, Furkan, *Sahîhayn'da Tedlîs*, Bilgöl Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Murat Kaya, Bingöl 2022, 121 s.
- ✦ Tüzün, İdris, *İbn Şihâb ez-Zührî Hayatı, Hadis İlmine Katkıları ve Rivayetleri*, Nobel Bilimsel 2022, 204 s.
- ✦ Ural, Cemal, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Hadis Anlayışı*, Fırat Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Ekrem Yücel, Elazığ 2022, IX++114 s.
- ✦ Yıldırım, Ahmet, *Hoca Ahmed Yesevî'nin Hadis Kültürü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2022, 215 s.
- ✦ Yıldırım, Enbiya, *Hadislere Gerek Yok Söylemi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2022, 161 s.
- ✦ Yıldırım, Sedat, *Sahâbîler Arasındaki İhtilafların Hadisler Bağlamında Değerlendirilmesi*, Sonçağ Akademi Yay. 2022, 238 s.
- ✦ Yıldız, Fatma, *Hadis İlminin Gelişimi Açısından "Rubbe Mübellağ" Rivayetinin Tahric, Tahkik ve Değerlendirilmesi (Kütüb-i Tis'a Çerçevesinde)*, İlahiyat Kitap 2022, 100 s.
- ✦ Yıldız, Hüseyin, *Kâsım b. Sâbit es-Sarakustî ve ed-Delâil Adlı Eseri*, İstanbul 29 Mayıs Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Ahmet Yücel, İstanbul 2022, IX+106 s.
- ✦ Yolaçan, Semih, *Usulü'l-Ahkâm Eseri Bağlamında Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (ö. 566/1171) Ahkâm Hadislerini Yorumlama Esasları*, Eskişehir Osmangazi Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Kadir Demirci, Eskişehir 2022, 289 s.

Yayın İlkeleri

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* hadis ilmiyle ilgili yayınlar yapmayı hedefleyen altı aylık, hakemli, uluslararası, akademik bir araştırma ve ihtisas dergisidir. ✦ Öncelikle Türkçe olmakla birlikte İngilizce, Arapça ve diğer uluslararası bilim dillerinde de yayın yapar. ✦ *HTD* akademik araştırmalara konu teşkil eden klasik veya çağdaş dönem hadis meseleleri, hadis tarihi, usûlü ve literatürüne dair özgün değerlendirmeler, çağdaşlaşma dönemi İslâm toplumunda ortaya çıkan hadisle ilgili tartışmalar ve bilimsel faaliyetler, bu tartışmalardan hareketle ortaya çıkmış geleneksel ve çağdaş yaklaşımlar, çağdaş metodolojilerin hadis araştırmalarına katkı ve etkileri, Batılıların hadis araştırmaları gibi konulara dair çalışmalar yayınlamayı hedefler. ✦ *HTD* daha önce yayınlanmamış makalelerin yanında, nitelikli makale çevirileri, kitap tahlillerini konu alan araştırma notları, mülâkâtlar, kitap-makale tahlil ve tenkitleri, yazma eser, sempozyum-konferans vb. akademik faaliyetler hakkındaki değerlendirmeleri, hadisle ilgili çalışmaları bulunan kimselere dair vefeyât yazıları, hadisle ilgili akademik faaliyetler ile yayınlanan akademik nitelikli eserlerin ve savunulan doktora tez duyurularının yayınlandığı her türlü ilmi yaklaşıma açık bir meslekî platformdur.

