HADITH

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

Yıl : 2023

Sayı : 10

E-ISSN: 2667-5455

HADITH

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

Yıl | Year | السنة: 2023 Sayı | Issue | العدد: 10

Kapsam	**Scope**
Dini Araştırmalar (Hadis ve Sünnet)	Religious Studies (Hadith and Sunnah)
Yayın Dili	**Publication Language**
Türkçe & İngilizce & Arapça	Turkish & English & Arabic
e-Yayın Tarihi	**Online Publication Date**
31 Temmuz 2023	31 July 2023

Yayın Türü | Publication Type | نوع المنشور

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

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

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

Yayın Süreci | Publication Process | عملية النشر

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

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

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

Makale İçeriği | Article Content | محتوى البحث

Makaleler, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), geniş özet (750-800 kelime) ve (Türkçe makalelerde İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan) kaynakça içerir.

The articles include, abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), large abstract (750-800 words) and bibliography (prepared in accordance with the ISNAD citation style in Turkish articles).

يجب أن تتضمن الأبحاث المقدمة على ملخص (يجب ان لا يقل عن 150 كلمة)، والكلمات المفتاحية (أقل شيء خمس كلمات)، وفي حالة الملخصات الموسعة (ما بين 750-800 كلمة)، وفي المقالات التركية يجب أن تتوافق الأبحاث مع نظام الاقتباس العلمي للأبحاث التركية (ISNAD)

Hukuki Beyan | Legal Statement | بيان قانوني

Yazarlar, HADITH'te yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
Authors publishing with HADITH retain the copyright to their work. The legal responsibility of the articles belongs to the authors..

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy | سياسة الوصول المفتوح

Hadith Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlanmaktadır.
Hadith provides free immediate access to its content.
توفر مجلة الحديث إمكانية الوصول الفوري إلى محتواها جزئي أو كلي دون الحصول على إذن المجلة.

Kurucu | Founder | مؤسس

Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY
(Ataturk University / Türkiye, avozsoy@atauni.edu.tr)

Prof. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR
(Tokat Gaziosmanpasa University / Türkiye, muammer.bayraktutar@gop.edu.tr)

Prof. Dr. Salih KESGİN
(Ondokuz Mayis University / Türkiye, skesgin@omu.edu.tr)

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR
(Inonu University / Türkiye, veysel23@gmail.com)

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Managing Editor | مدير التحرير

Prof. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR
(Tokat Gaziosmanpasa University / Türkiye, muammer.bayraktutar@gop.edu.tr)

Baş Editör | Editor-in-Chief | رئيس التحرير

Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY
(Ataturk University / Türkiye, avozsoy@atauni.edu.tr)

Yayın ve Editör Kurulu | Publishing and Editorial Board | هيئة النشر و مجلس التحرير

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR
(Inonu University / Türkiye, veysel23@gmail.com)

Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY
(Ataturk University / Türkiye, avozsoy@atauni.edu.tr)

Prof. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR
(Tokat Gaziosmanpasa University / Türkiye, muammer.bayraktutar@gop.edu.tr)

Prof. Dr. Salih KESGİN
(Ondokuz Mayis University / Türkiye, skesgin@omu.edu.tr)

Prof. Dr. Hüseyin HANSU
(Istanbul University / Türkiye, hhansuistanbul@edu.tr)

Prof. Dr. Mustafa DÖNMEZ
(European University of Benelux / Belgium, m.donmez@benelux.edu.eu)

Prof. Dr. Nimetullah AKIN
(Canakkale Onsekiz Mart University / nakin@comu.edu.tr)

Prof. Dr. Omar ALFRMAWI
(Azhar University / Egypt, alfrmawi@azhar.edu.eg)

Doç. Dr. Muhammet BEYLER
(Yalova University / Türkiye, muhammet.beyler@yalova.edu.tr)

Doç. Dr. Thamer HATAMLEH
(Ministry of Awqaf Islamic Affairs and Holy Places / Jordan, samirhatemle@gmail.com)

Dr. Öğr. Üyesi Alam KHAN
(Gumushane University / Türkiye, alamiiu09@gumushane.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Suat KOCA
(Ankara University / Türkiye, kocas@ankara.edu.tr)

Arş. Gör. Yusuf Fuat ÜNAL
(Inonu University / Türkiye, yusuf.unal@inonu.edu.tr)

Editör Yardımcıları | Assistant Editors | المحررون المساعدون

Doç. Dr. Muhammed Enes Topgül
(Marmara University / Türkiye, met624@gmail.com)

Doç. Dr. Seyit Ali Güşen
(İstanbul University / Türkiye, aligusen@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkerim Malkoç
(Trabzon University / Türkiye, abdulkerimmalkoc@trabzon.edu.tr)

Ön İnceleme Editörleri | Preview Editors | محرر عمليات التدقيق الأولية

Arş. Gör. Esra Nur SEZGÜL
(Samsun University / Türkiye, esranur.sezgul@samsun.edu.tr)

Arş. Gör. Fatih Muhammet YÜKSEL
(Ardahan University / Türkiye, fatihmuhammetyuksel@ardahan.edu.tr)

Alan Editörleri | Field Editors | محررو الاقسام

Prof. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR
(Tokat Gaziosmanpasa University / Türkiye, muammer.bayraktutar@gop.edu.tr)

Prof. Dr. Salih KESGİN
(Ondokuz Mayis University / Türkiye, skesgin@omu.edu.tr)

Doç. Dr. Thamer HATAMLEH
(Ministry of Awqaf Islamic Affairs and Holy Places / Jordan, samirhatemle@gmail.com)

Doç. Dr. Enes SALİH
(Tokat Gaziosmanpasa University / Türkiye, enes.salih1976@gmail.com)

Türkçe Dil Editörü | Turkish Language Editor | محررو اللغة التركية

Dr. Ahmet KARAKUŞ
(Ataturk University / Türkiye, ahmet.karakus@atauni.edu.tr)

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor | محرر اللغة الإنجليزية

Doç. Dr. Bilal GENÇ
(Erciyes University / Türkiye, bgenc@erciyes.edu.tr)

Arapça Dil Editörü | Arabic Language Editor | محرر اللغة العربية

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin YILDIRIM
(Inonu University / Türkiye, selahattin12@gmail.com)

Etik Editörü | Ethic Editor | محرر السلوك والقواعد العلمية

Arş. Gör. Muhammed Enes GÜZEL

(Ataturk University / Türkiye, mguzel@atauni.edu.tr)

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

Prof. Dr. Abdulkadir Evgin (Kahramanmaras Sutcu Imam University / Türkiye, akevgin@ksu.edu.tr)

Prof. Dr. Abdullah Karahan (Uludag University / Türkiye, akarahan@uludag.edu.tr)

Prof. Dr. Adem Dölek (Erzincan Binali Yildirim University / Türkiye, adolek@erzincan.edu.tr)

Prof. Dr. Adil Yavuz (Necmettin Erbakan University / Türkiye, adlyavuz50@gmail.com)

Prof. Dr. Ahmet Keleş (Dicle University / Türkiye, ahmetkeles08@gmail.com)

Prof. Dr. Ali Çelik (Eskisehir University / Türkiye, dracelik2006@gmail.com)

Prof. Dr. Ali Kuzudişli (Gumushane University / Türkiye, akuzudisli@gumushane.edu.tr)

Prof. Dr. Bekir Tatlı (Gazi University / Türkiye, bekir.tatli@hbv.edu.tr)

Prof. Dr. Cemal Ağırman (Cumhuriyet University / Türkiye, cemalagirman@hotmail.com)

Prof. Dr. Enbiya Yıldırım (Ankara University / Türkiye, enbiyayildirim@hotmail.com)

Prof. Dr. Erdinç Ahatlı (Sakarya University / Türkiye, eahatli@sakarya.edu.tr)

Prof. Dr. Fikret Karapınar (Necmettin Erbakan University / Türkiye, fikretkarapinar@gmail.com)

Prof. Dr. Halis Aydemir (Dumlupinar University / Türkiye, halis.aydemir@dpu.edu.tr)

Prof. Dr. İshak Emin Aktepe (Erzincan Binali Yildirim University / Türkiye, ishakemin@gmail.com)

Prof. Dr. H. Musa Bağcı (Dicle University / Türkiye, mbagci@hotmail.com)

Prof. Dr. Mehmet Sait Toprak (Mardin Artuklu University / Türkiye, msaittoprak@gmail.com)

Prof. Dr. M. Hayri Kırbaşoğlu (Ankara University / Türkiye, hayrikirbasoglu@hotmail.com)

Prof. Dr. Nevzat Tartı (Akdeniz University / Türkiye, nevzattarti@akdeniz.edu.tr)

Prof. Dr. Recep Tuzcu (Selcuk University / Türkiye, recep.tuzcu@selcuk.edu.tr)

Prof. Dr. Sami Şahin (Cumhuriyet University / Türkiye,ssamisahin@cumhuriyet.edu.tr)

Prof. Dr. Saffet Sancaklı (Inonu University / Türkiye, saffet.sancakli@inonu.edu.tr)

Prof. Dr. Süleyman Doğanay (Erciyes University / Türkiye, doganay38@gmail.com)

Prof. Dr. Talat Sakallı (Suleyman Demirel University / Türkiye, talatsakalli@sdu.edu.tr)

Prof. Dr. Özcan Hıdır (Istanbul Sabahattin Zaim University / Türkiye, ozcan.hidir@izu.edu.tr)

Prof. Dr. Veli Atmaca (Mehmet Akif Ersoy University / Türkiye, vatmaca@mehmetakif.edu.tr)

Prof. Dr. Yavuz Ünal (Ondokuz Mayis University / Türkiye, yavuzun@omu.edu.tr)

Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin (Harran University / Türkiye, yzkeskin@gmail.com)

Prof. Dr. Zişan Türcan (Akdeniz University / Türkiye, z.turcan@hotmail.com)

Prof. Dr. Hayati Yılmaz (Sakarya University / Türkiye, hayatiy@gmail.com)

Prof. Dr. Recep Aslan (Gaziantep University / Türkiye, raslan@gantep.edu.tr)

Prof. Dr. Ömer Özpınar (Necmettin Erbakan University / Türkiye, oozpinar@erbakan.edu.tr)

Prof. Dr. M. Sait Uzundağ (Sirnak University / Türkiye, sait_uzundag@hotmail.com)

Prof. Dr. Mustafa Işık (Nevsehir Haci Bektas University / Türkiye, mustafaisik@nevsehir.edu.tr)

Prof. Dr. Nihat Yatkın (Ataturk University / Türkiye, nyatkin@hotmail.com)

Prof. Dr. Mehmet Dinçoğlu (Mus Alparslan University / Türkiye, dincoglu64@hotmail.com)
Doç. Dr. Necmeddin Şeker (Sutcu Imam Unversity / Türkiye, necmeddinseker@ksu.edu.tr)
Doç. Dr. Nurullah Agitoğlu (Sirnak University / Türkiye, nurullahagitoglu@gmail.com)
Doç. Dr. Yusuf Suiçmez (Near East University/ T.R.N.C., ysuicmez@gmail.com)
Doç. Dr. Ahmed Emin Seyhan (Kafkas University / Türkiye, ahmeteminseyhan@gmail.com)

İletişim | Communication | عناوين الاتصال

Mail: index.hadith@samsun.edu.tr
Tel: +904422313579
Dergi Web Sitesi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/hadith
Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi 25240 Yakutiye/ Erzurum

İÇİNDEKİLER | CONTENTS | محتويات

Editörden / Editorial / رئاسة تحرير المجلة

...X-XII

Araştırma Makaleleri / Research Articles / أوراق بحثية

'Kokusu, Tadı ve Rengi Değişmedikçe Su Temizdir...' Rivayeti: Zayıf Hadis-İcmâ İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme

Ḥadīth Of 'Water is Pure Unless its Smell, Taste, and Color has Changed...': An Analysis within the Context of Weak Ḥadīth-Ijmā Relationship

رواية 'إِنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ، إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَى رِيحِهِ وَطَعْمِهِ وَلَوْنِهِ': دراسة في سياق علاقة الحديث الضعيف بالإجماع

Dr. Öğr. Üyesi Bekir Özüdoğru - Muhammed Mustafa Yılmaz..1-32

Tecrîd-i Sarîh Özelinde: Ahmed Naîm'in Küsûf/Husûf Hadislerini Yorumlamada Bilimsel/Astronomik Verileri Kullanma Metodu

Ahmed Naim's Method of Using Scientific/Astronomical Data in Interpreting the K̲husūf/Husūf Ḥadīt̲hs in Tajrīd al-Sarīh

منهج أحمد نعيم في استخدام البيانات العلمية / الفلكية لتفسير الاحاديث الكسوف والخسوف في كتابه التجريد الصريح

Ethem Karabulut...33-63

Muhaddislerin Cerh ve Ta'dîldeki Yöntemlerinde Kusur Olduğu İddiaları

llegations of Flaws in the Methods of Muḥaddith in Jarḥ and Taʿdīl

دعاوى الخلل في منهج المحدثين في الجرح والتعديل

Dr. Öğr. Üyesi Abdulaziz Muhammed...64-88

İmam Nesâî'nin el-Müctebâ İsimli Eserinde Problemli Gördüğü Lafızlar Üzerine Bir Derleme ve İnceleme

A Compilation and Analysis about the Lafẓ (Statements) Considered to be Problematic by Imam al-Nasāʾī in his Book Al-Mujtabā

الألفاظ التي أشكلت على الإمام النسائي في المجتبى جمعاً ودراسة

Dr. Öğr. Üyesi Musab Hamod...89-127

Cemaate Ayrı Safta Münferit Olarak Tabi Olan Kimsenin Namazıyla İlgili Rivayetlerin Tahlil ve Değerlendirmesi

An Analysis and Evaluation of the Narrations on the Matter of Performing Individual Salah Separately from the Line in Congregational Salahs

تحليل وتقييم الروايات عن مسألة الصَّلاَةِ خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَهُ

Emin Kara..128-159

Kâdî İyaz'ın 'İkmâlü'l-Muˁlim Bi Fevaidi Sahihi Müslim' Adlı Eserinde Kıraatin Önemi

The Importance of Qirā'āt in al-Qāḍī ʿIyāḍ's Book Called 'Ikmāl al-Mu'lim bi Fawā'id Ṣaḥīḥ Muslim'

عناية القاضي عياض بالقراءات في كتابه 'إكمال المعلم بفوائد صحيح مسلم'

Dr. Öğr. Üyesi Israa Mahmood Eid...160-189

Kitap İncelemeleri / Book Reviews / مراجعات الكتب

Prof. Dr. İshak Emin Aktepe. Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Prof. Dr. İshak Emin Aktepe. the Concept of the Sunnah of Jurists in the Early Ages, İstanbul, İnsan Puplications, 2008.

إسحاق أمين آقتبه. مفهوم السنة عند الفقهاء في العصور الأولى إسطنبول: منشورات الإنسان، 2008.

Dr. Asmaa Albogha..190-205

EDİTÖRDEN

Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergi'mizin (Hadith) 10. sayısı ile karşınızdayız. Bu sayı ile birlikte beşinci yılımızı doldurmuş altıncı yılımıza adım atmış oluyoruz. Türkiye açısından bu yıl oldukça önemli hadiselerin cereyan ettiği bir zaman dilimi oldu. Özellikle dünya tarihinde benzeri olmayan genişlik ve şiddette bir deprem felaketi bütün bir ülkenin her faaliyetini etkiledi. Deprem sebebiyle binlerce vatandaşımız hayatını kaybetti. Bu felakette hayatlarını kaybeden kardeşlerimize Cenâb-ı Allah'tan rahmet, yakınlarına ise sabırlar diliyoruz. İnsanoğlu ne kadar büyük acılar yaşarsa yaşasın nihayetinde hayat devam ediyor. Ancak bu çaptaki felaketlerin öncesi ile sonrası arasında önemli farkların olduğunu da ifade etmek gerekir. Bilim insanları ve bilimsel çalışmaların da hayatın her aşamasındaki gelişmelerden doğrudan etkilendiğini söylemek gerekir. Bu çerçevede yaşanılan bu büyük felaketin bilimsel çalışmaları da olumsuz etkilediğini ifade etmeliyiz. İnsanların hayati tehlikelerinin oluştuğu bir ortamda bilimsel bilginin üretilmesi çok kolay olmayacaktır. Buna rağmen hamdolsun 5 yıldır yayın hayatını sürdüren dergimizin yayımlanmasında bir aksamanın olmaması önemliydi.

Bu vasat içerisinde 10. Sayımızda 7 makale ile sizlerin karşısına çıkmış bulunuyoruz. Dergimiz yayım hayatına başladığı andan itibaren gerek ülke içinde gerekse ülkemiz dışındaki Arap akademisyenlerin desteğini sürekli olarak gördük. Gerek yayın kurulumuzda yer alan gerekse editöryal ve hakemlik süreçlerinde Arap akademisyenlerden gördüğümüz destek sebebiyle kendilerine teşekkür ediyorum. Bu sayıda dört makalemiz Arapça olarak kaleme alınmış çalışmalardan oluşmaktadır. Ülkemizde yapılan bilimsel çalışmaları Arap ve İslam dünyasının dikkatlerine sunmak amacıyla teşvik ettiğimiz Arapça kitap eleştirisi yazılarından biri daha bu sayıda yer alıyor. Üç adet Türkçe araştırma makalemizde de hadis ilminin problematik alanlarına dair önemli değerlendirmeler bulunmaktadır.

Bu sayının hazırlanmasında büyük emekleri olan editör, hakem, yayın kurulu ve teknik ekibimize teşekkür ediyorum. Bu mütevazı dergi ile hadis ilmine küçük de olsa bir katkıda bulunmak bizi bahtiyar edecektir. İyi okumalar diliyoruz...

Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY

Baş Editör

EDITORIAL

We are here with the 10th issue of our International Journal of Hadith Studies (Hadith). With this issue, we have completed our fifth year and stepped into our sixth year. For Turkey, this year has been a period of very important events. In particular, an earthquake disaster of unprecedented magnitude and severity in the history of the world affected every activity of our country. Thousands of our citizens lost their lives due to the earthquake. We wish Allah Almighty's mercy to our brothers and sisters who lost their lives in this disaster and patience to their relatives. No matter how many human beings have lost their lives, life goes on. However, it should be noted that there are significant differences between preceed and following period of disasters of this scale. Scientists and scientific studies are directly affected by the developments in every stage of life. In this context, we must state that this great disaster has also negatively affected scientific studies. It will not be very easy to produce scientific knowledge in an environment where people's lives are in danger. Despite this, it was important that there was no disruption in the publication of our journal, which has been published for 5 years.

In this context, we are in front of you with 7 articles in our 10th issue. From the moment our journal started its publication life, we have seen the support of Arab academics both inside and outside our country. I would like to thank them for the support we have received from Arab academics both in our editorial board and in the editorial and refereeing processes. In this issue, four of our articles are written in Arabic. This issue includes another book review in Arabic, which we encourage in order to bring the scientific studies conducted in our country to the attention of the Arab and Islamic world. Our three Turkish research articles also include important evaluations on problematic areas of the science of hadith.

I would like to thank the editor, referees, editorial board and our technical team for their great efforts in the preparation of this issue. We will be honored to make a small contribution to the science of hadith with this modest journal. We wish you good reading...

Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY

Editor-in-Chief

رئاسة تحرير المجلة

هذا هو العدد العاشر الصادر من المجلة الدولية المختصة بدراسات الحديث الشريف .(Hadith) والذي به نكون قد أكملنا السنة الخامسة ودخلنا عامنا السادس. وكما هو معلوم أن هذا العام حمل في طياته كثيرا من الأحداث المهمة والكوارث الكبيرة في تركيا بشكل خاص، فقد عانت تركيا من كارثة الزلزال الكبير الذي لم يسبق أن وقع مثله من حيث عظم الكارثة في تاريخ العالم، مما أثر بشكل سلبي على الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية وعلى كل الأصعدة في هذا البلد. ناهيك عن فقد آلاف المواطنين أرواحهم بسبب الزلزال (نسأل الله لهم الرحمة ولذويهم الصبر والسلوان). ومع كل ذلك كان لابد للحياة أن تستمر بشكل أو بآخر، ولكنها الاستمرارية مختلفة عما كانت عليه قبل وقوع الكارثة، لا سيما وأنه حدث أخذ حيزا كبيرا من تركيا مما أثر على كل أنحاء البلد. وعلى الصعيد العلمي أيضا لاحظنا وبشكل لا يقبل الشك تأثر المؤسسة العلمية الأكاديمية المتمثلة في العلماء بشكل مباشر وسلبي بأحداث هذه المرحلة الحرجة، وظهر ذلك جليا في النتاج العلمي المتجلي في الدراسات العلمية. وهذا أمر طبيعي؛ فإن النتاج العلمي سواء الرسائل العلمية أو البحوث أو الكتب يحتاج إلى بيئة مناسبة لظهوره، والعالم إن لم يعش في مجال يساعده على العصف الذهني لن يستطيع أن يكتب شيئا أو أن يقرأ أو أن يبحث، وعلى الرغم من ذلك كله فإن مجلتنا تابعت نشاطها العلمي ولم تنقطع حتى في هذا المحنة، وهذا هو الهدف الذي كنا نسعى إليه.

ففي هذا العدد استطاعت المجلة نشر سبع مقالات في عددها العاشر. مدعومة من الأكاديميين العرب داخل وخارج تركيا. ونحن في هذا الصدد نريد أن نشكرهم على الدعم الذي تلقيناه منهم في هيئة التحرير وفي مسارات نشر المقالات من تحرير وتنسيق وتحكيم .وقد نشرنا في هذا العدد أربع مقالات جاءت باللغة العربية. كما تضمن مراجعة لكتاب لعالم تركي وقد جاءت المراجعة باللغة العربية أيضا، ونحن إذ نشجع على مثل ذلك فإننا نلفت انتباه العالم العربي والإسلامي إلى الدراسات والنتاج العلمي الذي يقدمه علماء بلدنا .كما حوى هذا العدد ثلاث مقالات جاءت باللغة التركية؛ فيها تقييمات مهمة حول المجالات الإشكالية في علم الحديث.

وفي النهاية أود أن أشكر المحرر والحكام وهيئة التحرير وفريقنا الفني على جهودهم الكبيرة في إعداد هذا العدد. حيث نسعى جميعا إلى نيل شرف خدمة الحديث الشريف بهذا المساهمة الصغيرة من خلال هذه المجلة المتواضعة .

نتمنى لكم قراءة ممتعة مفيدة ...

Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY

رئيس التحرير

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2023, 10: 1-32

'Kokusu, Tadı ve Rengi Değişmedikçe Su Temizdir...' Rivayeti: Zayıf Hadis-İcmâ İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme

Ḥadīth Of 'Water is Pure Unless its Smell, Taste, and Color has Changed...': An Analysis within the Context of Weak Ḥadīth-Ijmā Relationship

رواية 'إِنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ، إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَى رِيحِهِ وَطَعْمِهِ وَلَوْنِهِ': دراسة في سياق علاقة الحديث الضعيف بالإجماع

Bekir Özüdoğru
Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Samsun/Türkiye
Assit. Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun/Türkiye
bekirozudogru@gmail.com
ORCID: orcid.org/0000-0001-5996-3942

Muhammed Mustafa Yılmaz
Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Samsun/Türkiye
Student of Phd., Ondokuz Mayıs University, Graduate Education İnstitute, Samsun/Türkiye
muhammed_yilmaz2897@hotmail.com
ORCID: orcid.org/0000-0002-9234-0525

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 15.11.2022
Kabul Tarihi | Accepted Date: 27.07.2023
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2023
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz / July
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.8187957

Yazarların Katkıları | Authors Contributions
Çalışmanın Tasarlanması | Conceiving the Study: BÖ (%90), MMY (%10)
Veri Toplanması | Data Collection: BÖ (%50), MMY (%50)
Veri Analizi | Data Analysis: BÖ (%80), MMY (%20)
Makalenin Yazımı | Writing Up: BÖ (%60), MMY (%40)
Makale Gönderimi ve Revizyonu | Submission and Revision: BÖ (%60), MMY (%40)

Çıkar Çatışması | Competing Interests: Çıkar çatısması beyan edilmemiştir. / No conflict of interest declared.
Finansman | Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / No external funding was used to support this research..
Atıf/Citation/اقتباس: Özüdoğru, Bekir; Yılmaz, Muhammed Mustafa. "'Kokusu, Tadı ve Rengi Değişmedikçe Su Temizdir...' Rivayeti: Zayıf Hadis-İcmâ İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme". *HADITH* 10 (Temmuz 2023), 1-32. https://doi.org/10.5281/zenodo.8187957.
Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. **(Bekir Özüdoğru, Muhammed Mustafa Yılmaz)**
Yayıncı/Published by: Veysel Özdemir.
İntihal/Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected / **انتحال:** تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد أي سرقة علمية.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır / This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/hadith | mail: hadith.researches@gmail.com

HADITH 10 (Temmuz/July 2023): 1-32

‘Kokusu, Tadı ve Rengi Değişmedikçe Su Temizdir…’ Rivayeti: Zayıf Hadis-İcmâ İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme

Dr. Öğr. Üyesi Bekir Özüdoğru, Muhammed Mustafa Yılmaz

Anahtar Kelimeler:
Hadis
Zayıf
Fıkıh
Su
Temizlik
İhtilâf
İcmâ
Sıhhat

Öz

Hadislerin, Kur’ân, sünnet ve icmâ gibi delillerle ilişkisi önem arz etmektedir. Bir rivayetin varlığı ve anlamı konusunda icmâ olması, rivayetin söyleyenine âidiyeti ve delil alınışı açısından önemli karinelerden birisidir. Bu kapsamda zayıf hadis doğrultusunda icmânın varlığı, rivayetin isnad dışı olarak takviye edildiğini gösterebilir. Bu konudaki örneklerden birisi “Rengi, kokusu ve tadı değişmedikçe su temizdir.” rivayetidir. Çalışmanın konusu, zayıf hadis-icmâ ilişkisini söz konusu örnek üzerinden analiz etmektir. Hadis tekniği açısından rivayetin tüm tarikleri zayıflıktan âri değildir. Çalışmada, icmâ rivayetin zayıflığını takviye eder mi? yoksa böyle konularda zayıf rivayet mi icmâ mı delil alınır?, İcmânın oluşmasında zayıf rivayetin ya da zayıf rivayetin oluşmasında icmânın etkisi var mı? gibi soruların bir örneklem üzerinden cevapları aranmaktadır. Bu kapsamda çalışmanın amacı, zayıf hadis-icmâ ilişkisini teorik bilgilerden ziyade fürû kaynaklar üzerinden izâh etmektir. Öncelikle söz konusu rivayetin hadis ilmi açısından analizi yapılmış ve zayıf olduğu, rivayetteki istisna bölümünün ziyâde olduğu tespit edilmiştir. Sonra şerhler üzerinden zayıf hadis-icmâ ilişkisinin izi sürülmüştür. Buralarda hadisin zayıflığına ancak üzerinde icmâ edildiğine vurgu yapılmıştır. Zayıf olan istisna bölümü üzerinde icmâ olması, o bölümün sonradan rivayete ziyâde edildiği düşüncesini güçlendirmiştir. Fıkıh literatüründe ise farklı mezheplerin görüşleri araştırılmıştır. Buralarda suyun üç vasfı rivayeti ya zayıflığına işaret edilmeksizin ya da herkesin kabul ettiği/bilinen bir bilgi olarak aktarılmışır. Bu ise fıkıh kitaplarında rivayete sıhhatten öte delil alınıp alınmaması açısından bakıldığını göstermektedir.

Ḥadīth Of ‘Water is Pure Unless its Smell, Taste, and Color has Changed…’: An Analysis within the Context of Weak Ḥadīth-Ijmā Relationship

Keywords:
Ḥadīth
Weak
Fiqh
Water
Cleanliness
Dispute
Consensus
Authenticity

Abstract

The relationship of ḥadīths with evidences such as the Qur'an, Sunnah and consensus (ijmāʿ) is important. Ijmāʿ on the existence and meaning of a narration is one of the important presumptions in terms of ascertaining its belonging to the narrator and its proof-value. In this context, the existence of ijmāʿ in support of weak ḥadīth may indicate that the narration was reinforced by means outside of isnād. One of the examples on this subject is the following tradition (rivāyā): “Water is pure as long as its smell, taste, and color has not changed.” The subject of this study is to analyze the weak ḥadīth-ijmāʿ relationship through the example in question. In terms of ḥadīthtechnique, not all versions of the narration are free from weakness. Using the aforementioned tradition as a case study, the present study seeks to find answers to such questions as “Does ijmāʿ reinforce the weakness of a given narration?”, “Is it the weak narration or the ijmāʿ that is taken as evidence in such matters?”, and “Does a given weak tradition have any impact on the formation of ijmāʿ and vice versa?” In this context, the aim of the study is to explain the weak ḥadīth-ijmāʿ relationship through furūʿ sources rather than theoretical knowledge. First of all, the narration in question was analyzed in terms of ḥadīthscience, and it was determined that it was weak and the exception mentioned therein is a latter addition (ziyāde). Following, the weak ḥadīth- ijmāʿ relation was traced especially through the commentaries on traditions. It is emphasized here that the tradition is weak, but that there is ijmāʿ on it. The fact that there is consensus on the weak exception section of the tradition supports the thought that that section was a later addition. In the fiqh literature, the views of different sects are have been researched. Here, the narration of the three qualities of water is conveyed either without pointing out its weakness or as a knowledge that is accepted/known by everyone. This shows that in fiqh books, narration is looked at in terms of whether or not to take it as evidence rather than in terms of its authenticity (sıhhāt).

Extended Abstract

Ḥadīth Of 'Water is Pure Unless its Smell, Taste, and Color has Changed…': An Analysis within the Context of Weak Ḥadīth-Ijmā Relationship

The relationship between ḥadīths and evidences such as the Qur'an, Sunnāh and consensus (ijmāᶜ) is important. The existence of ijmāᶜ on the authenticity (sıhhāt) and meaning of a narration is one of the important presumptions in terms of its belonging to the narrator and the taking of evidence. In this context, the existence of ijmāᶜ in the direction of weak ḥadīth may indicate that the narration was reinforced as non-isnād. One of the examples given to this is ḥadīth of "Water is clean as long as its smell, taste, and color do not change." In terms of ḥadīthtechnique, not all versions of the narration are free from weakness. However, it is stated that the narration is ijmāᶜ based on its content. The subject of the study is to analyze the weak ḥadīth-ijmāᶜ relationship through the example in question. The present study seeks to find answers to such questions as "Does ijmāᶜ reinforce the weakness of a given narration?", "Is it the weak narration or the ijmāᶜ that is taken as evidence in such matters?", and "Does a given weak narration have any impact on the formation of ijmāᶜ and vice versa?" In this context, the aim of the study is to reveal the weak ḥadīth-ijmāᶜ relationship through examples rather than theoretical knowledge. The study is discussed under five headings.

In the first title, the narrations about the cleanliness of the waters are roughly given. In this context, the narrations related to the subject are as follows: The narration of Ibn ᶜAbbās (d. 68/687), "Nothing pollutes the water"; the narration of Abū Saᶜīd al-Khudrī (d. 74/693), "Water is clean, nothing pollutes it"; and the narration of Ibn b. ᶜUmar (d.73/693); "Water does not get dirty when it has two ḳulle (water bowl)." Apart from these, there is the narration of Abū Umāma al-Bāhilī (d. 86/705), which is the subject of the study. The narrations emphasize that the water is clean in general, and some are transmitted in a way to allocate the general rule such as "until there are two ḳulle " or "unless its smell, taste, and color change."

In the second title, the narration of "Water is clean as long as its smell, taste and color do not change", which is the subject of research, has been analyzed in terms of ḥadīthscience. In most of the sources, The narration was transmitted individually by the order of Abū Umāma > Rashīd b. Saᶜd, then was distributed by four narrators. The narrations were seen weak due to by Risdīn b. Saᶜd, Ahves b. Ḥakīm, Bakıyye b. Velīd, and Ḥafṣ b.ᶜUmar. In addition, it contains problems in terms of loosenes (irsāl) and refʿ. Apart from Abū Umāma, there are narrations from Sevbān (d.54/674) in Dāraḳuṭnī's (d.385/995) Sunan, and Muaz b. Cebel (d.17/638) in Ṭaberī's (d.310/923) Tehẕîbü'l-âs̱âr with the same content as a single version (tarīk). Both tarīks are weak because of their narrators. It is stated that there is an agreement among the scholars regarding the weakness of the narration of the three

qualities of water. First of all, Shāfiʿī (d. 204/820) drew attention to the weakness of the narration. Most people who evaluated the narration drew attention to the weakness of the narration.

In the third title, use of the narration in the first two centuries is examined. There is no halted (mevkūf) narration about the three characteristics of water. Firstly, Zuhrī's (d.124/742) views on the subject are encountered. Afterwards, there are the views of scholars such as Imām Mālik (d.179/795) and Sufyān al-Tawrī (d.161/778). There are loose (mursal) narration first in the Muṣannef of Abdurrazzāḳ (d.211/826), and later elevated (merfū)-mevkūf ve connected (muttasıl)-unconnected (munkatıʿ) narration in the works of Ibn Mādja (d.273/887), Ṭaberānī (d.360/971), Dāraḳuṭnī and Bayhaḳī (d.458/1066) about the three qualities of water. In the works of Bukhārī (d.256/870) and Tirmidhī (d.279/892), it is mentioned as the opinion of Zuhrī and other scholars. Both the absence of mevkūf narrations in the early periods and the lack of place in the narration books can be seen as data supporting the weakness of the narration.

In the fourth title, the weakness of the narration and its relation with ijmāʿ are discussed in particular in ḥadīth commentary books. First of all, after the weakness of the narration, it was emphasized that there was ijmāʿ on the three characteristics of water. Ibn Munẕir (d.318/930) says that the consensus of scholars is when water whose smell, taste and color changes is waste. Before him, Shāfiʿī, after drawing attention to the weakness of the narration, states that the opinion of the general is in this direction, on the contrary, there is no opinion of the scholars. Later, within the Shāfiʿī sect, this discourse was similarly continued by scholars such as Bayhaḳī, Nawawī (d.676/1277), and Ibn Ḥadjar (d.852/1449). In the Ḥanafī sect, Ṭaḥāwī (d.321/933) points to narration and ijmāʿ as the evidence of the opponents. Afterwards scholars such as Ẕeylaī (d.762/1360), Moġulṭay b. Kılıc (d.762/1361) and ʿAynī (d.855/1451) emphasize the weakness of the narration and consensus, similar to the views of scholars in the Shāfiʿī sect. Ibn Abd al-Barr (d. 463/1071), one of the Mālikī scholars, points to the narration and consensus that is evidence in her own sect, but does not mention the weakness.

Scholars who are in the direction of ḥadīthism generally point out the weakness of the narration and state that there is consensus afterwards. This seems to have been said to emphasize that the narration, even if it's weak, can be taken as evidence and that it supports the authenticity (sıhhāt) of the narration. However, on the contrary, there are some who say that since the narration is weak, it cannot be evidence, and in this case, consensus will be taken as evidence.

In the fifth title, the use of the knowledge of the three characteristics of water in the fiqh literature has been examined. The knowledge of the three qualities of water is used as a generally accepted phenomenon in the fiqh literature, unlike the ḥadīth literature. According to Ḥanafī, if dirt falls into it, it becomes najis in small waters whether or not its three characteristics change, and if one of its three characteristics changes in large waters and streams, the water becomes waste. According to Mālikī, if one of its three characteristics changes, whether small or large, the water

becomes dirty. According to Shāfiʿī, if dirt falls into water with less than two towers, it becomes dirty. If one of its three characteristics changes in waters with more than two ḳulle, the water becomes dirty. Hanbalī also have a close view with Shāfiʿī. As it is understood, the information in question, whether it contains a narration or not, is a knowledge that is accepted as common by most fiqh scholars (except Zāhirī).

As a result, it is understood that the exception part of "unless its color, smell, taste changes" is a latter addition (ziyāde) to the narration of "Water is clean, nothing pollutes it." The reason for the mentioned latter addition may be the general acceptance by the scholars, which has been seen since the first periods, as seen in the fiqh literature. In other words, ijmāᶜ may be the reason for the latter addition in the narration. However, the knowledge of the three qualities of water, although not literally, but in concept, It should not be forgotten that it may have been inherited from the time of the Prophet (pbuh).

ملخص موسع

رواية 'إِنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ، إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَى رِيحِهِ وَطَعْمِهِ وَلَوْنِهِ': دراسة في سياق علاقة الحديث الضعيف بالإجماع

إنّ علاقة الأحاديث الضعيفة بالدلائل مثل: القرآن، والإجماع له أهمية كبيرة. لكون الإجماع في موضوع مفهوم الرواية ووجودها، هو أحد القرائن المهمة من حيث نسبة قائل الرواية ومدلولها. لأن الإجماع يتجه للاستفادة من الحديث الضعيف، فيستطيع أن يُبْرز دعم الرواية بخارج الإسناد. وهذا أحد الأحاديث التي مُثّل لهذا الموضوع، رواية "إِنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ، إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَى رِيحِهِ وَطَعْمِهِ وَلَوْنِهِ". وطرق هذه الرواية ليست خالية من الضعف بحسب قواعد أصول الحديث. لكن حصل الإجماع على محتوى الرواية. وموضوع الدراسة حول تحليل علاقة الحديث الضعيف بالإجماع. فهذه الدراسة يُبحَث فيها عن أجوبة حول هذه الأسئلة: هل يؤيد الإجماع الرواية الضعيفة أم لا؟ وما هو حكم الإجماع في هذه المواضيع؟ هل يوجد أثر للرواية الضعيفة في تشكل الإجماع؟ أم هل للإجماع حكم آخر في الرواية الضعيفة؟ ومقصد الدراسة في هذا المجال هو إبراز علاقة الحديث الضعيف، بالإجماع، وإنها ليست عن طريق المعلومات النظرية بل عن طريق المثال الواقعي .

تتشكَّل هذه الدراسة من خمسة مباحث: المبحث الأول: ذُكرت روايات تتعلق بطهارة المياه ظاهراً. والروايات الموجودة في هذا الموضوع هي: رواية ابن عباس (ت. 68/ 687): "إن الماء لا ينجسه شيء" ورواية أبي سعيد الخدري (ت. 74/ 693): "إن الماء طهور لا ينجسه شيء" ورواية ابن عمر (ت. 73/ 693): "إذا كان الماء قُلَّتينِ لم يحمل الخبث". وفي لفظ: "لم ينجُسْ". "إذا كان الماءُ قُلَّتينِ لم يحمِلْ نَجسًا". وهو يفيد أن الماء إذا بلغ قلتين

يدفع عن نفسه النجاسة، ولا ينجس إلاّ إذا تغير أحد أوصافه الثلاثة: الطعم أو اللون أو الريح. وخارج عن هذه الروايات توجد رواية أبي أمامة (ت. 86/ 705). تؤيد روايات طهارة الماء عموماً، وبعضها تُنقل بالألفاظ التي تقيّد الحكم المطلق مثل: " إذا كان الماء قلتين" الماء عموماً، وبعضها تُنقل بالألفاظ التي تقيّد الحكم المطلق مثل: " إذا كان الماء قلتين" أو" إلاّ ما غلب على ريحه وطعمه ولونه

المبحث الثاني: تمَّ البحث على حسب أصول الحديث رواية "الماء طهور إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه" وهذه هي موضوع الدراسة. وهذه الرواية نُقلت منفردة عن طريق راشد بن صعد > أبي أمامة في معظم المصادر، وبعدها انتشرت عن طريق أربعة رواة. وهذه الروايات بسبب جُرح راشد بن صعد، وأحوس بن حكيم، وبقية بن وليد، وحفص بن عمر الذين يقعون في الأسانيد. فقد ضُعِّفَتْ بحسب الراوي. إضافة إلى هذه الروايات التي تعرضت إلى مشكلات في نفسها بحسب الإرسال والرفع. وتوجد روايات خارج أبي أمامة عن ثوبان في سنن الدارقطني (ت. 385/ 995) وعن معاذ بن جبل في تهذيب الآثار للطبري (ت. 310/ 923)، وإنها عن طريق واحد وتتضمن نفس المحتوى. وكلا الطريقان ضعيفان بسبب رواتها. ويؤيد كون الاتفاق بين العلماء في موضوع ضعف الرواية إلى ثلاثة أوصاف للماء. نبّه الشافعي (ت. 204/ 820) إلى ضعف الرواية أولاً. ونبّه كثير من العلماء الذين دقّقوا في أصل الرواية إلى ضعفها .

المبحث الثالث: رَكّز على استخدام الرواية في العصرين الأولين. وظهرت الأخبار الموقوفة التي تتعلق بثلاثة أوصاف للماء. منها: آراء الزهري (ت. 124/ 742) أولاً في هذا الموضوع. وبعده توجد آراء العلماء مثل: الإمام مالك (ت. 179/ 795) وسفيان الثوري (ت. 161/ 778). والروايات التي تتعلق بثلاثة أوصاف للماء موجودة في مصنف عبد الرزاق (ت. 211/ 826) وهي مرسلة، وبعده توجد الروايات المرفوعة/ الموقوفة،

والمتصل/ المنقطع عند ابن ماجة (ت. 273/ 887) والطبراني (ت. 360/ 971) والبيهقي (ت. 458/ 1066) والدارقطني. أما عند البخاري (ت. 256/ 870) والترمذي (ت. 279/ 892) تُذكر هذه الرواية بشكل آراء للزهري، والعلماء الآخرين، سواء عند ظهور الأخبار الموقوفة في العصور الأولى أم عند وجود هذه الروايات في كتب الرواية القليلة، ويمكن أن تُرى فيها تلك الآراء والمعلومات التي تدعم ضعف الرواية .

المبحث الرابع: ركز على ضعف الرواية وعلاقتها بالإجماع في كتب شروح الحديث. أولاً : رُكّز فيه على ضعف الرواية وثانياً: ركز فيه على الإجماع الذي يتعلق بثلاثة أوصاف للماء. يقول ابن المنذر (ت. 318/ 930) أجمع العلماء على نجاسة الماء الذي تغيّر ريحه أو طعمه أو لونه. ونبّه الشافعي قبْل ابن المنذر على ضعف الرواية ثم عبّر عن كون آراء العلماء يتجه نحو هذه الجهة، وليس العكس. وبعد الشافعي أيضاً ظهر هذا الأمر في عرف الشافعية من جهة العلماء، كالبيهقي والنووي (ت. 676/ 1277) وابن حجر (ت. 852/ 1449). وفي عرف الحنفية يشير الطحاوي إلى الرواية التي فيها دليل للمخالفين ويشير إلى الإجماع. لكنه نبَّه على ضعف الرواية. وبعد الطحاوي ركّز العلماء كالزيلعي (ت. 762/ 1360) وموغولْتايْ بن قِلِجْ (ت. 762/ 1360) والعيني (ت. 855/ 1451) على ضعف الرواية، والإجماع مثل: آراء علماء الشافعية. أما ابن عبد البر (ت. 463/ 1071) وهو من علماء المالكية، أشار إلى الرواية التي فيها دليل مذهبه وأشار إلى الإجماع. لكنه لا يقول موضوع الضعف. ويشدد العلماء الذين مالوا إلى الحديث على ضعف الرواية عموماً، وبعده يركّز على الإجماع. قد يقال هذا الأمر للانتباه، حيث الرواية وإن كانت ضعيفة يُستَدَلُّ بها، وأيضاً هذا الأمر يؤيد صحة الرواية. لكن بعض العلماء يقول عكس الأمر حيث لا تدلّ الرواية الضعيفة، بل يدل الإجماع.

وأما المبحث الخامس: فقد ركز على ثلاثة أوصاف للماء في كتب الفقه. وأوصاف الماء المذكور في كتب الفقه بشكل عام مختلف عن كتب الحديث. فحسب الحنفية إذا وقعت النجاسة في الماء القليل، فغيّرت ثلاثة أوصاف أم لا، فيصبح الماء نجساً. وأما الماء الكثير والماء الجاري إذا تغيّر أحد أوصافه الثلاثة فيصبح الماء نجساً. وحسب المالكية إن كان الماء قليلاً أم كثيراً فعندما يتغيّر أحد أوصافه الثلاثة يكون الماء نجساً. وحسب الشافعية إذا كان الماء أقل من قلتين إذا وقعت النجاسة فيه يكون الماء نجساً، أما في الماء الذي أكثر من قلتين إذا تغيّر أحد أوصافه الثلاثة فيكون الماء نجساً. ورأي الحنابلة قريب من رأي الشافعية. وحسب المفهوم يُستفاد من الرواية الضعيفة أم لا، هذه المعلومات يَقبل بها أكثر علماء الفقه إتفاقاً، إلاّ الظاهرية .

نتيجة: يُفهم من الاستثاء يعني "إلاّ ما غير لونه وريحه وطعمه" هو زيادة على رواية "الماء طهور لا ينجسه شيء". فقد يكون سبب هذه الزيادة كما تُرى في مدونة الفقه قبول العام عند العلماء الذين يتعاملون بها من العصور الأوائل. وهناك قول آخر قد يكون الإجماع بسبب فعل الزيادة في الرواية. لكنّ يجب ألّا تُنسى معلومة ثلاثة أوصاف للماء، فقد تكون موروثة من عهد النبي (ص) مفهوماً لا لفظاً.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الضعف، الفقه، الماء، الطهارة، الإختلاف، الإجماع، الصحة.

Giriş

Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri, sahâbe-tabiîn tarafından çeşitli şekillerde anlaşılmış ve hicrî ikinci asırda şehirlerde ve ilim halkalarında benzer ve farklı uygulamalar oluşmuştur. Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Mâlik b. Enes (öl. 179/795), Şâfiî (öl. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) gibi âlimlerin görüşleri ise çeşitli ilmî, sosyal, kültürel ve siyasal etkilerle taban bulmuş ve sonraki dönemlere aktarılarak mezhep boyutuna taşınmıştır. Fıkhın ilmî bir disiplin haline gelmesiyle fürû fıkıh konuları, genel hatlarıyla ibadet başlığı altında tahâret, namaz, oruç, zekât, hac; muâmelât başlığında nikâh, talâk, vasiyet, miras; ukûbât başlığında had konuları sınıflandırılmıştır. Bu çalışmada tahâret bölümü konularından suların temizliğiyle ilgili "Kokusu, tadı ve rengi değişmedikçe su temizdir." rivayeti ele alınacaktır.

Suyun temizliği ile ilgili rivayetlere dair çalışmalar yapılmıştır. Örneğin "Kulleteyn" hadisini sened ve metin açısından tahlil eden bir çalışma[1] ile "Buzâ'a kuyusu" ve "Kulleteyn" hadisini birlikte ele alıp sıhhat durumlarını ve aralarındaki ihtilâfı konu edinen başka bir çalışma[2] bulunmaktadır. Elinizdeki çalışma ise suların temizliği ile ilgili rivayetlere genel olarak değindikten sonra suyun üç vasfını ifade eden hadise odaklanır. Müstakil bir çalışmaya rastlanılmamış olması, söz konusu rivayetin tercih edilme sebepleri arasında olsa da asıl sebep rivayetin zayıflığı ve icmâ ile ilişkisinin kurulmasıdır.[3] Tüm tarikleri zayıf olmasına rağmen rivayetin içerdiği mana yani üç vasfından biri değişmedikçe suyun temizliği konusunda icmâ olduğu ileri sürülmüştür. Bu kapsamda çalışma, zayıf hadis-icmâ ilişkisini bir rivayet örnekliğinde ortaya koymayı hedeflemektedir. Çalışmada, icmânın kaynağı rivayet mi yoksa icmâ doğrultusunda rivayet mi şekillendi? sorusuna cevap aranacaktır. Hadis ile icmâ ilişkisini konu edinen çalışmalar mevcuttur.[4] Söz konusu çalışmaların bir kısmı zayıf hadisin takviyesi bağlamında icmâyı ele almaktadır.[5] Elinizdeki çalışma ise fürû'daki bir örnek üzerinden konuyu ele alarak diğer çalışmalardan ayrışmaktadır.

---

1 Recep Aslan, "Kulleteyn İle İlgili Rivâyetin İsnâd ve Metin Açısından Değerlendirilmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XI/1 (2011), 139-162.

2 Yusuf Suiçmez, "Tahlīl ve Tahkîku'l-hilâf fî hadîsi bi'ri Budâ'a ve hadîsi'l-Kulleteyn (in Arabic)", *Hadis Tetkikleri Dergisi* XIII/2 (2015), 45-76.

3 Bekir Özüdoğru, *Hadis Anlam ve Amel: Râvi, Bölge ve Âlimlerin Ameli Özelinde Hadis-Amel İlişkisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 244-245.

4 Bk. Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar, 2009), 80-100; İbrahim İhsan Bayraktar, *Hadislerin Takviyesinde Telakkî bi'l-kabûlün Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013).

5 Bk. Kadir Gürler, "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî bi'l-kabûl", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Şubat 2012), 5-28; Yusuf Acar, "Zayıf Hadisin Amel Karinesiyle Desteklenmesi ve Tirmizî'nin Süneni", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2014), 41-70; Abdurrahman Yılmaz, *Zayıf Hadisleri Takviye Yöntemleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ensitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

Öncelikle konuyla ilgili rivayetler genel olarak incelenecek ve suyun üç vasfı rivayeti teknik açıdan ele alınacaktır. Sonrasında rivayetin ilk dönemlerdeki kullanım şekli (merfû-mevkûf-maktû rivayet mi yoksa âlimlerin görüşü mü?) irdelenecek, hadis şerhleri ve fıkıh eserleri üzerinden zayıf hadis-icmâ ilişkisi analiz edilecektir.

1. Suyun Temizliğiyle İlgili Rivayetlere Genel Bir Bakış

Suların temizliğiyle ilgili birçok rivayet bulunmaktadır. Bu çalışmada "Suyun kokusu, tadı ve rengi değişmedikçe su temizdir." şeklinde mukayyed lafızla nakledilen rivayet incelenecektir. Ancak bu konuda mutlak lafızla nakledilen rivayetler vardır. Dolayısıyla konuyla ilişkisi bağlamında diğer rivayetlere ve rivayet farklılıklarına yer verilecektir.

Suların mutlak olarak temiz olduğuna dair iki farklı lafızla nakledilen rivayet vardır. Birincisi "Su temizdir.", ikincisi ise "Suyu hiçbir şey kirletmez." rivayetleridir. Bu rivayetler genelde iki bağlamda nakledilmiştir. Birinci bağlam; İbn Abbas'tan (öl. 68/687) nakledilen "Suyu hiçbir şey kirletmez."[6] rivayetiyle ilgilidir. Bu rivayet, Hz. Peygamber'in eşleriyle diyaloğu bağlamında nakledilmiştir. Nebî'nin (s.a.v.) hanımlarından birisi cünüplükten dolayı yıkanmış, ondan arta kalan suyla Hz. Peygamber abdest almıştı. Hanımı, ilgili suyla yıkandığını belirtmesi üzerine Hz. Peygamber bazı tariklerde "Su, cünüp olmaz."[7] çoğu tarikte ise "Suyu hiçbir şey kirletmez." demiştir.[8] Başka bir rivayette İbn Abbas, bu bilgiyi Hz. Peygamber'in hanımı Meymûne'den (öl. 51/671) nakletmektedir.[9] Bu rivayetten anlaşıldığına göre İbn Abbas, teyzesi olan Meymûne'den bu bilgiyi duymuş ancak onu zikretmeyerek hanımlarından birisi/bazısı şeklinde nakletmiş olabilir.

İkinci bağlam ise Ebû Saîd el-Hudrî'den (öl. 74/693) nakledilen rivayette belirtilmiştir. Rasûlüllah'a (s.a.v.), içine hayız bezleri, köpek leşleri ve kokmuş malzemelerin atıldığı Buzâ'a kuyusundan abdest alınır mı, diye sorulduğunda O, "Su temizdir, onu hiçbir şey kirletmez." demiştir.[10] Yine Ebû Saîd el-Hudrî'den farklı bir rivayette de suyun temizliğine işaret vardır. Mekke-Medine

---

6 Ahmed B. Hanbel, *el-Müsned* (Lübnan-Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 4/13 (No.2100); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîb-i İbn Balabân* (Beyrût: Müessesetü'r Risâle, 1993), 4/47 (No.1241).

7 Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Beyrût-Lübnan: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 2006), 2/136 (No.1522); Hanbel, *el-Müsned*, 4/14 (No.2102); Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen* (Riyâd: Dâru'l Muğnî, 2000), "Tahâret", 57 (No.761); Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Dâru İhyâi'l Kütübi'l Arabiyye, ts.), "Tahâret", 33 (No.370); Muhammed b. İsâ et-Tirmîzî, *el-Câmiu's Sahîh* (Beyrût: Dâru'l Ğarbi'l İslâmî, 1996), "Tahâret", 48 (No.65).

8 Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîbu'r-Rahman el-'Azamî (Beyrut: el-Mektebü'l İslâmî, 1983), 1/109 (No.396); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/343 (No.2566); Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l Âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdu'l Hak (Âlimü'l Kütüb, 1994), 1/26 (No.106); Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîb-i İbn Balabân*, 4/48 (No.1242).

9 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 44/386 (No.26802).

10 Tirmizî, "Tahâret" 49 (No.66).

arasında yırtıcı hayvan, köpek ve eşeklerin geldiği havuzların durumu Hz. Peygamber'e sorulduğunda O, "Hayvanların karınlarındaki su, onlar için; kalan su ise bizim içindir, taharette kullanılabilir.", demiştir.[11] Buna benzer bir rivayet ise Câbir b. Abdillah (öl. 78/697) tarafından nakledilmiştir. Sahâbe bir göle varmış ve gölde merkep artıklarına rastlayınca oradan su almaktan çekinmişler, Hz. Peygamber ise yanlarına gelince şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz suyu hiçbir şey kirletmez."[12] Her ne kadar bu rivayet İbn Mâce'de (öl. 273/887) Câbir b. Abdillah'tan nakledilse de Tahâvî'de (öl. 321/933) Câbir b. Abdillah ya da Ebû Saîd'ten şeklinde geçer.[13] Ebû Saîd rivayetinin içeriğiyle uyumlu olması bu rivayetin de ondan nakledildiğini gösteren bir karinedir.

İbn Abbas ve Ebû Saîd tarafından nakledilen rivayetler, genel olarak suyun temiz olduğunu göstermektedir. Ancak suyun her zaman temiz olmadığı noktasında genel hükmü sınırlayan rivayetler vardır. Birincisi "kulleteyn" hadisidir. Hadisin başındaki "Hiçbir şey suyu pisletmez." ifadesi "su iki kulle oluncaya kadar" lafzıyla tahsîs edilmiştir. İbn Ömer'den (öl. 73/693) nakledilen bu rivayetin bağlamı ise genel hatlarıyla şöyledir: Hz. Peygamber'e hayvan ve yırtıcı canavarların geldiği çöldeki suyun hükmü sorulduğunda O, "Su iki kulle miktarına eriştiğinde pislik tutmaz/necis olmaz." diyerek cevap vermiştir.[14] Küçük bazı farklılıklar olsa da genel hatlarıyla metin aynıdır. Sıhhat açısından çoğu tarikin hasen, bazısının zayıf olduğu ifade edilmiştir.[15]

Suların belli sınırlar dâhilinde temiz olduğunu ifade eden ikinci bir rivayet ise Ebû Ümâme el-Bâhilî (öl. 86/705) tarafından nakledilen "Su, rengi, kokusu ve tadı değişmedikçe temizdir, onu hiçbir şey kirletmez." hadisidir. Bu rivayet özelinde konu ele alındığı için ayrıntılı bilgi vermek yerinde olacaktır.

2. "Üç Vasfı Değişmedikçe Su Temizdir" Rivayetinin Hadis Tekniği Açıdan İncelenmesi

"Su, rengi, kokusu ve tadı değişmedikçe temizdir, onu hiçbir şey kirletmez." rivayeti dört farklı kaynakta geçmektedir.[16] Burada sırayla rivayetin lafız farklılıklarına, rical tenkidine, isnad şemasına ve sıhhat durumuna yer verilecektir.

---

11 İbn Mâce, "Tahâret", 76 (No.519).

12 İbn Mâce "Tahâret", 76 (No.520).

13 Tahâvî, *Şerhu Meani'l-Âsâr*, 1/12.

14 İbn Mâce "Tahâret", 75 (No.517).

15 Bk. Aslan, "Kulleteyn İle İlgili Rivâyetin İsnâd ve Metin Açısından Değerlendirilmesi", 160.

16 İbn Mâce, "Tahâret", 76 (No. 521). Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayp Arnaut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004), 1/30-32 (No. 45, 46, 47, 49, 50). Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünen* (Beyrut-Lübnan: el-Kütübül İlmiyye, 2003), "Tahâret", 268 (No. 1226, 1228, 1229). Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr* (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 8/104 (No. 7503).

Rivayetlerin çoğunda suyun temiz olması "suyu hiçbir şey kirletemez" olarak ifade edilmiştir,[17] bazı rivayetlerde ise "necese" fiiline meful olan "hu" zamiri açık şekliyle yani su lafzıyla yazılmıştır[18], suyun temiz olmasını ifade eden "temizlik" kelimesi ise iki farklı ismi fâil kalıbıyla zikredilmiştir.[19]

Rivayetlerde suyun necis olması, kokusunun, tadının veya renginin değişmesiyle vurgulanmıştır. Suyun bu üç vasfından birisinin değişmesi durumu bazı rivayetlerde [20]fiiliyle غلب bazılarında ise غيّر filiyle ifade edilmiştir.[21]

Rivayetlerde suyun necis olması durumu, içine karışan bir şeyin onun üç vasfından birisini değiştirmesiyle yani suyun üç özelliğinden birisinin değişmesi ile meydana geleceği belirtilmişken,[22] bazı rivayetlerde bu durum istisna edatıyla tahsîs edilerek ifade edilmiştir.[23] Ancak burada koku ve tadın değişmesi suya ait olarak değil, suya karışan şeyin kokusunun ve tadının suya galip gelmesi olarak belirtilmiştir.

Son olarak bazı rivayetlerde suyun kokusu, tadı ve rengi olmak üzere üç özelliğinin değişmesi vurgulanmışken[24], bazılarında bu durum suyun rengi zikredilmeksizin, sadece suyun kokusu ve tadı olarak ifade edilmiştir.[25] Rivayetin iyi bir şekilde anlaşılabilmesi için isnad şeması verilecektir.

---

[17] Dârekutnî, *Sünen*, 1/32 (No. 49, 50), Beyhakî, *Sünen*, "Tahâret", 268 (No. 1226). (الْمَاءُ لَا يُنَجِّسِهُ شَيْءٌ).

[18] Dârekutnî, *Sünen*, 1/30-31 (No. 46, 47). (لا ينجس الماء).

[19] Birincisi; الماء طاهر şeklindedir: Bk. Beyhakî, *Sünen*, "Tahâret", 268 (No. 1228), ikincisi; الماء طَهُورٌ şeklindedir: Bk. Dârekutnî, *Sünen*, "Tahâret", 2 (No. 45).

[20] İbn Mâce, "Tahâret", 76 (No. 521), Dârekutnî, *Sünen*, "Tahâret", 2 (No. 45, 49), Beyhakî, *Sünen*, "Tahâret", 268 (No. 1226), Taberânî, *Mu'cem,* 8/104 (No. 7503).

[21] Dârekutnî, *Sünen*, "Tahâret", 2 (No. 46, 47, 50), Beyhakî, *Sünen*, "Tahâret", 268 (No. 1228, 1229).

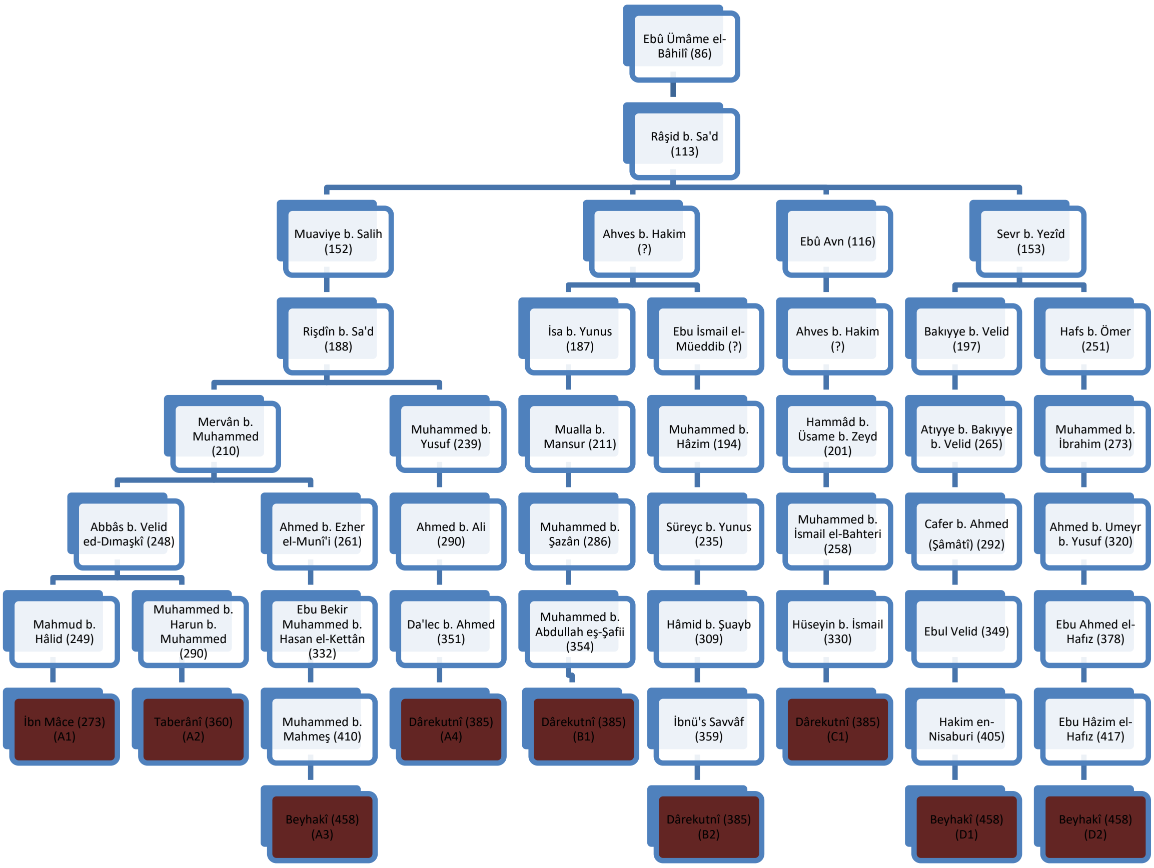
[22] İbn Mâce, "Tahâret", 76 (No. 521), Dârekutnî, *Sünen*, "Tahâret", 2 (No. 50), Beyhakî, *Sünen*, "Tahâret", 268 (No. 1229), Taberânî, *Mu'cem,* 8/104 (No. 7503). (غلب على ريحه وطعمه ولونه).

[23] Dârekutnî, *Sünen*, "Tahâret", 2 (No. 49). (إلا ما غلب عليه ريحه أو طعمه).

[24] İbn Mâce, "Tahâret", 76 (No. 521), Beyhakî, *Sünen*, "Tahâret", 268 (No. 1228). (غلب على ريحه وطعمه ولونه).

[25] Dârekutnî, *Sünen*, "Tahâret", 2 (No. 45, 46, 47, 49), Beyhakî, *Sünen*, "Tahâret", 268 (No. 1229), Taberânî, *Mu'cem,* 8/104 (No. 7503). (إلا ما غلب عليه ريحه أو طعمه).

Şekil 1: "Rengi, Tadı veya Kokusu Değişmedikçe Su Temizdir." Hadisinin İsnad Şeması



Yukarıda belirtildiği üzere "Su temizdir, suyu hiçbir şey kirletmez." anlamında mutlak lafızlarla İbn Abbas ve Ebû Saîd el-Hudrî rivayetleri vardır. Bu genel mananın tahsîs edildiği (istisna) "rengi, kokusu ve tadı değişmedikçe" rivayeti ise sahâbe (sadece Ebû Ümâme el-Bâhilî) ve tabiîn (sadece Râşid b. Sa'd (öl. 113/731) tabakasında ferd olarak nakledilmiştir.

Cerh-ta'dil âlimleri Râşid b. Sa'd'ın sika ancak çokça irsâli olduğunu söylemişlerdir.[26] Rivayet, Râşid b. Sa'd'tan dört râvîye dağılmaktadır. Birinci râvisi (A tariki) "sadûk" şeklinde ta'dil edilen Muâviye b. Sâlih'tir (öl. 152/769).[27] Rivayet ondan da ferd olarak "Dininde salih birisidir ancak zayıftır ve ihtilatı vardır." şeklinde cerh edilen Rişdîn b. Sa'd (öl. 188/803)[28] tarafından nakledilmiştir. Ahmed

---

[26] İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't Tehzîb,* (Dâru'l Âsıme, ts.), 315.

[27] Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-Kâşif fî Ma'rife Men Lehû Rivâye fi'l Kütübi's Sitte* (Cidde: Dâru'l Kıble li's-Sekâfeti'l İslâmiyye-Müessesetü'l Ulûmi'l Kur'ân, 1992), 2/276.

[28] İbn Hacer, *Takrîb*, 326.

b. Ezher b. Munî‘nin (öl. 261/874) ise ömrünün sonlarına doğru hafızasının zayıfladığı belirtilmiştir.[29] A1, A2, A3 ve A4 tariklerinin geri kalanları sika râvilerden oluşmaktadır. [30]

A tariki, kendi tabakalarında ferd olan Râşid b. Sa’d’in irsâlinin çok olması ve Rişdîn b. Sa’d’ın cerh edilmesi sebebiyle zayıftır.

İkinci râvisi (B tariki) “Hafızasının zayıf olduğu” belirtilen Ahves b. Hakîm’dir (öl. ?).[31] Bu tarik, Râşid b. Sa’d’dan mürsel olarak olarak nakledilmiştir. Diğer râvileri sika olsa da gerek mürsel (munkatı’) olması gerekse ferd olan Ahves b. Hakîm’in zayıf olmasından dolayı B tariki zayıftır.

Üçüncü râvisi (C tariki) Ebû Avn’dır (öl. 116/734). Bu tarik gerek Ahves b. Hakîm gerekse Hammâd b. Üsâme’den (öl. 201/816) (ömrünün sonlarında tedlis yapmıştır)[32] dolayı zayıftır.

Dördüncü râvisi (D tariki) ise Sevr b. Yezîd’tir (öl. 150/770). Tariklerde bulunan râviler hakkında genel olarak güvenilir denilmiştir. Ancak Bakıyye b. Velîd’in (öl. 197/812) zayıf râvilerden çokça tedlisinin olduğu[33]; Atıyye b. Bakıyye b. Velîd’nin (öl. 265/878) hata yaptığı ve garîb rivayetlerinin olduğunu[34]; Hafs b. Ömer’in (öl. 251/865) zayıf bir râvi olduğu belirtmiştir.[35] Ravilerde görülen cerh ifadelerinden dolayı D tariki de zayıftır.

Ebû Ümâme’den nakledilen “Suyun rengi, tadı veya kokusu değişmedikçe su temizdir.” rivayeti, ricâlinin bir kısmı hakkında ta‘dîl ifadeleri kullanılmış olsa da, Rişdîn b. Sa‘d, Ahves b. Hakîm, Atıyye b. Bakıyye b. Velîd ve Hafs b. Ömer hakkında cerh ifadeleri bulunduğu ve bazı tarikleri mürsel/munkatı’ olduğu için zayıf görülmüştür.

Söz konusu rivayet, irsâl-ittisal ve ref’ meselesi açısından tartışılmıştır. Ebû Hâtim’e (öl. 277/890) mürsel nakledilen B1 tariki sorulduğunda A tariklerinin muttasıl nakledildiğini ancak sahih olanın mürsel olan B tarikleri olduğunu ifade eder.[36] Aynı şekilde Dârekutnî (öl. 385/995), muttasıl

29 İbn Hacer, *Takrîb*, 85.

30 Mervan b. Muhammed (öl. 210/825) için bk. Abdurrahman b. Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t Ta’dîl* (Beyrût-Lübnan: Dâru’l Kütübi’l İlmiyye, 1953), 8/275. Abbas b. Velid (öl. 248/862) hakkında bk. İbn Hacer, *Takrîb*, 488, Mahmud b. Hâlid (öl. 249/863) için bk. Zehebî, *el-Kâşif*, 2/245. Ahmed b. Ezher (öl. 261/874) için bk. İbn Hacer, *Takrîb*, 85, Muhammed b. Hasan el-Kettân (öl. 332/943) için bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ’* (Müessesetü’r-Risâle, 1985), 15/318. Muhammed b. Mahmeş (öl. 410/1019) hakkında bk. Zehebî, *Siyer*, 17/276, Muhammed b. Harun b. Muhammed (öl. 290/902) için bk. Muhammed b. Hibbân, *es-Sikât*, (Dâru’l Fikr, 1975), 9/151. Ahmed b. Ali el-Ebbâr (öl. 290/902) hakkında bk. Zehebî, *Siyer*, 13/443, Da‘lec b. Ahmed (öl. 351/962) hakkında bk. Zehebî, *Siyer*, 16/31.

31 İbn Hacer, *Takrîb*, 121.

32 İbn Hacer, *Takrîb,* 267.

33 İbn Hacer, *Takrîb*, 174.

34 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/527.

35 İbn Hacer, *Takrîb*, 260.

36 İbn Ebî hâtim, *İlel*, 1/547-548.

nakledilen rivayetlere, B tariklerini nakleden Ahves b. Hakîm'in muhalefet ettiğini belirtir.[37] Buna ilaveten Dârekutnî, Rişdîn (A tarikleri) dışında hiç kimsenin rivayeti merfû nakletmediğini, Rişdîn'in güvenilir olmadığını, doğru olanın bu sözün Râşid b. Sa'd'e ait olduğunu, nitekim Ebû Avn'ın da (C1 tariki) aynı şekilde naklettiğini belirtir.[38] Buna göre rivayet merfû değil maktû olmaktadır. Ancak şemada gözüktüğü üzere Rişdîn dışında Ahves b. Hakîm ve Sevr b. Yezîd tarafından da rivayet merfû nakledilmiştir. Nitekim İbn Teymiye'nin de (öl. 728/1328) Darekutnî'ye bu açıdan itiraz ettiği belirtilmiştir.[39]

Ebû Ümâme dışında suyun üç vasfıyla ilgili Sevbân (öl. 54/673) ve Muaz b. Cebel'den (öl. 17/638) de rivayetler vardır. Sevbân >Râşid b. Sa'd>Muâviye b. Sâlih>Rişdîn b. Sa'd>Mervân b. Muhammed (öl. 210/825)>İsa b. Hâlid (Şurahbîl) (öl. ?)> Ali b. Serrâc (öl. 308/920)>Muhammed b. Musa (öl. ?) tarikiyle merfû olarak "Koku ve rengine herhangi bir şey galip gelmedikçe su temizdir." şeklinde nakledilir.[40] Bu tarik, Ebû Ümâme'nin A1, A2, A3 tariklerindeki Mervân b. Muhammed'e kadar aynı râvilerden oluşur. Dolayısıyla oradaki zayıflık sebepleri bu tarik için de geçerlidir. Rivayet, Muaz b. Cebel>Hâlid (öl. ?)>Sevr>Bakıyye>Hâlid b. Haliy (öl. 220/835)>İsâ b. Hâlid tarikiyle "Rasûlullah (s.a.v.) bize, su bulduğumuzda tadı ve kokusu değişmemişse ondan abdest almamızı ve onu içmemizi emretti." şeklinde rivayet edilir.[41] Ancak bu tarikin de D1 ve D2 tariklerine benzediği ve onlardaki kusurlardan hâli olmadığı görülür. Her ne kadar söz konusu iki tarik, şâhid konumunda gibi gözükse de aşağıdaki açıklamalarda görüleceği üzere gerek hadis gerekse fıkıh eserlerinde Muaz b. Cebel rivayetine yer verilmemiştir. Sevbân rivayetine ise bazı yerlerde (Dârekutnî ve diğer bazı tahrîc eserleri) değinilmiştir. Bu rivayet, genelde Ebû Ümâme'den bilinmektedir.

Suyun üç vasfı rivayetlerinin zayıflığını ilk olarak Şâfiî'nin tespit ettiği görülmüştür. O, hadis hakkında "Nebî'den (s.a.v.), Ehl-i hadis nezdinde sâbit olmayan bir tarikle rivayet edilmiştir" der.[42] Ahmed b. Hanbel'in benzer şekilde "Bu konuda hadis yoktur." dediği nakledilir.[43] Rivayetin farklı tariklerine değindikten sonra Beyhakî (öl. 458/1066) "Hadis kuvvetli değildir."[44], İbnü'l-Cevzî (öl.

[37] Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-Nebeviyye*, thk. Mahfûzu'r-Rahman Zeynullah (Riyad: Dâru't-tayyibe, ty.), 12/273-274.

[38] Dârekutnî, *Sünen*, 1/31-32 (No. 47,50).

[39] Abdullāh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Naṣbü'r-Râye li-Taḫrîci Eḥâdîs̱i'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde-Suud, Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r Reyyân, Dâru'l Kıble li's Sekâfeti'l İslâmiyye, 1997), 1/94-95.

[40] Dârekutnî, *Sünen*, 1/30 (No. 45); Cemaleddin Ebu'l-ferec İbnü'l-cevzî, *et-Tahkîk fî ehâdisi'l-hilâf*, thk. Abdulhumeyd Muhammed (Beyrut: Dâru Kütübi'l-ilmiye, 1994), 1/40.

[41] Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir Taberî, *Tehzîbü'l-âsâr: Müsnedu Abdullah b. Abbas.*, thk. Mahmûd Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatü'l-Medeni, 1982), 2/716.

[42] Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1990), 8/612.

[43] Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (yy.: Mektebetü'l-kahire, 1968), 1/20.

[44] Beyhakî, *Sünen*, "Tahâret", 268 (No. 1229).

597/1201) “Hadisin sahih değildir.”[45], İbn Hacer (öl. 852/1449) ise bu kişilere atıfla benzer şeyler söylemiştir.[46] Zeylaî de (öl. 762/1360) rivayetin tariklerine, râvilerine ve rivayetin merfû olup olmamasıyla ilgili tartışmalara dair değerlendirmelerde bulunduktan sonra özellikle râvilerinden dolayı ilgili rivayetin zayıf olduğunu belirtmiştir.[47] Sonuç olarak Nevevî’nin (öl. 676/1277) sözleriyle ifade etmek gerekirse muhaddislerin hadisin zayıf olduğunda ittifak ettikleri görülür.[48]

Bütün tarikleri tek tek değerlendiren İbn Mülakkîn’in (öl. 804/1401) görüşüne göre hadisin ilk bölümü olan “Suyu hiçbir şey kirletmez.” bölümü, sahih/hasen ancak ikinci bölüm olan istisna tarafı yani üç vasfın değişmesini ifade eden taraf zayıftır.[49] Şayet ikinci bölümün zayıf olduğu ya da Hz. Peygamber'e ait olmadığı varsayılırsa söz konusu istisnanın bir tür ziyade olduğu anlaşılacaktır. Peki, bu ziyadenin sebebi suyun üç vasfının değişmesiyle ilgili icmâ olduğu bilgisi olabilir mi?

3. Suyun Üç Vasfı Bilgisinin İlk İki Asırda ve Rivayet Kitaplarındaki Durumu

Suyun üç vasfıyla ilgili bilginin kaynağının (merfû rivayetler dışında) tabiîn âlimlerine dayandığı tespit edilmiştir. Nakledildiğine göre bir rivayette kuyuya düşüp ölen hayvan başka bir rivayette ise durgun su hakkında Zührî (öl. 124/742), suya necis bir şey/meyte isabet eder ve tadı, rengi kokusu değişmemişse su temizdir, demiştir.[50]

Yine Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Nehaî (öl. 96/714), Evzâî (öl. 157/774) Ehl-i Medine’nin Zührî’nin görüşünde olduğu belirtilir. Medine fakîhlerinden Rebiatü’r-rey’e (öl. 136/753) göre kuyuya bir meyte düşerse rengi, kokusu ve tadı değişmemişse onunla abdest almakta bir beis yoktur.[51]

Tâbiîn sonrasında Mâlik b. Enes (öl. 179/795) ve Süfyân es-Sevri’nin (öl. 161/778) de aynı görüşte olduğu nakledilir. Sahnûn’dan (öl. 240/854) nakledildiğine göre Mâlik şöyle demiştir: Birisi bir meytenin düştüğü ve rengi, tadı değişmiş bir sudan abdest alıp namaz kılmışsa namazı iade etmesi gerekir. Şayet suyun rengi, tadı, kokusu değişmemişse bu namaza zarar vermez.[52] Süfyan es-Sevrî de su hakkında tadı ve rengi değişmedikçe bir beis yoktur, demiştir.[53]

---

45 İbnü’l-cevzî, *Tahkîk*, 1/40.

46 Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *et-Telhîsü’l-habîr fî tahrîci ehâdisi’r-Râfi’i’l-kebîr* (ty.: Dâru Kütübi’l-ilmiyye, 1989), 1/135-136.

