

# HADITH

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

Yıl : 2024

Sayı : 13

E-ISSN: 2667-5455

# HADITH

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

Yıl | Year | السنة: 2024 Sayı | Issue | العدد: 13

<b>Kapsam</b> Dini Araştırmalar (Hadis ve Sünnet)	<b>Scope</b> Religious Studies (Hadith and Sunnah)
<b>Yayın Dili</b> Türkçe & İngilizce & Arapça	<b>Publication Language</b> Turkish & English & Arabic
<b>e-Yayın Tarihi</b> 31 Aralık 2024	<b>Online Publication Date</b> 31 December 2024

## 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 symposium reviews, reviews, interviews, memoirs, hadith news, etc.

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

## عملية النشر | Publication Process | Yayın Süreci

Gönderilen makaleler; 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 değerlendirilmesine 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 المرسلّة إليها على برنامج يتتبع السرقات العلمية، والأبحاث التي نشرت من قبل، ثم ترسل الأبحاث إلى مُحكِّمَيْن مختصين على الأقل بشكل سري.

## محتوى البحث | Article Content | Makale İçeriği

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

The articles include, abstract (at least 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 التركيبية يجب أن تتوافق الأبحاث مع نظام الاقتباس العلمي للأبحاث التركيبية (ISNAD)

## بيان قانوني | Legal Statement | Hukuki Beyan

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..

## سياسة الوصول المفتوح | Open Access Policy | Açık Erişim Politikası

Hadith Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlanmaktadır.

Hadith provides free immediate access to its content.

توفر مجلة الحديث إمكانية الوصول الفوري إلى محتواها 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 Mayıs 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 Mayıs 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 / nakon@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)

Doç. Dr. Emine DEMİL  
(Nevşehir Hacı Bektaş Veli University / Türkiye, eminedemil@nevsehir.edu.tr)

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**

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

Arş. Gör. Serdar YAYATICI  
(Ağrı İbrahim Çeçen University / Türkiye, syayatici@agri.edu.tr)

Arş. Gör. Can Ahmet ALTUNKAYNAK  
(Ağrı İbrahim Çeçen University / Türkiye, caltunkaynak@agri.edu.tr)

## Alan Editörleri | Field Editors | محررو الأقسام

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

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

Prof. Dr. Abdullah Taha İMAMOĞLU  
(Trakya University / Türkiye, atahaimamoglu@trakya.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)

Doç. Dr. Emine DEMİL  
(Nevşehir Hacı Bektaş Veli University / Türkiye, eminedemil@nevsehir.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yasin AKBAŞ  
(Afyon Kocatepe University / Türkiye, myakbas@aku.edu.tr)

## Türkçe Dil Editörü | Turkish Language Editor | محررو اللغة التركية

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

## İngilizce Dil Editörü | English Language Editor | محررو اللغة الإنجليزية

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

## Arapça Dil Editörü | Arabic Language Editor | محررو اللغة العربية

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

## Etik Editörü | Ethic Editor | محررو 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**

Kahramanmaraş S. I. University / Türkiye, akevgin@ksu.edu.tr

### **Prof. Dr. Abdullah Karahan**

Uludag University / Türkiye, akarahan@uludag.edu.tr

### **Prof. Dr. Adem Dölek**

Erzincan Binali Yıldırım 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 Kuzudışli**

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. Erdiñç Ahatlı**

Sakarya University / Türkiye, eahatli@sakarya.edu.tr

### **Prof. Dr. Fikret Karapınar**

Necmettin Erbakan University / Türkiye, fikretkarapinar@gmail.com

### **Prof. Dr. Halis Aydemir**

Dumlupınar University / Türkiye, halis.aydemir@dpu.edu.tr

### **Prof. Dr. İshak Emin Aktepe**

Erzincan Binali Yıldırım 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 Kırbasoğlu**

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, atmaca@mehmetakif.edu.tr

### **Prof. Dr. Yavuz Ünal**

Ondokuz Mayıs 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**

Nevşehir H. B. University / Türkiye, mustafaisik@nevsehir.edu.tr

### **Prof. Dr. Nihat Yatkin**

Ataturk University / Türkiye, nyatkin@hotmail.com

### **Prof. Dr. Mehmet Dinçoğlu**

Mus Alparslan University / Türkiye, dincoglu64@hotmail.com

### **Doç. Dr. Necmeddin Şeker**

Sutcu Imam University / 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 İlahiyat Fakültesi 25240 Yakutiye/ Erzurum

## İndeksler | Indexes

### TR Dizin

(Kabul Tarihi / Accepted Date: 11.06.2024)

### DOAJ: Directory of Open Access Journals

(Kabul Tarihi / Accepted Date: 18.08.2023)

### ERIH PLUS

(Kabul Tarihi/Accepted Date: 05.03.2024)

### Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest

(Kabul Tarihi/Accepted Date: 21.08.2022)

### EBSCO Central & Eastern European Academic Source

(CEEAS) (Kabul Tarihi/Accepted Date: 10.11.2022)

### EBSCO - Arab World Research Source: Al Masdar

(Kabul Tarihi/Accepted Date: 25.12.2023)

### EBSCO - Academic Search Complete

(Kabul Tarihi/Accepted Date: 10.11.2022)

### EBSCO - Academic Search Elite

(Kabul Tarihi/Accepted Date: 10.11.2022)

### EBSCO - Academic Search Ultimate

(Kabul Tarihi/Accepted Date: 10.11.2022)

### EBSCO Academic Search Premier

(Kabul Tarihi/Accepted Date: 10.11.2022)

## EDİTÖRDEN

Rabbimize ne kadar şükretsek, O'nun yüce elçisine ne kadar dua etsek azdır...

Uluslararası Hadis Araştırmaları (HADITH) dergimizin 13. sayısını büyük bir emek, yorucu bir süreçle daha tamamlamış bulunuyoruz. 2018 yılında çıktığımız bu yolculukta uluslararası çapta dergicilik açısından çok önemli aşamaları tek tek aşmış ve ülkemizin oldukça değerli indeksi olan TRDİZİN tarafından da taranmayı başarmıştık. Bu süreçten sonra dergiciliğin şampiyonlar ligi diye ifade edebileceğimiz indekslerine müracaatlarımızı sürdürüyoruz.

Diğer taraftan ulusal ve uluslararası ölçekte ulaştığımız bu başarılar dergimize olan ilgiyi de artırmış, bu çerçevede çalışma ekibimizi genişletme yoluna girmiş bulunmaktayız. Aramıza yeni katılan arkadaşlarımıza teşekkür ediyoruz.

Bu sayıda hadis ve sünnet alanının farklı konularına dair birbirinden kıymetli makale, kitap değerlendirmesi ve ilmi, akademik toplantı tanıtımlarıyla karşınızdayız.

15 makale ile yayımlanan 14. sayımızda 3 Arapça makale de yer almaktadır. Ülkemizde yeni bir gelenek başlatmaya çalışan Elâzığ Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde icra edilen iki toplantının tanıtım yazısının yer aldığı iki çalışma da güncel ilmi faaliyetler hakkında bilgi ve değerlendirme ihtiva etmektedir.

Bu zaman diliminde maalesef Filistin'deki hadis akademisyeni hocalarımızı kaybetmeye devam ettik. Cenâb-ı Hak şehadetlerini kabul etsin. Eli kanlı bir devlet olduğu uluslararası kuruluşlarca da tescil edilen Siyonist İsrail yönetimi halen daha çocukları öldürmeye devam etmektedir. İnşallah dünyayı saran bu zulüm, haksızlık ve katillerin son bulduğu zaman dilimlerini de yaşamak nasip olur.

Bizler en iyi bildiğimiz şeyi yapmaya devam edeceğiz, kendi ilmi birikimimizi insanlığın hizmetine sunuyoruz. Derginin yayımlanmasında katkısı olan başta yazarlarımız olmak üzere yönetim ekibimize teşekkür ediyoruz.

Türkiye ve dünyadaki hadis ve sünnet alanında çalışma yapan bütün bilim insanlarına kapımızın açık olduğunu ifade ediyor, iyi okumalar diyoruz.

Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY  
Baş Editör



## EDITORIAL

No matter how much we thank our Lord, no matter how much we pray to His great messenger, it is not enough...

We have completed the 13th issue of our International Hadith Studies (Hadith) journal with great effort and a tiring process. In this journey we set out on in 2018, we have overcome very important stages one by one in terms of international journalism and managed to be scanned by TRDIZIN, which is a very valuable index of our country. After this process, we continue our applications to the indexes that we can call the champions league of journalism.

On the other hand, these successes we have achieved on a national and international scale have also increased the interest in our journal, and within this framework, we have started to expand our work team. We would like to thank our new friends who have joined us.

In this issue, we are here with valuable articles, book reviews and scientific and academic meeting introductions on different topics in the field of hadith and sunnah.

Our 14th issue, which is published with 15 articles, also includes 3 Arabic articles. The two studies, which include the introduction text of two meetings held at the Faculty of Theology of Elaziğ Firat University, which is trying to start a new tradition in our country, also contain information and evaluations about current scientific activities.

During this period, unfortunately, we continued to lose our hadith academics in Palestine. May Allah accept their martyrdom. The Zionist Israeli administration, which is also registered by international organizations as a bloodthirsty state, continues to kill children. Hopefully, we will also be destined to live in a time when this cruelty, injustice and murderers that have surrounded the world come to an end.

We will continue to do what we know best; we offer our own scientific knowledge to the service of humanity. We would like to thank our management team, especially our writers, who contributed to the publication of the journal.

We would like to state that our doors are open to all scientists working in the field of hadith and sunnah in Turkey and around the world, and wish them a pleasant reading.

Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY

Editor-in-Chief

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإنه يسرنا أن نعلن عن صدور العدد الثالث عشر- من مجلتنا الدولية للدراسات الحديثة، وذلك بعد جهودٍ حثيثة ومسيرة علمية مرهقة، خضناها بتوفيق الله وعونه. ولقد شهدت هذه الرحلة العلمية تطورًا ملحوظًا على المستوى المحلي والدولي منذ انطلاقتها في عام 2018م، حيث تمكنا من تحقيق خطواتٍ مهمةٍ في هذا المجال، واستطعنا أن نحصل على استيعاب مؤسسة "تردين" لمجلتنا، وهو فهرس علمي تركي قيم ومهم، يعكس مكانة المجلة في الحقل الأكاديمي، ويسهم في تعزيز حضورها العلمي. كما أننا نسعى جاهدين إلى توسيع شبكة العلاقات العلمية وتطوير العمل البحثي المحلي والعالمي، وهو ما دفعنا إلى زيادة حجم فريق عملنا ليشمل كوكبةً من الباحثين والخبراء في علوم الحديث والسنة.

وفي هذا العدد قدمنا لقرائنا الأعزاء مجموعة من المقالات القيمة، التي تتنوع بين دراساتٍ علمية، ومراجعاتٍ لكتب أكاديمية في موضوعات مختلفة في مجال الحديث والسنة. وقد تضمن العدد الرابع عشر، الذي صدر تاليًا لهذا العدد، 15 مقالة علمية؛ من بينها 3 مقالات باللغة العربية، إلى جانب مقالتي تمهيديتين للملتقيين علميين تم عقدهما في كلية الإلهيات في جامعة الفرات في مدينة إيلازيغ، التي تشهد بداية علمية جديدة.

لكن فرحتنا لا تكمل مع ما يحصل في العالم الإسلامي اليوم، فقد فقدنا في هذه الفترة من الزمن عددًا من علمائنا الأجلاء في فلسطين، الذين أفنوا حياتهم في خدمة العلم الشرعي، وفي نشر علوم الحديث والسنة، نسأل الله تعالى أن يتقبل شهادتهم ويجزل لهم المثوبة. كما نؤكد على استمرار المعاناة التي يتعرض لها الشعب الفلسطيني، وخاصة في ظل ممارسات الاحتلال الإسرائيلي، الذي لا يزال يمارس أعمال القتل والتدمير بحق الأبرياء، في انتهاك صارخ للقوانين الدولية. ولكننا على يقينٍ بأن الظلم والوحشية لن يدوما، وأن النصر- قريب بإذن الله تعالى، وأن الأمة الإسلامية ستظل قائمة على الحق والدعوة إلى العلم، ونؤكد أننا سنواصل مسيرتنا في تقديم العلم والبحث لخدمة الإنسانية جمعاء.

وفي الختام، نوجه شكرنا الجزيل لفريق إدارة المجلة على ما بذلوه من جهودٍ مضيئة في إخراج هذا العدد، كما نخص بالشكر جميع من ساهم في إصدار المجلة، من مؤلفين ومراجعين ومحررين.

Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY

رئيس التحرير

Editörden / Editorial / رئاسة تحرير المجلة .....IX-XI

**Araştırma Makaleleri / Research Articles / أوراق بحثية**

**Eserleri Üzerinden Tirmizî ve Dârimî'nin Hocalık-Talebelik İlişisini Okumak**

*Reading al-Tirmidhî and al-Dârimî's Teacher-Disciple Relationship through Their Works*

قراءة علاقة تتلمذ الترمذي على شيخه الدارمي من خلال صنيعهما

**Prof. Dr. Hüseyin Akyüz.....1-40**

**Türkçe Hadis Bilim Dili: Literatür Değerlendirmesi**

*Turkish Science Language of Ḥadīth: A Literature Review*

اللغة التركيبية العلمية في علم الحديث: مراجعة للأدبيات

**Dr. Mustafa Demir.....41-80**

**Hadis İlminin Etiğinin Doğuşu ve Gelişmesi Üzerine Bir İnceleme**

*Ethics of Ḥadīth Science: A Study of Its Levels, Context of Formation and Results*

أخلاقيات علم الحديث، دراسة في مستوياتها وسياق تشكلها ونتائجها

**Dr. Muhammed Sıddık.....81-117**

**İrtidad Meselesiyle İlgili İbn Abbâs Hadisinin Tahrîci ve Yorumlanması**

*Takhrîj and Interpretation of the Hadith of Ibn Abbas Regarding the Issue of Apostasy*

تخریج و تفسیر حدیث ابن عباس في مسألة الردة

**Dr. İbrahim Saylan.....118-156**

**Fecrû'l-İslâm'da Hadis Tenkîdi**

*Ḥadīth Criticism in Fajru'l-Islâm*

نقد الحديث الشريف في فجر الإسلام

**Doç. Dr. Ali Karakaş.....157-187**

**Sahâbenin 'Şöyle Yopardık' Sözünde Kastedilen Fiillerin Hz. Peygamber'e Aidiyeti Meselesi Üzerine Bir İnceleme**

*An Analysis on the Attribution of Acts Mentioned in the Statements of the Companions Saying 'We Used to Do So' to the Prophet Muhammad*

دراسة في مدى كون الفعل المعبر عنه في قول الصحابة: "كنا نفعل كذا" منسوباً إلى النبي صلى الله عليه وسلم

**Dr. Veli Tatar.....188-215**

**Kaffâl eş-Şâşî'nin Hadisçiliği**

*Kaffâl al-Shâshî's Hadithism*

مكانة القفال الشاشي في علم الحديث

**Dr. Hasan Küçükosman.....216-243**

## Bir Müselsel Hadis Kitabı Örneği: Cevâhiru'l-Mükellele

*an Example of a Book of Musalsel Ḥadīth: Jawāhir al-Mukellala*

نموذج لكتاب الحديث المسلسلة: الجواهر المكلفة

Dr. Şule Soyal Şenol.....244-271

## Belâgatın Cerh ve Ta'dîl İlmine Etkisi

*The Impact of Rhetoric on The Science of al-Jarḥ wa-l-Ta'dîl*

تأثير البلاغة على علم الجرح والتعديل

Dr. Necip Sefa Demir.....272-295

## Peygamber Sünetinin Bireysel Davranışı Kapsama ve Yönetme Metodolojisi: Anlamsal Analitik Bir Çalışma

*The Prophetic Methodology in Containing and Managing Individual Behavior: an Analytical Semantic Study*

منهج السنة النبوية في احتواء السلوك الفردي وإدارته: دراسة تحليلية دلالية

Dr. Najmeddin İsa .....296-329

## Hadis İletlerini Açıklama Bağlamında "Asbu'l-Cinâye" Kavramı

*the Concept of "Asb al-Jināya" in the Context of Explaining Ḥadīth Defects*

مفهوم عَصَبِ الجناية في سياق بيان علل الحديث

Dr. Musab Hamod .....330-361

## Ebû Hanîfe'nin Öğrencilerinden Hasan b. Ziyâd'ın Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri

*the Life of Hasan b. Ziyad, a Student of Abu Hanifa, and his Position in the Science of Ḥadīth*

حياة الحسن بن زياد أحد تلامذة أبي حنيفة ومكانته في علم الحديث

Dr. Aşur Akyol.....362-388

## Kitap İncelemeleri / Book Reviews / مراجعات الكتب

### Mehmet Ali Çalgan. Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?. (İstanbul: İFAV Yayınları, 2024)

*Mehmet Ali Çalgan. Did the Hadith Scholars Critique the Content?. (İstanbul: İFAV Publishing, 2024)*

محمد علي جالقان. هل انتقد المحدثون محتوى الأحاديث؟. (إستانبول: İFAV، 2024)

Doç. Dr. Mehmet Çetin.....389-400

## Toplantı Özetleri / Meeting Summarys / ملخصات الاجتماعات

### Kadın Hadis Akademisyenleri (Muhaddisât) Buluşması – IV (22-23 Ağustos 2024 Elazığ/Harput)

*Women Ḥadīth Academicians (Muḥaddithāt) Meeting-IV (22-23 August 2024 Elazığ/Harput)*

اجتماع أكاديميات الحديث (المحدثات). ٤. (٢٢-٢٣ أغسطس ٢٠٢٤ إيلازيغ/هاربوت)

Esra Nur Sezgül.....401-408

### 1. Harput Klasik Hadis Meclisi (26-31 Ağustos 2024 Harput/Elazığ)

*1st Harput Classical Hadith Assembly-I (August 26-31, 2024, Harput/Elazığ)*

مجلس الحديث الكلاسيكي في خربوت – (26-31 أغسطس 2024، خربوت/العزیز)

Cansu Altınok.....409-421

# HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2024, 13: 1-40

## Eserleri Üzerinden Tirmizî ve Dârimî'nin Hocalık-Talebelik İlişisini Okumak

Reading al-Tirmidhî and al-Dârimî's Teacher-Disciple Relationship through Their Works

قراءة علاقة تتلمذ الترمذي على شيخه الناري من خلال صنيعها

Hüseyin Akyüz

Prof. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara/Türkiye  
Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University Faculty of Theology, Ankara/Türkiye  
huseyin.akyuz@hbv.edu.tr

ORCID: [orcid.org/0000-0001-5633-3507](https://orcid.org/0000-0001-5633-3507)

RORID: <https://ror.org/05mskc574>

### Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Received Date: 27.10.2024

Kabul Tarihi | Accepted Date: 24.12.2024

Yayın Tarihi | Published Date: 31.12.2024

Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: [10.61218/hadith.1574472](https://doi.org/10.61218/hadith.1574472)

**Çıkar Çatışması | Competing Interests:** Çıkar çatışması 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:** Akyüz, Hüseyin. "Eserleri Üzerinden Tirmizî ve Dârimî'nin Hocalık-Talebelik İlişisini Okumak". *HADITH* 13 (Aralık 2024), 1-40.

**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. (Hüseyin Akyüz)

**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 / 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: [index.hadith@samsun.edu.tr](mailto:index.hadith@samsun.edu.tr)



### Eserleri Üzerinden Tirmizî ve Dârimî'nin Hocalık-Talebelik İlişkisini Okumak\*

Prof. Dr. Hüseyin Akyüz

#### Anahtar Kelimeler: Öz

Hadis	Kur'an'ın beyanı olan hadisler, ilk asırlardan beri dikkatli bir şekilde takip edilmiş ve kaydedilmiştir. Bu bağlamda Müslümanlar, duyup öğrendikleri hadisleri hem ezberleyerek hem de yazarak muhafaza etmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte söz konusu hadislerin bir sonraki nesle hoca-talebe ilişkisi içerisinde aktarılmasında büyük bir hassasiyet örneği sergilemişlerdir.
Hz. Peygamber	Böylesine duyarlılıklar içinde binlerce hoca ve talebe birbirlerinden hadis almış (tahammül) ve birbirlerine hadis aktarmışlardır (edâ). Bu makalede, Horasan bölgesinde yetişen âlimlerin önde gelenlerinden olan Dârimî (ö. 255/869) ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) hocalık-talebelik ilişkisi netleştirilmeye çalışılmıştır. Öncelikle biyografik literatürden bu ilişkiye dair gerekli veriler toplanmıştır. Akabinde onların arasındaki hoca-talebe irtibatının isabeti test edilmiştir. Bunun için Tirmizî'nin eserlerinde Dârimî'den rivayet edilen hadis(ler)'in bizzat onun kitaplarındaki rivayet(ler)'le mukayesesi yapılmıştır. Bu mukayeseli araştırma sonucunda; Tirmizî'nin, hocası Dârimî'den tahrir ettiği hadislerin bazılarının sened ve metin açısından birebir ya da kısmen benzer olduğu tespit edilmiştir. Tirmizî'nin eserlerinde yer alan toplam 84 rivayetten, 67 civarındaki rivayete Dârimî'nin Sünen'inde rastlanılmamıştır. Ayrıca bu çalışmada Tirmizî'nin cerh-ta'dil, ricâl ve hadislerin illetleri konularında Dârimî'ye yönelttiği sualler de ele alınmıştır.

### Reading al-Tirmidhî and al-Dârimî's Teacher-Disciple Relationship through Their Works

#### Keywords:

Hadîth  
The Prophet  
al-Tirmidhî  
al-Dârimî  
Sunan

#### Abstract

Hadîths, which are the declaration of al-Kur'ân, have been carefully followed and recorded since the early centuries. In this context, Muslims tried to preserve the Hadîths they heard and learned by both memorizing and writing them down. In addition, they showed great sensitivity in transmitting these Hadîths to the next generation in a teacher-disciple relationship. With such sensitivity, thousands of teachers and diisciples received Hadîth from each other (tahammul) and transmitted Hadîth to each other (adâ). This article attempts to clarify the teacher-disciple relationship of al-Dârimî (d. 255/869) and al-Tirmidhî (d. 279/892), who were among the leading scholars of the Khorasan region. First of all, the necessary data on this relationship was collected from the biographical literature. Then, the accuracy of the teacher-disciple relationship between them was tested. For this purpose, the Hadîth(s) narrated from al-Dârimî in al-Tirmidhî's works were compared with the narrative(s) in his books. As a result of this comparative research, it has been determined that some of the hadiths narrated by al-Tirmidhî from his teacher al-Dârimî are identical or partially similar in terms of isnâd and matn. Out of a total of 84 narratives in al-Tirmidhî's works around 67 narratives were not found in al-Dârimî's Sunan. In addition, in this study, al-Tirmidhî's questions to al-Dârimî on the issues of Jarh-Ta'dil, Ridjâl and the causes of Hadîths are also discussed.

\* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi ve Uluslararası İmam Tirmizî Araştırmaları Merkezi işbirliği ile 19-20 Ekim 2024 tarihleri arasında düzenlenen "Uluslararası Mâverâünnehir'den Anadolu'ya İslâm Âlimleri: İmam Tirmizî ve Hakîm et-Tirmizî" adlı sempozyumda sunulan tebliğin gözden geçirilmiş halidir. / This is a revised version of the paper presented at the symposium, "International Islamic Scholars from Transoxiana to Anatolia: İmâm al-Tirmidhî and Hakîm al-Tirmidhî" held on 19-20 October 2024 in cooperation with Ankara Yıldırım Beyazıt University and the International İmâm al-Tirmidhî Research Center.

## Giriş

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti, kuşkusuz Kur'an'ın beyanı ve açıklayıcısıdır. Müslümanlar, Yüce Allah'ın kitabıyla amel edebilmek için onun sünnetine muhtaçtırlar. Çünkü Kur'an'da namaz, oruç, zekât ve hac gibi sünnetin tafsilatını açıkladığı birçok mücmel kavram vardır. Bu bağlamda hadisler, Allah'ın Elçisi (s.a.v.) tarafından Kur'an'a yapılan bu kavli, fiilî ve takrirî beyanların yazılı belgeleridir. Dolayısıyla bu yazılı belgelerin, dinin doğru anlaşılmasında önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Bu yüzden söz konusu belgelerin, sonraki nesillere aslına uygun bir şekilde titizlikle nakledilmesi zorunluluk arz etmekteydi. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) de sözlerinin öğrenilmesini ve başkalarına tebliğ edilmesini açık bir şekilde tavsiye etmiştir. “...Burada bulunanlarınız bulunmayanlara (duyduklarını) ulaştırın.”<sup>1</sup> kavli, bunun en güzel örneğidir. Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.v.), ashabına “Allah, bizden herhangi bir şeyi işiten ve işittiği gibi de tebliğ edip başkalarına aktaran kişinin yüzünü ak etsin.”<sup>2</sup> buyurarak ümmete hadis rivayetinde titiz olmalarını tavsiye etmiştir.