Yazarlara Not

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi'*ne gönderilen makaleler ve yazılar gerek konusu gerekse takdim edilişi bakımından özgün, hadis ilimlerine ve İslâm düşüncesine katkı sağlayıcı nitelikte olmalıdır. ✦ Hacim itibarıyla, makaleler 7500, araştırma notları 4000, yazma tanıtımı ve sempozyum değerlendirmeleri 2500, kitap tanıtımı, vefeyât ve hadis dünyasından haberler 1500 kelimeyi geçmemelidir. ✦ Makalelerin yayınlandığı dil yanında, makale başlığı ile birlikte İngilizce olarak da 100 kelimeyi geçmeyecek hacimde özeti ve muhtevayı yansıtacak 4-6 arasında anahtar kelime gönderilmelidir. ✦ Yazılar 4 nüsha hâlinde çıkışı ve disketi ile birlikte veya e-maile derginin yazışma adresine/editöre gönderilmelidir. Çeviriler orijinal metni ile birlikte iki nüsha hâlinde gönderilmelidir. ✦ Makaleler dört ayrı hakeme, diğer yazılar iki ayrı hakeme gönderilir, makaleler için iki hakemden olumlu rapor gelmesi hâlinde yazının yayınlanmasına yayın kurulu karar verir. ✦ Yayın kurulu, hakem raporlarını yazarlara bildirip dil, üslup ve muhteva açısından düzeltme isteyebilir. ✦ Yayınlanmak üzere yönetim ve dağıtım bürosuna gönderilecek yazıların şekil şartları ve formatı konusunda öncelikle mevcut sayılara veya www.htd.press web sayfasındaki örneklerle müracaat edilmelidir. ✦ Makalesi yayınlanan yazarlara 20 adet ayrı basım gönderilir ve telif ücreti ödenir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez.

About the Journal of Hadith Studies

✦ *Journal of Hadith Studies (HTD)* is an academic and peer-reviewed international journal published twice a year. ✦ Although it is published in Turkish language, manuscripts written in English, Arabic and other international languages are welcome. ✦ The Journal is concerned with the discussion and analysis of hadith studies. The main areas of interests are as follows: hadiths studies concerning both early and modern periods; essays on the history, methodology and literature of hadith; modern debates about the authenticity of hadith literature, and traditional and modern approaches to the related issues; the contribution and effects of modern methodologies to hadith studies. ✦ *HTD*, in addition to previously unpublished articles, also publishes translations, review articles, interviews, book reviews, manuscript assessments, symposium and conference reviews, obituaries and reports about dissertations, recently published books, and other academic activities related to hadith.

Notes to the Contributors

✦ The articles to be published in *Journal of Hadith Studies* must provide scholarly contribution to hadith studies in both approach and content. ✦ The word limit is 7500 for articles, 4000 for review articles, 2500 for manuscript reviews and symposium assessments, 1500 for book reviews, obituaries and news about hadith studies. ✦ Each article submission should contain an abstract of not more than 100 words in its original language. If the article is not in English, an English version of the abstract must also be supplied. Each article submission should also contain a list of 4 to 6 key words for indexing purposes. ✦ Four paper copies of manuscripts of full articles, two copies of translations with the original copy should be sent to the correspondence address. All submissions must include either a diskette version or e-mail attachment. ✦ Full articles are sent to four referees while others are sent to two referees. If the two of the four referees accept the article, the editorial board has the right to decide whether to publish it or not. ✦ Editorial board has the right to ask the authors to revise their articles both in terms of content and language. ✦ See the following internet address for the details about examples: www.htd.press. ✦ Article authors are sent 20 copies of their published manuscripts. Unpublished articles are not returned to the author.

شروط النشر في "مجلة بحوث الحديث":