47 Zeylaî, *Nasbu’r-Râye*, 1/94.

48 Ebû Zekeriyye Muhyiddîn Nevevî, *el-Mecmû’ Şerhu’l-muhezzeb* (Beyrut: Dâru’l-fikr, ty.), 1/110-111.

49 İbn Mülakkîn, *Telhîsü’l-habîr*, 1/401.

50 Ebû Abdillah Muhammed b. Abdisselam Sahnûn, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*, ts., 1/132; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu’s Sahîh* (Beyrût: Dâru İbn’i Kesîr, 2002), “Vudû’” 72; Taberî, *Tehzîbü’l-âsâr*, 2/735; Beyhakî, *Sünen*, “Tahâret”, 268 (No. 1225).

51 Sahnûn, *Müdevvene*, 1/132; Taberî, *Tehzîbü’l-âsâr*, 2/735.

52 Sahnûn, *Müdevvene*, 1/132.

53 Taberî, *Tehzîbü’l-âsâr*, 2/735.

Merfû, mevkûf ve maktû rivayetlerde "Su temizdir, onu hiçbir şey kirletmez." anlamında birçok rivayet bulunurken[54] üç vasfını ifade eden istisna kısmıyla mevkûf rivayetlerin hiç olmaması ve maktû rivayetlerin ise az olması dikkat çekicidir. Genelde Zührî, Rebiâ ve Mâlik gibi Medine âlimlerinden görüşler nakledilmektedir.

İlk dönem *Musannef* tarzı rivayet kitaplarından *Muvatta'*da konu ele alınmamıştır. Abdürrezzak (öl. 211/826), eserinin Taharet bölümü, "Suyu hiçbir şey kirletmez" babı altında konuyla ilgili rivayetlere yer verir. Burada merfû, mevkûf ve maktû rivayetler olup suyun üç vasfıyla ile ilgili sadece Ahves b. Hakim > Âmir b. Sa'd (öl. 103/721)>Nebî (s.a.v.) tarikiyle (C1 tariki) mürsel rivayet vardır.[55] İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849), Taharet bölümü, "Suyu hiçbir şey kirletmez" ve "kulleteyn" babları altında konuyla ilgili merfû, mevkûf ve maktû birçok rivayete yer verir fakat eserde suyun üç vasfı rivayetine rastlanmaz.[56] *Müsned* türü eserlerde rivayete rastlanmamıştır. Buhârî (öl. 256/870) eserinde üç vasıf konusuyla ilgili "yağ ve suya necâset düşmesi" başlığının terâcim kısmında sadece Zührî'nin sözünü verir.[57] Söz konusu rivayetin Buhârî'nin sıhhat şartlarını taşımadığı ya da Buhârî için rivayet olarak görülmediği düşünülebilir. İbn Mâce, tahâret ve sünen bölümü "İçinde necis bir şey olduğu halde necis olmayan su miktarı" babında "kulleteyn" rivayetlerine; "havuzlar" babında ise Câbir b. Abdullah, Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Ümâme rivayetlerine yer verir.[58] Anlaşıldığı kadarıyla İbn Mâce, suların temizliğini miktar ve renk-koku-tat olmak üzere iki kategoride değerlendiriyor. Su iki kulleden az ve içine necis bir şey düşmüşse ya da su iki kulleden fazla ancak renk-koku-tat değişmişse suyun temiz olmadığını ima eder. Tirmîzî (öl. 279/892) ise "Suyu hiçbir şey kirletmez." babı altında Ebû Saîd el-Hudrî'den gelen Buzâ'a kuyusu rivayetine yer verir. Konuyla ilgili İbn Abbas ve Âişe'den (öl. 58/678) rivayetler olduğunu belirtir. Farklı bir bab başlığı vermeden zikredilen (50 bab) başlıkta İbn Ömer'in kulleteyn rivayetine yer verir. Tirmîzî'nin bu iki rivayeti cem' ettiği anlaşılıyor. Nitekim sonrasında Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshâk'ın (öl. 238/853) "Su iki kulleye ulaşınca tadı, rengi, kokusu değişmemişse onu hiçbir şey kirletmez." görüşünde olduklarını aktarır.[59] Tirmîzî, burada renk-koku-tat bilgisini rivayet olarak değil âlimlerin görüşü olarak zikreder. Buradan Tirmîzî'nin suyun üç vasıf belirten kısmın hadisten öte âlimlerin görüşü/icmâsı olduğu fikrinde olduğu anlaşılıyor. Bunların dışında Müslim (öl. 261/875), Dârimî (öl. 255/869), Ebû Dâvûd (öl. 275/889), Nesâî (öl. 303/915) gibi âlimlerin eserlerinde suyun temizliği konusuna değinilmesine rağmen üç vasıf konusuna değinilmemiştir.

---

54 Taberî, *Tehzîbü'l-âsâr*, 2/691-713.

55 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/78-81.

56 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/131-133.

57 Buhârî, *el-Câmiu's Sahîh*, "Vudû'" 72.

58 İbn Mâce, *es-Sünen*, "Taharet" 75-76.

59 Tirmîzî, "Taharet" 49-50.

Ebû Ümâme rivayetinin ilk dönemlerde ferd olarak nakledilmesi, ilk dönem rivayet eserlerinde mürsel olarak Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde yer alması, Buhârî ve Tirmîzî gibi eserlerde ise Zührî ve diğer âlimlerin görüşü olarak zikredilmesi, İbn Mâce'nin eserinde zayıf tarikle geçmesi yine Dârekutnî'deki tariklerin bazısında Ebû Avn ve Râşid b. Sa'd'ın görüşü olarak nakledilmesi, rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyetinin düşük olduğunu göstermektedir. Medine çevresinde yaygın olan ve amel edilen bilginin ilgili süreçte "Suyu hiçbir şey kirletmez" rivayetine eklenerek nakledildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu bilgiler, rivayetin teknik açıdan değerlendirmeleriyle örtüşmektedir. Veriler ve analizler, suyun üç vasfı bilgisinin hicrî ikinci asırda kullanılmaya başlandığını ve bir şekilde "su temizdir" rivayetlerine ziyade edildiğini göstermektedir. Nitekim ikinci asır sonralarına doğru konu, icmâ ile ilişkilendirilmeye başlanmıştır.

4. Suyun Üç Vasfını İfade Eden Zayıf Rivayetin İcmâ İle İlişkisi

Herhangi bir ayetin ya da hadisin nasıl anlaşılacağı ya da uygulanacağı noktasında icmâ olgusu önemlidir. Özellikle ihtilaflı rivayetlerin çözümünde icmâ işlevsel bir görev üstlenir.[60] Aynı zamanda rivayetin icmâya uygun ya da muhâlif olması arz metotları bağlamında rivayetlerin sıhhatiyle ilişkilendirilmiştir.[61] Yine zayıf hadislerin takviye edilmesinde yani bir zayıf hadisin delil alınabilmesi, onunla amel edilebilmesi ya da isnad dışı bir karine olarak Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespit edilmesinde icmânın rolü olduğu belirtilir.[62] Nitekim Hatîb el-Bağdâdî'ye göre (öl. 463/1071), bir haber doğrultusunda icmâ olması ya da genelin onu kabul edip amel etmesi, haberin sahih olduğunun delillerindendir.[63] İbn Hacer ise, İmam Şâfiî'ye atıfla benzer şeyleri söyleyerek suyun üç vasfını bildiren rivayeti ve "Vârise vasiyet yoktur." rivayetini örnek verir.[64] Bu kapsamda "Su temizdir…" rivayetinin zayıf olan istisna bölümü doğrultusunda icmânın varlığı ve rivayet ile icmânın ilişkisi, özellikle ihtilâfü'l-hadis ve şerh kaynakları üzerinden irdelenecektir. Çünkü suyun üç vasfıyla ilgili rivayet nakledildikten sonra genelde söz konusu rivayetin zayıf olduğu ancak bu konuda icmâ olduğu vurgusu yapılır. Hadisin zayıflığı bilgisinin peşi sıra icmâ vurgusunun yapılması, icmânın hadisin sıhhatine işaret olarak mı yoksa her ne kadar rivayet zayıf olsa da konuyla ilgili icmâ delilinin olduğunu belirtmek için mi söylendiği kestirmek zordur.

Üç vasfından birisinin değişmediği müddetçe suyun temiz olduğuna dair icmâ bilgisi birçok kaynakta geçer. İbnü'l-Münzîr (öl. 318/930), icmâya dair eserinde ister az ister çok olsun içine pislik

---

60 İhtilâflı rivayetlerin çözümünde neshin tespiti ve rivayetler arası tercihte icmâ örnekleri için bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelefü'l-hadis İlmi).* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 217, 243.

61 Misfir b. Gurmullah Dumeynî, *Hadiste Metin Tenkidi*, çev. İlyas Çelebi vd. (İstanbul: Kitapevi, 1997), 312-337; Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi: Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 462-463.

62 Bayraktar, *Telakkî bi'l-kabûl*, 49, 53, 161-179; Yılmaz, *Zayıf Hadisleri Takviye Yöntemleri*, 73-98.

63 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütevakkih*, 1/471.

64 Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalanî, *en-Nüket alâ Kitabi İbn-i Salâh*, thk. Rebi' b. Hâdî (Medine: Imâdetü'l-bahsi'l-ilmî bi'-câmiati'l-islamî, 1984), 1/494-5.

düşüp tadı, kokusu veya renginden birisinin değiştiği suyun necis olduğu konusunda âlimlerin icmâ ettiklerini belirtir.[65] İbnü'l-Münzir öncesinde rivayetin zayıflığına ve konuyla ilgili icmâ vurgusuna ilk olarak Şâfiî'nin yer verdiği görülür. Ebû Ümâme rivayetinin ehl-i hadîse göre zayıf olduğunu belirten Şâfiî, "Bu sözün genelin sözü olduğu bunun aksine âlimlerin görüşünün bilenmediğini" söyler.[66] Şâfiî benzer bir değerlendirmeyi "vârise vasiyet yoktur" hadisi için de söylemiştir.[67] Bu rivayetin sahâbî râvisinin Ebû Ümâme olması ve ilk tabakalarda ferd olarak nakledilmesi, ele aldığımız suyun üç vasfını bildiren rivayetle benzerlikleri açısından dikkate şayândır. Şâfiî'nin ifadeleri aynı "Vârise vasiyet yoktur." rivayetinde olduğu gibi sonrasında takipçileri tarafından aynen benimsenmiştir. Örneğin Beyhakî, "Hadis kuvvetli değildir, ancak necasetle üç vasfından birisi değiştiğinde suyun necis olduğunda ihtilâf bilmiyoruz." ifadesini kullanır.[68] Şâfiî ve Beyhakî'nin rivayet zayıf olsa da konuyla ilgili icmâ olduğunu söylemeleri, iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi, rivayet zayıftır ama bu doğrultuda icmâ vardır, yani icmâ zayıf rivayeti desteklemektedir. İkincisi ise rivayet zayıftır, delil alınamaz, ancak bu konuda icmâ delil alınır. Nevevî, ikincisi görüşü benimsemiş gibidir. Ona göre rivayet ihticac edilemeyecek kadar zayıf olup, âlimler zayıflığında icmâ etmişlerdir. Görüşünü Şâfiî ve Beyhakî'nin görüşleriyle destekleyen Nevevî'ye göre rivayetin baş tarafı olan "Su temizdir, onu hiçbir şey kirletmez." kısmı sahihtir. Ebû Ümâme rivayetindeki istisna kısmı ise zayıftır. Bu durumda icmâ delil alınır.[69] Aynı gelenek içerisinde yer alan İbn Hacer, Buhârî'yi şerh ederken suyun üç vasfıyla ilgili rivayete Zührî'nin ve Ebû Ubeyd'in (öl. ?) görüşü bağlamında yer verir. Onlara göre birisi bir ibriğe bevletse ve bu ibrikteki suyun üç vasfından birisi değişmese, bu ibrikten abdest almak câizdir. Burada İbn Hacer'in suyun üç vasıf bilgisini kabul ettiği görülmektedir. Sadece burada büyük/küçük su ayrımına gidilmediği yani "kulleteyn" rivayeti göz ardı edildiği için itirazda bulunmuştur. Nitekim söz konusu görüşün çirkin olduğunu ifade eden İbn Hacer, içine necaset karışan bir suyun necis olup olmadığının, "kulleteyn" hadisiyle ayırt edilebileceğini söyler. Suyun üç vasfı rivayeti hakkında Şâfiî'nin görüşünü aktaran İbn Hacer, sonrasında renk, tat veya koku özelliklerinden birisinin değişmesiyle, suyun necis olacağı konusunda bir ihtilâf olmadığını ifade ederek icmâya işaret etmiş, ancak o, suyun üç vasfını bildiren İbn Mâce'nin Ebû Ümâme'den naklettiği hadisin isnadından dolayı zayıf olduğunu belirtmiştir.[70] Görüldüğü üzere Beyhakî, Nevevî ve İbn Hacer, Şâfiî çizgisini devam ettirmiş, hadisin zayıf olduğunu ancak bu konuda icmâ olduğunu ifade etmişlerdir. Rivayetin

65 Ebû Bekr Muhammed b. İsmail İbnü'l-münzir, *el-İcmâ'*, thk. Fuad Abdu'l-mun'ım (yy.: Dâru'l-müslim, 2004), 35.

66 Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadîs*, 8/612.

67 Özüdoğru, *Hadis Anlam ve Amel*, 206-216 Burada zayıf hadis icmâ ilişkisine yön veren rivayet olarak "Vârise vasiyet yoktur." rivayeti incelenmiştir.

68 Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 1/393 (No.1129).

69 Nevevî, *Mecmû'*, 1/110-111.

70 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bâri bi Şerhi Sahîhı'l-Buhârî* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Marife, 1959), 1/342.

zayıflığına dikkat çekmelerine rağmen peşi sıra icmâ vurgusunu yapmaları, rivayetin icmâ ile takviye edildiği fikrinde olabileceklerini düşündürmektedir.

Hanefî âlimlerinden Tahâvî (öl. 321/933), ihtilâfü’l-hadis ile ilgili eserinin “İçine necâset düşen su” başlığı altında suyun üç vasfıyla ilgili rivayete yer verir. Bazılarının Ebû Saîd rivayeti olan “Suyu hiçbir şey kirletmez” doğrultusunda rengi, kokusu, tadı değişmedikçe hiçbir şeyin suyu pisletmeyeceği görüşünde olduklarını nakleder. Muhaliflerin bu konuda icmâ ve Ebû Ümâme rivayetini delil getirdiklerini belirtir. Ebû Ümâme rivayetinin münkatı’ olduğunu, oysa onların (muhtemelen Şâfiîler ve ehl-i hadis), bu tür senedi kopuk rivayetleri delil olarak kabul etmediklerini söyler. Her ne kadar Tahâvî, icmâ ve Ebû Ümâme rivayetini muhaliflerin delilleri olarak zikretse de karşı çıktığı şey, (örneğin Mâlikîlerin) içinde pislik dahi olsa suyu hiçbir şeyin kirletmeyeceği görüşüdür. Oysa kıyas yoluyla anlaşılmaktadır ki “Suyu hiçbir şey kirletmez” ifadesi içinde pislik olan sular için değil, içindeki pislikler giderildikten sonraki sular içindir. Tahâvî söz konusu görüşünü leş düşen Zemzem kuyusunun temizlenmesi gibi rivayetlerle destekler.[71] Tahâvî suyun üç vasfıyla ilgili bilgiyi kullanmakta ancak bunun muhalifler tarafından yanlış görüşleri için delillendirildiğini ima etmektedir. Nitekim aynı gelenek içerisindeki Zeylâî (öl.762/1361), *Hidâye*’deki hadisleri tahrîc ettiği eserinde konuyla ilgili bütün rivayetleri değerlendirmiş ve suyun üç vasfıyla ilgili olarak az ya da çok olması fark etmeksizin içine düşen bir necaset nedeniyle üç vasfından birisi değişen suyun necis olduğu konusunda icmâ olduğunu belirtmiştir.

Ancak Zeylaî ilgili hadisin garipliğine/zayıflığına vurgu yapmış ve bu zayıflığın isnad zincirinde bulunan Rişdîn b. Sa‘d nedeniyle meydana geldiğini belirtmiştir.[72] Aynı dönemlerde yaşayan Hanefî hadis âlimlerinden Moğultay b. Kılıç (öl.762/1361), suların temizliğiyle ilgili rivayetleri tek tek isnad açısından değerlendirir.[73] Bu kapsamda İbn Mâce’nin Ebû Ümâme kanalıyla rivayet ettiği “Necâset, suyun tadına, rengine veya kokusuna galip gelmedikçe su necis sayılmaz.” hadisi isnadında yer alan Rişdîn b. Sa‘d nedeniyle zayıf; Beyhakî’nin Mervân kanalıyla rivayet ettiği “Su iki kulle miktarı olup tadı ve kokusu değişmedikçe bu su necis sayılmaz.” hadisi ise kuvvetli değildir.[74] Ancak Moğultay, İbn Mâce hadisinin farklı bir kanal ile Dârekutnî tarafından rivayet edildiğini, bundan dolayı hadisin sahih mertebesine çıktığını ifade etmiş ve Şâfiî’nin icmâ vurgusuna atıfta bulunmuştur.[75] Açıklamalarından anlaşıldığına göre Ebû Ümâme rivayeti, tariklerin birbirini desteklemesi ya da rivayeti icmânın

---

[71] Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, thk. Muhammed Zehra en-Neccâr (Beyrut: Alemü’l-kütüb, 1994), 1/11-18.

[72] Zeylaî*, Nasbu’r-Raye*, 1/95.

[73] Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *Şerhu Sünen’i İbn Mâce* (Mekke: el-Mektebetü’l Arabiyyetü’s Suû’diyye, 1999), 1/546.

[74] Moğultay b. Kılıç, *Şerhu Sünen’i İbn Mâce*, 1/549.

[75] Moğultay b. Kılıç, *Şerhu Sünen’i İbn Mâce*, 1/552.

desteklemesi sebebiyle sahih mertebesine çıkabilir. Yani zayıf rivayet hem isnad ile hem de isnad dışı bir takviye olarak icmâ ile desteklenmektedir.

Hanefî şârihlerden Aynî (öl.855/1451) ise İbn Hacer'de olduğu üzere suyun üç vasfıyla ilgili hadise Zührî'nin görüşü bağlamında değinir ve rivayetin Ebû Ümâme tarafından nakledildiğini belirterek öncelikle isnada dair bilgi verir. Rivayetin hem râvilerinde hem de merfû olmasında problemler olduğuna değinen Aynî, Beyhakî'nin görüşlerine atıfta bulunur. Aynî, her ne kadar suyun üç vasfıyla ilgili hadisin zayıf olduğunu belirtse de İbn Hacer gibi bu konuda ihtilâf edilmediğini belirterek icmâya işaret eder. Nitekim Aynî, mutlak suyu ifade ederken hadisteki manaya değinir. Ona göre rengi, kokusu veya tadı değişmeyen mutlak suları kullanmakta bir beis yoktur. Çünkü her su asıl itibariyle temizdir. Bu doğrultuda necâset karıştığı zaman suyun rengi, kokusu veya tadı değişmediyse su necis olmaz.[76]

Tahâvî, Zeylaî, Moğultay b. Kılıç ve Aynî gibi Hanefî hadis âlimleri, ilgili rivayetleri hadis ilmi çerçevesinde değerlendirmiş ve Ebû Ümâme rivayetinin zayıf olduğunu belirtmiştir. Ancak her ne kadar farklı görüşte olsalar da Şâfiî'nin konuyla ilgili icmâ olduğuna dair görüşünü vurgulamayı ihmal etmemişlerdir. Bunun sebebi ise Hanefîlerin ümmet tarafından makbul sayılan zayıf rivayetleri delil aldıkları görüşü olabilir. Nitekim bu minvalde verilen örnek Ebû Ümâme rivayeti olmuştur.[77]

Mâlikî geleneğinin muhaddis âlimlerinden İbn Abdilerr (öl.461/1071), Buzâ'a kuyusuyla ilgili "Suyu hiçbir şey kirletmez." şeklindeki umûmî lafızlı rivayeti, suyun üç vasfını belirten rivayetle tahsîs ederek anlamıştır. İbn Abdilberr, burada Ebû Ümâme rivayetini "Nebî'den (s.a.v.) nakledildiğine göre" şeklinde aktarır. Rivayetin zayıflığına dair bilgi vermez. Rivayetin peşi sıra bu konuda icmâ olduğunu ekler.[78] Diğer geleneklerde olduğu gibi Mâlikî gelenekte de hem rivayet hem icmâ vurgusu gözükmektedir.

Son dönemde ehl-i hadîs hareketinin önemli simalarından olan Hindistanlı âlim Mübârekpûrî (öl.1865/1935), Tirmîzî şerhinde suyun mutlak olarak necis olup olmaması konusundaki ihtilaflı rivayetlere ve mezhep imamlarının görüşlerine yer verir.[79] Mübârekpûrî, Ebû Ümâme rivayetine suların necis olması ve kuyu sularının necisliği konularında Mâlikîlerin görüşleri olarak yer vermiştir. O, bu hadisin umûmîliğî hakkındaki ihtilâfı "kulleteyn" hadisi bağlamında çözmeye çalışmış, suyun

---

76 Ahmed b. Mûsa b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l -Kârî fî Şerhi Sahîhi'l- Buhârî* (Beyrut-Lübnan: Dârul Kütübi'l -İlmiyye, 2001), 3/235.

77 Mahmud Esad Erkaya, *Hanefi Fakihlerin Muhaddisler Tarafından Zayıf Hükmü Verilen Hadisleri Kullanma Nedenleri (el-Hidaye Örneği)* (Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), X, 165 y./66-70; Ümmetin kabulüne mazhar olmuş ya da amel edilegelen zayıf rivayetler için Hanefî âlimlerin görüşlerinin analizi için bk. Özüdoğru, *Hadis Anlam ve Amel*, 232-240.

78 Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meʿânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî vd. (Mağrib: Vuzâratu umûmi'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmî, 1967), 1/585-6.

79 Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahfezî* (Dâru'l-Fikr, ts.), 1/210-212.

hacmi iki kulle miktarında değilse az bir pisliğin suyun üç vasfı değişmese de suyu necis yapacağını ancak su iki kulleden fazla ise üç vasıftan birisi değişmedikçe suyun temiz sayılacağını belirtmiştir.[80] Böylelikle o, suyun üç vasfı rivayetini "kulleteyn" rivayeti ile birlikte kullanmış, rivayetin sıhhatine ya da icmâya dair bir bilgi vermemiştir.

Farklı mezheplerden muhaddislik yönü ağır basan âlimler, genelde Ebû Ümâme rivayetinin sened açısından zayıflığını ortaya koymuşlar, peşinden bu konuda icmâ olduğunu belirtmişlerdir. Bu konuda her ne kadar açıkça ifade edilmese de zayıf hadis ile icmânın birlikte kullanımı, icmânın zayıf rivayetleri tashîh edeceğine dair bazı hadis usulü eserlerinde yer alan bilgileri[81] teyit ettiğini düşündürebilir. Hatta bu tür rivayetler, hadis usulü eserlerinin içine icmâ gibi isnad dışı zayıf hadisin desteklenmesi meselesinin girmesinin sebebi olabilir. Ancak bu görüşün aksine Nevevî gibi zayıf hadis ile icmâyı ayıran âlimler de vardır. Mesela Ebû Dâvûd şerhinde Subkî (öl.1352/1933), Ebû Ümâme rivayetindeki istisna kısmının ziyâde olduğunu, bunun ise delil olamayacağını ifade eder. O, suyun üç vasfıyla ilgili icmâ olduğunu, zayıf rivayetin değil de icmânın delil alınması gerektiğini, hatta rivayetteki ziyâdenin manası doğrultusunda icmâ olmasının, rivayetin sıhhatini ifade edemeyeceğini belirtir.[82] Benzer şekilde İbn Hibbân (öl. 354/965), "Suyu hiçbir şey kirletmez" rivayetini biri "kulleteyn" rivayeti diğeri ise "rengi, kokusu, tadı değişirse su kirlenir" şeklindeki icmânın tahsis ettiğini belirtir. O, suyun üç vasfını rivayet olarak değil icmâ olarak ifade eder.[83] Şu halde şerhlerde rivayetin mefhumunca icmâ olması, bazıları tarafından zayıf rivayeti destekleyici bir unsur olarak bazıları tarafından ise birbirinden ayrı şeyler olarak anlaşılmıştır.

5. Suyun Üç Vasfı Rivayetinin/Bilgisinin Fıkıh Literatüründeki Görünümü

Bu başlıkta suyun üç vasfını ifade eden rivayetin dört amelî mezhep olan Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî literatüründe kullanım alanı tespit edilmeye çalışılacaktır. Amaç, önceki başlıklarda ifade edilen icmâ ve zayıf rivayet ilişkisinin fıkıh literatüründeki görünümüdür. Farklı bir ifadeyle fıkıh literatürü, şerhlerde olduğu gibi rivayetin zayıflığına değinerek icmâ ile ilişkisini kuruyor mu yoksa zayıflığa işaret etmeden rivayeti/icmâyı doğrudan mı kullanıyor?

Mezhepler suların temizliği konusunda "suyun üç vasfından birisinin değişmesine göre necis olması" bilgisine/rivayetine yer vermiştir. Sadece Zâhirîler Buzâ'a kuyusu hadisinden dolayı suyun kendisinde necaset bulunsa ve bu necaset suyun kokusunu, tadını veya rengini değiştirse bile su mutlak olarak necis olmaz, görüşündedirler.[84] Fıkıh literatüründe suların temizliği konusu akarsu, büyük/küçük durgun su bağlamında ele alınmış; akarsular hakkında "üç vasfı değişmedikçe temizdir"

---

[80] Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l Ahvezî*, 1/212-213.

[81] Ayrıntılı bilgi için bk. Bayraktar, *Telakkî bi'l-kabûl*, 171-179.

[82] Ebû Muhammed Mahmûd b Muhammed b Ahmed Sübkî, *el-Menhelü'l-azbi'l-mevrûd şerhu Süneni'l-İmâm Ebî Dâvûd* (el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1351), 226-237.

[83] İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîb-i İbn Balabân*, 4/57 (No.1249).

[84] Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l -Ahvezî*, 1/208.

denilmişken, durgun suyun hacmi hakkında ihtilâf edilmiştir. Şâfiîler bu konuda "kulleteyn" hadisini, Mâlikîler "su üç vasfı değişmedikçe temizdir" hadisini, Hanefîler ise farklı delilleri baz alarak açıklama yapmıştır.[85] Sadece bundan dolayı ilgili mezhepler "suyun üç vasfı" durumunu akarsu veya çok olan durgun suda gündeme getirmiş, az olan durgun suda ise necasetin bulunmasıyla bu suyun necis olacağını ifade etmiştir. Görünen o ki; fıkıh uleması, hadis şerhlerinden farklı olarak "suyun üç vasfından birisi değişmediği müddetçe su temizdir" bilgisini "ihtilaf olmayan husus", "icmâ" vurgusu yapmaksızın kabul etmiştir.

Hanefî fukahası, suyun üç vasfıyla ilgili hadise İmam Mâlik'in delil aldığı rivayet olarak yer verirler. Ancak onlar ilgili rivayetin Buzâ'a kuyusu hakkında söylendiğini, orasının ise akarsu niteliğinde olduğunu, dolayısıyla akarsuların üç vasfı değişmedikçe temiz olduğunu ortaya koyarlar. Bu bağlamda Hanefîler, akarsuların üç vasfı değişmedikçe temiz olduğunu, durgun suların ise şayet küçükse içine düşen pislikten dolayı necis olacağı, büyükse ve üç vasfı değişmemişse temiz olduğu görüşündedirler.[86]

Örneğin Serahsî (öl. 483/1090), suların temizliği konusunu suyun büyük veya küçük olmasına göre değerlendirmiş ve kendisine kan, içki, dışkı veya idrar düşen herhangi bir kuyunun necis olacağını ifade etmiştir. O, bu hususta Mâlik'in suyun tadı, kokusu veya renginden birisi değişmedikçe necis olmayacağını görüşüne "Sizden hiç kimse akarsuya bevletmesin, böyle bir suda gusül abdesti almasın"[87] hadisiyle karşı çıkmıştır. Serahsî suyun necis olması konusunda iki görüşün olduğunu söylemiştir. Birinci görüş; suyun içine necaset karışırsa su necis olur. Çünkü suya necaset karıştığı zaman suyun vasfı değişecek ve bu su sanki zaferan, bakla suyu gibi olacaktır. İkinci görüş; su necis olmaz ancak fâsitlikten dolayı onun kullanımından sakınılır. Çünkü necaset suyun içine işler, böyle bir suyun ise necasetsiz cüzü olmaz. Necasetin kullanımı ise haramdır. Serahsî, Mâlik'in kendi görüşü için delil olarak zikrettiği hadisin, Buzâ'a kuyusuyla ilgili olduğunu ifade etmiştir. Buzâ'a kuyusunun suyu ise akar bir sudur ve bu kuyunun suyu ile beş tane bostan sulanmaktadır. Yani Mâlik'in kendi görüşü için zikrettiği hadis aslında hacmi büyük olan sularla alakalıdır. Zaten Serahsî de akarsuyun üç vasfından birisi değişmedikçe içine necasetin düşmesiyle necis olmayacağını belirtmiştir.[88] Böylelikle Serahsî'nin, hem İmâm Mâlik'in delil aldığı bir rivayet olarak hem de konu içinde görüşlerini zikrederken genel bir bilgi olarak suyun üç vasfını kullandığı görülür.

Hanefî âlimlerinden Kâsânî (öl. 587/1191) benzer değerlendirmelerde bulunur. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşlerine yer veren Kasânî, İmâm Mâlik ve İmam Şâfiî'nin delillerine değinir.

---

[85] Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l Ahvezî*, 1/208.

[86] Alâüddîn Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's Sanâî* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1986), 1/71.

[87] Buhârî, *el-Câmiu's Sahîh*, "Vudu' ", 68 (No.239); Müslim b. Haccâc b. Müslim, *el-Câmiu's Sahîh* (Riyâd-Süveyd: Dâru't Tayyibe, 2006), "Tahâret", 28 (No.282).

[88] Ebû Bekr Şemsü'l Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l Mârife, ts.), 1/52.

Birçok yerde suyun vasıflarından bahseder. Mesela İmam Mâlik’in büyük ve küçük su miktarını, üç vasfından birinin değişip değişmemesine göre belirlediğini söyler.[89] Aynı şekilde İmam Mâlik’in suyun üç vasfını belirten rivayetinin Buzâ‘a kuyusu hakkında söylendiğini, orasının ise akarsu olduğunu belirtir.[90] Her ne kadar Şâfiî ve Mâlikîlerin delil aldığı rivayetlerin sahih olmadığına dair bir görüş aktarsa da Kâsânî, mutlak suları suyun üç vasfıyla ilgili rivayetle delillendirir. Ona göre mutlak su denildiği zaman insanların aklına nehir suları, kaynak suları, kuyu suları, yağmur suları, durgun sular ve deniz suları gibi sular gelir. Bu suların hepsinden ister kendi yerlerinde olsun ister kaplarda olsun abdest almak câizdir. Çünkü mutlak suyun bir yerden başka bir yere taşınması onun mutlak su olma vasfını değiştirmeyecektir. Mukayyed su ise bu vasfı taşımadığı için onunla abdest almak caiz değildir. Nitekim Allah Rasûlü (s.a.v.) bu hususta, “Su temiz olarak yaratılmıştır, suyu rengini, kokusunu veya tadını değiştirmedikçe hiçbir şey necis yapamaz.”[91] buyurmuştur.[92]

Anlaşıldığı kadarıyla suyun üç vasfı bilgisi, Hanefî kaynaklarda müsellem bir bilgi olup ayrıca bir icmâ vurgusu yoktur. Suyun üç vasfını ifade eden rivayet ise delil alınmakla birlikte Mâlikîlerin görüşünde olduğu gibi büyük-küçük her su için geçerli değildir.

Mâlikî mezhebine göre üç vasfı değişmedikçe genel olarak su temiz olup suyun azlığı ya da çokluğu fark etmez. Delilleri ise “Gökten suyu temiz indirdik” ayeti[93] ve “Su temiz yaratılmıştır, üç vasfı değişmedikçe onu hiçbir şey kirletmez” rivayetidir.[94] Söz konusu rivayetin Buzâ‘a kuyusu özelinde söylendiği belirtilir. Ancak Buzâ‘a kuyusu rivayeti -yukarıda belirtildiği gibi- “Su temizdir, onu hiçbir şey kirletmez” şeklinde geçmektedir. Suyun üç vasfı konusu, Ebû Ümâme rivayetinde bulunmaktadır. Mâlikî fıkıh literatüründe söz konusu rivayet, hadis kaynaklarından farklı olarak “Su temiz yaratılmıştır” şeklinde suyun üç vasfını bildiren ziyâdeyle senedsiz bir şekilde doğrudan “Nebî’den (s.a.v.)” rivayet edilmektedir. Örneğin, Mâlikî âlimlerinden İbnü’l-Kassâr (öl.397/1007), fıkıh usûlüne dâir eserinde “Hitab/sözün üzerine söylendiği sebeb” başlığında örnek olarak Buzâ‘a kuyusu hakkında sorulan soruya Nebî’nin (s.a.v.), “Su temiz yaratılmıştır…” şeklindeki sözünü örnek verir.[95] Yine hilâf ilmiyle ilgili *Uyûnü’l-edille* adlı eserinin birçok yerinde söz konusu rivayet suyun üç vasfıyla birlikte nakledilir.[96] Yine İbnü’l-Arabî (öl. 543/1148), Mâlikî âlimlerinin suyun temizliği konusunda “Allah suyu temiz yaratmıştır, değişmediği müddetçe onu hiçbir şey kirletmez” rivayetine

[89] Kâsânî, *Bedâ’i’u’s Sanâî*, 1/71.

[90] Kâsânî, *Bedâ’i’u’s Sanâî*, 1/72.

[91] Dârekutnî, *Sünen*, “Tahâret”, 2 (No. 45, 46).

[92] Kâsânî, *Bedâ’i’u’s Sanâî*, 1/15.

[93] en-Nahl, 16/10.

[94] Rivayet hakkında geniş bilgi için bk. İbn Hacer, *Telhîsü’l-habîr*, 1/128-130.

[95] Ebü’l-Hasan Ali b Ömer İbnü’l-Kassâr, *el-Mukaddime fi’l-usûl: Dirasât ve Nusûs fî usûli’l-fıkhi’l-Mâlikî*, thk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1996), 88-89.

[96] Ebü’l-Hasan Ali b Ömer İbnü’l-Kassâr, *Uyûnü’l-edille fi mesâili’l-hilâf beyne fukahâi’l-emsâr*, thk. Abdülhamid b. Sa’d b. Nasır es-Suudi (Riyad: Câmiatü’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 2006), 2/690, 710, 728 vd.

dayandığını belirtir.[97] Aynı şekilde söz konusu rivayeti, farklı mezhep âlimleri, Mâlikîlerin delillerini ortaya koyarken zikrederler. Meselâ, Hanefî âlimi Kudûrî (öl. 428/1037), “Onlar, Nebî’nin şu sözünü delil alırlar” diyerek[98], Şâfiî âlimi Mâverdî (öl. 450/1058) ise İmam Mâlik’in suların temizliği konusundaki görüşünün delilinin söz konusu rivayet olduğunu belirtir.[99] Ancak, İbn Hacer, “Allah suyu temiz yaratmıştır.” şeklinde bir rivayeti bulamadığını, Saîd b. Müseyyeb’in (öl. 94/713) “Allah suyu temiz indirmiştir.” şeklinde sözü olduğunu belirtir.[100]

İbn Rüşd (öl. 595/1198) suların temizliği konusunu mutlak su kavramı ile ele almış ve bu hususta ulemanın, necasetin vasıflarından birisini değiştirmediği suya mutlak su dediğini, bu suyun hem temiz hem de temizleyici olduğunu belirtmiştir. Ulema, necaset nedeniyle tadı, rengi veya kokusu değişen veya birden fazla vasfı değişen suyun necis olduğu ve bu su ile temizlik yapılamayacağı konusunda ittifak etmiş, kendisine necaset bulaşıp vasıfları değişmeyen suyun durumu hakkında da ihtilaf etmiştir. [101] İbn Rüşd, suyun üç vasfıyla ilgili bilgiyi icmâ deliliyle ilişkilendirmektedir. Diğerlerinden farklı olarak suların temizliğiyle ilgili mezheplerin delil aldığı rivayetlere yer vermesine[102] rağmen suyun üç vasfını rivayet olarak değil icmâ olarak vermektedir.

Mâlikî fıkıh geleneğinde suyun üç vasfı genelde “Su temiz yaratılmıştır…” şeklindeki rivayette kullanılmakta, İbn Rüşd gibi bazılarında ise konuyla ilgili icmâ vurgusu öne çıkmaktadır.

Şâfiî fıkhında rivayetin zayıflığı ve icmâ vurgusu öne çıkmıştır. İmam Şâfiî suyun temizliği konusunu akarsu ve durgun su bağlamında ele almıştır. O, suyun akarsu olması durumunda içine düşen bir pislik nedeniyle onun necis sayılmasını ancak üç vasfından birisinin değişmesiyle mümkün olacağını, durgun suların ise ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Birincisi, kendisine karışan necaset tadını, kokusunu veya rengini değiştirmedikçe temiz olan durgun sudur. Şayet bu necaset suyun üç vasfından birisini değiştirirse durgun su ister az olsun ister çok olsun necis olur. İkincisi ise, kendisine karışan her türlü necasetle necis olan durgun sudur. Şâfiî, bu iki durgun su arasındaki farkın “kulleteyn” rivayetine göre tespit edileceğini belirtir.[103] Şâfiî önceden belirtildiği üzere rivayetin zayıf olmasından dolayı burada suyun üç vasfı bilgisini “ihtilâf olmayan” şeklinde zikretmiştir. Şâfiî âlimlerden Nevevî, *Müzehheb*’teki üç vasıf rivayetini İbnü’l-Münzir’e atıfla “üzerinde icmâ edilen” şeklinde açıklar. O, Ebû

[97] Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah İbnü’l-Arabi, *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta’i Mâlik*, thk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî (Beyrut: Darü’l-Garbi’l-İslami, 2007), 7/541.

[98] Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, ed. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cüma’ Muhammed (Kâhire: Dârü’s-selâm, 2006), 1/66.

[99] Ebü’l-Hasan Ali b Muhammed Maverdi, *el-Havi’l-kebîr hüve Şerhu Muhtasari’l-Müzeni.*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 1/326.

[100] İbn Hacer, *Telhîsü’l-habîr*, 1/128-130.

[101] Ebu’l Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü’l Müçtehid ve Nihâyetü’l Muktesid* (Dâru’l Mârife, 1982), 1/23.

[102] İbn Rüşd, *Bidâye*, 1/25.

[103] Muhammed b. İdris eş-Şafiî, *el-Üm* (Dâru’l Vefâ, 2001), 2/8-9.

Ümâme rivayetinin zayıflığı hakkında icmâ edildiğini, rivayetteki istisna bölümün zayıf, baş tarafının ise sahih olduğunu ve suyun üç vasfıyla ilgili icmâ olduğunu, dolayısıyla icmânın delil alınacağını belirtir.[104] Nevevî'nin farklı kanallardan gelen "Suyun üç vasfından birisi değişmedikçe su temizdir." hadisini meşhur görüş olarak değerlendirmesi, büyük bir ihtimalle onun bu hadisi zayıf olarak görüp ancak uygulamanın üç vasfa râci olarak yapıldığını kabul etmesinden kaynaklanmış olabilir.

Hanbelî fıkhında çalışma konusu olan rivayetin zayıflığı belirtilmiş olmasına rağmen mefhum olarak suyun üç vasfı bilgisi kullanılmıştır. Rivayete göre Ahmed b. Hanbel'e tadı ve kokusu değişen bir suyun hükmü sorulmuş, o da böyle bir su ile abdest alınamayacağını, bu suyun içilemeyeceğini söylemiş ancak bu konu ile alakalı da bir hadisin olmadığını belirtmiştir.[105] Hanbelî âlimlerden İbn Kudâme (öl. 620/1223), Ahmed b. Hanbel'in bu konu ile alakalı "hadis yoktur" kavlinin, Ebû Ümâme tarafından rivayet edilen ve çalışmaya konu olan hadisin isnadından kaynaklandığını belirtmiştir. Ancak o, Allah'ın (c.c.) meyteyi haram kıldığını, şayet meyte suya düşerse onun tadını, kokusunu değiştireceğini artık meytenin tadı-kokusu olacağından dolayı suyun helal olmadığını bunun ise açık bir emir olduğunu açıklar.[106] İbn Kudâme, suyun necaseti konusunda, iki kulleden az olan suya necaset karışsa ancak suyun vasıflarından birisini değiştirmese suyun yine de necis olacağını söylemiş ve bu görüşün Hanbelî mezhebinde kabul edilen bir görüş olduğunu belirtmiştir.[107] Görünen o ki; Hanbelî mezhebinde "suyun üç vasfından birisi değişmedikçe su temizdir" rivayeti zayıf kabul edilse de iki kulle miktarında olan suların hükmünde "suyun üç vasfı" itibara alınmıştır. Bu durum ise Hanbelî mezhebinin "suyun üç vasfı değişmedikçe suyun temiz kabul edilmesi" genel görüşünü ya da icmâyı esas aldığını göstermektedir.

Suların temizliği ile alakalı çalışmaya konu olan "suyun rengi, kokusu veya tadı değişmedikçe su temizdir" rivayeti Mâlikî eserlerinde doğrudan delil alınmış, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde yer yer zayıf olduğuna dikkat çekilmiştir. Hanefîler dahil olmak üzere dört mezhep tarafından suyun üç vasfı bilgisinin genel olarak kabul edildiği görülmektedir. Söz konusu genel kabul, bazen icmâ bazen "açık bir emir" bazen ise hiçbir ifade kullanılmadan genel bir ilke gibi kullanılmıştır. Bu durum üç vasıf bilgisinin ilk dönemlerden beri âlimler nezdinde bilinen bir husus olduğunu göstermektedir. Nitekim mutlak suların tarifinin, suyun üç vasfı bilgisine göre şekillendiği görülmektedir. Mesela Hanefî âlimlerinden Merğınânî (öl. 593/1197) üç vasıf hadisini mutlak suyun tanımında delil olarak kullanmıştır, [108] yine Mevsılî (öl. 683/1284) mutlak suya temiz bir şey karışması konusunda üç vasıf

---

104 Nevevî, *Mecmû'*, 1/110-111.

105 Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Riyâd: Dâru Âlemi'l Kütüb, 1997), 1/38.

106 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/39.

107 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/42.

108 Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergānî el-Mergīnânî, *el-Hidâye*, ed. Talâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/20.

durumunu ön plana çıkarmıştır.[109] Şâfiî ulemasından Begavî (öl.516/1122) de aynı şekilde suyun mutlaklığını "tahare" fiiliyle açıklamış ve bu durumu üç vasıfla vurgulamıştır.[110]

Buzâ'a kuyusu bağlamında nakledilen "Su temizdir, hiçbir şey kirletmez" rivayetine "Renk, koku, tadı değişmedikçe" şeklindeki istisna bölümünün ziyâde olduğu belirtilmişti. Aynı şekilde "kulleteyn" rivayetinin bir tarikinde "suyun üç vasfı değişmedikçe" ziyâdesi vardı. Söz konusu ziyadenin sebebi, fıkıh literatüründe görüldüğü üzere ilk dönemlerden beri görülen âlimler nezdindeki genel kabul olabilir. Farklı bir deyişle icmâ, rivayetteki ziyadenin yapılma nedeni olabilir. Ancak suyun üç vasfı bilgisinin lafzen olmasa da mefhum olarak Hz. Peygamber döneminden tevârüs edilmiş olabileceği ya da farklı bir çalışmada belirtildiği üzere zamanla yerleşen sıhhat kriterlerine göre rivayetin zayıf sayıldığı oysa önceden beri amel edilegelen bir rivayet olabileceği[111] unutulmamalıdır.

Sonuç

Hadis ilmi çerçevesinde "Rengi, tadı, kokusu değişmedikçe su temizdir." şeklindeki rivayetin tüm tarikleri zayıflıktan ârî değildir. Her ne kadar sahâbe tabakasında Ebû Ümâme, Sevbân ve Muaz b. Cebel tarikleri olsa da sonraki tabakada zayıf râviler tarafından ferd olarak nakledilmiştir. Literatürde Sevbân ve Muaz b. Cebel rivayetleri tek bir tarikle geldiği ve tâlî kaynaklarda yer aldığı için genelde rivayet, Ebû Ümâme tarikiyle bilinmektedir. Tüm tarikler, ref', inkıta', irsâl ve özellikle ortak râvilerin cerh edilmesi sebebiyle problemlidir. İlk iki asırda, suyun üç vasfı konusunda mevkûf ve maktû sayısının azlığı, seneddeki problemleri desteklemektedir. Buzâ'a kuyusu bağlamında "Su temizdir, onu hiçbir şey kirletmez." rivayetlerine suyun üç vasfını ifade eden istisna bölümünün ziyâde olduğu görülmüştür. Rivayetteki ziyadenin mefhumunca üçüncü asır ve sonrasında icmâ vurgusu ön plana çıkmıştır.

Bu kapsamda rivayetin peşinden bu konuda âlimlerin icmâsı olduğu belirtilmiştir. Muhaddislik yönü olan âlimlerin bir kısmı, bu sözlerle icmânın zayıf rivayeti desteklediği imasında bulunmuş, bazıları ise rivayetin zayıf olduğunu, icmânın delil alınması gerektiğini söylemiştir. Fıkıh literatüründe ise suyun üç vasfıyla ilgili genel bir kabulün olduğu tespit edilmiştir. Mâlikî âlimleri nezdinde "Su temiz yaratılmıştır..." rivayetinin Buzâ'a kuyusu bağlamında söylendiği belirtilse de rivayet kitaplarında suyun üç vasfı ifadeleri tespit edilememiştir. Aynı şekilde Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî kaynaklarda yer yer rivayete yer verilse de suyun üç vasfı konusunda genel kabul olduğu anlaşılmıştır. Rivayetteki istisna bölümünün âlimler nezdindeki genel kabulden kaynaklı bir ziyâde olması muhtemeldir. Yani icmâ olgusu, "Suyu hiç birşey kirletmez." şeklindeki rivayetin umûmî hükmünü tahsis edecek şekilde eklenmiş olabilir. Bu örnekten hareketle icmânın zayıf rivayeti

[109] Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsılî, *el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr*, ed. Mahmut Ebî Dakîka (Kahire: Matbatu'l-Halebî, 1938), 1/14.

[110] Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehẕîb* (Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1997), 1/143.

[111] Özüdoğru, *Hadis Anlam ve Amel*, 253.

destekleyeceği/tashîh edeceği görüşü hatalı olacaktır. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki; hem icmânın hem de zayıf da olsa rivayetin varlığı, söz konusu bilginin lafzen olmasa da mefhum olarak ya da amel edilegelerek Hz. Peygamber dönemine dayanabileceğini gösterebilir. Bu nedenle icmânın, rivayetin tashîh ya da tad'îf olarak sıhhatinden çok amel konusunda fikir verdiği söylenebilir. Ayrıca suyun üç vasfını belirten rivayetin, zayıf hadis-icmâ ilişkisi bağlamında "Vârise vasiyet yoktur." rivayetiyle benzerlik gösterdiği tespit edilmiştir.

Kaynaklar / References / المصادر

Acar, Yusuf. "Zayıf Hadisin Amel Karinesiyle Desteklenmesi ve Tirmizî'nin Süneni". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2014), 41-70.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*. Lübnan-Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.

Aslan, Recep. "Kulleteyn İle İlgili Rivâyetin İsnâd ve Metin Açısından Değerlendirilmesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XI/1 (2011), 139-162.

el-Aynî, Ahmed b. Mûsa b. Ahmed. *Umdetü'l Kârî fî Şerhi Sahîhi'l Buhârî*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Bayraktar, İbrahim İhsan. *Hadislerin Takviyesinde Telakkî bi'l-kabûlün Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Begavî, Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *et-Tehẕîb*. Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1. Basım, 1997.

Beyhakî, Ahmed b. Huseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 3. baskı., 2003.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's Sahîh*. Beyrût: Dâru İbn'i Kesîr, 2002.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelefü'l-hadis İlmi)*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-Nebeviyye*. thk. Mahfûzu'r-Rahman Zeynullah. Riyad: Dâru't-tayyibe, ty.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayp Arnaut vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.

Dârimî, Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. Riyâd: Dâru'l Muğnî, 2000.

Dumeynî, Misfir b. Gurmullah. *Hadiste Metin Tenkidi*. çev. İlyas Çelebi vd. İstanbul: Kitapevi, 1997.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. *el-Cerh ve't Ta'dîl*. Beyrût-Lübnan: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1953.

İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. *el-Musannef*. Beyrût-Lübnan: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 2006.

Erkaya, Mahmud Esad. *Hanefi Fakihlerin Muhaddisler Tarafından Zayıf Hükmü Verilen Hadisleri Kullanma Nedenleri (el-Hidaye Örneği)*. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Gürler, Kadir. "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî bi'l-kabûl". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Şubat 2012), 5-28.

Abdurrezzâk, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîbu'r-Rahman el-'Azamî. Beyrut: el-Mektebü'l İslâmî, 1983.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîb-i İbn Balabân*. Beyrût: Müessesetü'r Risâle, 1993.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî vd. 24 Cilt. Mağrib: Vuzâratu umûmi'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmî, 1967.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bâri bi Şerhi Sahîhı'l-Buhârî*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Marife, 1959.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't Tehzîb*. Dâru'l Âsıme, ts.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *et-Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfi'i'l-kebîr*. 4 Cilt. ty.: Dâru Kütübi'l-ilmiyye, 1989.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalanî. *en-Nüket alâ Kitabi İbn-i Salâh*. thk. Rebi' b. Hâdî. 2 Cilt. Medine: Imâdetü'l-bahsi'l-ilmî bi'-câmiati'l-islamî, 1984.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. yy.: Mektebetü'l-kahire, 1968.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Dâru İhyâi'l Kütübi'l Arabiyye, ts.

İbn Rüşd, Ebu'l Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l Müçtehid ve Nihâyetü'l Muktesid*. Dâru'l Mârife, 1982.

İbnü'l-Arabi, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah. *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'i Mâlik*. thk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2007.

İbnü'l-cevzî, Cemaleddin Ebu'l-ferec. *et-Tahkîk fî ehâdisi'l-hilâf*. thk. Abdulhumeyd Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübi'l-ilmiye, 1994.

İbnü'l-Kassâr, Ebü'l-Hasan Ali b Ömer. *el-Mukaddime fi'l-usûl: Dirasât ve Nusûs fî usûli'l-fikhi'l-Mâlikî*. thk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

İbnü'l-Kassâr, Ebü'l-Hasan Ali b Ömer. *Uyûnü'l-edille fi mesâili'l-hilâf beyne fukahâi'l-emsâr*. thk. Abdülhamid b. Sa'd b. Nasır es-Suudi. 3 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 2006.

İbnü'l-münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İsmail. *el-İcmâ'*. thk. Fuad Abdu'l-mun'ım. yy.: Dâru'l-müslim, 2004.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's Sanâî*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1986.

Kılıç, Alâüddîn Moğultay b. *Şerhu Sünen'i İbn Mâce*. Mekke: el-Mektebetü'l Arabiyyetü's Suû'diyye, 1999.

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cüma' Muhammed. Kâhire: Dârü's-selâm, 2. Basım, 2006.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b Muhammed. *el-Havi'l-kebîr hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzeni*. thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Mergīnânî, Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergānî. *el-Hidâye*. thk. Talâl Yusuf. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Mevsılî, Abdullāh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr*. thk. Mahmut Ebî Dakîka. Kahire: Matbatu'l-Halebî, 1938.

Mübârekpûrî, Abdurrahman b. Abdirrahîm. *Tuhvetü'l Ahvezî*. Dâru'l Fikir, ts.

Müslim, Müslim b. Haccâc b. *el-Câmiu's Sahîh*. Riyâd-Süveyd: Dâru't Tayyibe, 2006.

Nevevî, Ebû Zekeriyye Muhyiddîn. *el-Mecmû' Şerhu'l-muhezzeb*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.

Özüdoğru, Bekir. *Hadis Anlam ve Amel: Râvi, Bölge ve Âlimlerin Ameli Özelinde Hadis-Amel İlişkisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1., 2021.

Sahnûn, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdisselam. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, ts.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l Eimme. *el-Mebsût*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l Mârife, ts.

Suiçmez, Yusuf. “Tahlīl ve Tahkîku'l-hilâf fî hadîsi bi'ri Budâ'a ve hadîsi'l-Kulleteyn (in Arabic)”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* XIII/2 (2015), 45-76.

Sübkî, Ebû Muhammed Mahmûd b Muhammed b Ahmed. *el-Menhelü'l-azbi'l-mevrûd şerhu Süneni'l-İmâm Ebî Dâvûd*. 10 Cilt. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Riyad., 1351.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *İhtilâfü'l-hadîs*. 8 (Üm içerisinde) Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1990.

Şafiî, Muhammed b. İdris. *el-Üm*. Dâru'l Vefâ, 2001.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir. *Tehzîbü'l-âsâr: Müsnedu Abdullah b. Abbas.* thk. Mahmûd Muhammed Şakir. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Medeni, 1982.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zehra en-Neccâr. 5 Cilt. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1994.

Tirmîzî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu's Sahîh*. Beyrût: Dâru'l Ğarbi'l İslâmî, 1996.

Yargı, Mehmet Ali. *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensar, 2009.

Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi: Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.

Yılmaz, Abdurrahman. *Zayıf Hadisleri Takviye Yöntemleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ensitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*. Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Kâşif fî Ma'rife Men Lehû Rivâye fi'l Kütübi's Sitte*. Cidde: Dârul Kıble li's Sekâfeti'l İslâmiyye-Müessesetü'l Ulûmi'l Kur'ân, 1992.

Zeylaî, Abdullāh b. Yûsuf b. Muhammed. *Naṣbü'r-Râye li-Taḫrîci Eḥâdîs̱i'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. Cidde-Suud, Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r Reyyân, Dâru'l Kıble li's Sekâfeti'l İslâmiyye, 1997.

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2023, 10: 33-63

Tecrîd-i Sarîh Özelinde: Ahmed Naîm'in Küsûf/Husûf Hadislerini Yorumlamada Bilimsel/Astronomik Verileri Kullanma Metodu

Ahmed Naim's Method of Using Scientific/Astronomical Data in Interpreting the Ḵẖusūf/Husūf Ḥadīths in Tajrīd al-Sarīh

منهج أحمد نعيم في استخدام البيانات العلمية / الفلكية لتفسير الاحاديث الكسوف والخسوف في كتابه التجريد الصريح

Ethem Karabulut

Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum/Türkiye
PhD student, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum/Türkiye
ethem.karabulut14@ogr.atauni.edu.tr
ORCID: orcid.org/0000-0002-7838-1750

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 28.01.2023
Kabul Tarihi | Accepted Date: 11.07.2023
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2023
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz / July
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.8187961

Çıkar Çatışması | Competing Interests: Çıkar çatısması beyan edilmemiştir. / No conflict of interest declared.
Finansman | Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / No external funding was used to support this research.
Atıf/Citation /اقتباس: Karabulut, Ethem. "Tecrîd-i Sarîh Özelinde: Ahmed Naîm'in Küsûf/Husûf Hadislerini Yorumlamada Bilimsel/Astronomik Verileri Kullanma Metodu". *HADITH* 10 (Temmuz 2023), 33-63. https://doi.org/10.5281/zenodo.8187961.
Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. **(Ethem Karabulut)**
Yayıncı/Published by: Veysel Özdemir.
İntihal/Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected / **انتحال**: تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد أي سرقة علمية.
Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır / This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/hadith | mail: hadith.researches@gmail.com

HADITH 10 (Temmuz/July 2023): 33-63

Tecrîd-i Sarîh Özelinde: Ahmed Naîm'in Küsûf/Husûf Hadislerini Yorumlamada Bilimsel/Astronomik Verileri Kullanma Metodu

Ethem Karabulut

Anahtar Kelimeler:
Hadis
Değişim
Astronomi
Tecrîd-i Sarîh
Küsûf
Husûf

Öz

Hz. Peygamber'den (s.a.v.) itibaren, hadislerin anlaşılması ve yorumlanması meselesi güncelliğini hep korumuştur. Değişimin, çok boyutluluk ve süreklilik arz etmesi, doğal olarak dinî metinlerin yorumlanmasını da sürekli hale getirmiştir. Özellikle bilimsel ve teknik gelişme sonuçlarının, dini metinlerin yorumlamasına yansımaları hep tartışılagelmiştir. Bu durum şerhlerde, astronomik gelişmelerin gök cisimleriyle ilintili olan rivayetlerin yorumlanmasında, açık bir şekilde görülmektedir. Bu çalışmamızda, değişimin çok boyutlu olarak yaşandığı Cumhuriyet döneminde, önemli hadis klasiklerinden olan; Ahmed Naîm ve Kâmil Miras tarafından tercüme ve şerh edilen Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Terceme ve Şerhi özelinde "küsûf" ve "husûf" hadisleri ele alınacaktır. Bu hadisleri şerh eden Ahmed Naîm'in, dinî ilimler yanında felsefe ve diğer sosyal bilimlerde de söz sahibi olması önem arz etmektedir. Ahmet Naîm, gelen sahih rivayetleri bilimsel verilere uygun olarak bütünsel bir bakışla yorumlamıştır. Yorumlarında geçmiş âlimlere atıfta bulunarak, gelenekle bağını devam ettirmiştir. Bilimsellik adı altında dine karşı olanları da sert bir şekilde eleştirmiştir. Ayrıca "küsûf" ve "husûf" rivayetlerinde kapalı kalan ve çözülemeyen bazı kapalı hususların ancak astronomik verilerle çözüleceğini ve bunun başka bir yolunun da olmadığını ifade etmektedir.

Ahmed Naim's Method of Using Scientific/Astronomical Data in Interpreting the K͟husūf/Husūf Ḥadīt͟hs in Tajrīd al-Sarīh

Keywords:
Ḥadīth
Change
Astronomy
Tajrīd al-Sarīh
K͟husūf
Husūf

Abstract

The matter of understanding and interpreting ḥadīt͟hs has always remained up-to-date since the time of the Prophet Muhammad (PBUH). Due to the multidimensional and constant change, the interpretation of religious texts has naturally become continuous, as well. Especially the reflections of the results of scientific and technical developments on the interpretation of religious texts have always been discussed. This is clearly seen in the interpretation of narrations related to astronomical developments and celestial bodies in commentaries. This study will address the "k͟husūf" and "husūf" ḥadīt͟hs in the Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Muk͟htaṣar Al-Tajrid al-Sarih Translation and S͟harḥ. This book is one of the important ḥadīt͟h classics in the Republican period when there were revolutions in many dimensions, and it was translated and commented by Ahmed Naim and Kamil Miras. It is important that Ahmed Naim, who commented on these ḥadīt͟hs, was an authority in philosophy and other social sciences in addition to religious sciences. Ahmad Naim interpreted the authentic narrations with a holistic view in accordance with scientific data. By referring to past scholars in his interpretations, he maintained his connection with tradition. He also harshly criticized those who opposed religion under the name of scientism. He also states that some of the mysterious and unresolved issues in "k͟husūf" and "husūf" narrations can only be solved with astronomical data.

Extended Abstract

Ahmed Naim's Method of Using Scientific/Astronomical Data in Interpreting the K̲h̲usūf/Husūf Ḥadīt̲h̲s in Tajrīd al-Sarīh

Identifying the isnād of the ḥadīt̲h̲s, as one of the two main sources of Islam taken as reference, to the Prophet (pbuh) properly is as important as understanding them properly. These two subjects have been the priority research areas of ḥadīt̲h̲ history and uṣūl al-ḥadīt̲h̲ (methodology).

Efforts to understand ḥadīt̲h̲s correctly have been evident since the early period. The characteristic feature of ḥadīt̲h̲s as "religious texts" and "universal messages" made this effort even more important after the Prophet's (pbuh) death. Since the ḥadīt̲h̲s' purpose, conception, addressee, socio-cultural structure, linguistic and technical tools contexts directly affect the "meaning", it has become important to determine them accurately. For this reason, with the change of time, interlocutors, technical tools and socio-cultural structure, "interpretations" have started to be made through "contextual" determinations in order to conclude "the correct meanings". Therefore, in the process, the "interpretation effort" for the correct understanding of ḥadīt̲h̲s has become the most important agenda item in the field, and this importance has become more and more topical as the cycle of change has increased.

The cycle of change has also made interdisciplinary coordination between scholarships/ sciences compulsory in order to create accurate analyses. This article analyses the commentator Ahmed Naim's (1872-1934) method of interpreting "k̲h̲usūf" and "husūf" ḥadīt̲h̲s in Tajrīd al-Sarīh. The analysis will be in the context of scientific/astronomical developments as a factor of the sociology of change.

The fact that Ahmed Naim lived in a period of rapid and multidimensional change, namely the last period of the Ottoman Empire and the early periods of the Turkish Republic, makes him a remarkable personality. In addition, the fact that Ahmed Naim was an authority both in religious sciences and in other sciences such as philosophy and logic makes him even more remarkable. In addition, the fact that Tajrīd al-Sarīh was the first ḥadīt̲h̲ s̲h̲arḥ (commentary) of the Republican period has attracted attention in the field.

Ḥadīt̲h̲s with scientific/technical content became more popular as scientific/technical developments increased. It is possible to observe this beginning from the first commentaries. Depending on the scientific/technical opportunities of their time, ḥadīt̲h̲ commentators showed different approaches while making interpretations. Though "scientific/technical data" was not commonly referred to when there was little reliance to them, with the increase in reliance based on experience, interpretations depending on "scientific/technical data" has begun to gain priority.

Natural phenomena, including especially solar and lunar eclipses, have attracted attention since the early periods of human history. These events, which were initially interpreted according to mythology and the religious beliefs of societies, were later interpreted in the light of scientific/astronomical developments. In Islamic thought, the narrations about k̲h̲usūf and husūf have been of the issues engaging ḥadīt̲h̲ interpreters. The occurrence of these two natural phenomena during the time of the Prophet (pbuh) and the Prophet's practices and reflections on society have led to important inferences.

Ahmed Naim has been one of the prominent scholars in this regard. Ahmed Naim extensively deals with the narrations on this very subject in Tajrīd al-Sarīh. Firstly, by referring to the commentaries of the classical period, he presents how scientific/astronomical data is reflected in the related interpretations and discussions. In classical commentaries, it is generally stated that k̲h̲usūf and husūf phenomena are not like ordinary natural ones, since they are expressed in the ḥadīt̲h̲s as "two frightening verses", and therefore the presupposition is that it is not possible to astronomically determine the time of their occurrence in advance. In addition, Ahmed Naim, who included in his work and agreed with the views of al-Ghazālī (d. 505/1111), who harshly criticized the commentators interpreting the ḥadīt̲h̲s in this way to reject astronomical data, also criticized al-Ghazālī's rejection of the narrations with authentic sanads in this context.

The contradictory differences between authentic narrations and these differences cannot be eliminated by a method of jam' (combining) the ḥadīt̲h̲s, which has made the debate continuous and up-to-date. In this regard, Ahmed Naim, who firmly states that the differences cannot be resolved by relying on the authentic narrations, says that the only way to solve this problem is through scientific/astronomical data.

Applying this method to the ḥadīt̲h̲ of Abū Bakra, Ahmed Naim evaluated the different narrations in the light of scientific/astronomical data. In this context, based on the astronomical determination that the solar eclipse will coincide with the end of the month according to the lunar calendar, he criticized the narrations containing "days" that do not coincide with the end of the month.

Stating that the scientific/astronomical determination of k̲h̲usūf and husūf events which occurred during the Prophet's (pbuh) time is very important, Ahmed Naim determined that there were three solar eclipses during the time of the Prophet (pbuh), one in the last years of Meccan period and two in the Medinan period, using the work of astronomer Theodor Ritter von Oppolzer (1841-1886) called "The Canon of Eclipses", in which more than 13000 eclipses were compiled, including all solar and lunar eclipses between 1207 BC and 2161 AD.

However, Mehmet Apaydın and Mustafa Karataş, who studied Ahmed Naim's method of solving the problem in k̲h̲usūf and husūf narrations by using scientific/astronomical data based on the work titled "The Canon of Eclipses", tried to solve this problem that could not be solved in the

context of the narrations. In this regard, the solution to the problem that Ahmed Naim wanted so much to realize has been fulfilled using his method.

Another issue that Ahmed Naim dealt with was to give answers to the orientalists who attacked the ḥadīths under the name of scientificism and to those who thought in parallel with them. He realised this by using reason and scientific data.

In conclusion, Ahmed Naim commented on the ḥadīths of khusūf and husūf by focusing on scientific/astronomical data. While using this method, he did not ignore the authentic narrations; on the contrary, he made interpretations using them. He also stated that the problems that arise in the context of authentic narrations cannot be solved by relying on the narrations, but can only be solved by using scientific/astronomical data. Thus, he preferred the method of commentary by using classical and modern data.

ملخص موسع

منهج أحمد نعيم في استخدام البيانات العلمية / الفلكية لتفسير الاحاديث الكسوف والخسوف في كتابه التجريد الصريح

إن تحديد إسناد الحديث كأحد المصدرين الرئيسيين للإسلام اللذين تم اعتبارهما كمرجع للنبي صلى الله عليه وسلم لا يقل أهمية عن فهمهم بشكل صحيح. كان هذان الموضوعان من مجالات البحث ذات الأولوية في تاريخ الحديث وأصول الحديث.

كانت الجهود المبذولة لفهم الحديث بشكل صحيح واضحة منذ الفترة المبكرة. إن السمة المميزة للنصوص الحديثة على أنها "نصوص دينية" و "رسائل عالمية" جعلت هذا الجهد أكثر أهمية بعد وفاة النبي (ص). بما أن الغرض من الحديث ، ومفهومه ، والمرسل إليه ، والبنية الاجتماعية الثقافية ، وسياقات الأدوات اللغوية والتقنية تؤثر بشكل مباشر على "المعنى" ، فقد أصبح من المهم تحديدها بدقة. لهذا السبب ، مع تغير الوقت ، والمحاورين ، والأدوات التقنية والبنية الاجتماعية والثقافية ، بدأت "التفسيرات" من خلال التحديدات "السياقية" من أجل استنتاج "المعاني الصحيحة". لذلك ، في هذه العملية ، أصبح "جهد التفسير" من أجل الفهم الصحيح لمصطلح الحديث أهم بند في جدول الأعمال في هذا المجال ، وأصبحت هذه الأهمية موضوعية أكثر فأكثر مع زيادة دورة التغيير.

كما جعلت دورة التغيير التنسيق متعدد التخصصات بين المنح / العلوم إلزاميًا من أجل إنشاء تحليلات دقيقة. في هذه المقالة ، الخاصة بتجريد الصريح ، ستتم معالجة طريقة المعلق أحمد نعيم (1872-1934) في تفسير كتابي "كسوف" و "خسوف" في سياق التطورات العلمية / الفلكية كعامل من عوامل علم اجتماع التغيير.

حقيقة أن أحمد نعيم عاش في فترة تغير سريع ومتعدد الأبعاد ، أي الفترة الأخيرة من الإمبراطورية العثمانية والفترات الأولى للجمهورية التركية ، تجعله شخصية رائعة. بالإضافة إلى ذلك ، فإن حقيقة أن أحمد نعيم كان مرجعًا في كل من العلوم الدينية والعلوم الأخرى مثل الفلسفة والمنطق تجعله أكثر روعة. بالإضافة إلى ذلك ، فإن حقيقة أن تجريد الصرح كان أول حديث في العهد الجمهوري قد جذب الانتباه في هذا المجال.

أصبحت المقالات الحديثة ذات المحتوى العلمي / التقني أكثر شيوعًا مع زيادة التطورات العلمية / التقنية. من الممكن ملاحظة هذه البداية من التعليقات الأولى. اعتمادًا على الفرص العلمية / التقنية في وقتهم ، أظهر المعلقون الحديث مناهج مختلفة أثناء إجراء التفسيرات. على الرغم من عدم الإشارة إلى "البيانات العلمية / التقنية" بشكل شائع عندما كان الاعتماد قليلاً عليها ، مع زيادة الاعتماد على أساس الخبرة ، بدأت التفسيرات المعتمدة على "البيانات العلمية / التقنية" تحظى بالأولوية.

جذبت الظواهر الطبيعية ، بما في ذلك كسوف الشمس وخسوف القمر على وجه الخصوص ، الانتباه منذ الفترات المبكرة من تاريخ البشرية. هذه الأحداث ، التي تم تفسيرها في البداية وفقًا للأساطير والمعتقدات الدينية للمجتمعات ، تم تفسيرها لاحقًا في ضوء التطورات العلمية / الفلكية. في الفكر الإسلامي ، كانت الروايات المتعلقة بكسوف وخسوف من القضايا التي يشترك فيها المترجمون الحديثون. وقد أدى وقوع هاتين الظاهرتين الطبيعيتين في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وممارسات النبي وانعكاساته على المجتمع إلى استنتاجات مهمة.

كان أحمد نعيم من العلماء البارزين في هذا الصدد. أحمد نعيم ، الذي يتعامل بشكل مكثف مع الروايات حول هذا الموضوع بالذات في تجريد الصرح ، أولاً من خلال الإشارة إلى شروح الفترة الكلاسيكية يعرض كيف تنعكس البيانات العلمية / الفلكية في التفسيرات والمناقشات ذات الصلة. في التعليقات الكلاسيكية ، يُذكر عمومًا أن ظاهرتَي `` كسوف " و"خسوف " ليستا شبيهة بالظاهرتين الطبيعية العادية ، حيث يتم التعبير عنها في الحديث على أنهما "آيتان مخيفتان" ، وبالتالي فإن الافتراض هو أنه من غير الممكن تحديد وقت حدوثهما بشكل فلكي مقدمًا. بالإضافة إلى ذلك ، انتقد أحمد نعيم ، الذي أدرج في عمله واتفق مع آراء الغزالي (ت 505/ 1111) ، الذي انتقد بشدة المفسرين الذين يفسرون الحديثين بهذه الطريقة لرفض المعطيات الفلكية ، رفض الغزالي للروايات بالسندات الصحيحة في هذا السياق.

حقيقة أن هناك اختلافات بين الروايات الأصيلة تتعارض مع بعضها البعض ، وأن هذه الاختلافات لا يمكن إزالتها بطريقة التشويش (دمج) الحديث جعل النقاش مستمراً وموضوعياً. وفي هذا الصدد ، يقول أحمد نعيم ، الذي يؤكد بشدة أن الخلافات لا يمكن حلها بالاعتماد على الروايات الصحيحة ، أن الطريقة الوحيدة لحل هذه المشكلة هي من خلال البيانات العلمية / الفلكية.

بتطبيق هذا الأسلوب على حديث أبي بكره ، قام أحمد نعيم بتقييم الروايات المختلفة في ضوء البيانات العلمية / الفلكية. وفي هذا السياق ، واستناداً إلى التحديد الفلكي بأن كسوف الشمس سيصادف نهاية الشهر حسب التقويم القمري ، انتقد الروايات التي تحتوي على "أيام" لا تتزامن مع نهاية الشهر.

مشيرًا إلى أن التحديد العلمي / الفلكي لأحداث كسوف و خسوف التي حدثت في زمن الرسول (صلى الله عليه وسلم) هو أمر مهم للغاية ، حدد أحمد نعيم أن هناك ثلاث كسوف للشمس في زمن النبي (ص) ، واحدة

في السنوات الأخيرة من الفترة المكية واثنتان في فترة المدينة ، باستخدام عمل الفلكي ثيودوربس المسمى Opplips (1841). تم تجميع 000 خسوف ، بما في ذلك جميع خسوف الشمس وخسوف القمر بين عامي 1207 قبل الميلاد و 2161 م.

ومع ذلك ، حاول محمد أبايدن ومصطفى كاراتاش ، اللذان درسا طريقة أحمد نعيم في حل المشكلة في روايات شاهوسف وحصيف ، باستخدام البيانات العلمية / الفلكية المعتمدة على العمل الذي يحمل عنوان "قانون الكسوف" ، حل هذه المشكلة التي لا يمكن حلها في سياق الروايات. في هذا الصدد ، فإن حل المشكلة الذي أراد أحمد نعيم تحقيقه قد تحقق باستخدام طريقته.

ومن الموضوعات الأخرى التي تناولها أحمد نعيم تقديم إجابات للمستشرقين الذين هاجموا الحديثية باسم العلمانية ومن فكروا بالتوازي معها. لقد أدرك ذلك باستخدام العقل والبيانات العلمية.

في الختام ، علق أحمد نعيم على الحديث الحديث لكسوف وخسوف من خلال التركيز على البيانات العلمية / الفلكية. أثناء استخدام هذا الأسلوب ، لم يتجاهل الروايات الصحيحة ؛ على العكس من ذلك ، قام بتفسيرات باستخدامها. وذكر أيضًا أن المشكلات التي تنشأ في سياق الروايات الحقيقية لا يمكن حلها بالاعتماد على الروايات ، ولكن لا يمكن حلها إلا باستخدام البيانات العلمية / الفلكية. لذلك فضل أسلوب التعليق باستخدام المعطيات الكلاسيكية والحديثة.

الكلمات المفتاحية: الحديث، التغير، فلك، التجريد الصريح، كسوف، خسوف.

Giriş

Değişim, çok boyutlu ve kuşatıcı bir kavram olarak, insan hayatının merkezinde yer etmiş ve sürekli olarak güncelliğini korumuştur. İnsanlık tarihi aynı zamanda bir değişim tarihidir.[1] Bu ifade, insanlığın bir ürünü olan ve insanlıkla ortak zaman diliminde buluşan bilim tarihi için de geçerlidir. Değişim, insan-bilim etkileşiminde aynı zamanda hem bir sebep hem de bir sonuç olmuş ve bu değişim döngüsü, insanlık uygarlığının oluşmasında başat bir rol oynamıştır.

Bir bilim olarak astronominin konusu gök cisimleri olup, insanlık tarihi ile eş zamanlı bir geçmişe sahiptir. İnsanların, gök cisimlerine özellikle de güneş ve aya yüklediği sembolik anlam, tarih boyunca hem mitoloji hem de dinlerde etkisini göstermiştir. İnsan-gök cisimleri etkileşimi, önceleri gözleme dayalı olarak gerçekleşirken, zaman içerisinde farklı tekniklerle gelişerek astronomiyi farklı bir boyuta getirmiştir.

Din-bilim ilişkisi de bu süreçte hep güncelliğini korumuş ve değişim döngüsü bağlamında birbirlerini etkilemişlerdir. Bu etkileşim tüm dinlerde olduğu gibi İslâm'da da açık bir şekilde görülmüştür. Genel olarak tüm İslâmî ilimlerde, özelde de hadis ilminde bu etkileşimin değişim etkisini izlemek mümkündür.

İslâm'ın iki temel kaynağından birisi olan hadislerin yorumlanmasında, bilimsel ve teknik gelişmelerin etkisi hep tartışılagelmiştir. Bu tartışmaları ilk şerhlere kadar götürmek mümkündür. Şârihler, özellikle pozitif bilimlerin araştırma konusuna giren unsurları ihtiva eden hadisleri yorumlarken kendi zamanlarındaki bilimsel ve teknik gelişmeler çerçevesinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır.[2] Bu bağlamda astronomik gelişmelerin, küsûf ve husûf hadislerinin yorumlamasına etkisi de aynı şekilde değişkenlik göstermektedir. İlk şerhlerde genel olarak *"ilm-i hey'et"* olarak ifade edilen astronomik gelişmelerin verileri pek makbul karşılanmamıştır.[3] Konuyla ilgili hadisler, bu ilmin verilerine reddiye teşkil edecek şekilde yorumlanmıştır. Ancak astronomik gelişmelerin artışıyla birlikte gelen verilerin doğruluğu tecrübe edilince, yorumların seyri de olumluya doğru değişmiş ve günümüze kadar gelmiştir.

Bu makalede Cumhuriyet döneminin hadisle ilgili ilk resmi çalışması olan, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Terceme ve Şerhi*[4] özelinde, astronomik gelişmelerin küsûf ve husûf kavramlarıyla ifade edilen, güneş ve ay tutulmalarının geçtiği hadislerin yorumlanmasına nasıl

---

1 Ali Rıza Abay, "Sosyal/Toplumsal Değişme", *Ansiklopedi.tubitak,* (Erişim 15 Ocak 2023).

2 Bk. Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz (Riyad: Dâru Tayyibe, 2006), 3/417; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetu'l-ḳārî fî şerḥî Sahîhi'l-Buḫârî*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 7/111.

3 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî,* 3/417.

4 Erdinç Ahatlı, "Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21, (Mayıs 2013), 270.

yansıdığı izlenmeye çalışılacaktır. Ahmed Naîm (1872-1934) ve Kâmil Miras (1875-1957) tarafından tercüme ve şerh edilen bu eserde, konuyla ilgili rivâyetler Ahmed Naîm tarafından şerh edilmiştir.