Daha ilk asırlarda bu tavsiyeleri şiar edinen ashâb, sünnetin veri tabanı olan hadisleri kaynağını da zikrederek bir sonraki kuşağa yani tabiîne aktarmışlardır. Tabiîn nesli de onları aynı yöntemle sonrakilere nakletmişlerdir. Zira nesiller boyu hadislerin aslına uygun bir şekilde rivayet edilmesi, ancak yetkili bir hocadan öğrenme usulü sayesinde mümkün olabilmiştir. Bu usul sayesinde, hocalar ile talebeler arasında güçlü iletişim ağları oluşmuştur. Hatta İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte hadisleri hocadan öğrenme usulü, bütün İslam beldelerine yayılmıştır. Edinilen bilgilere göre bu usulle verilen derslere, bazen şaşkıncı derecede yüksek sayıda talebelerin katıldığı görülmüştür.<sup>3</sup>

Hadis derslerinin temel hedefi, başlangıçta Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nisbet edilen rivayetlerin sonraki nesillere aktarılmasıydı. Ancak ilerleyen süreçte hadis uyduran ve alanda uzman olmayan (doğrudan sahîfelerden rivayet eden sahafiler gibi) kimselerin ortaya çıkışıyla hadis dersinin muhtevasında değişiklikler yaşanmıştır. Bu bağlamda talebeler bir taraftan hadisi aldıkları kişilerin güvenilirliklerine dikkat ettiler, diğer taraftan öğrendikleri rivayetleri belli teknik terimlerle sonraki nesillere aktardılar. Bu süreçte hadisleri nakleden ravilerle ilgili bilgiler de ders halkalarının konuları olmuştur. Öyle ki bu mevzular sayesinde talebeler, rivayetlerle ilgili illetleri, yalancı ravileri, hadis rivayetinde ehil olmayanları ve rivayetlerinde hata yapanları hocalarından tahsil etmişlerdi. Bütün bu ders halkaları sayesinde hem nebevî öğretilere ait malumat toplanarak büyük hacimli sünnet arşivleri oluşturulmuş hem de hadis ravilerinin hayatlarına dair geniş bir edebiyat ortaya konulmuştur. İşte bu müktesebatı yansıtan kitaplardan *Sünen* adlı eserlerin müellifleri Dârimî (ö. 255/869)<sup>4</sup> ve Tirmizî (ö.

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, haz. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “İlim”, 9; “Fiten”, 8; ayrıca bk. Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, haz. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Hac”, 446.

<sup>2</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, haz. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “İlim”, 7 (2656-2658); Tirmizî, Zeyd b. Sâbit'ten (ö. 45/665) nakledilen 2656 nolu hadisin akabinde, bu rivayetin Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Muâz b. Cebel (ö. 18/639), Cübeyr b. Mut'im (ö. 59/678-79), Ebû'd Derdâ (ö. 32/652) ve Enes'den (ö. 93/711-12) de rivayet edildiğini ve Zeyd b. Sâbit'in rivayet ettiği hadisin hasen mertebesinde olduğunu belirtmiştir. Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen 2657 nolu hadisin ardından ise bu rivayet, hasen sahih derecesinde olduğunu söylemiştir.

<sup>3</sup> Örneğin bir rivayete göre hadis hafızı Yezîd b. Hârûn'un (ö. 206/821) bir meclisinde yetmiş bin kişinin aynı anda hadis imla ettiği nakledilmektedir. bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, thk. Beşşar Avvad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 11/209

<sup>4</sup> Geniş bilgi için bk. Ahmet Yıldırım, *Dârimî* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 132.

279/892),<sup>5</sup> bu makelenin merkezinde yer almıştır. Bu musanniflerin seçilme nedeni ise aralarındaki hoca-talebe ilişkisinin rical kitaplarına göre sabit ve doğrudan olmasıdır.<sup>6</sup>

### 1. Tirmizî ve Dârimî Arasındaki Hocalık-Talebelik Münasebeti

Hadis öğrenim ve öğretim faaliyetleri, ilim elde etme geleneğimizde olduğu gibi hoca-talebe irtibatıyla yürütülmüştür. Nitekim hadis metinlerine ulaştıran ravi zincirleri bunun açık ispatıdır. Bu ravi zincirleri, masa başında üretilen silsileler değildirler. Bu silsilelerdeki ravilerin güvenilirlikleri ve aralarındaki irtibatın doğrudan olması, hadislerin güvenilirliğini tespit etmede en önemli unsurlardır. Öyle ki hoca-talebe bağlantısının varlığı ya da yokluğu, senedlerdeki ittisal ve inkitaya yol açmakta ve rivayetin isnad açısından sıhhatinin zayıflamasına sebep olmaktadır. Öte yandan hoca-talebe ilişkisi, klasik hadis kaynaklarımızın telif ve tasnifinin temelinde de yer almaktadır. Nitekim Tirmizî, *Sünen* adlı eserinde hocası Dârimî'den semâ yoluyla aldığı bazı hadisler hakkında, حَدَّثَنَا/haddesenâ lafzını kullanarak aralarındaki böylesi bir bağlantıya işaret etmiştir. Bu irtibatın niteliğini tespit etmek için öncelikle rical edebiyatında aktarılan bilgileri detaylı bir değerlendirmeye tabi tutmak faydalı olacaktır.

#### 1.1. Rical ve Tarih Literatürüne Göre Tirmizî ve Dârimî Arasındaki Hocalık-Talebelik Münasebeti

Hadis ricali ile ilgili eserlere ve bazı tarih kitaplarına bakıldığında, Dârimî'nin Horasan bölgesinde yetişen âlimlerin önde gelenlerinden olduğu ve Tirmizî'nin ondan hadis rivayet ettiği üzerinde ittifak edildiği görülmektedir. Nitekim birçok eserde Tirmizî, dönemin meşhur âlimleriyle birlikte onun öğrencileri arasında sayılmıştır.<sup>7</sup> Buna mukabil Tirmizî'nin hal tercemesini yazanlardan Sem'ânî (ö. 562/1166)<sup>8</sup> hariç diğer âlimler; her nedense Dârimî'yi onun hocaları arasında zikretmemişler, hakkında sadece “Horasanlı birçok âlimden hadis dinlemiştir.”<sup>9</sup> ve “Horasan'da hadis öğrenmiştir.”<sup>10</sup> gibi bilgileri vermekle yetinmişler ve uzun süre Buhârî'ye talebelik yaptığı hususunda

<sup>5</sup> Geniş bilgi için bk. Erdoğan Köycü, *Sünenü't-Tirmizî'nin Metot Yönünden İncelenmesi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 109; Erdoğan Köycü, *Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî'nin Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 80.

<sup>6</sup> Hocalık-Talebelik ilişkisi konusunda yapılan çalışmalar için bk. Süleyman Doğanay, “Hoca-Talebe İlişkisi Bağlamında Sened Mukayesesi ve Sorunları”, *Bilimname* 5/12 (2007/1), 163-186; Sezai Engin, Talebe-Hoca İlişkileri Özelinde Hadis Tarihinde Eleştiri Olgusu, *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği*, ed. Sezai Engin (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), s. 80-108.

<sup>7</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, 11/209; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (Haydarâbâd: Dairatü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1382/1962), 5/280; Ebû'l-Kasım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Asâkir ed-Dimaşkî, *Târîhu Dimeşk*, thk. Ömer b. Gurâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 29/311; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 12/92; Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman Ebû'l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1400/1980), 15/213; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 6/104; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-Huffâz* (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/90; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1427/2006), 9/557; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatu Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 5/295; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî. *Tabakâtü'l-Huffâz* (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 239.

<sup>8</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/42.

<sup>9</sup> Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 26/250-251; Süyûtî. *Tabakâtü'l-Huffâz*, 282.

<sup>10</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, 13/271.

ise ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla rical ve tarih kaynaklarındaki Dârimî-Tirmizî arasındaki hocalık-talebelik münasebetine dair bilgilerin Buhârî-Tirmizî arasındaki hocalık-talebelik ilişkisine dair malumatın gölgesinde kaldığı ileri sürülebilir.

Öte yandan Tirmizî, çeşitli eserlerinde hadisi hocadan işiterek öğrenmeye delalet eden lafızlarla Dârimî'den rivayetlerde bulunmuş<sup>11</sup> ve 'ilelü'l-hadîs, cerh-ta'dîl gibi hadis ilimleri konularında onun görüşlerinden yararlandığını açıkça belirtmiştir.<sup>12</sup> Nitekim "Abdullah b. Abdîrrahmân'a sordum.", "Abdullah b. Abdîrrahmân'ı gördüm." ya da "Bu hadisi, Abdullah b. Abdîrrahmân'a hatırlattım, o dedi ki..." gibi cümlelerle<sup>13</sup> hocasından bir aracı olmadan doğrudan hadis aldığına işaret etmiştir. Şühesiz bu cümleler, onun hocası ile yüz yüze görüştüğünün (likâ) açık delilleridir. Diğer taraftan Tirmizî, bazen hadislerin sıhhatini zedeleyen kusurlarla ilgili görüş beyan eden hocalarından Dârimî'nin düşüncelerine itibar ettiğini de izhar etmiştir.<sup>14</sup> Bu durumda hoca ile talebenin nerede ve ne zaman bir araya geldikleri sorusu akla gelmektedir. Bu iki musannif arasındaki hocalık-talebelik münasebeti kanaatimizce Horasan bölgesinde yaşanmıştır. Çünkü Tirmizî, hadis öğrenmek için Mısır ve Şam hariç Horasan, Irak ve Hicaz gibi dönemin ilim merkezlerine seyahat etmiştir.<sup>15</sup> Ayrıca Dârimî, hicrî 3. yüzyılda Horasan bölgesinin en önde gelen âlimlerinden ve hadis hafızlarından sayılmaktadır. Üstelik onun hadis ilminin Semerkand'da yayılmasında ve bu bölgede sünnetin yaşanmasında büyük gayretleri de olmuştur.<sup>16</sup> Bundan başka Tirmizî, *Kütüb-i Sitte*'ye dâhil olan eseri *Sünen*'ini Semerkand'da yazdıktan<sup>17</sup> sonra, Hicaz, Irak ve Horasan âlimlerinin tenkidlerine sunmuştur.<sup>18</sup> Hoca-talebe ilişkisi bağlamında Tirmizî'nin Dârimî'ye talebe olması muhtemelen hicrî 250 yılı civarındadır. Bu tarihlendirmeyi şöyle izah etmek mümkündür:

Ekrem Ziya el-Ömeri, Tirmizî'nin hadis öğrenimine 220/835 yılında başladığını söylemiştir.<sup>19</sup> Nüreddin Itr (ö. 1442/2020) ise onun 235/849 yılı civarında ilim tahsiline ve bu uğurda yolculuklara başladığını tespit etmiştir.<sup>20</sup> Mizzî'ye (ö. 742/1341) göre o, 240/855<sup>21</sup> yılında hadis öğrenmek için başta Horasan bölgesinin Buhara ve diğer şehirleri, Rey, Merv, Bağdad, Basra ve Hicaz gibi döneminin ilim

<sup>11</sup> Tirmizî, "Salât", 63 (240), 90 (277), 93 (282); Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *eş-Şemâ'ilü'n-Nebeviyye*, thk. Seyyid b. Abbâs el-Celîmî (Mekke: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1413/1993), 41, 62, 96; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-İlelü'l-Kebîr*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî vd. (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989), 183.

<sup>12</sup> Tirmizî, "İlel", 5/738; "Tahâret", 13; "Ahkâm", 9.

<sup>13</sup> Tirmizî, *el-İlelü'l-Kebîr*, 110, 172, 183, 358.

<sup>14</sup> Tirmizî, "Eşribe", 14.

<sup>15</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 26/250; Zehebî, *Siyeru A'âlemi'n-Nübelâ*, 13/271.

<sup>16</sup> Zehebî, *Siyeru A'âlemi'n-Nübelâ*, 9/558-559.

<sup>17</sup> Ekrem Ziya el-Ömeri, *Türâsü't-Tirmiziyyi'l-İlmî* (Medine: Mektebetu'd-Dâr, 1412), 14.

<sup>18</sup> Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, 6/617.

<sup>19</sup> Onun bu konudaki delili, Tirmizî'nin en eski hocası Ebû Ca'fer Muhammed b. Ca'fer es-Simnânî el-Kuvmeî'nin 220/835 senesi öncesinde vefat etmesidir. Ekrem Ziya el-Ömeri, *Türâsü't-Tirmiziyyi'l-İlmî*, 7; ilgili ravi için bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986), 472; ayrıca Tirmizî, *Sünen* adlı eserinde ondan vasıta olmaksızın doğrudan bir hadis nakletmiştir. Tirmizî, "Libâs", 35 (1776).

<sup>20</sup> Onun bu konudaki delili, Ali b. Medîni (ö. 234/848-49) ve Muhammed b. Abdillâh b. Nümeyr (ö. 234/849) gibi hocalarından bir aracı ile nakilde bulunmasıdır. Buna ilaveten en eski hocaları Muhammed b. Amr es-Sevvâk el-Belhî (ö. 236/850), Mahmûd b. Gaylân (ö. 239/853) ve Kuteybe b. Saîd'dir (ö. 240/855). bk. Nüreddin Itr, *el-İmâmu't-Tirmizî ve'l-Muvâzenetu Beyne Câmi'ihî ve Beyne's-Sahîhayn* (Kahire: Matbaatu'l-Cennetü't-Te'lîf ve'l-Tercüme ve'n-Neşr, 1390/1970), 11-12.

<sup>21</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 1/401 (Dip. 2).

merkezlerine yolculuklar yapmıştır.<sup>22</sup> Bu yolculuklarında âlimlerle karşılaşmış ve hadisler yazmıştır. Oldukça uzun süren bu rihle, 250/864 yıllarında son bulmuş ve tekrar Horasan bölgesine dönmüştür. Bu bölgenin önemli şehirlerinden Nîsâbur'da hicrî 250-255 yılları arasında yaklaşık beş yıl boyunca başta Buhârî olmak üzere bölgenin ilim adamlarıyla münazaralarda bulunmuştur. O, -bu münazaralar sayesinde cerh-ta'dîl, ricâl ve 'ilelü'l-hadîs ilimleri konularında elde ettiği birikimlerini yansıttığı ve *Kütüb-i Sitt'e*'ye dâhil olan eseri- *Sünen* ile 'ilelü'l-hadîs alanındaki meşhur eserlerini kaleme almıştır.<sup>23</sup> Dolayısıyla bu iki musannif arasındaki hocalık-talebelik ilişkisinin anılan yıllarda yaşanmış olması güçlü durmaktadır.