✦ إن مجلة بحوث الحديث، مجلة محكمة، عالمية، أكاديمية، ومحض بحث واختصاص، وتصدر في كل سنة مرتين، تهدف إلى نشر بحوث فيما يتعلق بعلم الحديث. ✦ بجانب صدورها باللغة التركية، فهي تصدر أيضاً بالإنكليزية، والعربية. وباللغات الأخرى العلمية الدولية. وهي تهدف كذلك إلى نشر المسائل القديمة أو الحديثة المتعلقة بعلم الحديث، وتحليلات خاصة بأصول الحديث وتاريخه ونصوصه، وكذا الأنشطة العلمية، والردود المتعلقة بالحديث التي استحدثت في المجتمع الإسلامي في مرحلة النهضة لتكون موضوعاتهم مجال البحوث الأكاديمية، ومن ثم المناقشات التي نشأت عنها المفاهيم القديمة والحديثة، وكيف كانت تأثيرات المناهج العصرية على البحوث في مجال الحديث، بالإضافة إلى دراسات الغربيين للحديث، ونحوه من الموضوعات. ✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة، لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها، أو من حيث عرضها. ✦ إن مجلة بحوث الحديث، مفتوحة لكل التصورات العلمية، والمقالات المترجمة، والملاحظات الدراسية التي تحتوي على تحليل المؤلفات، والملتقيات، والتحليل والنقد لكتاب أو لمقالة، والتعريف بالمخطوطات، والتعليقات على محاضرة أو ندوة، والكتابات حول تراجم وسير المؤلفين في الحديث، والإعلان عن المطبوعات في علم الحديث التي لها صفة أكاديمية، وبيان مناقشات رسائل الدكتوراه، بجانب المقالات التي لم تنشر من قبل.

شروط المشاركة في المجلة :

على كتاب المقالات أن يراعى ما يلي: ✦ أن تكون المقالات صالحة ومفيدة لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها أو من حيث عرضها. ✦ أن لا تتجاوز الكتابات المرسلة إلى المجلة، في المقالات ٧٥٠٠ كلمة، وفي الملاحظات الدراسية ٤٠٠٠ كلمة، وفي التعريف بمخطوطات والتعليقات على ندوة ٢٥٠٠ كلمة، وفي تقديم عرض كتاب، وفي التراجم وكذا الأخبار في الحديث ١٥٠٠ كلمة. ✦ إرسال مختصر المقالة باللغتين الإنجليزية والعربية إلى جانب لغة المقالة التي ستشتر بها، وذلك مع عنوانها، بشرط أن لا يتجاوز ١٠٠ كلمة، وكذا المصطلحات المساعدة (ما بين ٤ إلى ٦ كلمات) التي تعبر عن المحتوى. ✦ إرسال أربع نسخ ورقية من الكتابات إلى عنوان المراسلة ونسخة على قرص كمبيوتر أو بوساطة البريد الإلكتروني. علماً بأن هذه المقالات ترسل إلى أربعة حكام مختلفين، وبقيّة الكتابات إلى حكمين مختلفين، وفي حالة صدور تقرير إيجابي من حكمين فيما يتعلق بالمقالات، تقرر هيئة النشر نشر هذه المقالة. إن هيئة النشر لها صلاحية تبليغ تقارير الحكام إلى الكُتاب، وطلب تصحيح كتاباتهم من حيث اللغة، والأسلوب، والمحتوى. وقبل إرسال الكتابات إلى مكتب هيئة النشر والتوزيع، يرجى النظر إلى الأعداد السابقة أو إلى صحيفة www.htd.press وذلك لمراجعة الهيكل. وتقوم إدارة المجلة بإرسال ٢٠ عدداً من المجلة المطبوعة لكل من نشرت مقالته، ولا ترد المقالات التي لم تنشر إلى أصحابها.