Ahmed Naîm hem İslâm hem de batı felsefesine hâkim, dinî ve diğer sosyal bilimler alanında da söz sahibi biri olarak ön plana çıkmış bir âlimdir. Bu özelliğiyle Ahmed Naîm'in konuya bakışı ve değerlendirmeleri dikkate değer olacaktır.[5] Ahmed Naîm'in rivâyetleri şerh ederken nasıl bir metod izlediği, güncel problemleri yorumlarına nasıl yansıttığı, geleneksel yorumculuğu nasıl ele aldığı, toplumsal değişimi yorumlara nasıl yansıttığı ve astronomik gelişmeleri rivâyetleri değerlendirmede referans olarak kullanıp kullanmadığı sorularına cevaplar aranacaktır. Bunun için de önce konuyla ilgili kavramlar ve genel değerlendirmeler yapılacak, sonra da bu bağlamda değişim döngüsünün yorumlara nasıl yansıdığı ele alınacaktır.

1.Genel Olarak Astronomi ve İnsanlık Medeniyetine Etkileri

Astronomi, gökbilim olarak; Yunanca yıldız anlamına gelen "*astron*" ve yasa anlamına gelen "*nomos*" sözcüklerinden oluşmuştur. Gök cisimlerinin fiziksel ve kimyasal yapılarını inceleyen bir bilimdir.[6] Astronomi, bilimlerin en eskisi olup yazılı kelimelerden önce gelir. İlk insanların, anıt mezarlarının hizalanmasında astronomik gözlemlerden yararlandıkları görülmüştür.[7]

Gök cisimlerini konu edinen astronomi[8] ile gök cisimlerinin hareketlerinin; bilinip, anlaşılması ve hesaplanması olan takvim, tarihin her döneminde yaşamsal bir öneme sahip olmuştur.[9] İnsanlık tarihinin en eski döneminden itibaren, gökyüzü bir araç olarak kullanılmış ve teknik gelişim sürecinde gökyüzündeki yansımalardan aktif olarak faydalanmıştır. Bununla birlikte gökyüzündeki derin ahenk ve düzen, kültürel gelişmede ve yön bulmada önemli bir etkiye sahip olmuştur.[10] Ayrıca astronomik takvimlerin etki alanı genişleyerek; tarım, ticaret ve din gibi insanların hayatını doğrudan etkileyen konuların düzenlenmesine etki etmiştir.[11] Astronomi, önceleri gözleme dayalı yöntemi kullanan bir bilimken, son zamanlarda deneye dayalı bir yöntem uygulamaya başlamıştır.[12]

Astronominin ilgi alanında olan gök cisimlerinin başında, güneş ve ay bulunmaktadır. Bu bağlamda güneş ve ay tutulmaları çok eski zamanlardan beri insanların ilgisini çekmiştir. Bu ilgi ve merak, tutulmaları önceden tahmin etme isteğini de beraberinde getirmiştir. Bu da genelde, tahmin

5 Cemal Ağırman, "Tecrîd-i Sarîh'in İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naîm'in Çeviri Metodu, Şerhçiliği, Kaynak Kullanımı ve Bazı Görüşleri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/2, (Eylül 2005), 128.

6 Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi,* (y.y.: Remzi Kitapevi, ts.) 1/98.

7 Leif J. Robinson, *Astronomy Encyclopedia*, (New York: Oxford University Press, 2002), 36.

8 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 79.

9 Yavuz Unat, "Astronomi Tarihi", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Etik Yayınları, 2003) 1/639.

10 E.C. Kruup, *Echoes of the Ancient Skies,* (New York: Harper & Row Publıshers, 1817), 1.

11 Kruup, Echoes of the Ancient Skies, 142.

12 Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi,* 1/98.

ve kehanette bulunmak ya da astrolojik çıkarımlar şeklinde olmuştur. Elde edilen veriler astronomlar için de bilimsel açıdan önem arz etmiştir.[13]

Birçok medeniyette güneş ve ay; gizemli ve ilgi çekici bir içeriğe sahip olduğu gibi İslâm öncesi eski Türk inancında güneş de gök, ay ve yıldız gibi koruyucu ruh olarak kabul edilmekteydi.[14] Bu sebeple kötü ruhların güneş ve ay ile mücadele ettiklerine, hatta bazen onları karanlık dünyalarına hapsettikleri için güneş ve ay tutulmalarının da bu şekilde gerçekleştiğine inanılmaktaydı.[15] Bunun bir sonucu olarak da Türkçeye, Arapçadan geçen küsûf ve husûf olayları *"tutulmak"* terimi ile ifade edilmiştir. Bu inancın bir gereği olarak da eskiden beri bu olaylar meydana geldiğinde; bağırıp çağırmak, davul çalmak, gürültü çıkarmak, göğe doğru ok yahut silah atmak şeklinde birtakım gelenekler oluşmuştur. Bu şekilde, kötü ruhların korkup kaçacağına inanılmaktaydı.[16]

İslâm öncesi Araplarda da puta tapıcılıkla birlikte, çok farklı dinî inançların olduğu görülmektedir.[17] Özellikle arkeolojik kazılardan elde edilen verilere göre buralarda ay, güneş ve Zühre yıldızından oluşan üçlü bir tanrılar inancının olduğu anlaşılmaktadır.[18] Ay; baba, güneş; anne ve Zühre yıldızı da oğul olarak tasvir edilmiştir.[19] Yine Kur'ân'da gök cisimlerinden özellikle güneş ve aya ibâdet etmenin cahiliye adetlerinden olduğuna işaret edilerek,[20] güneş ve aya ibâdet edilmemesi gerektiği ifade edilmiştir.[21] Ayrıca birçok kimseye *"Güneşin; oğlu/kölesi/kulu"* anlamında (عبد الشمس) ismin verilmesi de güneşe verilen kutsiyeti gösteren işaretlerdendir.[22]

Eskiçağlardan itibaren güneş ve ay tutulmasıyla ilgili olarak pek çok farklı yorumlar yapılmıştır. Bunlardan biri de önemli bir kişinin veya hükümdarın doğumunun ya da ölümünün işareti sayılarak, uğur veya uğursuzluk sebebi kabul edilmesi şeklinde olmuştur. Benzer şekilde bir düşünce, cahiliye dönemi Arap toplumunda da bulunmaktaydı. Onlarda da güneş tutulmasının önemli bir kişinin ölümü üzerine meydana geldiği şeklinde bir inanış mevcuttu.[23]

---

13 Feza Günergun, "Türkiye'de Güneş Tutulması Gözlemleri Üzerine Tarihsel Notlar", *Dört Öge* 1/1 (Haziran 2012), 19.

14 Abdülkadir Kıyak, "İslâmiyet'ten Önce Türklerde Güneş ve Ay ile İlgili İnanışlar", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 6, (Haziran 2010), 136.

15 Ünver Günay- Harun Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 71; Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi,* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010), 1/51.

16 Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986), 29.

17 Resul Öztürk, "İslâm Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslâm'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1, (Ağustos 2007), 147.

18 Hakkı Dursun Yıldız, "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/317; Ali Cevâd, *el-Mufassal fî târîhi'l-ᶜArab Kable'l-İslâm*, (y.y.: Bağdat Üniversitesi, 1993), 6/42–43.

19 Cevâd, el-Mufassal fî târîhi'l-ᶜArab, 6/50.

20 Cevâd, el-Mufassal fî târîhi'l-ᶜArab, 6/51.

21 Fussilet 41/37.

22 Cevâd, el-Mufassal fî târîhi'l-ᶜArab, 6/55.

23 M. Kâmil Yaşaroğlu, "Küsûf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/276.

Nitekim cahiliye döneminden kalma bu inanışlar, İslâm geldikten sonra da belli bir müddet etkisini devam ettirmiştir. Bu anlayış, Hicretin 10. yılında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) oğlu İbrâhim'in vefat ettiği günün, güneş tutulmasına denk gelmesiyle tekrardan gündeme gelmiştir. Resûlullah (s.a.v.) de güneş ve ayın ilâhî birer alâmet olduğunu, dolayısıyla bir kişinin ölümü üzerine tutulmayacağını belirterek bu inancın doğru olmadığını belirtmiştir.[24]

2. İslâm ve Astronomik Gelişmeler

İslâm bilim tarihinde astronomi kavramına karşılık genel olarak "ilm-i felek" kullanılırken, bununla birlikte *"felekiyyât, ilm-i nücûm, ilm-i nücûm-i ta'lîmî, sınâat-i nücûm, sınâat-i tencîm, ilm-i hey'e, ilm-i hey'eti'l-âlem"*[25] gibi kavramlar da yaygın olarak kullanılmıştır.

Tevhîd inancını esas alan İslâm, kâinatı da bu bakışla bir bütün olarak ele almış ve bu bütünlüğün de rastgele olmadığını, bir ölçüye göre oluştuğunu vurgulamıştır.[26] Nitekim bu bütünlük içerisinde, varlıkların kendi aralarındaki ilişkisi ve insicamı; görüntüleri, şekilleri ve dereceleri varlıktan varlığa farklı olsa da hakikatte birdir.[27]

Kur'ân'ın tabiatla ilgili söylemleri genel olarak göklerle ilgilidir. Bu söylem, bir boyutuyla da Arapların yaşadığı yaşam tarzına uygun bir mesaj olmuştur. Onların, uçsuz bucaksız çöllerde yıldızların yardımıyla dolaşmaları aynı zamanda onları, gökleri incelemeye sevk eden tabii bir durum olmuştur. Bu fiili durum daha başlangıçtan itibaren Müslümanların astronomiye yönelmesini sağlamıştır. Dolayısıyla bu ilme ve etkileşim içinde olduğu diğer ilimlere, tabii ilimler içerisinde özel bir konum kazandırmıştır.[28]

Kur'ân'da, gökler ve yer 176 defa bir arada tekrarlanarak[29] dikkatler gök cisimlerine yönlendirilmiştir. Bu tekrarlar rastgele tekrarlar olmayıp, farklı bağlamlara dikkatleri çekmek ve mesajı çok boyutlu olarak sunmak için yapılmıştır.[30] Bununla birlikte göklerin ve yerin yaratılışının düşünülmesi ve araştırılması gerektiği Müslümanların bir vasfı olarak zikredilmiştir.[31] Ayrıca Allah, varlıkların önemini ortaya koymak ve ilgiyi arttırmak için de yemin üslubunu kullanmıştır. Bu bağlamda yemin edilen varlıklar içerisinde astronominin konusu olan gök cisimleri önemli yer

[24] Ebû ʿAbdillâh Muhammed b. İsmâʿîl el-Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Küsûf", 1, 15; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arâbî, trs), Müslim, "Küsûf", 10, 23, 29.

[25] Tevfik Fehd, "İlm-i Felek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/126.

[26] el-Kamer 54/49.

[27] Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, çev. Yakup Çiçek vd., (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1995), 11/165.

[28] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Bilim*, çev. İlhan Kutluer, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 91-92.

[29] Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/357.

[30] Mustafa Çağrıcı, "Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/390.

[31] Âl-i İmrân 3/190-191.

tutmaktadır. Özellikle yıldızlara,[32] göğe,[33] güneşe ve aya[34] birçok ayette yemin edilmiştir. Bununla birlikte, gökten inen yağmur da bir ölçüye göre indiği[35] gibi güneş ve ayın da bir hesaba göre hareket ettiği[36] ifade edilmektedir.

Allah'ın varlığını gösteren her şey ayet olduğu için bu bağlamda gök cisimleri de kevnî ayetlerdir.[37] Bu ayetlerin en belirgin özelliği sürekli olarak doğal hayatın bir parçası olmasıdır. Ayrıca İslâm'ın temel esası olan ibâdetlerin geçerlilik şartı, astronomik cisimlerin hareketine bağlanarak gök cisimleriyle olan irtibat somut ve sürekli hale getirilmiştir. Nitekim namazın vakitleri, güneşin konumuna endekslenerek belirlenmiştir.[38] Ayrıca namazın kıbleye doğru kılınma mecburiyeti de namazın kozmik boyutu bağlamında astronominin pratik önemini ümmet için odak hale getirmiştir.[39] Bunun gibi zekât, oruç ve hac ibâdetleri de ay takvimine bağlı hale getirilmiştir.[40] Böyle olunca da daha önce astronomik verilere karşı olumlu bakışı olmayan âlimler bile büyük bir önem vermeye başlamışlardır.[41]

İbâdetlerin, gök cisimlerinin hareketine bağlı olarak takvime bağlanması sonucunda, İslâm devlet adamları astronomiye büyük bir ilgi göstermiş ve yüzyıllar boyunca İslâm âlemi astronomiye öncülük etmiştir.[42] Bu çerçevede, İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte, ibâdetlerin sağlıklı icra edilmesi için birtakım gereksinimlere ihtiyaç duyulmuştur.[43] Bu gereksinimlerden biri de Müslümanların kıble yönünü bulmak için araçlar geliştirmeleridir. Astronomiye dayalı olarak meydana gelen teknik gelişmelerle birlikte kıblenin yönünü hesaplamayı kolaylaştıran yeni metodlar geliştirilmiştir.[44]

Bilimsel ve teknik gelişmeler insanlığın ortak değeri olarak birbirlerini etkilemişlerdir. Bu bağlamda bilimler tarihi bütünlük arz etmektedir. İslâm astronomisi de bu bütünlük içerisinde etkileşimle, çeşitli evrelerden geçmiştir. Genel olarak, İslâm astronomi tarihi dört aşamada değerlendirilmiştir. Bunlardan ***ilki;*** geleneksel Arap kültürünün bir yansıması olarak, doğal yaşamın gerektirdiği şekliyle; gökyüzünün incelendiği, geceleri yön bulmak ve mevsimleri belirlemek amacıyla

32 en-Necm 53/1-2.

33 el-Burûc 85/1.

34 eş-Şems 91/1-2.

35 el-Mü'minûn 23/18; ez-Zuhruf 43/11.

36 er-Rahmân 55/5.

37 el-Câsiye 45/3.

38 en-Nisâ 4/103.

39 Nasr, *İslâm ve Bilim*, 92.

40 el-Bakara 2/185, 197.

41 Nasr, *İslâm ve Bilim*, 92.

42 Muammer Dizer, "İslâm Dininin Astronomi ile İlişkisi", *Diyanet Dergisi* 18/2, (Mart 1979), 79.

43 P. M. Holt vd., *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev. Hamdi Aktaş- İrfan Pamuk. (İstanbul: Kitabevi, 1997), 331.

44 Nasr, *İslâm ve Bilim*, 93.

sabit yıldızların gözlendiği İslâm öncesi dönem[45] ile İlk Müslümanların, içinde bulundukları sosyal gerçeklikten dolayı çok fazla ilgilenmedikleri, bununla birlikte Kur'ân'ın çokça gök cisimlerine atıfta bulunduğu İslâm'ın başlangıç yıllarıdır.[46] ***İkincisi;*** Fetihlerle birlikte, yabancı kaynaklarla etkileşimin gerçekleştiği tercümeler dönemdir ki, bu dönem Müslüman düşünürler için yeni ufuklar açmıştır. Bu dönemde Arap diline yeni astronomi terimler girmeye başlamış olup, İslâm dünyasında astronomi gerçek anlamda bir bilim olarak bu dönemde görülmüştür.[47] ***Üçüncüsü;*** İslâm âlimlerinin gözlem verilerini arttırarak, astronomi aletlerini geliştirip, gök cisimlerinin görünen hareketlerini doğru bir şekilde modelleyip matematiksel yöntemleri uygulayarak astronomiye katkı sağladıkları[48] yükselme dönemidir. Bu dönemde rasatlardan elde edilen veriler ve yeni aletlerin kullanılması ile daha kesin sonuçlara ulaşılmaya başlanmıştır.[49] ***Dördüncüsü;*** Endülüs'ün Hristiyanlar tarafından işgal edilmesiyle, astronomi alanındaki araştırmalar durmuştur. Her ne kadar Moğol istilasından sonra İran'da araştırmalar tekrardan başladıysa[50] da bu süreç XV. Yüzyılda Uluğ Bey ile son sıçramasını yapıp sona ermiştir. Uluğ Bey'in ölümünden sonra mevcut birikimler Latince'ye yapılan tercümelerle modern Avrupa astronomisini etkilemiş ve insanlığın ortak mirası olarak bu etkileşimle gelişmeler canlılığını korumuştur.[51]

3. Küsûf ve Husûf Kavramları

Küsûf, sözlükte kendi başına sararma, kızarma,[52] örtmek ve kararmak anlamlarına gelmektedir. Güneş için kullanıldığında gündüzün ayın, güneşle dünya arasına girerek güneş ışığını engellemesi yani güneş tutulması olayını ifade eder. [53]

Husûf ise küsûf kelimesiyle anlam bakımından ilişkili olup, sözlükte *"batmak, görünmez olmak"* manasına gelir. Ay ile ilgili olarak kullanıldığında, ayın ışığının gitmesi[54] veya dünyanın ay ile güneş arasına girerek ayın yüzeyine güneş ışığının ulaşmasını engellemesi yani ay tutulması demektir.

Küsûf ve husûf kelimeleri güneş ve ay tutulması hakkında birbirinin yerine kullanılmakla birlikte,[55] fıkıh ve astronomi literatüründe genellikle güneş tutulması için küsûf, ay tutulması için husûf kelimesi yaygınlık kazanmıştır. Diğer taraftan güneş ve ay tutulmasının ikisine birden

---

[45] Holt, İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, 331.

[46] Fehd, "İlm-i Felek", 127.

[47] Fehd, "İlm-i Felek", 127.

[48] Tuba Uymaz, "16. Yüzyıl'da Osmanlılarda Astronomi Bilimi", *Dört Öge* 3/5 (Mayıs 2014), 76.

[49] Fehd, "İlm-i Felek", 128.

[50] Nasr, *İslâm ve Bilim*, 105.

[51] Fehd, "İlm-i Felek", 129.

[52] Râgıb el- İsfahânî, *Müfredât*, çev. Abdulbaki Güneş - Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra, 2010), 912.

[53] *el-Müncid*, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 685.

[54] *el-Müncid*, 178.

[55] Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, (Beyrût: Dâru Sadr, ts.), 9/67.

"küsûfan" veya "husûfan" denildiği de olur.[56] Ancak Buhârî (ö. 256/869) ile Müslim'in (ö. 261/875) rivâyetinde güneş veya aya tahsis edilmeksizin her iki lafız birbirlerinin yerine kullanılmıştır.[57]

4. Tecrîd-i Sarîhte Küsûf ve Husûf ile İlgili Hadislerin Yorumlanmasında Astronomik Gelişmelerin Yansımaları

Tecrîd-i Sarîhte küsûf ve husûf ile ilgili rivâyetler iki bölüm altında yorumlanmıştır. Birincisi, *"Kitabu'l-İlim"* diğeri de *"Kitabu'l-Küsûf"* bölümleridir. Bu iki bölüm de Ahmed Naîm tarafından tercüme ve şerh edilen 2. ve 3. ciltlerde geçmektedir. *"Kitabu'l-İlim"* başlığı altında gelen rivâyette, küsûf namazından sonra verilen hutbenin içeriğinden dolayı bu başlık altında kaydedilmiştir. Konu ile ilgili rivâyetler ve değerlendirmeler geniş olarak *"Kitabu'l-Küsûf"* başlığı altında toplanmıştır.

"Kitabu'l-İlim" başlığı altında verilen 76. Hadisin konuyla ilgili kısmı şu şekildedir:

"Esmâ bint Ebû Bekir radıyallahu anhümâdan: Şöyle demiştir: (Küsûf zamanında) Âişe radıyallahu anhâ namaz kılarken nezdine gittim. "(Bu) Halka ne oluyor? (Neden korkuyorlar?)" dedim. (Küsûf vukua geldiğini anlatmak için) gökyüzüne doğru (başı ile) işaret etti. Meğer hep namaza durmuşlarmış. Âişe radıyallahu anhâ, "Sübhânallah !" dedi. "Bu bir âyet(-i azâb veya tekarrüb-i kıyâmet) mi?" diye sordum . Başıyla "Evet" diye işaret etti. Bunun üzerine ben de (namaza) durdum. Üzerime baygınlık gelinceye kadar (durdum). (Yanımdaki kırbadan) başıma su dökmeye başladım. (Namazdan sonra) Nebî-i Ekrem sallallahu aleyhi vese llem Allah'a (ham dü)senâ edip buyurdu ki:..."[58]

Hadisin devamında küsûf namazından sonra Hz. Peygamber'in (s.a.v.) verdiği hutbe bulunmaktadır. Hadisten anlaşılacağı üzere, güneş tutulmasıyla birlikte küsûf namazına durulması ve bu ortamda oluşan kaygı ve korku, Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) kızı Hz. Esma'nın (ö. 73/692) diliyle tasvir edilmektedir.

4.1. Astronomik Tespitlerin, Bilinmezliği ve Korkuyu Giderdiği İçin Namaz Kılmaya ve Dua Etmeye Gerek Kalmamıştır Diyenlere Cevap

Yukarıda geçen hadiste, özellikle güneş tutulmasının toplumda oluşturduğu kaygının ve korkunun etkisiyle Allah'a iltica edilmesi, tutulma zamanının namaz ve duayla geçirilmesinden bahsedilmektedir.[59]

Ahmed Naîm, öncelikle İslâm'da farz ve nâfile olan namazların teşri' kılınma sebebini; vakitleriyle betimleyerek ve hikmetlerine atıfta bulunarak açıkladıktan sonra *"Bunlar gibi her ufukta evkât-ı muayyenede meşhûd olmayan husûf ve küsûf da âyât-ı azîme-i ilâhiyyeden olup bunların hudûsu zamanlarına da dîn-i İslâm'ca bir namaz tahsis edilmiş olmasında istiğrâb edilecek bir cihet yoktur."*[60] diyerek

---

[56] Yaşaroğlu, "Küsûf", 578; Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf ez-Zebîdî, *Sahîh-I Buhârî Muhtasarı Tecrîd-I Sarih Tercümesi ve Şerhi,* çev. Ahmed Naîm - Kâmil Miras, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), 3/254.

[57] Zebîdî, *Tecrîd-i Sârih*, 3/254.

[58] Buhârî, "İlim", 24.

[59] Bk. Zebîdî, *Tecrîd-i Sârih,* 2/85.

[60] Zebîdî, *Tecrîd-i Sârih*, 2/86.

bu namazın garipsenecek bir durumunun olmadığını ifade etmiştir. Daha sonra da küsûf ve husûfun oluşturduğu korkunun sebebi ve bu korkunun gereksiz olduğu iddialarına cevap vermek bağlamında aslında bu korkunun, olayın âyetlerde geçtiği şekliyle kıyamet alâmetlerinden bir alâmet olarak algılanmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Nitekim *"...Güneş ve ay bir araya getirildiği zaman..."*[61] âyet-i kerîmesi; inkârcıların kıyamet ne zamandır? sorularına karşılık, kıyamet gününün zamanı belirtilmeden, daha etkili ve somut içerik ifade eden anlatımla, o gün meydana gelecek olaylara atıfta bulunularak uyarılar yapılmıştır.[62] Ayrıca, *"Sana kıyametin ne zaman kopacağını soruyorlar. De ki: "Onun bilgisi ancak Rabbimin katındadır. Onu vaktinde ancak O (Allah) ortaya çıkaracaktır. O göklere de yere de ağır basmıştır. O, size ancak ansızın gelecektir."*[63] âyetinde de ifade edildiği gibi, kıyametin ansızın geleceği vurgusundan dolayı, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabede bu hususta oluşan kaygı ve korku normal bir durum olup,[64] Kur'ân âyetleri ile kevni âyetlerin irtibatının canlı örneği olarak toplumun din- kültür altyapısını gösteren bir durumdur.[65]

Ahmed Naîm, bilimsel gelişmelerle güneş ve ay tutulmasının dakikası dakikasına hatta saniyesi saniyesine kadar tespit edilebileceğini ifade ederek, bu şekilde belirsizliğin giderilmesinden dolayı, artık sıradan bir tabiat olayı haline geldiği için korkmaya gerek olmayacağı iddiasına karşı çıkışını şu şekilde ifade etmektedir:

"Husûf ve küsûf zamanları dakikası dakikasına, hatta saniyesi saniyesine erbâbı tarafından evvelce bilhesap ihbar edilebilir, pek ziyade tekerrür eden hâdisât-ı tabîiyyeden oldukları için vukularından korkuya ne mahal vardır?" demek de uymaz. Çünkü "Bu nizâm-ı kevnînin yevm-i ihtilâli demek olan kıyamet mîâdının evvelden hesap ve tayin edilmiş bu gibi hâdisat ile birlikte vuku bulmayacağına hiçbir delîl-i aklî yoktur. İşte o hâdise-i uzmânın ân-ı hulûlünde bu, âyât-ı ilâhiyyeden biridir" diyerek namaza, taabbüd ve niyaza koyulanlara -eğer öyleleri o gün dünyada kalmış bulunursa-ne mutlu! Bütün vakitlerini ibâdât ve taatten hâlî bırakıp, "Hesap ile bilinecek vâkıâttan ne korkmalı?" diyen ehl-i gafletin başına ise -va'd-i İlâhî mûcibince- varsın apansızın kıyamet kopsun!"[66]

Görüldüğü üzere Ahmed Naîm'in yüksek dozda tepkisellik ifade eden bu cevabı,[67] dönemin din-bilim ilişkisini ya da bilimsellik adı altında pozitivist bir bakışla dine karşı bir tutum sergileyenlerin

---

[61] el-Kıyâmet 75/9.

[62] Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), 5/506-507.

[63] el-A'râf 7/187.

[64] Zebîdî, *Tecrîd-i Sârih,* 2/85.

[65] Ağırman, "Tecrîd-i Sarîh'in İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naîm'in Çeviri Metodu, Şerhçiliği, Kaynak Kullanımı ve Bazı Görüşleri", 135.

[66] Zebîdî, *Tecrîd-i Sârih,* 2/87.

[67] Ahmet Naim, müsteşrikler ve onların paralelinde düşünenlerin, İslam inançlarını teyit eden sahih rivayetlerle karşılaştıkları zaman alaycı tavırlar takındıklarından bahisle, metafizik (Le surnaturel) konular hakkındaki acziyetlerine dikkat çeker. (Hansu, *Secdede Biten Bir Ömür Babanzâde Ahmet Naîm*, 95.)

durumunu resmeden önemli fikirler vermektedir.[68] Özellikle 17. yüzyıldan itibaren Batı düşüncesinde başlayan aydınlanma, insan ve dünya konusunda aklı merkeze alarak, geleneksel tasavvurlar ve bağlılıklardan kurtularak hayatı sadece akıl ile kavramaya ve düzenlemeye çalışan bir akımdır. Aydınlanma, inanmayı değil bilmeyi tercih eder.[69] Dolayısı ile Tanrı'dan bağımsız bir evren anlayışıyla; akla dayalı, gözlem ve deneylerle doğa ile ilgi sorular sorup cevaplar bulma arayışıdır.[70] Aydınlanmanın hedeflediği insan; duygularının değil aklının yönetiminde, kendine güvenen, dışa dönük, bilgiyle; tedirginlik ve korkularından arınmış bir kişiliktir.[71] Yani insanları korkularından arındırmak ve bilgiyle kuruntularından kurtarmak iddiasındadır.[72] Bu iddia, Bacon'un felsefenin temelini oluşturan "*Bilgi güçtür*" ve bu bilgi ise doğanın yasalarını öğrenerek doğaya egemen olma anlayışında, yer bulmaktadır. Dolayısı ile doğaya egemen olmak, doğa olaylarına karşı duyulan korkuları gidermiş olacaktır.[73]

Bu akım, Tanzimat'tan başlayarak ve I. Meşrutiyet döneminde Batıcılık adı altında öne çıkan fikir akımlarından biridir. Ahmed Naîm döneminde, İslâmcılığın karşısında yer alan ve her alanda batılılaşmayı hedeflemiş bir ideolojidir. Bu düşüncenin temel yaklaşımı; geleneksel inanç, düşünce ve kurumlardan vazgeçerek, egemen uygarlık olan Batı uygarlığının öne çıkardığı düşünceyi ve kurumları benimseyip yerleştirme taraftarlığıdır.[74]

Ahmed Naîm, din-bilim ilişkisi üzerinde hassasiyetle durmuş, bilimsellik adı altında dine karşı duruş sergileyen materyalist ve pozitivist Batıcı akımlara karşı her platformda mücadelesini sürdürmüştür.[75] Bu mücadelesini aynı şekilde dinde yapılmak istenen modernist yorumlara karşı da yapmıştır.[76]

Ahmed Naîm'in, bu anlayışta olanlara karşı; *"Hesap ile bilinecek vâkıâttan ne korkmalı?" diyen ehl-i gafletin başına ise -va'd-i İlâhî mûcibince- varsın apansızın kıyamet kopsun!"* şeklinde verdiği sert üsluplu cevabı, dönemin tartışma dozunu da göstermektedir. Aslında Ahmed Naîm'in bu rivâyet bağlamında yaptığı yorum, duygusal ve tepkisel bir özellik arz etmektedir. Nitekim daha sonraki rivâyetlerdeki yorumlarında da görüleceği üzere, kıyametin diğer alâmetlerinin gerçekleşmeden Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kıyametin kopma endişesi ile hareket etmeyeceğini ifade etmektedir. Ayrıca kıyametin

---

68 Bk. Zebîdî, *Tecrîd-i Sârih,* 1/255-257.

69 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İnkılap, 1998), 26.

70 Cevizci, *Felsefe sözlüğü*, 89.

71 Cevizci, *Felsefe Sözlüğü,* 90.

72 Max Horkheimer - Theodor W Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner - Elif Öztarhan Karadoğan, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010), 19.

73 Meriç Pehlivan, "Francıs Bacon'ın Ortaya Koyduğu Hakikat Ölçüsü ve Bilgi Kaynağı Çerçevesinde Yenidünya İnsanı Sorunsalının Çözümü", *Türkiye Mesleki ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2, (Kasım 2019), 12; bk. Sevim Tekeli vd., *Bilimler Tarihine Giriş*, (y.y. Nobel, ts.), 108.

74 Ömer Demir- Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü,* (Ankara: Vadi Yayınları 1997), 33.

75 Bk. Hüseyin Hansu, *Secdede Biten Bir Ömür Babanzâde Ahmet Naîm,* (İzmir: Kaynak Yayınları, 2007), 146-149.

76 Hansu, Secdede Biten Bir Ömür Babanzâde Ahmet Naîm, 155-156.

kopmayacağına dair akli delilin olmadığı vurgusu ile de muhataplarının "akli delil" anlayışına gönderme yaparak, bu bağlamda bir sorgulamaya sevk etmektedir.

Konu ile ilgili rivâyetlerin toplandığı "*Kitabu'l-Küsûf*" bölümünde ise, kavramsal izahlar ve genel bilgilendirmeden sonra, rivâyetlere yer verip içerik bağlamında yorumlarını yapmıştır. Özellikle bilimsel ve teknik gelişmelerin geçmişte yorumlara nasıl yansıdığını ele alarak, bu bağlamda oluşan ihtilaflara yer vermiş ve değerlendirmelerde bulunmuştur.[77]

4.2. Astronomik Verileri Referans Olarak Kabul Etmesi

Ahmed Naîm metod olarak, ilgili hadisleri yorumlamada "bilimsel/astronomik" verileri referans olarak kullanmıştır. Bu durum değişim döngüsü içerisinde, tecrübe edilen bilimsel verileri göz ardı etmediğini göstermektedir. Bulunduğu dönemde değişen toplumsal yapı ve öne çıkan pozitivist zihin yapısı daha önce ifade edildiği üzere, dine karşı olumsuz ve eleştirel bir söylem geliştirmiştir. Bütün bunlara karşı Ahmed Naîm, sahip olduğu yetkinlikle akıl ve gerçekçi bilimsel verileri, hadisleri yorumlamada referans olarak almıştır.

Özellikle bilimsel içeriğe sahip hadislerin yorumlamasında, sıkça bilimsel verilere ve değerlendirmelere somut örnekler vererek atıfta bulunan Ahmed Naîm, bu bağlamda gelen tarihi verilerin analizini de bu bilimsel veriler çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu verilere uymayan bilgileri de doğru olarak kabul etmemiştir. Nitekim ilgili hadis şerhlerinde ve konuyla alakalı 547 numaralı Ebû Bekre hadisinin şerhinde bu metodunu açıkça görmek mümkündür.

Ahmed Naîm bu hadiste, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) oğlu İbrâhim'in vefat zamanı ile ilgili tarihi bilgileri bilimsel/astronomik veriler bağlamında değerlendirerek tespitlerde bulunmuştur. İbrâhim'in vefatının, en meşhur rivayete göre, on sekiz aylıkken olduğunu ifade eden Ahmed Naîm, ayrıca 16 ay, 17 ay 18 gün, 1 sene, 10 ay 6 gün rivayetleriyle birlikte siyer alimlerinin çoğunluğunun tercihinin H. 10 senesi olduğu ve ay olarak da rebîülevvel, ramazan, zilhicce rivayetlerine yer verdikten sonra, ayın onu, dördü ve on dördü şeklinde gün rivayetlerine de atıfta bulunmuştur. [78]

Bütün bu verilerden sonra Ahmed Naîm, astronomi bağlamında şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Bu tarihlerin hiçbiri küsûf için zamân-ı vukû olan Arabi ayının sonu değildir. Zilhiccede vâki olması da müsteb'addır. Zira o sene haccetül-Vedâ senesi olup, Resûl-i Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem bu münasebetle Mekke-i Mükerreme'de idiler. Hadise ise bilittifak Medine'de vâki olup Nebî-i Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem ferzend-i mübâreklerinin firâkıyla dilhûn olarak defninde hazır bulunmuşlardır. Meğer ki, başka bir senenin veya hiç olmazsa onuncu sene zilhiccesinin sonunda vefat etmiş ola, bir de hangi ayda olursa olsun dördüncü, onuncu, on dördüncü günü rivayederi de akla mülâyim gelmez. Zira küsûf-ı şems, Arabî ayının sonunda vâki

[77] Zebîdî, *Tecrîd-i Sârih*, 3/254.

[78] Zebîdî, *Tecrîd-i Sârih*, 3/267.

olur. Başka günlerde de imkân-ı vukûunu beyhûde yere iddia edenler varsa da târîh-i rivâyetine ta'n etmekten başka çare yoktur."[79]

Görüldüğü üzere Ahmed Naîm, astronomik olarak güneş tutulmasının kameri ayların sonunda vuku bulacağı tespitini esas almıştır. Çünkü güneş tutulması, Kameri takvime göre ayın sonunda Ay *"yeni ay"*[80] evresinde iken gerçekleşir.[81] Bu bilimsel veriye uymayan tarihi rivayetlerin, akla uygun olmadığını ifade eden Ahmed Naîm, bununla birlikte "kronolojik tarih" metodunu kullanarak, yukarıda geçtiği üzere güneş tutulmasının astronomik verilere uymayan, zilhicce ayında olma ihtimalini uzak görmektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) bu ayda, Mekke'de veda haccını yapmaktaydı. Oysa güneş tutulması ve İbrâhim'in vefatı Medine'de gerçekleşmiş olup Hz. Peygamber (s.a.v.) bizzat cenazede bulunmuştur[82] diyerek bu rivayeti ta'n etmiştir.

Bunlarla birlikte Ahmed Naîm, "geleneksel" metod olarak ifade edilebilecek "isnad" metodunu da sürekli olarak kullanmaktadır. Böylece gelenekten bağını koparmadan alternatif metodları bir arada kullanarak hadisleri yorumlamıştır. Bu bağlamda ilgili rivayetleri değerlendirirken klasik şerhlerde ki değerlendirmelere de atıfta bulunmuştur:

"Nitekim Şârih Aynî diyor ki: Ayın onu rivayeti Vâkidî'nindir, rivayeti de isnadsızdır. Vâkidî'nin ise isnad ettiği rivayetler hakkında dedikodu edilir. Nerede kaldı ki, isnadsız rivayetleri. Hâfizz Zehebî de, "Bu, vâki olmamıştır, olacağı da yoktur. Vâkıâ Allah Teâlâ her şeye kâdirdir, lâkin bunun imtinâ-ı vukûu ayın 28. gecesinde rü'yet-i hilâlin imtinâından farksızdır" diyor. Ayrıca gelen rivayetlerden astronomik verilere uygun olanları da muhtemel kategorisinde değerlendirmektedir. Buna da örnek olarak Hâfız Nevevî'nin olayın, Hudeybiye senesinde zilkade ayının sonunda gerçekleştiğine dair görüşünü verir. "[83]

Ahmed Naîm, ilgili bölümün 547 numaralı ilk hadisinin diğer kısmını da belirtilen metod bağlamında yorumlamaya devam etmiştir.

"Ebû Bekre (Nüfey b. Haris) radıyallahu anhtan: Şöyle demiştir: (Bir defa) Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellemin yanında idik. (Derken) güneş tutuldu. Nebî-i Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem (acele ile ve) ridâ-yı şerifini ardından sürükleye sürükleye (kalkıp yürüdü) ve (mescid-isaâdete) girdi. Biz de girdik. Güneş zulmetten sıyrılıncaya kadar (orada) bize iki rekât (namaz) kıldırdı.

---

[79] Zebîdî, *Tecrîd-i Sârih,* 3/268.

[80] "Ay, yer etrafındaki yörüngesi üzerinde güneş ile yer arasında aynı doğrultuda bulunduğu zaman güneş ile beraber doğar ve batar. Bu konumda bütün bir gün ufuk üzerinde bulunmasına rağmen güneş ışınları sebebiyle görülmez; kısa bir süre sonra güneşin doğu tarafına geçer ve güneş battıktan sonra ince parlak bir hilâl şeklinde görülür. Ayın bu safhasına "yeni ay" adı verilir." (Muammer Dizer, "Astronomi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* İstanbul 1991, 183-184.)

[81] Selçuk Topal, "Güneş ve Ay Tutulmaları Nasıl Gerçekleşir?", *bilimgenc.tubitak,* (Erişim 6 Temmuz 2023).

[82] Zebîdî, *Tecrîd-i Sârih,* 3/268.

[83] Zebîdî, *Tecrîd-i Sârih,* 3/268.

Sonra, "Güneş ile ay hiçbir kimsenin mevtinden dolayı münkesif olmaz. (Bunların böyle münkesif olduklarını) gördüğünüzde başınıza gelen bu hal zail oluncaya kadar (hemen) namaza durup duaya koyulunuz" buyurdu.[84]

Yine Ebû Bekre radıyallahu anhtan gelen bir rivâyete nazaran: "Lâkin Allah Teâlâ bu iki âyet ile kullarını tahvîf (etmeyi murat) eder" buyurulmuştur.[85]

Daha önceki rivâyette güneş ve ay tutulma vaktinin, astronomi ilmiyle hesaplanıp bilinebileceği için korkmaya gerek olmadığını savunanları sert bir şekilde eleştiren Ahmed Naîm, bu rivâyeti şerh ederken de güneş ve ay tutulmasının; insanları korkutan ilahi âyet olduğunu ifade ederek, ehl-i hey'ete yani astronomi bilginlerine karşı bir reddiye olduğunu savunan yorumcuları, Gazâlî'nin (ö.505/1111) verdiği cevaba yer vererek eleştirmektedir.[86]

Şerhlere bakıldığında bu hadis hesap ehline karşı reddiye olarak kullanılmıştır. Bu hadisi hesap ehline karşı reddiye olarak kullanan yorumcular, güneş ve ay tutulmasının önceden hesap edilebilecek sabit bir vaktinin olmadığını iddia ederler.[87] Eğer küsûf ve husûf, hesap ehlinin iddia ettiği şekilde takaddüm ve taahhur etmeyecek şekilde sabit olsaydı, denizde gerçekleşen med ve cezirde olduğu gibi korkutmaya ve kıyamet kopacak diye panik ve endişeye sebep olmazdı. Ayrıca bunun için; köle azat etme, sadaka verme ve namaz kılma emredilmezdi diyerek gerekçelendirmektedirler.[88]

Ahmed Naîm, bu rivâyette özellikle küsûf ve husûfsun kulları korkutan iki âyet olması hususunda şârihlerin çokça mürekkep sarfettiğini ve şârihlerin çoğunun bu rivâyeti hesap ehline bir reddiye olarak kullandığını ifade ettikten sonra, İmam Gazâlî'nin bunlara verdiği cevaba yer vererek değerlendirmede bulunmuştur.[89]

"Bu konuları iptal etmek için tartışmaya girmenin dinî (vecibe olduğunu) zanneden kimse, dine karşı suç işlemiş ve dinin durumunu zayıflatmış olur. Zira bu hususlar hesâbî ve geometrik burhanlara dayanmaktadır ve o konuda şüphe yoktur. Bu konulara muttali olup delillerini araştıranlar, ayın ve güneş tutulmasının vakitlerini, miktarlını ve (tutulmanın gidip) aydınlanıncaya değin ne kadar kalacağını haber veren kimseye: «bu, şeriata aykırıdır» denirse, o kimse bu konuda şüpheye düşmez, aksine şeriat konusunda şüpheye düşer. Şeriata, (şeriat) yolunun dışında yardım etmek isteyen kimsenin zararı; şeriata (şeriat yoluyla) darbe vurmak isteyen kişinin zararından daha çoktur. Nitekim, «Akıllı düşman câhil dosttan daha hayırlıdır» denilmiştir."[90]

Gazâlî'nin bu cevabıyla, bugün güneş ve ay tutulmasının açık olarak bilinen tabi sebeplerle oluşmadığını iddia edenlere karşı şiddetli tenkitte bulunduğunu ve onların ortaya koyduğu şüpheleri

---

[84] Buhârî, "Küsûf", 1.

[85] Buhârî, "Küsûf", 6.

[86] Zebîdî, *Tecrîd-i Sârih,* 3/266.

[87] İbn Hacer, *Fethü'l-bârî,* 3/417.

[88] Aynî, *'Umdetu'l-ḳārî,* 7/11.

[89] Zebîdî, *Tecrîd-i Sârih,* 3/266.

[90] Ebu Hamid İbn Muhammed el-Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* çev. Bekir Karlığa, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 8.

giderdiğini ifade eden Ahmed Naîm, bu seferde Gazâlî'ye karşı kullanılan diğer bir rivâyete işaret ederek, bu hususta yapılan tartışmalara yer vermiştir.

Bu rivâyet, Numân b. Beşîr (ra)'ın (ö. 64/684) ziyadesiyle Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) Müsnedi ile Nesâî'nin (ö. 303/915) Süneni'nde küsûfun illeti olarak gösterilen (ان لله عز و جل اذا بدا لشئ من خلقه خشع له) *"Allah Teâlâ mahlûkatından herhangi bir şeye göründüğünde o şey, ona karşı boyun eğer"*[91] Bu ziyade Sünen-i İbn Mâce'de (ö. 273/887) (اذا بدا) yerine (اذا تجلي) şeklindedir. Ancak İmam Gazâlî ziyadeye itiraz ederek şöyle bir değerlendirme yapmıştır:

"Hadisin sonunda «ancak Allah bir şeye tecelli edince o, kendisine boyun eğer» buyrulduğu rivâyet edilmektedir. Bu da güneş tutulmasının ilâhî tecelli sebebiyle boyun eğmesine delâlet eder» denilirse, biz deriz ki; bu son ilâvenin (hadiste) vârid olduğu konusundaki nakil sahih değildir ve nakledenin yalanlanması gerekir. Rivâyet edilen hadîs bizim zikrettiğimiz kadardır. Hem sahih olsa bile, onu te'vîl etmek, kesin emirlere (ilmî gerçeklere) karşı büyüklenmekten daha az kötüdür. Nice mucizeler vardır ki; bu derece vâzih değilken aklî delillerle te'vîl edilmiştir."[92]

İmam Gazâlî, güneş ve ay tutulmasının hesap işi olduğunda şüphe olmadığını, buna karşı çıkmanın dine çok büyük bir zarar vereceğine işaret ederek maslahat bağlamında bir değerlendirme yapmıştır. Kendisine yapılan tüm itirazlara rağmen bu maslahatın bir gereği olarak, bu husustaki rivâyetlerin hesap ilmini merkeze alarak yorumlanması gerektiğini ısrarlı bir şekilde ifade etmiştir.[93]

Ahmed Naîm, İmam Gazâlî'nin bu husustaki değerlendirmelerine katılmakla beraber, İmam Gazâlî'nin sahih olmadığını söylediği ziyadenin sahih olduğunu İmam Tâceddin es- Sübkî (ö. 771/1370) ve İbn Kayyım'dan (ö. 751/1350) nakletmiştir. Ayrıca İmam Sübki'nin de hesap ilminin tespitinin geçerliliği konusunda İmam Gazâlî'ye katıldığını ifade ederek, tecellinin küsûf ve husûfun oluşum zamanına denk gelmesinin akıldan uzak bir şey olmadığı görüşüne yer vermektedir.[94]

Görüldüğü üzere Ahmed Naîm, bir taraftan hesap ehlinin verilerini delil olarak kabul ederken, diğer taraftan da hesap ehline karşı reddiye amaçlı olarak kullanılan ve sahih senetle gelen rivâyetlerin reddini kabul etmeyerek, aralarını akla uygun bir şekilde yorumlama yoluna gitmektedir. Bunu yaparken de geçmiş âlimlerin yorumlarına atıfta bulunarak geleneğe olan bağlılığını açık bir şekilde göstermektedir.

Konuyla ilgili diğer bir mesele de küsûf namazı ile ilgili olarak fakihler arasında oluşan ihtilafın, sahih ve hasen senetle gelen rivâyetlerden kaynaklanmış olmasıdır. Ahmed Naîm, bu ihtilafların arasını telif etmek için de öncelikle Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında küsûfun tekrarlanıp tekrarlanmadığını tespit etmekle mümkün olabileceğini vurgulamaktadır. Ancak bu tekrarın

---

91 Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî bi şerhi'l-hâfiz Celâlüddîn es-Süyûtî ve hâşiyeti imâmi's-Sindî,* (Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmîyye, ts.), "Küsûf", 16.

92 Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 8.

93 Zebîdî, *Tecrîd-i Sârih,* 3/284.

94 Zebîdî, *Tecrîd-i Sârih,* 3/284.

rivâyetlerden yola çıkarak kestirmenin mümkün olmadığını belirterek, bunu tespit etmenin ise hesap ehlinin işi olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

"Hıtta-i Hicâziyye'de ahd-i celîl-i risâletpenâhîde kâbil-i rü'yet küsûflann adedini tesbit etmek ehl-i hisâbın işidir. Bunu yapacak bir sâhib-i himmet zuhur ederse rivâyâtın karanlık bıraktığı bazı cihetler ihtimal ki kesb-i vuzûh eder."[95]

Görüldüğü üzere Ahmed Naîm, hesap ehlinin tespitiyle rivâyetlerin karanlık kalan yönlerinin açığa çıkacağını ifade ederek, hadis yorumculuğunun bilimsel ve teknik gelişmeler bağlamında tekrardan ele alınabileceğini göstermiştir. Güneş tutulmasının adedi ile ilgili olarak; Şafii (ö. 154/770), Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Beyhaki (ö. 458/1066) ve İbn Kesir (ö. 774/1372) gibi âlimler Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Medine'de mescitte tek bir sefer küsûf namazı kıldırdığını iddia ederlerken,[96] İshak b. Rahuye (ö. 238/852), İbn Cerir (ö. 256/870), İbnü'I-Münzir (ö. 303/915)[97] ve İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) birden fazla küsûfun gerçekleştiğini kabul etmişlerdir. Ancak Ahmed Naîm, bu tespitin hesaba dayanmayıp, gelen rivâyetler arasındaki farklılıklardan çıkarılmış akli bir hüküm olduğunu belirtmiştir.[98] İhtilaf oluşturan bu rivâyetlerin tek bir olaya ait olduğu düşünüldüğünde, rivâyetler arasındaki tearuzu gidermek oldukça zor görünmektedir.[99] İhtilafların çözülmesi için hesap ehlinin tespitine gereklilik duyması da bilimsel verilere olan itimadını açık bir şekilde göstermektedir.

Ahmed Naîm, bütün bu değerlendirmelerden sonra, konuyu "*Hadise tekerrür edip duran bir hâdise-i tabîiyye olduğu halde Resûl aleyhi's-salâtü ve's-selâmın izhar buyurdukları bu havf ve fezaın sebebi ne idi?*" sorusuyla, tedirginlik ve korku bağlamında bu hadisin şerhinde tekrardan ele almaktadır. Bu değerlendirmesinde ise hadisi rivâyet eden Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (ö. 42/662-63), korku ve tedirginliğin sebebi olarak ifade ettiği; tutulmanın kıyametin alâmetlerinden biri zannedilmesi olabileceği gibi, yine Resulullah (s.a.v.)'in bildiği, bizim bilmediğimiz bir sebebin de olabileceğini ifade etmektedir. Ancak bilmediğimiz bir konuda söz söylemenin gereksiz olduğunu, bu sebeple sahabenin işaret ettiği gerekçenin en kuvvetli sebep olduğunu belirtmektedir. Ahmed Naîm, bunları söylemekle beraber konuyu farklı açılardan irdelemeye ve analiz etmeye de devam etmektedir. Özetle değerlendirmesi şu şekildedir:

Kıyametin kopma zamanı Allah'ın katında gizli ise de "*Güneş ve ay bir araya geldiği zaman*"[100] âyeti gereğince bir güneş tutulmasından sonra kopacağı muhakkaktır. Ancak bunun yanında kıyametin küçük ve büyük alâmetleri de daha önce gerçekleşmesi gerekiyor. Bu olay olduğunda bunların hiçbiri henüz gerçekleşmemişti. Ayrıca Resulullah (s.a.v.) hayattayken kıyametin kopmayacağı hem naklen

[95] Zebîdî, *Tecrîd-i Sârih,* 3/263.

[96] Nesâî, "Küsûf", 12.

[97] Nesâî, "Küsûf", 8.

[98] Zebîdî, *Tecrîd-i Sârih,* 3/264.

[99] Mustafa Karataş, "Astronomik Hesaplar Işığında Küsûf Hadisleri", *Diyanet İlmi Dergi* 36/2, (Nisan 2000), 78.

[100] el-Kıyâmet 75/9.

hem de aklen sahabe tarafından bilinmesine rağmen neden kıyamet kopuyor zannıyla endişe ve korku oluştuğu, içinden çıkılmaz meselelerden biri olarak durmaktadır. Bazı şârihler bu sorunu; kıyametin diğer alâmetleri henüz ilan edilmediği için böyle bir korku oluşmuştur şeklinde çözmeye çalışsalar da bu doğru bir çözüm olmaz. Çünkü küsûf hicri 10. yılda gerçekleşmiştir ki bu süreçte kıyamet alâmetleri yaygın bir şekilde bilinmekteydi. Tercih edilmesi gereken görüş, Resulullah (s.a.v.) kıyametin o esnada kopmayacağını bilmesine rağmen, ancak günün birinde böyle bir olaydan sonra kopacağını kesin bilmesi ve ümmetinin bu durumda, ne yapması gerektiğini tâlim etmek için böyle bir uygulama yapmak istemiştir.[101]

Kâmil Miras da Ahmed Naîm'in bu değerlendirmelerinden sonra dipnot olarak; Resulullah'ın (s.a.v.) bu korkusunun kıyamet kopacak korkusu olmadığını, bunun delili olarak da Resulullah'ın (s.a.v.) ashabına; küsûfun sıradan tabiat olayı olduğunu, kimsenin doğumu ya da ölümüyle gerçekleşmeyeceğini beyan etmesidir. Ayrıca gerçekleşen bu tabiat olayı karşısında ümmetinin nasıl davranması gerektiğini göstermek için acele ettiğini, ravinin bu aceleciliği; sanki "kıyamet kopuyor zannetti" şekliyle anlamış olabileceğini ifade ederek, rivâyeti bu şekilde anlamanın zaruri olduğunu vurgulamıştır.[102]

Görüldüğü üzere, geçmişten bugüne yorumcuları çokça meşgul eden bu mesele, aynı şekilde Ahmed Naîm'i de meşgul etmiştir. Bir taraftan, dönemin İslâm'a karşı olan akımlarına verdiği cevapları yorumlarına yansıtırken, diğer taraftan geçmişte yapılan tartışmaları değerlendirerek; aklı selimle uygun olarak, gelen sahih rivâyetleri yok saymadan, bilimsel ve teknik gelişmeler bağlamda değerlendirmiştir. Rivâyetlerden hareketle çözülemeyen ve kapalı kalan hususların da astronomik gelişmelerden elde edilen verilerle tekrardan değerlendirilip çözüme kavuşturulması gerektiğini, vurgulu bir şekilde, çokça ifade etmektedir.

5. Ahmed Naîm'in Gerçekleşen Temennisi: Hesap İlminin Hz. Peygamber (s.a.v.) Döneminde Gerçekleşen Küsûf ve Husûfun Zamanını Belirlemesi

Ahmed Naîm'in, konuyla ilgili hadisleri yorumlarken; hesap ehlinin, Resulullah (s.a.v.) zamanında gerçekleşen küsûf ve husûfun zamanını tespit ederek, şârihler arasında ihtilafa sebep olan kapalılığı giderilebileceğini söylediğini ve temenni ettiğini daha önce ifade etmiştik. Nitekim O'nun bu temennisi gerçekleşmiş olup, 1887'de Astronom Theodor Ritter von Oppolzer (1841-1886) tarafından Viyana İmparatorluk Bilimler Akademisi'nde yayınlanan Tutulmalar Kanunu (The Canon of Eclipses), MÖ 1207 ve MS 2161 yılları arasındaki tüm güneş ve ay tutulmaları dahil olmak üzere 13000'den fazla tutulmanın derlendiği eserde, Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında Mekke döneminin son yıllarında bir ve Medine döneminde iki defa olmak üzere toplamda üç defa güneş tutulması

[101] Zebîdî, *Tecrîd-i Sârih,* 3/282.

[102] Zebîdî, *Tecrîd-i Sârih,* 3/281-282.

gerçekleştiği tespit edilmiştir.[103] Bunların kayıtları ise "The Canon of Eclipses" adlı eserde şu şekilde geçmektedir:[104]

1. Kayıt numarası: 4355, Miladi 2 Eylül 620 Salı günü saat 6:43 (Mekke)
2. Kayıt numarası: 4372, Miladi 21 Nisan 627 Salı günü saat: 8:04 (Hicri 5 ya da 6. yıl 29 Nesi' Ayı Salı, Medine)[105]
3. Kayıt numarası: 4384, Miladi 27 Ocak 632 Pazartesi günü saat: 6:42 (Hicri 10. Yıl 29 Şevval Pazartesi Medine)[106]

Rivâyetlerin, bu astronomik hesaplar bağlamında değerlendirmesini Mehmet Apaydın "Resulullah'ın Günlüğü" adlı çalışmasında ve Mustafa Karataş da "Astronomik Hesaplar Işığında Küsûf Hadisleri" adlı makalesinde ele almıştır. Bu çalışmalarda gelen rivâyetlerin tahlili yapılarak, içerik tasvirlerinden çıkan sonuçlara göre, yukarıda verilen astronomik hesaba uygunluğu ele alınmıştır.

Mehmet Apaydın, astronomik hesaba göre; 2 Eylül 620 Salı günü Mekke'de gerçekleşen tutulmaya değinmeden, sadece Medine'de gerçekleşen iki tutulmayı ele almıştır. Bunlardan ilki 27 Ocak 632 Pazartesi günü gerçekleşen tutulmadır. Bu tutulma değerlendirilirken, rivâyetlerde geçen; Resulullah'ın (s.a.v.) oğlu İbrahim'in vefat ettiği gün,[107] güneş ve ayın kimsenin ölümünden dolayı tutulmayacağı,[108] Resulullah (s.a.v.) sahabeyle beraberken,[109] otururken,[110] Resulullah'ın (s.a.v.) ridasını sürüyerek mescide gitmesi ve güneş açılıncaya kadar namaz kılması[111] gibi verilerden yola çıkarak, bu tutulmanın 27 Ocak 632 tarihinde olan tutulma olabileceğinin ifade etmiştir.[112] Ancak bununla beraber, Resulullah'ın (s.a.v.) sahabeyle beraber oturması ve evinden mescide çıkması şeklindeki verilerde çelişki olduğunu da söylemektedir.[113]

Apaydın, diğer bir rivâyette geçen; Semure b. Cündüb ile Ensar'dan birisinin ok atarlarken güneş tutulmasının gerçekleştiği, bunun üzerine koşarak mescide gitmelerinden[114] ve tutulma esnasında güneşin iki mızrak boyu yükseklikte[115] olmasından yola çıkarak, bu tutulmanın 27 Ocak 632

[103] Mehmet Apaydın, *Resulullah'ın Günlüğü,* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 95.

[104] Theodor Ritter von Oppolzer, *Canon der Finternisse,* (Wien: Zweıundfünfzıgster Band, 1887), 176; Theodor Ritter von Oppolzer, *Eclipses,* çev. Owen Gingerıch, (New York: Dover Puplications, 1962), 176.

[105] Apaydın, Resulullah'ın Günlüğü, 96.

[106] Apaydın, Resulullah'ın Günlüğü, 96.

[107] Buhârî, "Küsûf", 1.

[108] Buhârî, "Küsûf", 1.

[109] Buhârî, "Küsûf", 1.

[110] Nesâî, "Küsûf", 5.

[111] Buhârî, "Küsûf", 1.

[112] Apaydın, Resulullah'ın Günlüğü, 96.

[113] Apaydın, Resulullah'ın Günlüğü, 96.

[114] Müslim, "Küsûf", 26.

[115] Nesâî, "Küsûf", 15.

tarihinde gerçekleştiği muhakkaktır diyerek kesin bir şekilde belirtmiştir.[116] Bu kesinliği de astronomik hesaba göre, güneşin tutulma saati olan 9:42 ile gelen verilerin uyuşmasına dayandırmaktadır.

Apaydın, 21 Nisan 627 tarihinde gerçekleşen tutulmayla ilgili olarak da Cabir b. Abullah'tan gelen; Resulullah'ın (s.a.v.) zamanında çok sıcak bir günde[117] güneş tutulmasının gerçekleştiği rivâyeti ve Hz. Aişe'den gelen; insanların, bunaldığından dolayı başlarından aşağı su döktüklerinden bahseden rivayeti[118] esas alarak, bu tarihte gerçekleşmiş olabileceği tahmin etmektedir.[119]

Ancak Apaydın'ın, referans olarak kullandığı Oppolzer'in çalışmasından alıntı yaparken maddi hata yaptığı tespit edilmiştir. Orijinal Almanca baskısı "*Canon der Finternisse*" olan çalışma İngilizce çevirisinde "*Canon of Eclipses*" olarak basılmıştır. Her ikisinde de Güneş tutulma saatleri aynı olmasına rağmen, alıntıda hata yapılmıştır. Orijinal eserlerde, Mekke'de 2 Eylül 620 de gerçekleşen tutulmanın saati 06:43 olarak verilmişken, Apaydın Hoca 09:42 olarak alıntı yapmıştır. Aynı şekilde Medine'de 21 Nisan 627 tarihinde gerçekleşen tutulmanın saati 8:04 iken 11:04, 27 Ocak 632 tarihinde gerçekleşen tutulmanın saati 06:42 iken 09:42 olarak yanlış alıntılanmıştır. Bu yanlış alıntılar bağlamında yapılan değerlendirmelerin tekrardan gözden geçirilmesi gerektiği kanaati oluşmuştur.

Güneş tutulmasıyla ilgili rivâyetleri, tespit edilen astronomik veriler bağlamında değerlendirmek için makale çalışması yapan diğer bir isim ise Mustafa Karataş'tır. Karataş, öncelikle konuyla ilgili geçmişte yapılan yorumlara genel bir atıfta bulunmuş, sonra da makale çalışmasına sebep olan Ahmet Naîm'in konuyla ilgili yorumlarını ve konuya yaklaşım tarzını takdir etmiş ve harika olduğunu ifade etmiştir.[120]

Karataş, konu ile ilgili rivâyetlerin daha iyi anlaşılması ve ihtilafların giderilmesi için Ahmed Naîm'in; yukarıda geçtiği şekli ile yeni astronomik çalışmalara olan ihtiyacın gerekliliğini ifade eden sözünün ilgili kısmını alıntılamış ve yıllar sonra da olsa bu çalışmanın yapıldığını belirterek, Ahmed Naîm'in bu isteğinin gerçekleştiğini büyük bir memnuiyetle dile getirmiştir.[121] Daha sonra da Mehmet Apaydın'ın çalışmasındaki astronomik tespitleri referans alarak, konu ile ilgili rivâyetleri, gerçekleşmiş olan üç farklı güneş tutulmasına göre tahlil etmeye çalışmıştır. Ancak orijinal kaynağa gidilmeden ikinci kaynaktan alıntı yapıldığı için, Apaydın'ın yaptığı maddi hata burada da devam etmiştir.

Karataş, farklı olarak Apaydın'ın değerlendirmeye almadığı Mekke dönemindeki güneş tutulmasını da değerlendirmeye almıştır. Ancak Mekke döneminde güneş tutulmasının

[116] Apaydın, Resulullah'ın Günlüğü, 97.

[117] Müslim, "Küsûf", 9.

[118] Nesâî, Küsûf, 10.

[119] Apaydın, Resulullah'ın Günlüğü, 97.

[120] Karataş, "Astronomik Hesaplar Işığında Küsûf Hadisleri", 78.

[121] Karataş, "Astronomik Hesaplar Işığında Küsûf Hadisleri", 79.

gerçekleştiğine ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namaz kıldırdığına dair açık bir rivâyetin tespit edilemediğini ifade etmiştir.[122] Bununla birlikte Hz. Aişe'den gelen rivâyette Resulullah'ın zemzem kuyusunun gölgeliğinde küsûf namazı kıldırdığını belirten rivâyete[123] de atıfta bulunmuştur. Zemzem kuyusu Mekke'de olduğu için bu tür rivâyetlerden, güneş tutulması ve namaz kılınmasının burada da gerçekleşmiş olabilme ihtimaline vurgu yapmıştır.[124] Ancak söz konusu rivâyetleri şerh eden Süyûtî (ö. 911 /l505) ve Sindi (ö. 1136/1723), güneş tutulmasının Medine'de sadece bir kere gerçekleştiği ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir kere namaz kıldırdığı görüşünü kabul ettiklerinden dolayı bu rivâyeti makbul görmemişlerdir. Hâfız İmâdüddin b. Kesîr (ö. 774/1373), Nesâî rivâyetindeki "في صفة زمزم" yani zemzem kuyusu gölgeliği ziyadesinin başka tariklerde bulunmadığını söyleyerek şeyhinin vehmine atfetmiştir.[125] Ancak Ahmed Naîm, hadis sahihtir ve senedini ta'n etmek güçtür diyerek, tekrardan astronomi ilminin verilerine olan ihtiyacın altını çizerek şu şekilde ifade etmiştir:

"Binaenaleyh kalbe itminân-ı tâm gelebilmek için -tekrar ediyorum- evvel beevvel doğru bir hesâb-ı nücûmîye ihtiyacımız vardır."[126]

Konu ilgili olarak Buhârî'de de *"Cemaatle Küsûf Namazı"* bab başlığı altında gelen senetsiz (muallak) bir rivâyette, İbn Abbas (ö. 68/687) ve İbn Ömer'in (ö. 73/692) zemzem kuyusu gölgeliğinde Küsûf namazı kıldırdıkları belirtilmektedir.[127] İbn Ömer'in sünnete olan bağlılığı düşünüldüğünde, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zemzem kuyusu gölgeliğinde namaz kıldırma olasılığını güçlendirmektedir.[128] Tüm bu rivâyetler, astronomik hesapla elde edilen verilerle birlikte değerlendirildiğinde Mekke'de güneş tutulmasının vaki olduğunu ifade etmek mümkün olacaktır.[129]

Ahmed Naîm, bilimsel içerikli hadisleri yorumlarken temel aldığı "bilimsel/astronomik" verileri kullanma metodunu sıklıkla gündeme getirmiş ve somut olarak da uygulamıştır. Bunu yaparken de özellikle "küsûf ve husuf" ile ilgili rivayetleri bu bağlamda yorumlamaya çaba göstermiştir. Konuyla ilgili, rivayetlerden kaynaklı problemlerin tek çözüm yolunun da "bilimsel/astronomik" verilerle olacağını da açıkça ifade etmektedir.

Ancak Ahmed Naîm, kendi zamanında bu problemi çözecek, 1887'de Astronom Theodor Ritter von Oppolzer tarafından "Tutulmalar Kanunu" adlı çalışmaya, tespit edilemeyen gerekçelerle ulaşamamıştır. Bu sebeple çok istediği ihtilafları "bilimsel/astronomik" verilerle çözme amacını gerçekleştirememiştir. Bununla birlikte bu talebini bir temenni olarak açıkça ifade etmiştir. O'nun bu

[122] Karataş, "Astronomik Hesaplar Işığında Küsûf Hadisleri", 79.

[123] Nesâî, "Küsûf", 12.

[124] Karataş, "Astronomik Hesaplar Işığında Küsûf Hadisleri", 80.

[125] Nesai, "Küsûf", 12.

[126] Zebîdî, *Tecrîd-i Sârih,* 3/264.

[127] Buhârî, "Küsûf", 9.

[128] Karataş, "Astronomik Hesaplar Işığında Küsûf Hadisleri", 80.

[129] Karataş, "Astronomik Hesaplar Işığında Küsûf Hadisleri", 80.

temennisi, Mehmet Apaydın ve Mustafa Karataş tarafından ifade edilen çalışma referans alınarak ele alındığı için, bu çalışmalara atıfta bulunulmuştur.

6. Sonuç

Değişim döngüsünün, dinî metinleri yorumlamadaki etkisi olgusal bir gerçekliktir. Bu gerçeklik, özellikle hadis yorumculuğunda açık bir şekilde görülmektedir. Hadis tarihi bu bağlamda tecrübi bir ispattır. Özellikle şerh edebiyatında yorum çeşitliliği, kullanılan farklı metodlar sebebiyle, önemli bir birikim oluşturmuştur. Oluşan bu yorum farklılığı, değişime bağlı bir sonuçtur.

Dinî metinlerin karakteristik bir özelliği de evrensel olmasıdır. Bu özelliğinin bir sonucu olarak da farklı kültürlere sahip bütün insanları potansiyel muhatap olarak kabul etmesidir. Bu kabul, değişime kapı araladığı için doğal olarak yorumlamanın sürekliliğini de oluşturur.

Bu çalışmada değişimin çok boyutlu ve kuşatıcı bir şekilde yaşandığı Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında, dönemin önde gelen âlimlerinden Ahmed Naîm ve Kâmil Miras tarafından tercüme ve şerh edilen *"Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Terceme ve Şerhi"* adlı eserde, bilimsel/astronomik gelişmelerin küsûf ve husûf ile ilgili hadislerin yorumlanmasında nasıl kullanıldığı izlenmeye çalışılmıştır.

Konumuzun bağlamını oluşturan küsûf ve husûf rivâyetleri, Ahmed Naîm'in şerh ettiği ilk üç ciltte geçmektedir. Ahmed Naîm'in; felsefeci kimliği, diğer sosyal bilimler ve İslami ilimlere; özellikle de hadis ilimlerine hakimiyeti, yorumlarını önemli hale getirmiştir.

Ahmed Naîm'in bu özelliği hadis yorumculuğuna açık bir şekilde yansımıştır. Özellikle bilimsel/astronomik verileri kullanarak, yorumlarında pozitif ilimlerin verilerine atıfta bulunarak, döneminin sosyo-psikolojik değişimini de göz önüne alarak, mantık ve dilini etkili bir şekilde kullanmıştır. Bunu yaparken de gelenekle bağını koparmadan; karşı çıkışlarını ve cevaplarını geçmiş âlimlere atıfta bulunarak yapmıştır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında küsûf ve husûf esnasında yaşanan korkuyu hesap ehline reddiye olarak kullanan âlimlere karşı İmam Gazâlî'nin onlara karşı sert eleştirisini alıntı yaparak cevaplamıştır. Bununla birlikte, İmam Gazâlî'nin konu ile ilgili gelen sağlam senetli rivâyeti reddetmesini de kabul etmeyip, İmam Sübki'nin cevabı ile eleştirmiştir. Yorumlarını hem sağlam senetle gelen rivâyetleri hem de hesap ehlinin verilerini uyumlu ve bütünleştirici bir şekilde kullanarak yapmıştır.

Bu bağlamda, Gazâlî ile Ahmed Naîm'in bilimsel/astronomik verileri referans almada, ortak yönleri olduğu gibi Gazâlî, sahih senetli rivayetleri bilmsel/asatronomik verilere aykırı olduğu gerekçesiyle red ederken Ahmed Naîm'in, sahih senetli rivayetleri red etmeyip, makul bir şekilde te'vil etme yoluna gitmesi ise farklı yönlerini ortaya koymaktadır.

Genel olarak klasik şerhlerde, ilgili rivayetler bilimsel/astronomik verilerin aleyhinde yorumlanmasına karşın Ahmed Naîm, gleneksel "sahih" rivayetlere bağlı kalarak bilimsel/astronomik verileri referans olarak kabul etmiştir. Bu yaklaşımıyla Ahmed Naîm, bilimsel/astronomik verileri

kullanırken, gelenkesel ve modernist "red" anlayışına girmeden hem geleneksel "sahih" hem de bilimsel "sahih" verileri uzlaştırma metodunu benimsemiştir. Böylece geleneksel hadis yorumculuğu ile modern hadis yorumculuğu arasında uzlaştırıcı bir yol takip etmiştir.

Astronomik gelişmelerle artık güneş ve ay tutulmasının zamanını saniyesi saniyesine tespit edildiğini, bu yüzden de Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında gerçekleşen küsûf ve husûf esnasında; kıyamet kopma endişesiyle oluşan korkunun gereksiz olduğunu söyleyenlere karşı, o esnada kıyametin kopmayacağı hususunda akli bir delilin olmadığını söyleyerek güncel tartışmalara cevap niteliğinde yorumlar yapmıştır.

Ahmed Naîm, gelen rivâyetlerde kapalı kalan ve çözülemeyen bazı hususların olduğunu, bunları rivâyetlere dayanarak çözmenin de mümkün olmadığını, ancak hesap ehli olarak ifade ettiği astronomik verilerle çözülebileceğini söylemiştir. Bu sorunları, rivâyetlerden yola çıkarak çözmenin doğru bir metod olmadığını, kalbi mutmain edecek bir çözümün ancak astronomik verilerle sağlanabileceğini ifade etmiştir.

Ahmed Naîm'in bu temennisi gerçekleşmiş olup, astronomik verilerle Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında küsûfun üç defa gerçekleştiği saatine kadar tespit edilmiştir. Mehmet Apaydın ve Mustafa Karataş, bu astronomik veriler bağlamında rivâyetleri tekrardan değerlendirip kapalı kalan kısımları aydınlatmaya çalışmışlardır. Böylece Ahmed Naîm'in çokça istediği temennisi nispeten geçekleştirmiştir.

Kaynaklar / References / المصادر

Abay, Ali Rıza. “Sosyal/Toplumsal Değişme”. *Ansiklopedi.tubitak*. Erişim 15 Ocak 2023. https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/sosyal_toplumsal_degisme

Ağırman, Cemal. “Tecrîd-İ Sarîh’in İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naîm’in Çeviri Metodu, Şerhçiliği, Kaynak Kullanımı ve Bazı Görüşleri”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/2 (Eylül 2005). 125-150.

Ahatlı, Erdinç. “Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 21 (Mayıs 2013). 201-270.

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap, 1998.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *‘Umdetu’l-ḳārî fî şerḥî Ṣaḥiḥi’l-Buḫârî*. nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 25 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001.

Bolay, Süleyman Hayri. “Alem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/357-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi‘u’ṣ- Ṣaḥîḥ*. Dımaşk: Dâru İbnu Kesîr, 2002.

Cevâd, Ali. *Mufassal Tarihu’l-Arab Kable’l-İslâm*. 10 Cilt. y.y.: Bağdat Üniversitesi, 1993. 6/42–43.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Çağrıcı, Mustafa. “Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/390-393. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Demir, Ömer – Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Dizer, Muammer. “İslâm Dininin Astronomi ile İlişkisi”. *Diyanet Dergisi* 18/2 (Mart 1979). 79-107.

Dizer, Muammer. “Astronomi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 4/183-186. İstanbul: TDV Yayınları 1991.

Fehd, Tevfik. “İlm-i Felek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/126-129. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Gazâlî, Ebu Hamid İbn Muhammed. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Günay, Ünver – Güngör, Harun. *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

Günergun, Feza. “Türkiye’de Güneş Tutulması Gözlemleri Üzerine Tarihsel Notlar”. *Dört Öge* 1/1 (Haziran 2012). 17-45.

Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi*. 8 Cilt. y.y.: Remzi Kitapevi, ts.

Holt, P. M. vd. *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*. çev. Hamdi Aktaş- İrfan Pamuk. İstanbul: Kitabevi, 1997.

Horkheimer, Max - Adorno, Theodor W. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. çev. Nihat Ülner - Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fetḥu’l-bârî bi şerḥi Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî*. thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz. 24 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2006.

İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Muhammed b. Mukrim. *Lisânü'l-ʿArab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, 1990.

İnan, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986.

İsfahânî, Râgıb. *Müfredât*. çev. Abdulbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra, 2010.

Karaman, Hayrettin vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006.

Karataş, Mustafa. “Astronomik Hesaplar Işığında Küsûf Hadisleri”. *Diyanet İlmi Dergi* 36/2 (Nisan 2000). 77-84.

Kıyak, Abdülkadir. "İslâmiyet'ten Önce Türklerde Güneş ve Ay ile İlgili İnanışlar". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 2/6 (Haziran 2010). 133-143.

Kruup, E.C. *Echoes of the Ancient Skies*. New York: Harper & Row Publıshers, 1817.

Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. çev. Yakup Çiçek vd. 12 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1995.

Müncid. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 17. Basım, 1987.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiʻu'ṣ-saḥîḥ*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arâbî, trs.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm ve Bilim*. çev. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî bi şerhi'l-hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî ve hâşiyeti imâmi's-Sindî*. 5 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmîyye, ts.

Oppolzer, Theodor Ritter von. *Canon der Finternisse*. Wien: Zweıundfünfzıgster Band, 1887.

Oppolzer, Theodor Ritter von. *Eclipses*. çev. Owen Gingerıch. New York: Dover Puplications, 1962.

Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 5. Basım, 2010.

Öztürk, Resul. "İslâm Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslâm'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (Ağustos 2007). 133-158.

Pehlivan, Meriç. "Francıs Bacon'ın Ortaya Koyduğu Hakikat Ölçüsü ve Bilgi Kaynağı Çerçevesinde Yenidünya İnsanı Sorunsalının Çözümü". *Türkiye Mesleki ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (Kasım 2019). 10-17.

Robinson, Leif J. *Astronomy Encyclopedia*. New York: Oxford University Press, 2002.

Tekeli, Sevim vd. *Bilimler Tarihine Giriş*. y.y.: Nobel, 6. Baskı, ts.

Topal, Selçuk. "Güneş ve Ay Tutulmaları Nasıl Gerçekleşir?", bilimgenc.tubitak, Erişim 6 Temmuz 2023.

https://bilimgenc.tubitak.gov.tr/makale/gunes-ve-ay-tutulmalari-nasil-gerceklesir.

Unat, Yavuz. "Astronomi Tarihi". *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci. İstanbul: Etik Yayınları, 2003.

Uymaz, Tuba. "16. Yüzyıl'da Osmanlılarda Astronomi Bilimi", *Dört Öge* 3/5 (Mayıs 2014). 73-82.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Küsûf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/576-577. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yıldız, Hakkı Dursun. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/272-276. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf. *Sahîh-I Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*. çev. Ahmed Naîm - Kâmil Miras. 8 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019.