Bütün bu bilgiler ışığında hoca ile talebenin muasır oldukları, bir araya gelip görüştikleri ve aralarındaki hoca-talebe irtibatının sabit olduğu söylenebilir. Şimdi bu tespitin detaylarını makro düzeyde ele almaya çalışalım.

### 1.2. Tirmizî'nin Hocasından Rivayet Ettiği Hadisler

Hoca ve talebe irtibatı, hadislerin öğrenim ve öğretiminin en önemli konusudur. Yukarıda da ifade edildiği üzere Tirmizî ile hocası arasında doğrudan hoca talebe ilişkisi söz konusudur. Bu münasebeti teyit edebilmek için öncelikle Tirmizî'nin eserlerinde hocasına nispet ederek naklettiği hadislerin sened ve metin açısından birbirlerine uygunluğu mukayese edilmelidir. Tam bir uyumun tespit edilmesi halinde biyografik literatürden elde edilen bulguların doğruluğu ortaya çıkmış olacaktır. Bu bağlamda her iki âlimin eserlerinde tespit edilen rivayetlerin isnad ve metin yönünden farklılık-aynılık tablosu şöyledir:

Tablo: 1 Rivayetlerin İsnad ve Metin Yönünden Mukayesesi

Sıra No	Tirmizî Rivayeti (Sünen) <sup>24</sup>	Dârimî Rivayeti (Sünen) <sup>25</sup>	İsnad Yönünden	Metin Yönünden
1	Tirmizî, "Salât", 63 (240)	Dârimî, "Salât", 32 (1240)	Farklı	Aynı
2	Tirmizî, "Salât", 90 (277)	-	-	-
3	Tirmizî, "Salât", 90 (278)	-	-	-
4	Tirmizî, "Salât", 93 (282)	-	-	-
5	Tirmizî, "Salât", 152 (365)	Dârimî, "Salât", 176 (1509)	Aynı	Aynı
6	Tirmizî, "Cum'a", 3 (495)	-	-	-
7	Tirmizî, "Cum'a", 47 (569)	-	-	-
8	Tirmizî, "Zekât", 27 (660)	Dârimî, "Zekât", 13 (1644)	Aynı	Aynı
9	Tirmizî, "Zekât", 37 (678)	Dârimî, "Zekât", 12 (1643)	Aynı	Aynı

<sup>22</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdilganî İbn Nukta el-Hanbelî, *et-Takyîd li-Ma'rifeti Ruvâti's-Sünen ve'l-Mesânîd*, thk. Ebû İdrîs Şerîf b. Sâlih et-Teşâdî (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014), 1/245-246; Ekrem Ziya el-Ömeri, *Türâsü't-Tirmiziyyi'l-İlmî*, 9; et-Tâhir el-Ezher Huzeyrî, *el-Medhal ilâ Cami'i'l-İmâmi't-Tirmizî* (Kuveyt: Mektebu's-Şuûni'l-Fenniye, 1428/2007), 24.

<sup>23</sup> Itr, *el-İmânu't-Tirmizî*, 12; Ekrem Ziya el-Ömeri, *Türâsü't-Tirmiziyyi'l-İlmî*, 8.

<sup>24</sup> *Sünen*'in Muhammed Fuâd Abdalbâkî neşri (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992) esas alınmıştır.

<sup>25</sup> *Sünen*'in Bedrettin Çetiner neşri (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992) esas alınmıştır.



10	Tirmizî, "Savm", 13 (701)	Dârimî, "Savm", 11 (1706)	Farklı	Farklı
11	Tirmizî, "Hac", 6 (815)	-	-	-
12	Tirmizî, "Ahkâm", 1 (1324)	-	-	-
13	Tirmizî, "Fezâilu'l-Cihâd", 25 (1663)	-	-	-
14	Tirmizî, "Et'ime", 9 (1800)	Dârimî, "Et'ime", 9 (2036-2037)	Farklı	Aynı
15	Tirmizî, "Et'ime", 35 (1840)	Dârimî, "Et'ime", 18 (2055)	Aynı	Aynı
16	Tirmizî, "Ferâiz", 8 (2098)	Dârimî, "Ferâiz", 28 (2991)	Aynı	Aynı
17	Tirmizî, "Fiten", 33 (2204)	-	-	-
18	Tirmizî, "Fiten", 58 (2238)	-	-	-
19	Tirmizî, "Zühd", 29 (2340)	-	-	-
20	Tirmizî, "Zühd", 38 (2363)	-	-	-
21	Tirmizî, "Zühd", 38 (2364)	-	-	-
22	Tirmizî, "Sıfâtu'l-Kiyâmet", 1 (2417)	Dârimî, "Mukaddime", 45 (543)	Aynı	Aynı
23	Tirmizî, "Sıfâtu'l-Kiyâmet", 25 (2459)	-	-	-
24	Tirmizî, "Sıfâtu'l-Kiyâmet", 34 (2472)	-	-	-
25	Tirmizî, "Sıfâtu'l-Kiyâmet", 59 (2516)	-	-	-
26	Tirmizî, "Sıfâtu'l-Cennet", 4 (2531)	-	-	-
27	Tirmizî, "Sıfâtu'l-Cennet", 11 (2543)	-	-	-
28	Tirmizî, "Sıfâtu'l-Cennet", 21 (2559)	Dârimî, "Rikâk", 117 (2846)	Farklı	Aynı
29	Tirmizî, "Sıfatu Cehennem", 1 (2573)	-	-	-
30	Tirmizî, "Sıfatu Cehennem", 5 (2586)	-	-	-
31	Tirmizî, "Îmân", 13 (2630)	-	-	-

32	Tirmizî, “İlim”, 5 (2653)	Dârimî, “Mukaddime”, 29 (294)	Aynı	Aynı
33	Tirmizî, “İlim”, 16 (2677)	-	-	-
34	Tirmizî, “İsti’zân ve’l-Âdâb”, 2 (2689)	Dârimî, “İsti’zân”, 12 (2643)	Aynı	Aynı
35	Tirmizî, “Edeb”, 13 (2754)	-	-	-
36	Tirmizî, “Edeb”, 51 (2815)	-	-	-
37	Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 2 (2987)	-	-	-
38	Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 5 (3047)	-	-	-
39	Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 5 (3049)	-	-	-
40	Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 7 (3074)	-	-	-
41	Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 11 (3115)	-	-	-
42	Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 13 (3117)	-	-	-
43	Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 17 (3136)	-	-	-
44	Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 33 (3199)	-	-	-
45	Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 39 (3240)	-	-	-
46	Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 59 (3303)	-	-	-
47	Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 61 (3309)	Dârimî, “Cihâd”, 1 (2395)	Aynı	Aynı
48	Tirmizî, “Deavât”, 19 (3400)	-	-	-
49	Tirmizî, “Deavât”, 30 (3419)	-	-	-
50	Tirmizî, “Deavât”, 78 (3501)	-	-	-
51	Tirmizî, “Deavât”, 110 (3563)	-	-	-

52	Tirmizî, “Deavât”, 113 (3567)	-	-	-
53	Tirmizî, “Deavât”, 115 (3573)	-	-	-
54	Tirmizî, “Deavât”, 118 (3579)	-	-	-
55	Tirmizî, “Menâkıb”, 18 (3699)	-	-	-
56	Tirmizî, “Menâkıb”, 18 (3703)	-	-	-
57	Tirmizî, “Menâkıb”, 30 (3779)	-	-	-
58	Tirmizî, “Menâkıb”, 30 (3781)	-	-	-
59	Tirmizî, “Menâkıb”, 37 (3808)	-	-	-
60	Tirmizî, “Menâkıb”, 38 (3812)	-	-	-
61	Tirmizî, “Menâkıb”, 46 (3837)	-	-	-
62	Tirmizî, “İlel”, 5/761	-	-	-
*	<b>Tirmizî Rivayeti</b> (eş-Şemâ'ilü'n-Nebeviyye) <sup>26</sup>	<b>Dârimî Rivayeti</b>	<b>İsnad Yönünden</b>	<b>Metin Yönünden</b>
1	Sayfa: 41; Hadis No: 15	Dârimî, “Mukaddime”, 10 (59)	Aynı	Aynı
2	Sayfa: 62; Hadis No: 48	-	-	-
3	Sayfa: 96; Hadis No: 104	-	-	-
4	Sayfa: 121; Hadis No: 136	-	-	-
5	Sayfa: 121; Hadis No: 137	-	-	-
6	Sayfa: 127-128; Hadis No: 147	-	-	-
7	Sayfa: 129-130; Hadis No: 151	-	-	-
8	Sayfa: 131; Hadis No: 152	Dârimî, “Et'ime”, 18 (2055)	Aynı	Aynı
9	Sayfa: 151-152; Hadis No: 184	-	-	-
10	Sayfa: 152; Hadis No: 185	-	-	-
11	Sayfa: 163; Hadis No: 197	-	-	-
12	Sayfa: 176-177; Hadis No: 215	-	-	-
13	Sayfa: 261-262; Hadis No: 322	-	-	-
14	Sayfa: 276; Hadis No: 336	-	-	-
15	Sayfa: 280; Hadis No: 340	-	-	-

<sup>26</sup> eş-Şemâ'ilü'n-Nebeviyye'nin Seyyid b. Abbâs el-Celîmî tahkikiyle yayımlanan (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1413/1993) baskısı dikkate alınmıştır.

16	Sayfa: 317; Hadis No: 376	-	-	-
17	Sayfa: 318; Hadis No: 377	-	-	-
18	Sayfa: 353; Hadis No: 415	-	-	-
19	Sayfa: 353; Hadis No: 415 (İsnadı yok)	Dârimî, “Rü’yâ”, 2 (2143)	Karşılaştırma yapılamadı	Aynı
*	<b>Tirmizî Rivayeti</b> (el-‘İlelü’l-Kebîr) <sup>27</sup>	<b>Dârimî Rivayeti</b>	<b>İsnad Yönünden</b>	<b>Metin Yönünden</b>
1	Sayfa: 183; Hadis No: 323	Dârimî, “Büyû”, 40 (2579)	Aynı	Aynı
2	Sayfa: 358; Hadis No: 666	-	-	-
3	Sayfa: 365; Hadis No: 678	-	-	-

Not: Tablo 1’de (-) sembolü Tirmizî rivayetinin hocasının eserinde bulunmadığını, isnad ve metin yönünden mukayese yapılamadığını ifade etmektedir.

Tablo 1’e göre Tirmizî’nin eserlerinde hocası Dârimî’den aktardığı hadislerin sayısı tekrar eden 6 rivayetle birlikte toplam 84’tür. Bunlardan 12’sinin hem isnadı hem de metinleri birebir aynıdır. 3’ünün isnadı farklı metinleri özdeş, birinin ise hem metni hem de isnadı farklıdır. Ancak bunların birisinde isnaddaki ravilerden sadece Dârimî’nin hocaları farklıdır.<sup>28</sup> Öte yandan Tirmizî tarafından tahrir edilen 67 rivayete, Dârimî’nin *Sünen*’inde rastlanılmamıştır. Bunlara ilaveten bir rivayetin Tirmizî tarafından isnadı zikredilmediğinden dolayı sened açısından karşılaştırma yapılamamıştır. Ancak bu hadis metninin tıpkısı, Dârimî’nin *Sünen*’inde isnadıyla birlikte tahrir edilmiştir. Bunlara ilaveten yukarıdaki 83 rivayetin tamamı, Tirmizî tarafından tahdîs terimiyle حَدَّثَنَا/haddesenâ şeklinde rivayet edilmiştir. Bu lafız, hadisin genellikle semâ yoluyla rivayet edildiğini belirtmek üzere kullanıldığı malumdur. Dolayısıyla bu durum, Tirmizî ile Dârimî’nin muasır olduklarını ve birbirleriyle yüz yüze görüştiklerini doğrular niteliktedir. Nitekim 12 rivayetin isnad ve metinlerinin aynı olması da bu fikri doğrulamaktadır. Bununla birlikte 4 rivayetteki farklılık ile Tirmizî’nin naklettiği 67 rivayetin hocasının eserinde bulunmayışı sorunu ise aşağıda izah edilecektir.

Başkaca Tirmizî’nin “*Bu hadisi, Abdullah b. Abdurrahman’ın kitaplarında, Abdullah b. Ebî Ziyâd’dan (ö. 255/868) rivayet ettiğini gördüm.*”<sup>29</sup> ifadesi, bu mukayesede dikkati celbeden bir husustur. Zira onun işaret ettiği ve Rasûlullah’ın (s.a.v.) üç kere hac yaptığını ifade eden hadis, Dârimî’nin ulaşabildiğimiz *Sünen* nüshalarında<sup>30</sup> yer almamaktadır. Ancak Tirmizî’nin bu sözü, hocasının yazdığı hadislerle vakıf

<sup>27</sup> el-‘İlelü’l-Kebîr’in Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî ve diğerlerinin tahkikiyle yayımlanan (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1409/1989) baskısı dikkate alınmıştır.