YURT İÇİ/ IN TURKEY

Adana

Muhammet YILMAZ

muhammetyilmaz01@mynet.com
(322) 338 69 72-261 94 03
(505) 340 78 05

Ankara

Muhammet Emin EREN

muhammeteren@hotmail.com
(535) 452 83 13

Antalya

İsa AKALIN

İsaakalin@hotmail.com
(505) 527 44 86

Bursa

Abdullah KARAHAN

abdullahkarahan@hotmail.com
(224) 243 13 37-452 24 58
(535) 337 84 24

Çanakkale

Mirza TOKPUNAR

mtokpinar@comu.edu.tr
(286) 217 76 63
(286) 218 05 38
(538) 332 51 66

Çorum

Kadir GÜRLER

kgurler@hotmail.com
(364) 234 63 58 x 122
(543) 440 14 15

Diyarbakır

Hacı Musa BAĞCI

musabagci@hotmail.com
(412) 234 41 22
(412) 248 80 23 x 3819

Burdur

Veli ATMACA

veli_atmaca@hotmail.com

Erzincan

Adem DÖLEK

adem_dolek@hotmail.com
(535) 271 00 07

Erzurum

Abdülvahhap ÖZSOY

abdulvahhapozsoy@hotmail.com
(442) 342 19 66-231 35 79
(505) 320 48 98

Eskişehir

Ömer MÜFTÜOĞLU

omuftu@yahoo.com
(505) 216 42 62

İstanbul

Bekir KUZUDİŞLİ

kuzudislibekir@yahoo.com
(533) 648 66 05

Yalova

Muhammet BEYLER

muhammedbeyler@hotmail.com
(216) 483 09 02 x 215
(535) 307 70 49

İzmir

Ahmet Tahir DAYHAN

dayhan@excite.com
(232) 285 29 32
(535) 783 03 06

Kahramanmaraş

Kadir EVGİN

kevgin@yahoo.com
(344) 251 23 15 x 222
(537) 644 78 21

Kayseri

Süleyman DOĞANAY

sdoganay@erciyes.edu.tr
(535) 4894932
(352) 437 49 01 x 31088

Konya

Ömer ÖZPINAR

oozpinar@selcuk.edu.tr
(533) 430 25 98
(332) 323 82 50 x 223

Rize

Yavuz KÖKTAŞ

yavuzkocktas@hotmail.com
(464) 214 52 08
(464) 214 11 22
(537) 630 39 63

Sakarya

Hayati YILMAZ

hayatiyilmaz@hotmail.com
(533) 516 77 10

Samsun

Muhittin DÜZENLİ

muhittin90@hotmail.com
(362) 457 60 20

Sivas

Cemal AĞIRMAN

agirman@cumhuriyet.edu.tr
(535) 407 74 78

Şanlıurfa

Mehmed DİLEK

mdilek25@hotmail.com
(414) 315 35 55
(533) 432 47 28

Van

Ramazan ÖZMEN

rozmen@yy.edu.tr
(505) 876 46 68
(432) 225 10 24 x 24 23

YURTDIŐI/ABROAT

Sofia/BULGARIA

Vedat S. AHMED: vedatsabri@hotmail.com

Bruxelles/BELGIUM

Mustafa DÖNMEZ: mustafadonmez_44@hotmail.com

Montreal/CANADA

Bilal BAŞ: bilalbas@hotmail.com

Cairo/EGYPT

Davidson McLaren: davidson@tradigital-cairo.com

Menchaster/ENGLAND

Necmettin GÖKKIR: ngokkir@hotmail.com

Paris/FRANCE

Nathalie CLAYER: nathalie.clayer@ehess.fr

Bonn/GERMANY

Bölent UÇAR: aylinf@directbox.com

Rotterdam/HOLLAND

Özcan HIDİR: ohidir@hotmail.com

Napoli/ITALY

Michelangelo GUIDA: michelangeloguida@hotmail.com

Almati/KAZAKISTAN

Hikmet ATAN: hikmetatan@hotmail.com

Faisalabad/PAKISTAN

Halid Zaferullah DAUDI: kzdaudi@hotmail.com

Riyad/SAUDI ARABIA

Aqil A'ZAMI: aazami@awalnet.net.sa

Massachusetts/USA

İbrahim KALIN: ikalin@holycross.edu

Amman/ÜRDÜN

Mahmoud RASHEED: mahmoudrasheed@gmail.com

Yezd/İRAN

Majid DANESHGAR, majid.daneshgar@gmail.com