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2023, 10: 64-88

دعاوى الخلل في منهج المحدثين في الجرح والتعديل

llegations of Flaws in the Methods of Muḥaddith in Jarḥ and Taʿdīl

Muhaddislerin Cerh ve Ta'dîldeki Yöntemlerinde Kusur Olduğu İddiaları

Abdulaziz Muhammed / عبد العزيز محمد

Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Iğdır/Türkiye
Asst. Prof., Iğdır University, Faculty of Theology, Iğdır/Türkiye
dr.azeez@hotmail.com
ORCID: orcid.org/0000-0002-8032-486X

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 01.08.2022
Kabul Tarihi | Accepted Date: 10.04.2023
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2023
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz / July
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.8187963

Çıkar Çatışması | Competing Interests: Çıkar çatısması beyan edilmemiştir. / No conflict of interest declared.
Finansman | Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / No external funding was used to support this research.
Atıf/Citation/اقتباس: Muhammed, Abdulaziz. "دعاوى الخلل في منهج المحدثين في الجرح والتعديل" *HADITH* 10 (Temmuz 2023), 64-88. https://doi.org/10.5281/zenodo.8187963.
Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. /It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. **(Abdulaziz Muhammed)**
Yayıncı/Published by: Veysel Özdemir.
İntihal/Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected. / **انتحال:** تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد أي سرقة علمية.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır / This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/hadith | mail: hadith.researches@gmail.com

HADITH 10 (Temmuz/July 2023): 64-88

دعاوى الخلل في منهج المحدثين في الجرح والتعديل

د. عبد العزيز محمد الخلف

الكلمات المفتاحية

الحديث
الجرح
التعديل
منهج المحدثين
دعوى

الملخص

اتبع المحدثون طرائق وأساليب متعددة للحكم على الرجال جرحاً وتعديلاً، وعلى الأحاديث قبولاً وردّاً، وكانت لهم منهجية واضحة وطريقة بيّنةٌ تجلّت في علومٍ كثيرةٍ ابتدعوها لنقد الحديث سنداً ومتناً، وكان من تجلياتها علم أصول الحديث وعلم الجرح والتعديل وعلم العلل وغيرها من العلوم المبتكرة. وكانوا يبغون من ورائها صيانة حديث النبي صلى الله عليه وسلم وتنقيته من الدَّخَل، وقد وضعوا معايير واضحة لجرح الرواة وتعديلهم. وقد وجه بعض الباحثين نقداً لمنهج المحدثين هذا، فطعنوا في المنهج الذي قام عليه علم الجرح والتعديل عند المحدثين، زاعمين أن المحدثين وقعوا في الخطأ في عدة أمور، كما وسموا منهج المحدثين بالاغترار بالظاهر والتعديل والتجريح وَفقَه، بعيداً عن الأسس المنهجية، بل لم يكونوا ينطلقون في أحكامهم من قناعاتهم، وإنما هي إملاءات من السلطان، ورضوخٌ لأهوائه، فعدَّلُوا من يرتضيه السلطان، وجَرَّحُوا خصومَه. أو هي المحاباة المذهبية التي تقتضي تعديل أهل المذهب ولو كانوا لا يستحِقُّون ذلك، وتجريح خصومهم ولو كانوا عدولاً في حقيقة أمرهم. وهذا البحث يتناول هذه الدعاوى بالبحث، يستعرضها، ويناقش أدلتها، وصولاً إلى الصواب فيها.

llegations of Flaws in the Methods of Muḥaddith in Jarḥ and Taʿdīl

Keywords:

Ḥadīth
Jarḥ
Taʿdīl
The approach of the Ḥadith scholars
Claims

Abstract

We all know that the ḥadiths used various means of inference in terms of accepting and rejecting the ḥadiths and the jarḥ and taʿdīl of the narrators. They have certain methods, just like in other branches of sciences, that they put forward for the criticism of ḥadiths in terms of script and text. Among the sciences that emerged in this context, there are ḥadith methodology, jarḥ and taʿdīl, the science of ʿilal al-ḥadith and other sciences specific to the field. However, a group of contemporary researchers has tried to criticize these efforts to evaluate the efforts of the ḥadiths in this way. One of the issues that are the focus of criticism is the methods of muḥaddith in jarḥ and taʿdīl. These contemporary researchers claimed that the studies of the ḥadiths on this issue, which they approached critically, were inadequate and superficial, that they were affected by fruitless debates, and that they submitted to the pressures of the political authority that caused them to make wrong conclusions. To reach the reality, this paper will shed the light on these claims, review them, and examine their credibility.

Extended Abstract

llegations of Flaws in the Methods of Muḥaddith in Jarḥ and Taʿdīl

We all know that the ḥadiths used various means of inference in terms of accepting and rejecting the ḥadiths and the jarḥ and taʿdīl of the narrators. They have certain methods, just like in other branches of sciences, that they put forward for the criticism of ḥadiths in terms of script and text. Among the sciences that emerged in this context, there are ḥadith methodology, jarḥ and taʿdīl, the science of ʿilal al-ḥadith and other sciences specific to the field.

However, a group of contemporary researchers has tried to criticize these efforts to evaluate the efforts of the ḥadiths in this way. One of the issues that are the focus of criticism is the methods of muḥaddith in jarḥ and taʿdīl. These contemporary researchers claimed that the studies of the ḥadiths on this issue, which they approached critically, were inadequate and superficial, that they were affected by fruitless debates, and that they submitted to the pressures of the political authority that caused them to make wrong conclusions.

Our research, which we will put forward to discuss these claims, will focus on the following question: Were the efforts of the muḥaddith based on a fixed methodology, or was this methodology dominated by selfish desires and ruthless approaches? In our article, it will be tried to reveal the truth of one of these two issues by referring to the efforts of the ḥadiths. We will deal with this research according to the inductive critical-analytical approach. For this reason, we will trace the issues that are objected to the work of the muḥaddith in jarḥ and taʿdīl and state their stance on this issue. In addition, we will analyse the approaches of the muḥaddith in jarḥ and taʿdīl towards narrators by clarifying the most criticized methods in jarḥ and taʿdīl.

In our research, the claims about the formal dimension of jarḥ and taʿdīl will also be discussed. As a matter of fact, the representatives of the rational school claimed that the muḥaddith evaluated the taʿdīl of the narrators according to narrators’ outward appearances; did not question the narrators’ news sufficiently, and sought the condition that the narrators should be true, reliable and religious, ignoring what ideas they had that could affect their mental aspects and narrations. However, this claim does not coincide with the facts. For, ḥadith scholars rejected such modifications of those who modified some narrations giving reference to the narrators’ appearance. Indeed, Ahmad b. Yūnus said the following about one of the narrators: "If you have seen his beard, dye and clothing, you would know that he was reliable." Sakhāwī commented on Ahmed b. Yūnus’s statement as follows: "Ahmed b. Yūnus has mentioned features that cannot be considered as evidence for the narrator’s reliability; the narrator must have some other features, such as being fair, in addition to being good in appearance." However, ḥadith scholars stated that fairness alone is not enough to accept the report of the narrator. So much so that the report of many narrators who are considered fair is not

acceptable. It is necessary to add positive evidence about the memory of the narrator to his fairness. Because, in order for his news to be accepted, he must be able to convey the ḥadith as he heard it.

Our research also deals with the claim that jarḥ and taᶜdīl are influenced by political authority. As a matter of fact, some rationalists claimed that the political authority approved the acceptance or rejection of news and determined whether the ḥadiths were reliable or not, claiming that the muḥaddith did not comply with the jarḥ and taᶜdīl methods they put forward in order to reach the satisfaction and benevolence of the political authority or army. However, this is a claim that is not supported by the evidence, and the evidence shows the opposite.

As a matter of fact, it is known from the approaches of jarḥ and taᶜdīl scholars that these scholars had a strict attitude when making judgments against those who were too involved with the state administrators or who visited them frequently. So much so that they considered it a deficiency to have a formal relationship with the political authorities. Among these scholars, there were even those who were of the opinion that a narrator should not have any dialogue with political authorities. However, this strict attitude towards communicating with the state officials is not absolute and is not among the priority issues of jarḥ and taᶜdīl. Because if there are no other deficiencies, it is preferable not to consider the relationship with political authorities as a fault. On the contrary, this is a kind of relationship between the scholar and the political authority, which is natural but still needs to be cautious. Of course, those who refrain from deviating even an iota from the truth can adequately overcome this situation. Otherwise, if they incline towards or agree with the political authority, their faults can be seen as legitimate.

Likewise, our research includes the subject of sectarian jarḥ and taᶜdīl. As a matter of fact, rationalists are of the opinion that the jarḥ and taᶜdīl scholars exhibit sectarian approaches along with their intellectual diversity. For this reason, the critics dismissed Imām Aᶜẓam Abū Ḥanīfa because of the sectarian conflicts he had with them. Likewise, Imām Ahmad b. Ḥanbal criticized everyone who opposed him because of his words about the creation of the Qur'ān. However, these words of rationalists are not true. Because the books of the ḥadith scholars are full of narrations transmitted from the people of bidaᶜ, except for the members of the ahl bidaᶜ sects who fabricate ḥadiths to support their madhhabs.

Our research has concluded that the criticisms of rationalists are inconsistent with methodological accuracy and consist of fanciful arguments used by ḥadith scholars to trivialize their efforts. Their statement, "Muḥaddith are deceived by outward appearances, and they modify those who display the righteous human condition even though they are heedless", as mentioned above, contradicts the methods used by the ḥadith scholars in reality, as it is seen in the fact that they avoid the objectionable narrations of the devout and ascetic people who have no share in ḥadith transmissions. Such criticisms of rationalists are not correct. If any problem regarding the narrator's making up lies or memorization has not reached to the critic of the ḥadith, the jarḥ is not performed only in terms of appearance.

The judgments given by the critics about the narrators are based on their own ijtihād and researches and are not dependent on the wishes of the political authority. Of course, there is also the fact that being involved with political authority requires suspicion and it is safe to stay away from politics. Ḥadith scholars did not always prefer those who belonged to their own sects, and while they modified those who belonged to bidaᶜ sects and opposing sects in terms of their narrations, they also criticized many people from the Ahl al-Sunnah, including themselves. The basic foundations on this issue are the accuracy of the narrator and the memorization of the ḥadith as it is.

Finally, the rationalists' criticism of jarḥ and taᶜdīl is a criticism that produces only theory, which results in not applying the sciences of ḥadith and deviates from truth.

Genişletilmiş Özet

Muhaddislerin Cerh ve Ta'dîldeki Yöntemlerinde Kusur Olduğu İddiaları

Hadislerin kabulü ve reddi ile râvîlerin cerh ve taʻdîli yönünden muhaddislerin çeşitli hüküm çıkarma vasıtaları kullandıkları hepimizin malumudur. Hadislerin sened ve metin yönünden tenkidi için ortaya koydukları pek çok ilimde görülebilen belirli bir metodolojileri ve yöntemleri vardır. Bu bağlamda ortaya çıkan ilimler arasında hadis usulü, cerh ve taʻdîl, ilel ilmi ve alana özgü diğer ilimler yer almaktadır.

Ancak bir grup çağdaş araştırmacı, bu minvalde muhaddislerin çabalarını değerlendirmede bir tek yol kullanarak bu çabaları tenkit etmeye çalışmışlardır. Eleştirilerin odak noktası olan hususlardan birisi, muhaddislerin cerh ve taʻdîldeki yöntemleridir. Eleştirel yaklaştıkları bu konuda muhaddislerin çalışmalarının yetersiz ve yüzeysel olduğunu, sonuçsuz tartışmalardan etkilendiğini ve siyasî otoritenin yanlış hükümler vermelerine sebep olan baskılarına boyun eğdiklerini iddia etmişlerdir.

Bu iddiaları tartışmak için ortaya koyacağımız araştırmamız, bu hususta şu soru üzerinde duracaktır: Muhaddislerin cerh ve taʻdîldeki çabaları sabit bir metodolojiye mi dayanıyordu yoksa bu metodolojiye nefsî arzular ve insaftan yoksun yaklaşımlar mı hâkimdi? Makalemizde, muhaddislerin gayretleri referans gösterilerek bu iki husustan birinin doğruluğu ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Bu araştırmamızı tümevarımcı kritik-analitik yaklaşıma göre ele alacağız. Bu sebeple, cerh ve taʻdîlde muhaddislerin çalışmalarına itiraz edilen meselelerin izini sürüp onların bu konudaki duruşlarını belirteceğiz. Ayrıca muhaddislerin cerh ve taʻdîlde en çok eleştirilen yöntemlerine açıklık getirerek onların râvîlere yönelik cerh ve ta'dillerindeki yaklaşımlarını analiz edeceğiz.

Araştırmamızda, cerh ve ta'dîlin şeklî boyutuna yönelik iddialar da ele alınacaktır. Nitekim aklî ekol temsilcileri, muhaddislerin râvîlere yönelik taʻdîlini onların dış görünüşlerine göre değerlendirdiklerini, haberlerini yeterince sorgulamadıklarını ve hükümlerinde râvîlerin doğru, güvenilir ve dindar olmaları şartını arayıp onların aklî yönlerini ve rivayetlerini etkileyebilecek ne gibi fikirlere sahip olduklarını göz ardı ettiklerini iddia etmişlerdir. Ancak bu iddia, gerçeklerle örtüşmemektedir. Zira hadis âlimleri, bazı râvîleri zahire aldanarak taʻdîl edenlerin bu şekildeki taʻdîllerini reddetmişlerdir. Nitekim Ahmed b. Yunus, râvîlerden birisiyle ilgili şu sözü söylemiştir: "Eğer onun sakalını, boyasını ve giyim kuşamını görseydin, kendisinin güvenilir olduğunu bilirdin." Sehâvî ise Ahmed b. Yunus'un bu ifadesiyle ilgili şu yorumda bulunmuştur: "Güvenilirliği için delil sayılmayacak özellikleri delil göstermiştir, oysa râvînin görünüşünün iyi olmasının yanı sıra adaletli olması gibi diğer bazı özelliklere de sahip olması gereklidir." Ancak, hadis âlimleri râvînin haberini kabul etmek için tek başına adaletin yeterli olmadığını ifade etmişlerdir. Öyle ki, adaletli sayılan pek

çok râvînin haberi makbul değildir. Râvînin adaletine zaptıyla ilgili olumlu kanaatlerin de eklenmesi gereklidir. Çünkü haberinin kabul edilebilmesi için hadisi duyduğu şekliyle aktarabilmelidir.

Araştırmamız ayrıca cerh ve ta‘dîlin siyasî otoriteden etkilendiği iddiasını da ele almıştır. Nitekim bazı akılcılar, muhaddislerin siyasî otoritenin ya da ordusunun hoşnutluğuna ve ihsanlarına ulaşmak için öne sürdükleri cerh ve ta‘dîl yöntemlerine uymadıklarını iddia ederek siyasî otoritenin bir haberin kabulü ve reddini onayladığını ve muhaddislerin güvenilir olup olmadığını belirlediklerini iddia etmişlerdir. Ancak bu, delillerle desteklenmeyen bir iddia olduğu gibi, deliller bunun tersini göstermektedir. Nitekim cerh ve ta‘dîl âlimlerinin yaklaşımlarından bilinmektedir ki devlet yöneticisiyle çok fazla haşır neşir olan veya onu sık sık ziyaret edenlere karşı bu âlimler hüküm çıkarırken katı bir tutum içerisinde olmuşlardır. Öyle ki devleti yönetenin huzuruna varmayı bir eksiklik addetmişlerdir. Bu âlimler içerisinde devlet yöneticileriyle konuşulmaması gerektiği görüşünde olanlar bile olmuştur. Bununla birlikte, devlet yöneticisiyle iletişim hâlinde olmaya karşı bu katı tavır, mutlaklık arz etmemekte ve cerh ve ta‘dîlin öncelikli meseleleri arasında yer almamaktadır. Zira diğer eksikliklerden herhangi birisi yoksa salt yöneticinin huzuruna çıkmanın bir kusur olarak görülmemesi tercih edilir. Aksine bu durum âlim ile siyasî otorite arasındaki doğal ancak yine de temkinli olunması gereken bir ilişki türüdür. Elbette haktan zerre miktar da olsa sapmaktan sakınanlar bu durumun üstesinden layıkıyla gelebilirler. Aksi hâlde siyasî otoriteye meyleder veya onunla hemhâl olurlarsa kusurları meşru görülebilir.

Aynı şekilde araştırmamız mezhepsel cerh ve ta‘dil konusunu ihtiva etmektedir. Nitekim akılcılar cerh ve ta‘dîl ulemasının fikrî çeşitliliklerle birlikte mezhebî yaklaşımlar sergiledikleri görüşündeler. Bu sebeple münekkitler kendileriyle yaşadığı mezhebî ihtilaflar sebebiyle İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'yi cerh etmişler keza İmam Ahmed b. Hanbel halku'l-Kur'ân meselesindeki sözleri nedeniyle kendisine muhalif olan herkesi ta‘n etmiştir. Ancak akılcıların söyledikleri bu sözlerin doğruluk payı yoktur. Çünkü hadisçilerin kitapları, mezheplerini desteklemek için hadis uyduran ehl-i bid‘at fırkalarının mensupları hâricindeki bid‘at ehlinden nakledilen rivayetlerle doludur.

Araştırmamız, akılcıların tenkitlerinin metodolojik doğrulukla bağdaşmayıp hadis âlimlerinin çabalarını değersizleştirmek için kullandıkları hayal ürünü argümanlardan ibaret olduğu sonucuna varmıştır. Onların "muhaddisler zahire göre aldanıyorlar, gafil olsalar da sâlih insan hâli sergileyenleri ta‘dîl ediyorlar" sözü, yukarıda geçtiği üzere hadis rivayetinden nasibi olmayan âbid ve zâhid olan kimselerin sakıncalı rivayetlerinden sakındırmalarında görüldüğü gibi hadisçilerin gerçekte uyguladıkları yöntemlerle çelişmektedir. Akılcıların bu şekildeki tenkitleri doğru değildir. Yalanına veya hıfzına dair herhangi bir problem hadis münekkidine ulaşmamışsa yalnızca zâhire itibarla cerh de yapılmaz.

Münekkitlerin râvîler hakkında verdikleri hükümler, kendilerinin ictihat ve araştırmalarına dayanmaktadır ve siyasî otoritenin isteklerine bağlı değildir. Tabii şu husus da da vardır ki siyasî

otoriteyle içli dışlı olmak şüphelenmeyi gerektirmektedir, ondan uzak da durmak güvenli olan yoldur. Aynı şekilde muhaddisler her zaman kendi mezheplerine mensup olanları tercih etmemiş, bid‘at fırkalarına ve muhalif mezheplere mensup olanları rivayetleri açısından ta‘dîl ederken, bunun aksine kendilerinin de dâhil olduğu ehl-i sünnetten olan pek çok kişiyi eleştirmişlerdir. Bu konudaki temel dayanakları, râvînin doğruluğu ve hadisin olduğu şekliyle zaptıdır.

Son olarak, akılcıların cerh ve ta‘dîle dair tenkitleri, hadis ilimlerini tatbik etmeme neticesini doğuran ve onları hata ve doğrudan saptıran, sadece teori üreten bir tenkittir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Muhaddislerin Yaklaşımı, Cerh, Ta’dil, İddialar.

مدخل:

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأكمل التسليم، على معلِّم الناس الخير، سيد الأولين والآخرين، وأشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه الغر الميامين، ومن سار على نهجم واقتفر أثرهم إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن من المعلوم بداهة أن المحدثين كانوا يستخدمون وسائل متعددة للحكم على الأحاديث قبولاً ورداً، وعلى الرجال جرحاً وتعديلاً، وكانت لهم منهجية واضحة وطريقة بيِّنة تجلت في علوم كثيرة ابتدعوها لنقد الحديث سنداً ومتناً، وكان من تجلياتها علم أصول الحديث وعلم الجرح والتعديل وعلم العلل وغيرها من العلوم المبتكرة.

إلا أن طائفة من الباحثين المعاصرين حاولوا أن ينقدوا هذه الجهود، مستخدمين في سبيل ذلك العقل وسيلةً وحيدةً لتقييم جهود المحدثين، ومن الأمور التي كانت محطَّ انتقادهم: منهج المحدثين في الجرح والتعديل، حيث تناولوه بالنقد، زاعمين أن المنهجية التي قام عليها عمل المحدثين منهجية قاصرة، اعتمدت على الظواهر، وتأثرت بالخلافات العقدية، ورضخت لضغوط السلطان، مما أنتج أحكاماً غير صحيحة.

ويأتي هذا البحث ليناقش هذه الدعاوى، متمحوراً حول سؤال مركزي هو: هل قامت جهود المحدثين في الجرح والتعديل على منهجية ثابتة أم غلب عليها الهوى وعدم الإنصاف؟ فيحاول إعطاء جواب واضح له، مستدلاً بعمل المحدثين لإثبات إحدى الوجهتين.

ولم أعثر – حسب اطلاعي – على دراسة متخصصة في هذا الموضوع، وإنما وجدت بعض الدراسات التي تناولت بعض مفردات الموضوع، ومنها:

1- الاتجاه العقلي وعلوم الحديث، للدكتور خالد أبا الخيل، تحدث فيه عن التعديل على الظاهر، والتعديل المتأثر بالسلطة، ولم يتحدث عن سائر الطعون الموجهة لمنهج المحدثين.

2- شبهة استشراقية حول جهود المحدثين في الجرح والتعديل، للدكتور عبد القادر سليماني، وهو بحث صغير منشور في مجلة الحوار المتوسطي، العدد2، تناول فيه الحديث عن التعديل وفق المذهب العقدي.

وقد اعتمدت في هذا البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي، فتتبعت الإشكالات التي اعتُرض بها على عمل المحدثين في الجرح والتعديل، وبيَّنت موقف المحدثين منها، ثم قمت بتحليل منهج المحدثين في التعامل مع جرح الرواة وتعديلهم، مع توضيح أهم ما انتُقِد على منهج الجرح والتعديل عند المحدثين.

- التعديل والتجريح الشكلي

التعديل الشكلي

يزعم أرباب المدرسة العقليَّة أن المحدثين اعتمدوا في تعديل الرواة على مظهرهم، ولم يسبروا مخبرهم، فراعوا في أحكامهم اشتراط صدق الرواة وأمانتهم وديانتهم، لكنهم لم ينظروا إلى عقولهم وما تحويها من أفكار ربما تؤثر على ما يروونه، ولذلك عنوا بأخلاق الراوي، وجعلوا ذلك منطلقًا لتعديل خبره، وتم إغفال تقويم فكر الراوي وعقله، فقد يكون الراوي صاحب خلق قويم، ولكنه لا يتمتع بمستوى عقلي يؤهله لنقد معنى ما يرويه، كما قد يكون ممن يؤمن بالخرافات والأوهام، فيخطئ في رواية الحديث لا عن سوء قصد، وإنما بسبب ما يؤمن به ويعتقد. بل إن الاقتصار على تعديل الراوي بناء على أخلاقه جعل المحدثين يستبعدون رجال الفكر والعلم ويردون أحاديثهم، في الوقت الذي يحشون كتبهم بأحاديث ذات مستويات متدنية من الوجهة الفكرية[1].

وهذا الكلام جهلٌ بوظيفة الرواة، وإن نظرة إلى شروط الراوي المقبول كافية للرد عليه، إذ اشترط النقاد في الراوي المقبول أن يكون عدلاً، والعدالة: ملكةٌ نفسيةٌ تَحْمِلُ صاحبَها على ملازمة التقوى والمروءة[2]. ولا يَتِمُّ ذلك إلا بالبُعْدِ عن كل ما يَشِينُ المرءَ في دينه ويَخْرِمُ مروءته عند الناس. ومن لوازم العدالة –كما قال المحدثون – خمسة أمور: الإسلام، والعقل، والبلوغ، والسلامة من أسباب الفسق، والسلامة من خوارم المروءة[3]. وهذه الشروط تكفي ليكون الراوي عدلاً مأموناً.

---

[1] إبراهيم فوزي، *تدوين السنة*، (بيروت: رياض الريس، 1994)، 190-191.

[2] أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر*، مح. نور الدين عتر، (دمشق: مطبعة الصباح، 1993)، 55.

[3] محمد بن عبد الرحمن السخاوي، *فتح المغيث بشرح ألفية الحديث*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ)، 1/ 290؛ نور الدين عتر، *منهج النقد في علوم الحديث*، (دمشق: دار الفكر، 1418/ 1997)، 79؛ فاروق حمادة، *المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل*، (الرياض: دار طيبة،

وقد ردَّ المحدثون تعديل من عدَّل بعض الرواة اغتراراً بالظاهر، كما في قول أحمد بن يونس عن أحد الرواة: "لو رأيت لحيته وخضابه وهيئته لعرفت أنه ثقة": يقول السخاوي معلِّقاً: "فاستدل لثقته بما ليس بحجة؛ لأن حسن الهيئة يشترك فيه العدل وغيره"[4].

ولكن السؤال: هل حديث كل عدلٍ مقبولٌ؟

والجواب: أن العدالة وحدها لا تكفي لقبول خبر الراوي، فكم من عدلٍ خبره غير مقبولٍ، ولعلنا لو طالعنا كتب الجرح والتعديل لوجدنا فيها كثيراً من العُبَّاد والزهاد، حتى شاع بين المحدثين أن كثيراً من هؤلاء خبرهم مردود؛ لأنهم غير مؤهلين لحمل هذا الحديث، ولذلك لا بد من أن ينضاف إلى العدالة الضبط، بأن يكون الراوي ضابطاً لحديثه، مؤدِّياً له على نحو ما سمعه حتى يقبل خبره، والضبط هو: الحفظ بالحزم[5]، أي القدرة على الأداء كما تلقّى.

كما أن النقاد يشترطون في الراوي المقبول:

أ. انتفاء كثرة المخالفة: والمخالفة هي: أن يروي الراوي الحديث بسياقٍ يخالف به غيره من الرواة، وهذه المخالفة قد تكون في السند أو المتن[6]، وذلك كأن يرويه الثقات مرسلاً فيرويه هو موصولاً أو العكس، أو يروونه عن راوٍ فيرويه هو عن غيره، أو يذكرون في المتن لفظة بتخصيص فيذكرها هو بتعميم، وغير ذلك من أشكال المخالفة.

وهذه المخالفة دليلٌ على اختلال ضبط الراوي، ويُحْكَمُ على هذه المخالفة بحسب حال الراوي، فإن كان ثقةً خالف الثقات فهي شذوذ، وإن كان ضعيفاً خالف الثقات فهي نكارةٌ، وفي كلتا الحالتين مصيرها الرد.

1418 / 1997)، 189.

[4] السخاوي، *فتح المغيث شرح ألفية الحديث*، 2/ 28.

[5] نور الدين عتر، *أصول الجرح والتعديل*، (دمشق: دار اليمامة، 1427 / 2007)، 70.

[6] عبد العزيز عبد اللطيف، *ضوابط الجرح والتعديل*، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1428 / 2007)، 157؛ عبد الله الجديع، *تحرير علوم الحديث*، (بيروت: مؤسسة الريان، 1428 / 2007)، 1/ 419.

ولا تضر المخالفةُ اليسيرةُ الراويَ بشكلٍ عامٍّ، إنما ينحصر تأثيرها على الرواية المخالفة، أما من كَثُرَتْ منه مخالفة الثقات فهذا هو الضعيف.

ب. انتفاء كثرة الغلط: فإذا كثر غَلَطُ الراوي ووهمُه كان ذلك دليلاً على سوء حفظه أو غفلته، وهو بذلك راوٍ غير ضابطٍ، ولذلك فإنه لا يُحْتَجُّ بحديثه(7).

فقبل قبول حديث راوٍ ما لا بد من أن يقوم النقاد بعرض مروياته على أحاديث الثقات، فإن وجدوها موافقةً قبلوها، وإن وجدوها مخالفةً ردوها، وإن وجدوا فيها الموافق والمخالف، قبلوا الموافق وردوا المخالف.

يقول أبو الزناد: «أدركت بالمدينة مائة، كلهم مأمون، ما يؤخذ عنهم الحديث، يقال: ليس من أهله»(8).

ولو كان المحدثون يغترون بظواهر الرواة لما سمعناهم يقولون: «لم نر الصالحين في شيءٍ أكذب منهم في الحديث»، ومع أن هذه الكلمة لم يقصد منها أنهم يتعمدون الكذب، بل «يجري الكذب على لسانهم، ولا يتعمدون الكذب» كما قال الإمام مسلم(9)، ومع ذلك فإن هذا الاحتراز من قبول أحاديث أقوامٍ ظاهرُهم الصلاح دليلٌ على المنهج السديد الذي كان المحدثون ينتهجونه.

وبالتالي فإن ادعاء العقلانيين أن المحدثين لم يكونوا ينظرون إلى أفكار الرواة وعقولهم ادعاء غير صحيح، وهو لو صحَّ فإنه غير مؤثر، فإن المهم ما يرويه الراوي لا ما يحمله في عقله من أفكار.

كما أن هناك أمراً متصلاً بهذه القضية، وهي أن النقاد اشترطوا شروطاً إضافية فيمن يروي بالمعنى، إذ الرواية بالمعنى قد تتأثر بما يحمله الراوي من أفكار أو معارف، لذلك اشترط فيه النقاد أن يكون عارفاً بما يحيل الألفاظ عن معانيها، فإذا روى بالمعنى ولم يك عارفاً باللغة العربية معرفةً تامَّةً، بحيث يستطيع أن يضع كلّ كلمةٍ في مكانها الصحيح فإن روايته غير مقبولةٍ والحالة هذه، أما إن كان عارفاً بالألفاظ ومترادفاتها وكيفية استعمالات كل لفظةٍ،

(7) عتر، *أصول الجرح والتعديل*، 172.

(8) مسلم بن الحجاج النيسابوري، *الصحيح*، (بيروت: دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، د.ت)، في المقدمة، 1/ 15.

(9) مسلم، *الصحيح*، في المقدمة، 1/ 17.

بحيث يؤدي المعنى تاماً، فحينها يقبل حديثه النقاد، مع أن طائفة تشددت في هذه المسألة، وأغلقت باب الرواية بالمعنى، فلم تقبل إلا ما روي باللفظ[10].

وبهذا يظهر بجلاء أن النقاد لم يغتروا بالظاهر، ولم يكتفوا في تعديلهم بالظاهر، بل كانوا حريصين على وضع كل الشروط التي تضمن صحة النقل.

التجريح الشكلي

يتهم العقلانيون جمهور النقاد أنهم لم يتفقوا على شروط الراوي، الأمر الذي أدى إلى أن بعض النقاد كان يجرح الرواة بناء على سلوكات شخصية ليس لها تأثير على الرواية، فشعبة بن الحجاج جاء ليسمع من حسام بن مصك فرآه يبول مستقبل القبلة فترك الرواية عنه، وترك حديث المنهال بن عمرو لأنه سمع صوت طنبورٍ من بيته، وترك حديث ناجية لأنه رآه يلعب الشطرنج[11].

وقد بلغ الأمر ببعض النقاد أن ردَّ حديث من كان يجلس في الطرقات من الرواة، أو كان يأكل الطعام في الأسواق، أو كان أصحابه من الأرذال، أو كان يبول في الطريق، أو يبول قائماً، أو يكثر من المزاح أو يتبسَّط في المداعبة[12].

وهكذا فإن منهج المحدثين في التجريح -كما يزعم العقلانيون- قائمٌ على ردِّ حديث الرواة لأخطاءٍ سلوكيَّةٍ بسيطةٍ غير مؤثرة على الرواية، الأمر الذي يجعل منهج الجرح والتعديل موضع تساؤلٍ وشكٍّ.

وللجواب عن هذا لا بد من توضيحٍ لأهم المجرحات التي يجرح بها النقاد الرواة:

1ـ في تعريفنا للعدالة ذكرنا أن أحد لوازم العدالة سلامة الراوي من خوارم المروءة، أي أن الراوي يجب أن يتحلى بالآداب النفسانية التي تجعله شخصاً مقبولاً في مجتمعه الذي يعيش فيه، وحصول الراوي على القبول

---

[10] عبد العزيز محمد الخلف، *موقف المحدثين من شبهات منكري السنة المعاصرين*، (أنقرة: دار صون جاغ، 1443/ 2022)، 74-77، فقد ناقش قضية الرواية بالمعنى، وأزاح عنها الشبهات.

[11] فوزي، *تدوين السنة*، 190.

[12] فوزي، *تدوين السنة*، 190.

المجتمعي أمرٌ لا بدَّ منه، فإن من يرفضه المجتمع لتلبُّسِه بسلوكياتٍ يرى فيها المجتمع خدشاً للعرف العام لا يمكن أن يكون ممن يستأهل أن يأخذ عنه الحديث.

واشتراط النقاد سلامةَ الراوي من خوارم المروءة دليلٌ على نظرٍ دقيقٍ، فمن هانت عليه نفسه حتى أصبح منبوذاً في مجتمعه أو وضع نفسه محل النقد والشين فلا يبعد أن يتهاون فيما هو أعلى من ذلك، ومن كان هذا حاله فلا يجازِف المحدثون بالرواية عنه، لأن الحديث أمرٌ خطيرُ الشأن عظيمُ الأثر.

وبالتالي فإن ردَّ رواية من انتهك معايير المجتمع أمرٌ سائغٌ، والتصرفات التي يراها العقلانيون غيرَ مؤثرةٍ في الرواية ليست كذلك في حقيقة الأمر، بل هي مؤثِّرةٌ على مكانته أولاً، وعلى تقبُّل الناس منه الحديث ثانياً، وعلى الوثوق بما يرويه ثالثاً، الأمر الذي يجعل اشتراطها دالّاً على دقة المحدثين الكبيرة وحرصهم الشديد على تنقية الحديث وصيانته.

2ـ نص العلماء على مجرحات كل من العدالة والضبط، وهي عشرة أشياء ذكرها ابن حجر، خمسة منها تتعلق بالعدالة، والخمسة الأخرى تتعلق بالضبط، فمجرحات العدالة هي: الكذب، والتهمة به، والفسق، والابتداع، وانخرام المروءة.

أما مجرحات الضبط فهي: سوء الحفظ، وكثرة المخالفة، وكثرة الوهم، وشدة الغفلة، وفحش الغلط. ويضاف إليها: التدليس، وكثرة الإرسال[13].

هذه هي المجرحات المتفق عليها، وقد يتشدَّد بعض النقاد؛ فيجرح بما يظهر له من حال الراوي مما لا يندرج تحت أيٍّ من هذه المجرحات العشر. ولكن الأمر لا يعدو أن يكون تصرفاً منفرداً من ناقدٍ متشدِّدٍ، كما تشدَّد شعبة على بعض الرواة، فترك الرواية عنهم لتصرفاتٍ رآها مخلَّةً بعدالتهم، والأمر على خلاف ما ذهب إليه. أما أن يتفق النقاد على طرح حديث راوٍ بما لا يجرح، أو أن يتفقوا على تعديل راوٍ لا يستأهل ذلك، فهذا ما لم يكن، ولعل هذا المعنى هو ما أرده الذهبي حين قال: «لا يَجتمِعُ اثنانِ -أي من النقاد- على توثيقِ ضعيفٍ، ولا على تضعيفِ ثقةٍ»[14]،

---

[13] ابن حجر، *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر*، 87 وما بعدها؛ وانظر: عبد العزيز عبد اللطيف، *ضوابط الجرح والتعديل*، 131، 153، 163.

[14] محمد بن أحمد الذهبي، *الموقظة في علم مصطلح الحديث*، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1405)، 84.

ذلك أن اتفاقهم جميعاً على الخطأ ممتنعٌ، وإنما يقع الاختلاف بينهم في وضع الراوي في الرتبة التي يستحقها من مراتبِ القُوَّةِ أو مراتبِ الضعف، فيضعها بعضهم في رتبة أعلى، بينما ينزل به آخرون، وكل منهم يَتكلَّمُ بحسبِ اجتهادِهِ.

3ـ ما نقل من ترك شعبة الرواية عن أشياخٍ عاب عليهم بعض التصرفات كان يدور بين أن شعبة انفرد بموقفه هذا، كما هو الحال مع المنهال بن عمرو، الذي وثقه أكثر العلماء ولم يلتفوا إلى قول شعبة فيه[15]، أو أن الراوي ضعيفٌ أصلاً، لا للعلة التي أبداها شعبة، وإنما لأن الراوي فاحش الغلط كثير الأوهام، كما هو الحال في حسام بن مصك بن ظالم بن شيطان[16]، أو أن شعبة رجع عن تركه، كما في ناجية الذي ترك شعبة الحديث عنه، ثم روى عن شيخ عنه، وذلك بعد أن تبيَّن له أنه صادق في روايته، بعيد عن اقتراف كبائر الذنوب[17].

وفي مقابل هذه الأمثلة التي لا تعكس الصورة الحقيقية لعمل المحدثين في ميدان الجرح والتعديل نجد عشرات الألوف من الأمثلة في التزام المحدثين بمعيارٍ نقديٍّ واضحٍ، وتجريح الرواة وَفْقَه، ملتزمين بذلك بما جعلوه قادحاً، فالإعراض عن الأصل والبحث في الشذوذات شذوذٌ مثله.

وبذلك يظهر أن اتهام المحدثين بالتجريح الشكلي غير سديد، فالعمدة عندهم هو طلب ما يتحقق به وصول الراوي إلى أن يؤدي كما سمع، وما سوى ذلك هي متممات لذلك.

-التعديل والتجريح المتأثر بمؤثر خارجي

يزعم العقلانيون أن المحدثين لم ينطلقوا في أحكامهم على الرواة جرحاً وتعديلاً من منطلقاتٍ موضوعيَّةٍ سليمةٍ توصلهم إلى نتائج صحيحةٍ، وإنما تأثروا بالبيئة التي يعيشون فيها، فحابوا السلطان، وقالوا بما يرضيه، ومالوا إلى أبناء مذهبهم العقدي، فعدلوهم، بينما جرحوا من يخالفهم في المذهب.

هذه الادعاءات ومناقشاتها ستكون محور الحديث في المطالب الآتية.

---

[15] وثقه النسائي والعجلي، وكان ابن معين يضع من شأنه، وذكر ابن حجر أنه صدوق ربما وهم. انظر: أحمد بن علي ابن حجر، *تهذيب التهذيب*، (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1326)، 10/ 319-320؛ ابن حجر، *تقريب التهذيب*، 547.

[16] قال عنه الإمام البخاري: ليس بالقوي عندهم، وقال عنه النسائي: ضعيف. انظر: ابن حجر، *تهذيب التهذيب*، 2/ 244، وقال ابن حجر: ضعيف يكاد أن يترك. ابن حجر، *تقريب التهذيب*، 157.

[17] أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، *الكفاية في علم الرواية*، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، 111.

التعديل والتجريح المتأثر بالسلطة

يزعم بعض العقلانيين أن التعديل والتجريح عند المحدثين لم يكن يخضع للمعايير التي يدعيها النقاد، بل كانوا يمنحون الثقة لمن نال رضا السلطان واستحسانه، أو رضا جنوده واستحسانهم، والسلطان صاحب السلطة هو الذي يوزع صكوك القبول والرد، ويمنح الثقة للسند والمحدثين، فإذا رضي عن شخص جعله ثقةً، وأمر بالأخذ عنه، وإن سخط على شخصٍ جعله ليس أهلاً للثقة، وأمر بعدم الأخذ عنه، فهو المتصرِّفُ وحده في توزيع هذه الألقاب[18]. وهكذا يصير علم الجرح والتعديل ألعوبةً عند السلطان -بزعمهم- أما المحدثون فهم تابعون لإملاءات السلطان وتوجهاته.

وهذا ادعاء لا تسنده الأدلة، بل الأدلة متظافرةٌ على خلافه، إذ المعلوم من منهج علماء الجرح والتعديل التشدد في الحكم على كل راوٍ خالط السلطان أو أكثر التردد عليه، حتى إنهم كانوا إذا تساوى راويان يفضلون الراوي الذي لم يدخل على السلطان على الراوي الذي يدخل عليه، ومن أمثلة ذلك أن صالح بن أحمد بن حنبل سأل أباه عن حال كلٍّ من وكيع أو يزيد بن هارون أيهما أفضل؟ فأجابه الإمام أحمد أن كلاً منهما صالحٌ في حديث، ولكن وكيعاً متقدِّمٌ على يزيد، لكونه لم يختلط بالسلطان[19]، وبذلك أجاب أيضاً لما سئل عن خالد الطحان وهشيم، فقال: «خالدٌ أحب إلينا، خالدٌ لم يتلبس من السلطان بشيء»[20].

لقد كانت علاقة العلماء بالسلاطين علاقةً قلقةً، وكان كثير من العلماء يأبى الدخول على السلاطين، وأن مكانة العلم فوق مكانة السلطنة، فحقُّ العالم أن يؤتى لا أن يأتي، وما كان السلطان يجرؤ على مخالفة العلماء مخالفة صريحةً. كما أن كثيراً ممن كان يتردد من العلماء على السلطان لا يخشى في قول الحق لومة لائمٍ، والقصص في ذلك أكثر من أن تعد.

---

[18] عز الدين النيازي، *دين السلطان*، (دمشق: الأهالي للطباعة، 1997)، 10-11.

[19] عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1372/ 1953)، 9/ 38.

[20] أحمد بن محمد بن حنبل، *العلل ومعرفة الرجال*، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1408 / 1988)، 1/ 434.

أما علماء الأحاديث فكانوا يَعُدُّون الدخول على السلطان نقصاً في الـمُحَدِّث، وكان منهم من يرى ألا يحدِّث السلاطين، ويروون في ذلك كثيراً من القصص التي تبين أنهم كانوا يمتنعون عن تحديثهم[21]. فإذا كانوا عن التحديث ممتنعين، فهل سيقوى سلطان على جعلهم يقولون ما لا يعتقدون؟

كما كان كثير من المحدثين يأبى أن يقبل عطايا السلطان، ويرفض الأخذ من ماله، ويتورَّعُ عن ذلك غاية الورع، فهل يمكن -والحالة هذه- أن يقبل أن يبيع دينه، فيوثق ويعدِّل بناء على رغبة السلطان، وهو بهذه الحالة الرافضة لكل ما يأتي من السلطان؟[22].

وقد ذكرت لنا كتب الجرح والتعديل والتاريخ كثيراً من أخبار المحدثين في التنزه عن الدخول على السلاطين، ومن ذلك أن الإمام البخاري طُلِبَ منه أن يقرأ كتابه الصحيح والتاريخ على أمير بخارى، فرفض ذلك، وقال بأنه لن يُذِلَّ العلم، ولن يحمله على أبواب السلاطين، وكان هذا سبباً في إخراجه من المدينة[23].

وقد تشدَّد بعض النقاد فرد الرواية عمن خالط السلطان أو دخل عليه، حتى ألَّف السيوطي كتاباً لطيفاً اسمه: (ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين)، ومن ذلك:

1- لم يكتب الإمام أحمد عن حفص الفرخ؛ لأنه كَانَ يتتبع السُّلْطَان[24].

2- وكان يحيى القطان لا يرضى إبراهيم بن سعد؛ لأنه كان على بيت المال[25].

3- وكان وكيع لا يحدث عنه هُشيم شيئاً؛ لأنه كان يخالط السلطان[26].

---

[21] عقد الخطيب البغدادي فصلاً في كتابه *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع*، ذكر فيه كثيرا من قصص المحدثين في الامتناع عن تحديث السلاطين. انظر: أحمد بن علي بن ثابت، الخطيب البغدادي، *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع*، (الرياض: مكتبة المعارف، 1403)، 336-337.

[22] الخطيب البغدادي، *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع*، 361-367.

[23] محمد بن أحمد الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413 / 1993)، 12/ 464.

[24] ابن حنبل، *العلل ومعرفة الرجال*، 1/ 38.

[25] ابن حنبل، *العلل ومعرفة الرجال*، 1/ 93.

[26] محمد بن الحسين الآجري، *سؤالات الآجري لأبي داود*، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 1399/ 1979)، 132.

4- قال أبو مسهر في سليمان بن عُتبة: لم يكن له عيبٌ إلا لصوقه بالسلطان[27].

ومع أن هذه المواقف المتشددة منهم ممن خالط السلطان ليست هي القول الراجح في المسألة، ولا هي الموقف السائد، إذ الراجح أن مجرد الدخول على السلطان من دون إقرار لباطله لا يعد نقصاً[28]، ولكنها تعبِّر بوضوح عن طبيعة العلاقة بين العالم والسلطان، وأن الحذر كان هو سيد الموقف، وهذا كله فيمن كان لا يحيد عن الحق قيد أنملة، فكيف كان الموقف سيكون لو مالأ السلطان أو زيَّن له هواه، أو شرعن له باطله؟

التعديل والتجريح المذهبي

مما لا شك فيه أن العصر الذي نشط فيه علماء الجرح والتعديل كان عصراً انتشرت فيه المذاهب الفكرية، وكثرت فيه الانتماءات المذهبية، فظهر الإرجاء والتشيع في الكوفة، والقدرية في البصرة، والنصب في الشام[29]، لكن السواد الأعظم؛ علماء ورواة كانوا على منهج أهل السنة والجماعة.

ويرى العقلانيون أن علماء الجرح والتعديل تعاملوا بمذهبية مع هذا التنوع الفكري، ولذلك جرحوا أبا حنيفة لاختلافهم المذهبي معه، بل وطعن الإمام أحمد في كل من خالفه في مسألة القول بخلق القرآن[30].

وقد وجدوا في قول ابن سيرين: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم»[31] دليلاً على أن الحكم على الرواة جرحاً وتعديلاً، والتعامل مع أخبارهم قبولاً ورداً إنما كان وفق معيارٍ مذهبيٍّ ضيقٍ، فمن كان من أهل السنة فهو العدلُ مقبولُ الرواية، ومن كان من غيرهم فهو المجرَّحُ مردودُ الرواية، فـ«عملية التنقية التي اعتمدت منهج الإسناد في قبول الرواية كانت تقوم على أسس مذهبية محضة ... لأن المعيار الذي يتحدد به أهل البدع هو معيار مذهبي في ذاته، وهذا ما يسوغ القول بأن عملية التقية التي قام بها أهل الحديث كانت تحمل – رغم

[27] يوسف بن الزكي المزي، *تهذيب الكمال*، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400 / 1980)، 12/ 38.

[28] أحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني، *هدى الساري مقدمة فتح الباري*، (بيروت: دار المعرفة، 1379)، 1/ 385.

[29] الخطيب البغدادي، *الكفاية في علم الرواية*، 129.

[30] عبد الجواد ياسين، *السلطة في الإسلام*، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، 151.

[31] مسلم، *المسند الصحيح*، في المقدمة، باب في أن الإسناد من الدين، 1/ 15.

منهجيتها الداخلية – قدراً لا ينكر من التحكُّمِيَّة، وتنطوي على نوع من أنواع الدور المنطقي، فهذه الأحاديث لا تقبل لأن رواتها أهل بدع، ورواتها أهل بدع لأنهم يروون هذه الأحاديث، أو يعتنقون المذهب الذي يتأسس عليها»[32].

وهذا الذي يقولونه بعيدٌ عن الصواب، لأن كتب المحدثين طافحةٌ في الرواية عن أهل البدع، إلا من كان يستحلُّ من المبتدعة الكذبَ نصرةً لمذهبه، ودونكم صحيح البخاري لتجدوا فيه عشرات الرواة المبتدعة يروي عنهم البخاري، وقد عقد ابن حجر فصلاً كاملاً – في كتابه هدى الساري الذي جعله مقدمةً لشرحه على صحيح البخاري – عن الرواة المطعون فيهم ممن روى لهم البخاري، وهم ما بين معتزلي وخارجي وقدري ومرجئ[33]، فكيف يصح القول إنهم يعدِّلون أهل مذهبهم ويجرحون سواهم؟

ولكن هذا لا ينفي أن يكون في المحدثين من كان لا يروي عن بعض أهل البدع، فقد اختلف المحدثون فيمن يُقْبَل من المبتدعة، فمنهم من ردّ روايتهم مطلقاً، ومنهم من قبلها مطلقاً، ومنهم من فصّل القول، فردَّ رواية الداعية وقبِل ما عداها، ومنهم من ردّ الرواية التي توافق بدعة المبتدع الداعية وقبل ما سواها، ومنهم من رد ما تفرد به من الروايات مما يؤيد بدعته، وقبل ما سوى ذلك[34].

ولعل هذا القول هو أولاها بالقبول، وذلك لأن اتهام المبتدع بالكذب لمجرد كونه مبتدعاً أو داعيةً إلى بدعته فيه تجنٍ على الراوي وطعنٌ في عدالته، والمسألة مُفْتَرَضَةٌ في العدلِ والكذبُ يُنافِيها، إلا أن انفراده بما يوافق بدعته قد يكون مَظِنَّة الخطأ، وقد أثبتت الدراسات النفسية أن من يتبنى رأياً قد يخطئ في تأييده ونصرته دون أن يشعر بذلك[35].

ولعل هذا المذهب الذي رجحناه أقرب إلى عمل الأئمة النقاد الذين يستطيع الباحث أن يجد أن أحكامهم مُتَّسِقَةٌ مع هذا النهج[36]، ومن أمثلة ذلك:

---

[32] ياسين، *السلطة في الإسلام*، 7.

[33] ابن حجر العسقلاني، *هدى الساري*: 1/ 384 وما بعد.

[34] عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، *علوم الحديث*، مح. نور الدين عتر، (دمشق: دار الفكر، 2000م)، 114-115؛ ابن حجر، *نزهة النظر*، 101. وانظر: أحمد نور سيف، يحيى بن معين وكتابه التاريخ، (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1399/ 1979م)، 1/ 83.

[35] محمد مصطفى الأعظمي، *منهج النقد عند المحدثين*، (السعودية: دار الكوثر، 1410/ 1990)، 41.

[36] عبد العزيز محمد الخلف، *مناهج البحث عن أحوال الرواة عند المحدثين*، (بيروت: دار المقتبس، 2018)، 116-125.

المثال الأول: وصف يحيى بن معين محمد بن راشد بأنه ثقة، مع كونه قدرياً[37].

المثال الثاني: وثَّق يحيى بن معين علي بن غُراب، ووصفه بأنه ما به بأس، مع أنه كان من الشيعة، ولكنه لم يكن ممن يكذب[38].

المثال الثالث: روى البخاري حديثاً لعمران بن حِطان، وهو من دعاة الخوارج، وهو حديث رائحةُ البدعة منه ظاهرةٌ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «إنما يلبس الحرير في الدنيا من لا خلاق له في الآخرة»[39]، ومعنى من لا خلاق له: أي لا نصيب له من الجنة، وهذا ينسجم مع معتقد الخوارج الذين يقولون بتكفير أصحاب الكبائر، وإنما أورد له البخاري هذا الحديث مع أن عمران مبتدعٌ داعٍ إلى بدعته[40]، والحديث يؤيدها؛ لأنه لم ينفرد به، فقد رواه البخاري من حديث مالك عن نافع عن ابن عمر عن أبيه عمر رضي الله عنهم جميعاً[41].

وبهذا يظهر أن اتهام المحدثين بالتعديل والتجريح المذهبي إنما هو قول من غير دليل، وهو من جملة الأخطاء المنهجية التي تضاف إلى أخطاء العقلانيين الذين يرمون الكلام جزافاً دون تمحيص أو تحقيق.

الخاتمة:

من خلال استعراض انتقادات العقلانيين لمنهج المحدثين في الجرح والتعديل يظهر لنا الآتي:

لم تتسم انتقادات العقلانيين بالدقة المنهجية، بل كانت عبارةً عن انطباعاتٍ وتخيُّلاتٍ وسموا بها جهود المحدثين. فالقول بأن المحدثين كانوا يغترون بالظاهر، فيعدِّلون من يظهر من حاله الصلاح ولو كان مغفلاً، قولٌ يناقض منهج المحدثين الذين كانوا يحذِّرون من حديث العبّاد والزهّاد؛ لعدم ممارستهم لهذا العلم. كما أن القول بأنهم يجرِّحون بأمورٍ شكليَّةٍ قولٌ غير صحيحٍ، فالظاهر لا يجرح به، ما لم يصل الأمر إلى الكذب أو الحفظ.

---

[37] ابن معين، يحيى، *من كلام يحيى بن معين في الرجال*، (دمشق: دار المأمون للتراث، 1400)، 6.

[38] إبراهيم بن عبد الله ابن الجنيد، *سؤالات ابن الجنيد لأبي زكريا يحيى بن معين*، (المدينة المنورة: مكتبة الدار، 1408/ 1988)، 488.

[39] محمد بن إسماعيل البخاري، *الصحيح*، (بيروت: دار ابن كثير، اليمامة، 1407 / 1987)، كتاب اللباس، باب لبس الحرير وافتراشه الرجال: 5/ 2194.

[40] قال عنه الذهبي: من رؤوس الخوارج. *سير أعلام النبلاء*، 4/ 214.

[41] البخاري، *الصحيح*، كتاب الجمعة، باب يلبس أحسن ما يجد، 1/ 302.

وقد كانت أحكام النقاد تابعةً لما هداهم إليه اجتهادهم وبحثهم، ولم تكن مرتهنةً بما يريده السلطان، بل كانت مخالطة السلطان شبهةً، والبعد عنه نجاة. كما أن المحدثين لم يحابوا أهل مذهبهم، بل طعنوا في كثير من أهل السنة في مقابل تعديل كثيرٍ من أهل البدع والمذاهب المخالفة، وكان رائدهم في ذلك: صدق الراوي وضبطه لحديثه.

وأخيراً: فإن طعن العقلانيين بمنهج الجرح والتعديل عند المحدثين طعنٌ ناتجٌ عن عدم ممارسة علوم المحدثين، والاكتفاء بالتنظير عن التطبيق، ما أوقعهم في الزلل والشطط.

والحمد لله رب العالمين.

المصادر

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد. *الجرح والتعديل*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1372/ 1953.

ابن الجنيد، إبراهيم بن عبد الله. *سؤالات ابن الجنيد لأبي زكريا يحيى بن معين*. المدينة المنورة: مكتبة الدار، ط1 ، 1408/ 1988.

ابن حجر، أحمد بن علي. *تقريب التهذيب*. سوريا: دار الرشيد، ط1، 1406/ 1986.

ابن حجر، أحمد بن علي. *تهذيب التهذيب*. الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ط1، 1326.

ابن حجر، أحمد بن علي. *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر*. دمشق: مطبعة الصباح، ط2، 1993.

ابن حجر، أحمد بن علي. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. بيروت: دار المعرفة، 1379.

ابن حنبل، أحمد بن محمد. *العلل ومعرفة الرجال*. بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1408/ 1988.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن. *علوم الحديث*. دمشق: دار الفكر، ط3، 2000.

ابن معين، يحيى. *من كلام يحيى بن معين في الرجال*. د. ط. دمشق: دار المأمون للتراث، 1400.

الآجري، محمد بن الحسين. *سؤالات الآجري لأبي داود*. د. ط. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 1399/ 1979.

أحمد نور سيف، *يحيى بن معين وكتابه التاريخ*. مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ط1، 1399/ 1979.

الأعظمي، محمد مصطفى. *منهج النقد عند المحدثين*. السعودية: دار الكوثر، ط3، 1410/ 1990.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *الصحيح*. بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1407 / 1987.

الجديع، عبد الله. *تحرير علوم الحديث*. بيروت: مؤسسة الريان، ط3، 1428/ 2007.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. الرياض:* مكتبة المعارف، 1403.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. *الكفاية في علم الرواية*. د. ط. المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د. ت.

الذهبي، محمد بن أحمد. *سير أعلام النبلاء*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط9، 1413/ 1993.

الذهبي، محمد بن أحمد. *الموقظة في علم مصطلح الحديث*. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط1، 1405.

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. *فتح المغيث في شرح ألفية الحديث*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403.

عبد العزيز عبد اللطيف. *ضوابط الجرح والتعديل*. الرياض: مكتبة العبيكان، ط2، 1428/ 2007.

عبد العزيز محمد الخلف. *مناهج البحث عن أحوال الرواة عند المحدثين*. بيروت: دار المقتبس، ط1، 2018.

عبد العزيز محمد الخلف. *موقف المحدثين من شبهات منكري السنة المعاصرين*. أنقرة: دار صون جاغ، ط1، 1443 / 2022.

عتر، نور الدين. *أصول الجرح والتعديل*. دمشق: دار اليمامة، ط2، 1427 / 2007.

عتر، نور الدين. *منهج النقد في علوم الحديث*. دمشق: دار الفكر، ط3، 1418/ 1997.

فاروق حمادة. *المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل*. الرياض: دار طيبة، ط3، 1418 / 1997.

فوزي، إبراهيم. *تدوين السنة*. بيروت: رياض الريس، ط1، 1994.

المزي، يوسف بن الزكي. *تهذيب الكمال*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1400 / 1980.

مسلم بن الحجاج النيسابوري. *الصحيح*. د. ط. بيروت: دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، د.ت.

النيازي، عز الدين. *دين السلطان*. دمشق: الأهالي للطباعة، ط2، 1997.

ياسين، عبد الجواد. *السلطة في الإسلام*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2 ، 2000.

Kaynaklar / References / المصادر

Abdüllatīf, Abdülaziz. *Davâbitü'l-cerh ve't-ta'dīl.* Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykān, 2. Baskı, 1428/2007.

el-Âcürrî, Muhammed b. el-Hüseyin. *Su'ālātü'l-Âcürrî li-Ebī Dāvūd.* Medine: el-Cāmi'atü'l-İslāmīye, 1399/1979.

el-A'zamī, Muḥammed Mustafa. *Menhecü'n-nakd 'inde'l-muhaddisīn.* Suudi Arabistan: Dâru'l-Kevser, 3. Baskı, 1410/1990.

el-Buhārī, Muhammed b. İsmāīl. *Sahihu'l-Buhârī.* Beyrut: Dāru İbn Kesīr, 3. Baskı, 1987.

Cüdey', Abdullah b. Yūsuf. *Tahrīru ulûmi'l-hadīs.* Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 3. Baskı, 2007.

Fevzi, İbrahim. *Tedvīnu's-sünne.* Beyrut: Riyadu'r-reyyis, 1994.

Halef, Abdülaziz Muhammed. *Menāhicu'l-bahs 'an ahvāli'r-ruvāt 'inde'l-muhaddisin.* Beyrut: Dāru'l-Muktebes, 1. Baskı, 2018.

Halef, Abdülaziz Muhammed. *el-Mevkifü'l-muhaddisīn min şubuhāt münkirī es-Sünne el-mu'āsırīn.* Ankara: Sonçağ Yayınları, 1. Baskı, 2022.

Hamâde, Faruk. *el-Menhecü'l-İslāmī fi'l-cerh ve't-ta'dīl.* Riyād: Dāru Ṭaybe, 3. Baskı, 1418/1997.

Hatīb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Cāmi' li-ahlāki'r-rāvī ve ādābi's-sāmi'.* Riyād: Mektebetü'l-Me'ārif, 1403.

Hatīb el-Bağdādī, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fī ilmi'r-rivâye.* Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyyye, ts.

Itr, Nûruddīn. *Menhecü'n-nakd fī 'ulumi'l-hadis.* Dımeşk: Dārü'l-Fikr, 3. Baskı, 1401/1981.

Itr, Nûruddīn. *Usûlü'l-cerh ve't-ta'dīl.* Dımeşk: Dāru'l-Yemâme, 2. Baskı, 1427/2007.

İbn Ebī Hâtim er-Rāzī, Abdurrahman b. İdrīs. *el-Cerh ve't-ta'dīl.* Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1952.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalānī. *Fethu'l-bārī şerhu Sahihi Buhârī.* Beyrut: Dāru'l-Mârife, 1379.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askālānī. *Nüzhetü'n-nazar şerhu Nuhbeti'l-fiker.* Dımeşk: Matbaatü's-Sabah, 3. Baskı, 1421/2000.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalānī. *Takrībü't-Tehzīb.* Suriye: Daru'r-Reşid, 1406/1986.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalānī. *Tehzībü't-Tehzīb.* Matbaatü Daireti'l-Maarifi'n-Nizāmiyye, 1326.

İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-'İlel ve ma'rifetü'r-ricāl.* Beyrut: el-Mektebü'l-İslāmī, 1. Baskı, 1988.

İbn Maīn, Yahyā. *Min kelām Yahyā ibn Maīn fi'r-ricāl.* Dımeşk: Dāru'l-Me'mūn li'tTurās, 1400.

İbnü'l-Cuneyd, İbrahim b. 'Abdillah. *Su'ālāt İbni'l-Cuneyd li-Ebī Zekeriyyā Yahyā ibn Ma'īn.* Medine: Mektebetü'd-Dār, 1408/1988.

İbnü's-Salāh, Osman b. Abdirrahman. *Ulûmü'l-hadīs.* Dımeşk: Daru'l-Fikr, 3. Baskı, 2000.

Mizzī, Yûsuf b. Abdirrahmān. *Tehzībü'l-Kemāl.* Beyrut: Müessesetü'r-Risāle, 1. Baskı, 1980.

Müslim, Müslim b. el-Haccāc en-Nisāburi. *Sahīhu Müslim.* Beyrut: Dāru İhyāi't Türāsi'l-Arabī, ts.

Niyāzi, İzzuddin. *Dīnu's-Sultan.* Dımeşk: el-Ehālī li't-Tıbāa, 2. Baskı, 1997.

Sayf, Ahmed Nūr. *Yahyā ibn Maīn ve-kitābuhu et-Tārīh.* Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-'İlmī ve Ihyā'ü't-Turāsil-Islāmī, 1. Baskı, 1399/1979.

Sehāvī, Şemsüddin Ebû'l-hayr Muhammed b. Abdurrahman. *Fethü'l-muğīs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-'Irakī.* Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.

Yāsīn, Abdülcevād. *es-Sulta fi'l-İslām*. ed-Dāru'l-Beyzā: el-Merkezü's-Sekāfī el-Arabī, 2. Baskı, 2000.

Zehebī, Muhammed b. Ahmed. *el-Mûkıza*. Haleb: Mektebü'l-Matbûātü'l-İslāmiyye, 2. Baskı, 1991.

Zehebī, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lāmi'n-nübelā*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 9. Baskı, 1993.

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2023, 10: 89-127

الألفاظ التي أشكلت على الإمام النسائي في المجتبى جمعاً ودراسة

A Compilation and Analysis about the Lafẓ (Statements) Considered to be Problematic by Imam al-Nasāʾī in his Book Al-Mujtabā

İmam Nesâî'nin el-Müctebâ İsimli Eserinde Problemli Gördüğü Lafızlar Üzerine Bir Derleme ve İnceleme

Musab Hamod / مصعب حمود

Dr. Öğretim Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sinop/Türkiye
Asst. Prof, Sinop University, Faculty of Theology, Sinop /Türkiye
musabhamod@sinop.edu.tr
ORCID: orcid.org/0000-0002-7681-2537

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 28.09.2022
Kabul Tarihi | Accepted Date: 20.07.2023
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2023
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz / July
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.8187967

Çıkar Çatışması | Competing Interests: Çıkar çatısması beyan edilmemiştir. / No conflict of interest declared.
Finansman | Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / No external funding was used to support this research..
Atıf/Citation/اقتباس: Hamod, Musab. "الألفاظ التي أشكلت على الإمام النسائي في المجتبى جمعاً ودراسة". *HADITH* 10 (Temmuz 2023), 89-127. https://doi.org/10.5281/zenodo.8187967.
Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. **(Musab Hamod)**
Yayıncı/Published by: Veysel Özdemir.
İntihal/Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected / **انتحال**: تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد أي سرقة علمية.
Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır / This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/hadith | mail: hadith.researches@gmail.com

HADITH 10 (Temmuz/July 2023): 89-127

الألفاظ التي أشكلت على الإمام النسائي في المجتبى جمعاً ودراسة

د. مصعب حمود

الكلمات المفتاحية

الحديث
رواية
مشكلة
الإمام النسائي
المجتبى

الملخص

يُعتبر كتاب "المجتبى" للإمام النسائي من أهم كتب السنة، وهو من الكتب الستة الأصول المشهورة، ويمتاز باعتنائه بالعِلَل كما يظهر جلياً في عناوين أبوابه وطُرق سياقته للأسانيد والروايات، ولكن يعتري بعض مواضعه غموض ولا سيما المواضع التي ذكر فيها أنها أشكلت عليه معبِّراً عن ذلك بقوله: لم أفهم كما أردتُ، وقوله: لم أُتقِن هذا، وقوله: لا أدري، وقضيَّة البحث أنه رغم قلة شروح النسائي بالنسبة إلى الكتب الستة فإنَّ شُرَّاحه والباحثين المعاصرين في منهجه لم يفسروا تلك المواضع التي قال فيها النسائي لم أفهم ولم أُتقن ولا أدري تفسيراً واضحاً، ومن تعرّض لها منهم تعرَّضَ لها مروراً عابراً باحتمال أنَّ النسائي لم يفهم هذه المواضع لخفاءٍ في لفظ شيخِه، وإذا أشاروا إلى وجود مشكلاتٍ لم يبيّنوها، وهكذا بقي أكثر تلك المواضع بلا تفسيرٍ رغم تراكم الأعصار والبحوث على هذا الكتاب القيّم، هذا مع أن المتوقَّع أن يكون وراء استغراب النسائي لهذه المواضع أسبابٌ خفيّة حقيقة بأن تُكتشَف، وهدف هذا البحث جمع هذه المواضع التي ذكر النسائي أنها أشكلت عليه، ودراستها من خلال سَبر الأسانيد ومقارنة الروايات، ومحاولة تلمُّس المشكلات وراء أقواله تلك، وقد انتهى البحث إلى إحصائها بسبعة مواضع، ثلاثة منها تتعلق بخفاءٍ عارض في لفظ الشيخ، وأربعة تتعلق بمشكلة في أصل الإسناد أو المتن، مع بيانٍ من الباحث لهذه المشكلات وتحديد واضحٍ لها.

A Compilation and Analysis about the Lafẓ (Statements) Considered to be Problematic by Imam al-Nasāʾī in his Book Al-Mujtabā

Keywords:

Ḥadīth
Narration
Problem
Imam al-Nasāʾī
Al-Mujtabā

Abstract

The book "Al-Mujtabā" is an important work written by Imam al-Nasāʾī, compiling ḥadīths. The book is considered as one of the six major ḥadīth collections. The chapter headings, the chains of narration (isnād), and the routes of transmission especially stand out in terms of paying attention to the problems in the ḥadīths. However, there are uncertainties in some parts where Nasāʾī expresses difficulties in understanding statements such as "I did not fully understand it", "I do not know this exactly", and "I do not know". The problem of the research is the insufficient commentary on his work and the failure of commentaries to explain the difficulties in understanding addressed by Nasāʾī. Despite these studies, the mentioned parts have remained unexplained. This study aims to uncover the reasons of the difficulty Nasāʾī had in understanding and to bring together these parts for which he mentions experiencing such difficulty. The study also involves the analysis of the narration chains and comparing the transmitted narrations to examine and determine the reasons behind his statements. As a result of the study, seven parts in the book were identified where difficulties in understanding are mentioned. It is understood that three of them are due to the obscurity in Nasāʾī's commentaries, and the remaining four are caused by problems in the narration chains or the texts themselves. Finally, the research clearly presents the definitions and explanations of the mentioned reasons.

Extended Abstract

A Compilation and Analysis about the Lafẓ (Statements) Considered to be Problematic by Imam al-Nasāʾī in his Book Al-Mujtabā

Imam al-Nasāʾī's work "Al-Mujtabā" is one of the six famous ḥadīth books. However, although this book is extremely important, it did not catch the attention it deserves in terms of commentary and it has been the book with the least commentary among these six ḥadīth books. As Abū al-Faḍl b. Ṭāhir al-Maqdisī has stated, the ḥadīths in al-Mujtabā are in three parts. The first one is the authentic ḥadīths narrated in al-Sahihain, forming the majority of the book. The second one is the ḥadīths that are authentic according to the conditions of al-Sahihain despite not being narrated by them. The third category is of the ḥadīths whose meanings are explained in such a way that only those with knowledge can understand them. However, al-Maqdisī skipped a fourth part containing a small number of ḥadīths. Nasāʾī expressed these ḥadīths with statements such as "I do not fully understand", "I do not know this well" and "I do not know". The obscurity contained within these ḥadīths presents a problem that needs to be resolved.

The limitation of this research is that those commenting on and studying the methodology of Nasāʾī have not clearly identified the parts which they think Nasāʾī may not have fully grasped. It is possible that Nasāʾī may not have understood these parts due to the ambiguity in the wording of his shaikh. Therefore, in the studies and research conducted on this valuable book, these parts have been overlooked, and the reasons behind Nasāʾī's difficulty in understanding have not yet been revealed.

The purpose of this research is to put together the parts where Nasāʾī mentioned having difficulty in understanding, to investigate their narration chain, to examine the narrations by comparing them, and attempt to find the reasons behind his statements. Firstly, the relevant statements of Nasāʾī were collected, and then each place was explained separately. Thus, ḥadīth narrations in Al-Sunan al-Ṣughrā, Al-Sunan al-Kubra, Kutub al-Sittah, as well as narrations in books of Musnad and Muṣannaf, were analysed through an inductive method. In the analysis, firstly, priority was given to Nasāʾī's narration and then to the closest chain of narrators (isnād). The narrations in the mentioned books were collected, compared, and problematic parts were identified. Based on the comparisons made, the causes of the difficulties experienced by Imam al-Nasāʾī in the examined places were revealed.

As a result of the analysis, it was determined that Nasāʾī has difficulty understanding in seven specific parts. It was understood that three of them cause difficulty in understanding because of the ambiguity in the wording of his shaikh, and four of them due to the problem in the isnād or texts. In addition, the definition and explanation of the listed problems were clearly revealed in this work. Imam al-Sakhāwī accepted five of the problematic points listed in his book "Bughyat al-Rāghib al-Mutamanni" as proof of al-Nasāʾī's trust and dedication in his works. However, he did not clarify the

reason behind the difficulty. Al-Ethiopi also conveyed this information in the introduction of the Nasāʾī's commentary without adding anything else.

The parts in Imam al-Sakhāwī's work where Nasāʾī had difficulty are as follows: the phrase "I could not fully understand Ibn al-Musayyab" in the ḥadīth on the death of the Negus, the phrase "I could not fully understand the term fitya" in the ḥadīth on encouragement to marriage, the phrase "I could not fully understand the expression of tuhibbu" in the ḥadīth on the groups of people to whom Allah grants wealth, the phrase "I do not fully understand" in the Urwa ḥadīth about breaking the wudu by touching the genitals, and the phrase "I do not know who is wrong about witr" in the ḥadīth on night prayer. Al-Sakhāwī missed two points in his work. The first of these is al-Nasāʾī's statement "I could not fully understand some words" in the ḥadīth of sajdah as-sahw. The second is the phrase "I did not fully understand the word sarra" in the ḥadīth on the prohibition of selling wine.

Neither al-Sakhāwī nor others commented on the reason for the difficulty al-Nasāʾī' experienced in meaning. Al-Ethiopi stated that he might not have understood the words of his shaikh due to reasons such as the crowd and sometimes stated that there might be another reason, but he did not explain it. On the other hand, al-Suyūṭī stayed away from these issues completely, while al-Sindī mentioned only two subjects without giving reasons.

As a result of the evaluation, it was seen that from these statements the expressions "I could not fully understand the expression fityatun", "I could not fully understand the expression sarra" and "I could not fully understand the expression tuhibbu" are related to the ambiguity in the wording of his shaikh. It is also concluded that in each of the other four places there is a deed or other text-related reasons. These reasons are as follows: (1) The fact that al-Nasāʾī says: "I could not fully understand Ibn al-Musayyab" in the Negus ḥadīth and (2) that he did not understand the mention of Abū Salama's name with Ibn al-Musayyab in the narration of the funeral prayer for the same ḥadīth; (2) in the ḥadīth about breaking the wudu by touching the genitals, he does not fully understand the ascription of this ḥadīth to Urwa by Abdullah b. Abu Bakr, and from Urwa to Busra; (3) his failure to understand that saluting before two prostrations is not mentioned in Mufaḍḍal b. Muhalhal's narration in the ḥadīth on the prostration; and (4) the error in the ḥadīth of witr is probably that of Muhammad bin Bashar, although he is reliable. This is because the reliable people can also make mistakes.

The reached conclusions do not change the fact expressed by al-Sakhāwī and al-Ethiopi that "these particular parts are evidence of al-Nasāʾī's accuracy and trustworthiness." On the contrary, they support this view by resolving the obscurity found in the problematic areas of al-Nasāʾī's Sunan.

Genişletilmiş Özet

İmam Nesâî'nin el-Müctebâ İsimli Eserinde Problemli Gördüğü Lafızlar Üzerine Bir Derleme ve İnceleme

İmam Nesâî'nin el-Mücteba adlı eseri, meşhur altı temel hadis kitabından birisidir. Ancak bu eser son derece önemli olmasına rağmen şerh konusunda hak ettiği ilgiyi yakalayamamış ve altı hadis kitabı arasında en az şerhi yapılan eser olmuştur. El-Hafiz Ebu'l-Fadl bin Tahir el-Makdisî'nin de belirttiği gibi el-Mücteba'daki hadisler üç kısımdır. Birincisi, kitabın büyük kısmını oluşturan Sahihayn'da rivayeti yapılmış sahih hadisler, ikincisi Sahihayn'ın şartlarına göre sahih olan ancak onlar tarafından rivayet edilmemiş hadisler, üçüncüsü ise marifet ehlinin anladığı şekilde illeti açıklanan hadislerdir. Ancak Makdisî, az sayıdaki dördüncü bir kısmı atlamıştır. Bu hadisleri Nesâî, "Tam olarak anlayamadım", "Bunu iyi bilmiyorum" ve "Bilmiyorum" gibi sözler ile ifade etmiştir. Bu hadislerin içerdikleri kapalılık çözülmesi gereken bir problem oluşturmaktadır.

Araştırmamızın sorunu, Nesâî'yi şerh edenlerin ve yöntemi hakkında araştırma yapanların Nesâî'nin tam olarak kavrayamadığını belirttiği yerleri açık şekilde izah etmemeleri, Nesâî'nin bu yerleri şeyhinin lafzındaki bir kapalılık yüzünden anlamamış olabileceği ihtimalidir. Dolayısıyla bu değerli kitap üzerine yapılan çalışma ve araştırmalarda söz konusu yerler göz ardı edilmiş, Nesâî'nin anlamakta güçlük çekmesinin ardındaki sebepler ortaya henüz çıkartılmamıştır.

Bu araştırmanın amacı, Nesâî'nin anlamakta zorluk çektiğini söylediği bu yerleri bir araya getirmek, isnadları araştırmak, rivayetleri karşılaştırarak incelemek ve onun ilgili sözlerinin sebeplerini bulmaya çalışmaktır. Önce Nesâî'nin ilgili beyanlarının geçtiği yerler toplanmış, sonra her yer ayrı ayrı açıklanmıştır. Böylece illeti ortaya koyabileceği düşünülen es-Süne's-suğrâ, es-Sünenü'l-kübra ve Kütübü Sitte'deki hadis rivayetleri ile müsned ve musannef'teki rivayetler tümevarım yöntemiyle incelenmiştir. İncelemede, önce Nesâî'nin rivayetine, ardından onun isnadına en yakın olanına öncelik verilmiştir. Söz konusu kitaplarda yer alan anlatımlar toplanarak mukayese edilmiş ve problem alanları tespit edilmiştir. Yapılan karşılaştırmalardan hareketle, incelenen yerlerde İmam Nesâî'nin yaşadığı sıkıntının sebebi ortaya konulmuştur.

Araştırmanın sonucunda Nesâî'nin yedi yerde anlama güçlüğü yaşadığı tespit edilmiştir. Bunların üçünün şeyhinin lafzındaki kapalılık, dördünün ise isnad veya metinlerdeki problem sebebiyle anlama güçlüğü oluşturduğu anlaşılmıştır. Bunun yanı sıra araştırmada, sayılan problemlerin tanım ve açıklaması net olarak ortaya konulmuştur. İmam es-Sehâvi "Buğyetu'r-râgibi'l-mütemennî" kitabında sayılan problemli noktalardan beşini, en-Nesâî'nin özverili çalışmalarında gösterdiği emanet ve taharrisine kanıt olarak kabul etmiş ancak güçlük yaşamasının ardındaki nedeni

aydınlığa kavuşturmamıştır. Esyûbî de Nesâî şerhinin mukaddimesinde, üzerine ekleme yapmaksızın bu bilgiyi nakletmiştir.

İmam Sehâvî'nin eserinde Nesâî'nin güçlük yaşadığı söz konusu yerler; Necâşi'nin ölümü hadisindeki "İbnü'l-Müseyyeb'i tam olarak anlayamadım", nikâha teşvik hadisinde "Fitye ifadesini tam olarak anlayamadım", Allah'ın mal verdiği sınıflar hadisinde "tuhibbü ifadesini tam olarak anlayamadım", cinsel organa temas edildiğinde abdestin bozulması hakkındaki Urve hadisinde "tam olarak anlayamadım" ve gece namazı hadisinde "vitir konusunda kimde hata olduğunu bilmiyorum" sözleridir. Sehâvî eserinde iki noktayı gözden kaçırmıştır. Bunlardan birincisi sehiv secdesi hadisinde Nesâî'nin "bazı kelimeleri tam olarak anlayamadım" ifadesidir. İkincisi ise şarap satmanın yasaklanması hadisindeki "sârra kelimesini tam olarak anlayamadım" sözüdür.

Ne Sehâvî ne de diğerleri Nesâî'nin anlama güçlüğü yaşamasının nedenini yorumlamamıştır. Esyûbî, kalabalık vb. nedenlerden dolayı şeyhinin sözünü anlamamış olabileceği ihtimali yorumunda bulunmuş, bazen de başka bir neden olabileceğini belirtmiş olsa da bunu açıklamamıştır. Süyûtî ise bu konulardan tamamen uzak durmuş, Sindi ise sebep göstermeksizin sadece iki konudan bahsetmiştir.

Yapılan değerlendirme sonucu, bu konulardan "fityetün ifadesini tam olarak anlayamadım", "sârra ifadesini tam olarak anlayamadım" ve "tuhibbü ifadesini tam olarak anlayamadım" ifadelerinin şeyhinin sözündeki kapalılıkla ilgili olduğu görülmüştür. Diğer dört yerin her birinde senet veya metinle ilgili bir neden olduğu sonucuna varılmıştır. Bu nedenler; (1) Necâşî hadisinde Nesâî'nin "İbnü'l-Müseyyeb'i tam olarak anlayamadım" ifadesi, (2) Necaşi'nin cenaze namazı rivayetinde Ebu Seleme'nin adının İbnü'l-Müseyyeb ile birlikte geçmesini anlamamış olması, (2) cinsel organa temasla abdestin bozulması hakkındaki hadiste Abdullah bin Ebu Bekr'in hadisi Urve'ye onun da Büsra'ya isnadını tam olarak anlamadığı, (3) sehiv secdesi hadisinde Mufaddal bin Mühelhil rivayetinde iki secdeden önce selam vermenin zikredilmeyişinin anlaşılmaması, (4) vitr hadisindeki hata ise büyük ihtimalle güvenilir olmasına rağmen Muhammed bin Beşşâr'a aittir. Zira sika olan da hata yapabilir.