<sup>28</sup> Tirmizî’nin *Sünen*’inde Dârimî’nin hocasının adı, Amr b. Âsım (ö. 213/828) olarak nakledilmiştir. Tirmizî, “Sıfâtü’l-Cennet”, 21 (2559); Dârimî ise *Sünen*’inde hocasının adını, Süleyman b. Harb (ö. 224/839) olarak zikretmiştir. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünen*, haz. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Rikâk”, 117 (2846).

<sup>29</sup> Tirmizî, “Hac”, 6 (815).

<sup>30</sup> Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1403/1983; Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-Arabî, 1407/1987; Karaçi: Kadîmî Kütübhâne, ts.; Suudi Arabistan: Dâru’l-Muğnî, 1412/2000 ve Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 1436/2015.

olduğunun bir göstergesi olarak görülebilir. Bununla birlikte yukarıdaki tabloya göre Tirmizî'nin hocasından rivayet ettiği hadislerin on iki tanesinin hem senedlerinde hem de metinlerinde herhangi bir deforme olmamıştır. Dolayısıyla bu uygunluk, Tirmizî ile hocası Dârimî arasındaki hoca-talebe ilişkisinin doğrudan olduğunu teyit etmektedir.

Yine tablodaki verilerin ışığında Tirmizî'nin hocasından rivayet ettiği hadislerin senedlerinin 4'ünde uyumsuzluk bulunduğu ileri sürülebilir. Ancak bu konuda hatalı bir kanaat belirtmemek adına isnadlar arasındaki farklılığın gerçekte mi yoksa zâhirde mi olduğunu tespit edilmesi elzemdir:

Bunlardan birincisine göre Tirmizî, ilgili rivayeti hocasından “Ubeydullah b. Abdilmecid el-Hanefî (ö. 209/824)> İbn Ebî Zî'b (ö. 159/776)> Sa'îd b. Sim'ân (ö.?) > Ebû Hureyre (ö. 58/678)> Hz. Peygamber” tarikiyle<sup>31</sup> nakletmiştir. Oysa hocası Dârimî, mezkûr rivayeti “Ubeydullah b. Abdilmecid el-Hanefî> İbn Ebî Zî'b> Muhammed b. Amr b. Atâ (ö. 120/738)> Muhammed b. Abdirrahman b. Sevbân (ö.?) > Ebû Hureyre> Hz. Peygamber” isnadıyla<sup>32</sup> rivayet etmiştir. Dârimî'nin naklettiği bu rivayet zincirinde, ilk bakışta sanki bir ızdırab varmış gibidir. Oysa bu hadis, İbn Ebî Zî'b tarafından iki ayrı vecihle rivayet edilmiştir. Zira onun talebelerinden Ubeydullah b. Abdilmecid el-Hanefî<sup>33</sup> ve Muhammed b. Abdillâh ez-Zübeyr (ö. 203/818)<sup>34</sup> söz konusu rivayeti, talebelerine bu iki tarikle edâ etmişlerdir. Onun diğer öğrencileri ise bu rivayeti ya “İbn Ebî Zî'b> Sa'îd b. Sim'ân> Ebû Hureyre”<sup>35</sup> ya da “İbn Ebî Zî'b> Muhammed b. Amr b. Atâ> Muhammed b. Abdirrahman b. Sevbân> Ebû Hureyre”<sup>36</sup> zinciriyle nakletmişlerdir. Bu durumda Dârimî'nin söz konusu hadisi, hocası Ubeydullah b. Abdilmecid el-Hanefî'den bu iki vecihle nakletmiş olması muhtemeldir.<sup>37</sup>

Tirmizî ise hocasının bu tariklerinden sadece birini tahrir etmiştir. Zira onun gayesi, Yahya b. el-Yemân (ö. 189/805) tarafından İbn Ebî Zî'b nakledilen ve tekbir alırken parmakları açık tutmayı ifade eden hadisin lafızlarında<sup>38</sup> Yahya b. el-Yemân'ın teferrüd ettiği ve bu lafızların mahfûz olmadığına dikkat çekmektir. Hâlbuki bu hadisi, İbn Ebî Zî'b'in birçok öğrencisi farklı lafızlarla<sup>39</sup> rivayet etmiştir. Tirmizî, “Fazlaca râvi> İbn Ebî Zî'b> Sa'îd b. Sim'ân” diyerek işaret ettiği tarikte nakledilen bu lafızları içeren hocasının rivayetini tahrir etmiş ve onun görüşlerini zikretmiştir. Dolayısıyla onun önce kusurlu senedleri, ardından da sağlam senedleri sıralamaya özen gösterdiğini<sup>40</sup>

<sup>31</sup> Tirmizî, “Salât”, 63 (240).

<sup>32</sup> Dârimî, “Salât”, 32 (11240).

<sup>33</sup> Dârimî, “Salât”, 32 (1240); Tirmizî, “Salât”, 63 (240).

<sup>34</sup> Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybanî, *Müsned*, haz. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 2/375, 500.

<sup>35</sup> Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: Dâru Hicr, 1419/1999), 4/127; Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, haz. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Salât”, 117 (753).

<sup>36</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 2/375.

<sup>37</sup> Farklı yorumlar için bk. Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî, *en-Nefhu's-Şezî fi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, thk. Ebû Câbir el-Ensârî vd. (Riyad: Dâri's-Sumey'î, 1428/2007), 4/278.

<sup>38</sup> Hadisin lafızları şöyledir: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَبَّرَ لِلصَّلَاةِ نَشَرَ أَصَابِعَهُ»

<sup>39</sup> Hadisin lafızları şöyledir: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ رَفَعَ يَدَيْهِ مَدًّا»

<sup>40</sup> Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdürrahîm Saîd (Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1407/1987), 2/625.



dikkate aldığımızda, hocasının tahrir ettiği rivayeti tercih ettiğini söyleyebiliriz. Öte yandan Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), Yahya b. el-Yemân'ın rivayetinin hatalı olduğunu söylemiştir.<sup>41</sup>

İsnadın farklı olduğu tariklerden ikincisine gelince,<sup>42</sup> Tirmizî “İftar açmakta acele etmek.” başlığı altında, hocaları Muhammed b. Beşşâr (ö. 252/866) ve Ebû Mus’ab’dan (ö. 242/857) rivayet ettiği bir hadisin sıhhat durumunu açıkladıktan sonra, “Bu konuda Hz. Aişe, Ebû Hureyre, İbn Abbâs ve Enes b. Mâlik’den (r. anhum) de hadis rivayet edilmiştir.” diye şâhid rivayetlere atıfta bulunmuştur. Öte yandan bu sözün akabinde Ebû Hureyre’den nakledilen hadise örnek vermiş ve bu hadisin hocaları İshâk b. Mûsa (ö. 244/858) ve Dârimî’den gelen ravi zincirlerini de serdetmiştir. Tirmizî’nin hocası Dârimî’den naklettiği ravi zinciri şöyledir: “Ebû Âsım (ö. 212/828) ve Ebu’l-Muğîre (ö. 212/827) > Evzâf (ö. 157/774) > Kurre b. Abdîrrahman (ö. 147/764) > Zührî (ö. 124/742) > Ebû Seleme (ö. 94/712-713) > Ebû Hureyre > Hz. Peygamber.” Oysa bu rivayeti Dârimî, “Muhammed b. Yusuf (ö. 212/827) > Sevrî (ö. 161/778) > Ebû Hâzim (ö. 140/757) > Sehl b. Sa’d (ö. 91/712) > Hz. Peygamber” tarihiyle tahrir etmiştir. Her ne kadar bu iki sened birbirinden farklı görünse de doğrusu Dârimî söz konusu rivayeti iki farklı tarikle rivayet etmiştir. Çünkü Dârimî’nin gerek hocaları Ebû Âsım (ö. 212/828)<sup>43</sup> ve Ebu’l-Muğîre’den (ö. 212/827)<sup>44</sup> gerekse hocası Muhammed b. Yusuf’un (ö. 212/827) Süfyân es-Sevrî’den (ö. 161/778)<sup>45</sup> naklettiği hadisin ravi zincirleri ve metinleri diğer klasik hadis kaynaklarında aynen mevcuttur. Ayrıca söz konusu hocalardan yapılan nakillerdeki lafzen farklılıklar aynen rivayet edilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki Dârimî, söz konusu hadisi farklı hocalardan hem kudsî hem de nebevî hadis olarak farklı metinlerle rivayet etmiştir. Bu durum onun hocalarından öğrendiği hadisleri birebir aktarma gayretinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Üçüncü farklılık<sup>46</sup> ise “Tirmizî > Dârimî > Ca’fer b. Avn > Sa’îd b. Ebî Arûbe > Ma’mer > Zührî > Sâlim > Abdullah b. Ömer > Hz. Peygamber” şeklindeki isnad ile “Dârimî > Ebû Ali el-Hanefî > Malik > Zührî > Ebû Bekir b. Ubeydullah b. Abdillâh b. Ömer > Abdullah b. Ömer > Hz. Peygamber” ve “Dârimî > Amr b. Avn > İbn Uyeyne > Zührî > Ebû Bekir b. Ubeydullah b. Abdillâh b. Ömer > Abdullah b. Ömer > Hz. Peygamber” tarikleri arasında görülmektedir. Tirmizî’nin söz konusu eserinin muhakkiki Beşşâr Avvâd Ma’rûf, bu senedle ilgili şunları söylemiştir: Bu rivayet, Tirmizî’nin hadislerinden değildir. Zira ne itimad edilen nüshalarda ne de Mübârekpûrî’nin (ö. 1353/1935) Tirmizî’nin *Sünen*’ine yazdığı şerh olan *Tuhfetü’l-Ahvezî*’de yer almaktadır. Öte yandan Mizzî, bu hadisi *Tuhfetü’l-Eşrâf*’ında zikrettiğinde onu sadece Nesâî’ye (ö. 303/915) nispet etmiştir. Nitekim müstedrikler,<sup>47</sup> bu konudaki yanlışlığı

<sup>41</sup> Ebû Hâtim Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *‘İlelü’l-Hadîs*, thk. Komisyon (Riyad: y.y., 1427/2006), 2/384.

<sup>42</sup> Tirmizî, “Savm”, 13 (701); Dârimî, “Savm”, 11 (1706).

<sup>43</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 2/2379; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü’rî, *es-Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Mustafa el-A’zamî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1424/2003), 1/223; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kebîr*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ’ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), 4/399.

<sup>44</sup> Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kebîr*, 4/399.

<sup>45</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 5/331, 334, 336.

<sup>46</sup> Tirmizî, “Et’ime”, 9 (1800); Dârimî, “Et’ime”, 9 (2036-2037).

<sup>47</sup> Rivayetlerdeki yanlışlık veya eksiklikleri düzeltme işiyle uğraşan âlimler.

giderememişlerdir.”<sup>48</sup> Ancak bu görüşün lehinde ve aleyhinde fikir beyan edenler de olmuştur. Aleyhte fikir beyan edenler kanaatimizce pek yeterli kanıt sunamamışlardır.<sup>49</sup>

Bunlara ilaveten Tirmizî, *el-İlelü'l-Kebîr*'inde söz konusu hadisle alakalı ihtilafları zikretmesine rağmen hocası Dârimî'ye atıfta bulunmamıştır.<sup>50</sup> Ayrıca Dârekutnî (ö. 385/995), bu hadisi *el-İlelü'l-Vâride fi'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye*'sinde zikrederek Zührî ve Ma'mer'den (ö. 153/770) yapılan nakillerinde ihtilaf olduğunu vurgulamış, ancak Dârimî'ye işaret etmemiştir.<sup>51</sup> Dolayısıyla Tirmizî'nin hocası Dârimî'ye nisbet ederek yapmış olduğu bu rivayette bir hatanın olduğu söylenebilir.

Bu konudaki son hadise gelince<sup>52</sup> bu rivayeti Dârimî, iki ayrı hocasından -Amr b. Asım (ö. 213/828) ve Süleyman b. Harb (ö. 224/839)- rivayet etmiş olabilir. Fakat söz konusu hadisi tahrir eden başka bir musannife rastlanılmamıştır. Bundan dolayı Tirmizî, bu rivayet hakkında “*Sadece bu vecih/tarikten bildiğimiz hasen-garîb-sahîh bir hadistir.*” demiştir.<sup>53</sup>

Hoca-talebe ilişkisi bağlamında yapılan bu sened ve metin mukayesesinin sonucunda, Tirmizî ve Dârimî arasındaki hadis aktarım faaliyetinin en üst seviyede ve mükemmel bir şekilde işletildiği müşahede edilmektedir. İsnad ve metinlerdeki bu birebir ya da kısmen uygunlukla birlikte yukarıdaki tabloda geçen ve Dârimî'nin *Sünen*'inde tahrir edilmeyen 67 rivayet, diğer hadis kaynaklarının herhangi birinde de Dârimî'den rivayet edilmemiştir. Ancak bu rivayetler ya onun hocasından (toplam 32 rivayet) ya da hocasının hocasından (toplam 24 rivayet) yahut da senedin müntehasındaki bazı ravilerinden (toplam 6 rivayet) nakledilmiştir. Bazıları ise farklı ravilerden rivayet edilmiş (toplam 4 rivayet) bir kısmı da hiçbir kaynaktan (toplam 1 rivayet) yer almamıştır.<sup>54</sup>

<sup>48</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l- Garbi'l-İslâmî, 1418/1998), 3/313 (Dip. 1). Bu söz içinde geçen kaynaklar için bk. Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 6/258; Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tuhfetü'l-Eşraf bi-Ma'rifeti'l-Etrâf*, thk. Abdüssamed Şerefeddin (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 5/400; Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerhi Camiit-Tirmizî*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman vd. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/520-521.