Ulaşılan bu sonuçlar Sehâvî ve Esyûbî'nin ifade ettiği "söz konusu yerlerin Nesâî'nin taharri ve emanetine delil olduğu" gerçeğini değiştirmemekte, aksine bu görüşü destekleyerek Nesâî'nin Sünen'indeki problemli görülen yerlerdeki kapalılığı gidermektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rivayet, Problem, İmam Nesâî, el-Mücteba.

مدخل:

يعتبر كتاب المجتبى أو السنن الصغرى للإمام النَّسائي من أهم كتب السنة، وهو من الكتب الستة الأصول المشهورة، كما أنه اختصار النسائي نفسه لسننه الكبرى في القول المعروف عن العلماء[1]، خلافاً لِما ذُكِر من أنَّ الذي اختصرَها هو ابن السُّنِّي (ت.364هـ،974م)، وإنَّما عملُ ابن السني رواية وحسب[2]، هذا فضلاً عمّا يمتاز به النسائي فيه من اعتناء بالعلل، كما يتجلى في عناوين أبوابه وطرق سياقته للأحاديث، على خفاءٍ يعتري أسلوبه أحياناً ويحتاج إظهاره إلى بحث وتنكيت، فهو كما ذكر الحافظ أبو الفضل بن طاهر المقدسي (ت.507هـ،1113م) عنه وعن أبي داود (ت.275هـ،888م) أنَّ كتابيهما ثلاثة أقسام، الصحيح المخرج في الصحيحين، والصحيح على شرط الصحيحين، والثالث أحاديث وضعوها للضدية، قال: "وربما أبان المخرّج لها عن علَّتها بما يفهمه أهل المعرفة"[3]. وثمة نوع رابع عند النسائي، لا يستحق لقلَّته أن يكون قسيماً لهؤلاء، ولكنه يمثل بغموضه وخفائه مشكلة تحتاج إلى حل، هي المواضع التي ذكر فيها أنها أشكلت عليه معبراً عن ذلك بقوله: لم أفهم كما أردت، وقوله: لم أفقه هذا، وقوله: لا أدري.

ومشكلة البحث أنّ شراح النسائي والباحثين المعاصرين في منهجه لم يفسروا أكثر هذه المواضع التي قال فيها النسائي لم أفهم ولم أُتقن ولا أدري، ومن تعرَّض لها منهم تعرض لها من قريبٍ باحتمال أن النسائي لم يفهم هذه المواضع لخفاء في لفظ شيخه فإذا أشاروا إلى احتمالٍ أعمقَ أشاروا إليه دون تفصيل، وهكذا بقي أكثر تلك المواضع غُفلاً مع تراكم الأعصار والبحوث على هذا الكتاب القيّم، مع أن المتوقَّع أن يكون وراء استشكال النسائي لهذه المواضع معانٍ خفيّة حقيقة أن تُكتشَف، وهدفُ هذا البحث جمع هذه المواضع التي ذكر النسائي أنه لم يفهمها كما يجبّ، ودراستها من خلال سبر الأسانيد ومقارنة الروايات، ومحاولة تلمس المشكلات وراء أقواله تلك، من خلال منهج وصفي استقرائي قائم على الجمع والمقارنة والوصول إلى النتائج، فأجمع أولاً المواضع التي قال فيها النسائي لم

---

[1] محمد بن علي بن آدم بن موسى الإثيوبي الوَلَّوِي، ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، (السعودية: دار المعراج/ دار آل بروم للنشر والتوزيع، 1424/ 2003)، 1/ 49.

[2] أركايا، موسى، "روايات نسخ سنن النسائي". مجلة كلية الإلهيات في جامعة الفرات، 1/19 (2014) 189 – 215 .

[3] محمد بن طاهر أبو الفضل المقدسي، *شروط الأئمة الستة*، (القاهرة: مكتبة القدسي، د.ت)، 12.

أفهم أو لم أتقن أو لا أدري، ثم أفصل كلَّ موضعٍ على حده، وأسبرُ روايات الحديث الذي فيه الاستشكال من النسائي في الصغرى والكبرى وفي الكتب الستة وما يقتضيه الكشف عن العلة من غيرها من المسانيد والمصنفات، مقدماً النسائي في التخريج على غيره لأنه موضع الدرس ثم الأقرب فالأقرب إلى إسناده، فأحدد مداره ثم أجمع الروايات التي تدور عليه في الكتب المذكورة، ثم أقارن هذه الروايات وأحصر موضع الإشكال، ثم أستكشف السبب وراء استشكال الإمام النسائي للموضع المدروس بناء على تلك المقارنات.

وقد انتهى البحث إلى إحصائها بسبعة مواضع، ثلاثة منها تتعلق بخفاء عارض في لفظ الشيخ وأربعة تتعلق بمشكلة في أصل الإسناد أو المتن، مع بيان تلك المشكلات وتحديدها.

وقد تناولت الدراسات والأبحاث الإمام النسائي وسُنَنه الكبرى والصغرى "المجتبى"، وأقربها إلى بحثي:

أ. "مختلف الحديث عند الإمام النسائي دراسة تطبيقية على سننه الصغرى المجتبي"، محمد عبد الفتاح الدسوقي، حولية كلية أصول الدين بالقاهرة، جامعة الأزهر، مج31، ع2، 2018. بحث في منهج النسائي في إيراد المختلف وحلِّه جمعاً ونسخاً وترجيحاً.

ب. "روايات نسخ سنن النسائي"، موسى أركايا "Musa ERKAYA"، تركيا، ألازيغ، مجلة كلية الإلاهيات في جامعة الفرات، مج19/ ع1، 2014. بحث في نسخ السنن الصغرى التي روِيت عن النسائي.

ج. "المدخل إلى سنن الإمام النَّسائي المجتبى"، محمد محمدي النورستاني، طُبع في الكويت، مكتب الشؤون الفنية، 2008. تعرض فيه للصناعة الحديثية عند الإمام النسائي في المتن والإسناد، واعتنائه بالعلل واختلاف الرواة والترجيح.

د. "الأحاديث التي أعلَّها النسائي بالاختلاف على الرواة في كتابه المجتبى: جمعًا وتخريجًا ودراسة"، عمر إيمان أبو بكر، أطروحة دكتوراة قدِّمت في السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2000. يبحث فيه إعلال النسائي لجملة من الأحاديث ممَّ اختلِف فيه على مداراتها فيما يشير إليه في تراجم أبوابها عادةً بقوله: ذكر الاختلاف على فلان، وذلك في نحو ثمانين باباً.

هـ. "الإمام النسائي ومنهجه في السنن"، الهادي بن محمد روشو، أطروحة دكتوراه قدِّمت في تونس، جامعة الزيتونة، 1988م، وطبعت في بيروت، دار ابن حزم 2016.

و. "الصناعة الحديثية عند الإمام أحمد بن شعيب النسائي في سننه الصغرى المجتبى"، علي غالب فقيسي، وهي رسالة ماجستير قدمت في الأردن، جامعة آل البيت، 1999.

والأطروحتان الأخيرتان بحثتا منهج النسائي في الأبواب والتراجم وصنعته في إيراد الأسانيد والمتون، وصنعته في الجرح والتعديل، ومنهجه في التعليل، ونحو ذلك.

ولكني لم أجد أياً من تلك الدراسات تعرّض للمواطن السبعة المشكلة الواردة في سنن النسائي، والتي أبحثها في مقالتي هذه.

وقد سبق أن أحصى الإمام السخاوي (ت.902هـ،1428م) في كتابه "بغية الراغب المتمني" منها خمسةً وعدها دليلا على أمانة النسائي وتحريه، دون أن يكشف العلة الكامنة وراء استشكال النسائي لهذه المواضع[٤]، ونقلها عنه الأثيوبي (ت.1442هـ،2020م) في مقدمة شرحه على النسائي ولم يزد عليها[٥]، وهي قوله في حديث نَعي النجاشي: ابن المسيب لم أفهمه كما أردت، وقوله في حديث الحض على النكاح: لم أفهم "فتيةً" كما أردت، وقوله في حديث الذي آتاه الله أصناف المال: لم أفهم "تحبُّ" كما أردت، وقوله في حديث عُروة في نقض الوضوء بمس الذكر: لم أتقنه، وقوله في حديث قيام الليل: لا أدري ممن الخطأ في موضع الوتر.

وفاته موضعان هما قول النسائي في حديث سجود السهو: لم أفهم بعض حروفه كما أردت، وقوله في حديث النهي عن بيع الخمر: ولم أفهم "سارّ" كما أردت.

هذا ولم يفسر السخاوي ولا غيره وجه الإشكال في تلك المواضع وكان الأثيوبي يفسرها باحتمال أنه لم يفهم لفظ الشيخ بسبب الزحام ونحوه، وأحياناً يشير إلى احتمال وجود علة ولكن لا يحدد ماهيّتها، أمّا السيوطي فقد تجنَّب

---

[٤] شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، *بغية الراغب المتمني في ختم النسائي*، مح. عبد العزيز عبد اللطيف، (الرياض: العبيكان، 1414/ 1993)، 45.

[٥] الأثيوبي، ذخيرة العقبى، 1/ 94.

تلك المواضع تماماً وتطرَّق السندي منها إلى موضعين فقط دون بيان ماهيَّة العلَّة فيها، وكل هذا سأبيِّنه في البحث في مواضعه.

وقد انتهيت بالنتيجة إلى أنَّ ثلاثةً من هذه المواضع تتعلَّق بخفاءٍ عارض في لفظ شيخه، وهي قول النسائي: لم أفهم "فتية"، ولم أفهم "سارّ"، ولم أفهم "تحبّ"، أما المواضع الأربعة الباقية فوراء كل واحدة منها مشكلة تتعلق بالأسانيد والمتون، وقد بينتها في البحث مفصلة.

1. قول النَّسائي: ابن المسيِّب إنِّي لم أفهمه كما أردت

في حديث نعي النَّجاشيّ الذي أخرجه النَّسائي في الجنائز، قال: "أخبرنا محمَّد بن رافع حدثنا عبد الرزاق أنبأنا مَعمَر عن الزُّهريّ عن ابن المسيِّب وأبي سلَمة، عن أبي هُريرة قال: "نعى رسولُ الله صلى الله عليه وسلم النَّجاشيّ لأصحابه بالمدينة، فصفُّوا خلفَه فصلَّى عليه وكبَّر أربعًا. قال أبو عبد الرحمن: ابن المسيِّب إنّي لم أفهمه كما أردت"[6].

وقد رواه النَّسائي في الكبرى بدون قوله: ابن المسيِّب إنّي لم أفهمه كما أردت[7].

وهذا الموضع وأمثاله يصلحُ دليلاً للقول بأنَّ مختصرَ الصغرى عن الكبرى هو النسائي نفسُه كما نوَّهتُ في مدخل البحث لا ابن السنِّي، إذ لو كان المختصر هو ابن السنّي لما كان له أن يزيدَ قولَ النسائي هنا "ابن المسيب إني لم أفهمه كما أردت" ما دام لم يقُله النسائي في الكبرى، إلّا أن يكون فقدُه في الكبرى اختلافَ نُسَخ.

1.1. قول شراح النَّسائي في العبارة المشكلة

لم أجد من تعرض لها من شراح النَّسائي إلا الأثيوبي، إذ قال: "يعني _والله أعلم_ أن المصنف لم يفهم ذكر سعيدٍ مع أبي سلَمة في هذا السند ولعلَّ ذلك أن شيخه محمد بن رافع لم يرفع صوته بذكره أو حصل له الالتباس بسبب كثرة الناس فلم يستطع أن يسمع تمام السماع"[8].

---

[6] أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي، *المجتبى من السنن*، مح. عبد الفتاح أبو غدة، ط2، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406/ 1986)، "الجنائز"، 4/ 70.

[7] أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي، *السنن الكبرى*، مح. حسن عبد المنعم شلَبي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421/ 2001)، 2/ 442 (2110).

[8] الإثيوبي، *ذخيرة العقبى*، 19/ 283.

فذكر الأثيوبي في تفسير قول النَّسائي هنا احتمالين: إمّا استغرابٌ لذكر سعيد مع أبي سلَمة فيكون فيه مشكلة خفيّة في الرواية، أو اشتباه في النطق من لفظ شيخه، والمقصود أن نبيِّن أي الاحتمالين أقرب إلى الصواب أو أن هناك احتمالاً آخرَ.

2.1. مقارنة الروايات وتحقيق منشأ الإشكال

يدور حديث أبي هُريرة في خبر النَّجاشيّ رضي الله عنهما على ابن شِهاب الزُّهريّ من طرق خمسة عنه: مَعمَر وصالح ومالك وعقيل ويونس.

أ.من طريق مَعمَر عن الزُّهريّ، ووقع عن مَعمَر فيه اختلاف، فرواية عبد الرزاق عنه عن الزُّهريّ عند النَّسائي المثبتة أعلاه هي عن سعيد بن المسيِّب وأبي سلَمة معاً، وفيها النعي والصلاة، وهي كذلك في مصنف عبد الرزاق (ت.211هـ،827م)[9]، وفي مسندي أحمد (ت.241هـ،855م) والبَزَّار (ت.292هـ،905م) كلاهما من طريق عبد الرزاق[10].

ورواه البخاري (ت.256هـ،870م) من طريق يزيد بن زُريع عن مَعمَر، وابنُ أبي شَيبة (ت.235هـ،849م) من طريق عبد الأعلى عن مَعمَر عن الزُّهريّ عن ابن المسيِّب وحدَه، وفيها النعي والصلاة[11].

---

[9] الصنعاني، عبد الرزاق بن همام بن نافع الحِميري، *المصنف*، مح. حبيب الرحمن الأعظمي، ط2، (الهند: المجلس العلمي، 1403/ 1982)، 3/ 479 (6393).

[10] أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، مح. شعيب الأرنؤوط وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421/ 2001)، 13/ 190 (7776)؛ أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق العَتكي البزار، *مسند البزار (البحر الزخار)*، مح. محفوظ الرحمن زَين الله وآخرون، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم،2009) 14/ 131 (7642).

[11] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجُعفي، *الجامع الصحيح*، مح. محمد زهير الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، 1422/ 2001)، "الجنائز"، 2/ 86؛ أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم بن عثمان العَبْسي. *الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار*، مح. كمال الحوت، (الرياض: مكتبة الرشد،7ج، 1409/ 1988)، 2/ 494 (11420).

ورواه الإمام أحمد والتِّرمذي (ت.279هـ،892م) من طريق إسماعيل بن إبراهيم عن مَعمَر عن الزُّهريّ عن ابن المسيِّب وحده، وفيها الصلاة فقط[12].

ب. من طريق مالك عن الزُّهريّ، في المُوطَّأ والبخاري ومسلم وأبي داود والنَّسائي من هذا الطريق عن سعيد بن المسيِّب وحدَه، وفيه النعي وصلاة الجنازة[13].

ومالك (ت.179هـ، 795م) أثبت في الزُّهريّ من مَعمَر[14]، هذا مع الاختلاف الواقع في الرواية عن مَعمَر كما ذكرت آنفاً.

ج.من طريق صالح عن الزُّهريّ، عند البخاري والنَّسائي، وهي عن أبي سلَمة وابن المسيِّب معاً، وفيه النعي، و"استغفروا لأخيكم"[15]، وليس فيه الصلاة.

د.من طريق عُقَيل عن الزُّهريّ، ورواه البخاري ومسلم عن عُقيل مفصلاً في روايتين: إحداهما عن سعيد بن المسيِّب وأبي سلَمة معاً[16]، وفيها النعي والأمر بالاستغفار دون الصلاة، والأخرى عن سعيد بن المسيِّب وحدَه، وفيها الصلاة فقط[17].

---

12 أحمد، المسند، 12/ 57 (7147)؛ أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة الترمذي، *سنن الترمذي*، مح. أحمد شاكر وآخرون، ط2، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 5ج، 1395/ 1975)، "الجنائز"، 3/ 333.

13 مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبَحي المدني، موطأ الإمام مالك، مح. محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1406/ 1985)، "الجنائز"، 1/ 226 (14)؛ البخاري، "الجنائز"، 2/ 72؛ مسلم بن الحجّاج القُشَيري النيسابوري، *صحيح مسلم*، مح. محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، "الجنائز"، 2/ 656؛ أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، رسالة أبي داود إلى أهل مكة، مح. محمد الصباغ، (بيروت: دار العربية، د.ت)، "الجنائز"، 3/ 212؛ النسائي، المجتبى، "الجنائز"، 4/ 69.

14 زَين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السَلامي الحنبلي، *شرح علل الترمذي*، مح. همّام سعيد، (الزرقاء: مكتبة المنار، 1407/ 1987)، 2/ 617.

15 البخاري، "مناقب الأنصار"، 5/ 51؛ النسائي، المجتبى، "الجنائز"، 4/ 26.

16 البخاري، "الجنائز"، 2/ 88.

17 البخاري، "الجنائز"، 2/ 88؛ مسلم، "الجنائز"، 2/ 657.

هـ.من طريق يونس بن يزيد الأيْلي عن الزُّهريّ، رواها البَزَّار في مسنده من طريق عثمان بن عُمَر عن يونس عن الزُّهريّ عن سعيد وأبي سلَمة وأبي أمامة بن سهل عن أبي هُريرة، وفيه النعي والصلاة. قال البَزَّار: "ولا نعلم أحدًا روى هذا الحديث عن سعيد وأبي سلَمة وأبي أُمامة عن أبي هُريرة إلّا عثمان بن عمر عن يونس"[18].

وعثمان بن عمر العَبدي البصري ثقة روى له الستة[19]، وأمّا يونس فثقةٌ أيضاً روى له الستة ولكنه ربما وقع له الوهم في الزُّهريّ والخطأ في غير الزُّهريّ[20]، وهو وإن كان من الطبقة الأولى من أصحاب الزُّهريّ إلا أنه ليس كمالك فيه[21].

وبعد استقراء الروايات ومقارنتها يتبين أن الجمع بين سعيد وأبي سلَمة في النعي والصلاة، جاء في رواية عبد الرزاق عن مَعمَر عن الزُّهريّ (عند النَّسائي)، ورواية يونس عن الزُّهريّ (عند البَزَّار)، أمّا سائر الأثبات عن الزُّهريّ (كما في الصحيحين والمُوطَّأ والنَّسائي وغيره) فقد رووا صلاة الجنازة عن سعيد بن المسيِّب وحده، ومن جمع منهم بين سعيد وأبي سلَمة جمع في النعي والاستغفار فقط دون الصلاة، وهذا الراجح؛ لاجتماع الأوثق من أصحاب الزُّهريّ عليه، فضلاً عما ظهر من الاختلاف عن مَعمَر فيه، ووهمِ يونس. قال ابن حجر (ت. 852هـ، 1449م): "المحفوظ عن الزُّهريّ أن نعي النَّجاشيّ والأمر بالاستغفار له عنده عن سعيد وأبي سلَمة جميعًا وأما قصة الصلاة عليه والتكبير فعنده عن سعيد وحده"[22].

فتبيّن أنَّ الصلاة على النجاشي محفوظة عن سعيد فقط، وليست محفوظة عن أبي سلَمة.

---

[18] البزار، مسند البزار، 14/ 125 (7627).

[19] أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، مح. محمد عوامة (حلب: دار الرشيد، 1986)، 385. وذكر أن يحيى بن سعيد كان لا يرضاه، ولكن يحيى متشدد، قال الذهبي بعد أن ذكر طعن يحيى فيه: "قلت يحيى بن سعيد كثير التعنّت في الرجال، وإلا فعثمان بن عمر ثقة ما فيه مغمَز". انظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهَبي، سير أعلام النبلاء، مح. شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405/ 1985) 9/ 558.

[20] ابن حجر، تقريب التهذيب، 614.

[21] ابن رجب، شرح علل الترمذي، 1/ 113، 2/ 765.

[22] أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني ابن حجر، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، (بيروت: دار المعرفة،1379/ 1959)، 3/ 187.

كما تبيّنَ أن القضية ليست في اشتباه النَّسائي في سماع اللفظ عن شيخه محمد بن رافع كما فسرها الأثيوبي احتمالاً، ذلك أن الجمع بين ابن المسيِّب وأبي سلَمة وقع أيضاً في رواية عبد الرزاق عن مَعمَر في مصنف عبد الرزاق وفي غيره كما سبق بيانُه، مما يدلُّ على أن الاشتباه من النَّسائي كان في أصل الرواية وليس من جهة غموض عارض في لفظ الشيخ.

وقد يُظنَّ من قول النسائي "ابن المسيِّب إنِّي لم أفهمه كما أردت"، أنه استغرب ذكرَ سعيدٍ لا ذِكرَ أبي سلمة، مع أنَّ الأحق أن يُستغربَ ذِكرُه في هذا السياق الذي فيه الصلاة هو أبو سلمة لا سعيد بن المسيب! كما ظهر من قول ابن حجر أعلاه ومن سبر الروايات ومقارنتها، ويرى الباحث بناء على ما سبق أنَّ هذا من النسائي تصرُّفٌ في الكلام حذفاً وتقديراً، وأنَّ الضمير في "لم أفهمه" لا يعود على ابن المسيب ولكن على مطلق الجمع بينهما في سياق الصلاة، وأنَّ قول النسائي: "ابن المسيب...الخ" معناه: هذا السياق الذي فيه الصلاة هو لابن المسيب، وأمّا الجمعُ بينه وبين أبي سلمة فلم أفهمه كما أحب.

2. قول النَّسائي في حديث سجود السهو: لم أفهم بعض حروفه كما أردت

في حديث النَّسائي، قال: "أخبرنا محمد بن رافع، قال: حدثنا يحيى بن آدَم، قال: حدثنا مفضَّل وهو ابن مُهلهِل، عن منصور، عن إبراهيم، عن عَلقمة، عن عبد الله، يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا شكَّ أحدُكم في صلاته فلْيَتحرَّ الذي يرى أنَّه الصوابُ فيتمَّهُ، ثمَّ يعني يسجدُ سجدتين. ولم أفهم بعضَ حروفه كما أردتُ"[23].

ورواه بهذا السند في الكبرى إلى آخر قوله: "فيتمَّه، ثم يعني يسجد سجدَتين"[24]، ولم يذكر هناك أنه لم يفهم.

---

[23] النسائي، *المجتبى*، "السهو"، 3/ 28 (1240).

[24] النسائي، *السنن الكبرى*، 2/ 52 (1164).

1.2. قول شراح النَّسائي في العبارة المشكلة

لم أجد من تعرض لها إلا الأثيوبي في الذخيرة، قال: "هذه الجملة _أي ولم أفهم بعض حروفه كما أردت_ لا توجد في بعض النسخ وليست في الكبرى أيضاً، والظاهر أنها من كلام المصنف، يعني أنه لم يفهم من شيخه بعض حروف الحديث كما يحبّ أن يفهمه ولعله لم يتمكن من فهمه بسبب زحام أو نحوه"[25].

ولم يشر الأثيوبي إلى المواضع المحتملة لعدم الفهم، وقد تدبرت روايات النَّسائي في الصغرى والكبرى وعند غير النَّسائي أيضاً فوجدته يتعلق بسجدتي السهو هل هما قبل التسليم أو بعده، ولا سيما أن رواية النسائي التي بها الاشتباه وردت مختصرةً لم يُذكَر فيها التصريح بالتسليم قبل سجدتي السهو لا من قول النبي صلى الله عليه وسلم ولا من فِعلِه، في حين أن التسليم الأول هذا مذكور في الروايات الأخرى.

2.2. مقارنة الروايات وتحقيق منشأ الإشكال

مدار هذا الحديث على منصور يرويه عن إبراهيم عن عَلقمة عن ابن مسعود مرفوعاً، وعن منصور روي من طرق عديدة، أختار منها سبعة هي التي في الكتب الستة وما يلزمنا من المسانيد والمصنفات في هذه الموضع، وهؤلاء: مفضَّل ومِسعَر وجَرير وزائدة وشُعبة وعبد العزيز بن عبد الصمد.

أ. من طريق مُفضَّل بن مُهلهَل عن منصور، رواه النَّسائي في الصغرى وهو الحديث المثبت أعلاه، وبه رواه الطبراني (ت.360هـ،918م) في الكبير عن الإمام النَّسائي، قال في آخره: "فَلْيُتَمِّمْهُ، ثم يسجد سجدَتين"[26]، لكن الطبراني لم يذكر كلمة يعني، ولا قوله لم أفهم، الذي ورد عند النَّسائي.

وليس في رواية مفضَّل ذكر التسليم قبل السجود.

[25] الأثيوبي، *ذخيرة العقبى*، 15/ 30.

[26] أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي الطبَراني، *المعجم الكبير*، مح. حمدي بن عبد المجيد، ط2 (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت)، 10/ 26 (9827).

ب. من طريق مِسعَر عن منصور: رواه النَّسائي في المجتبى والكبرى من طريق عبد الله بن المبارك عن مِسعَر وفيه: "فليتمَّ عليه، ثم ليسلِّم وليسجدْ سجدتين"[27]، ورواه النَّسائي من طريق وَكيع عن مِسعَر، فيه: "ويسجد سجدتين بعد ما يفرغ"[28].

فحديث مِسعَر فيه الأمر بالتسليم صراحة قبل السجدتين في رواية عبد الله عنه، وإشارةً في رواية وَكيع عنه، حيث قال: يسجد سجدتين بعدما يفرغ، والفراغ من الصلاة لا يكون إلا بانتهاء أعمالها كاملة وآخرها التسليم.

ج. من طريق شُعبة عن منصور: رواه النَّسائي في الصغري من طريق خالد بن الحارث، عن شُعبة عن منصور، وفيه "أنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم صلَّى صلاة الظهر، ثم أقبل عليهم بوجهه، فقالوا: أحدثَ في الصلاة حَدث؟ قال: وما ذاك؟، فأخبروه بصنيعه، فثنَى رِجله، واستقبلَ القبلة، فسجدَ سجدتين، ثم سلَّم، ثم أقبل عليهم بوجهه، فقال: إنَّما أنا بشرٌ أنسى كما تنسَون، فإذا نسيتُ فذكِّروني. وقال: لو كان حدثَ في الصلاة حدَثٌ أنبأتكم به. وقال: إذا أَوهَمَ أحدكُم في صلاته فليتحرَّ أقربَ ذلك من الصواب ثم ليتمَّ عليه، ثم يسجدُ سجدتين"[29]، ففي سياق فعل النبي صلى الله عليه وسلَّم أنه سلَّم أولاً لِعارض السهو ثم سجد سجدتَي السهو ثمَّ سلَّم مرّةً أخرى، فالتسليم قبل سجدتي السهو هنا مذكورٌ من فعل النبيِّ صلى الله عليه وسلم. ولهذا قال الإمام البيهقي (ت.458هـ،1066م) معقباً على بعض الروايات التي لم تذكر التسليم قبل سجدتي السهو: "وقد مضى في رواية منصور عن إبراهيم ما دلَّ على أنَّه صلى الله عليه وسلم سجدَ أوَّلًا ثم سلَّم ثم أقبل على القوم وقال ما قال"[30].

[27] النسائي، *المجتبى*، "السهو"، 3/ 28؛ النسائي، *السنن الكبرى*، 2/ 52 (1166).

[28] النسائي، المجتبى، "السهو"، 3/ 28؛ النسائي، *السنن الكبرى*، 2/ 52 (1165).

[29] النسائي، *المجتبى*، "السهو"، 3/ 29؛ النسائي، *السنن الكبرى*، 2/ 53 (1168).

[30] أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي الخُسْرَوْجِردي البيهقي الخراساني، *السنن الكبرى*، مح. محمد عبد القادر عطا، ط3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424/ 2003)، 2/ 483 (3843).

ورواه ابن ماجه (ت.273هـ، 886م)، من طريق محمد بن جعفر عن شُعبة بنحو حديث خالد عنه، وفيه: "فيتمَّ عليه ويسلِّمَ ويسجدَ سجدتين"[31]، فذكر التسليم قولاً وفعلاً.

د. من طريق جَرير عن منصور: رواه البخاري وأبو داود عن عثمان بن أبي شَيبة عن جَرير، عَنْ مَنْصُورٍ مفصّلاً بنحو حديث شُعبة وفيه واقعة سجود النبي بعد التسليم، وقوله "ثم ليسلِّم، ثم يسجد سجدتين"[32]، فذكر التسليم قبل السجدتين فعلاً وقولاً.

ورواه مسلم عن عثمان وأبي بكر ابني أبي شَيبة وإسحاق بن إبراهيم جميعاً عن جَرير بنحوه، لكن في آخره: "فليتمَّ عليه ثم ليسجدْ سجدتين"[33]، ولم يذكر الأمر بالتسليم قبل السجدتين، لكن ذكره من فعل النبي صلى الله عليه وسلم في الواقعة.

ورواه أبو بكر بن أبي شيبة عن جريرٍ بنحوِه، وفيه: "فإذا سلَّم سجدَ سجدتين"[34]، فذكر التسليم قبل السجدتين مصرَّحاً به من قول النبي صلى الله عليه وسلم، لكنه جاء بلفظ الشرط الخبريِّ "إذا سلَّم سجد" وهو خبرٌ يُراد منه الأمرُ بدليل رواية البخاري عن جرير التى جاءت بالمضارع المقرون بلام الأمر "ليُسلِّم".

هـ. من طريق زائدة عن منصور: أخرجه أبو داود الطيالسي (ت. 204هـ،819م) في مسنده، بمثل حديث جَرير وشُعبة عن منصور[35]، ذكر فيه التسليم قبل السجدتين فعلاً وقولاً.

---

[31] أبو عبد الله محمد بن يزيد، ابن ماجه القزويني، *سنن ابن ماجه*، مح. محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: دار إحياء الكتب العربية/ فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ت.)، "إقامة الصلاة، والسنة فيها"، 1/ 382.

[32] البخاري، "الصلاة"، 1/ 89؛ أبو داود، " تفريع أبواب الركوع والسجود"، 1/ 268.

[33] مسلم، "المساجد ومواضع الصلاة"، 1/ 400.

[34] ابن أبي شيبة، *المصنَّف*، 1/ 383 (4402).

[35] سليمان بن داود بن الجارود، أبو داود الطيالسي البصرى، *مسند أبي داود الطيالسي*، مح. محمد بن عبد المحسن التركي، (مصر: دار هجر، 1419/ 1999) 1/ 216 (269).

و. من طريق عبد العزيز بن عبد الصمد عن منصور: أخرجه البخاري من هذا الطريق مفصلاً بنحو حديث شُعبة، وفيه واقعة سجود النبي صلى الله عليه وسلم بعد التسليم وقوله: "فيتحرَّى الصواب، فيتمُّ ما بقيَ، ثم يسجدُ سجدتين"[36].

وقد روي الحديث في الأجزاء والمسانيد من طرق أخرى عن منصور لكن فيما ذكرته كفاية، وذكر البَيهقي (ت.458هـ،1066م) أن جماعة ممن رووه عن منصور، وممن رووه عن إبراهيم، لم يذكروا لفظ (التسليم)، وكلمة (التحري)، وروي بهما وبدونهما عن عَلقمة وكذلك عن ابن مسعود[37]. وليست قضيتنا في كلمة التحري لأن النَّسائي لم يشتبه بها بدليل أنه ساق الحديث المذكور وفيه لفظة التحري هنا وفي الباب الذي ترجم له بالتحري أيضاً، من أبواب سجود السهو، فليس عنده اشتباه في هذا الموضع، ولكن القضية في محل سجدتي السهو تبعاً لغياب التصريح بالتسليم الأول.

ولا بدَّ أن أشيرَ هنا إلى أنني لا أتحدَّث عن التسليم الأخير الذي بعد سجدتي السهو فهو قد وردَ في أكثر الروايات من فعل النبي صلى الله عليه وسلم في الصحيحين وغيرها، ولكنني أعني التسليم الأوَّل الذي قبل سجدتي السهو، فيظهر من مقارنة الروايات أنَّ المحفوظ عن منصورٍ ذِكرُ التسليم الأوّل قبل السجدَتين صريحاً إمّا بلفظ الأمر "ثم ليسلِّمَ، ثم يسجد سجدتين"، أو بلفظ الخبر المراد منه الأمر "ويسلِّم ويسجد سجدتين" و"إذا سلَّم سجدَ"، وهذا التصريح بالتسليم الأول قبل السجدتين رواية ثابتة عن مِسعَر وشُعبة وجَرير وزائدة وعبد العزيز بن عبد الصمد كلهم عن منصور، وحتى في المواضع التي لم يُذكر الأمر بالتسليم فيها صريحاً في رواياتهم أغنى عنه وصفُهم لفعل النبي صلى الله عليه وسلم.

[36] البخاري، "الأيمان والنذور"، 8/ 136.

[37] البيهقي، *السنن الكبرى*، 2/ 474 (3819).

ولم يسقط لفظ الأمرُ بالتسليم الأوّل مع رواية الحديث مختصراً إلا في رواية النَّسائي من طريق مفضل عن منصور، وهو مُفضَّل بن مُهلهِل السعدي الكوفي ثقة نبيل روى له مسلم والتِّرمذي والنَّسائي[38]، لكنه ليس مثل جَرير والثَّوري وشُعبة في منصور، فإنهم أثبت أصحابه[39].

فينبغي أن يكون الذي لم يفهمه النَّسائي كما يجبُّ هو محل سجدتي السهو في حديث مفضَّل عن منصور ولا سيما أنه ورد مختصرًا ليس فيه التصريح بذِكرِ بالتسليم الأوّل، ولا فعلُ النبي صلى الله عليه وسلم له.

3. قول النَّسائي في حديث الوضوء من مس الفرج: ولم أتقنه

في الحديث الذي رواه النَّسائي في باب الوضوء من مس الذكر، قال: "أخبرنا قُتَيبة، عن سفيان، عن عبد الله يعني ابن أبي بكر قال على أثره _قال أبو عبد الرحمن: ولم أتقنه_ عن عُروة، عن بُسْرة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من مسَّ فرجَه فليتوضَّأ"[40].

ولم يروه النَّسائي في الكبرى من هذا الطريق وإن كان رواه من طرق أخرى سترِد.

1.3. قول شراح النَّسائي في العبارة المشكلة

لم أجد من تعرض له من شراح النَّسائي إلا الأثيوبي في الذخيرة، قال: "وقوله (قال أبو عبد الرحمن) مقول قال، وقوله: (ولم أتقنه) مقول (قال) الثاني، يعني أن المصنف قال بعد قوله (يعني الخ): ولم أتقن هذه اللفظة عن شيخي قُتَيبة، وقوله: (عن عُروة) متعلق بحال محذوف عن عبد الله، أي حال كونه راوياً عن عُروة، وليس متعلقاً بقوله: (لم أتقنه) فتنبّه!"[41].

والقائل: (قال أبو عبد الرحمن) هو ابن السنيّ راوي المجتبى عن النسائي، وسيظهر من مقارنة الروايات أن معنى قوله: ولم أتقنه، يعني عن شيخه قتيبة بن سعيد، الذي قصّر في إسناده، حيث في الموضع شبهة وهي رواية عُروة

---

[38] ابن حجر، *تقريب التهذيب*، 544.

[39] ابن رجب، *شرح علل الترمذي*، 2/ 721.

[40] النسائي، *المجتبى*، "الغسل والتيمم"، 1/ 216.

[41] الأثيوبي، *ذخيرة العقبى*، 5/ 651.

عن بُسرة، والأصل أن تكون عروة عن مروان عن بُسرة، ولهذا قال النَّسائي لم أتقنه، أي أنا شاكٌّ في صحة هذا الموضع.

2.3. مقارنة الروايات وتحديد موضع الإشكال

مدار هذا الحديث على عُروة بن الزُّبَير، وروي عنه من طرق عديدة:

أ. من طريق عبد الله بن أبي بكر بن حَزم عن عُروة:

رواه النَّسائي، من طريق قُتيبة عن سفيان عن عبد الله بن أبي بكر بن حَزم عن عُروة عن بُسرة عن النبي صلى الله عليه وسلم، الحديث المثبت أعلاه، وهو الذي قال فيه النَّسائي لم أتقنه. وفي هذا الحديث رواية عُروة عن بُسرة رضي الله عنها.

ورواه الإمام أحمد عن سفيان عن عبد الله بن أبي بكربن محمد بن عَمرو بن حزمٍ، أنه سمعه من عروة بن الزبير وهو مع أبيه يحدِّث، أنَّ مروان أخبره، عن بُسرة بنت صفوان، أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "مَن مَسَّ فرجَهُ فليتوضَّأ"، قال: فأرسل إليها رسولًا وأنا حاضرٌ فقالت: نعم، فجاء مِن عندها بذاك[42].

وكذلك رواه الحُمَيديُّ (ت.219هـ/ 834م)[43]، وأبو بكر بن أبي شَيبة[44]، وإسحاقُ بن راهُويَه (ت. 238هـ/ 853م)[45]، كلُّهم عن سفيان بمثل ما جاء في حديث أحمدَ، وفيه أنَّ عُروة لم يسمعهُ من بُسرة مباشرة بل مِن مَروان ثمَّ من الرسول الذي أرسلهُ إليها.

وهذا يعني أن قتيبة خالف الثقات في سفيان فرواه عن عروة عن بُسرة مباشرة في حين أدخل سائر الثقات بينهما مروانَ وقصّة إرسال الرسول.

---

[42] أحمد، *المسند*، 45/ 270 (27294).

[43] أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى الحُميدي المكي، *مسند الحميدي*، مح. حسن سليم أسد الدَّارَانيّ، (دمشق: دار السقّا، 1996)، 1/ 346 (355).

[44] ابن أبي شيبة، *المصنّف*، 1/ 150 (1725).

[45] إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي المروزي ابن راهويه، *مسند إسحاق بن راهويه*، مح. عبد الغفور البلوشي، (المدينة المنورة: مكتبة الإيمان، 1412/ 1991)، 5/ 66 (2171).

هذا ورواه النَّسائي أيضاً من طريق مالكٍ عن عبد الله بن أبي بكر "أنَّه سمع عُروة بن الزُّبَير يقول: دخلت على مَروان بن الحكم فذكرنا ما يكون منه الوضوء. فقال مَروان: مِن مسِّ الذكرِ الوضوءُ. فقال عُروة ما علمت ذلك. فقال مَروان: أخبرتني بُسرة بنت صَفوان، أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إذا مسَّ أحدُكم ذكرَه فليتوضَّأ"[46]، وهو في الكبرى والمُوطَّأ وسنن أبي داود من هذا الطريق بهذا اللفظ[47]. فحديث مالكٍ يبيّنُ أن عُروة لم يسمع من بُسرة مباشرة وإنما عن مَروان عنها.

ورواه النَّسائي أيضاً بنحوه من طريق الزُّهريّ عن عبد الله بن أبي بكر، وفيه أن ذلك كان في إمارة مَروان على المدينة، وزاد في آخره: "قال عُروة: فلم أزل أماري مَروان حتى دعا رجلًا من حرسِه فأرسله إلى بُسرة فسألَها عمّا حدَّثت مَروان، فأرسلت إليه بُسرة بمثل الذي حدَّثني عنها مَروان".[48] ففي حديث الزُّهريّ أن عُروة سمع من مَروان حديث بُسرة، ثم لشكِّه طلب التثبت فأرسل مَروان رجلاً من حرسه فسأل بُسرة فأقرَّته. فصار سماع عُروة فيه عن مَروان عن بُسرة، وعن الحَرَسِيِّ عن بُسرة، ورواه الطيالسي من طريق شُعبة بنحو حديث الزُّهريّ[49].

والحاصل أن روايات الزُّهريّ ومالك وشُعبة عن عبد الله بن أبي بكر بن حَزم تفيد بأن سماع عُروة لم يكن عن بُسرة مباشرة وإنما عن مَروان عنها، وفي بعضها أنَّ مَروان أرسل رسولًا بمحضر عُروة تأكيداً له، وكذلك رواية سفيان عن عبد الله بن أبي بكر من طريق الحميدي وأبي بكر بن أبي شيبة وإسحاق بن راهويه وأحمد بن حنبل، ولم يخالف من هذا الطريق إلّا قُتيبة عن سفيان، فقال: عروة عن بُسرة! والذي لم يتقنه النَّسائي أي اشتبه به هو هذا الموضع تحديداً، وأن الصحيح رواية عُروة فيه عن مَروان عنها.

[46] النسائي، *المجتبى*، "الطهارة"، 1/ 100.

[47] مالك، الموطأ، "الطهارة"، 1/ 42 ؛ أبو داود، "الطهارة"، 1/ 46، النسائي، *السنن الكبرى*، 1/ 137 (159).

[48] النسائي، *المجتبى*، "الطهارة"، 1/ 100.

[49] الطيالسي، *مسند أبي داود الطيالسي*، 3/ 231 (1762).

ب. من طريق الزُّهريّ عن عُروة: رواه النَّسائي على الوجهين، أي عُروة عن بُسرة[50]، وعُروة عن مَروان عن بُسرة[51].

ج. من طريق هشام بن عُروة عن أبيه: روي على الوجهين، عُروة عن بُسرة[52]، وعُروة عن مَروان عن بُسرة.[53]

د. من طريق أبي الزناد عن عُروة عن بُسرة[54].

فالروايات إذن فيها عن عُروة عن بُسرة، وفيها عن عُروة عن مَروان عن بُسرة، ولأهل الحديث مسلكان في هذه المسألة، الترجيح والجمع:

فقد رجّح البخاري رواية عُروة عن مَروان عن بُسرة، قال التِّرمذي في العلل: "وسألت محمّدًا عن أحاديث مسّ الذكر فقال: أصحُّ شيء عندي في مس الذكر حديث بُسرة ابنة صفوان، والصحيحُ عن عُروة عن مَروان عن بُسرة"[55].

وجمع آخرون فقالوا بصحّة الوجهين بأنّ عُروة سمع من مَروان أولاً ثم مِن الرسول الذي أرسله مَروان، ثم سمعَ منها أيضاً، وهكذا روى البيهقي عن يحيى بن معين وأنَّ ابن المديني حاجّه فقال: كيف تتقلّد إسناد بُسرة ومَروان أرسل شرطياً حتى ردَّ جوابها عليه؟، فأجابه يحيى: لم يقنع ذلك عُروة حتى أتى بُسرة فسألها، وشافهته بالحديث[56].

---

[50] النسائي، *المجتبى*، "الغسل والتيمم"، 1/ 216.

[51] النسائي، *المجتبى*، "الغسل والتيمم"، 1/ 216.

[52] الترمذي، "الطهارة"، 1/ 126. وقال عقبه: "هذا حديث حسن صحيح، هكذا روى غير واحد مثل هذا عن هشام بن عُروة عن أبيه، عن بُسرة".

[53] ابن ماجه، "الطهارة وسننها"، 1/ 161.

[54] الترمذي، "الطهارة"، 1/ 129.

[55] أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة الترمذي، *علل الترمذي الكبير*، مح. صُبحي السامُرّائي وآخرون، (بيروت: عالم الكتب، 1409/ 1988)، 48.

[56] البيهقي، *السنن الكبرى*، 1/ 214 (648).

وقال الدَّارَقُطني (ت.385هـ،995م) في العلل: "صح الخبر وثبت أن عُروة سمعه من بُسرة، شافهته به بعد أن أخبره مَروان عنها"[57].

إذن ليس اشتباه النَّسائي في رواية عُروة عن بُسرة عموماً لهذا الحديث فقد رواها هو نفسه من طرق عديدة عن عُروة كما رأينا، ولكن استشكاله كان تحديداً في رواية عُروة عن بُسرة من طريق قتيبة بن سعيدٍ خاصّة، وهو الطريق الأول الذي ذكرناه ورواه النَّسائي عن قُتَيبة عن سفيان عن عبد الله بن أبي بكر، وقال فيه: لم أتقنه، أي لم أتقن أن تكون الرواية من طريق عبد الله بن أبي بكر هي عن عُروة عن بُسرة. وسبب الاشتباه أنَّ سائر الثقات عن سفيان وفيهم أحمد والحميدي وابن أبي شيبة وإسحاق رووه عنه عن عبد الله بن أبي بكرٍ عن عُروة عن مَروان عن بُسرة، وكذلك فإنَّ سائر الثقاتِ عن عبد الله بن أبي بكر وهم كثرة فيهم الزُّهريّ ومالك وشُعبة رووه عنه عن عُروة عن مَروان عن بُسرة.

4. قول النَّسائي في حديث الوتر: لا أدري ممن الخطأ

وردت (لا أدري) في مواضع من سنن النَّسائي لكنها كانت من الرواة فيمن فوقه، والموضع الوحيد الذي قال هو فيه لا أدري هو حديثه الطويل في الوتر في باب قيام الليل، عن سعد بن هشام، أنه لقي ابن عبّاس، فسأله عن الوتر...الحديث، وفيه أنَّ سعد بن هشام سأل عائشة فوصفته وقالت: "ويصلِّي ثمانيَ ركَعات لا يجلسُ فيهنَّ إلا عند الثامنة، يجلس فيذكرُ الله عزَّ وجلَّ، ويدعو ثم يُسلِّمُ تسليما يُسمعنا، ثم يصلِّي ركعتين وهو جالسٌ بعد ما يسلِّم، ثم يصلِّي ركعةً، فتلك إحدى عشرةَ ركعةً يا بني... قال أبو عبد الرحمن: كذا وقع في كتابي، ولا أدري ممن الخطأ في موضع وِتره عليه السلام."[58]

---

[57] أبو الحسن علي بن عمر الدَّارَقُطني البغدادي، *العلل الواردة في الأحاديث النبوية*، مح. محفوظ الرحمن زين الله، (الرياض: دار طيبة،1405/ 1985)، 15/ 317؛ وروى الدَّارَقُطني في السنن أن عُروة قال: " فسألتُ بُسرة بعد ذلك فصدَّقته". ينظر: أبو الحسن علي بن عمر الدَّارَقُطني البغدادي، *سنن الدَّارَقُطني*، مح. شعيب الارنؤوط وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 5ج، 1424/ 2004)، 1/ 265 (527).

[58] النسائي، *المجتبى*، "قيام الليل"، 3/ 199.

1.4. قول شُراح النسائي في العبارة المشكلة

حدد السِّندي (ت.1726‏1138م) موضع الخطأ فقال: "ويصلي ثماني ركعات الخ، هذا هو محل الخطأ الذي أشار إليه المصنف فيما بعد، ففي مسلم يصلي تسع ركعات لا يجلس فيها إلا فِي الثَّامنة[59]، فيذكر الله ويحمده ويدعوه ثم ينهض ولا يسلم ثم يقوم فيصلي التاسعة"[60]. وتابعه الأثيوبي عليه وقال: "ولم يُعلم من هو المخطئ هل هو نفسُه حينما كتبه أم شيخه أم غيرهما"[61].

فموضع الإشكال واضح بيَّنه السندي والأثيوبي، ولكنني أتقدم بالبحث خطوة أخرى لمحاولة تحديد مَن وقع منه الخطأ من الرواة هل هو النَّسائي أم من من فوقه.

2.4. مقارنة الروايات وتحقيق موضع الإشكال

هذا الحديث مداره على قَتادة[62]، يرويه عن زُرارة عن سعد بن هشام عن ابن عبّاس عن عائشة رضي الله عنهما. وروي عن قَتادة من طرق:

أ. من طريق سعيد بن أبي عَرُوبة عن قَتادة: رواه النَّسائي في باب قيام الليل، عن محمَّد بن بَشّار عن يحيى القَطَّان عن سعيد... الحديث موضع الدراسة، وفيه أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم كان يصلِّي ثماني ركعات لا يجلس إلا في الثامنة ويسلِّم ثم يصلي ركعتين جالساً، ثم يقوم فيصلي ركعة.

[59] صحفت "الثامنة" إلى "الثانية" في العديد من النسخ المطبوعة من السندي على هامش النسائي. انظر: أبو الحسن محمد بن عبد الهادي التتَوي السِّندي، *حاشية السندي على سنن النسائي*، ط2. (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406/ 1986)، 3/ 221، وطبعة مكتب تحقيق التراث (بيروت: دار المعرفة. 5ج 1420/ 1999)، 3/ 221، وطبعة عبد الوارث علي، (بيروت: دار الكتب العلمية،2019)، 3/ 140.

[60] السندي، *حاشية السندي على سنن النسائي*، 3/ 200.

[61] الأثيوبي، *ذخيرة العقبى*، 17/ 281.

[62] وقد روي من طرق أخرى مثل طريق الحسن عن سعد بن هشام، ليس في أي منها أنه يسلم عند الثامنة، النسائي، *المجتبى*، "قيام الليل"، 3/ 220 ، "قيام الليل"، 3/ 242 ، "قيام الليل"، 3/ 242 ؛ ومن طريق أبي سلمة عن عائشة، وليس فيه أنه يسلم عند الثامنة، البخاري، "المناقب"، 4/ 191؛ النسائي، *المجتبى*، "قيام الليل"، 3/ 256.

ورواه أبو داود من هذا الطريق عن محمد بن بَشّار بمثل رواية النَّسائي، وأنه يسلم عند الثامنة،[63] ومنه يتبين أن الخطأ ليس من النَّسائي.

ورواه النَّسائي أيضاً في موضع آخر في المجتبى من طريق محمد بن بَشّار بهذا السند مختصراً جداً وناقصاً قال فيه: "ويصلِّي ثمان ركعات لا يجلس فيهنَّ إلّا عند الثامنة، فيجلس، فيذكر الله عز وجل ويدعو، ثم يسلِّم تسليمًا يسمعنا"[64]، فذكر من الوتر ثماني ركعات فقط.

ورواه في الكبرى عن محمد بن بَشّار بأنقص من ذلك، إلى قوله: فيجلس فيذكر الله ويدعو[65].

ورواه أحمد عن يحيى القَطَّان عن سعيد عن قَتادة، مطولاً مفصلاً وفيه أنه لا يجلس إلا في الثامنة، ولا يسلم بل ينهض إلى التاسعة، ثم يسلِّم، ثم يصلي ركعتين وهو قاعد[66].

ورواه مسلم من طريق محمد بن أبي عَديٍّ عن سعيدٍ، والنَّسائي في الكبرى من طريق خالد عن سعيد، وابن ماجه من طريق محمد بن بِشر عن سعيد، عن قَتادة بهذا السند، وفيه: "ويصلِّي تسع ركعات لا يجلس فيها إلّا في الثامنة، فيذكر الله ويحمده ويدعوه، ثم ينهضُ ولا يسلِّم، ثم يقوم فيصلِّي التاسعةَ، ثمَّ يقعدُ فيذكرُ الله ويحمدُه ويدعوه، ثمَّ يسلِّمُ تسليمًا يُسمعنا، ثمَّ يصلِّي ركعتين بعد ما يسلِّم وهو قاعد، فتلك إحدى عشرة ركعةً يا بُني"[67]، أي بمثل رواية أحمد عن يحيى القَطَّان عن سعيد.

---

[63] أبو داود، "قيام الليل"، 2/ 41.

[64] النسائي، *المجتبى*، "السهو"، 3/ 60.

[65] النسائي، *السنن الكبرى*، 2/ 86 (1239).

[66] أحمد، *المسند*، 40/ 314 (24269).

[67] مسلم، "صلاة المسافرين وقصرها"، 1/ 512 ؛ النسائي، *السنن الكبرى*، 1/ 244 (424)؛ ابن ماجه، "إقامة الصلاة، والسنة فيها"، 1/ 376.

وسعيد في قول يحيى بن معين أثبت الناس في قَتادة[68]، بيدَ أنه اختلط بآخرة، لكنَّ يحيى القَطَّان وخالد بن الحارث ومحمد بن بِشر ممَّن رووا عنه قبل الاختلاط[69]، أمَّا ابن عَديٍّ فبعدَه[70]، فالظاهر أنَّ مسلماً أخرج له عنه انتقاءً.

ب. من طريق هشام الدستوائي عن قَتادة: رواه النَّسائي في الصغرى من طريق مُعاذ بن هشام عن أبيه عن قَتادة، بمثل حديث سعيد عن قَتادة عند مسلم، فيه: "لم يقعد إلَّا في الثامنة، فيحمدُ الله ويذكرُه ويدعو، ثم ينهضُ ولا يسلِّم"[71].

ج. من طريق مَعمَر عن قَتادة: رواه النَّسائي في الصغرى من هذا الطريق[72]، بمثل حديث سعيد عن قَتادة عند مسلم، وحديث هشام عن قَتادة عند النَّسائي، ليس فيه التسليم في الثامنة.

والحاصل أن التسليم عند الثامنة لم يجئ في حديث الوتر إلا من طريق محمد بن بَشّار عن يحيى القَطَّان عن سعيد عند النَّسائي وأبي داود، غير أن الرواية عن يحيى القَطَّان عن سعيد عند أحمد والطرق عن سعيد بن أبي عَروبة عند مسلم والنَّسائي وابن ماجه كلها روَته على الوجه الصحيح. وكذلك الطرق عن قَتادة، ويؤيد ذلك الطرق عن سعد بن هشام وأبي سلَمة أيضاً وليس في أي منها التسليم عند الثامنة. فالأرجح أن يكون الخطأ في رواية النَّسائي وقع من محمد بن بَشّار المعروف ببُندار وهو ثقة روى له الستة[73]، لكن الثقة قد يخطئ، ويبعد أن يكون من النَّسائي لأن الخطأ نفسه وقع في رواية محمد بن بَشّار عند أبي داود.

[68] ابن رجب، *شرح علل الترمذي*، 2/ 694.

[69] ابن رجب، *شرح علل الترمذي*، 2/ 743.

[70] أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشَّيباني، *العلل ومعرفة الرجال*، مح. وصي الله عبّاس، ط2، (الرياض: دار الخاني،1422/ 2001)، 1/ 353؛ ابن رجب، *شرح علل الترمذي*، 2/ 745.

[71] النسائي، *المجتبى*، "قيام الليل"، 3/ 240.

[72] النسائي، *المجتبى*، "قيام الليل"، 3/ 241.

[73] تقريب التهذيب، 469.

5. قول النَّسائي: لم أفهم تحبُّ كما أردت

في حديث أولّ الناس يقضى لهم يوم القيامة، وفيه: "ورجلٌ وسَّع الله عليه وأعطاه من أصناف المال كلِّه، فأُتِيَ به فعرَّفَهُ نِعمَهُ، فعرفها، فقال: ما عملت فيها؟ قال: ما تركت من سبيل تحبُّ _قال أبو عبد الرحمن: ولم أفهم تحبُّ كما أردتُ_ أن يُنفقَ فيها إلا أنفقتُ فيها لك، قال: كذبتَ...الحديث"[74].

1.5. قول الشراح في العبارة المشتبه بها

لم أجد من تعرض لها إلا الأثيوبي، قال: "يعني أن لفظ تحب ما فهمتها من شيخي محمد بن عبد الأعلى رحمه الله حين أخبرنا به كما ينبغي وهذا من ورع المصنف رحمه الله ودقة نقله لما سمعه"[75].

2.5. مقارنة الروايات وبيان موضع الاشتباه

يدور حديث أبي هُريرة رضي الله عنه هذا على ابن جُرَيج يرويه عن يونس بن يوسف عن سليمان بن يسار عنه، وروي عن ابن جريج من طرق عديدة:

أ. طريق خالد بن الحارث عن ابن جريج: رواه النَّسائي في الصغرى عن محمد بن عبد الأعلى عن خالد عن ابن جريج، الحديث موضع الدراسة، وفيه: "ما تركت من سبيل تحب _قال أبو عبد الرحمن: ولم أفهم تحب كما أردت_ أن ينفق فيها إلا أنفقت فيها لك". وقد رواه في الكبرى في موضعين قال أخبرنا محمد بن الأعلى، به، قال في أحدهما: "ما تركت من سبيل _يعني تحب أن ينفق فيها_ إلا أنفقت فيها لك"[76]، لم يذكر لم أفهم، وفي الآخَر: "ما تركت من سبيل تحب أن ينفق فيها إلا أنفقت فيها لك"[77]، لم يقل لم أفهم ولم يقل يعني.

[74] النسائي، *المجتبى*، "الجهاد"، 6/ 23.

[75] الأثيوبي، *ذخيرة العقبى*، 26/ 197.

[76] النسائي، *السنن الكبرى*، 4/ 285 (4330).

[77] النسائي، *السنن الكبرى*، 10/ 284 (11495).

ورواه الإمام مسلم حدثنا يحيى بن حَبيب الحارثي، حدثنا خالد بن الحارث، حدثنا ابن جُريج... الحديث، وفيه: "من سبيل تحب أن ينفق فيها"[78].

ب. طريق حجَّاج بن محمد عن ابن جُريج: رواها الإمام أحمد ومسلم، وفيها: "من سبيل تحبُّ أن ينفق فيها"[79].

والحاصل فإنَّ الروايات المذكورة في صحيح مسلم من طريق خالد عن ابن جريج وفي مسند أحمدٍ ومسلم من طريق حجّاج عن ابن جريج، بلفظ: "تحب أن ينفق فيها"، وعند النَّسائي عن شيخه محمد بن عبد الأعلى[80]، قال لم أفهم تحب، وفي الكبرى، قال: يعني تحب.

ولا تبدو قرائن على وجود مشكلة في هذا الموضع، سوى أن النَّسائي لم يفهمها من كلام شيخه، وبالتالي فقد أثبتَها إمَّا من سؤال بعض من سمع معه كما حصل له في لفظة سارَّ التي ستأتي، أو أنه أثبتها من الروايات التي يعرفها عن ابن جُريج كرواية خالد عنه عند مسلم وحجَّاج عنه عند أحمد. وقد تقدَّمتا.

وثمة احتمال آخر في تفسير قوله "لم أفهم تحبُّ كما أردتُ"، هو الإشكال المعنويُّ في قوله: "ما تركت من سبيل تحبُّ" فلعل النسائي كان يرى أنَّ في مثل هذه العبارة نوعاً من الادِّعاء من العبد المذكور، إذ كيف له أن يعلمَ من نفسه تحقيق عمومِ السبل التي يحبُّ الله أن ينفق فيها العبادُ؟ فالعبدُ أعجز من أن يُحيطَ بذلك. وقد يُستبعَد هذا الاحتمال بأنَّ هذا العبدَ كاذبٌ أصلاً فيما أفصحَ عنه من نيَّته، وقد قِيلَ له في الحديث: "كذبتَ!" والادِّعاءُ من الكاذب لا يستُغرَب.

---

[78] مسلم، "الإمارة"، 3/ 1513.

[79] مسلم، "الإمارة"، 3/ 1514؛ أحمد، *المسند*، 14/ 29 (8277).

[80] في التقريب محمد بن الأعلى هو الصنعاني البصري، ثقة من العاشرة، مات سنة خمس وأربعين/ م قد ت س ق"، *تقريب التهذيب*، 491. ونقل في التهذيب توثيق أبي زرعة وأبي حاتم له وثناء النسائي عليه في موضع وفي آخر: ليس به بأس. انظر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، *تهذيب التهذيب*، مح. إبراهيم الزيبق-عادل مرشد، 4ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)، 3/ 621.

6. قول النَّسائي: لم أفهم فتية كما أردت

في حديث النَّسائي في الحث على النكاح، قال: "أخبرنا عمرو بن زُرارة، قال: حدثنا إسماعيل، قال: حدثنا يونس، عن أبي مَعشر، عن إبراهيم، عن عَلقمة، قال: كنت مع ابن مسعودٍ وهو عند عثمان رضي الله عنه، فقال عثمان: خرج رسولُ الله صلى الله عليه وسلم على فتيةٍ _قال أبو عبد الرحمن: فلم أفهم فتيةً كما أردت_ فقال: من كان منكم ذا طَولٍ فليتزوَّج...الحديث"[81].

1.6. قول شراح النسائي في العبارة المشتبه بها

لم أر من تعرَّض لها من شرّاح النسائي غير الأثيوبي،[82] قال: "وقوله لم أفهم فتية يعني أنه لم يفهم من شيخه عمرو بن زُرارة لفظة فتية على الوجه الذي يريد أن يفهمه، ولعله اشتبه عليه، إمّا لبعده أو لحصول تشويش من بعض الحاضرين، فلم يسمعه سماعاً تاماً مثل ألفاظ بقية الحديث، وليس هذا الكلام في الكبرى ولا فيما تقدَّم له في الصيام، ولفظ الكبرى: خرج رسول الله على فتية"[83].

2.6. مقارنة الروايات وبيان موضع الاشتباه

مدار الحديث على إبراهيم عن عَلقمة[84]، رواه النَّسائي من هذا الطريق، كما في الحديث المثبت أعلاه، والذي فيه قوله: لم أفهم فتيةً كما أردت.

[81] النسائي، *المجتبى*، "النكاح"، 6/ 56.

[82] ذكر الحديث في إسعاد الرائي ولم يعلق سوى قوله في الهامش: "جاء بعدها في المجتبى ما نصه: قال أبو عبد الرحمن: فلم أفهم فتية كما أردت". سيّد بن كسروي، إسعاد الرائي بأفراد وزوائد النسائي على الكتب الخمسة، (بيروت: دار الكتب العلمية،1419/ 1998)، 1/ 337.

[83] الأثيوبي، *ذخيرة العقبى*، 27/ 17.

[84] في الحديث اختلاف مشهور فقد رواه أبو معشر زياد بن كليب عن ابراهيم عن علقمة من حديث عثمان عن النبي صلى الله عليه وسلم، كما هو الحديث موضع الدراسة، ورواه الأعمش عن إبراهيم عن علقمة من حديث ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم، كما في البخاري، "الصوم"، 3/ 26، ومسلم، "النكاح"، 2/ 1018، وهو الأصوب كما ذكر ابن أبي حاتم عن أبيه في العلل، 4/ 78، لكن لا علاقة لهذا الخلاف بموضع اشتباه النَّسائي، وإنما الاشتباه في موضع كلمة فتية لا غير، التي جاءت في حديث عثمان من طريق أبي معشر فقط.

ورواه في موضع آخر من هذا الطريق وفيه: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم على فتية فقال...الحديث، دون قوله فلم أفهم فتية[85].

وأخرجه النَّسائي في الكبرى عن عمرو بن زُرارة عن إسماعيل عن يونس عن أبي معشر عن إبراهيم به وفيه: "خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم على _يعني فتية[86]_ ولم يقل فيه: ولم أفهم فتية كما أردت.

وقد رواه الإمام أحمد عن إسماعيل، بمثله، لكنه قال فيه: "خرج على فتية من المهاجرين"[87].

ورواه البَزَّار، وأبو يعلى الموصلي من حديث يَزيد بن زُرَيع عن يونس بن عُبَيد به... وفيه: "خرج على فتية عُزَّاب"[88].

ويظهر من مقارنة الروايات أنَّ الاشتباه حصل من النَّسائي في لفظ فِتيةٍ لا غير إمَّا أنه التبس بغيره أو أنه اشتبه أن يكون معه كلمة أخرى مقيّدة كما حصل في رواية أحمد (من المهاجرين)، أو في رواية البَزّار (فتية عُزّاب)، وثمة احتمالٌ ثالث أن يكون استشكلَ ما جاء في الروايةِ مِن كون ابن مسعود مِن الفتية، وكان أكبر سِنّاً من أن يُدرَج فيهم؟ وقد يُستبعد هذا الاحتمال بما ورد في روايات أخرى لهذا الحديث منها قول ابن مسعود عند البخاري: "كنَّا مع النبيِّ صلى الله عليه وسلم شبابًا لا نجد شيئًا، فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا معشر الشباب..."[89] الحديث، وبرواية مسلم وفيها: "لقد قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا معشر الشباب"[90]، فعدَّ ابن مسعود نفسه فيمن توجَّه إليهم الخطاب، والفتى في اللغة والشابُّ سواء، ففي اللسان: "الفَتاء: الشَّباب، والفتى والفَتِيَّةُ: الشابُّ والشابَّةُ"[91]، وحكى ابن حجر في شرح هذا الحديث عن الزَّمَخشري (ت. 538هـ،1143م) وأبي العبّاس القُرطبي

[85] النسائي، *المجتبى*، "الصيام"، 4/ 171.

[86] النسائي، *السنن الكبرى*، 3/ 140 (2563)، 5/ 149 (5296).

[87] أحمد، *المسند*، 1/ 470 (411).

[88] البزار، *مسند البزار*، 2/ 58 (400).

[89] البخاري، "النكاح"، 7/ 3.

[90] مسلم، "النكاح"، 2/ 1018.

[91] محمد بن مُكرم، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، *لسان العرب*، (بيروت: دار صادِر، 1414/ 1993)، 15/ 145.

(ت. 656هـ،1258م) أنَّ الشابَّ من نحو البلوغ إلى سنِّ اثنتَين وثلاثين وعن النوويِّ (ت. 676هـ،1277م) والشافعيَّة إلى تمام الثلاثين[92]، هذا وفي السِّيَر أنَّ ابن مسعود رضي الله عنه مات سنة اثنتين أو ثلاث وثلاثين عن نحو ثلاث وستِّين سنة[93]، فعليهِ تكون سنُّه عند الهجرة نحو الثلاثين، فإمّا أنَّ ابن مسعود ذكر نفسَه في الفِتية والشباب على الحقيقة آنذاك أو استصحاباً للحال لكونه لم يبتعد عن حدِّ الشباب بُعداً بيّناً.

7. قول النَّسائي: لم أفهم ما سارَّ كما أردت

في حديث النَّسائي، قال:"أخبرنا قُتَيبة، عن مالك، عن زيد بن أسلَم، عن ابن وَعْلَة المصري أنه سأل ابن عبّاس عمّا يُعصَر من العِنب، قال ابن عبّاس: أهدى رجلٌ لرسول الله صلى الله عليه وسلم راويةَ خمرٍ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: هل علمت أنَّ الله عزَّ وجل حرَّمها؟، فسارَّ ولم أفهم ما سارَّ كما أردتُ فسألتُ إنسانًا إلى جنبه، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: بِمَ سارَرْتَه؟، قال: أمرتُه أن يبيعَها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إنَّ الذي حرَّم شُربَها، حرَّم بيعَها. ففتح المَزادتَين حتى ذهب ما فيهما"[94].

1.7. قول شرّاح النسائي في العبارة المشتبه بها

لم أر من تعرَّض لها إلا الإثيوبي، قال: "(كما أردتُ): أي كما أحبُّ أن أحفظه بالتحقيق والتأكد، بل التبس علي، ولعل ذلك لكثرة الزحام، أو نحوه، والله تعالى أعلم، (فسألت) أي فسألت بعض الحاضرين عن هذه اللفظة فأخبرني بها، وهذا الكلام يحتمل أن يكون من المصنف ويحتمل أن يكون ممن فوقه، والظاهر الأول لأنه لا يوجد عند غيره مع كثرة طرقه"[95].

[92] ابن حجر، *فتح الباري*، 9/ 108.

[93] الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 1/ 499.

[94] النسائي، *المجتبى*، "البيوع"، 7/ 307.

[95] الأثيوبي، ذخيرة *العقبى*، 35/ 234.

2.7. مقارنة الروايات، وبيان موضع الاشتباه

الحديث المثبت أعلاه رواه النَّسائي في الصغرى عن قُتَيبة، عن مالك، عن زيد بن أسلَم، عن ابن وَعْلَة المصري، ورواه في الكبرى عن قُتَيبة به، لم يقل فيه ولم أفهم ما سارَّ كما أردتُ، ولكنه قال: "يعني وكلمة معناها، فسار"[96].

والحديث في المُوطَّأ برواية يحيى عن مالك، عن زيد بن أسلم، به وفيه: "فسارَّه رجلٌ إلى جنبه"[97].

وفي مسلم من طريق حفص بن مَيسرة ومالك عن زيد بن أسلم، وفيه: "فسار إنسانًا"[98].

فواضحٌ أن الإشكال يتعلق بسماع لفظ سارّ لا غير، وقد دل عليه قوله: "يعني وكلمة معناها" الذي في الكبرى، ومن المحتمل نظرياً أن يكون نفي الفهم حصل من قُتَيبة لأنه عند النَّسائي فقط من طريقه، لكن أسلوب النَّسائي وما عهدناه منه في المواضع السابقة يرجح أن نفي الفهم وقع من النَّسائي.

ومقارنة الروايات يزيد عبارة النَّسائي جلاء، فقد ظهر أن (إنساناً) في قوله "فسارَّ _ولم أفهم ما سارَّ كما أردتُ فسألتُ_ إنسانًا إلى جنبه" هي مفعول به لكلمة سارّ الأولى وليس لسألتُ، وأنَّ لفظَ (سألتُ) هو تمام الجملة الاعتراضية ومفعولها محذوف مقدر وفاعلها النسائي. وقد اضطربت النسخ المطبوعة من المجتبى في علامات الترقيم في هذا الموضع بما يُشوِّشُ الفَهم، فقد دأبُوا _إلَّا من أهمل علامات الترقيم_ على كتابتها بما يوحي بأنَّ (إنساناً إلى جنبه) هي مفعولٌ به لسألتُ وليس لسارَّ[99]، فليُتنبَّه.

---

[96] النسائي، *السنن الكبرى*، 6/ 80 (6215).

[97] مالك، الموطأ، "الأشربة"، 2/ 846.

[98] مسلم، "المساقاة"، 3/ 1206.

[99] وردت هذه الجملة مهملة عن علامات الترقيم في بعض طبعات النسائي منها، طبعة الشيخ عبد الفتاح أبي غدة، وهي التي اعتمدناها، وطبعة بتحقيق رائد صبري بن أبي علفة، ط2 (الرياض: دار الحضارة، 1436/ 2015)، 628، ووردت في نسخ أخرى بعلامات لا تستقيم مع الواقع، فقد وردت في طبعة النسائي بعناية مشهور حسن آل سلمان وفيها تعليقات الألباني (الرياض: مكتبة المعارف، د.ت)، 711: "فسار، ولم أفهم ما سار كما أردت! فسألت إنسانا إلى جنبه؟". وفي طبعة السلام للكتب الستة (الرياض: دار السلام، 2008) ص2389: "فسار ولم أفهم سار كما أردت، فسألت إنسانا إلى جنبه". وفي طبعة دار التأصيل بتحقيق مركز البحوث وتقنية المعلومات القاهرة 2012)، 7/ 295 "فسارّ _ولم أفهم سار كما أردت_ فسألت إنساناً إلى جنبه" لكنه أشار في الهامش إلى ما ورد في بعض هوامش نسخه المخطوطة أن الصواب حذف فسألت.

خاتمة

تبيّن بنتيجة البحث أن ما استشكله النسائي أو اشتبه به في كتابه المجتبى من السنن، بأن قال لا أدري، أو لم أفهم كما أحب ونحوها من العبارات، هي سبعة مواضع، ثلاثة من هذه المواضع تتعلق بخفاء عارض في لفظ شيخه، وهي قول النسائي: لم أفهم "فتية"، ولم أفهم "سارّ"، ولم أفهم "تحب"، وأربعة منها تخفي وراءها مشكلة تتعلق بخطأ محتمل من أحد الرواة في السند أو في المتن، وهي قوله في حديث النجاشي: "ابن المسيب لم أفهمه كما أردت"، لم يفهم فيه ذكر أبي سلمة في رواية الصلاة على النجاشي، وقوله: "لم أتقنه" في حديث نقض الوضوء بمس الذكر، أنه لم يتقن إسناد قتيبة للحديث عن عروة عن بُسرة، وكان ينبغي أن يكون عن عروة عن مروان عن بسرة، وقوله في حديث سجود السهو: "لم أفهم بعض حروفه كما أردت"، أنه لم يفهم محل سجدتي السهو في رواية مُفضَّل بن مُهلهِل، وقوله في حديث الوتر: "لا أدري ممن الخطأ"، وأنَّ الغالبَ أن يكون الخطأ في حديث الوتر من محمد بن بشّار. وهذه النتيجة الأصلية التي حققت هدف البحث يتفرع عنها نتائج ثلاث هنَّ ورعُ النسائي وأمانته كما في سياقته للمواضع المتعلقة بخفاء لفظ الشيخ، وعمقُ النسائي في الإشارة إلى المشكلات، وإمكانية اعتبار ما ذُكر من أقوال النسائي هذه في الصغرى دونَ الكبرى دليلاً على أن الصغرى أي المجتبى هي من اختصار النسائي نفسِه للكبرى وليس من عملِ ابن السُّنِّي. والله المستعان.

المصادر

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم العَبْسي. *الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (مصنف ابن أبي شيبة)*. مح. كمال الحوت. الرياض: مكتبة الرشد، 1409/ 1988.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. *تقريب التهذيب*. مح. محمد عوامة. حلب: دار الرشيد، 1986.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. *تهذيب التهذيب*. مح. إبراهيم الزيبق–عادل مرشد. بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. بيروت: دار المعرفة، 1379/ 1959.

ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشَّيباني. *العلل ومعرفة الرجال*. مح. وصي الله عباس، ط2. الرياض: دار الخاني، 1422/ 2001.

ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. *المسند*. مح. شعيب الأرنؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421/ 2001.

ابن رجب، زَين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السَلامي الحنبلي. *شرح علل الترمذي*. مح. همّام سعيد. الزرقاء: مكتبة المنار، 1407/ 1987.

ابن كسروي، سيّد. *إسعاد الرائي بأفراد وزوائد النسائي على الكتب الخمسة*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419/ 1998.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. *سنن ابن ماجه*. مح. محمد فؤاد عبد الباقي. مصر: دار إحياء الكتب العربية/ فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ت.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مُكرم. لسان العرب. ط3. بيروت: دار صادِر، 1414/ 1993.

أركايا، موسى، "روايات نسخ سنن النسائي". مجلة كلية الإلهيات في جامعة الفرات، 19/ 1 (2014) 189 – 215. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1705746

ابن راهوية، إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي المروزي. *مسند إسحاق بن راهويه*. مح. عبد الغفور البلوشي. المدينة المنورة: مكتبة الإيمان، 1412/ 1991.

الأثيوبي، محمد بن علي بن آدم بن موسى الولَّوي. *ذخيرة العقبى في شرح المجتبى*. السعودية: دار المعراج/ دار آل بروم للنشر والتوزيع، 1424/ 2003.

البخاري، محمد بن إسماعيل الجُعفي. *صحيح البخاري*. مح. محمد زهير الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، 1422/ 2001.

البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق العَتكي. *مسند البزار (البحر الزخار)*. مح. محفوظ الرحمن زَين الله وآخرون. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2009.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي الخُسْرَوْجِردي الخراساني. *السنن الكبرى*. مح. محمد عبد القادر عطا. ط3. بيروت: دار الكتب العلمية، 1424/ 2003.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة. *سنن الترمذي*. مح. أحمد شاكر وآخرون. ط2. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1395/ 1975.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة. *علل الترمذي الكبير*. مح. صُبحي السامُرّائي وآخرون. بيروت: عالم الكتب، 1409/ 1988.

الحُميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير المكي. *مسند الحميدي*. مح. حسن سليم أسد الدَّارَانيّ. دمشق: دار السقّا، 1996.

الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر البغدادي. *العلل الواردة في الأحاديث النبوية*. مح. محفوظ الرحمن زين الله. الرياض: دار طيبة، 1405/ 1985.

الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر البغدادي. *سنن الدارقطني*. مح. شعيب الارنؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424/ 2004.

الذهَبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز. *سير أعلام النبلاء*. مح. شعيب الأرنؤوط وآخرون. ط3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405/ 1985.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. *بغية الراغب المتمني في ختم النسائي*. مح. عبد العزيز عبد اللطيف. الرياض: العبيكان، 1414/ 1993.

السِّندي، أبو الحسن محمد بن عبد الهادي التتَوي. *حاشية السندي على سنن النسائي (مطبوع مع السنن)*. ط2. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406/ 1986.

السِّندي، أبو الحسن محمد بن عبد الهادي التتَوي. حاشية السندي على سنن النسائي. مح. عبد الوارث علي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2019.

السِّندي، أبو الحسن محمد بن عبد الهادي التتَوي. حاشية السندي على سنن النسائي. مح. مكتب تحقيق التراث. ط2. بيروت: دار المعرفة. 1420/ 1999.

الصنعاني، عبد الرزاق بن همام بن نافع الحِميري. *المصنف*. مح. حبيب الرحمن الأعظمي. ط2. الهند: المجلس العلمي، 1403/ 1982.

الطبَراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي. *المعجم الكبير*. مح. حمدي بن عبد المجيد. ط2. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت.

الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن الجارود البصرى. *المسنَد*. مح. محمد بن عبد المحسن التركي. مصر: دار هجر، 1419/ 1999.

مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبَحي المدني. *الموطّأ*. مح. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1406/ 1985.

مسلم بن الحجّاج القُشَيري النيسابوري. *صحيح مسلم*. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

المقدسي، محمد بن طاهر أبو الفضل ابن القَيسراني. *شروط الأئمة الستة*. القاهرة: مكتبة القدسي، د.ت.

النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني. *السنن الكبرى*. مح. حسن عبد المنعم شلَبي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421/ 2001.

النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني. *المجتبى من السنن*. مح. عبد الفتاح أبو غدة. ط2. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406/ 1986.

النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني. المجتبى من السنن (ضِمن الكتب الستة). الرياض: دار السلام، 2008.

النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني. المجتبى من السنن. مح. رائد صبري بن أبي علفة، ط2. الرياض: دار الحضارة، 1436/ 2015.

النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني. المجتبى من السنن. مح. مشهور حسن آل سلمان وفيها تعليقات الألباني. الرياض: مكتبة المعارف، د.ت.

النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني. المجتبى من السنن. مح. مركز البحوث وتقنية المعلومات. القاهرة: دار التأصيل، 2012.

Kaynaklar / References / المصادر

Beyhakī, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sunenu'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir ʻAṭâ. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʻİlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâliḳ el-ʻAtḳî. *Musnedu'l-Bezzâr (el-Baḥrü'z-zeḫḫâr)*. thk. Maḥfûẓu'r-Rahmân Zeynullah vd. Medine: Mektebetu'l-ʻUlûm ve'l-Ḥikem, 2009.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cuʻfî. *Ṣaḥîḥ-i Buḫârî*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâṣır. Beyrût: Dâru Ṭavḳı'n-Necah, 1422/2001.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Baġdâdî. *ʿİlelü'l-vâride fi'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye*. thk. Maḥfûẓurrahmân Zeynullah. Riyâd: Dâru Ṭayyibe, 1405/1985.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Baġdâdî. *Sunenu'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnaut vd. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1424/2004.

Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Kitâbu'l-ʿilel ve maʿrifeti'r-ricâl*. thk. Vasiyyullah Abbâs. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-H̱ânî, 1422/2001.

Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfiʻ es-Sanʻânî el-Himyerî. *el-Muṣannef*. thk. Ḥabîbu'r-Rahmân el-Eʻẓamî. el-Hind: el-Meclisu'l-ʻİlmî, 2. Basım, 1403/1982.

Erkaya, Musa. "Sünen-İ Nesâî [Nüshalarının] Rivayeti". Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19/1 (2014). 189 – 215. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1705746

Es̱yûbî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-Vellevî. *Zeḫîratu'l-ʻuḳbâ fî şerhi'l-muctebâ*. es-Suʻudiyye: Dâru'l-Miʻrâc – Dâru Âli Berrûm li'n-Neşr ve't-Tevzîʻ, 1424/2003.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Kitâb el-muṣannef fi'l-eḥâdîs̱ ve'l-âs̱âr* (el-muṣannif İbn Ebî Şeybe). thk. Kemâl el-Ḥût, Riyâd: Mektebetu'l-Ruşd, 1049/1988.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Taḳrîbu't-tez̠hîb*. thk. Muhammed ʻAvvâme. Ḥaleb: Daru'r-Reşîd, 1986.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tez̠hîbu't-Tehz̠îb*. thk. İbrahim ez-Zeybaḳ - ʻÂdil Murşid. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, d.t.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fetḥu'l-bârî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Musned*. thk. Şuayb el-Arnaut vd. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1422/2001.

İbn Kesrevî, Seyyid. *İsʻâdu'r-râʻî bi efrâdi ve zevâidi'n-Nisâî ʻale'l-ḥamse*. Beyrût: Dâru'l- Kutubi'l-ʻİlmiyye, 1419/1998.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Mısır: Dâru İḥyâi'l-Kutubi'l-ʻArabî, d.t.

İbn Manzûr, Ebu'l-Faḍl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukrim. Lisânu'l-Arab. Beyrut: Daru Sâdr, 1414/1993.

İbn Receb, Ebu'l-Ferec Zeynuddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Hanbelî. *Şerḥu ʿileli't-Tirmiz̠î*. thk. Hemmâm Saʻîd. Ez-Zerḳâ': Mektebetu'l-Menâr, 1407/1987.

İbn Receb, Ebu'l-Ferec Zeynuddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Hanbelî. *Şerḥu ʿileli't-Tirmiz̠î*. thk. Hemmâm Saʻîd. Ez-Zerḳâ': Mektebetu'l-Menâr, 1407/1987.

Makdisî, Muhammed b. Ebû Faḍl b. el-Ḳayşerânî. *Şurûṭu'l-eimmeti's-sitte*. el-Kâhire: Mektebetu'l-Ḳudsî, d.t.

Mâlik b. Enes, İbn Mâlik b. Âmir el-Asbahî el-Yemenî. thk. Muhammed Fuâd el-Bâḳî. Beyrût: Dâru İḥyâi Turâs̱, 1406/1985.

Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî. *Ṣaḥîḥ-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd el-Bâḳî. Beyrût: Dâru İḥyâi Turâs̱i'l-'Arabî, d.t.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî el-Ḥorâsânî. *el-Muctebâ mine's-Sunen*. thk. Abdulfettah Ebû Ġudde. Haleb: Mektebu'l-Maṭbû'âti'l-İslâmî, 2. Basım, 1406/1986.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî el-Ḥorâsânî. *el-Muctebâ mine's-Sunen*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 2008.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî el-Ḥorâsânî. *el-Muctebâ mine's-Sunen*. thk. Râid Ṣabrî b. Ebî 'Ulfe. Riyâd: Dâru'l-Ḥaḍâra, 1436/2015.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî el-Ḥorâsânî. *el-Muctebâ mine's-Sunen*. thk. Meşhûr Hasan Âli Selmân ve fîhâ ta'lîḳât el-elbânî. Riyâd: Mektebetu'l-Me'ârif, d.t.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî el-Ḥorâsânî. *el-Muctebâ mine's-Sunen*. thk. Merkezu'l-Buḥûs ve Teḳaniyetu'l-Ma'lûmât. el-Kahire: Dâru't-te'ṣîl, 2012.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî el-Ḥorâsânî. *es-Sunenu'l-Kubrâ*. thk. Hasan Abdullah el-Mun'im Şelebî. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.

Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Buġyetu'r-râġıbi'l-mütemennî fî ẖatmi'n-Nesâ'î*. thk. Abdulazîz Abdullaṭîf. Riyâd: el-'Ubeyḳân, 1414/1993.

Sindî, Ebû'l-Hasen Muhammed b. 'Abdulhâdî et-Tetevî. *Ḥâşiyetu's-Sindî 'alâ suneni'n-Nesâî*. Haleb: Mektebu'l-Maṭbû'âti'l-İslâmî, 2. Basım, 1406/1986.

Sindî, Ebû'l-Hasen Muhammed b. 'Abdulhâdî et-Tetevî. *Ḥâşiyetu's-Sindî 'alâ suneni'n-Nesâî*. thk. 'Abdulvâris̱ Ali. Beyrût: Dâru'l- Kutubi'l-'İlmiyye, 2019.

Sindî, Ebû'l-Hasen Muhammed b. 'Abdulhâdî et-Tetevî. *Ḥâşiyetu's-Sindî 'alâ suneni'n-Nesâî*. thk. Mektebu taḥḳîḳi't-Turâs̱. Beyrût: Dâru'l- Kutubi'l-'İlmiyye, 1420/1999.

Taberânî, Ebu'l-Kāsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Maṭîr el-Laẖmî eş-Şâmî. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. ḥamdî b. Abdulmecîd. el-Ḳâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2. Basım, d.t.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd el-Bıṣrî. *el-Musned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *'İlelu't-Tirmiẕî el-kebîr*. thk. Ṣubḥî es-Sâmurrâî vd. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1409/1988.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Suneni't-Tirmiẕî*. thk. Ahmed Şakir vd. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Ḥalebî, 2. Basım, 1395/1975.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Ḳâymaz. *Siyeru e'lâmi'n-nubelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut vd. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1985.

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2023, 10: 128-159

Cemaate Ayrı Safta Münferit Olarak Tabi Olan Kimsenin Namazıyla İlgili Rivayetlerin Tahlil ve Değerlendirmesi

An Analysis and Evaluation of the Narrations on the Matter of Performing Individual Salah Separately from the Line in Congregational Salahs

تحليل وتقييم الروايات عن مسألة الصَّلاَةِ خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَهُ

Emin Kara

Hadis Bilim Uzmanı, Ömer Nasuhi Bilmen Dini Yüksek İhtisas Merkezi, Erzurum/Türkiye
Hadith Science Expert, Ömer Nasuhi Bilmen Religious High Specialization Center, Erzurum/Türkiye
eminkara-6521@hotmail.com
ORCID: orcid.org/0000-0002-6104-7633

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 14.04.2023
Kabul Tarihi | Accepted Date: 26.07.2023
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2023
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz / July
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.8187971

Çıkar Çatışması | Competing Interests: Çıkar çatısması beyan edilmemiştir. / No conflict of interest declared.
Finansman | Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / No external funding was used to support this research.
Atıf/Citation/اقتباس: Kara, Emin. “Cemaate Ayrı Safta Münferit Olarak Tabi Olan Kimsenin Namazıyla İlgili Rivayetlerin Tahlil ve Değerlendirmesi”. *HADITH* 10 (Temmuz 2023), 128-159. https://doi.org/10.5281/zenodo.8187971.
Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. **(Emin Kara)**
Yayıncı/Published by: Veysel Özdemir.
İntihal/Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected / **انتحال**: تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد أي سرقة علمية.
Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır / This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/hadith | mail: hadith.researches@gmail.com

HADITH 10 (Temmuz/July 2023): 128-159

Cemaate Ayrı Safta Münferit Olarak Tabi Olan Kimsenin Namazıyla İlgili Rivayetlerin Tahlil ve Değerlendirmesi

Emin Kara

Anahtar Kelimeler:
Hadis
Cemaatle Namaz
Sahabe
Ebû Bekre
Muhtelifu'l-Hadis

Öz

Hadis kaynaklarında, cemaatle kılınan namazlarda safın arkasında tek başına kılınan namaz hakkında birbiriyle çelişen hadisler nakledilmiştir. Ebû Bekre adlı sahâbîden aktarılan rivayete göre kendisi cemaatle namaz kılmak için mescide gelmiş fakat Hz. Peygamber'e rükûda yetişmiş ve cemaatin gerisinde tek başına rükûa varıp o şekilde namaz kılmıştır. Namazdan sonra Rasûlullah kendisine, "Allah azmini artırsın bir daha böyle yapma demiştir." Bu hadisin delâletine göre bu şekilde namaz kılan kimsenin namazı sahihtir. Fakat aynı konuda Vâbısa b. Ma'bed ile Ali b. Şeybân adlı sahâbîlerden tam aksine hadisler aktarılmıştır. Bu hadislere göre ise Hz. Peygamber, cemaatle kılınan bir namazda saftan ayrı münferit olarak namaz kılan bir kimseyi görmüş ve namazını iade etmesini emretmiştir. Böylesi birbiriyle çelişik rivayetlerin delâletinden hareketle fıkıh uleması muhtelif içtihatlar ortaya koymuştur. Birbirine muarız olan bu rivayetlerin isnad incelemesi yapılıp sıhhat tespitinde bulunulması çalışmanın amacı olarak belirlenmiştir. Böylece bu araştırmanın, cemaatle kılınan namazda cemaatin arkasında tek başına namaz kılan kişinin namazının durumuyla alakalı aktarılan hadislerin anlaşılmasına ışık tutması beklenmektedir.

An Analysis and Evaluation of the Narrations on the Matter of Performing Individual Salah Separately from the Line in Congregational Salahs

Keywords:
Ḥadīth
Congregational Salat
Companions
Abu Bakra
Mukhtalif al-Hadith

Abstract

In hadith resources, there are narrations contradicting with each other on this subject. According to the riwayah narrated from Abu Bakra, he came to the masjid to perform salat and however he was able to arrive by ruku, and he completed his salat as separately from the rest of the congregation behind the lines. After the salat, the Prophet told him: "May Allah grant you more determination, do not do this again." However, hadiths exactly in the opposite direction were narrated from the companions named Vabisa Ibn Mabad and Ali Ibn Shaybān. According to these hadiths, the Prophet saw someone performing prayer separately from the line in a congregational salat and ordered him to re-perform the salat. From the indications of such contradictory narrations, the fiqh scholars concluded various interpretations. The aim of this study was, therefore, set as determining the authenticity of these contradicting riwayahs by making isnad analysis. Therefore, this study is expected to shed light on understanding the hadiths about the validity of the salat for anyone performing a congregational salat separately from the line.

Extended Abstract

An Analysis and Evaluation of the Narrations on the Matter of Performing Individual Salat Separately from the Line in Congregational Salats

One of the two main sources of Islam is Qur'an, words of Allah, and the other one is Sunnah, namely the words, actions and statements of the Prophet. In addition to the duty of proclaiming, the Prophet has a duty to state the Qur'an, as well. According to this, a number of matters stated concisely in Qur'an were expressed by the Prophet. Matters such as when to perform the salah and how many rakats, which goods can be given as zakat and how much it should be, and when and how to perform the hajj are of those matters stated concisely in the Qur'an and explained by the Prophet.

Mujtahids (authoritative interpreters) tried to render a provision about all matters, prayer being in the first place, by revealing the related meanings either in Qur'an or in ḥadīths reaching them. However, the presence of contradictory ḥadīths narrated about the same matters has resulted in a variety of perspectives among mujtahids. Each mujtahid rendered his own interpretation depending on ḥadīths which he considers worthy as evidence. Some of the examples can be whether the ablution is nullified because of bleeding or when women and men touch each other without a cover, or whether a travelling Muslim can combine salahs. Another hotly-debated topic in fiqh is whether the salah of one performing the prayer separately from the line in congregational salahs is valid or not.

As it is known, the Prophet puts great importance on praying with a congregation. Praying with other Muslims is of the vital principles of Islam that strengthen the unity among the believers. About the excellence of praying with the congregation the Prophet (pbuh) says: "Praying in congregation is twenty-seven times better than praying alone."

In ḥadīth resources, there are narrations contradicting with each other on this subject. According to the riwāyah narrated from Abu Bakra, he came to the masjid to perform salah and however he was able to arrive by ruku, and he completed his salah as separately from the rest of the congregation behind the lines. After the salah, the Prophet told him: "May Allah grant you more determination, do not do this again." This is because the Prophet did not want him to re-perform his salah. As a result of the analysis, it was seen that the narrated riwāyah was authentic.

However, ḥadīths exactly in the opposite direction were narrated from the companions named Vabisa ibn Mabad and Ali ibn Shaybān. According to these ḥadīths, the Prophet saw someone performing prayer separately from the line in a congregational salah and ordered him to re-perform the salah. As a result of the isnad analysis, it was understood that these ḥadīths were authentic, as well. From the indications of such contradictory narrations, the fiqh scholars concluded various

interpretations. Therefore, the aim of this study is set as determining the authenticity of these contradicting riwāyahs by making isnad analysis. Therefore, it is expected that this study will shed light on understanding the ḥadīths about the validity of the salah for anyone performing a congregational salah separately from the line. Imam Malik, Imam al-S̲h̲āfiʿī and Ahl al-Raʾy state that the prayer performed separately from the line in a congregational salah is valid by depending on the ḥadīths narrated by Abu Bakra and Ibn Abbas. They expressed this claim by saying, "Abu Bakra performed some of the prayer behind the line and so the Prophet did not order him to re-do it."

After mentioning the ḥadīth Buhari narrates from Abu Bakra, the S̲h̲āfiʿī fiqh scholar al-Khaṭīb ash-Shirbīniy says: "It is understood from this ḥadīth that the salah does not have to be re-performed." When it comes to the Vabisa ḥadīth which Tirmidhī narrates and defines as hasen telling that one who prays separately from the line in a congregational prayer must re-perform it, the scholars have interpreted it through Sunnah to combine the evidence of both views. Imam al-S̲h̲āfiʿī considered the Vabisa ḥadīth as weak and stated his view as: "If this ḥadīth were sahih, I would perform according to it."

Depending on the riwāyah narrated from Ibn Abbas, Marghinani, the writer of al-Hidayah, says, "if anyone performs salah individually behind or at the left side of the imam, though his salah is valid, he makes a mistakes by opposing to the Sunnah". The mujtahids stating that performing the salah separately from the line in a congregational prayer is not sahih say that Abu Bakra riwāyah is not about re-performing the salah but about participating the congregation with reverence and dignity when you arrive there. They also adopted the view that the riwāyah narrated from Vabisa and Ali ibn S̲h̲aybān must be interpreted according to its literal meaning and one praying in this way must re-perform his/her salah.

When we analyse these ḥadīths, which seem to be controversial in terms of texts, in a holistic way, it is seen that the denotation of Vabisa and Ali ibn S̲h̲aybān ḥadīths is more evident. This is because the Prophet's expression "do not do this again" were interpreted in different meanings. However, in the Vabisa and Ali ibn S̲h̲aybān ḥadīth, the Prophet directly told this person to perform his prayer again. If, by any chance, the Prophet had told him to re-perform the salah for any other reason than praying individually, he would have explained that, as well.

As a result of these evaluations, it would be better to combine these mentioned ḥadīths with each other in terms of mukhtalif al-ḥadīth. That is to say: the ḥadīth by Vabisa stating that one praying separately from the line must perform again is an ʿāmm ḥadīth and the other ḥadīth by Abu Bakra is khāṣṣ. If one starts the prayer behind the line separately and then joins the line before they rise from ruku, he does not have to re-perform the salah as in the ḥadīth of Abu Bakra. However, if one does not join the line before they rise from ruku, depending on the common statement by Vabisa and Ali ibn S̲h̲aybān, he needs to re-perform that salah.

ملخص موسع

تحليل وتقييم الروايات عن مسألة الصَّلاَةِ خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَهُ

أحد المصدرين الرئيسيين للإسلام هو القرآن ، والآخر هو السنة وهي أقوال النبي وأفعاله وتقريراته.

فمن واجب النبي صلى الله عليه وسلم التبليغ ،يقول تعالى مخاطبا عبده ورسوله محمدا صلى الله عليه وسلم باسم الرسالة ، يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وقد امتثل صلوات الله وسلامه عليه ذلك ، وقام به أتم القيام. ومن واجبه أيضا تبيين ما أنزل إليه فقد أوكل الله تعالى مهمة تفصيلها وبيانها إلى النبي صلّى الله عليه وسلم فقد قال الله تعالى ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. إنّ القرآن يأمر بالصلاة على نحو الإجمال ويطلب من المسلمين أن يؤدوا الصلاة، و النبي صلّى الله عليه وسلم يبين ما هي الصلاة وكم عدد ركعاتها وكيفية أدائها؟ وما هي شروطها وتفاصيلها؟ فهذا ممّا لم يجرِ بيانه في القرآن، وقد أُدي مهمة تفصيل هذا الأحكام وما شابهه إلى النبي صلّى الله عليه وآله.

حاول المجتهدون تقديم حكم في كل الأمور ، والعبادة في المقام الأول ، عن طريق الكشف عن المعاني المرتبطة بها سواء في القرآن أو الحديث الذي وصل إليهم. ومع ذلك ، فإن وجود الأحاديث المتناقضة في نفس الأمور نتج عنها تنوع في وجهات النظر بين المجتهدين. قدم كل مجتهد تفسيره الخاص بالاعتماد على الأحاديث التي يعتبرها جديرة بالدليل. ومن الأمثلة على ذلك ما إذا كان الوضوء ينقض بسبب نزيف دم ، أو ملامسة النساء والرجال لبعضهم البعض دون غطاء ، أو ما إذا كان المسلم المسافر يمكنه الجمع بين الصلاة. موضوع آخر مثير للجدل في الفقه هو ما إذا كانت صلاة منفصلة عن الصف في صلاة الجماعة صحيحة أم لا.

وكما هو معلوم ، فإن النبي يولي أهمية كبيرة للصلاة مع الجماعة. الصلاة بالجماعة من أصول الإسلام الحيوية التي تقوي الوحدة بين المؤمنين. عن فضل الصلاة مع الجماعة قال النبي صلى الله عليه وسلم: "صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة".

في مصادر الحديث توجد روايات متناقضة مع بعضها البعض في هذا الموضوع. وفي رواية عن أبي بكرة عَنْ أَبِي بَكْرَةَ، أَنَّهُ انْتَهَى إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ رَاكِعٌ، فَرَكَعَ قَبْلَ أَنْ يَصِلَ إِلَى الصَّفِّ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «زَادَكَ اللهُ حِرْصًا وَلاَ تَعُدْ» **(رواه البخاري 783)** . و النبي صلى الله عليه وسلم لم يرده أن يعيد صلاته. وتبين نتيجة التحليل أن الرواية المروية عن أبي بكرة صحيحة.

أما الأحاديث في الاتجاه المعاكس فقد وردت عن الصحابة وابصة بن معبد وعلي بن شيبان. وفقًا لهذه الأحاديث ، رأى النبي شخصًا يصلي صلاة منفصلة عن الصف في صلاة الجماعة وأمره بإعادة الصلاة. وبنتيجة تحليل الإسناد اتضح أن هذه الأحاديث صحيحة أيضًا. ومن دلالات هذه الروايات المتناقضة توصل علماء الفقه إلى تأويلات مختلفة. لذلك فإن الهدف من هذه الدراسة هو تحديد صحة هذه الروايات المتناقضة من خلال تحليل الإسناد. لذلك ، من المتوقع أن تلقي هذه الدراسة الضوء على فهم الأحاديث حول صحة الصلاة لأي شخص يؤدي صلاة الجماعة بشكل منفصل عن الصف. ويذكر الإمام مالك والإمام الشافعي وأهل الرأي أن الصلاة المنفرد خلف الصف في صلاة الجماعة صحيحة بالاعتماد على الأحاديث التي رواها أبي بكرة وابن عباس. وعبروا عن هذا القول بقولهم: "أدّى أبو بكرة بعض الصلاة خلف الصف فلم يأمره النبي بإعادة الصلاة".

بعد ذكر حديث البخاري عن أبي بكرة قال الباحث الفقيه الشافعي خطيب الشربيني: "يُفهم من هذا الحديث أنه لا يجب إعادة الصلاة". وأما حديث وابصة الذي يرويه الترمذي ، ويعرِّفه بأنه حسن القول بأن من

يصلي منفصلاً عن الصف في صلاة الجماعة يجب أن يعيدها ، فقد فسرها العلماء بالسنة للجمع بين الأدلة على القولين.

اعتبر الإمام الشافعي حديث وابصة ضعيفاً ، وقال: "لو صحّ هذا الحديث لأعملت به". وبحسب الرواية عن ابن عباس ، يقول المرغناني صاحب الهداية: "من صلى منفردًا خلف الإمام أو عن يساره ، مع صحة صلاته ، أخطأ بمخالفته للسنة".

يقول المجتهدون الذين ادعوا أن الصلاة بشكل منفصل عن الصف في صلاة الجماعة ليس صحيحًا ، إن رواية أبي بكرة لا تتعلق بإعادة أداء الصلاة بل تتعلق بمشاركة الجماعة بوقار وكرامة عند وصولك إلى الجماعة. كما قالوا بأن الرواية الواردة عن وابصة وعلي بن شيبان يجب أن تُفسَّر وفقًا لمعناها الحرفي ، ويجب على الشخص الذي يصلي بهذه الطريقة أن يعيد أداء صلاته. عندما نحلل هذه الأحاديث ، التي تبدو مثيرة للجدل من حيث النصوص ، بطريقة شاملة ، يتبين أن دلالة حديث وابصة وعلي بن شيبان أكثر وضوحًا. وذلك لأن عبارة النبي "ولا تعد" فُسرت بمعانٍ مختلفة. ومع ذلك ، في حديث وابصة وعلي بن شيبان أمر النبي مباشرة هذا الشخص بأداء صلاته مرة أخرى. إن كان النبي قد أمره بإعادة الصلاة لسبب آخر غير الصلاة بمفرده ، لكان قد أوضح ذلك أيضًا.

ونتيجة لهذه التقييمات ، من الأفضل الجمع بين هذه الأحاديث المذكورة مع بعضها البعض من حيث علم مختلف الحديث. وهذا يعني: حديث وابصة الذي يفيد بأن الصلاة المنفصلة عن الصف يجب أن يؤديها مرة أخرى هو حديث عام، وحديث أبي بكرة هو خاص. إذا بدأ المرء الصلاة خلف الصف منفصلاً ثم انضم إلى الصف قبل النهوض من الركوع ، فلا يلزمه إعادة الصلاة كما في حديث أبي بكرة. ومع ذلك ، إذا لم ينضم المرء إلى الصف قبل قيامه من الركوع ، اعتمادًا على عبارة عامة لرواية أحاديث وابصة وعلي بن شيبان ، فإنه يحتاج إلى إعادة أداء تلك الصلاة.

Giriş

İslâm dininin temel kaynaklarının ilki hiç şüphesiz Kur'an-ı Kerim, ikincisi ise Sünnettir. Kur'an, ele aldığı konulara ilkesel yaklaşmakta, diğer bir ifadeyle ayrıntılara girmemektedir. Buna karşılık sünnet, ibadet başta olmak üzere pek çok konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Müslümanlar, namazı nasıl kılacağını, orucu nasıl tutacağını, zekâtı hangi mallardan ve ne kadar vereceğini ve hac ibadetini nasıl yerine getireceğini Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hadislerinden öğrenmektedir.

İslâm ulemâsı, ibadet ve diğer konuların icra edilmesiyle alakalı olarak kendilerine ulaşan hadisler çerçevesinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir müçtehidin, sahih olduğunu düşündüğü bir hadise dayanarak ortaya koyduğu içtihadı, başka bir müçtehid onun hadis delilini zayıf görerek reddedebilmiştir. Bunun temel sebeplerinden biri hadisleri değerlendirme kriterlerinin farklı olmasıdır.[1]

Hz. Peygamber, namazların cemaatle kılınmasına büyük önem vermiştir. Her ne kadar Nevevî (ö. 676/1277), cemaatle namaz kılmanın farz-ı kifâye olduğunu söylese de[2] cumhûrun bu husustaki görüşü sünnet-i müekked olmasıdır. Cemaatle namaz kılmak, Müslümanların birliğini güçlendiren ve birbirine kenetlenmesini sağlayan dinin önemli şiarlarındandır. Namazların cemaatle kılınmasının fazileti hakkında Allah Rasûlü (s.a.s.) bir hadisinde şöyle buyurur: *"Cemaatle kılınan namaz, tek başına kılınan namazdan yirmi yedi kat daha faziletlidir."*[3]

Her ibadette olduğu gibi cemaatle kılınan namazlarda da bir düzen ve disiplinin olmasına özen gösterilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) safları düzgün tutmanın namazı güzelleştirdiğini[4] ve mükemmelleştirdiğini ifade etmiştir. İmam olacak kimsenin bazı vasıfları haiz olması, cemaatin imamın önüne geçmemesi, ondan önce rükû ve secdelere gitmemesi ve safların düzenli olması cemaatle kılınacak namazda gerekli görülen hususlardır. Peygamber Efendimiz (s.a.s.) gerek kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplarda gerek zaman zaman karşılaştığı olaylarda veyahut kendisinin gerekli gördüğü durumlarda cemaatle kılınan namazlarda riayet edilmesi gereken şartları dile getirmiş ve sahâbîlerine öğretmiştir.

Nitekim Rasûlullah, bir defasında meleklerin Yüce Allah'ın huzurunda saf tutmalarını misal vermiş, ashabının da onlar gibi olmalarını arzu etmiş ve şöyle buyurmuştur: "(Melekler) *ilk safları*

---

1 Müçtehidler arasındaki ihtilaf sebepleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah b. Yusuf ez-Zeyle'î, *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*, (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Reyyân, 1418); Muhammed b. Ali Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2005); Muhammed 'Avvâme, *Eseru'l-hadîsi'ş-şerîf fi ihtilâfi'l-eimmeti'l-fukaha* (Beyrut: Dâru's-Selâm, 1408).

2 Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, thk. Abdurrezzâk Şuhûd (Dımaşk: Dâru'l-Feyha, 1434), 122.

3 Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâhi sallallâhu aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyâmihi*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, ts.), "Ezan", 30; Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar bi nakli'l-'adli 'ani'l-'adli ilâ Rasûlillâhi sallallâhu aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), "Mesâcid", 249.

4 Buhârî, "Ezan", 74; Müslim, "Salât", 126.

tamamlarlar ve safta sıkı dururlar."[5] Allah Rasûlü, namaza başlamadan önce bizzat cemaatin saflarını düzeltir[6] ve omuzlarına dokunarak, *"Düzgün durun, karışık durmayın ki kalpleriniz de karmakarışık olmasın!"*[7] şeklinde ikaz ederdi. Namazda safların düzenli ve düzgün olması, Müslümanları hem şeklen hem de manen bir arada tutma gayesine matuftur. Bu sebeple Hz. Peygamber, imama uyan ama ayrı safta münferit olarak namaz kılan bir adam gördüğünde, ona namazını tekrar kılmasını tavsiye etmiştir.

Cemaatle kılınan namazda saftan ayrı tek başına namaz kılan kişinin namazının geçerli olduğunu ifade eden rivayetler olduğu gibi tam aksine bu kimsenin namazının sahih olmadığını belirten hadisler de mevcuttur. Bu duruma bağlı olarak müçtehidler arasında da farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bu bağlamda hadislerin doğru anlaşılması ve uygulanması için öncelikle doğru iletişimin sağlanması gerekmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'den aktarılan rivayetlerin ilk muhatabı olan sahâbîler arasında meydana gelen ilmi tenkitlerin çoğunluğunun iletişim sürecindeki problemlerden kaynaklandığı ileri sürülmektedir.[8] Mesela, ikindi namazından sonra Hz. Peygamber'in nafile namaz kılıp kılmadığına dair rivayetler bu konuya dair verilebilecek güzel örneklerden biridir.[9]

Bu şekilde namaz kılanın namazının sahih olduğunu ifade eden iki adet hadis nakledilmiştir:

a. Ebû Bekre rivayeti

b. İbn Abbâs rivayeti

Buna karşılık saftan ayrı tek başına namaz kılanın namazının sahih olmadığına dair de iki hadis nakledilmiştir:

a. Vâbısa b. Ma'bed rivayeti

b. Ali b. Şeybân rivayeti

1. Saftan Ayrı Namaz Kılan Kişinin Namazının Sahih Olduğuna Dair Rivayetler

1.1. Ebû Bekre Rivayeti

عَنْ أَبِي بَكْرَةَ أَنَّهُ انْتَهَى إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ رَاكِعٌ فَرَكَعَ قَبْلَ أَنْ يَصِلَ إِلَى الصَّفِّ فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ زَادَكَ اللَّهُ حِرْصًا وَلَا تَعُدْ.

---

[5] Müslim, "Salât", 119; Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Dâvûd*, (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, ts.), "Salât", 93.

[6] Müslim, "Salât", 128.

[7] Müslim, "Salât", 122.

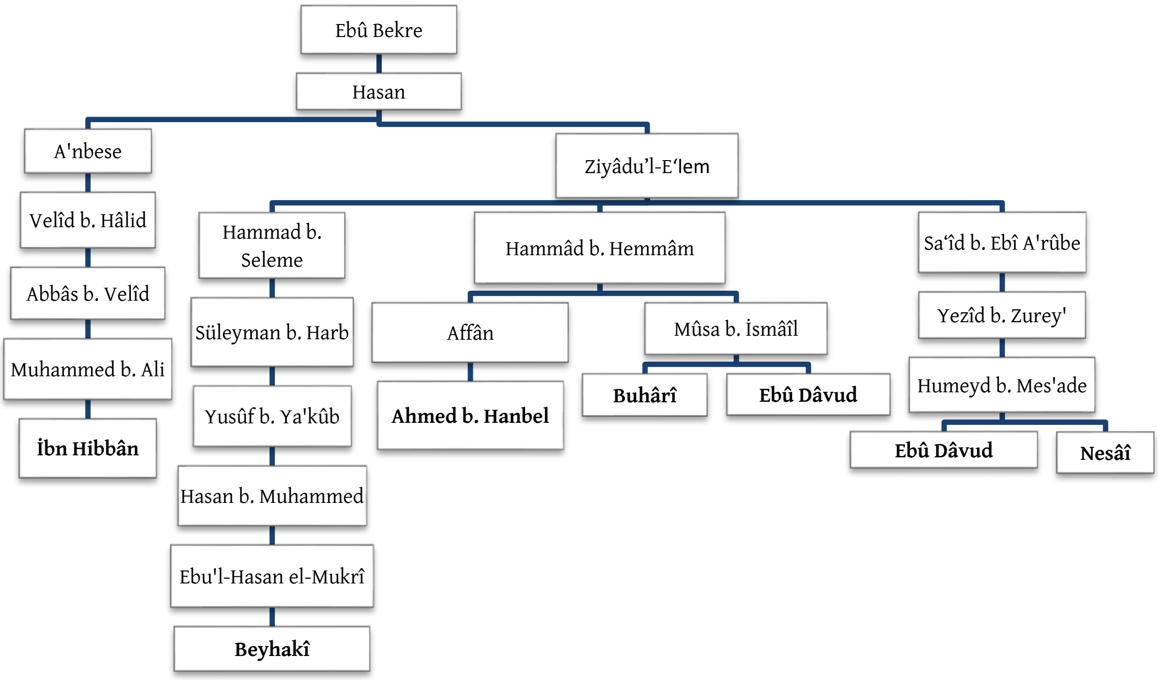
[8] Ayrıntılı bilgi için bk.: Abdulvahap Özsoy, "Sahâbe Yorumunun Mutlaklaşması - Hüzeyme'nin Şahitliği Örneği -", *EKEV Akademi Dergisi* XX/65 (2016), 1-40. Hadislerin aktarılması aşamasında iletişim problemleri kaynaklı sahabe arasında görülen yanlış anlamalar için bk. Abdulvahap Özsoy, *Hadis Tenkidi Sahâbe ve Tâbiûn Dönemi* (İstanbul: Beka Yayınları, 2016).

[9] Konuyla alakalı olarak bk. İlhan Altaş, "İkindi Namazının Farzından Sonra Nafile Namazla İlgili Rivâyetlere Bütüncül Bakış = A Holistic View on Narrations obut Salât al-Nafl After the Fard of the Asr Salât", *HADITH* 8 (2022), 113-150.

Ebû Bekre'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber rükûdayken kendisi mescide girmiş ve safa varmadan rükûa durmuştur. Daha sonra bu durumu Rasûlullah'a anlatınca O, şöyle buyurmuştur: *"Allah senin hırsını/azmini arttırsın. Bir daha böyle yapma."*

Ebû Bekre'nin aktardığı bu hadisi Buhârî,[10] Ahmed b. Hanbel,[11] Ebû Dâvûd,[12] Nesâî,[13] Beyhakî[14] ve İbn Hibbân[15] rivayet etmişlerdir. Bu hadisin vurûduna sebep olan sahâbî Ebû Bekre olduğundan hadisin bütün tarikleri onun kanalıyla gelmektedir.

1.1.1. Ebû Bekre Rivayetinin İsnad Şeması



1.1.2. Ebû Bekre Rivayetinin Râvîleri

Ebû Bekre: Bu sahâbînin asıl adı, Nufey' b. el-Hâris b. Kelede es-Sekafî'dir. Taif kuşatmasında Müslüman olmuş ve özgür bırakılmıştır.[16]

---

[10] Buhârî, "Ezân", 114.

[11] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 5/39.

[12] Ebû Dâvûd, "Salât", 100.

[13] Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb Nesâî, *Sünenu Nesâî*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü Matbû'âti'l-İslâmiyyye, 1989), "İmâmet", 63.

[14] Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/106.

[15] Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân - et-Tekâsîm ve'l-Envâ'*, thk. Muhammed Ali Sönmez - Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433), 2/139.

[16] Yusuf İbn Abdilber, *el-İstî'âb fî esmâi'-ashâb* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/374; 'İzzüddîn Ali b. Muhammed İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed, Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 6/35; Hâfız Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed, Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 6/369.

el-Hasan: Asıl adı, Hasan b. Ebu'l-Hasan'dır. Hz. Ali, Talha b. Ubeydullah ve Âişe'yi (r.anha) görmüş ancak kendilerinden hadis rivayet ettiği sahih değildir. Enes, Câbir, Ebû Bekre ve daha nice sahâbîden rivayette bulunmuştur. Eban b. Sâlih, Katâde b. Di'âme ve Mâlik b. Dînâr gibi kimseler de ondan nakilde bulunmuşlardır. Süleyman et-Teymî onun için "Basrâ halkının hocası" ifadesini kullanır.[17] Kendisi için "sika sika, faziletli meşhur" nitelemelerinde bulunan İbn Hacer, üçüncü tabakadan olduğunu belirtir. Hicrî 110 yılında vefat etmiştir.[18]

Ziyâdu'l-E'lem: Bu râvî, Ziyâd b. Hassân el-Basrî'dir. Hasan el-Basrî ve Muhammed b. Sîrin gibi tâbiîlerden hadis rivayet etmiş ve kendisinden Hammâd b. Seleme, Sa'îd b. Ebî Arûbe gibi kimseler de nakilde bulunmuşlardır. Ahmed b. Hanbel onun için "sika sika" ifadesini kullanır. İshak b. Mansur ise şöyle der: "Yahyâ b. Ma'in, Ebû Dâvud ve en-Nesâî kendisini sika olarak nitelerler."[19] İbn Hacer de kendisini beşinci tabakadan sayıp onun için "sika sika" ifadesini kullanır.[20]

'Anbese el-A'ver: Bu zat, 'Anbese b. Ebî Râita el-A'ver'dir. Kendisi Hasan el-Basrî'den rivayette bulunduğu gibi kendisinden de Vüheyb b. Hâlid nakilde bulunmuştur. İbn Ebî Hâtim babasından naklen onun için "lâ be'se bihi" ifadesini kullanır. Ancak Ali b. el-Medînî onun zayıf biri olduğunu söyler.[21]

Hemmâm: Bu râvî, Hemmâm b. Yahyâ el-Avzî el-Basrî'dir. Sâbit el-Bünnânî, Hasan el-Basrî ve Ziyâdu'l-E'lem gibi kimselerden ilim alan Hemmâm hicrî 163-4-5'te vefat etmiştir. Süfyân es-Sevrî ve Mûsâ b. İsmâîl gibi muhaddisler de kendisinden hadis rivayet etmişlerdir. Zekeriyyâ b. Yahyâ, Ahmed b. Muhammed kanalıyla şöyle der: "Ahmed b. Hanbel'in "Hemmâm sikadır" dediğini işittim." Muhammed b. el-Minhâl ed-Derîr ise şöyle der: "Yezîd b. Zürey'in şöyle dediğini işittim: Hemmâm'ın hıfzı kötüdür ancak kitabeti salihtir." Muhammed b. Sa'd de onun hakkında şu ifadelere yer verir: "Hemmâm sikadır. Ancak bazen rivayette hata yapmaktadır."[22] İbn Hacer de kendisini yedinci tabakadan sayıp sika olduğunu fakat bazen hata yaptığını söylemektedir.[23]

Hammâd b. Seleme: Bu râvî, Eyyûb es-Sahtiyânî, Behz b. Hakîm ve Ziyâdu'l-E'lem'den hadis rivayetinde bulunduğu gibi kendisinden de Süfyân es-Sevrî, Affân b. Müslim ve Mûsâ b. İsmail nakilde bulunmuşlardır. Ahmed b. Hanbel onun hakkında, "Hammâd b. Seleme, Sâbit'ten hadis aktarma

---

17 Muhammed b. İsmail Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Beyrut-Lübnan: Dârul-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 2/289; Abdurrahman İbn Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve't-ta'dîl* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 3/340; Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994), 6/95; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 4/363; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.), 1/388.

18 Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Sa'd b. Necde (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2011), 175.

19 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 3/345; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 9/451.

20 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 265.

21 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/400.

22 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 8/237; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/107; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 30/302.

23 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 817.

hususunda Ma'mer'den esbettir" Yahyâ b. Ma'în, "İkrime ve Hammâd b. Seleme'ye kızan birini görürsen onu Müslüman olup olmamakla yargıla." ifadelerini kullanmıştır.[24] İbn Hacer de Hammâd b. Seleme'yi sika ve 'âbid olarak değerlendirdikten sonra ömrünün sonlarında hıfzının bozulduğunu ifade eder. Hicrî 167'de vefat etmiş olup sekizinci tabakadandır.

Sa'îd b. Ebî 'Arûbe: Künyesi Ebu'n-Nadr olan bu zat, Eyyûb es-Sahtiyânî, Hasan el-Basrî ve Ziyâdu'l-E'lem'den hadis rivayetinde bulunmuş, kendisinden de Süfyân, Yahyâ b. Sa'îd ve Yezîd b. Zurey' nakilde bulunmuştur. Yahyâ b. Ma'în, Ebû Zur'a ve Nesâî onun hakkında sika ifadesini kullanırlar. Abdurrahman b. Ebî Hâtim de babasının şu sözlerini nakleder: "Sa'îd ihtilata uğramadan önce sika idi. Katâde'nin hadislerini en iyi bilen odur."[25] İbn Hacer onun için sika hafız ifadesini kullanır. Çok tedlîs yaptığını söyledikten sonra ihtilata uğradığını ifade eder. Altıncı tabakadan olup hicrî 156-7'de vefat etmiştir.[26]

Vüheyb b. Hâlid: Bu zat, Ebû Bekir el-Basrî'dir. Ahmed b. Hanbel onun için "la be'se bih" ifadesini kullanır.[27] Ebu Hâtim er-Râzî: "Rical ilmi hakkında Şu'be'den sonra Velîd b. Hâlid'den daha bilgilisi yoktur", Muhammed b. Sa'd ise "Vüheyb hapsedilince gözlerini kaybetti. O, sika ve hüccet biriydi"[28] değerlendirmelerini yapmaktadır. Onun rivayetlerinin *Kütüb-i Sitte*'de mevcut oluşu, kendisine yöneltilen ihtilat tenkidinin, az ve ömrünün sonlarına doğru olma ihtimalini güçlendirmektedir. İbn Hacer de kendisini yedinci tabakadan sayıp onun için sika sebt ifadelerini kullandıktan sonra ömrünün sonlarına doğru biraz ihtilata uğradığını dile getirmektedir.[29]

Yezîd b. Zurey': Bu râvî, Ebû Muâviye el-Basrî'dir. Kendisi Sa'îd b. Ebî 'Arûbe, Şu'be b. el-Haccâc ve es-Sevrî gibi kimselerden hadis naklederken, Humeyd b. Mes'ade ve Muhammed b. Minhâl gibi muhaddisler de ondan rivayette bulunmuşlardır. Ahmed b. Hanbel kendisi için, "Basra'nın gözbebeği ifadesini" kullanır. Ebû Tâlib ise Ahmed b. Hanbel'den naklen, "O ne mutkin ve ne de güzel bir hâfızdır. Onun hadisleri, gayet sahihtir ve kendisi de sadûk mutkin bir kimsedir"[30] ifadelerini kullanır. İbn Hacer de kendisini "sika sebt" olarak niteler ve hicrî 182'de vefat ettiğini ifade eder.[31]

Affân: Bu râvî, Affân b. Müslim el-Basrî'dir. Hammâd b. Seleme ve Şu'be b. el-Haccâc gibi zatlardan hadis rivayet etmiştir. Buhârî ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddisler de kendisinden hadis

[24] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/140; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 7/253; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehu rivâye fi'l-Kütübi's-Sitte*, thk. Muhammed 'Avvâme (Cidde: Müessesetü 'Ulûmi'l-Kur'an, ts.), 1/349; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/481.

[25] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/65; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 11/5; Zehebî, *Siyer*, 6/413.

[26] İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 294.

[27] Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 8/177; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/34; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 31/164; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/333.

[28] Zehebî, *Siyer*, 8/223.

[29] İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 833.

[30] Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 32/124; Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdulmu'îd Hân (Haydarabâd: Dâiratü'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye, ts.), 7/632; Zehebî, *Siyer*, 8/296.

[31] İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 856.

rivayetinde bulunmuşlardır.[32] Kendisi "sika-sebt" mertebesindedir. Ali b. el-Medînî de onun hakkında "Hadisin herhangi bir harfinde şüphe ettiği zaman o hadisi terk ederdi. Bazen de hata ederdi" değerlendirmesini yapmıştır. Onuncu tabakadan olup hicrî 219'da vefat etmiştir.[33]

Mûsâ b. İsmâîl: Bu râvî, Ebû Seleme et-Tebûzekî'dir. Hicrî 223'te vefat etmiş olan bu râvî Ebân b. Yezîd ve Hammâd b. Seleme gibi kimselerden hadis rivayet etmiştir. Buhârî ve Ebû Dâvûd gibi muhaddisler de ondan rivayette bulunmuşlardır. Yahyâ b. Ma'în'e nasıl biri olduğu sorulduğunda, "sika ve me'mûn bir kimse" cevabını vermiştir. Ebu Hâtim, et-Tayâlisi'nin, "Mûsâ b. İsmail sika ve sadûktur" dediğini ifade eder. İbn Hibbân da kendisini *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiş ve mutkinlerden olduğunu belirtmiştir.[34]

Süleymân b. Harb: Bu kimse, el-Ezdî nisbesiyle tanınmaktadır. Mekke'de ikamet edip orada kadılık yapmıştır. Hammâd b. Seleme ve Şu'be b. el-Haccâc gibi kimselerden hadis nakletmiştir. Buhârî, Ebû Dâvûd ve daha pek çok kimse de kendisinden nakillerde bulunmuştur. Ya'kûb b. Şeybe onun için "sika sebt" ifadelerini kullanırken, Nesâî de onu "sika me'mûn" şeklinde nitelemiştir.[35] İbn Hacer kendisini dokuzuncu tabakadan sayıp onun için "sebt, imam, hafız" nitelemesinde bulunur. 224 yılında vefat etmiştir.[36]

Abbâs b. el-Velîd en-Nersî: Lâkabı, Ebu'l-Fadl ve nisbesi el-Basrî olan bu râvî, Hammâd b. Seleme ve Abdullah b. el-Mübârek gibi kimselerden nakilde bulunmuştur. Ondan da Buhârî ve Müslim gibi muhaddisler hadis rivayet etmişlerdir. Yahyâ b. Ma'în onun için "doğru bir adam" ifadesini kullanır. İbn Hibbân da onu *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir.[37] İbn Hacer de onun için sika ifadesini kullanır ve hicrî 238'de vefat ettiğini söyler.[38]

Yusuf b. Ya'kûb: Bu râvî, aslen Basralı olup Bağdat'ta ikamet etmiştir. Müslim b. İbrahim ve Süleymân b. Harb'dan hadis almış, kendisinden de Ebû Sehl el-Kattân ve pek çok kimse nakilde bulunmuştur. Hicrî 247 yılında vefat etmiştir. Hatîb el-Bağdâdî onun için "sika, sâlih, iffetli ve doğru hükümlü biri" ifadelerini kullanır.[39]

Humeyd b. Mes'ade: Bu zat, es-Sâmî el-Bâhilî'dir. İsmâîl b. Uleyye ve Yezid b. Zurey'den hadis almıştır. Kendisinden de *Kütüb-i Sitte* müelliflerinden Buhârî dışındakiler nakilde bulunmuştur. İbn

---

32 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 7/72; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/30; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/522; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 20/160; Zehebî, *Siyer*, 10/242; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/117.

33 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 781.

34 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/136; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/160; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 29/21; Zehebî, *Siyer*, 10/360.

35 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4/8; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 11/384.

36 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 311.

37 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/510; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 14/259.

38 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/296.

39 Zehebî, *Siyer*, 14/85.

Hibbân kendisini *es-Sikat*'ında zikretmiştir. Nesâî de onun için "sika" nitelemesinde bulunmuştur.[40] İbn Hacer de kendisini onuncu tabakadan sayıp, onun için "sadûk" ifadesini kullandıktan sonra hicrî 244'te vefat ettiğini söyler.[41]

1.1.3. Ebû Bekre Rivayetinin Sıhhat Yönünden Değerlendirilmesi

Ebû Bekre'nin (r.a.) bu rivayeti yalnız Hasan el-Basrî kanalıyla bize ulaşmıştır. Bu isnad, Hasan el-Basrî'den sonra yayılım göstermişse de sahabe tarafı tek kişi olduğundan ferd-i mutlaktır. Yapılan isnad çalışmasında ortaya çıkmıştır ki Ahmed b. Hanbel, Ebu Dâvûd ve Nesâî'nin isnadları sahihtir. Buhârî'nin isnadında yer alan Hemmâm, her ne kadar zabt yönünden biraz kusurlu olduğundan hadisi hasen seviyesine düşüyor olsa da diğer tariklerle bir bütün olarak değerlendirildiğinde sahih mertebesine çıkmaktadır. İbn Hibbân'ın isnadı ile alakalı olarak ʻAnbese b. el-Aʻver hakkında farklı yaklaşımlar olsa da en azından hasen denilebilir. Zira İbn Hibbân, ʻAnbese'yi *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiş, Ebu Hâtim ise Abdulvahhâb es-Sekâfi'nin kendisinden hasen hadisler naklettiğini söylemiş ve onun için "la be'se bihi" tabirini kullanmıştır. Buhârî de kendisini *et-Tarih*'inde zikretmiş ve onun için hiçbir cerh ve ta'dil ifadelerini kullanmamıştır. Yalnız Ali b. el-Medînî onun zayıf olduğunu söylemiştir. Yapılan incelemede İbn Hibbân'ın isnadındaki Muhammed b. Ali adlı râvînin kim olduğuna dair tam bir kanaate varılamamıştır. Ancak Şuʻayb el-Arnaût, İbn Hibbân'ın *Sahih*'ine yaptığı tahkikte A'nbese ile ilgili ifadeleri dile getirdikten sonra geri kalan râvîlerin sika olup Buhârî ve Müslim'in râvîleri olduğunu söylemektedir.[42]

Beyhakî'nin isnadında bulunan Hasan b. Muhammed ve Ebu'l-Hasan el-Mukrî adlı râvîler hakkında da tam olarak bir kanaat oluşmamıştır. Bu kişiler meçhul olsa veya isnadda inkıta varsa bile yine hadise bir halel gelmez. Zira hadisin, diğer tarikleriyle sahih olduğu yukarıda vurgulanmıştır.

1.2. İbn Abbâs Rivayeti

... أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ قَالَ أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ فَصَلَّيْتُ خَلْفَهُ فَأَخَذَ بِيَدِي فَجَرَّنِي فَجَعَلَنِي حِذَاءَهُ.

Abdullah b. Abbâs (r.a.)'tan, "Gecenin sonuna doğru Hz. Peygamber'in yanına gelip arkasında namaza durdum. Bunun üzerine Allah Rasûlü elimden tutup beni kendi hizasına doğru çekti." rivayeti nakledilmiştir.[43]

---

40 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-taʻdîl*, 3/229; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 7/395.

41 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 209.

42 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/568.

43 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/330.

1.2.1. İbn Abbâs Rivayetinin İsnad Şeması

1.2.1. İbn Abbâs Rivayetinin Râvîleri

Kureyb: Bu zat, el-Kuraşî el-Hâşimî'dir. İbn Abbâs'ın azatlısıdır. Hz. Osman b. Affân'ı görmüş, İbn Abbâs ve Hz. Aişe gibi bazı sahabeden hadis nakletmiştir. Kendisinden de Süleyman b. Yesâr ve Amr b. Dînâr hadis rivayetinde bulunmuştur. Muhammed b. Sa'd, onu ikinci tabakadan saymış ve "sika biri olduğunu" söylemiştir. Nesâî de onun için "sika" nitelemesinde bulunmuştur.[44] İbn Hacer de onun hakkında "sika" ifadesini kullanıp üçüncü tabakadan saymış ve hicrî 98'de vefat ettiğini söylemiştir.[45]

Amr b. Dînâr: Ebû Muhammed el-Esram lakabıyla bilinen bu zat el-Mekkî'dir. Kureyb'den hadis nakletmiştir. Kendisinden de Hâtim b. Ebî Sağîra nakilde bulunmuştur. Şu'be onun hakkında, "Hadiste tesebbüt hususunda Amr b. Dînâr gibisini görmedim. Ne Hakem ne de Katâde onun seviyesinde değillerdir." ifadelerini kullanır. Ebû Zur'a er-Râzî, Ebû Hâtim ve Nesâî onu "sika" olarak nitelemiş,[46] İbn Hacer de *Takrîb*'inde onun için "sika sebt" ifadelerini kullanmış ve hicrî 126'da vefat ettiğini belirtmiştir.[47]

Hâtim b. Ebî Sağîra: Bu zat, A'tâ b. Ebî Rabâh ve Amr b. Dînâr'dan hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de Şu'be b. el-Haccâc ve Abdullah b. Bekr ilim almıştır. Ahmed b. Hanbel, Ebû Zur'a, Ebû

---

[44] Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 24/172; Zehebî, *Siyer*, 4/479.

[45] İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 644.

[46] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/231; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 22/5; Zehebî, *Siyer*, 5/300.

[47] İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 581.

Hâtim ve Nesâî onun hakkında "sika" ifadesini kullanmışlardır.[48] İbn Hacer de kendisini altıncı tabakadan saymış ve "sikadır" demiştir.[49]

Abdullah b. Bekr: Basralı olup Bağdat'ta ikamet etmiştir. Behz b. Hakîm ve Hâtim b. Ebî Sağîra'dan nakilde bulunmuştur. Kendisinden de Ahmed b. Hanbel hadis rivayet etmiş ve Yahyâ b. Ma'în onun hakkında "sika", Muhammed b. Sa'd "sika sadûk",[50] İbn Hacer ise "sika" değerlendirmesini yapmış ve hicrî 208'de vefat ettiğini dile getirmiştir.[51]

1.2.3. İbn Abbâs Rivayetinin Sıhhat Yönünden Değerlendirilmesi

İbn Abbâs'a dayandırılan bu hadisin isnadının yapılan isnad kontrolü neticesinde sahih olduğu anlaşılmıştır. Zira seneddeki tüm râvîlerin gerek adalet ve gerekse zabt yönünden sika oldukları tesbit edilmiş, ayrıca herhangi bir inkitaa da rastlanmamıştır. Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ine yaptığı tahkikte Şu'ayb el-Arnaût bu râvîlerin sika ve Buhârî ve Müslim'in râvîleri olduğunu ifade etmektedir.

1.3. Ebû Bekre ve İbn Abbâs'ın Rivayetinden Çıkarılan Hüküm

Hasan el-Basrî, Evzâî, İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ehl-i Re'y, Ebû Bekre ve İbn Abbâs'ın hadislerine dayanarak cemaatle kılınan namazda safın arkasında münferit olarak namaz kılan kişinin namazının sahih olduğunu söylemişlerdir. Bu iddialarını, "Ebû Bekre, namazının bir kısmını safın arkasında kılmış ve Allah Resûlü (s.a.s.) namazını iade etmesini emretmemiştir" rivayetiyle delillendirmişlerdir.[52]

İmam Nevevî de *Minhacu't-tâlibîn* adlı eserinde şu ifadelere yer verir: "İmama uyan kişinin saftan ayrı tek başına namaza durması mekruhtur. Aksine bir aralık bulursa safa girmeye çalışacak, şayet bulamazsa ihram tekbirinden sonra öndeki saftan birini yanına çekecektir."[53] Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570), bu husustaki dayanağın, Buhârî'nin Ebû Bekre'den rivayet ettiği hadis olduğunu söyler ve yukarıdaki hadisi zikrettikten sonra şu ifadeleri kullanır: "Bu hadisten anlaşılan husus, namazın iade edilmesinin gerekmediğidir. Tirmizî'nin rivayet edip hasen olduğunu belirttiği ve saftan ayrı tek başına namaza duranın namazının sahih olmadığını içeren Vâbısa hadisine gelince, her iki görüşün delillerini cem' etmek adına âlimler onu sünnete yorumlamışlardır. İmam Şâfiî de Vâbısa'nın hadisini zayıf görmüş ve kavl-i kadiminde, "Şayet bu hadis sahih olsaydı onunla amel ederdim." ifadelerini kullanmıştır.[54]

[48] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/257; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 5/194; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/300.

[49] İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 149.

[50] Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 5/52; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 14/340; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/541.

[51] İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 387.

[52] Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Müntekâ'l-ahbâr*, 2/429.

[53] Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 132.

[54] Muhammed b. Ahmed Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti ma'ânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed, Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/493.

el-Hidâye sahibi Merğînânî (ö. 593/1197) ise, “Kim bir kişiye namaz kıldırırsa o kişiyi sağ tarafına alır. Bu husustaki dayanak İbn Abbâs’ın hadisidir. Zira Allah Resûlü (s.a.s.) ona namaz kıldırmış ve onu sağ tarafına almıştır. Şayet kişi imamın sol tarafında ya da arkasında tek başına namaz kılarsa namazı câiz olmakla birlikte sünnete muhalefet ettiğinden hata yapmıştır.” değerlendirmesini yapmıştır.[55]

Buhârî’nin rivayetine göre Ebû Bekre’nin kendisi, namazının durumunu Allah Rasûlü’ne sormaktadır. Ancak diğer rivayetlerde olay farklı aktarılmaktadır. Ahmed b. Hanbel,[56] İbn Hibbân,[57] Ebû Dâvûd[58] ve Beyhakî’nin[59] rivayet ettiğine göre Ebû Bekre mescide girdiğinde Hz. Peygamber rükûa varmıştı. Yetişmiş olduğu rekâtı kaçırmamak için daha safa varmadan acele ile niyet etmiş ve rükûa inip sonra safa varana kadar yürümüştü. Efendimiz namazını bitirdiğinde; *“Hanginiz safa varmadan rükû edip öylece safa girdi?”* diye sorunca Ebû Bekre, kendisi olduğunu söyleyince Efendimiz; *“Bir daha böyle yapma.”* diye nasihatte bulunmuştur.

Hadisin bütün tariklerinde, زادك الله حرصا *“Allah azmini/gayretini arttırsın”* ifadesi yer almaktadır. Burada Hz. Peygamber, Ebû Bekre’nin cemaate yetişme hususundaki isteğini övmüş ve Yüce Allah’ın, onun bu arzusunu arttırması yönünde dua etmiştir. Rivayetin bütün varyantlarında ولا تعد ifadesi mevcuttur. Bu kelimenin okunuşu hususunda farklı yaklaşımlar vardır. Âlimlerin çoğunluğu bu kelimeyi عود mastarından, sülâsî mücerred olarak okumuşlardır. Bu durumda mevcut kelime, وَلَا تَعُدْ *“bir daha böyle yapma”* anlamına gelmektedir. Bazı şârihler ise إعادة mastarından sülâsî mezîd olarak harekelemişlerdir. O zaman da söz konusu kelime, وَلَا تُعِدْ *“safa varmadan idrak ettiğin bölümü iade etme”* şeklinde anlam kazanmaktadır. Hadisin varyantlarına baktığımız zaman birinci mananın daha sağlam ve tercihe şayan olduğu görülmektedir. Zira rivayetin yukarıda da değinildiği gibi bazı tariklerinde, “namaz için kâmet getirilmişti de yetişmek için acele ettim”, “nefes nefese kalmıştı”[60] ve hatta Efendimizin, *“Hanginiz safa varmadan rükû edip öylece safa girdi?”*[61] şeklinde ifadeleri yer almaktadır. Bunlar da gösteriyor ki konu, aslında cemaate yetişmek hususunda acele etmek ve safa varmadan rükû yapmakla alakalıdır. Çıkarılan gürültü ve nefes nefese namaza durmak Hz. Peygamber’i rahatsız etmiş olmalı ki *“bir daha böyle yapma”* diye telkinde bulunmuştur. Yoksa durum, bazı şârihlerin anladığı gibi safın dışında kılınmış olan namazın iade edilmesi değildir.

Âlimlerin çoğunluğu Ebû Bekre’nin, safın arkasında tek başına kıldığı rükûun tekrar edilmesine yönelik Hz. Peygamber’den bir emrin gelmemesinden hareketle bu durumun sahih olduğu sonucuna varmışlardır. Bu görüşte olanlar, saftan ayrı tek başına duran kişinin, namazını iade etmesi

---

[55] Burhâneddîn Ebu’l-Hasan Merğınânî, *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti’l-mübtedî*, thk. Muhammed ‘Anân Derviş (Beyrut: Dâru’l-Erkam, ts.), 1/70.

[56] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/45.

[57] İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 5/568.

[58] Ebû Dâvûd, "Salât", 101.

[59] Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 3/150.

[60] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/49.

[61] Ebû Dâvûd, "Salât", 101.

gerektiğine yönelik Vâbısa b. Ma'bed ile Ali b. Şeybân hadislerinin zayıf olduğunu söylemiş veya bu hadislerdeki emri istihbaba hamletmişlerdir.

2. Saftan Ayrı Namaz Kılan Kişinin Namazının Sahih Olmadığına Dâir Rivayetler

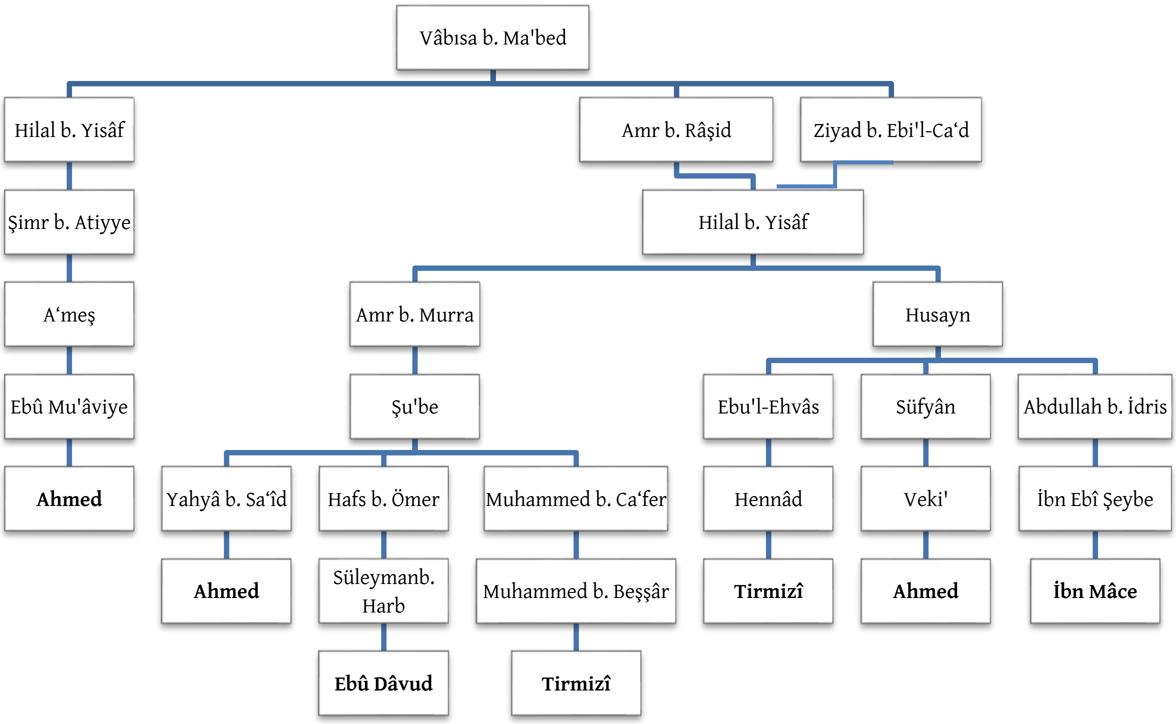
2.1. Vâbısa b. Ma'bed Rivayeti

... عَنْ وَابِصَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَجُلًا يُصَلِّي خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَهُ فَأَمَرَهُ أَنْ يُعِيدَ الصَّلَاةَ. وفي رواية: سُئِلَ رَسُول اللَّه صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ رَجُل صَلَّى خَلْف الصَّفّ وَحْده ؟ فَقَالَ : يُعِيد الصَّلَاة.

Vâbısa b. Ma'bed'den (r.a.) yapılan rivayete göre Allah Rasûlü (s.a.s.), safın arkasında münferit olarak namaz kılan bir adamı gördü ve namazını iade etmesini emretti. Bir başka rivayette ise Hz. Peygamber'e, safın arkasında tek başına namaz kılan kişinin durumu sorulduğunda, *"Namazını iade* (tekrar) *eder."* buyurdu.[62]

Mezkûr hadisi Ahmed b. Hanbel[63], Ebû Dâvud[64], Tirmizî[65], İbn Mâce[66] ve daha birçok muhaddis rivayet etmiştir. Esasen mevcut hadisin sıhhatinin tespiti hususunda, rivayetin bütün isnadını zikretmek ve râvîlerini değerlendirmek gerekmektedir. Ancak bu hadisle ilgili tariklerin fazla olmasından dolayı fazla râvînin değerlendirilmesi konuyu mecrasından çıkaracağı endişesiyle hadisin sıhhatini ortaya koyacak bazı rivayetlerin burada zikredilmesi uygun görülmektedir.

2.1.1. Vâbısa b. Ma'bed Rivayetinin İsnad Şeması



[62] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/228.

[63] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/228.

[64] Ebû Dâvûd, "Salât", 99.

[65] Tirmizî, "Salât", 56.

[66] İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 54.

İsnad şemasında görüldüğü üzere Ahmed b. Hanbel, rivayeti Şu'be, A'meş ve Husayn tarikiyle rivayet etmiştir. Tirmizî de rivayeti hem Şu'be hem de Husayn tarikiyle rivayet etmiştir.

2.1.2. Vâbısa b. Ma'bed Rivayetinin Râvîleri

Vâbısa b. Ma'bed: İki farklı silsileyle Esed b. el-Huzeyme'ye dayandırılmak suretiyle el-Esedî nisbesiyle bilinmektedir. Bu sahâbî, önce Kûfe'de kalmış daha sonra Rakkâ'ya intikal etmiş ve orada vefat etmiştir.[67]

Amr b. Râşid: Bu râvî Ali b. Ebî Tâlib, Ömer b. el-Hattâb ve Vâbısa b. Ma'bed adlı sahâbîlerden hadis nakletmiş, kendisinden de Nuseyr b. Zu'lûk ve Hilâl b. Yisâf rivayette bulunmuştur. İbn Hibbân'ın *es-Sikât* adlı eserinde zikrettiği bu râvî, İbn Hacer tarafından "makbul" diye nitelendirilmiştir.[68] Her ne kadar Zehebî onun "sika" olduğunu ifade etse de[69] yalnız iki kişinin kendisinden rivayet etmesinden dolayı mechûlü'l-hâl olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Ziyâd b. Ebi'l-Ca'd: Amr b. el-Hâris ve Vâbısa b. Ma'bed'den hadis rivayetinde bulunduğu gibi kendisinden de Hilâl b. Yisâf nakilde bulunmuştur. İbn Hacer tarafından "makbul" olarak nitelenmiştir.[70]

Hilâl b. Yisâf: Bu râvî, Yahyâ b. Ma'în ve 'İclî tarafından "sika" olarak nitelenmiştir. Berâ b. 'Âzıb, Semure b. Cündüb, Aişe Ümmü'l-Mü'minîn gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiştir. Husayn b. Abdurrahman, Şimr b. el-'Atiyye ve Amr b. Murra gibi kimseler de kendisinden nakilde bulunmuşlardır. Üçüncü tabakadan olan bu râvî İbn Hacer tarafından "sika" olarak nitelendirilmiştir.[71]

Şimr b. 'Atiyye: Hilâl b. Yisâf'tan hadis rivayetinde bulunan Şimr b. 'Atiyye İbn Hacer tarafından "sadûk" olarak nitelenmiştir. Kendisinden de Süleyman el-A'meş nakilde bulunmuştur. Nesâî ise "sika" olduğunu söylemiştir.[72]

A'meş: Bu râvînin asıl adı, Süleyman b. Mihrân el-Kûfî'dir. Hicri 59 ya da 61'de doğup 147 veya 148'de vefat etmiş, Enes b. Malik'i görmüş,[73] İbrahim en-Nehâî', Şimr b. 'Atiyye ve daha nice muhaddisten hadis rivayetinde bulunmuştur. Süfyân es-Sevrî, Vekî', Yahyâ b. Sa'îd ve Ebû Muâviye gibi kimseler de kendisinden nakillerde bulunmuştur. Buhârî, hocası Ali b. el-Medînî'nin el-A'meş

[67] İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, 2/398; İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstî'âb fî Esmâi'l-ashâb*, 2/340; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 4/461.

[68] İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/175; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 22/17; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 581.

[69] Zehebî, *el-Kâşif*, 2/76.

[70] Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 9/444; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 265.

[71] Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 8/202; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 30/353; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 820.

[72] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/375; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 12/560; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 342.

[73] Ali b. el-Medînî, A'meş'in Enes b. Mâlik'i sadece namaz kılarken ve kına yaparken gördüğünü, ondan rivayette bulunmadığını ifade eder. Yahyâ b. Ma'în de A'meş'in Enes'ten olan bütün rivayetlerinin mürsel olduğunu belirtir. Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 10/5.

hakkında, "1300'e yakın rivayet sahibi olduğu" sözünü aktarır. Kûfe'de kendisinden daha iyi Kur'an okuyabilen ve kıraatlere vakıf başka kimsenin olmadığı A'meş, pek çok cerh ve ta'dîl otoriteleri tarafından ta'dîl edilmiştir.[74]

Vekî': Tam adı Vekî' b. el-Cerrâh el-Kûfî'dir. Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. el-Haccâc, A'meş ve daha nice kimselerden hadis rivayetinde bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel, Züheyr b. Harb ve daha birçok muhaddis de ondan hadis nakletmiştir. Ahmed b. Hanbel'in, hakkında "ilim, hıfz, isnad, huşû ve takvâ konusunda bir benzerini görmedim" dediği bu râvî hicrî 196 veya 197'nin başlarında yetmiş yaşında vefat etmiştir. Cerh ve ta'dîl âlimleri tarafından "sika hâfız âbid" şeklinde ta'dîl edilmiştir.[75]

Husayn: Husayn diye meşhur olmuş bu râvînin tam adı, Husayn b. Abdurrahman es-Sülemî, Ebu'l-Huzeyl el-Kûfî'dir. Hicrî 136 yılında ve 93 yaşında vefat eden Husayn, ilerleyen yaşlarında ihtilata uğramıştır. Amr b. Murra, Hilâl b. Yisâf ve daha pek çok kimseden nakillerde bulunmuştur. Süfyân es-Sevrî ve Şu'be b. el-Haccâc gibi muhaddisler de ihtilata uğramadan önce kendisinden hadis rivayet etmişlerdir. Yahyâ b. Ma'în kendisini "sika", Ahmed b. Hanbel "sika me'mûn", 'Iclî de "sika sebt" diye nitelemiştir. Ebû Hâtim de onu "sadûk sika" olarak niteledikten sonra ömrünün sonlarına doğru hıfzının bozulduğunu ifade etmiştir.[76]

Amr b. Murra: Hicrî 118 yılında vefat eden bu râvî İbrahim en-Nehâ'î, Sa'îd b. el-Müseyyeb, Hilâl b. Yisâf ve daha pek çok kimseden hadis rivayetinde bulunmuştur. Husayn, Süfyân es-Sevrî, Şu'be, el-A'meş gibi muhaddisler de kendisinden hadis nakletmiştir. Ali b. el-Medînî, "onun yaklaşık 200 hadis rivayet ettiğini" ifade etmiştir. Bazı muhaddisler tarafından mürcie olmakla itham edilmesine rağmen pek çok cerh ve ta'dîl otoriteleri tarafından ta'dîl edilmiştir. Yahyâ b. Ma'în kendisini "sika", Ebû Hâtim ise "sadûk sika" olarak nitelemiştir.[77] İbn Hacer de "sika âbid" şeklinde ta'dîl etmiştir.[78]

Şu'be: Asıl adı Şu'be b. el-Haccâc el-Ezdî'dir. Süfyân es-Sevrî, A'meş, Amr b. Dînâr, Amr b. Murra, Mâlik b. Enes ve daha nice muhaddisten hadisler nakletmiştir. Süleyman b. Harb, Vekî', Yahyâ b. Sa'îd ve daha pek çok kimse ondan rivayette bulunmuştur. Ali b. el-Medînî, "iki bin civarında hadisi olduğunu", Ahmed b. Hanbel, "döneminde hadis hususunda bir benzerinin olmadığını" söyleyerek

---

[74] A'meş hakkında geniş bilgi için bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4/37; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 12/74; Zehebî, *Siyer*, 6/226; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/109.

[75] Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 8/179; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 30/462; Zehebî, *Siyer*, 9/140; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/311.

[76] Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 3/7; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/193; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 6/519.

[77] Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 6/368; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 22/232; Zehebî, *Siyer*, 5/196.

[78] İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 590.

kendisini ta'dîl etmiştir. Süfyân es-Sevrî ise, "Şu'be'yi hadis ilminde emiru'l-mü'minin" ve "Irak'ta ilk defa ricâl tenkidini başlatan kişi" şeklinde nitelemiştir. Şu'be, hicrî 160'ta vefat etmiştir.[79]

Süfyân: Süfyân es-Sevrî olarak meşhur olan bu râvî Husayn b. Abdurrahman, Seleme b. Dînâr, A'meş, Simak b. Harb ve pek çok kimseden hadis rivayetinde bulunmuştur. Züheyr b. Muaviye, Süfyân b. U'yeyne, Abdurrahman b. Mehdî, Mâlik b. Enes ve pek çok kimse de kendisinden nakilde bulunmuşlardır. Zamanının büyük şahsiyetleri onu, "Kûfe'nin en faziletli kişisi" şeklinde defalarca ta'dîl etmiştir. Abdurrahmân b. Mehdî de Süfyân'ı, "hadis muhafazası hususunda gözüm Süfyân gibisini görmedi" şeklinde övmüştür. Aynı zamanda Süfyân, pek çok cerh ve ta'dîl bilgini tarafından da ta'dîl edilmiştir. Bazı muhaddislerden az da olsa tedlîs yaptığına yönelik ifadeler nakledilmiş olsa da yine de "sika, hâfız, fakih, âbid, imam ve hüccet" olarak nitelenmiştir. Hicrî 161 yılında 64 yaşında vefat etmiştir.[80]

Ebu'l-Ehvas: Bu râvî, Sellâm b. Süleym el-Hanefî el-Kûfî'dir. Husayn b. Abdurrahman, A'meş ve daha pek çok kimseden hadis rivayet etmiştir. Kuteybe b. Sa'îd, Hennâd b. es-Serî, Vekî' ve başka bir topluluk da kendisinden nakilde bulunmuştur. 'İclî, Ebû Zur'a ve Nesâî kendisini "sika", Yahyâ b. Ma'în "sika ve mutkin", İbn Ebî Hâtim ise "sadûk" olarak nitelemiştir. Hicrî 179 yılında vefat eden Ebu'l-Ehvas nice cerh ve ta'dîl otoritesi tarafından da ta'dîl edilmiştir.[81]

Abdullah b. İdrîs: Bu râvî el-Evdî Ebû Muhammed el-Kûfî'dir. Süfyân, Süleyman A'meş, Şu'be ve daha birçok kimseden hadis rivayet etmiştir. Abdullah b. el-Mübârek, Yahyâ b. Ma'în gibi kimseler de kendisinden hadis nakletmiştir. Ebû Hâtim onu "hüccet imam sika", Nesâî "sika sebt" olarak nitelemiştir. Pek çok münekkid tarafından ta'dîl edilmiş olan Abdullah b. İdrîs, hicrî 115 yılında doğmuş ve 192 yılında yetmiş küsur yaşlarında vefat etmiştir.[82]

Hafs b. Ömer: Hammâd b. Zeyd, Şu'be, Hemmâm b. Yahyâ gibi kimselerden hadis nakletmiştir. Buhârî ve Ebû Dâvud gibi âlimler de ondan hadis rivayet etmiştir. Hafs b. Ömer, ücret karşılığında hadis nakletmekle kınansa da Ahmed b. Hanbel kendisini "sebt mutkin", Ebû Hâtim ise "sadûk mutkin" olarak nitelemiştir. Hicrî 225 yılında vefat etmiştir.[83]

Muhammed b. Ca'fer: Bu râvî, Ebû Abdillah el-Basrî'dir. Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Şu'be b. el-Haccâc gibi muhaddislerden nakillerde bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medînî,

[79] Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4/244; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 12/479; Zehebî, *Siyer*, 7/202; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/166. Geniş bilgi için bk. Abdulvahap Özsoy, *Şu'be İbnü'l-Haccâc ve Hadisçiliği* (Atatürk Üniversitesi, Thesis, 2004) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)).

[80] Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4/92; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 11/154; Zehebî, *Siyer*, 7/229; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/26.

[81] Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4/135; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/259; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 12/282.

[82] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/8; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 14/293; Zehebî, *Siyer*, 9/42.

[83] Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 2/366; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 7/26; Zehebî, *Siyer*, 10/354; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/341.