<sup>49</sup> Yûsuf es-Sinnârî, “el-İntisâr Li-Câmi'i'l-İmâmi't-Tirmizî”, [https://atharah.net/imam-tirmidhi-a-critical-study-of-dr-bashar-awad/#\\_ftnref118](https://atharah.net/imam-tirmidhi-a-critical-study-of-dr-bashar-awad/#_ftnref118) (Erişim 02 Ağustos 2024).

<sup>50</sup> Tirmizî, *el-İlelü'l-Kebîr*, 298.

<sup>51</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlelü'l-Vâride fi'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye*, thk. Mahfûzirrahman Zeynullah es-Silefî (Riyad: Dâru't-Taybe, 1405/1985), 2/46.

<sup>52</sup> Tirmizî, “Sifâtu'l-Cennet”, 21 (2559); Dârimî, “Rikâk”, 117 (2846).

<sup>53</sup> Tirmizî, “Sifâtu'l-Cennet”, 21 (2559).

<sup>54</sup> Bu kaynaklar tablo hâline getirilirken Dârimî'nin hocasından başlayarak sened ve metinde uygunluk varsa ilgili musannif ve eseri doğrudan zikredilmiştir. Eğer Dârimî'nin hocasının hocasından sonra senede ve metinde uygunluk varsa, “Dârimî'nin Hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte” ifadesinden sonra ilgili müellif ve kitabına atıfta bulunulmuştur. Senedin müntehasındaki bazı ravilerin uygun olması hâlinde de ilgili musannif ve eserinden önce “Bazı ravileri farklı olmakla birlikte” ifadesine yer verilmiştir. Aynı şekilde farklı ravilerden rivayet edilen hadisler için “Ravi ve metin farklılıkları ile birlikte” ve hiçbir kaynaktan yer almayan rivayetler için “Tirmizî, bu rivayetinde teferrüd etmiştir.” ibareleri kullanılmıştır.

Tablo: 2 Dârimî'nin Sünen'inde Tahrir Edilmeyen 67 Rivayetin Diğer Hadis Kaynaklarındaki Yeri

Sıra No	Tirmizî Rivayeti (Sünen)	Dârimî'nin Hocası Dikkate Alınarak Yapılan Kaynak Taraması
1.	Tirmizî, "Salât", 90 (277)	Bezzâr'ın (ö. 292/905) <i>Müsned</i> 'i <sup>55</sup>
2.	Tirmizî, "Salât", 90 (278)	Bazı ravileri farklı olmakla birlikte Bezzâr'ın (ö. 292/905) <i>Müsned</i> 'i <sup>56</sup>
3.	Tirmizî, "Salât", 93 (282)	Abd b. Humeyd'in (ö. 249/863-64) <i>Müsned</i> 'i <sup>57</sup>
4.	Tirmizî, "Cum'a", 3 (495)	Buhârî'nin <i>el-Câmi'u's-Sahîh</i> 'i ve Müslim'in (ö. 261/875) <i>el-Câmi'u's-Sahîh</i> 'i; <sup>58</sup> ancak Dârimî, farklı bir isnadla benzeri bir rivayeti muhtasar olarak nakletmiştir. bk. Dârimî, "Salât", 190 (1547).
5.	Tirmizî, "Cum'a", 47 (569)	Bazı ravileri farklı olmakla birlikte İbn Mâce'nin (ö. 273/887) <i>Sünen</i> 'i <sup>59</sup>
6.	Tirmizî, "Hac", 6 (815)	Tirmizî bu rivayetin akabinde, " <i>Dârimî'nin kitaplarında, Abdullah b. Ebî Ziyâd'dan rivayet ettiğini gördüm.</i> " demiştir. Nitekim İbn Ebî Ziyâd tarafından nakledilen bu hadis, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) <i>Delâ'ilü'n-Nübüvve</i> 'sinde geçmektedir. <sup>60</sup>
7.	Tirmizî, "Ahkâm", 1 (1324)	Bezzâr'ın <i>Müsned</i> 'i <sup>61</sup>
8.	Tirmizî, "Fezâilu'l-Cihâd", 25 (1663)	Bazı ravileri farklı olmakla birlikte İbn Hanbel'in <i>Müsned</i> 'i <sup>62</sup>
9.	Tirmizî, "Fiten", 33 (2204)	Bazı ravileri farklı olmakla birlikte İbn Mâce'nin <i>Sünen</i> 'i <sup>63</sup>
10.	Tirmizî, "Fiten", 58 (2238)	Dârimî'nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte İbn Mâce'nin <i>Sünen</i> 'i <sup>64</sup>

<sup>55</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *el-Müsned/el-Bahrü'z-Zehhâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1409/1988-1427/2006), 3/316.

<sup>56</sup> Bezzâr, *Müsned*, 3/316.

<sup>57</sup> Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî (el-Keşşî), *el-Müntehab min Müsnedi 'Abd b. Humeyd*, thk. Subhî es-Sâmerrâî-Mahmud Muhammed Halil es-Sâidî (Kahire: Mektebetü's- Sünne, 1408/1988), 1/52.

<sup>58</sup> Buhârî, "Cum'a", 2; Müslim, "Cum'a", 3.

<sup>59</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "İkametü's-Salât", 71 (1055).

<sup>60</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-Nübüvve*, thk. Abdülmü'tî Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988), 5/454.

<sup>61</sup> Bezzâr, *Müsned*, 14/48.

<sup>62</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 4/131.

<sup>63</sup> İbn Mâce, "Fiten", 10 (3961).

<sup>64</sup> İbn Mâce, "Fiten", 35 (4092).

11.	Tirmizî, “Zühd”, 29 (2340)	Dârimî'nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte İbn Mâce'nin <i>Sünen</i> 'i <sup>65</sup>
12.	Tirmizî, “Zühd”, 38 (2363)	Buhârî'nin <i>el-Câmi'u's-Sahîh</i> 'i <sup>66</sup>
13.	Tirmizî, “Zühd”, 38 (2364)	Dârimî'nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte İbn Hanbel'in <i>Müsned</i> 'i <sup>67</sup>
14.	Tirmizî, “Sıfâtü'l-Kıyâmet”, 25 (2459)	Dârimî'nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte Bezzâr'ın <i>Müsned</i> 'i <sup>68</sup>
15.	Tirmizî, “Sıfâtü'l-Kıyâmet”, 34 (2472)	Dârimî'nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte Bezzâr'ın <i>Müsned</i> 'i <sup>69</sup>
16.	Tirmizî, “Sıfâtü'l-Kıyâmet”, 59 (2516)	Beyhakî'nin <i>Kitâbü'l-Kaza ve'l-Kader</i> 'i <sup>70</sup>
17.	Tirmizî, “Sıfâtü'l-Cennet”, 4 (2531)	İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) <i>el-Musannef</i> 'i <sup>71</sup>
18.	Tirmizî, “Sıfâtü'l-Cennet”, 11 (2543)	Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038), <i>Ma'rifetü's-Sahâbe</i> 'si <sup>72</sup>
19.	Tirmizî, “Sıfatu Cehennem”, 1 (2573)	Müslim'in (ö. 261/875) <i>el-Câmi'u's-Sahîh</i> 'i <sup>73</sup>
20.	Tirmizî, “Sıfatu Cehennem”, 5 (2586)	Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî'nin (ö. 333/945) <i>Kitâbü'l-Mücâlese ve Cevâhirü'l-İlm</i> 'i <sup>74</sup>
21.	Tirmizî, “İmân”, 13 (2630)	Taberânî'nin (ö. 360/971) <i>el-Mu'cemu'l-Kebîr</i> 'i <sup>75</sup>

<sup>65</sup> İbn Mâce, “Zühd”, 1 (4100).

<sup>66</sup> Buhârî, “Rikâk”, 16.

<sup>67</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 5/332.

<sup>68</sup> Bezzâr, *Müsned*, 8/417.

<sup>69</sup> Bezzâr, *Müsned*, 8/176.

<sup>70</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Kitâbü'l-Kaza ve'l-Kader*, thk. Muhammed b. Abdillâh Âl Âmir (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1421/2000), 226.

<sup>71</sup> Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409), 7/43.

<sup>72</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1419/1998), 1/435.

<sup>73</sup> Müslim, “Kitâbü'l-Cennet”, 29.

<sup>74</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî, *Kitâbü'l-Mücâlese ve Cevâhirü'l-İlm*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen Al-u Selmân (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419), 3/204.

<sup>75</sup> Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 17/16.

22.	Tirmizî, “İlim”, 16 (2677)	Bazı ravileri farklı olmakla birlikte Bezzâr’ın <i>Müsned</i> ’i <sup>76</sup> ve İbn Mâce’nin <i>Sünen</i> ’i <sup>77</sup>
23.	Tirmizî, “Edeb”, 13 (2754)	İbn Hanbel’in <i>Müsned</i> ’i <sup>78</sup>
24.	Tirmizî, “Edeb”, 51 (2815)	Bazı ravileri farklı olmakla birlikte Müslim’in <i>el-Câmi’u’s-Sahîh</i> ’i <sup>79</sup>
25.	Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 2 (2987)	Ravi ve metin farklılıkları ile İbn Mâce’nin <i>Sünen</i> ’i <sup>80</sup>
26.	Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 5 (3047)	İbn Hanbel’in <i>Müsned</i> ’i <sup>81</sup>
27.	Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 5 (3049)	Dârimî’nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte Beyhakî’nin <i>es-Sünenü’l-Kebîr</i> ’i <sup>82</sup>
28.	Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 7 (3074)	İbn Huzeyme’nin (ö. 311/924) <i>Kitâbü’t-Tevhîd ve İsbâtu Sıfâtı’r-Rabb</i> ’i <sup>83</sup>
29.	Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 11 (3115)	Dârimî’nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte Muhammed b. Nasr el-Mervezî’nin (ö. 294/906) <i>Ta’zîmü Kadri’s-Salât</i> ’i <sup>84</sup>
30.	Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 13 (3117)	Nesâî’nin <i>es-Sünenü’l-Kübrâ</i> ’sı <sup>85</sup>
31.	Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 17 (3136)	Bezzâr’ın <i>Müsned</i> ’i <sup>86</sup>
32.	Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 33 (3199)	Dârimî’nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte İbn Hanbel’in <i>Müsned</i> ’i <sup>87</sup>
33.	Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 39 (3240)	İbn Huzeyme’nin (ö. 311/924) <i>Kitâbü’t-Tevhîd ve İsbâtu Sıfâtı’r-Rabb</i> ’i <sup>88</sup>

<sup>76</sup> Bezzâr, *Müsned*, 8/314.

<sup>77</sup> İbn Mâce, “Mukaddime”, 15 (209-210).

<sup>78</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 3/250.

<sup>79</sup> Müslim, “Libâs”, 77.

<sup>80</sup> İbn Mâce, “Zekât”, 19 (1822).

<sup>81</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 1/391.

<sup>82</sup> Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kebîr*, 8/495.

<sup>83</sup> Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü’rî, *Kitâbü’t-Tevhîd ve İsbâtu Sıfâtı’r-Rabb*, thk. Abdulazîz b. İbrâhîm eş-Şehvân, (Riyâd: Dâru’r-Rüşd, 1414/1994), 1/168.

<sup>84</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Yahyâ el-Mervezî, *Ta’zîmü Kadri’s-Salât*, nşr. Abdurrahman Abdülcebbar el-Füreyvâtî (Medine: Mektebetu’d-Dâr, 1406/1986), 1/145.

<sup>85</sup> Nesâî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 8/218.

<sup>86</sup> Bezzâr, *Müsned*, 17/131.

<sup>87</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 1/267.

<sup>88</sup> İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 1/117.