Yahyâ b. Ma'în ve daha pek çok kimse de kendisinden hadis rivayet etmiştir. Bazen hata etmekle birlikte ta'dîl edilmiş ve özellikle Şu'be'nin hadisleri hususunda kaynak kabul edilmiştir.[84]

Yahyâ b. Sa'îd: Bu râvînin tam adı el-Kattân Ebû Sa'îd el-Basrî'dir. Hammâd b. Seleme, Süfyân es-Sevrî, Şu'be, Mâlik b. Enes ve daha nice büyük muhaddislerden hadis rivayet etmiştir. Ahmed b. Hanbel ve daha pek çok kimse de kendisinden nakillerde bulunmuştur. Muhammed b. Sa'd onun hakkında "sika me'mûn hüccet" ifadelerini kullanırken, 'İclî ise "sika nakî'yyu'l-hadîs" nitelemesinde bulunur. Hicrî 120 yılının başlarında doğmuş olan bu büyük muhaddis cerh ve ta'dîl otoriteleri tarafından ta'dîl edilmiştir.[85] Örneğin İbn Hacer'in "sika mutkin hâfız imam kudve" gibi ta'dîl lafızlarıyla tanıttığı bu râvî, hicrî 198 yılında 78 yaşında vefat etmiştir.[86]

Ebû Muaviye: Adı Muhammed b. Hâzim olan bu râvî, A'meş, Şu'be ve Hişâm b. Urve gibi pek çok büyük muhaddisten hadis rivayetinde bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Ma'în, Hennâd b. es-Serî ve daha nice kimse de kendisinden nakilde bulunmuştur. Küçük yaşlarda gözlerini kaybeden Ebû Muaviye, mürcieye mensub olmakla itham edilmiştir. 'İclî, kendisini "sika" olarak nitelemiştir. Hicrî 195 yılında 82 yaşında vefat etmiştir.[87]

Hennâd: Bu râvînin asıl adı, Hennâd b. es-Serî et-Temîmî el-Kûfî'dir. Ebu'l-Ehvas, Şerîk b. Abdillah, Hüşeym b. Beşîr, Vekî' b. el-Cerrâh, Yahyâ b. Ma'în gibi kimselerden hadis nakletmiştir. *Kütüb-i Sitte* müellifleri başta olmak üzere pek çok kişi de kendisinden hadis almıştır. Ebû Hâtim kendisini "sadûk", Nesâî ise "sika" olarak nitelemiştir. Hicrî 243 yılında vefat etmiştir.[88]

İbn Ebî Şeybe: Bu lakapla meşhur olmuş bu râvî, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman el-'Absî'dir. *el-Musannef*'in yazarı olan bu râvî, Ebu'l-Ehvas, Abdullah b. el-Mübârek ve Süfyân b. Uyeyne gibi döneminin büyük muhaddislerinden ilim almıştır. Hicrî 235 yılında vefat etmiş olan İbn Ebî Şeybe'den ise Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Ahmed b. Hanbel, Ebû Zur'a ve daha pek çok kimse hadis rivayet etmişlerdir. 'İclî ve Ebû Hâtim onu "sika" olarak nitelemiş, 'İclî buna "hâfız" ifadesini de eklemiştir. Büyük muhaddislerin kendisinden hadis almaları onun güvenilirliği hususunda yeterli olmakla birlikte cerh ve ta'dîl âlimleri tarafından ayrıca ta'dîl edilmiştir.[89]

---

[84] Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1/57; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 25/5; Zehebî, *Siyer*, 9/98; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/531.

[85] Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 8/276; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/150; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 31/329; Zehebî, *Siyer*, 9/175.

[86] İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 841.

[87] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/246; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 25/123; Zehebî, *Siyer*, 9/73; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/551.

[88] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/119; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 30/311; Zehebî, *Siyer*, 11/466; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/285.

[89] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/160; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 16/34; Zehebî, *Siyer*, 11/122; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 424.

Süleyman b. Harb: Bu râvî, el-Vâşihî Ebû Eyyûb el-Basrî'dir. Hammâd b. Zeyd, Hammâd b. Seleme, Şu'be b. el-Haccâc gibi kimselerden hadis almıştır. Buhârî, Ebû Dâvûd, Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân ve daha pek çok kimse de ondan nakillerde bulunmuşlardır. Ebû Hâtim, "onun hadis hususunda imam olduğunu ve hiç tedlîs yapmadığını" ifade etmiştir. Ya'kûb b. Şeybe kendisini "sika sebt", Nesâî ise "sika me'mûn" olarak nitelemiştir. Hicrî 224 yılında vefat eden Süleyman b. Harb, hadis münekkidlerince ta'dîl edilmiştir.[90]

Muhammed b. Beşşâr: Hicrî 252 yılında 80 küsur yaşlarında vefat etmiş olan bu râvî, Ebû Bekr el-Basrî'dir. İbn Huzeyme'nin, "zamanının imamı" olarak nitelediği Muhammed b. Beşşâr, pek çok büyük muhaddisten hadis rivayet etmiştir. *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin yanı sıra birçok ilim ehli kendisinden ilim almıştır. 'İclî onu "sika", Ebû Hâtim "sadûk", Nesâî de "sâlihun la be'se bihi" şeklinde nitelemiştir.[91]

2.1.3. Vâbısa Rivayetinin Sıhhat Yönünden Değerlendirilmesi

Vâbısa b. Ma'bed'in rivayeti üç farklı tarikten nakledilmiştir. Bunlar, Amr b. Râşid, Ziyâd b. Ebi'l-Ca'd ve Hilâl b. Yisâf'tır. Birinci tarikte Amr b. Râşid dışında, diğer râvîlerin tamamı yukarıda değinildiği gibi cerh ve ta'dîl âlimleri tarafından ta'dîl edilmiştir. Zehebî, Amr b. Râşid'i sika kabul etse de yalnız iki kişiden rivayet etmesi mechûlü'l-hâl şeklinde nitelenmesini gerektirmektedir. Bu husus söz konusu râvînin adaleti için yeterli gelmese de İbn Hacer'in, "makbûl" şeklindeki nitelemesinden de anlaşılmaktadır ki hakkında herhangi bir cerh de yoktur.

Ziyâd b. Ebi'l-Ca'd tarafından nakledilen ikinci rivayetin râvîleri sika olarak kabul görmüşlerdir. Tâbiînden olan Ziyâd b. Ebi'l-Ca'd, İbn Hibbân'ın *es-Sikât*'ında zikredilirken İbn Hacer tarafından da makbul olarak nitelendirilmiştir. Yani, cerhini gerektirecek herhangi bir durumla karşılaşılmamıştır. Bu da onun cerhini gerektirmez, yalnızca temkinli olunur.[92]

Mezkûr hadisi Vâbısa'dan bir de Hilâl b. Yisâf rivayet etmiştir. Zira bazı rivayetlerde Hilâl b. Yisâf, "Ziyâd b. Ebi'l-Ca'd'ın kendi elinden tutup kendisini Vâbısa'nın yanına götürdüğünü ve ona hadisi okuduğunu kendisinin de işittiğini" ifade etmektedir. Zaten Ahmed b. Hanbel'in Ebû Muaviye, el-A'meş, Şimr b. 'Atiyye, Hilâl b. Yisâf tarikiyle yaptığı rivayette Hilâl ile Vâbısa arasında herhangi bir

---

[90] Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 11/384; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/458; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/88.

[91] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/214; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 24/511; Zehebî, *Siyer*, 12/144; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/519.

[92] Hilâl b. Yisâf'ın Ziyâd b. Ebi'l-Ca'd kanalıyla olan rivayetini Dârimî, Ahmed b. Abdillah'tan, o da Abser b. el-Kasım'dan, o da Husayn'dan rivayet etmiştir. Dârimî hadisi rivayet ettikten sonra, Ahmed b. Hanbel'in Amr b. Murra rivayetini, kendisinin ise Ziyâd b. Ebi'l-Ca'd rivayetini tercih ettiğini ifade etmiştir. Abdullâh b. Abdurrahman et-Temîmî Dârimî, *Sünenu'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm (el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Su'ûdiyye: Dâru'l-Muğnî, 2000), "Salât", 61. Aynı rivayeti Beyhakî bir sefer Hellâd b. Yahyâ'dan, o da Süfyân es-Sevrî'den, diğer bir sefer de el-Humeydî'den, o da İbn Uyeyne'den, ikisi de Husayn'dan nakletmek suretiyle rivayet etmiştir. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/148. İbn Hibbân da Vekî' kanalıyla Yezîd b. Ziyâd'dan; Husayn kanalıyla Hilâl b. Yisâf'tan rivayet etmiştir. İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 5/577-578.

vasıtanın olmadığı görülmektedir.[93] Yukarıda yapılan açıklamalarda da görüldüğü üzere bu rivayetin bütün râvileri, cerh ve ta'dîl âlimlerince adalet ve zabt sıfatlarını haiz oldukları şeklinde ta'dîl edilmişlerdir. Dolayısıyla mezkûr isnad sahihtir. Tirmizî, yukarıdaki rivayetleri zikrettikten sonra "Vâbısa'nın hadisinin hasen olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra mevcut rivayetler hususunda âlimlerin ihtilaf ettiğini söylemiştir. Kimileri Ziyâd b. Ebi'l-Ca'd, bazıları da Amr b. Râşid rivayetini tercih etmişlerdir. Kendisi de Ziyâd b. Ebi'l-Ca'd rivayetini tercih etmiştir."[94] İbn Ebî Hâtim, *el-'İlel* adlı eserinde her iki rivayeti babasına sorduğunu ve onun Amr b. Râşid rivayetini tercih ettiğini nakletmektedir.[95] İbn Hibbân, her iki tarikle gelen rivayetin de mahfuz olduğunu ifade etmiş ve "Hilâl b. Yisâf'ın bir sefer Ziyâd b. Ebi'l-Ca'd'den, diğer bir sefer de Amr b. Râşid'den rivayet ettiğini" söylemiştir.[96]

Zeyla'î (ö. 762/1360), Bezzâr'ın bu isnadların üçünü de rivayet ettiğini ve onun şöyle dediğini nakleder: "Amr b. Râşid'in bundan başka rivayet ettiği bir hadis yoktur. Adil biri olarak bilinmediğinden onun hadisiyle ihticac yapılamamaktadır. Husayn'ın hadisine gelince o hâfız bir kimse değildir ve onun da hadisiyle delil getirilemez. Yezîd b. Ziyâd ise, ilim ehlinden hiç kimse yoktur ki onu zayıf kabul etmesin. Onun da hadisi delil olarak kabul edilemez. Hilâl b. Yisâf da hadisi Vâbısa'dan işitmemiştir."[97] Şu'ayb el-Arnaût, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ine yaptığı tahkikte, "Hilâl b. Yisâf'ın Amr b. Râşid kanalıyla rivayet ettiği hadisin isnadının Amr b. Râşid'den dolayı zayıf olduğunu" ifade etmektedir. Ancak gerek Ziyâd b. Ebi'l-Ca'd kanalıyla gerekse doğrudan kendisinin işitmesiyle rivayet ettiği isnadların sahih olduğunu belirtmektedir. İbn Hacer ise şöyle der: "Bu hadisi sünen müellifleri eserlerinde rivayet etmiş; Ahmed b. Hanbel, İbn Huzeyme ve başkaları da bu hadis için sahihtir demişlerdir."[98]

Kanaatimizce farklı isnadlarla rivayet edilmiş olmasından dolayı bazı âlimler, bu hadisin muallel veya muztarib olduğunu zannetse de yapılan isnad kontrolünde farklı senedler serd edilmesinin aslında birbirini teyit etmek ve güçlendirmek amacıyla olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Bezzâr'ın, "Hilâl, Vâbısa'dan işitmemiştir" şeklindeki kanaatini paylaşmıyoruz. Zira Ziyâd b. Ebi'l-Ca'd rivayetinde açıkça görüldüğü üzere Hilâl de onunla birlikte ilgili hadisi dinlemiştir. Ahmed b. Hanbel'in rivayetinde ise Hilâl, bir aracı olmaksızın hadisi doğrudan Vâbısa'dan rivayet etmiştir. İbn Hibbân'ın rivayet ettiği isnadda yer alan Yezîd b. Ziyâd hakkındaki tenkidlerine de söylediklerine de katılmıyoruz. Çünkü Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Ma'în kendisini sika olarak nitelemişlerdir. İbn Hibbân'ın, *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiş olduğu bu râvî, İbn Hacer tarafından

93 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/228.

94 Tirmizî, *es-Sünen*, "Ebvâbu's-Salât", 56.

95 Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *el-'İlel*, thk. Sa'd b. Abdullah, Hâlid b. Abdurrahman (Riyad: Metâbi' Humeydî, 1427), 2/142.

96 İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 5/578.

97 Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, 2/38.

98 Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 2/520.

“sadûk” olarak değerlendirilmiştir.[99] Onun Husayn hakkındaki eleştirilerini de yerinde bulmuyoruz. Zira Yahyâ b. Ma‘în kendisini “sika”, Ahmed b. Hanbel “sika me’mûn”, ‘İclî de “sika sebt” diye nitelemiştir.

2.2. Ali b. Şeybân Rivayeti

... عن عَلِيِّ بْنِ شَيْبَانَ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى الله عَلَيهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَجُلًا يُصَلِّي خَلْفَ الصَّفِّ فَوَقَفَ حَتَّى انْصَرَفَ الرَّجُلُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَقْبِلْ صَلَاتَكَ فَلَا صَلَاةَ لِرَجُلٍ فَرْدٍ خَلْفَ الصَّفِّ.

Ali b. Şeybân’dan yapılan rivayete göre Allah Rasûlü (s.a.s.) safın arkasında tek başına namaz kılan bir adamı gördü ve adam namazını bitirene kadar bekledi. Allah Rasûlü daha sonra ona şöyle dedi: *“Namazını iade et. Zira safın arkasında tek başına namaz kılanın namazı yoktur* (sahih değildir).

Bu hadisi İbn Ebî Şeybe[100], Ahmed b. Hanbel[101], İbn Mâce[102], İbn Huzeyme[103], İbn Hibbân[104] ve Beyhakî[105] rivayet etmişlerdir. Adı geçen müelliflerin tamamı hadisi Mülâzım b. Amr tarikiyle Ali b. Şeybân’dan nakletmişlerdir. Hadisi eserlerinde zikreden müelliflerle birlikte isnad şeması şöyle oluşturulabilir:

---

[99] Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, 8/333; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta‘dîl*, 9/262; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/621; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl fî esmâi’r-ricâl*, 32/130; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/382; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 856.

[100] Abdullah b. Muhammed el-’Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Sa‘d b. Nâsır (Riyad: Dâru Kunûzi İşbilyâ, 1437), 4/268.

[101] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/23.

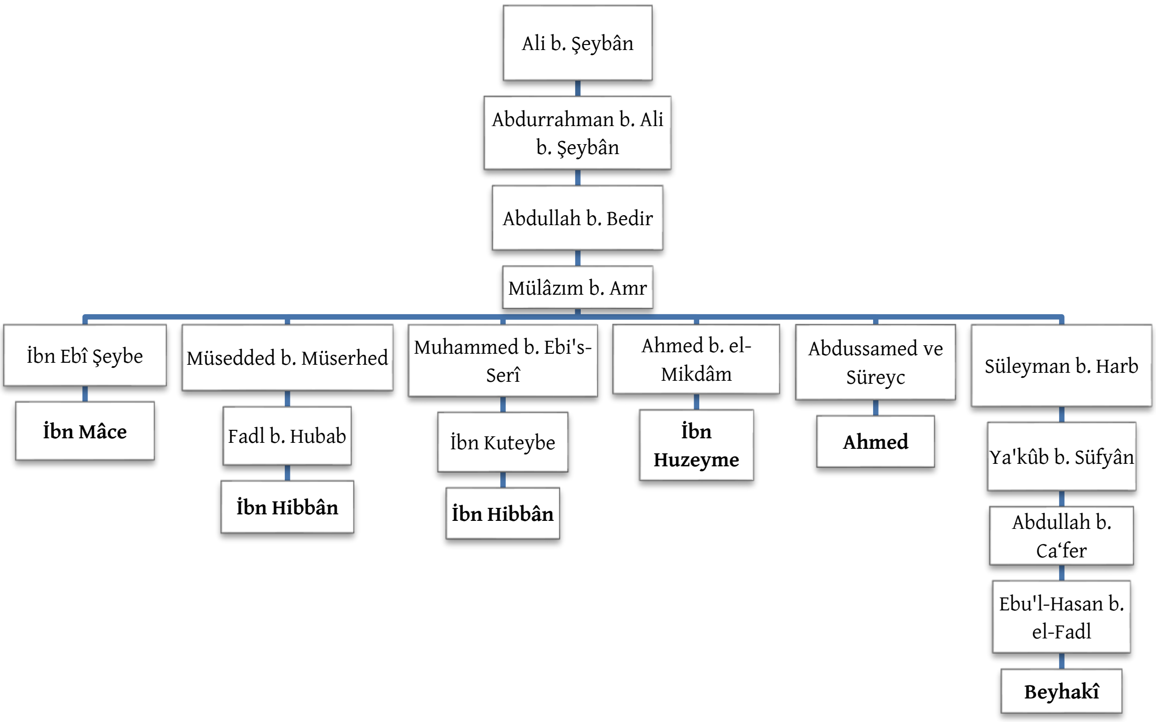
[102] İbn Mâce, "İkâmetu’s-Salât", 54.

[103] Ebû Bekir Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A‘zamî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1412), 3/30.

[104] İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 5/579-580.

[105] Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 3/105.

2.2.1. Ali b. Şeybân Rivayetinin İsnad Şeması



2.2.2. Ali b. Şeybân Rivayetinin Râvîleri

Rivayeti nakleden bütün kaynaklarda, isnadın ibtidâsındaki dört râvî aynıdır.

Ali b. Şeybân: Bu sahâbî, Yemâme'de ikamet etmiş ve kendisinden oğlu Abdurrahmân rivayet etmiştir.[106]

Abdurrahman b. Ali b. Şeybân: el-Hanefî olarak bilinen bu râvî Yemâme'de kaldıklarından el-Yemâmî nisbesiyle de tanınmaktadır. Talk b. Ali el-Hanefî ve babası Ali b. Şeybân'dan rivayet etmiştir. Kendisinden de Abdullah b. Bedir ve oğlu Yezîd b. Abdurrahman nakilde bulunmuştur.[107] 'İclî kendisini "tabiî sika", İbn Hacer de "sika" olarak nitelemiştir.[108]

Abdullah b. Bedir: Bu râvî, es-Süheymî ve el-Yemâmî nisbeleriyle bilinmektedir. Talk b. Ali, İbn Abbâs ve Abdurrahman b. Ali b. Şeybân'dan nakilde bulunmuştur. Mülâzım b. Amr da kendisinden hadis rivayet etmiştir. Yahyâ b. Ma'în, Ebû Zur'a ve 'İclî kendisini "sika" olarak nitelemişlerdir.[109]

Mülâzım b. Amr: Abdullah b. Bedir'in oğlu olan Mülâzım da el-Hanefî ve es-Süheymî nisbesiyle bilinmektedir. Abdullah b. Bedir, Mûsâ b. Necde gibi kimselerden rivayette bulunmuştur. İbn Ebî Şeybe, Müsedded b. Müserhed, Süleyman b. Harb, Yahyâ b. Ma'în ve daha pek çok kimse de

---

106 İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, 4/87; İbn Abdilber, *el-İstî'âb fî Esmâi'l-Ashâb*, 2/41; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 4/463.

107 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 5/323; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/263; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 17/294.

108 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/535.

109 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 5/50; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/11; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 14/324; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/16.

kendisinden hadis almıştır. Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Ma'în, Ebû Zur'a ve Nesâî kendisini "sika" olarak nitelemiş; Ebû Hâtim, "lâ be'se bihi sadûkun" olduğunu ifade etmiştir. İbn Hibbân'ın *es-Sikat*'ın da zikrettiği Mülâzım b. Amr hakkında Ebû Dâvud, "leyse bihi be's" ifadesini kullanmıştır.[110]

İbn Ebî Şeybe: Yukarıda "Vâbısa b. Ma'bed Rivayetinin Râvileri" arasında ele alındı.

Abdussamed: Hammâd b. Seleme, Şu'be, Mülâzım b. Amr ve Hemmâm b. Yahyâ'nın öğrencilerinden olan bu râvî, Abdussamed b. Abdulvaris et-Temîmî el-'Anberî'dir. Abdussamed, rivayetleri *Kütüb-i Sitte* müellifleri, Ahmed b. Hanbel, Dârimî ve daha pek çok kimse tarafından rivayet edilmiş bir kimsedir. İbn Sa'd onu "sika", Hâkim, "sika me'mûn" İbn Kâni' ise "sika olup bazen hata yapar" şeklinde nitelemiştir. İbn Hibbân'ın *es-Sikat*'ında zikrettiği Abdussamed, Ebû Hâtim tarafından "sadûkun sâlihu'l-hadis" olarak nitelenmiştir.[111]

Sureyc: Sureyc b. en-Nu'mân el-Lü'lüî'dir. Hammâd b. Zeyd, Hammâd b. Seleme, Süfyân b. Uyeyne gibi kimselerden ilim almıştır. Buhârî, Ahmed b. Hanbel, İbn Ebî Şeybe, Ebû Zur'a ve daha pek çok muhaddis de ondan hadis rivayet etmiştir. Söz konusu râvîyi Yahyâ b. Ma'în, 'İclî ve Ebû Dâvud "sika", Nesâî de "leyse bihi be's" şeklinde nitelemiştir.[112]

Ahmed b. el-Mikdâm: Ebu'l-Eş'as el-'İclî olarak bilinmektedir. Hammâd b. Zeyd, Hâlid b. el-Hâris, Mülâzım b. Amr gibi muhaddislerin talebelerindendir. Buhârî, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, Ebû Zur'a, Ebû Hâtim ve daha pek çok âlim de el-Mikdâm'dan hadis rivayet etmiştir. Ebû Hâtim'in hakkında, "sâlihu'l-hadis mahalluhu es-sıdk" dediği Ahmed b. el-Mikdâm, Salih b. Muhammed el-Bağdâdî tarafından "sika" olarak nitelenmiştir.[113]

Müsedded b. Müserhed: Bu râvî, el-Esedî Ebu'l-Hasen el-Basrî'dir. Hammâd b. Zeyd, Süfyân b. Uyeyne, Mülâzım b. Amr, Vekî' b. el-Cerrâh, Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân gibi kimselerden hadis rivayetinde bulunmuştur. Buhârî, Ebû Dâvud, Fadl b. Hubâb ve daha pek çok muhaddis de Müsedded'den nakillerde bulunmuş ve ilim almıştır. Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân kendisini "sadûk" olarak nitelemişlerdir. Ca'fer b. Ebî Osman et-Teyâlisî, Yahyâ b. Ma'în'e "Basra'da kimden hadis alayım?" diye sormuş, o da şöyle cevap vermiştir: "Müsedded'den hadis al, zira o sika sikadır." Nesâî, 'İclî ve Ebû Hâtim de onun "sika" olduğunu belirtmişlerdir.[114]

---

110 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/435; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/195; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 29/188; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 791.

111 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/50; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/414; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 18/99; Zehebî, *Siyer*, 9/516; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, 843.

112 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4/205; Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed, Âdil Ahmed (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416), 3/173; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/686.

113 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/78; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 1/488; Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, 1/304; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/47.

114 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 8/72; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/438; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/200; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 27/443; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/57.

Fadl b. Hubâb: Bu kimse Ebû Halîfe el-Cumahî'dir. Zehebî kendisini "Basra'da dönemin müsnedi olduğunu" söyler ve "sika âlim" olarak niteler.[115] İbn Hacer de *Lisânu'l-Mîzân* adlı eserinde, Zehebî'nin sözlerini aktardıktan sonra İbn Hibbân'ın onu *es-Sikat*'ında zikrettiğini ifade eder. Ebû Ya'lâ el-Halîlî de "onun kitaplarının yandığını, bazılarının onu sika olarak ta'dîl ettiğini, bazılarının da eleştirdiğini, ancak sika olmaya daha yakın olduğunu" söylemiştir. Seleme b. Kâsım ise Fadl b. Hubâb'ı, "sika meşhur ve kesîru'l-hadis" şeklinde nitelemiştir.[116]

Muhammed b. Ebi's-Serî: Bu râvî, Muhammed b. el-Mütevekkil b. Abdurrahmân el-Kuraşî el-Hâşimî Ebû Abdillah b. Ebi's-Serî el-Askalânî'dir.[117] Yahyâ b. Ma'în kendisinin "sika" olduğunu söylerken, Ebû Hâtim onu "leyyinu'l-hadis" olarak niteler. İbn Adîy onun çok hata yaptığını ifade etmesine rağmen İbn Hibbân, *es-Sikat*'ında onu zikreder ve "hâfız kimselerden" olduğunu söyler.[118]

2.2.3. Ali b. Şeybân Rivayetinin Sıhhat Yönünden Değerlendirilmesi

İsnad şemasında da görüleceği üzere bütün tariklerde isnadın ilk dört râvîsi aynı kimselerdir. Rivayeti, sahâbî olan Ali b. Şeybân, oğlu Abdurrahmân b. Ali b. Şeybân'a nakletmiştir. Gerek Abdurrahman gerek hadisi ondan nakleden Abdullah b. Bedir ve gerekse Mülâzım b. Amr cerh ve ta'dîl âlimlerince ta'dîl edilmişlerdir. Zeyla'î, *Nasbu'r-râye* adlı eserinde Bezzâr'ın şöyle dediğini aktarır: "Abdullah b. Bedir tanınmayan bir kimsedir. Ondan yalnız Mülâzım b. Amr rivayet etmiştir. Mülâzım'a gelince hadisleri itibara alınabilir olmasına karşın kendisiyle delil getirilemez. Ali b. Şeybân'dan yalnız oğlu rivayet etmiştir. İki sikanın kendisinden rivayet etmediği kişinin cehaleti (bilinmezliği) kalkmaz."[119]

Bezzâr'ın bu değerlendirmesine katılmıyoruz. Zira Ali b. Şeybân sahâbîdir. Sahâbîler, ortak kanaatle adalet sıfatına sahiptirler. Yani sika sayılabilmesi için ondan iki veya daha fazla kimsenin rivayet etmesine gerek yoktur. Kaldı ki oğlu Abdurrahmân b. Ali b. Şeybân da 'İclî tarafından "sika" olarak değerlendirilmiştir. Mülâzım b. Amr ve Abdullah b. Bedir hakkındaki görüşlerine de katılmıyoruz. Çünkü Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Ma'în, Ebû Zur'a ve Nesâî kendisini "sika" olarak nitelemişlerdir. Abdullah b. Bedir hakkında da Yahyâ b. Ma'în, Ebû Zur'a ve 'İclî tarafından "sika" değerlendirilmesi yapılmıştır.

Yapılan isnad kontrolünde İbn Ebî Şeybe, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel tariklerinin sahih olduğu tespit edilmiştir. İbn Hibbân'ın, Müsedded tarikiyle yaptığı rivayet, Fadl b. Hubâb'tan dolayı hasen bir rivayettir. Çünkü hakkında sika değerlendirilmesi yapılmışsa da kitaplarının yanması ve bazı münekkidlerin eleştirileri, zaptında bir eksiklik olduğunun işareti sayılmıştır. Bu da isnadın en

115 Zehebî, *Mîzânu'l-'itidâl fî nakdi'r-ricâl*, 5/425.

116 Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2002), 6/336.

117 Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 1/239; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/105; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 26/355.

118 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/88; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 26/355.

119 Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, 2/39.

azından hasen olduğunu göstermektedir. Muhammed b. Ebi's-Serî tarikine gelince, hakkında sika değerlendirmesi olmasına karşın rivayetlerinde çokça hata yapması zaptının eksik olduğunu gösterir. İbn Hibbân'ın, rivayeti kendisinden naklettiği İbn Kuteybe hakkında geniş bilgiye ulaşamamamıza rağmen Şu'ayb el-Arnaût, İbn Hibbân'ın *Sahih*'ine yaptığı tahkikte mezkûr rivayetin râvîlerinin sika olduğu düşüncesindedir. Kanaatimizce söz konusu rivayetin hasen olması daha uygundur. Aynı zamanda İbn Huzeyme tarikinin de hasen olduğu kanaatine varılmıştır. Dolayısıyla aslında hasen seviyesinde olan bu tariklerin birbirini desteklemesi neticesinde mevcut isnadın sahih seviyesine çıktığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Ali b. Şeybân'ın hadisine, İbn Hibbân'ın Talk'tan merfu' olarak rivayet ettiği *"safın arkasında tek başına kılınan namaz sahih değildir"* hadis şâhid olmaktadır.[120]

Vâbısa ve Ali b. Şeybân'ın rivayetlerine bakıldığında, Ali b. Şeybân rivayetinin daha evvel vârid olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Ali b. Şeybân rivayetinde, namazın iade edilmesine yönelik emir olayına bizzat Ali b. Şeybân'ın kendisi şâhit olmuştur. Ama Vâbısa rivayetinde, Hz. Peygamberin, saftan ayrı tek başına namaz kılan kişiyi görüp namazını iade etmesini emretmesi olayına kendisi şâhit olmamış sadece durumunu hikâye etmektedir. Bu da Ali b. Şeybân rivayetinin daha önce gerçekleştiğini göstermektedir. Tek başına namaz kılan kişi de muhtemelen namaza sonradan yetişmiş olmalı ki, Efendimiz selam verdikten sonra, o kalkıp yetişemediği rekâtları tamamlamış ve Efendimiz onu görmüştür.

3. Bu Rivayetlerden Çıkarılan Hüküm

Cemaatle kılınan namazda safın arkasında tek başına namaz kılan kişinin namazı hakkında; Neha'î, Hasan b. Salih, Ahmed b. Hanbel, İshak, Hammâd, İbn Ebî Leyla ve Vekî' gibi selef âlimlerimiz Ali b. Şeybân ve Vâbısa b. Ma'bed'in rivayet ettikleri hadislere dayanarak bu kişinin namazının sahih olmadığı kanaatine varmışlardır. Bu görüşte olan âlimlerimiz, Ebû Bekre rivayetini, namazın iade edilmesi ile alakalı değil de cemaate gelineceği vakit huşu ve vakarla gelinmesiyle alakalı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Vâbısa ve Ali b. Şeybân rivayetlerini, zahirine göre yorumlayıp böyle namaz kılan kişinin namazını iade etmesi gerektiği kanaatini taşımışlardır.

Metin açısından birbirine karşı gibi görünen bu hadisler karşılaştırıldığında Vâbısa ve Ali b. Şeybân hadislerinin delaletinin daha açık olduğu görülmektedir. Zira Ebû Bekre rivayetinde Efendimizin *"bir daha böyle yapma"* ifadesi farklı manalara yorumlanmıştır. Ancak Vâbısa ve Ali b. Şeybân rivayetlerinde Hz. Peygamber, doğrudan o kişinin namazını iade etmesini emretmiştir. Şayet saftan ayrı tek başına namaz kılmasından dolayı değil de başka bir sebepten ötürü namazını iade etmesini emretseydi o zaman da bunu açıklardı. Hz. Peygamberin doğrudan لا صلاة لفرد خلف الصف *"safın arkasında tek başına namaz kılan kişinin namazı yoktur"* ifadesinden de anlıyoruz ki iade sebebi kişinin tek başına namaz kılmasıdır.

[120] Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, 2/428.

Cemaate sonradan yetişip safta uygun bir yer bulamayan kişinin ne yapacağı ihtilaf konusudur. Nitekim Buveytî (ö. 231/846)'den yapılan nakle göre o şöyle bir açıklama yapmaktadır: "Kişi tek başına durur ve ön saftan bir kimseyi geriye doğru çekmez. Çünkü şayet önden birini kendine doğru çekerse bu kişinin ilk saf faziletinin gitmesine sebep olacaktır. Ayrıca safta bir bozukluk meydana gelecektir. Ebu Tayyib et-Taberî de aynı kanaati paylaşmakta ve İmam Malik'ten de aynı görüşü rivayet eder. Şâfiî âlimlerinin çoğunluğu da bu yaklaşımı benimsemektedir."[121]

Sonuç

Cemaatle kılınan namazda, saftan ayrı tek başına namaz kılan kişinin namazının sahih olup olmaması ile alakalı farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu kimsenin, namazını iade etmesi gerekir görüşünde olan müçtehidler olmakla birlikte, namazı sahihtir diyenler de vardır. Birbirine tamamen zıt olan bu iki görüşün de dayanağı hadislerdir. Kişinin cemaatten ayrı tek başına kıldığı namazın sahih olmadığını iddia edenler, bu hususta vârid olan hadislerin doğrudan namazın iade edilmesine yönelik bir emir içerdiğinden, o kişinin namazının sahih olmadığını ifade etmişlerdir.

Böyle namaz kılan kişinin namazının sahih olduğu görüşünü benimseyenler ise karşı tarafın ileri sürdüğü rivayetlerin sahih olmadığını iddia etmişlerdir. Mevcut hadisleri sahih kabul etsek bile hadisteki iade emri, müstehab kabilindendir; ayrıca hadiste geçen *"safın arkasında tek başına namaz kılan kişinin namazı yoktur"* ifadesi, namazın kâmil anlamda eksik olduğunu belirtmektedir.

Konu ile alakalı olarak incelemeye tâbi tuttuğumuz birbirine karşı gibi görünen rivayetlerin sahih olduğu sonucuna varılmıştır. Saftan ayrı namaz kılan kişinin namazını iade etmesi gerektiğine dair rivayetlerin iddia edildiği gibi zayıf olmadığı tespit edilmiştir. Benimsediği görüşü destekleyen hadislerin müsbet, karşı tarafın iddiasını destekleyen hadislerin de yalnız menfi yönlerini zikreden Zeyla'î'nin bu husustaki tutumuna katılmadığımızı da ifade ederiz.

Bu durumda hangi hadislerle amel edilirse edilsin doğru olacaktır. Ancak cemaatin bütünlüğü açısından saftan ayrı tek başına namaza durmamak daha doğrudur. Vâbısa ve Ali b. Şeybân rivayetlerinde, namazın iade edilmesi emrine maruz kalan sahâbînin safta boş yer olduğu halde arkada tek başına safa durmuş olma ihtimali de vardır. Ebû Bekre rivayetinde de kendisi, Hz. Peygamber rükûdan kalkmadan safa girmiş ve namazın tamamını safın içinde eda etmiş olabilir. Bu durumda namazını iade etmesini gerektirecek bir durumun meydana gelmemesi de mümkündür.

Dolayısıyla bu hadisleri birbiriyle cem etmek daha doğru olacaktır. Şöyle ki saftan ayrı namaz kılan kişinin namazını iade etmesi gerektiğine yönelik Vâbısa'nın hadisi âmm, Ebû Bekre'nin hadisi ise hâstır. Şayet kişi safın arkasında tek başına namaza başlar sonra rükûdan kalkmadan safa girerse Ebû Bekre'nin hadisinde olduğu gibi namazını iade etmesine gerek yoktur. Ancak rükûdan kalkmadan safa girmezse Vâbısa ve Ali b. Şeybân'ın hadislerinin umum lafzına binaen namazını iade etmesi gerekir.

[121] Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu münteka'l-Ahbâr*, 2/430.

Kaynaklar / References / المصادر

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Altaş, İlhan. "İkindi Namazının Farzından Sonra Nafile Namazla İlgili Rivâyetlere Bütüncül Bakış = A Holistic View on Narrations obut Salât al-Nafl After the Fard of the Asr Salât". *HADITH* 8 (2022), 113-150.

Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâhi salla'l-lâhu aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyâmihi*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 1. Basım, ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-Kebîr*. Beyrut-Lübnan: Dârul-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.

Dârimî, Abdullâh b. Abdurrahman et-Temîmî. *Sünenu'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm. 4 Cilt. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Su'ûdiyye: Dâru'l-Muğnî, 2000.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenu Ebî Dâvûd*. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, ts.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.

İbn Abdilber, Yusuf. *el-İstî'âb fî Esmâi'-Ashâb*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman. *el-Cerhu ve't-Ta'dîl*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed. *el-'İlel*. thk. Sa'd b. Abdullah, Hâlid b. Abdurrahman. Riyad: Metâbi' Humeydî, 1427.

İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed el-'Absî. *el-Musannef*. thk. Sa'd b. Nâsır. 25 Cilt. Riyad: Dâru Kunûzi İşbilyâ, 1437.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Lisânu'l-mîzân*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2002.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Takrîbu't-Tehzîb*. thk. Sa'd b. Necde. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2011.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.

İbn Hacer el-Askalânî, Hâfız Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed, Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân. *Sahîhu İbn Hibbân - et-Tekâsîm ve'l-Envâ'*. thk. Muhammed Ali Sönmez - Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Dârû İbn Hazm, 1433.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sikât*. thk. Muhammed Abdulmu'îd Hân. 9 Cilt. Haydar Abâd: Dâiratü'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye, ts.

İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1412.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenu İbni Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbnü'l-Esîr el-Cezerî, 'İzzüddîn Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed, Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

Merğınânî, Burhâneddîn Ebu'l-Hasan. *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muhammed Anân Derviş. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994.

Muhammed 'Avvâme. *Eseru'l-hadîsi'ş-şerîf fi ihtilâfi'l-eimmeti'l-fukaha*. Beyrut: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 1408.

Müslim, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Rasûlillâhi salla'l-lâhu aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb. *Sünenu Nesâî*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebetü Matbû'âti'l-İslâmiyyye, 2. Basım, 1989.

Nevevî, Yahya b. Şeref. *Minhâcu't-tâlibîn*. thk. Abdurrezzâk Şuhûd. Dımaşk: Dâru'l-Feyha, 1434.

Özsoy, Abdulvahap. *Hadis Tenkidi Sahâbe ve Tâbiûn Dönemi*. İstanbul: Beka Yayınları, 2016.

Özsoy, Abdulvahap. "Sahâbe Yorumunun Mutlaklaşması - Hüzeyme'nin Şahitliği Örneği -". *EKEV Akademi Dergisi* XX/65 (2016), 1-40.

Özsoy, Abdulvahap. *Şu'be İbnü'l-Haccâc ve Hadisçiliği*. Atatürk Üniversitesi, Thesis, 2004. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).
http://ktp2.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=13068&tarama=Abdulvahap+%C3%96zsoy

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evtâr şerhu Müntekâ'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2005.

Şirbînî, Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-Muhtâc ilâ ma'rifeti ma'ânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Ali Muhammed, Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

Tirmizî, Muhmmed b. 'Îsâ b. Sevra Ebû 'Îsâ. *Sünenu't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şeriketu Maktebe ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, ts.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-'itidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed, Âdil Ahmed. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.

Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehu rivâyetün fi'l-Kütübi Sitte*. thk. Muhammed 'Avvâme. Cidde: Müessesetü 'Ulûmu'l-Kur'an, ts.

Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnâût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zeyla'î, Abdullah b. Yusuf. *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*. 4 Cilt. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Reyyân, 1418.

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2023, 10: 160-189

عناية القاضي عياض بالقراءات في كتابه 'إكمال المعلم بفوائد صحيح مسلم'

The Importance of Qirā'āt in al-Qāḍī ʿIyāḍ's Book Called 'Ikmāl al-Mu'lim bi Fawā'id Ṣaḥīḥ Muslim'

Kâdî İyaz'ın 'İkmâlü'l-Muʿlim Bi Fevaidi Sahihi Müslim' Adlı Eserinde Kıraatin Önemi

Israa Mahmood Eid / إسراء محمود عيد

Dr. Öğr. Üyesi., İslami İlimler Fakültesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin/Türkiye
Asst. Prof., Islamic Sciences Faculty, Mardin Artuklu University, Mardin/Türkiye
israaeidd@gmail.com
ORCID: orcid.org/0000-0002-9102-6665

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 07.08.2022
Kabul Tarihi | Accepted Date: 01.05.2023
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2023
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz / July
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.8187975

Çıkar Çatışması | Competing Interests: Çıkar çatısması beyan edilmemiştir. / No conflict of interest declared.
Finansman | Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / No external funding was used to support this research.
Atıf/Citation/اقتباس: Eid, Israa Mahmood. "عناية القاضي عياض بالقراءات في كتابه إكمال المعلم بفوائد صحيح مسلم". *HADITH* 10 (Temmuz 2023), 160-189. https://doi.org/10.5281/zenodo.8187975.
Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. **(Israa Mahmood Eid)**
Yayıncı/Published by: Veysel Özdemir.
İntihal/Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected / **انتحال**: تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد أي سرقة علمية.
Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır / This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/hadith | mail: hadith.researches@gmail.com

HADITH 10 (Temmuz/July 2023): 160-189

عناية القاضي عياض بالقراءات في كتابه 'إكمال المعلم بفوائد صحيح مسلم'

د. إسراء محمود عيد

الكلمات المفتاحية

الحديث
علم القراءات
القاضي عياض
إكمال المعلم
الاحتجاج

الملخص

كان للمحدثين عبر التاريخ اهتمامٌ وعنايةٌ بعلم القراءات لا يقل شأنًا عن اهتمام المفسرين والنحويين والفقهاء، وجاء هذا البحث ليُسلط الضوء على عَلَم من أعلام الحديث وهو القاضي عياض في كتابه إكمال المعلم بفوائد صحيح مسلم، حيث يهدف البحث إلى إبراز عناية القاضي عياض بعلم القراءات، واحتجاجه بها في مجال تفسير الآيات القرآنية وشرح بعض ألفاظها المُبهمة والوقوف على المعنى الدقيق المُراد منها، إضافة إلى شرح ألفاظ الأحاديث الشريفة وبيان معناها الصحيح المُراد منها أو بيان وجهها في اللغة، وكيفية نُطق بعض ألفاظ الحديث الشريف ووجوه هذه القراءات، وتوجيه الروايات الحديثية، واستنباط الأحكام الفقهية أو تأييد مذهب فقهي معين، وكيف استدل القاضي بالقراءات المتواترة والشاذة على عدد من المسائل النحوية ونَقَض كلام بعض علماء النحو وردّ عليهم بالدليل، ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث: شرف علم القراءات وأهميته في علوم الحديث وشروحه، مما يُدلل على ترابط العلوم الشرعية وتداخلها، كما برز اهتمام القاضي عياض بالقراءات المتواترة والشاذة معًا دون تمييز بينها، وأن القراءة إذا ثبتت فهي من عند خير البشر وأفصحهم، فلا يرُدها قواعد النحاة ولا اللغويين.

The Importance of Qirā’āt in al-Qāḍī ʿIyāḍ’s Book Called ‘Ikmāl al-Mu‘lim bi Fawā'id Ṣaḥīḥ Muslim’

Keywords:

Ḥadīth
Qirā’āt science
Al-Qāḍī ʿIyāḍ
Ikmāl al-Mu‘lim
Evidencing

Abstract

Throughout history, the muḥaddiths have had an interest in the science of qirā’āt, which is no less than those of mufassirs, grammarians and jurists. This research aims to address the work titled Ikmāl al-Mu‘lim bi-Fawā'id Ṣaḥīḥ Muslim written by one of the most remarkable ḥadīth scholars, al-Qāḍī ʿIyāḍ. The study also aims to highlight al-Qāḍī ʿIyāḍ’s interest in the Qirā’āt science, his use of qirā’āt in interpreting Qur’ānic verses, his explanation for certain ambiguous statements, and the style of identifying the meaning to be inferred from them in a certain manner. In addition, this study aims to present the explanations for the ḥadīth statements and to find out their correct meanings or to demonstrate their correct pronunciations and to present their qirā’āt aspects, as well as aiming to reveal their orientation for ḥadīth narrations, to conclude jurisprudential provisions and to support a certain jurisprudential sect. Along with that, this study addresses how al-Qāḍī ʿIyāḍ cited mutawātir and shāz qirā’āts as evidence about naḥw regarding many subjects, how he criticized the views of some naḥw scholars and the objection he made to them moving from the evidence. One of the most remarkable findings concluded by this research is that the value and importance of qirā’āt is really essential for ḥadīth scholarship and sharḥ, which indicates the interconnectedness and overlapping of sharīʿa sciences. Another significant matter is that al-Qāḍī ʿIyāḍ pays ultimate attention to mutawātir and shāz qirā’āts without differentiating them. Moreover, if a qirā’āt is proven to reach out to the Prophet, who is the best and the most fluent of all people, al-Qāḍī ʿIyāḍ accepts that without having to evaluate it according to the rules of grammarians and naḥw scholars.

Extended Abstract

The Importance of Qirā’āt in al-Qāḍī ʿIyāḍ’s Book Called ‘Ikmāl al-Mu‘lim bi Fawā'id Ṣaḥīḥ Muslim’

Throughout history, the muḥaddiths have had an interest in the science of qirā’āt, which is equal to those of mufassirs, grammarians and jurists in learning, explanation, writing and evidencing.

This research focuses on the relationship between qirā’āt of Qurʾān and the book called Ikmāl al-Mu‘lim bi-Fawā'id Ṣaḥīḥ Muslim written one of the ḥadīth scholars, al-Qāḍī ʿIyāḍ al-Yaḥṣubī (d. 544 H) and. This is because al-Qāḍī ʿIyāḍ was a ḥāfiẓ who recites the Qurʾān well. It is also noteworthy that he had the capability of reciting the Qurʾān in the seven different qirā’āt styles.

The research aims to highlight al-Qāḍī ʿIyāḍ's interest in the qirā’āt of the Qurʾān, and his applying it to his work as part of various fields. He used qirā’āt for the tafsīr of the Qurʾānic verses and explanation of certain ambiguous words in addition to finding out the exact intended meanings of certain statements such as (لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا)، و(إلياس)، و(السَّلام). This is because, the interpretation of the Qurʾān through qirā’āt is considered as tafsīr of Qurʾān through Qurʾān. In this way, by expanding and elucidating their meanings he ensured the verses to be understood and comprehended. In order to prove that there is no contradiction and contrast in Allah’s book and various qirā’āt forms, while making tafsīr of the verses, he used both mutawātir and shāz qirā’āts.

He also used the qirā’āt forms to explain the lafẓ (wording) of ḥadīths and their intended correct meanings or the aspect of the language, and at times without indicating their reciter or whether they are famous or rare, he made citations. In lafẓ examples such as (غَلَّهَا)، و(فَتَايَ، فَتَاتِي، غُلامِي) ، و(شَغَفَني)، و(الضن)، و(كَهَرَني) he only used the ones available for his explanation to reveal and emphasize the meaning he attributed to the ḥadīth, and thus he expanded the meanings of the ḥadīth and enriched their meaning by using qirā’āt as evidence.

He also benefited from qirā’āt in explaining how some of the lafẓ of the ḥadīth are pronounced and qirā’āt variants of these lafẓ: for example, (لحرْمِه) for the letter (ح) using ḥarakāt with a ḍammah or a kasrah, pronouncing (مُرْجًا) with or without al-hamzah, (نقمنا) pronouncing (ق) with a fatḥah or a kasrah and pronouncing (الصَّابِئَ) with or without al-hamzah. He cited from qirā’āt forms to explain the style of using for these words in Arabic language. When the ḥadīth narrations differed in terms of lafẓ, al-Qāḍī ʿIyāḍ mentioned them all and used Qurʾānic qirā’āt in line with this lafẓ, be it mutawātir or shāz.

He also benefited from the Qurʾānic qirā’āt in deducing rulings of subsidiary law related to worshipping and transaction subjects, because Muslim scholars in the four schools did not differ in the origins of sharīʿa, but in the subsidiary topics of Islamic law. In some cases, he used the qirā’āt to

support a specific jurisprudential provision, such as on the ruling on an unmarried concubine committing fornication, the number of breast-feeding considered to be forbidden, and the ruling on washing the feet when performing ablution. He cited all the narrations and evidences of the faḳīhs (jurisprudents) and then the view of the nation. Al-Qāḍī ʿIyāḍ acted in a just way in mentioning all of the narrations and presented them through various qirā'āt example in Qurʾān.

Al-Qāḍī ʿIyāḍ was a master in language and grammar, and therefore he argued the frequent and non-frequent shāz qirā'āt on a number of linguistic and grammatical issues and criticised the words of some grammarians and responded to them with evidence, such as the applicability of past or infinitive forms of the verb (يَدَع). Al-Qāḍī ʿIyāḍ did not mention his sources of qirā'āt in all the related chapters of his book. He reports from the mutawātir qirā'āts, and at time by saying "fi as-sab'i" he made a reference to the seven qirā'āt forms, and he also mentioned shāz qirā'āts, though he rarely mentioned them to be shāz. However, he only attributed them to the Companions, and gave place to qirā'āt forms without differentiating them as mutawātir or shāz.

Al-Qāḍī ʿIyāḍ rarely attributes a qirā'āt to a reciter or the Companions, he sometimes mentions a reciter and does not consider the others necessary to mention, and most of the qirā'āt examples he narrated were mentioned with the (قُرئ) form. In this way, he wanted to evidence what he prefers among them or his purpose here could be to present the qirā'āt aspects of the verse rather than who the reciter is. At times, he investigated all aspects of the qirā'āt and at other he sufficed with part of it depending on the case. His book comes to the forefront due to its 'i'jāz aspects on the qirā'āt forms and similarly the book is generally considered to be concise.

Al-Qāḍī ʿIyāḍ used qirā'āt as much as needed when further explanation was needed. He also refuted the views of some grammar scholars and responded to them with evidence. He also paying great attention to mentioning the style and various reciting forms of qirā'āt in his book.

Among the most important findings of this study are:

-The qirā'āt science has high value and importance in terms of explaining ḥadīth sciences, which indicates that the Islamic sciences are interrelated and overlap with each other, and that they stem from a single source.

- It is understood that al-Qāḍī ʿIyāḍ was interested in both mutawātir or shāz qirā'āt without distinguishing them, and that he attached great importance to them.

-If the qirā'āt is proven to trace back to the Prophet, the best and most eloquent of people, the rules of either grammarians or linguists cannot change or reject it.

- Al-Qāḍī ʿIyāḍ used qirā'āt in order to master the tafsīr and meanings of Qurʾānic verses, to present the explanations for ḥadīths, to state out the meanings and correct pronunciations of lafẓ, to evaluate the ḥadīth narrations, to elicit subsidiary jurisprudence rulings in worship and transactions heir qirā'āt aspects, to support a particular jurisprudential sect and in various fields such as grammar and linguistic sciences.

Genişletilmiş Özet

Kâdî İyaz'ın '*İkmâlü'l-Muʿlim Bi Fevaidi Sahihi Müslim*' Adlı Eserinde Kıraatin Önemi

Tarih boyunca muhaddisler kıraat ilmine, müfessirlerin, dil bilimcilerin ve fakihlerin öğrenim, anlatım, telif ve delil gösterme konusundaki ilgileriyle eş düzeyde bir ilgi ve özen göstermişlerdir.

Bu araştırma, hadis ilminin önemli şahsiyetlerinden biri olan Kadî İyâz el-Yahsubî'nin (ö. 544 H) İkmâlü'l-Muallim Bifewaidi Sahih-i Müslim isimli kitabının, Kur'ân kıraatları ile olan alakasını incelemek amacıyla yazılmıştır. Çünkü Kadî İyâz, Allah Teâlâ'nın kitabını iyi okuyan hafızlardandı. Ayrıca Kurân-ı Kerim'i yedi kıraat ile okumada mahir bir kimseydi.

Bu araştırma, Kadî İyâz'ın kıraat ilmine olan ilgisini ve kitabında çeşitli alanlarda bunlara başvurmasını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Kendisi, Kur'ân ayetlerinin tefsirinde ve muğlak kelimelerinin bazılarını açıklamada ve (السَّلام)، و(إلياس)، و(لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا) gibi bazı kelimlerin ince anlamlarına vakıf olmak için kıraatlara başvurmuştur. Çünkü Kur'ân'ın kıraatla yorumlanması, Kur'ân'ın Kur'ânla tefsiri sayılır. Bu şekilde ayetlerin anlamını genişleterek anlaşılmasını ve kavranmasını sağlamıştır. Allah'ın kitabında ve kıraatlarde çelişki ve zıtlık olmadığını kanıtlamak için ayetleri tefsir ederken mütevatir ve şaz olan kıraatlerin ikisini de kullanmıştır.

Ayrıca hadis lafızlarını ve murad edilen doğru anlamları veya dildeki vechi açıklamak için kıraatlara başvurmuş, bazen de kıraatlerin kimin tarafından okunduğundan bahsetmeden, şöhretlerini veya nadir olduklarını belirtmeden alıntı yapmıştır: (غَلَّهَا)، و(فَتَايَ، فَتاتِي، غُلامِي)، و(شَغَفَني)، و(الضن)، و(كَهَرَني) gibi lafızlarda, hadise verdiği anlamı ortaya çıkarmak ve daha vurgulu yapmak için sadece açıklamasına uygun olanı ile yetinmiş, bu şekilde de hadisin anlamlarını genişletmiş ve kıraatlerden delil getirerek anlamlarını zenginleştirmiştir.

Aynı şekilde hadis-i şeriflerdeki bazı lafızları ve bu lafızların nasıl telaffuz edileceğini belirtmekte de kıraatlere başvurmuştur: (ح) (لحرْمِه)harfin ötre veya kesre harekelenmesi ile (مُرْجًا) hemzeli veya hemzesiz olarak okunması, (نقمنا) kafı (ق) fetha ya da kesre ile (الصَّابِئَ) hemzeli veya hemzesiz okunması gibi. Kelimelerin Arapça'daki kullanım şeklini belirtmek için kıraatlerden alıntı yapmıştır.

Hadis rivayetleri lafızlarda farklılaşınca Kadî İyâz (r.a.) hepsini zikredip bu lafızlara tekabül eden ister mütevatir ister şaz Kur'an kıraatlerle delil göstermiştir.

Aynı şekilde ibadet ve muamelat konularında, fer'î fıkıh hükümlerinin istinbatında Kur'an kıraatlerine başvurmuştur çünkü Müslüman âlimler dört mezhepte şeriatın asıllarında değil füru denilen detaylarında farklılık göstermişlerdir. Bazen evli olmayıp zina eden cariyenin hükmü, haram kılınan emzirme sayısı ve abdest alırken ayakların yıkanmasının hükmü gibi konularda belli bir fıkıh mezhebini desteklemek amacıyla kıraatlerden delil getirmiştir. Bu konularda fakihlerin görüşlerini ve

delillerini zikretmiş ve daha sonra cumhurun görüşünü belirtmiştir. Kadî İyâz, tüm görüş ve delillerinden bahsetmekte adaletli davranmış, bütün rivayetleri zikretmiş ve onları çeşitli Allah'ın kitabındaki çeşitli kıraatlerle göstermiştir.

Kadî, dili kullanmada ve dilbilgisinde bir imamdı, bu yüzden dilbilgisi konusunda mütevatir ve şaz kıraatlere başvurmuş, bazı gramercilerin görüşlerini tenkit etmiş ve onlara (يَدَع) fiilinden geçmiş zaman veya mastar gelebileceği örneğinde olduğu gibi kanıtlarla cevap vermiştir.

Kadî İyâz, kitabının ilgili bölümlerinde kıraatlerin kaynaklarından bahsetmemiştir. Mütevatir kıraatlerden nakletmiş, bazen de "fis-seb'i"" diyerek yedi kıraate atıfta bulunmuş, şaz kıraatleri de zikretmiş ki bunların şaz olduğundan nadiren söz etmektedir. Ancak bunları sadece sahabîlere atfetmekle yetinip, mütevatir ve şaz kıraatlerin aralarında ayrım yapmadan ikisine de kitabında yer vermiştir.

Ayrıca kıraati nadiren kâri'e veya sahabe-i kirama atfetmiş, bazen bir kârî'i zikretmiş ve diğerlerine gerek görmemiş ve ayrıca anlattığı kıraatlerin çoğunu (قُرِئ) sigası ile zikretmiştir. Bu şekilde onlardan tercih ettiğini delil göstermek istemiştir ya da buradaki amacı kârî'in kim olduğunu değil sadece ayetteki kıraat vecihlerini gösterme gayesindedir. Bazen ayetteki kıraatlerin tüm yönlerini araştırmış bazen de yerine göre bir kısmıyla yetinmiştir. Onun kitabı kıraatler konusunda icaz yönüyle öne çıkmıştır ve aynı şekilde kitabı genellikle özlü olarak kabul edilmiştir.

Siyak gerektirdiğinde kıraatlere ihtiyaç oranında başvurmuştur. Bazı gramercilerin görüşlerini eleştirip onlara deliller getirip cevap vermiştir. Aynı şekilde kitabında, kıraatlerin usul ve ferşlerine (değişik okuyuşları) de önem vermiştir.

Araştırmanın ulaştığı en önemli sonuçlar arasında şunlar yer almaktadır:

- Kıraat ilminin fazileti ve hadis ilimlerini açıklamasındaki önemi büyüktür. Bu durum, şeriat ilimlerin birbiri ile bağlantılı olduğunu ve aynı kaynaktan geldiğini göstermektedir

- Kadî İyâz'ın aralarında ayrım yapmaksızın mütevatir ve şaz kıraatlerle ilgilendiği, onlara büyük bir önem verdiği ortaya çıkmaktadır.

- Kıraat, insanların en hayırlısı ve en fasihi olanına yani Allah Rasulü'ne ait olduğu kanıtlanırsa ne gramercilerin ne de dilbilimcilerin kuralları bunu reddedemez.

- Kadî İyâz, Kur'an ayetlerinin tefsirinde ve anlamlarına vakıf olmada, hadisleri açıklamada, lafızlarının anlamını ve nasıl okunacağını belirtmede, hadis rivayetlerini değerlendirmede, fıkhın ibadet ve muamelat konularında fer'î hükümleri istinbat etmede, belirli bir fıkhi mezhebi desteklemede, dilbilgisi ve dil alanları gibi çeşitli alanlarda kıraatlere başvurmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kıraat İlmi, Kâdî İyaz, İkmalü-l Muallim, Delilllendirme.

مدخل:

علم القراءات علم جليل، سطع نوره على بقية العلوم؛ فاستنارت به وتنورت، ومنها علم الحديث الشريف، فلم يكن المحدثين بمنأى عن هذا العلم الجليل، بل نهلوا منه واستفادوا كثيرًا ، وبدا ذلك جليًا في كتب المتون والشروح، ومنها كتاب إكمال المعلم بفوائد صحيح مسلم للقاضي عياض اليحصُبي (ت 544هـ)، الذي أولى القراءات بالعناية والاهتمام من خلال شرحه للأحاديث، وتكمن أهمية البحث في إبراز عناية القاضي عياض المُحدث بالقراءات وبراعته في الاستدلال بها من حيث: تفسير الآيات القرآنية، وشرح معاني ألفاظ الحديث، والنحو؛ وذلك للتعرف على منهجه في إيراد القراءات ومجال الاحتجاج بها في شرح الأحاديث النبوية.

مشكلة البحث:

يحاول هذا البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1- هل كان للقاضي عياض اهتمام بعلم القراءات وذكر له في كتابه؟

2- ما مجالات الاحتجاج بالقراءات في كتاب إكمال المعلم؟

3-هل لعلم القراءات تأثير في فهم معاني الحديث النبوي الشريف؟

الدراسات السابقة:

بالنظر إلى الدراسات السابقة لم أجد دراسة تحدثت عن عناية القاضي عياض بالقراءات في شرح المعلم خاصة، وإنما كانت تتناول مؤلفات القاضي عياض في العلوم الأخرى، ومنها:

1- (القراءات القرآنية في كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض)، لعبد اللطيف، ومحمود زين العابدين محمد، بحث منشور في مجلة بحوث كلية الآداب جامعة المنوفية في مصر، سنة 2008م، والذي تحدث فيه الباحثان عن القراءات القرآنية في كتاب الشفا للقاضي.

2- (منهج القاضي عياض في توجيه وترجيح الرواية من خلال كتابه مشارق الأنوار)، للدرديري الطيب الأمين، نشر في مجلة كلية أصول الدين بالزقازيق جامعة الأزهر، سنة 2017، والذي تحدث فيه الباحث عن جهود القاضي في الحديث وترجيح الروايات ولم يتطرق إلى علم القراءات عنده.

منهج البحث:

وقد اتبعث في بحثي هذا المناهج الآتية:

1- المنهج الاستقرائي: حيث اتبعته في البحث عن القراءات في كتاب إكمال المعلم، كما استخدمته في استقراء كتب التراجم لترجمة القاضي عياض، كما اتبعته في استقراء كتب القراءات للبحث عن القُراء ورواتهم في بعض الفرشيات.

2- المنهج التطبيقي: اتبعته في تناول ذكر النماذج التطبيقية للاحتجاج بالقراءات في كتاب إكمال المعلم، وإيراد الأمثلة على ذلك.

3- المنهج الوصفي: اتبعته في وصف منهجه في عرض القراءات في كتاب إكمال المعلم، وأثر ذلك في كتابه.

1. التعريف بالقاضي عياض:

اسمه: هو "عياض بن موسى بن عياض بن عمرون بن موسى بن عياض"[1].

كُنيته: أبو الفضل.

نسبه: "اليحصبي هذه النسبة إلى يحصب بن مالك قبيلة من حمير"، و "السبتي وهي مدينة مشهورة بالمغرب"[2].

مولده: وكان مولد القاضي عياض بمدينة "سبتة سنة ست وسبعين وأربعمائة"[3].

صفاته: هو "إمام الحديث في وقته، وأعرف الناس بعلومه، وبالنحو، واللغة، وكلام العرب، وأيامهم، وأنسابهم"[4].

[1] أحمد بن محمد ابن خلكان، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، مح. إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1900م)، 3/ 483؛ ومحمد ابن أحمد الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ط3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م)، 2/ 213.

[2] ابن خلكان، *وفيات الأعيان*، 3/ 485.

[3] ابن خلكان، *وفيات الأعيان*، 3/ 485.

[4] ابن خلكان، *وفيات الأعيان*، 3/ 483.

كما "يُعدُّ القاضي عياض أحد أئمة الرواية والدراية الذين نبتوا بأرض المغرب، وذاع صيتهم بالحق في أرجاء المعمورة، وثبَّت الله بعلمهم وعملهم أمر الإسلام في أوطانهم"[5].

"قال عنه ابنه: فكان من حفاظ كتاب الله تعالى، مع القراءة الحسنة، والحظ الوافر من تفسيره وجميع علومه، وكان من أئمة الحديث في وقته، أصوليًا متكلمًا، فقيهًا"[6].

"وقال الملاحي :كان القاضي رحمه الله بحر علم، وهضبة دين وحلم، أحكم قراءة كتاب الله بالسبع، وبلغ من معرفته الطول والعرض، وبرّز في علم الحديث"[7].

وقد ذكر فضله وعلمه أئمة كُثر، وبيّنوا أنه كان عالمًا بالقرآن وقراءاته، وبعلم الحديث، والأصول، وغيرها.

مصنفاته: ومن "تصانيفه كتاب (الإكمال بفوائد صحيح مسلم) كمل به كتاب (المعلم) للمازري، (ترتيب المدارك وتقريب المسالك في ذكر فقهاء مذهب مالك)، (شرح حديث أم زرع)، (الشفا في شرف المصطفى)، (العقيدة)، (مشارق الأنوار) في تفسير غريب الحديث"[8]، وغيرهم كثير.

وفاته: توفي رحمه الله "بمراكش سنة أربع وأربعين وخمسمائة، ودفن بباب إيلان داخل المدينة"[9].

2. كتاب إكمال المعلم بفوائد صحيح مسلم

هو شرح لصحيح مسلم، وقد استكمل فيه القاضي ما ابتدأه الإمام المازري في كتابه (المُعلم)؛ "حيث إن كتاب المعلم على نفاسته، وجودة موضوعه، لم يكن تأليفًا استجمع له مؤلفه؛ وإنما هو تعليق ما تضبطته الطلبة من مجالسه"[10]. فكان كتاب المعلم "أول كتاب يتناول شرح الصحيح لمسلم بالتحرير والتقييم، والشرح والتهذيب، وقد أوفى القاضي على هذه الغاية، وأربى بكثير كثير، مما يجعل من الكتاب مرجعًا في خدمة صحيح مسلم، لم ينافس من

[5] عياض بن موسى القاضي، *إكمال المعلم بفوائد مسلم*، مح. يحيى إسماعيل، (مصر: دار الوفاء للطباعة، 1998م)، 1/ 13 في المقدمة.

[6] علي بن محمد الملا القاري، *شرح الشفا*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ)، 1/ 6.

[7] الملا القاري، *شرح الشفا*، 1/ 6.

[8] ابن خلكان، *وفيات الأعيان*، 3/ 483. الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 2/ 214.

[9] ابن خلكان، *وفيات الأعيان*، 3/ 485.

[10] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 1/ 24 في مقدمة المحقق.

المتقدمين، ولن يستطيع أحد بلوغ شأوه أو الاقتراب منها في المتأخرين؛ وذلك لما تضمنه من الفوائد البالغة بعد هذه الفائدة، التي لو لم يأت بغيرها لكفته في تقدمة أمره على كثير من المراجع الحديثية التي اشتهر ذكرها وذاع صيتها"[11].

وقد كشف عن أبواب وتراجم جاءت في بعض النسخ لصحيح مسلم، غابت عن كثير من الشراح، كما نقل عن مصادر كثيرة تُعدُّ مفقودة في الوقت الحاضر مثل كتاب "المُوعب في شرح الموطأ" ليونس به مغيث؛ مما يزيد القيمة العلمية لهذا الكتاب.

3. مجالات احتجاج القاضي عياض بالقراءات في كتاب إكمال المعلم

احتج القاضي عياض بالقراءات في كتابه في مواضع متعددة، ومواضيع مختلفة، فكانت القراءات مادة خصبة نهل منها في مجالات شتى، وظهر من خلال ذلك سعة علمه وتبحره فيه، ومن مجالات احتجاجه بالقراءات ما يأتي:

1.3. تفسير الآيات القرآنية

احتج القاضي عياض بالقراءات القرآنية في تفسير الآيات الكريمة، وبيان المعنى الصحيح لها؛ لأن تفسير القرآن بالقراءات هو "مرجع مهم من مراجع تفسير القرآن بالقرآن"[12]، وهو "من أبلغ التفاسير"[13]، وقد استدلّ القاضي عياض بالقراءات المتواترة والشاذة معًا، لأن العلماء أجمعوا على جواز الاستشهاد بها في التفسير وأنها حجة في ذلك قال القرطبي: "وإن لم يثبت كونه قرآنًا فقد ثبت كونه سنة وذلك يوجب العمل كسائر أخبار الآحاد"[14]، والأمثلة على ذلك كثيرة ومنها:

1- في سبب نزول الآية: {وَلا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا} [النساء: 4/ 94] قال القاضي: "هذه قراءة ابن عباس، وجماعة من القراء. وقرأ جماعة (السَّلَم)، والقراءتان في السبع. وقرأ بعضهم: (السِّلم) بكسر

---

[11] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 1/ 24 في مقدمة المحقق.

[12] محمد السيد حسين الذهبي، *التفسير والمفسرون*، (القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت)، 1/ 33.

[13] محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، *التبيان في أقسام القرآن*، مح. محمد الفقي، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 187.

[14] محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م)، 1/ 47. وقد أجمع على هذا جماهير العلماء من المفسرين والفقهاء، ذكر ذلك القاضي أبو الطيب، والقاضي حسين، والرافعي وغيرهم تنزيلًا لها منزلة خبر الآحاد وصححه ابن السبكي. (حسن محمد بن محمود العطار، *حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع*، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 1/ 300-301؛ وجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، مح. سعيد المندوب، (بيروت: دار الفكر، 1996م)، 1/ 228).

السين. فمن قرأ: (السَّلام) فقد تبَّين في الحديث سببه؛ أن الرجل سلم عليهم ليأمن بذلك، وليظهر أنه مُسلم، فعاتبهم الله على ذلك. ومن قرأ القراءة الأخرى فمعناه: التي بيده واستسلم وأظهر الإيمان، وقرأ أبو جعفر: "(مُؤمَنًا) بفتح الميم، أي لسنا نأمن منك"[15].

وقد قرأ "نافع وابن عامر وحمزة: (السَّلَمَ) بغير ألف، وقرأ الباقون: (السَّلَامَ) بألف، وروى شيبان عن أبان عن عاصم: (إِلَيْكُمُ السِّلْمَ) بكسر السين"[16].

استعان القاضي بالقراءات لبيان وجوه معاني الآية الكريمة على القراءات المختلفة؛ فوسع معناها وأثرى أُفقها، وربط بين القصة المذكورة في الحديث الشريف وقراءة ابن عباس وأكثر القراء؛ ففسر بذلك الآية من جميع جوانبها.

2- وفي (باب في أدنى أهل الجنة منزلة) قال القاضي: "يكون إدريس لقومه كموسى وهودٍ وصالحٍ ولوطٍ وغيرهم، وقد استدل بعضهم على هذا بقوله تعالى: {وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ. إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلَا تَتَّقُونَ} [الصافات: 37/ 123]، وقد قيل: إن إلياس هو إدريسُ، وقد قُرِئ: (سلام على إدرَاسَين)[17]، وكذلك إن قيل: إن إدريس هو إلياس، وأنه كان نبيًا من بنى إسرائيل، كما جاء في بعض الأخبار مع يوشَع ابن نونٍ[18]"[19].

استدلّ القاضي هنا بقراءة ابن مسعود لإثبات أن إلياس هو نفسه إدريس عليه السلام، وأنه لقومه كأنبياء الله تعالى الآخرين لقومهم، ولم يؤيد القاضي هذا الرأي أو يُعارضه.

---

[15] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 8/ 587.

[16] محمد بن أحمد الأزهري، *معاني القراءات*، (السعودية: جامعة الملك سعود، مركز البحوث في كلية الآداب، 1991م)، 1/ 315؛ وعثمان بن سعيد أبو عمرو الداني، *جامع البيان في القراءات السبع*، (الإمارات: جامعة الشارقة، 2007م)، 3/ 1015.

[17] رويت عن قطرب عن ابن مسعود. (عثمان بن جني أبو الفتح، *المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها*، (وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1999م)، 2/ 225).

[18] نقله الطبري في تفسيره عن وهب بن منبه. (محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000م)، 23/ 59).

[19] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 1/ 576.

3- وذكر في الحديث قوله تعالى: {تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا} [يس: 36/ 38] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مُستقرها تحت العرش"[20]. قال القاضي: "وقد اختلفت أقاويل المفسرين في هذا، فقال القتبي: مُستَقَرُّها: أقصى منازلها في الغروب لا تجاوزه ثم ترجع، وروى عن ابن عباس أنه قرأ هذا الحرف: (لا مستقر لها)، أي أنها جاريةٌ أبدًا لا تثبت في موضع واحدٍ. قال بعض أصحاب المعاني: وعلى جمع القراءتين جريها بحسبان لا مستقر لها، حتى ترتفع إلى أبعد غاياتها وجريها تحت العرش، وهو مُستقرها على القراءة الأخرى"[21].

ذكر القاضي هنا القراءة الأخرى الشاذة في الآية الكريمة عن ابن عباس وابن مسعود ومحمد بن علي: "لا مُسْتَقَرَ لها" بالفتح[22]، وأوضح التعارض بظاهر اللفظ بين القراءتين؛ حيث إن أحدهما مثبتة والثانية منفية، ثم أزال هذا التعارض وجمع بين المعنيين، وأزال اللبس عنهما، وبيّن المعنى الكامل للآية؛ ليُدلل على أن كتاب الله وقراءاته لا تعارض فيها ولا تناقض.

2.3. الاحتجاج بالقراءات في شرح الأحاديث النبوية:

احتج القاضي عياض بالقراءات في شرح الأحاديث النبوية في مواضع كثيرة في كتابه، وكانت القراءات مادة علمية ثرية استفاد منها في مجالات عدة، ومن أمثلة ذلك:

1- الاحتجاج بالقراءات في شرح ألفاظ الحديث النبوي:

كتاب إكمال المُعلم هو كتاب شرح لأحاديث صحيح مسلم؛ لذا نرى القاضي احتج بالقراءات كثيرًا في شرح ألفاظ الأحاديث النبوية، وبيان المعنى الصحيح المُراد منها، أو بيان وجهها في اللغة، والأمثلة على ذلك كثيرة منها:

[20] مسلم بن الحجاج، *صحيح مسلم*، مح. محمد فؤاد، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، "الإيمان"، (رقم 159).

[21] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 1/ 476.

[22] ابن جني، *المُحتسب*، 2/ 212.

أ- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كلا إِنِّي رَأَيْتُهُ فِي النَّارِ، فِي بُرْدَةٍ غَلَّهَا أَو عَبَاءَةٍ"[23]، قال القاضي: "قال الإمام: قال أبو عُبيد[24]: الغلول الخيانة في المغنم خاصةً، يُقال منه: غلَّ يغُل بفتح الياء وضم الغين، وقُرئ: {وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يُغَلَّ} و {يَغُلَّ} فمن قرأ (يُغَل) بضم الياء وفتح الغين فإنه يحتمل معنيين: أن يكون يُغَل يُخان، يعنى: يُؤخذُ من غنيمته، ويكون (يَغُل) ينسب إلى الغلول"[25].

قرأ "ابن كثير وأهل البصرة وعاصم (يَغُّل) بفتح الياء وضم الغين، وقرأ الآخرون بضم الياء وفتح الغين"[26].

احتج القاضي هنا بآية في سورة آل عمران [3/ 161] لبيان لفظ (غَلَّهَا) في الحديث، وبيّن وجهي القراءتين المتواترتين في الآية، وما يترتب عليه من معنى الآية، وهو بذلك يؤيد كلام أبي عُبيد وتفسيره لهذا اللفظ، ويحتج له بالقراءات.

ب- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ولا يَقُلْ أَحَدُكُمْ عَبْدِي، أَمَتِي، ولْيَقُلْ: فَتاي، فَتاتِي، غُلامِي"[27]، قال القاضي: "إذ هذه ألفاظ تنطلق على الحر والعبد، وليس فيها من معنى الملك ما في عبدي، وإنما هي بمعنى الاختصاص، قال الله تعالى: {تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ} [يوسف: 12/ 30] أي عبدها، {وَقَالَ لِفِتْيَتِهِ} وقُرئ {لِفِتْيَانِهِ} {اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ} [يوسف: 12/ 62]"[28].

---

[23] مسلم، "الإيمان"، (رقم 114).

[24] هو القاسم بن سلام: "الإمام، الحافظ، المجتهد، ذو الفنون، ولد سنة سبع وخمسين ومائة. وسمع: إسماعيل ابن جعفر، وسفيان بن عيينة، وأبا بكر بن عياش، وعبد الله بن المبارك، وقرأ القرآن على: أبي الحسن الكسائي، وإسماعيل ابن جعفر، وشجاع ابن أبي نصر البلخي. وسمع الحروف من طائفة. وأخذ اللغة عن: أبي عبيدة، وأبي زيد، وجماعة. ومن مصنفاته: كتاب (الأموال)، و (الغريب)، و (فضائل القرآن)، و (القراءات)، و (الناسخ والمنسوخ)، وغيرها، مات سنة (224هـ)". (يوسف بن عبد الرحمن المزي، *تهذيب الكمال في أسماء الرجال*، مح. بشار عواد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980م) 23/ 354؛ والذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 10/ 490- 509).

[25] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 1/ 397.

[26] الحسين بن مسعود البغوي، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، مح. عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، 1/ 529.

[27] مسلم، "الألفاظ من الأدب وغيرها"، (رقم 2249).

[28] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 7/ 190.

قرأ "حمزة والكسائي وخلف وحفص: (لِفِتْيانِهِ) بالألف والنون، وقرأ الباقون: (لِفِتْيَتِهِ)"[29].

شرح القاضي الحديث الشريف، وبيّن أن هذه الألفاظ للاختصاص، وتُستخدم للحر والعبد، واحتج لذلك بآية وردت في سورة يوسف، وبيّن وجوه القراءات المتواترة فيها، التي تُثبت ما ذهب إليه من شرح، ولم ينسبها لقُرائها، أو يُبيّن أيها أكثر شُهرة وانتشارًا.

ج - في الحديث: "حدَّثَني يَزيدُ الفَقير؛ قال: كُنْتُ قد شَغَفَني رَأيٌ من رَأي الخَوَارِجِ"[30]، قال القاضي: "أي لصق بشغاف قلبي وهو غلافه، وقيل: سويداؤه، قال الله في مثله: {قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا} [يوسف: 12/ 30]، وروى أيضًا (شعفني) بالعين المهملة وهو بمعناه، وقد قُرئ أيضًا: (شعفها)، وحقيقة معناه: بَرَّح بها، وقيل: معناه: أخذ قلبها حبه من أعلاه، وشعف كل شيء أعلاه، وقيل: بلغ داخل قلبها[31]"[32].

القراءة بالغين هي القراءة المتواترة، وأما القراءة بالعين فهي شاذة قرأ بها: "الشعبي، والأعرج، وعلي، والحسن بخلاف، وأبي رجاء، ويحيى بن يعمر، وابن محيصن، ومحمد بن السميفع"[33].

وقد استدل القاضي لشرح لفظ (شَغَفَنِي) بالحديث بلفظ (شَغَفَهَا) في سورة يوسف، وأورد القراءة الأخرى الشاذة في الآية، وكلاهما بنفس المعنى؛ ليؤكد المعنى الذي ساقه للحديث ويبرزه ويؤكده، ولم يذكر من قرأ بالقراءتين، أو يذكر أن أحداهما متواترة والثانية شاذة.

[29] البغوي، *معالم التنزيل*، 2/ 500. محمد بن محمد، ابن الجزري، *النشر في القراءات العشر*، مح. علي الضباع، (بيروت، المطبعة التجارية الكبرى، د.ت)، 2/ 295.

[30] مسلم، "الإيمان"، (رقم191).

[31] "قال الضحاك عن ابن عباس: الشَّغَفُ: الحب القاتل، والشَّعَف دون ذلك، والشَّغاف: حجابُ القلب". (إسماعيل بن عمر بن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، مح. محمد حسين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ)، 4/ 329).

[32] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 1/ 571.

[33] البغوي، *معالم التنزيل*، 2/ 488؛ ابن جني، *المحتسب*، 1/ 339.

د- قول الأنصار: "والله ما قلنا الذي قلنا إلا الضن بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم"[34]، قال القاضي: "بكسر الضاد، أي البخل إن يرحل عنا، قال الله تعالى: {وَمَا هُو عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ} [التكوير: 81/ 24] في قراءة من قرأه بالضاد، أي ببخيل. ومعناه هنا: محبة الاختصار به، والغيرة عليه أن يرجع إلى بلده"[35].

شرح القاضي هنا لفظ (الضَّن) في الحديث، واستدل عليه بآية في سورة التكوير، على وجه القراءة بالضاد فيها، وهي قراءة: عاصم، ونافع، وحمزة، وابن عامر[36]، أما بقية القُراء فقرؤها بالظاء، ولم يُبيّن القاضي ذلك، وإنما اقتصر على ما يُفيده في هذا الموضع.

هـ- قوله تعالى: {فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلامًا} [الكهف: 18/ 74]، قال القاضي: "وفي الرواية الأخرى: (غلمانًا يلعبون، فانطلق إلى أحدهم بادي الرأي فقتله). كذا عند شيوخنا، قال الله تعالى: {وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلاَّ الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ} [هود: 11/ 27]، قُرئ بالهمز والتسهيل، فمن همز فمعناه: ابتداء الرأي وأوله، ومعناه في هذا الحديث: أنه انطلق إليه مسارعًا لقتله دون روية، ومن لم يهمز فمعناه في الآية: ظاهر الرأي، وهنا أيضًا ظهر له رأي في قتله من البداء، وهو ظهور رأي بعد آخر، ويُمَدُّ البداء ويقصر، يقال: بدا لي أن أفعل كذا: أي ظهر"[37].

استدل القاضي عياض لكلمة (بادي) في الرواية الأخرى بآية في سورة هود، وقد بيّن القاضي وجوه القراءة فيها بالهمز وغيره، ولكنه لم ينسب القراءة لقارئيها، وقد "قرأ أبو عمرو ونصير عن الكسائي بهمزة بعد الدال، وقرأ الباقون بغير همز"[38]، ثم فصّل القاضي معنى الحديث على القراءة بالهمز ودونه، فوسع معاني الحديث وأثرى دلالاته.

---

[34] مسلم، "الجهاد والسير"، (رقم1780).

[35] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 6/ 144.

[36] الأزهري، *معاني القراءات*، 3/ 124.

[37] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 7/ 373.

[38] يُنظر: أحمد بن الحسين ابن مهران، *المبسوط في القراءات العشر*، مح. سبيع حاكيمي، (دمشق: مجمع اللغة العربية، 1981م)، 238؛ ابن الجزري، *النشر*، 1/ 407.

و- قول عمر بن الخطاب لمالك بن أوس: "يا مال"[39]، قال القاضي: "قال الإمام: وهو ترخيم مالك، كما يقال: يا حار، في ترخيم حارث. وقد قُرئ في الشاذ: (ونادوا يا مال)"[40].

استدلّ القاضي عياض بقراءة شاذة وردت عن "ابن مسعود، ويحيى، والأعمش، ورويت عن علي ابن أبي طالب، ورواها أبو الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم"[41]، بالترخيم، وقد ذكر القاضي هنا أنها قراءة شاذة على غير عادته، ولم ينسبها.

ز- عن مُعاوية بن الحَكم السُّلمِيِّ يتحدث عن أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "فوالله ما كَهَرَني"، قال القاضي: "قال الإمام: قال أبو عُبيد: الكهر: الانتهار، وفي قراءة عبد الله: (فأما اليتيم فلا تَكْهَر) [الضحى: 93/ 9]. قال القاضي: وقيل: الكهر: العبوس في وجه من تلقاه"[42].

استدلّ القاضي بقراءة عبد الله في سورة الضحى لشرح لفظ (كهرني) في الحديث، وهي قراءة شاذة، وبيّن القاضي معنى الكهر استنادًا إلى الآية الكريمة، بالإضافة إلى المعنى الذي قاله أبو عُبيد.

وغيرها الكثير من الأمثلة التي احتج فيها القاضي عياض بالقراءات القرآنية في بيان معنى ألفاظ الحديث الشريف، وتوضيح المراد والمقصود منها.

2- الاحتجاج بالقراءات القرآنية في أوجه نُطق بعض ألفاظ الحديث النبوي:

احتج القاضي عياض بالقراءات في بيان كيفية نُطق بعض ألفاظ الحديث الشريف، ووجوه هذه القراءات في مواضع عديدة، ومن أمثلة ذلك:

---

[39] مسلم، "الجهاد والسير"، (رقم 1757).

[40] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 6/ 77.

[41] ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 5/ 64.

[42] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 2/ 462.

أ- ذكر مسلم حديث عروة عن عائشة قالت: "كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لِحِلَّهِ ولِحِرْمِه بأطيبِ ما أَجِدُ"[43]، قال القاضي: "أي: لإحرامه ولإحلاله منه، بالوجهين قيَّدناه عن شيوخنا بضمّ الحاء وكسرها، وبالضَمّ قيَّده الهروي والخطابي، وخطَّأ الخطابيُّ أصحابَ الحديث في كسره، وقيَّده ثابت بالكسر، وحكى عن أصحاب الحَديث ضمَّه وخطَّأهم وقال: صوابه الكسر كما قال لِحِلِّه، وقد جاء في قراءة عبد الله بن مسعود وابن عباس (وحِرمٌ على قرية) [الأنبياء: 21/ 95]: أي حَرَام، والحِرْم والحَرَام واحدٌ"[44].

ذكر القاضي هنا اختلاف العلماء في كلمة (لحرْمِه) بضم الحاء وكسرها، وبيّن العلماء القائلين بالكسر والقائلين بالضم، ثم استشهد بقراءة ابن مسعود في سورة الأنبياء بكسر الحاء، وهي قراءة متواترة حيث قرأ بها: "حمزة، والكسائي، وأبو بكر (وحِرْم) بكسر الحاء وإسكان الراء من غير ألف، والباقون بفتح الحاء والراء وألف بعدها"[45]، أي (حَرَام)، وكلاهما بمعنى واحد.

ب- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من ابتاعَ طعامًا فلا يَبِعْهُ حتّى يَسْتَوفِيَهُ"[46]، قال القاضي: "قال ابن عباس: (ألا تراهم يبتاعون بالذهب والطعام، مُرْجًا)، أي مُؤخرًا، بهمزة وبغير همزة، وقرئ بهما جميعًا"[47].

أشار القاضي هنا إلى قوله تعالى: "وَآَخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ" [التوبة: 9/ 106]، وقد قُرئت كلمة (مُرجَون) بالهمز ودونه، وقد قرأ (مُرجَئُون) "ابن كثير وأبو عمرو، وابن عامر، ويعقوب وأبو بكر، وقرأ الباقون بغير همز"[48]، أي: (مُرْجَون)، وقد بيّن القاضي هنا وجوه قراءة لفظ (مُرْجًا) في قول ابن عباس، واستدّل على ذلك من كتاب الله تعالى بقراءاته المتواترة.

[43] مسلم، "المقدمة"، 1/ 30.

[44] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 1/ 172.

[45] ابن الجزري، *النشر*، 2/ 324.

[46] مسلم، "البيوع"، (رقم 1525).

[47] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 5/ 149.

[48] ابن الجزري، *النشر*، 1/ 406.

جـ- قالت عائشة رضي الله عنها: "كَيْفَ كَانَ صَاحِبُكُمْ لكُمْ فِي غَزَاتِكُمْ هَذِهِ؟ فَقَالَ: مَا نَقِمْنَا مِنْهُ شَيْئًا، ..."[49]، قال القاضي: يقال في هذا: نَقَمَ ينقَم، ونَقِمَ ينقِم إذا أنكر وكره، وقُرئ بهما جميعًا: {وَمَا نَقَمُوا} و {وما نَقِمُوا} [التوبة: 9/ 74]"[50].

قرأ "جمهور الناس بكسر القاف، وقرأ أبو حيوة وأبو البرهسم وابن أبي عبلة والحسن بن أبي الحسن بفتحها"[51].

واستدلّ القاضي بالقراءات المتواترة والشاذة في الفعل (نقم)؛ حيث قُرأ بفتح القاف وكسرها؛ لبيان وجوه قراءة الفعل (نقمنا) في حديث عائشة رضي الله عنها، فكلاهما لغتان من لُغات العرب.

د- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ الله قد أَمَدَّهُ لِرُؤْيَتِهِ، فَإِن أُغْمِيَ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ"[52]، قال القاضي: "قال بعضهم: صوابه: (أمّده) بتشديد الميم من الأمد، أو مَدَّه من الامتِداد، والصواب عندي بقاء الرواية على وجهها، ويكون بمعنى: أطال له مُدّة لرؤيته، أي إن لم يُر لتسع وعشرين فيُرى لثلاثين، فإن غُمَّ فاقدروا له ذلك يقال منه: مَدَّ وأَمَدَّ، قال الله: {وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِ} [الأعراف: 7/ 202] قُرئ بالوجهين؛ أي يطيلون لهم"[53].

بيّن القاضي اختلاف العلماء في لفظ (أمده) في الحديث، هل هو بتشديد الميم أم الدال، وشرح المعنى على الفعلين، ثم بيّن الصواب برأيه وهو تشديد الدال، واستدلّ له بآية في سورة الأعراف قُرئت بالوجهين، وكان لها نفس معنى تشديد الدال، وهو من الامتداد والإطالة.

وقد قرأ "جميع السبعة غير نافع (يَمُدونهم) بفتح الياء وضم الميم من مددت، وقرأ نافع وأبو جعفر (يُمِدونهم) بضم الياء وكسر الميم من أمددت"[54]، وكلاهما متواترتان.

---

[49] مسلم، "الإمارة"، (رقم 1828).

[50] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 6/ 228.

[51] عبد الحق بن غالب بن عطية، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، مح. عبد السلام محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ)، 2/ 441.

[52] مسلم، "الصيام"، (رقم 1088).

[53] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 4/ 23.

[54] ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 2/ 493؛ ابن الجزري، *النشر*، 2/ 275.

هـ- قال أبو ذر رضي الله عنه لأهل مكة: "أَينَ هذا الَّذى تَدْعُونَهُ الصَّابِئَ؟ فَأَشار إِلَيَّ، فقال: الصَّابِئَ"[55]، قال القاضي: "الصُّباة: جمع صابٍ، مثل رام ورُماة، ومن همز الصابي جمعه صباه، مثل كاتب وكتبة، وكافر وكفرة، وكأنهم سهلوا الهمزة الأخرى ثم حذفوها. وكانت قريش لا تهمز، وقد قرئ بالوجهين: الصابون والصابئون بالهمز وتركه"[56].

بيّن القاضي وجهي القراءة في كلمة (الصابئ) في الحديث، حيث تُقرأ بالهمز وبدونه، واحتج على ذلك بكلمة (الصابئون) في سورة المائدة، حيث قرأ نافع وحده بغير همز، وباقي القُراء يهمزون[57]، وكلاهما متواترتان.

3.3. الاحتجاج بالقراءات في توجيه الروايات الحديثية والاستدلال لها:

احتج القاضي عياض بالقراءات القرآنية لبيان وجه كل رواية حديثية، واستدل لها من قراءات القرآن الكريم، ومن أمثلة ذلك:

أ- حديث زينب رضي الله عنها: "كانت الْمَرْأَةُ إِذَا تُوُفِّيَ عنها زَوْجُها دَخَلَتْ حِفْشًا، ...، ثُمَّ تُؤْتَى بِدابَّةٍ - حمارٍ، أَو شَاةٍ، أَو طيرٍ- فَتَفْتَضُّ به، فَقَلَّما تَفْتَضُّ بشيءٍ إِلا مات، ..."[58]، قال القاضي: "كذا روايتنا في مسلم بالفاء والضاد المعجمة، وهو المعروف في الحديث، وذكر الهروي أن الأزهري قال: رواه الشافعي: (فتقبص) بالقاف والباء بواحدة والصاد مهملة، وذكر أنه مفسر في بابه، ولم يذكر في باب القاف والباء والصاد، إلا القبض وهو الأخذ بأطراف الأصابع، قال: وقرأ الحسن: {فَقَبَصْتُ قُبْصَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ} [طه: 20/ 96]"[59].

---

[55] مسلم، "فضائل الصحابة"، (رقم 2473).

[56] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 7/ 506.

[57] الأزهري، *معاني القراءات*، 1/ 155.

[58] مسلم، "الطلاق"، (رقم 1489).

[59] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 5/ 71-72.

قرأ "الجمهور (فقبضت قبضة) بالضاد منقوطة بمعنى أخذت بكفي مع الأصابع، وقرأ ابن مسعود وابن الزبير وأبي بن كعب وغيرهم (فقبصت قبصة) بالصاد غير منقوطة بمعنى أخذت بأصابعي فقط، وقرأ الحسن بخلاف عنه (قُبصة) بضم القاف"[60].

ذكر القاضي رواية مسلم للحديث بالفعل (تَفْتَضّ)، وذكر رواية الهروي عن الأزهري أن الشافعي روى الحديث بالفعل (تَقْبِصُ)، واستدلّ على استقامة معنى هذا الفعل بقراءة الحسن في سورة طه.

ب- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "بَينا راعٍ في غَنَمِهِ، ... فالتَفتَ إِليه الذِّئْبُ فقال له: مَنْ لها يَومَ السَّبُعِ، يَومَ لَيْسَ لها راعٍ غيرِى؟"[61]، قال القاضي: "كذا الرواية بضم الباء، قال الحربي: وقد قرأ الحسن: (وما أكل السَّبْع) [المائدة: 5/ 3]، وكذا رواه بعضهم في الحديث: (يوم السَّبْع)"[62].

ذكر القاضي هنا رواية مسلم بضم الباء في كلمة (السَّبع)، وذكر الرواية الأخرى في الحديث بإسكان الباء، وهي موافقة لقراءة الحسن البصري في سورة المائدة بالإسكان، فوجّه الرواية الأخرى بالقراءات.

وقرأ مع الحسن "الفياض، وطلحة بن سليطان وأبو حيوة، وهي لغة أهل نجد، وقرأ بذلك عاصم في رواية أبي بكر عنه"[63]، وأما جمهور القُراء فقرؤا (السَّبُع) بضم الباء.

جـ- عَنْ أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها قالت: "كَسفتِ الشَّمسُ على عهد النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فَفزِعَ، فَأَخْطَأَ بِدِرْعٍ"[64]، قال القاضي: "ووقع في بعض الروايات فخطِأ، ولعله خَطِئ، وقرأ الحسن: "(خَطاءً كبيرًا) بالمد والفتح، والخِطْأ بالكسر وسكون الطاء: الإثم، وقرأ نافع: (خِطأً كبيرًا)[65]، ويقال فيه أيضًا: الخطيئة والخاطئة، وقيل:

---

[60] ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 4/ 61.

[61] مسلم، "فضائل الصحابة"، (رقم 2388).

[62] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 7/ 392.

[63] ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 2/ 151.

[64] مسلم، "الكسوف"، (رقم 906).

[65] وهي قراءة الجمهور باستثناء ابن كثير وابن عامر.

إنَّ خطأ لغة في الخطاء مثل بَخْس وبَخَس، وأما قراءة من قرأ: (خِطاء)[66] بالكسر والمد، فمعنى آخر من التخطي، أي مجاوزة عن الحق إلى الباطل، وقد أنكرها النحاس[67]"[68].

يشير القاضي هنا إلى قوله تعالى: "وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كانَ خِطْأً كَبِيراً" [الإسراء: 17/ 31]، فقد قرأ "ابن كثير (خِطَاءً) مكسورة الخاء، ممدودةً، مفتوحة الطاء، وقَرَأ ابن عامر (خَطَأً) مقصورًا، مهموزًا، وكذلك رَوَى شبل عن ابن كثير، فيما روى عبيد عن شبل، وقرأ الباقون (خِطْئًا) بكسر الخاء، وسكون الطاء، والقَصْر، على (فِعْلاً)"[69].

ذكر القاضي هنا ما وقع في الروايات الأخرى من اختلاف في لفظ (فَأَخْطَأَ)، واستشهد لها بالقراءات الواردة في سورة الإسراء في نفس اللفظ، المتواترة والشاذة معًا، ونسبها إلى بعض قُرائها ولم يذكر الجميع عندما ذكر قراءة نافع، ولعل ذلك أنه كان من أهل المغرب وهذه القراءة هي المشهورة عندهم فاكتفى بها، كما بيّن أصل الكلمة، ومعناها.

وقد ذكر القاضي ردّ النحاس لقراءة ابن كثير، مع أنها قراءة متواترة، حيث علل النحاس ذلك بقوله: "ولا أعرف لهذه القراءة وجهًا"[70]، ولم يعقب على ذلك أو يؤيده.

4.3. الاحتجاج بالقراءات في استنباط الأحكام الفقهية

احتج القاضي عياض بالقراءات القرآنية في استنباط الأحكام الفقهية الفرعية في العبادات والمُعاملات، لأن عُلماء المسلمين في المذاهب الأربعة لم يختلفوا في أصول الشريعة، وإنما وقع الخلاف بينهم في الفروع، وكذلك احتج القاضي بها في تأييد مذهب فقهي معين، ومن الأمثلة التي توضح ذلك:

[66] وهي قراءة ابن كثير. (الأزهري، *معاني القراءات*، 2/ 92).

[67] قال: "فلا يعرف في اللغة ولا في كلام العرب". (أحمد بن محمد النحاس، *معاني القرآن*، مح. محمد الصابوني، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1409هـ)، 4/ 148).

[68] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 3/ 347.

[69] الأزهري، *معاني القراءات*، 2/ 92.

[70] ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 3/ 452.

1- عن أبي هريرة رضي الله عنه "أَنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم سُئِلَ عن الأَمَةِ إِذا زَنَتْ ولم تُحْصِنْ؟"[71]، قال القاضي: "واختلف في معنى الإحصان هنا فقيل: الحرية، وقيل: التزويج، وقيل: الإسلام، وهذا على الاختلاف في قوله تعالى فيهن: {فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ} [النساء: 4/ 25]، قُرئ بفتح الهمزة والصاد وبضم الهمزة وكسر الصاد. واختلف في تفسير ذلك، هل هما بمعنى التزويج أو الإسلام؟ أو هما بمعنيين؟ بالفتح: الإسلام، وبالضم التزويج، وبحسب ذلك اختلف العلماء في حد الأَمة إذا زنت. فروى عن ابن عباس وبعض السلف: لا حد على أمة في الزنا حتى تحصن بزوج، ولا حد على عبد، وهو مذهب أبي عُبيد وذلك على قراءة (حصُن) بالضم. وذهب الجمهور من السلف وفقهاء الأمصار في أنها تحد نصف حد الحرة، كانت بزوج أم لا، وهذا الحديث حجة لهم"[72].

قرأ "أبو جعفر، ونافع، وابن كثير، وأبو عمرو، وابن عامر، وحفص عن عاصم، ويعقوب: {فَإِذَا أُحْصِنَّ}، بضم الألف وكسر الصاد. وقرأ عاصم برواية أبي بكر، وحمزة، والكسائي، وخلف: {فَإِذَا أَحْصِنَّ} بفتح الألف والصاد"[73].

بسط القاضي هنا حُكم الأَمَة إذا زنت ولم تُحصن، وبيّن سبب ذلك وهو القراءتان الواردتان في سورة النساء بالفتح والضم، حيث يختلف المعنى تبعًا لذلك، وهذا سبب اختلاف العلماء في الحكم عليها، ثم ذكر قول ابن عباس ومذهب أبي عبيد أن لا حد عليها، وفي الختام ذكر رأي الجمهور في أنها تحد نصف حد الحرة.

2- عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم -وقال سُوَيد وَزهُير: إِنَّ النَّبِيَ صلى الله عليه وسلم قال: "لا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَالْمَصَّتَانِ"[74]، قال القاضي: "ذهب داود إلى اعتبار ثلاث رضعات لأجل هذا الحديث، وقد نص فيه على سقوط الحرمة بالرضعة والرضعتين. ونقول: لو سلمت كون القرآن ظاهرًا فيما قلتم لكان هذا مبينًا له، وبيان

---

[71] مسلم، "الحدود"، (رقم 1703).

[72] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 5/ 537.

[73] ابن مهران، *المبسوط*، 178.

[74] مسلم، "الرضاع"، (رقم 1450).

السنة أحق أن يتبع". وقد وقع في بعض الأحاديث: "إنما الرضاع ما فتق الأمعاء"[75]، "ووقع: (ما أنشز اللحم)[76] بالراء والزاي، فبالراء معناه: شدّهُ وأنماه، وأنشر الله الميت: أي أحياه. وبالزاي معناه: زاد فيه وعظمه، مأخوذًا من النشز وهو الارتفاع، وقُرئ في السبع: {إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا} [البقرة: 2/ 259] بالراء والزاي، وهذا يقوي عند داود نفي الحرمة بالمصة والمصتين؛ إذ لا يفتقان الأمعاء ولا ينشزان العظم، وهذا لم يسلمه له أصحابنا، وزعموا أن للمصة الواحدة قسطًا في فتق الأمعاء ونشز العظم"[77].

شرح القاضي قول رسول الله في أن المصة والمصتان لا تُحرِّم، وبيّن مذهب داود الظاهري في الأخذ بظاهر الحديث، وعقب على كلامه بأن بيان السنة أحق أن يُتبع، وذكر روايتان في الرضاع، استدلّ على أحدهما بآية في سورة البقرة، قُرئت بوجهين في السبع، تؤيد ما ذهب إليه داود، ثم ذكر رأي الجمهور وأدلتهم في المسألة، وقد كان القاضي مُنصفًا بذكر جميع الآراء وأدلتهم، وساق جميع الروايات ودلّل عليها من كتاب الله بقراءاته المختلفة.

3- عن عمر بن الخطاب "أَنَّ رجُلًا تَوَضَّأَ فَتَرَكَ مَوْضِعَ ظُفُرٍ على قَدَمِهِ فَأَبْصَرَهُ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم فقال: «ارْجِعْ فَأَحْسِنْ وُضُوءَكَ»"[78]، قال القاضي: "كله دليلٌ على أَنَّ فرض الرجلين الغسل دون غيره، وهو مذهب أئمة الفتوى، وذهب ابن جرير وداود إلى التخيير لاختلاف القراءتين في الآية، والوعيد لا يتعلق إلا بترك فرض، وشأن المسح التخفيف، وقراءة النصب مفسِّرةً لقراءة الخفض، إذ الخفض على الجوارِ"[79].

اختلف الفقهاء في غسل القدمين فرض أو سُنة، ومنشأ الاختلاف هو وجهي القراءة في قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ" [المائدة: 5/ 6]، فقد اختلف القُراء في قراءة لفظ (وأرجلكم) بفتح اللام وكسرها، حيث "قرأ نافع، وابن عامر،

[75] محمد بن يزيد بن ماجه، *سنن ابن ماجه*، مح. محمد فؤاد، (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ت)، "النكاح"، (رقم 1946)؛ ومحمد ابن عيسى الترمذي، *سنن الترمذي*، مح. بشار عواد، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م)، "الرضاع"، (رقم 1152).

[76] سليمان بن الأشعث، أبو داود، *سنن أبي داود*، مح. محمد محيي الدين، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت)، "النكاح"، (رقم 2060).

[77] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 4/ 635.

[78] مسلم، "الطهارة"، (رقم 243).

[79] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 2/ 33.

والكسائي، ويعقوب، وحفص: بنصب اللام، وقرأ الباقون بالخفض"[80]، ونشأ من ذلك اختلاف الفقهاء في فرض غسل الرجلين أم مسحهما، وبيّن القاضي أن الحديث الشريف هذا دليل على فرض الغسل، وأن قراءة النصب مفسرة لقراءة الخفض، وأن الخفض على الجوار، قال ابن عبد البر: "القِراءَتان بالنَّصب والجرّ صحيحتان مُسْتَفِيضَتان والمسح ضِدُّ الغسل ومخالف له وغير أَن تُبْطَلَ إِحدى القراءَتَينِ بِالأُخْرى ما وُجِد إلى تَخريجِ الجمع بينهما سبيل وقد وجدنا العرب تَخْفِضُ بالجوار كما قال امرؤُ القيس: (كَبِيرُ أُنَاسٍ فِي بِجَادٍ مُزَمَّلِ) فخفض بالجوار وإنما المزمل الرجل وإعرابه ههنا الرفع"[81].

فاستدل القاضي هنا لفرض الغسل بقراءة النصب، وهذا الحديث، وبقاعدة الخفض على الجوار، أي الجوار اللفظي لا المعنوي.

5.3. الاحتجاج بالقراءات في النحو

القرآن الكريم هو أعظم حُجة يُستدل بها على اللُّغة وفروعها ومسائلها؛ لأنه أصح ما نُقِلَ إلينا من اللغة العربية وأصوبها، وهو حاكم بلغته على لغة العرب، ولُغته أوسع من لُغة العرب، وهو حُجة على كل النحويين واللغويين لا العكس، كما "إن السلامة في المنهج، والسداد في المنطق العلمي التاريخي، يقضيان أن يحتجّ للنحو ومذاهبه وقواعده وشواهده بهذه القراءات المتواترة، لما توافر لها من الضبط والوثوق والدقة، والتحري شيء لم يتوافر بعضه لأوثق شواهد النحو"[82].

ولا فرق عند العلماء في الاستشهاد بالقراءات المتواترة أو الشاذة، قال السيوطي: "أما القرآن فكل ما ورد أنه قرئ به جاز الاحتجاج به في العربية سواء كان متواترًا أم آحادًا أم شاذًا"[83].

---

[80] ابن الجزري، *النشر*، 2/ 254.

[81] يوسف بن عبد الله بن عبد البرّ، *التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد*، (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ)، 24/ 254.

[82] عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة، *حجة القراءات*، مح. سعيد الأفغاني، (د.ب، د.ت)، 19، من مقدمة المحقق سعيد الأفغاني.

[83] السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 14، 15.

القاضي إمام في اللُّغة والنحو، لذا احتجّ بالقراءات المتواترة والشاذة على عدد من المسائل اللغوية، ومن ذلك ما جاء في الحديث "قال المشركون: قد وُدِّعَ محمد؛ فأنزلَ الله عز وجل: {وَالضُّحَى. وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى. مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى} [الضحى: 93/ 1-3]"، قال القاضي: "هذه قراءة الجمهور مشددة، وقرأ بعضهم: (ما وَدَعَكَ) مُخففة. قال أبو عبيدة: من وَدَعَهُ يَدَعَهُ، معناه: ما تركك. وأهل النحو يُنكرون أن يأتي منه ماض أو مصدر، وإنما جاء منه المستقبل والأمر لا غير عندهم، وكذلك (يذر). وقد جاء الماضي والمستقبل منهما في مسلم: (لينتهين قوم عن وَدْعِهِمُ الجمعة)[84]، ومسلم والبخاري: (من ودعه الناس لشره أو فحشه)[85]. وقال الشاعر:

وكان ما قدموا لأنفسهم ... أكثر نفعًا من الذي ودعوا"[86]

كما قال في موضع آخر "قال الإمام: قال شَمُر[87]: زعمت النحوية أن العرب أماتوا مصدره وماضيه والنبي عليه السلام أفصح العرب، وقد ذكر أصحاب القراءات واللغة أنه قُرِئ: (ما وَدَعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى) بالتخفيف، بمعنى تركك، فهذا -أيضًا- استعمال ماضيه لا على ما زعمت النحوية"[88].

القراءة بتخفيف (وَدَعَ) شاذة قرأ بها: "عروة بن الزبير، وابنه هشام"[89]، وقد استدلّ بها القاضي على جواز مجيء ماضٍ أو مصدر من الفعل (يَدَع)، وردّ عليهم بقول شَمُر أن النبي صلى الله عليه وسلم هو أفصح العرب، وقد

[84] مسلم، "الجمعة"، (رقم 865).

[85] محمد بن إسماعيل البخاري، *صحيح البخاري*، مح. محمد زهير، (مصر: دار طوق النجاة، 1422هـ)، "الأدب"، (رقم 6054)، ومسلم، "البر والصلة والآداب"، (رقم 2591).

[86] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 6/ 170-171.

[87] هو "شمْرُ بن حَمْدويه الهرويّ، أبو عمرو، الأديب الفاضل الكامل، أحدُ الأثبات الثقات الحفَّاظ للغريب وعلم العرب. رحل إلى العراق في شبيبته، وأخذ عن ابن الأعرابي وعن جماعة من أصحاب أبى عمرو الشيباني، وأبى زيد الأنصاري، وأبى عُبيدَة والفراء، منهم أبو حاتم السجستاني، ألف كتابًا كبيرًا ابتدأه بحرف الجيم وطوله بالشواهد والروايات الجمة، وأودعه تفسير القرآن وغريب الحديث، قال الأزهري: أدركت من ذلك الكتاب تفاريق أجزاء، فتصحفتُ أبوابها، فوجدتُها على غاية من الكمال، توفى سنة (255هـ)". (يُنظر: خليل بن أيبك الصفدي، *الوافي بالوفيات*، مح. أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (بيروت: دار إحياء التراث، 2000م)، 16/ 105؛ وعلي بن يوسف القفطي، *إنباه الرواة على أنباه النحاة*، مح. محمد إبراهيم، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1982م)، 2/ 77).

[88] القاضي عياض، *إكمال المعلم*، 3/ 264-265.

[89] ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 5/ 493.

قرأ بها، فهي حجة إذن، كما استدلّ بحديث في صحيح مسلم، وآخر في مسلم والبخاري معًا، وأورد شاهدًا من شعر العرب.

4. منهج القاضي عياض في الاحتجاج بالقراءات والآثار المترتبة عليها

1.4. منهج القاضي عياض في الاحتجاج بالقراءات

مما سبق يتضح لنا أن منهج القاضي عياض في الاحتجاج بالقراءات في كتابه المعلم يتلخص بما يأتي:

1- لم يذكر القاضي عياض مصادره في القراءات في كل المواضع التي وقفت عليها.

2- ذكر القراءات المتواترة، وأحيانًا يشير إلى ذلك بقوله: "في السبع"، وذكر القراءات الشاذة أيضًا، ونادرًا ما ينوه إلى شذوذها، بل كان يكتفي بنسبها إلى الصحابة الكرام رضوان الله عليهم، وكثيرًا ما يعرض القراءات المتواترة والشاذة معًا دون تمييز بينها.

3- قليلًا ما ينسب القراءة لقُرائها أو إلى الصحابة الكرام، وأحيانًا يذكر قارئًَ ويغفل عن ذكر الآخرين.

4- أكثر القراءات رواها بصيغة: (قُرئ) للاستشهاد بها على ما يريده، وربما هدف من وراء ذلك إلى بيان وجوه القراءات في الآية فحسب بغض النظر عن ذكر من قرأ بها من القُراء.

5- أحيانًا يستقصي كل وجوه القراءات في الآية، وأحيانًا يكتفي منها بما يناسب المقام.

6- تميّز ذكر القراءات في كتابه بالإيجاز، كما أن كتابه يعتبر موجز.

7- قليلًا ما يوجه القراءات إذا استدعى الكلام ذلك.

8- نَقَضَ كلام بعض علماء النحو وردّ عليهم بالدليل، وأقام عليهم الحُجة.

9- ذكر القاضي عياض أصول القراءات وفرشها في كتابه.

2.4. أثر الاحتجاج بالقراءات القرآنية في كتاب إكمال المعلم

كان للاحتجاج بالقراءات أثر واضح في كتاب إكمال المعلم، يتضح من خلال النقاط الآتية:

1- تفسير الآيات القرآنية بدقة، وبيان معنى بعض ألفاظها المُبهمة، والوقوف على دقائق المعنى المقصود من كل وجوهه المحتملة.

2- تعدد أوجه التفسير في الآية الواحدة، واتساع أُفق المعاني في الآيات.

3- شرح ألفاظ الأحاديث النبوية، وبيان وجهها في اللغة، وتوضيح معناها الصحيح المُراد منها.

4- بيان كيفية نُطق بعض ألفاظ الحديث الشريف.

5- توجيه الروايات الحديثية، والاحتجاج على ذلك من القراءات القرآنية.

6- استنباط الأحكام الفقهية، أو تأييد مذهب فقهي معين.

7- تأكيد قواعد نحوية مهمة كجواز وجود ماضي أو مصدر للفعل (يَدَع) بالتخفيف، وغيرها.

الخاتمة:

في ختام هذا البحث أعرض أهم ما توصلت إليه من نتائج:

1- علم القراءات علم فاضل، ألقى بظلاله على علم الحديث الشريف، فاستقى من معينه، وهذا يُدلل على ترابط العلوم الشرعية وتداخلها.

2- احتج القاضي عياض بعلم القراءات في تفسير الآيات القرآنية، والإحاطة بكل معانيها.

3- احتج القاضي عياض بعلم القراءات في شرح الأحاديث، وبيان معنى ألفاظها، وكيفية قراءتها، وتوجيه الروايات الحديثية.

4- احتج القاضي عياض بالقراءات القرآنية في استنباط الأحكام الفقهية الفرعية في العبادات والمُعاملات، وتأييد مذهب فقهي معين.

5- إذا ثبتت القراءات فهي من عند خير البشر وأفصحهم، فلا يرُدها قواعد النحاة ولا اللغويين.

المصادر

الأزهري، محمد بن أحمد. *معاني القراءات للأزهري*. السعودية: جامعة الملك سعود، مركز البحوث في كلية الآداب، 1991م.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. مح. محمد زهير. مصر: دار طوق النجاة، 1422هـ.

البغوي، الحسين بن مسعود. *معالم التنزيل في تفسير القرآن*. مح. عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ.

الترمذي، محمد بن عيسى. *سنن الترمذي*. مح. بشار عواد. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م.

ابن الجزري، محمد بن محمد. *النشر في القراءات العشر*. مح. علي الضباع. بيروت، المطبعة التجارية الكبرى، د.ت.

ابن خلكان، أحمد بن محمد. *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. مح. إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1900م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث. *سنن أبي داود*. مح. محمد محيي الدين. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.

الذهبي، محمد السيد حسين. *التفسير والمفسرون*. القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت.

الذهبي، محمد بن أحمد، *سير أعلام النبلاء*. ط3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م.

ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد. *حجة القراءات*، مح. سعيد الأفغاني. د.ب، د.ت.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *الإتقان في علوم القرآن*. مح. سعيد المندوب. بيروت: دار الفكر، 1996م.

الصفدي، خليل بن أيبك. *الوافي بالوفيات*. مح. أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث، 2000م.

الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان في تأويل القرآن*. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000م.

ابن عبد البرّ، يوسف بن عبد الله. *التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد*. المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ.

العطار، حسن محمد بن محمود. *حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع*. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

ابن عطية، عبد الحق بن غالب. *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. مح. عبد السلام محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ.

أبو عمرو الداني، عثمان بن سعيد. *جامع البيان في القراءات السبع*. الإمارات: جامعة الشارقة، 2007م.

أبو الفتح، عثمان بن جني. *المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها*. وزارة الأوقاف: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1999م.

القاضي عياض، عياض بن موسى. *إكمال المعلم بفوائد مسلم*. مح. يحيى إسماعيل. مصر: دار الوفاء للطباعة، 1998م.

القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. *الجامع لأحكام القرآن*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م.

القفطي، علي بن يوسف. *إنباه الرواة على أنباه النحاة*. مح. محمد إبراهيم. القاهرة: دار الفكر العربي، 1982م.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. *التبيان في أقسام القرآن*. مح. محمد الفقي. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. *تفسير القرآن العظيم*. مح. محمد حسين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ.

ابن ماجه، محمد بن يزيد. *سنن ابن ماجه*. مح. محمد فؤاد. بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.

الملا القاري، علي بن محمد، *شرح الشفا*، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ.

المزي، يوسف بن عبد الرحمن. *تهذيب الكمال في أسماء الرجال*. مح. بشار عواد. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980م.

مسلم، مسلم بن الحجاج. *صحيح مسلم*. مح. محمد فؤاد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

ابن مهران، أحمد بن الحسين. *المبسوط في القراءات العشر*. مح. سبيع حاكيمي. دمشق: مجمع اللغة العربية، 1981م.

النحاس، أحمد بن محمد. *معاني القرآن*. مح. محمد الصابوني. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1409هـ.

Kaynaklar / References / المصادر

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavût, Muhammed Kâmil Karabelli, Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1403.

ed-Dânî, Ebu Amr Osman b. Said b. Osman b. Amr, *Câmiu'l-beyân fil-kırââti's-seb'a,* Şeria Üniversitesi tarafından derlenen üniversite tezleri, İslami ilimler fakültesi, kitap ve sünnet konuşmaları derlemesi, 2007.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîhu'l-müsnedu'l-muhtasar min hadîsi Rasulillah sallallahu aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyamihî.* thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.

el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Meâni'l-Kırâat*. Riyad: Merkezü'l-Buhûs fî Külliyeti'l-Âdâb fî Câmiati'l-Melik Suud, 1991.

el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir. *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk.: Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim el-fiş. Kahire, Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

en-Nahhâs, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *Meâniyü'l-Kur'ân*. thk.: Muhammed Sabuni. Mekke, Câmiatü Ümmü'l-Kura, 1988.

et-Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân.* Beyrut, Dârü'l-Fikr, 2000.

et-Tirmizî, Ebu Îsa Muhammed b. Îsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. İbrahim Atiyve. 2. Basım, Mısır: Şirketü Mektebet-i ve Matbaat-i Mustafa, 1975.

ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmet b. Osman. *Siyeru â'lâmi'n-nübelâ*. thk.: Şuayb el-Arnavut. Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1984.

İbn Abdilberr, Ebû Omar Yusuf b. Abdullah en-Nemri. *et-Temhîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-'Ûlumî ve Muhammed Abdulkebîri el-Bekrî. Mağrib: Vizaretu 'Umûmi'l Evkâf, 1387 H.

İbn Atiyye, Abdulhak b. Gâlip. *Maḥarreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kurân'i'l-'Azîz.* thk: Abdusselam Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1422.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed. *Huccetü'l-kırâât.* thk.: Said Afgani. Beyrut, Müessetü'r- Risâle, 5. baskı, 2001.

İbn-i Cinnî, Osman b. Cinnî. *el-Muhtesib fî Tebyîn-i Vücûh-i Şevâzzi'l-Kiraât*. by.: Vizâretü'l-Evkâf-el- Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1999.

İbnü'l-Cezeri, Muhammed b. Muhammed. *en-Neşru fi'l-kırââti'l-Aşer.* thk.: Ali ed-Dibeâ. er-Riyad, Mektebetu'r-Riyadi'l-Hâdise, 1985.

Müslim b. Haccâc, el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: Dâru ihyâi'tturâsi'l-Arabî, 1408.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdulcelil Şelbî. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2023, 10: 190-205

Prof. Dr. İshak Emin Aktepe. Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Prof. Dr. İshak Emin Aktepe. the Concept of the Sunnah of Jurists in the Early Ages, İstanbul, İnsan Puplications, 2008.

إسحاق أمين آقتبه. مفهوم السنة عند الفقهاء في العصور الأولى إسطنبول: منشورات الإنسان،2008.

Asmaa Albogha / أسماء البغا

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bayburt/Türkiye
Assit. Professor, Bayburt University, Faculty of Theology, Bayburt/Turkiye
asmaalbogha@bayburt.edu.tr
ORCID: orcid.org/0000-0002-3333-6382

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Kitap İncelemesi / Book Review
Geliş Tarihi | Received Date: 03.06.2023
Kabul Tarihi | Accepted Date: 25.07.2023
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2023
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz / July
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.8187977

Çıkar Çatışması | Competing Interests: Çıkar çatısması beyan edilmemiştir. / No conflict of interest declared.
Finansman | Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / No external funding was used to support this research.
Atıf/Citation/اقتباس: Albogha, Asmaa. "Prof. Dr. İshak Emin Aktepe. Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008." *HADITH* 10 (Temmuz 2023), 190-205. https://doi.org/10.5281/zenodo.8187977.
Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. /It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. **(Asmaa Albogha)**
Yayıncı/Published by: Veysel Özdemir.
İntihal/Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected. / **انتحال:** تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد أي سرقة علمية.
Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır / This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

web: http://dergipark.gov.tr/hadith | mail: hadith.researches@gmail.com

Book Review

Prof. Dr. İshak Emin Aktepe. the Concept of the Sunnah of Jurists in the Early Ages, İstanbul, İnsan Puplications, 2008.

In this research, Prof. İshak Emin Aktepe's work, The Concept of the Sunnah of Jurists in the early ages, was introduced. The author deals with the definition of sunnah and the debates about sunnah in the first and second centuries of Hijri, which were very influential in the formation of Islamic thought. The author started his work with a few questions raised about the content of the sunnah in the first century of Hijri. He brought up the questions reflecting the point of view of the faqīh sects on sunnah and then discussed the principles on which the schools set out in making judgments from the sunnah sources. "What is the place of the sunnah among the shar'i evidences?" and "What is the relation of the Sunnah with other shar'i evidences?" are the questions he tried to answer. Answers were sought to these questions in order to determine the notion of sunnah, its content, judgment inference and ḥadīth criticism in the periods of the Messenger of Allah, Companions, T ābiʿīn and later, according to Imām Abu Hanifa and Imām Malik. He gave special importance to Imām Shāfiʿī, who laid the foundations of Ahl al-Ḥadīth, struggled in the way of Sunnah, gave the khabar al-wāḥid its shar'i position in the revelation, fought against the school of Iraq and Ray and strengthened the Ahl-i ḥadīth against other schools. The author examined these issues in five chapters, which he strengthened with ḥadīth, analysis and discussions. In the study, besides the works of contemporary orientalist, Arab and Turkish researchers, classical sources were also cited. At the end of each chapter, he included a comprehensive review summarizing her conclusions. This work is considered one of the most important Turkish books investigating the historical development of the concept of Sunnah in the first centuries.

Keywords:

Ḥadīth, Concept of the Sunnah, Early Ages of Hijri, İshak Emin Aktepe, Khabar al-Wāḥid.

Kitap İncelemesi

Prof. Dr. İshak Emin Aktepe. Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Bu araştırmada Prof. Dr. İshak Emin Aktepe'nin Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı isimli eserinin tanıtımı yapılmıştır. Yazar sünnetin tanımı ve İslam düşüncesinin oluşumunda çok etkili olan hicri bir ve ikinci asırdaki sünnetle ilgili tartışmaları ele almıştır. Müellif hicri birinci asırda sünnetin muhtevası hakkında ortaya atılan birkaç soru ile eserine başlamıştır. Fıkıh mezheplerinin sünnet hakkındaki bakış açısını yansıtan soruları gündeme getirmiş sonra ekollerin sünnet kaynaklarından hüküm çıkarmada hangi esaslardan yola çıktıklarını ele almıştır. Sünnetin şer'î deliller arasındaki yeri nedir? Sünnetin diğer şer'î delillerle ilişkisi nasıldır? sorularına yanıtlar aramıştır. Rasûlullah, sahâbe, tabiîn dönemleri ve sonrasında Ebû Hanîfe ile İmam Mâlik'e göre sünnet mefhumu, onun muhtevası, ondan hüküm istinbâtı ve hadis tenkidiyle ilgili değerlendirme kriterlerindeki yerini tespit için bu sorulara yanıtlar aranmıştır. Yazar, Ehl-i Hadis'in temellerini atan, sünnet yolunda mücadele eden, haber-i vâhide şer'î konumunu veren, Irak ve re'y ekolüyle mücadele edip Ehl-i Hadis'i diğer ekollere karşı kuvvetlendiren İmam Şafii'ye ayrı bir önem vermiştir. Müellif bu konuları hadis, tahlil ve tartışmalarla güçlendirdiği beş bölümde incelemiştir. Araştırmada çağdaş müsteşriklerin, Arap ve Türk araştırmacıların eserlerinin yanı sıra klasik kaynaklara da atıf yapılmıştır. Her bölümün sonuna ulaştığı neticeleri özetleyen kapsamlı bir değerlendirme eklemiştir. Bu eser, ilk yüzyıllarda sünnet kavramının tarihsel gelişimini araştıran en önemli Türkçe kitaplardan biri kabul edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet Anlayışı, Hicri Erken Dönem, İshak Emin Aktepe, Haber-i Vâhid.

مراجعة كتاب

إسحاق أمين آقتبه. مفهوم السنة عند الفقهاء في العصور الأولى

إسطنبول: منشورات الإنسان، 2008.

د. أسماء البغا

نبذة عن حياة المؤلف:

ولد الأستاذ الدكتور إسحاق أمين آقتبه في مدينة أرذينجان بتركيا عام (1975)، درس الليسانس في كلية الشريعة بجامعة مرمرة، وتخرج فيها عام (1997). حصل على درجة الماجستير قسم الحديث الشريف عام (1999)، من نفس الجامعة عن أطروحته: "آراء الإمام الشافعي في بعض المسائل الحديثية في إطار ثلاثة من آثاره". ومن بعدها الدكتوراه قسم الحديث الشريف عام (2005) عن أطروحته: "السنة قبل الشافعي وعند الشافعي". وفي عام (2011) أصبح أستاذاً مشاركاً وفي عام (2018) نال الأستاذية "لقب البروفيسور".

عمل في سلك الإدارة والتعليم في الأوقاف والجمعيات ابتداء من عام (1997) وفي عام (2012) عُين عضو هيئة تدريسية في جامعة أرذينجان/ قسم الحديث النبوي ولا يزال. يترأس عمادة كلية الإلهيات بجامعة "بن علي يلدريم" حالياً، إضافة إلى العديد من المناصب الإدارية والعلمية. كما وأشرف على العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه، وشارك في الكثير من المؤتمرات العلمية، وله عدد من الكتب النافعة، والمقالات العلمية المحكمة، منها:

1. الأحاديث التي نعتقد بصحتها وهي ضعيفة. مجلة العلوم الاجتماعية/ جامعة أرذينجان 9 (2016)، 157-170.
2. إشكالية أسلوب دفاع أهل الحديث عن السنة والحديث. مجلة العلوم الاجتماعية/ جامعة أرذينجان 1 (2015)، 111-124.
3. الاختلافات الرئيسية بين أبي حنيفة وأهل الحديث في فهم السنة. مجلة البحوث الفقهية 19 (2012)، 115-130.
4. نقد وتحليل لحديث سالم في الرضاع. مجلة البحوث الفقهية 14 (2010)، 251-266.

5. دفاع الإمام الشافعي عن الحديث ضد أهل الكلام والمالكيين. مجلة دراسات الحديث 1/6 (2008)، 111-132.

6. رأي الإمام الشافعي في التعارض بين الأحاديث. مجلة دراسات الحديث 2/4 (2006)، 157-170.

7. تحليل ونقد لشاخت ومقالته "حياة الشافعي وشخصيته". مجلة دراسات الحديث 2/3 (2005)، 57-83.

8. مدخل إلى علم الحديث. من منشورات رغبة، إستانبول، عام 2019.

9. المسائل المالية في ضوء الكتاب والسنة. من منشورات كتابي، إستانبول، عام 2016.

10. السنة والحديث. من منشورات بيكا، إستانبول، عام 2014.

11. اختلاف مالك والشافعي. من منشورات أثر، إستانبول، عام 2010.

12. دفاع محمد بن إدريس الشافعي عن السنة. من منشورات بولين، إستانبول، عام 2005.

التعريف بالكتاب:

جرت نقاشات عديدة حول السنة المصدر التشريعي الثاني من حيث ماهيتها ومحتواها ومصدرها، وما يرتبط بها على مدار تاريخ الإسلام، كما وقع الخلاف أيضاً بين الفقهاء في بعض المسائل المتعلقة بها، فكان الإمام أبو حنيفة يعتمد على الكتاب فالسنة ثم فتاوى الصحابة إذا حصل إجماع بينهم، فإذا اختلفوا تخيّر من آرائهم، ووضع شروطاً لقبول الخبر الواحد، وكان الإمام مالك يعتمد على الكتاب والسنة ويحتج بعمل أهل المدينة، إلى أن جاء الإمام الشافعي فحدد أمكنة الأدلة والمصادر ومن بينها السنة، وقرّب بين المدرستين المتنازعتين والفريقين المختلفين، وأسهب في الحديث عن حجية خبر الواحد في إثبات الأحكام الشرعية، وبيّن مكانة السنة في التشريع ومرتبتها بالنسبة للقرآن الكريم.

ومن هنا قام المؤلف في هذا الكتاب بعرض وتحليل هذه النقاشات التي جرت حول مفهوم السنة خلال القرنين الأول والثاني للهجرة، موضحاً مدى أهميتها في تكوين الفكر الإسلامي وليساهم أيضاً في تحديد الفهم الصحيح للسنة في أيامنا هذه من خلال معرفة المقصود منها في تلك القرون الأولى، حيث جاءت الدراسة في مدخل وخمسة فصول:

المدخل: موضوع الدراسة وأهميتها والمصادر التي اعتمدت عليها:

مهّد المؤلف لدراسته بذكر موضوعها وهو محتوى السنة في العصور الهجرية الأولى، فأثار عدة أسئلة أدار حولها كتابه حيث جعل القارئ يضع في عقله عدة تساؤلات بداية، وهي: ماذا يُقصد بالسنة من قِبل أئمة المذاهب الفقهية الذين قاموا باستنباط الأحكام من المصادر الشرعية؟ وماذا تشمل السنة؟ وهل يدخل فيها إلى جانب الخبر الواحد آراء الصحابة

وعمل أهل المدينة أم لا؟ وهل مصدر السنة الوحي أم لا؟ وماذا نعني بالتكامل بين القرآن والسنة؟ وما هي مكانة السنة؟ وماهي علاقة السنة بالأدلة الأخرى من مثل الرأي والقياس والإجماع والاستحسان؟ وما هو مدى صحة مفهوم السنة المتأصل في أذهاننا؟ وهل هناك ترتيب هرمي في السنة؟ وما مدى توافق نظرة أئمة المذاهب الفقهية للسنة مع قواعد المذهب؟ إضافة إلى الحديث عن النقاشات التي بدأت في العصر الهجري الأولى وتزايدت بحلول العصر الهجري الثاني، وبخاصة بين علماء الكوفة والحجاز، ليأتي الإمام الشافعي في نهاية هذا القرن، وقد اجتمع له علمي الفقه والحديث فقعّد أصول الاستنباط في السنة وترك آثاراً ومؤلفاتٍ كثيرة حولها (ص 12-14).

وعن أهمية الدراسة، ذكر أنها نابعة من كونها تتحدث عن ماهية السنة ومحتواها وتحديد علاقتها بالقرآن والوحي والإجماع، في إطار القرنين الأول والثاني الهجريين اللذين يعتبران الأكثر نشاطاً وتأثيراً في تكوين الفكر الإسلامي (ص 15-16).

أما مصادره، فذكر أنه اعتمد على المصادر الأساسية في هذا الموضوع من: القرآن الكريم ومصادر الحديث الشريف ومعاجم اللغة العربية والشروح الحديثية وكتب الرجال والتخريج والسير وكتب أئمة المذاهب ككتب الأئمة أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد الشيباني ومالك، وأصول الجصاص والدبوسي والسرخسي والبزدوي وكتب الإمام الشافعي، إضافة إلى الكتب المعاصرة من الدراسات الاستشراقية والعربية والتركية (ص 17-22).

القسم الأول: مرحلة تقعيد اصطلاحات كلمة السنة:

تناول هذا القسم مفهوم كلمة السنة في اللغة والقرآن والحديث، حيث كانت مستخدمة في الجاهلية، كما واستخدمت منفردة في القرآن ضمن تراكيب عديدة، إلا أننا لم نقرأ نمط التعبير بـ: "السنة النبوية" في القرآن، لكننا نفهم من أوامره وأحكامه وسلطته الدينية تأكيده على قيمتها -السنة النبوية- ومكانتها في الإسلام (ص 27-33).

ثم انتقل للحديث عن مفهومها في عهد النبوة حيث وردت في العديد من الأحاديث المرفوعة بمعناها اللغوي والاصطلاحي. فعرض أولاً معانيها اللغوية التي وردت في الأحاديث والروايات، حيث جاءت بمعنى: الابتداء والبدء بالعمل والشروع به، والعرف والعادات، والقاعدة، والحكم، والقرار، والأفعال الفطرية، والخصال الحسنة، والأخلاق الحميدة (ص 34-40).

بعد ذلك عرض الروايات التي وردت فيها بمعناها الاصطلاحي والذي يشير إلى أقواله صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته ونمط حياته، وكان لمرورها ضمن هذه الروايات أشكال مختلفة، حيث جاءت مقرونة مع القرآن، ومضافة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإلى الخلفاء الراشدين، وإلى الأنبياء السابقين، وإلى المسلمين، وفي مقابل البدعة. ولم يكتفِ بعرض الروايات فقط بل قام بتحليلها وتوجيهها (ص 40-54).

ومن ثم تحدث عن السنة والنبوة، حيث ذكر وجوب طاعة الرسول، أما عن مصدر السنة فبيّن أن هناك ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من الأحاديث بصفته نبياً، وأن هناك ما صدر عنه بصفته بشراً، وأن الروايات التي تتحدث عن خصائص زمانية أو مكانية صدرت عنه بوصفه نبياً. وبمعرض الحديث عن أهميتها ذكر أن هناك حاجة مطلقة للسنة في فهم القرآن والإسلام، وأنه لمعرفة ما هو من السنة وما هو من غير السنة من تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم لا بد من معرفة فهم الصحابة للسنة (ص 59-65).

القسم الثاني: مفهوم السنة عند الصحابة والتابعين:

بداية تكلم المؤلف عن مفهوم السنة عند الصحابة، فذكر روايات أُثرت عنهم استعملوا فيها كلمة السنة بمعناها اللغوي والاصطلاحي، ثم انتقل للحديث عن مدى تمسك الصحابة بالسنة النبوية وتطبيقهم لها (ص 70-80).

بعدها قسّم الصحابة بحسب فهمهم للسنة إلى قسمين، قسم يفهمها على الوجه الحرفي الظاهر، وفي مقدمتهم عبد الله بن عمر وأبو هريرة وأبو ذر الغفاري وعبد الله بن عمرو رضي الله عنهم، وقسم مقاصدي يذهب إلى العمق ويهتم بالمعنى والغاية التي أرادها صلى الله عليه وسلم، وعلى رأسهم عائشة بنت أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم أجمعين، وهذا التقسيم إنما جرى بحسب غالب توجهاتهم حيث إنه قد يصدر منهم ما يخالف ذلك، وقد كان لهذا الاختلاف بينهم دور في ظهور أهل الحديث وأهل الرأي وأهل الظاهر فيما بعد (ص 80-92).

وقد عدّ المؤلف التقسيم بين المذاهب والمدن والأشخاص بناء على اعتبارات علمية كما في حالة الاعتناء بالظاهر الحرفي أو المقصد -الغاية- أمراً مشكلاً، لأن قبول أي مذهب أو فكر يعني رد أو تأويل الأفكار المخالفة، في حين أن الاختلاف ليس دقيقاً كما يراه، وتفكير العلماء في الغالب يميل إلى المقصد والغاية. كما وذكر أن الهدف من دراسته

الاختلافات التي جرت بين الصحابة حول السنة هو فهم طبيعة السنة التي كان لها دور فيما بعد إضافة إلى اختلاف الشيخ والبيئة في تفرع جيل علماء التابعين إلى الحجازيين والعراقيين (ص 93-96).

بعد ذلك انتقل إلى الحديث عن آراء علماء الكوفة والمدينة في عصر التابعين حول السنة، وبدأ بآراء علماء الكوفة حيث يأتي في مقدمة رواد هذه المدرسة إبراهيم النخعي (ت. 714/96) الذي وضع معايير محددة لقبول خبر الواحد، ورأى أن أحكام الشرع معقولة المعنى مشتملة على مصالح العباد وبُنيت على علل ضابطة لتلك الحِكم، فكان يبحث عن تلك الحكم والعلل ويجعل الحُكم دائراً معها آخذاً بعين الاعتبار المقاصد وراء أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم واستمرارية أحكامها والغرض منها لا شكلها وألفاظها. وعليه لم يعمل بالأحاديث المخالفة لروايات الصحابة الذين عايشوا النبي صلى الله عليه وسلم وفهموا مقاصد التشريع، ولم يقبل أخبار الآحاد في المسائل المعلومة من الدين بالضرورة، أو التي تخالف القرآن والقياس (ص 96-104).

ثم عطف بآراء علماء المدينة حول السنة فذكر تلقي التابعين للحديث من الصحابة الذين تمركزوا بالمدينة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وتمسكهم به، وعلى رأس هذه المدرسة يأتي الإمام سعيد بن المسيب (ت. 713/94) الذي استخدم تعبير "مضت السنة" بمعنى السنة المطبقة منذ الماضي وحتى الوقت الحاضر، ولم يستخدم القياس عند النظر في الحديث على عكس أهل الكوفة، ومع ذلك فقد كان أحياناً لا يفتي بالأحكام التي وردت في السنة، بل يأخذ بعمل أهل المدينة. ويأتي بعد الإمام سعيد بن المسيب على رأس علماء أهل المدينة ابن شهاب الزهري (ت. 742/124) الذي قدّمه عمر بن عبد العزيز (ت. 720/101) بوصفه الأعلم بالسنة الماضية، وقد استخدم كلمة السنة بهذا الشكل بمعنى الممارسات النبوية، واعتبر ما أضيف إلى الصحابة قولاً أو فعلاً من السنة. وبهذا بدأ يتجلى بشكل كبير تأثر علماء المدينة بالفقهاء من الصحابة أمثال عمر بن الخطاب وعائشة رضي الله عنهم والبارزين في الحديث مثل أبي هريرة وابن عمر، حيث أنشؤوا أحكامهم بناء على فقه المدينة وعمل أهلها والمرفوع والموقوف من الأحاديث، ولم يميلوا إلى الأخذ بالرأي، إلا أنه كان هناك علماء من بينهم يستخدمون الرأي كثيراً (ص 104-110). وذكر المؤلف أنه منذ ذلك الحين بدأت المذاهب تتشكل وتتطور كالمذهبين الحنفي والمالكي (ص 111-112).

القسم الثالث: مفهوم السنة عند الحنفية:

تناول المؤلف في هذا القسم مفهوم السنة عند الإمام أبي حنيفة وتلميذيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني، فبدأ بالحديث عن موقف أبي حنيفة (ت. 767/150) من السنة والذي تتلمذ على يد حماد بن أبي سليمان (ت. 738/120) تلميذ إبراهيم النخعي والذي تتلمذ بدوره على يد الصحابي عبد الله بن مسعود رضي الله عنهم، وتفقه بمدرستهم، وانطلق موقفه من السنة من موقفهم. وأوضح أن أبا حنيفة تعرض لانتقادات شديدة من قبل أهل الحديث حيث اتهموه بعدم التمسك بالسنة، لكن المؤلف دفع تلك الانتقادات وزعم أنه لا وجه لها من الصحة فأعطى أمثلة كثيرة على اتباعه للحديث، وذكر عدداً من أصول الاستنباط لديه تبرهن على ذلك، منها: إن الأمور المتعلقة بالعبادات والتقديرات الشرعية توقيفية تُؤخذ من النصوص. وإن السنة صادرة عن النبي صلى الله عليه وسلم بوصفه نبياً. وإن اتباع الإسلام والسير وفقاً له يكون باتباع القرآن وسنة النبي ونهج الصحابة، وإن كل عمل مخالف لذلك يعتبر بدعة. وكان رحمه الله لا يقدم رأيه على القرآن والسنة ولا على كلام الصحابة إذا اتفقوا، وإذا اختلفوا فيتخير من أقوالهم الأقرب إلى الكتاب والسنة. كما وذكر المؤلف أن لأبي حنيفة معرفة كبيرة بالأحاديث، وأنه كان يقبل جميع ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعند عدم وجود النص يلجأ إلى القياس (ص 117-123).

وفي حديثه عن تقييم الأحاديث ذكر المؤلف أن أبا حنيفة اعتنى كثيراً بنقد المتن إضافة إلى نقد السند، وباعتباره فقيهاً كان تركيزه على نقد النصوص أكثر من السند، وقد وضع بعض المعايير من أجل ذلك، مثل: عرضها على القرآن، وعرض الخبر الواحد على السنة المشهورة والقواعد الكلية والعقل، واشترط ألا يكون موضوع خبر الواحد فيما تعم به البلوى، وألا يخالف عمل الراوي روايته (ص 124-136).

وبالنسبة لموقفه من آراء الصحابة والتابعين ذكر المؤلف أن أبا حنيفة يعتبر أقوال الصحابة التي عملوا بموجبها قبل الفتنة من مصادر الدين الثلاثة، بينما التي لم يعملوا بها عدّها من البدعة، وفيما يخص فتاوى التابعين فلم يرى شرط اتباعها والأخذ بها (ص 137- 139).

بعدها انتقل المؤلف للحديث عن مفهوم السنة عند الإمام أبي يوسف (ت. 798/182) أهم تلامذة أبي حنيفة، وأول من دوّن الكتب في مذهبه، والذي بعد وفاة أستاذه بحوالي 32 سنة اطّلع على العديد من الأحاديث التي لم يطلع

عليها أستاذه أو على طرق صحيحة لها، وبذلك عمل بالعديد من الأحاديث التي لم يعمل بها أبو حنيفة. كما واستدل بالأحاديث المرفوعة بنسبة كبيرة وكان ملتزماً بالاعتماد على خبر الواحد أكثر من أستاذه، وقد رأى أن الأمر الصادر عن الرسول صلى الله عليه وسلم باقٍ إلى يوم القيامة ولا يجوز نقضه لسبب من الأسباب. وأعطى قيمة لأقوال الصحابة الصادرة عن اجتهاد مما يعني أنها تعتبر من مصادر السنة. وصدرت عنه مخالفات لفتاوى بعض أساتذته اعتماداً على بعض الأحاديث وقد دلت عباراته التي استخدمها كثيراً "لم تمض بهذا سنة عن رسول لله ولا عن أحد من أصحابه"، "والعمل في ذلك بما سنه رسول الله ثم الخلفاء من بعده" على التسلسل الهرمي لأدلته (ص 139-144).

وفي حديثه عن تقييم الأحاديث ذكر اعتناءه بنقد السند والمتن، وأنه كان لديه أسس وطرق يراعيها عند ذلك، منها: ألا يتعارض الحديث مع القرآن، وألا يكون شاذاً أومن رواية مجهول، وألا يخالف عمل الراوي روايته (ص 146-149).

وبالنسبة لموقفه من آراء الصحابة والتابعين فقد جعل إجماع الصحابة بعد السنة، ولم يعطي آراء التابعي قيمة كدليل، إلا أنه في بعض المواضيع استفاد من آراء التابعين عندما يعملون وفقاً لفتواهم، وأحياناً رجح آراءهم على فتاوي أستاذه أبي حنيفة (ص 151).

وختم بالحديث عن مفهوم السنة عند الإمام الشيباني (ت. 805/189) من السادة الحنفية، صاحب الفضل الأكبر في تدوين المذهب، والذي جمع المصادر الأساسية الأولى للمذهب الحنفي، فذكر أن من أصول الاستنباط الفقهي لديه عدم اعتماد القياس في حال وجود السنة، حيث أبدى تمسكاً شديداً بالعمل بالحديث حتى في الأمور المتعلقة بالحياة، وقدّمه على الرأي، وعلى ممارسات أهل المدينة وعملهم، وقد انتقدهم بشدة، لأنهم يخالفون الحديث بنظره، إذ لا يمكن لممارسات المجتمع أن تكون مصدراً للفقه، والدليل لا بد أن يكون معلوماً (ص 157-158).

وفي حديثه عن تقييم الأحاديث ذكر أنه ينقل الحديث بالسند، ولا يقبل المرسل والمنقطع، وبالتالي يرجح المسند عليهما، أما من ناحية المتن فقد أولى نقد المتن أهمية كبيرة في تحديد صحة الحديث، حيث اشترط عدم مخالفته للقرآن أو الأحاديث المشهورة وألا يكون موضوع خبر الواحد فيما تعم به البلوى وألا يخالف الراوي بعمله روايته. كما وتكلم عن اختلاف الحديث وطرق إزالة التعارض بين الأحاديث عن طريق الجمع والنسخ والترجيح (ص 160-167).

وبالنسبة لموقفه من آراء الصحابة والتابعين ذكر المؤلف أن الشيباني اعتبر أقوال الصحابة من السنة، وإذا كان عليه الترجيح بين أقوالهم فإنه يتبع بعض المعايير، ولا يقبل فتاويهم المخالفة للحديث المرفوع، ويقدم قول الصحابي على القياس، ويرجح الحديث المرفوع على الموقوف، ولا يرى آراء التابعين مستنداً فقهياً، وتحدث عن الأثر الكبير لأفكار الإمام إبراهيم النخعي في مدرسة العراق (ص 168-172).

وفي نهاية القسم ذكر المؤلف أن تلاميذ أبي حنيفة أبا يوسف ومحمد الشيباني كانوا أقرب إلى أهل الحديث بسبب أخذهم بالحديث والعقل في آنٍ واحد، بينما الإمام أبو حنيفة لم يعرض منهجاً واضحاً في تعامله مع الحديث لأنه رأى أن الأحكام تعليلية وفهمه للسنة يتمركز حول فهم القرآن للسنة (ص 173-174).

القسم الثالث: مفهوم السنة عند الإمام مالك (ت. 179/795):

تحدث المؤلف في هذا القسم عن مفهوم السنة عند الإمام مالك صاحب المصنف المفيد الشهير في الحديث والفقه "الموطأ" الذي جعل فيه المرفوع والموقوف والمقطوع إضافة إلى آرائه، وقد تجلى فيه بشكل ملحوظ حجية عمل أهل المدينة عنده واعتبارها من السنة، بدى ذلك من استخدامه لكلمة السنة في أشكال مختلفة في كتابه الموطأ معبراً بها عن عمل أهل المدينة من مثل: "السنة عندنا"، "مادة السنة"، "السنة التي لا اختلاف فيها عندنا"، وعبارات أخرى لها نفس المعنى تقريباً مثل: "الأمر عندنا"، "الأمر المجتمع عليه عندنا"، "العمل عندنا" كما وبيّن المؤلف أن الإمام مالكاً اعتمد على الحديث المرفوع إلا أنه أحياناً لم يعمل ببعض الأحاديث، أو حتى أنه أصدر فتاوى تخالف مروياته، فأورد سبعين رواية له لم يعمل بها لأنه يرى أن كل مسألة ورد فيها خبر آحاد قد لا تعكس أو تبين حكم السنة النبوية (ص 186-196).

وفي حديثه عن تقييم الأحاديث ذكر المؤلف أن الإمام مالك ركّز بشكل خاص على السند بوصفه من أهل الحديث، وفي نفس الوقت أخضع النص الحديثي لنقد المتن، حيث عرضه على القرآن فإذا خالف خبر الآحاد ظاهر الآية ردّه إلا أنه أحياناً قد يخصص القرآن بالحديث، وعرضه على المصالح المرسلة فإذا تعارض معها فلا يمكن الأخذ به، أو أوقف العمل به كما فعل سيدنا عمر رضي الله عنه، كما وعرضه على سدّ الذرائع فإذا تعارض معها الخبر الواحد فيرى عدم العمل به. وتكلم عن تعارض خبر الواحد مع عمل أهل المدينة، حيث يرى أن ما يخالف ممارسات أهل المدينة يجب ألا يُقبل، وأنه في حال التعارض تُقدم على خبر الواحد، فهو لا يشترط لقبول الخبر العمل به، حيث ذكر في الكثير من المسائل أحاديث إلا أنه لم يوضح هل تم العمل بها أم لا، كما وذكر المؤلف أن من أهم الأصول التي انفرد بها الإمام مالك عمل أهل

المدينة، وأنها من مصادر فقه الأحكام عنده، وعَرَض العبارات التي استعملها الإمام مالك ويقصد بها عمل أهل المدينة (ص 197-220).

وبالنسبة لموقفه من آراء الصحابة والتابعين، ذكر المؤلف أن الإمام مالك اعتبر آثار الصحابة مصادر فقهية مهمة، إلا أنه كعادته رجح عمل أهل المدينة على الحديث الموقوف (ص 220-221).

القسم الخامس: مفهوم السنة عند الإمام الشافعي (ت. 820/204):

في القسم الخامس والأخير ختم المؤلف بالحديث عن مفهوم السنة عند الإمام الشافعي الذي صنف في أصول الفقه وفي السنة وخبر الواحد واختلاف الحديث والناسخ والمنسوخ مؤسساً بذلك أصول أهل الحديث، ومناضلاً في سبيل السنة، ومعطياً الخبر الواحد مكانته التي يستحقها، حيث اعتبر السنة مقتصرة على المرفوع منتقداً من أطلق ذلك على أفعال الصحابة وعمل أهل المدينة، ووقف في وجه مدارس العراق والرأي الذين يردّون الحديث صحيح السند بناء على نقد المتن، إذ برأيه لا يمكن للأخبار الصحيحة أن تتعارض مع القرآن، مما جعل مدرسة أهل الحديث أقوى من المدارس الأخرى (ص 225-233).

ورسم المؤلف تصور النبوة عند الإمام الشافعي من خلال موقفه من السنة التي عدّها من الوحي، وعدّ غالب أفعال النبي صلى الله عليه وسلم صادرة عنه بصفته نبياً موحىً له، وأن وظيفة السنة تبيين وشرح ما جاء مجملاً في القرآن الكريم، فلا يوجد أحد أقدر وأكثر دراية من النبي عليه السلام على شرح القرآن الكريم ومعرفة المراد منه، وقد أطلع النبي صلى الله عليه وسلم الناس على جميع ما أمره الله به، والله عز وجلّ أمر باتباع السنن سواء كانت مذكورة في القرآن أو غير مذكورة، وهذه السنن سواء كانت ملزمة أو غير ملزمة لا بد من قبولها، والإذعان لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم يعني الإذعان لأمر الله تعالى، وقد أوتي النبي صلى الله عليه وسلم القرآن والحكمة معه ليعلم الناس ما جاء فيه، فالسنة هي نوع من الوحي (ص 235 -236).

وعن محتوى السنة ذكر أنها هي الآثار المرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقط. وتشبث بالخبر الواحد وعارض ترك مدارس الفقه في العراق والحجاز له، ولم يعتبر أقوال الصحابة أو عمل أهل المدينة من السنة، ورأيه هذا كان سبباً لنقاشات وسجالات كثيرة على مر الزمن (ص 237-243).

وحول آراء الإمام الشافعي في تأصيل السنة ذكر أنه يتمركز في أحكامه حول النص، ويعتبر الكتاب والسنة في نفس الدرجة ونفس الترتيب بالنسبة للأدلة، حيث قسّم العلم إلى طبقات وجعل الكتاب والسنة الثابتة في الطبقة الأولى، والقرآن وحي متلو أما السنة فوحي غير متلو، وأحكامها ليست تعليلية بل تعبدية. وجميع ما تقوله السنة ملزم، لكن هذا الإلزام لا يعني الفرض دائماً، وبعض السنن إذا لم تُصرف عن ظاهرها الأصلي فلا يمكن تطبيقها. والأخبار عنده تنقسم إلى عامة وخاصة. وقد أورد المؤلف حجج الشافعي في إثبات ضرورة قبول خبر الخاصة كدليل، موضحاً ذلك بالأمثلة التي لا يُشك فيها مؤكداً على موقفه ضد الرافضين لخبر الواحد (ص 243-261).

وبالنسبة للتعارض بين الحديث والقرآن، فإن الشافعي يرى أنه لا يمكن أن يقع التعارض بين الحديث الصحيح المرفوع وبين القرآن، وهذه من القواعد التي اختلف فيها الشافعي مع المدارس السابقة التي ترى أن الحديث المخالف للقرآن لا يمكن أن يكون صحيحاً وإن كان صحيح السند (ص 253-262). وتكلم عن شروط الاحتجاج بالخبر الواحد عنده حيث اشترط شروطاً معينة في الراوي والرواية (ص 262-268).

وعن علاقة القرآن بالسنة ذكر أن الله أوكل إلى النبي مهمة توضيح القرآن، فالسنة مؤكدة لما جاء في القرآن ومبينة لمجمله ومخصصة لعامه وتعطي أحكاماً غير موجودة فيه. وعن علاقة السنة بالإجماع ذكر أن للإجماع ثلاثة أنواع هي: المعلوم من الدين بالضرورة وإجماع علماء الأمة، وإجماع أهل المدينة. وإن الإجماع عنده لا يمكن أن يحصل في الفروع وذكر أنه على الرغم من كون الإجماع مدرجاً ضمن مصادر الفقه نظرياً، إلا أنه يكاد أن يكون مثل هذا الإجماع مستحيلاً من ناحية التحقق والوجود (ص 269-285).

وعن طرق فهم الحديث ذكر أنه لا بد من فهم الحديث على أساس المعنى الظاهري، وما لم يأتِ دليل بتخصيص العام يبقى العام على عمومه (ص 286-291)، واعتبر أقوال الصحابة من مصادر الشريعة إلا أنها تأتي بعد الكتاب والسنة والإجماع والقياس ضمن التسلسل الهرمي للأدلة. أما بالنسبة لآراء التابعين فإنه لا يراها مصدراً للتشريع لكنه أحياناً قد يمتثل فتاويهم (ص 291-295).

وفي الختام: يمكن القول إن هذا الكتاب من أهم الدراسات باللغة التركية التي رصدت التطور التاريخي لمفهوم السنة في القرون الأولى، ومن أهم ما يميز هذه الدراسة:

1. المقدمة التي أنشأها المؤلف على عدة أسئلة، وعند قراءة كتابه نجد أنه أداره حولها، حيث جعل القارئ يضع في عقله هذه التساؤلات بداية لتأتيه الأجوبة من خلال مطالعة الكتاب.
2. أيضاً يميزها سيرها التسلسلي بعقلية القارئ حول مفهوم السنة في زمن الجاهلية مروراً بكيفية استخدام القرآن لها والأحاديث الشريفة ومن ثم العصور الهجرية الأولى التي نشأت فيها المذاهب الفقهية، مبينة الأسس التي انطلقوا منها في استنباط الأحكام من السنة.
3. كما وكان فيها إشارة كبيرة إلى الخلاف بين أهل الرأي والحديث حول مفهوم السنة.
4. كثرة الأمثلة والشواهد والأحاديث التي استدل بها الكاتب على طرحه، فلم يكن مجرد ناقل جامع أو متقوّل بل أيّد أقواله بالأمثلة المناسبة والمشروحة.
5. وقد كُتب البحث بأسلوب منهجي أكاديمي، اتّسم بالتحليلات الغنية والتقييمات العديدة، حيث قام الكاتب بتحليل كل مسألة وتقييمها ولم يكتفِ بعرضها.
6. قام بتذييل كل قسم بتقييم شامل وضع فيه نتيجة المبحث وخلاصة ما توصل إليه، بشكل يظهر فيه رأي المؤلف وشخصيته.

ومما يؤخذ على هذه الدراسة:

1. أول ما يتبادر إليه الذهن عند إطلاق مفهوم "السنة عند الفقهاء": "ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه" صحيح أن قوله: "في العصور الأولى" قيد أخرج معناها هذا عن المتبادر، لكنه يبقى مشكلاً إلى حين قراءة مقدمة الكتاب ومعرفة مراد المؤلف تماماً من دراسته، فلو قيده بالمصدر التشريعي الثاني، لكان الأمر أوضح وأبعد عن الإشكال. حتى إنه لما تكلم عن مفهوم "السنة" في اللغة والقرآن والحديث وعصر الصحابة وما تلاها وصولاً إلى مفهومها عند أئمة المذاهب الفقهية لم يتعرض إلى ذكر الفرق بين اصطلاح المحدثين والفقهاء والأصوليين حولها، وإن كان البحث برمته يدور حول فهم الأصوليين لها باعتبارها دليلاً يُستدل به على الأحكام الشرعية.

2. تكلمت الدراسة عن مفهوم "السنة" عند الفقهاء أئمة المذاهب الإسلامية، فذكرت مفهومها عند الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، والإمام مالك، والإمام الشافعي، وهي -الدراسة- وإن خصصت الحديث عن القرنين الأول والثاني، إلا أنه كان مناسباً ذكر مفهومها عند الإمام أحمد بن حنبل باعتباره مؤسس المذهب الحنبلي رابع المذاهب الفقهية الأربعة المشهورة وهو تلميذ الإمام الشافعي رحمهم الله جميعاً.

الكلمات المفتاحية: الحديث، مفهوم السنة، العصور الهجرية الأولى، إسحاق أمين آقتبه، الخبر الواحد.

إسحاق أمين آقتبه. مفهوم السنة عند الفقهاء في العصور الأولى إسطنبول: منشورات الإنسان، 2008، 336 صفحة.

Kaynaklar / References / المصادر/

Aktepe, İshak Emin. Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.