34.	Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 59 (3303)	Tirmizî, Dârimî'nin bu hadisi mürsel olarak rivayet ettiğini söylemiştir. İbn Ebî Şeybe, bu rivayeti ihtisar ederek <i>Musannef</i> inde farklı bir senedle mürsel olarak tahric etmiştir. <sup>89</sup>
35.	Tirmizî, “Deavât”, 19 (3400)	Dârimî'nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte İbn Huzeyme'nin <i>Kitâbü't-Tevhîd ve İsbâtu Sıfâtı'r-Rabb'î</i> <sup>90</sup>
36.	Tirmizî, “Deavât”, 30 (3419)	Bazı ravileri farklı olmakla birlikte Bezzâr'ın <i>Müsned'i</i> <sup>91</sup>
37.	Tirmizî, “Deavât”, 78 (3501)	Dârimî'nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte Ebû Dâvud'un <i>Sünen'i</i> <sup>92</sup>
38.	Tirmizî, “Deavât”, 110 (3563)	Dârimî'nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte İbn Hanbel'in <i>Müsned'i</i> <sup>93</sup>
39.	Tirmizî, “Deavât”, 113 (3567)	Dârimî'nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte Nesâî'nin <i>Sünen'i</i> <sup>94</sup>
40.	Tirmizî, “Deavât”, 115 (3573)	Dârimî'nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte Taberânî'nin (ö. 360/971) <i>Müsnedü's-Şâmiyyîn'i</i> <sup>95</sup>
41.	Tirmizî, “Deavât”, 118 (3579)	Dârimî'nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte İbn Şahin'in (ö. 385/996) <i>et-Terğîb fi Fezâ'ili'l-A'mâl ve Sevâbi Zâlik'i</i> <sup>96</sup>
42.	Tirmizî, “Menâkıb”, 18 (3699)	Dârekutnî'nin <i>Sünen'i</i> <sup>97</sup>
43.	Tirmizî, “Menâkıb”, 18 (3703)	Nesâî'nin <i>Sünen'i</i> <sup>98</sup>

<sup>89</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/487; bu rivayet muhtemelen Hafs b. Gıyâs (ö. 194/810) tarafından bazen mevsûl bazen de mürsel olarak rivayet edilmiştir. bk. Hasan b. Muhammed b. Haydar el-Vâilî, *Nüzhâtü'l-Elbâb Fî Kavli't-Tirmizî “ve fi'l-Bâb”* (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426), 4/2325-2326.

<sup>90</sup> İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1/171.

<sup>91</sup> Bezzâr, *Müsned*, 11/396.

<sup>92</sup> Ebû Dâvud, “Edeb”, 100-101 (5078).

<sup>93</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 1/153.

<sup>94</sup> Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünen*, haz. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “İsti'âze”, 6 (5444).

<sup>95</sup> Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1405/1984), 1/118.

<sup>96</sup> Ebû Hafs İbn Şahin Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî, *et-Terğîb fi Fezâ'ili'l-A'mâl ve Sevâbi Zâlik*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 159.

<sup>97</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1424/2004), 5/354-355.

<sup>98</sup> Nesâî, “Ehbâs”, 3 (3606).

44.	Tirmizî, “Menâkıb”, 30 (3779)	İbn Ebî Âsım’ın (ö. 287/900) <i>el-Âhâd ve’l-Mesânî</i> ’si <sup>99</sup>
45.	Tirmizî, “Menâkıb”, 30 (3781)	İbn Ebî Şeybe, bu rivayeti ihtisar ederek <i>Musannef</i> ’inde farklı bir senedle tahric etmiştir. <sup>100</sup>
46.	Tirmizî, “Menâkıb”, 37 (3808)	Dârimî’nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte İbn Hanbel’in <i>Müsned</i> ’i <sup>101</sup>
47.	Tirmizî, “Menâkıb”, 38 (3812)	Dârimî’nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte Ebû Dâvûd et-Tayâlisî’nin (ö. 204/819) <i>Müsned</i> ’i <sup>102</sup>
48.	Tirmizî, “Menâkıb”, 46 (3837)	Dârimî’nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte Ebû Ya’lâ el-Mevsilî’nin (ö. 307/919), <i>Müsnedü Ebî Ya’lâ el-Mevsilî</i> ’si <sup>103</sup>
49.	Tirmizî, “İlel”, 5/761	Dârimî’nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte Taberânî’nin (ö. 360/971) <i>Müsnedü’ş-Şâmiyyîn</i> ’i <sup>104</sup>
*	<b><i>Tirmizî Rivayeti (eş-Şemâ’ilü’n-Nebeviyye)</i></b>	<b><i>Dârimî’nin Hocası Dikkate Alınarak Yapılan Kaynak Taraması</i></b>
1.	Sayfa: 62; Hadis No: 48	Tirmizî bu rivayetinde teferrüd etmiştir.
2.	Sayfa: 96; Hadis No: 104	Nesâî’nin <i>Sünen</i> ’i <sup>105</sup>
3.	Sayfa: 121; Hadis No: 136	Ebû Dâvûd et-Tayâlisî’nin <i>Müsned</i> ’i <sup>106</sup>
4.	Sayfa: 121; Hadis No: 137	Dârimî’nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte Ebû Ya’lâ el-Mevsilî’nin <i>Müsnedü Ebî Ya’lâ el-Mevsilî</i> ’si <sup>107</sup>
5.	Sayfa: 127-128; Hadis No: 147	Dârimî’nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte İbn Hanbel’in <i>Müsned</i> ’i; <sup>108</sup> ayrıca bu rivayeti Tirmizî <i>Sünen</i> ’inde de tahric etmiştir.

<sup>99</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî, *el-Âhâd ve’l-Mesânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire (Riyad: Dâru’r-Râye, 1411/1991), 1/298.

<sup>100</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/378.

<sup>101</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 1/107-108.

<sup>102</sup> Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, 1/352.

<sup>103</sup> Ebû Ya’lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya’lâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dimeşk: Dâru’l-Memûn li’t-Türâs, 1404/1984), 2/11.

<sup>104</sup> Taberânî, *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn*, 4/99.

<sup>105</sup> Nesâî, “Zînet”, 79 (5280).

<sup>106</sup> Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, 3/599.

<sup>107</sup> Ebû Ya’lâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya’lâ el-Mevsilî*, 12/201.

<sup>108</sup> Tirmizî, “Zühhd”, 38 (2364); İbn Hanbel, *Müsned*, 5/332.

6.	Sayfa: 129-130; Hadis No: 151	Buhârî'nin <i>el-Câmi'u's-Sahîh'i</i> ; ayrıca bu rivayeti Tirmizî <i>Sünen'</i> inde de tahrir etmiştir. <sup>109</sup>
7.	Sayfa: 151-152; Hadis No: 184	Ebû Dâvud'un (ö. 275/889) <i>Sünen'i</i> <sup>110</sup>
8.	Sayfa: 152; Hadis No: 185	Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1014) <i>el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn'</i> <sup>111</sup>
9.	Sayfa: 163; Hadis No: 197	Dârimî'nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte Müslim'in <i>el-Câmi'u's-Sahîh'i</i> ve Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'nin <i>Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî'si</i> <sup>112</sup>
10.	Sayfa: 176-177; Hadis No: 215	Taberânî'nin <i>el-Mu'cemu'l-Kebîr'i</i> <sup>113</sup>
11.	Sayfa: 261-262; Hadis No: 322	Dârimî'nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte Ebû Dâvud'un (ö. 275/889) <i>Sünen'i</i> <sup>114</sup>
12.	Sayfa: 276; Hadis No: 336	İbn Hanbel'in <i>Müsned'i</i> ; <sup>115</sup> ayrıca bu rivayeti Tirmizî <i>Sünen'</i> inde de tahrir etmiştir.
13.	Sayfa: 280; Hadis No: 340	Taberânî'nin <i>el-Mu'cemu'l-Kebîr'i</i> <sup>116</sup>
14.	Sayfa: 317; Hadis No: 376	Dârimî'nin hocası hariç geriye kalan ravi zinciri aynı olmakla birlikte Bezzâr'ın <i>Müsned'i</i> ; <sup>117</sup> ayrıca bu rivayeti Tirmizî <i>Sünen'</i> inde de tahrir etmiştir.
15.	Sayfa: 318; Hadis No: 377	İbn Hanbel'in <i>Müsned'i</i> <sup>118</sup>
16.	Sayfa: 353; Hadis No: 415	Buhârî'nin <i>el-Câmi'u's-Sahîh'i</i> . <sup>119</sup>
*	<b>Tirmizî Rivayeti (el-İlelü'l-Kebîr)</b>	<b>Dârimî'nin Hocası Dikkate Alınarak Yapılan Kaynak Taraması</b>
1.	Sayfa: 358; Hadis No: 666	İbn Ebî Şeybe, bu rivayeti ihtisar ederek <i>Musannef</i> inde farklı bir senedle mürsel olarak tahrir etmiştir. Ayrıca bu rivayeti Tirmizî <i>Sünen'</i> inde de tahrir etmiştir. <sup>120</sup>

<sup>109</sup> Tirmizî, "Zühd", 38 (2363); Buhârî, "Rikâk", 16.

<sup>110</sup> Ebû Dâvud, "Et'ime", 41 (3830).

<sup>111</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/129; krş. İbn Hanbel, *Müsned*, 3/220.

<sup>112</sup> Müslim, "Eşribe", 89; Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, 6/421.

<sup>113</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 25/126; krş. İbn Hanbel, *Müsned*, 6/376.

<sup>114</sup> Ebû Dâvud, "Tatavvu", 25 (1327).

<sup>115</sup> Tirmizî, "Edeb", 13 (2754); İbn Hanbel, *Müsned*, 3/250.

<sup>116</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 22/285.

<sup>117</sup> Tirmizî, "Sıfâtu'l-Kiyâmet", 34 (2472); Bezzâr, *Müsned*, 8/176.

<sup>118</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 3/270.

<sup>119</sup> Buhârî, "Ta'bîr", 10.

<sup>120</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/487; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 59 (3303).



2.	Sayfa: 365; Hadis No: 678	Nesâî'nin <i>es-Sünenü'l-Kübrâ'sı</i> <sup>121</sup>
----	---------------------------	--

Tirmizî'nin hocasından naklettiği ancak Dârimî'nin eserinde yer almayan rivayetlerin %83'ünün diğer musannef kitaplarda isnad ve metin bakımından benzer bir şekilde yer alması oldukça önemlidir. Bu durum Tirmizî'nin hocasından öğrendiği birçok rivayetinin elimizdeki eserlere intikal ettiğinin apaçık bir delilidir. Ancak bu rivayetlerin Dârimî'nin *Sünen* adlı eserinde yer almaması, onun kendine has üslûbu, tasnif metodu ve telifinde gözettiği prensiplerden veya söz konusu eserin metinleşme süreci esnasında yapılan hatalardan kaynaklanmış olabilir. Bu süreçte söz konusu rivayetler, Dârimî ya da talebesi İsa b. Ömer tarafından kitaptan çıkarılması da muhtemeldir. Öte yandan bilindiği üzere Dârimî'nin *Sünen*'i sonraki nesillere, sadece İsa b. Ömer'den gelen rivayetle ulaştırılmıştır. Belki de *Sünen*'in bazı hadisleri ihtiva etmemesi bu rivayetten kaynaklanmıştır.<sup>122</sup> Aynı şekilde eserin uzun yıllar boyu istinsahları esnasında hatalar da yapılmış olabilir. Ayrıca bu rivayetleri Tirmizî, hocasının diğer eserlerinden ya da onun rivayet hakkına sahip olduğu hadis mecmualarından da rivayet etmiş olabilir. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz üzere o, bazı hadisleri hocasının kitaplarında gördüğünü söylemektedir.<sup>123</sup> Diğer taraftan bu rivayetlerin bazıları, Tirmizî'nin eserine müstensihler tarafından ilâve edilmiş de olabilir.<sup>124</sup>

Ayrıca hoca-talebe ilişkisi bağlamında Tirmizî ile Dârimî'nin eserleri özelinde yapılan genel mukayesede, birçok rivayet malzemesinin hem senedinde hem de metninde ya birebir ya çoğunlukla ya da kısmen uygunluklara da rastlanılmıştır.<sup>125</sup> Bu durum, onların hadis rivayeti konusunda son derece titiz davrandıklarının yanı sıra isnad sisteminin de hayalî olmadığını bir göstergesidir. Öte yandan Dârimî'nin eserlerinde, talebesi Tirmizî'den naklettiği herhangi bir rivayete de rastlanılmamıştır.

### 1.3. Tirmizî'nin Hocasına Hadislerin İletleri Hakkında Sorduğu Sualler

Soru sorma, talebenin derse aktif olarak katılımını sağlayan en eski öğretim tekniklerinden sayılmaktadır. Bu teknik, geleneksel hadis eğitim öğretiminde de vazgeçilmez yöntemlerinden birisidir. Zira hadis dersleri için kurulan meclislerde, sadece hadis okumakla yetinilmemiş, aynı zamanda rivayetinin senedi ya da metniyle ilgili illetler hakkında zihne gelen birtakım sualler de sorulmuştur. Öyle ki bazen hadis talebelerinin rivayet malzemesiyle ilgili soruları, hocalarını

<sup>121</sup> Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 9/364.

<sup>122</sup> Nitekim Abdullah Aydın, Dârimî'nin *Sünen*'indeki hadis tekrarlarıyla ilgili tespit ettiği bazı hatalar hakkında şöyle demiştir: "Bu tekrarlar tamamen aynı senede sahip olan hadislerin metinleri arasında bazı farklılıkların bulunması izahı güç bir durumdur. Bunlar acaba istinsah hatalarından mı kaynaklanmışlardır. Yoksa Dârimî, hadisleri ezberinden mi kaydetmiş ve mânâ ile rivâyet sebebiyle bunlar ortaya çıkmıştır yahut hadisler kaynaklarında öyle geçtikleri için onlara uyararak mı o şekilde rivâyet etmiştir?" bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân ed-Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, çev. Abdullah Aydın (İstanbul: Madve Yayınları, 1994), 1/64.

<sup>123</sup> Tirmizî, "Hac", 6 (815).

<sup>124</sup> Müslim'in hocası Dârimî'den rivayet ettiği 68 hadisin bazılarına da *Sünen*'de rastlanılmamıştır. Bk. Müslim, "Hayz", 34 (315).

<sup>125</sup> Birebir uygunluk için bk. Dârimî, "Mukaddime", 46 (567)- Tirmizî, "İlim", 2 (2648); Dârimî, "Menâsik", 6 (1800) - Tirmizî, "Hac", 16 (830); çoğunlukla uygunluk için bk. Dârimî, "Mukaddime", 8 (48) - Tirmizî, "Menâkib", 1 (3616); kısmen uygunluk için bk. Dârimî, "Eşribe", 17 (2121) - Tirmizî, "Büyü", 59 (1294).

bıktırarak dereceye kadar ulaşıyordu.<sup>126</sup> Hocalara yöneltilen bu sualler, bazen müstakil eserlerde bir araya getirilmiş bazen de talebelerin eserlerinde dağınık ve karışık bir şekilde yer almıştır. Öte yandan bir hadisin sahih sayılması için illetli olmaması gerektiğinden dolayı muhaddisler, hadislerin sıhhatini zedeleyen kusurları öğrenmeye büyük önem göstermişlerdir. Hatta onlardan bazıları, bilmedikleri yirmi hadis yazmaktansa ellerindeki tek bir hadisin illetini öğrenmeyi tercih ediyorlardı.<sup>127</sup> Bu bağlamda Tirmizî, hocasına ravilerin kimliklerine, cerh-ta'dîl durumlarına, hadislerin metinlerine yönelik bir takım sorular yönelmiştir. Bu sualler, “سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ / Abdullah b. Abdirrahman'a sordum”, “سَأَلْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ / Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman'a sordum.”, “ذَكَرْتُ / قُلْتُ لِأَبِي مُحَمَّدٍ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ / Bu hadisi, Abdullah b. Abdirrahman'la müzakere ettim.” ve “ذَكَرْتُ-قُلْتُ-سَأَلْتُ” gibi fiil kalıplarıyla başlamaktadır.

Tirmizî'nin hocasına yönelttiği soruların toplam sayısı 8'dir. Dârimî, talebesinin bu suallerine bazen cevap verememiş, bazılarında ise açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin Tirmizî, “Su bulunmayan yerde iki taşla taharetlenmenin yeterli olduğuna.” dair bir rivayetten sonra, hocasına bu konuda Ebû İshâk es-Sebîî'den (ö. 127/745) yapılan rivayetlerin hangisinin daha sahih olduğunu sorunca, sualine herhangi bir cevap alamamıştır.<sup>128</sup> Bu kontekste Tirmizî'nin hocasına yönelttiği soruların sayısı, kullanılan kalıp ve kaynak bilgisinin istatistikî durumu şöyledir:

Tablo: 3 Tirmizî'nin Hocasına Yönelttiği Soru Kalıpları

Sıra No	Kullanılan Kalıp	Kaynak Bilgisi
1.	سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ	Tirmizî, “Tahâret”, 13 (17); Tirmizî, <i>el-İlelü'l-Kebîr</i> , s. 27
2.	سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ	Tirmizî, <i>el-İlelü'l-Kebîr</i> , s. 45
3.	سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ	Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 52 (3275)
4.	سَأَلْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ	Tirmizî, “İlim”, 9 (2662)
5.	سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ	Tirmizî, <i>el-İlelü'l-Kebîr</i> , s. 110, 314
6.	سَأَلْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ	Tirmizî, “Eşribe”, 14 (1886)
7.	ذَكَرْتُ بِهَذَا الْحَدِيثِ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ	Tirmizî, <i>el-İlelü'l-Kebîr</i> , s. 358; Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 59 (3303)
8.	قُلْتُ لِأَبِي مُحَمَّدٍ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ	Tirmizî, “İlel”, 5/762

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere 1 no'lu soruda, Ebû İshâk es-Sebîî'den yapılan rivayetlerin hangisinin daha sahih olduğu konu edinilmiştir.<sup>129</sup> Tirmizî, bu hadisteki ıztırâbın giderilmesi için

<sup>126</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1416/1996), 1/325-327.

<sup>127</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvî*, 2/451-452.

<sup>128</sup> Tirmizî, “Tahâret”, 13; Tirmizî, *el-İlelü'l-Kebîr*, 27.

<sup>129</sup> “Bu konuda Ebû İshâk'tan yapılan rivayetlerin hangisi daha sahihtir?” sorusu, aslında hadisin tashihi ya da tahsini ile ilgili bir soru değildir. Bu sorunun gayesi, Ebû İshâk'tan yapılan rivayetlerin hangisinin müraccâh olduğunu öğrenmektir.

hocalarına müracaat etmiş ancak gerek Dârimî gerekse Buhârî, bu rivayetler hakkında bir hüküm vermemişlerdir. Öte yandan bu hadis, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde Zühre b. Muâviye (ö. 173/789) > Ebû İshâk es-Sebî > Abdurrahmân b. el-Esved (ö. 99/717) > el-Esved b. Yezîd (ö. 75/694) > Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) tarihiyle rivayet edilmiştir.<sup>130</sup> Buradan hareketle Tirmizî, hocasının mevsûl senedi tercih ettiği sonucuna varır. Oysa kendisi, bu konuda en doğru rivayetin İsrâîl b. Yûnus es-Sebî (ö. 160/777) > Ebû İshâk es-Sebî > Ebû Ubeyde (ö. 82/702) > Abdullah b. Mes'ûd tarihiyle nakledilen hadis olduğu kanaatine varmıştır. Çünkü ona göre İsrâîl b. Yûnus es-Sebî, Ebû İshâk es-Sebî'nin hadisini daha iyi bilmektedir. Zira Zühre b. Muâviye'nin Ebû İshâk'tan rivayeti pek sağlam olmayıp ondan işitmesi ömrünün son zamanlarında olmuştur. Öte yandan tariklerin farklılığından dolayı Dârekutnî (ö. 385/995), bu hadis konusunda Buhârî'yi tenkit etmiş, lakin "Anlatımı en iyi olanı, yine de onun tahrir ettiği varyantla gelenidir." demiştir.<sup>131</sup>

Bu bilgilerden anlaşıldığına göre Dârimî, bu senedlerden birini diğerine tercih etme konusunda tevakkuf etmiştir. Tirmizî, hocası Buhârî'nin tercihini ise kabul etmemiştir. Bazı araştırmacılara göre Tirmizî, bu tercihte hatalı olsa bile<sup>132</sup> hocalarından farklı düşünceleri, aralarındaki hocalık-talebelik ilişkisi açısından nitelikli bir seviyenin olduğunu göstermektedir. Bu görüş ayrılığı, muhaddislerin hadisleri değerlendirme yöntemlerinin birbirinden farklı olmasıyla izah edilebilir. Bununla birlikte Dârimî'nin öğrencisinin huzurunda söz konusu hadisle ilgili tevakkuf etmesi, onun talebesine tevazulu olmayı ve bilmediği konularda hüküm vermemeyi öğretmesi olarak da değerlendirilebilir.

Yukarıdaki 2 no'lu soru ise Vekî b. el-Cerrâh'ın (ö. 197/812), A'meş (ö. 148/765) > İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714) > Esved b. Yezîd en-Nehâî (ö. 75/694) > Hz. Âişe (ö. 58/678) tarihiyle, Hz. Peygamber'in horladığını sonra kalkarak abdest almaksızın namaz kıldığını nakletmesiyle ilgilidir. Oysa bu rivayet, A'meş > İbrâhîm en-Nehâî > Alkame b. Kays en-Nehâî (ö. 62/682) > Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) varyantıyla da rivayet edilmiştir. Her iki senedi nakleden Tirmizî, güvenilir bir ravinin rivayetine başka bir sika ravinin rivayetiyle muhalefet edildiğini fark etmiş olmalı ki bu problemi açıklığa kavuşturmak istemiştir. Hocalarına bu mevzuyu aktarınca, muhtemelen Dârimî, seneddeki ravi sayısının çokluğunu dikkate alarak iki rivayet arasında tercihte bulunmuştur. Diğer taraftan Buhârî'ye (ö. 256/870) göre Vekî b. el-Cerrâh, bu rivayetinde teferrüd etmiştir.<sup>133</sup> Oysa bu rivayeti, İbrâhîm en-Nehâî > Alkame b. Kays en-Nehâî > Abdullah b. Mes'ûd senediyle nakleden başka güvenilir

---

Tirmizî'nin "Bu konuda en doğru rivayet." ibaresiyle kasteddiği anlam için bk. Anas Aljaad, "Sünen-i Tirmizî'de "Esah Mâ Fi'l-Bâb", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 171.

<sup>130</sup> Buhârî, "Vudû", 21.

<sup>131</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlzâmât ve't-Tettebbu'*, nşr. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985), 230; krş. Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî* (Mısır: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323/1905), 1/243.

<sup>132</sup> Ismaeel Khaleel Mohammed, "Al-Tirmidhi's questions to his Sheikh Al-Darmi - Collection and Study", *Journal of Tikrit University for Humanities* 27/7 (2020), 62-63.

<sup>133</sup> Ahmed 'Ulvân Nûrî, Buhârî'nin -teferrüd söz konusu olsa bile- her iki tarikin de tercih edilebileceği görüşünde olduğunu iddia etmiştir. bk. 'Ulvân Nûrî, Ahmed, "Ârâu'd-Dârimî Fî Kitâbeyi't-Tirmizî (el-İlelü's-Sagîr ve el-İlelü'l-Kebîr) Dirâse Nakdiyye Mukârene", *Mecelletu Âdâbi'l-Ferâhîdî* 34 (2018), 312.

raviler de vardır.<sup>134</sup> Bu bilgiler ışığında Dârimî tarafından sika bir ravinin daha güvenilir ravilere muhalif rivayette bulunması nedeniyle mahfûz hadisin tercih edildiği söylenebilir.<sup>135</sup>

Tirmizî; 3 ve 4 no'lu sorularda, hocalarına iki zayıf ravinin (Rişdîn b. Küreyb (ö.?) ve Muhammed b. Küreyb (ö.?) hangisinin daha az zayıf olduğunu sormuştur. Her iki hocası da bu iki kardeşin birbirinden farksız olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak Dârimî, Rişdîn b. Küreyb'i tercih ettiğini, Buhârî ise Muhammed b. Küreyb'in daha sağlam olduğunu ifade etmiştir. Bunun üzerine hocalarının görüşlerini mukayese eden Tirmizî, Dârimî'nin görüşünü doğruya daha yakın gördüğü için kabul etmiştir.<sup>136</sup> Çünkü ona göre de Rişdîn b. Küreyb, daha yaşlı, İbn Abbâs'a ulaşmış, onu görmüş ve tercih edilen bir ravidir.<sup>137</sup> Tirmizî'nin hocalarına sorduğu sorular üzerine çalışması olan Ismaeel Khaleel Mohammed, hadis âlimlerinin çoğunun Muhammed'i kardeşi Rişdîn'e tercih ettiklerini söylemiştir. Zira ona göre bu muhaddisler, başkalarının vâkıf olmadığı şeylerin farkına varabilirler.<sup>138</sup> Diğer taraftan bu konuyla ilgili yapılan farklı bir araştırmada, cerh-ta'dil âlimlerinin her iki kardeşin zayıf sayılması konusunda görüş birliğine vardıklarını, ancak birinin diğerine üstünlüğü, diğer bir ifadeyle hangisinin daha az zayıf olduğu konusunda ihtilaf ettikleri sonucuna ulaşılmıştır. Tercihin âlimlere göre farklılık arzemesi, ravilerin rivayetlerinin ve kendilerinden daha güvenilir ravilere muhalefet etmelerinin çokluğuna bağlıdır. Dolayısıyla âlimler, kimin hata ve yanılması diğerinden daha fazlaysa, hata ve yanılması daha az olanı tercih etmektedirler. Bu mukayesenin eşitliği hâlinde ise aralarında fark gözetmemişlerdir.<sup>139</sup>

5. soru, Abdullah b. Ebî Evfâ'nın (ö. 86/705) Hz. Peygamber'den rivayet ettiği “*Bir adam, (Allah'ın rızasını umarak) ailesinin geçimini sağlarsa, harcadıkları onun için birer sadaka olur.*” anlamındaki hadisle ilgilidir. Tirmizî bu rivayeti, farklı bir eserinde farklı bir isnadla tahric etmiştir. Üstelik o, bu konuda rivayetleri olan sahabiler arasında Abdullah b. Ebî Evfâ'yı da saymamıştır.<sup>140</sup> Öyle anlaşılıyor ki bu hadisin Abdullah b. Ebî Evfâ'dan rivayetinde bir kusur görmüş ve zihnini meşgul eden bu illeti hocalarına sormuştur. Nitekim gerek Dârimî gerekse Buhârî söz konusu tariki, münker olarak nitelendirmişlerdir. Öte yandan bu hadisin isnad zincirinde yer alan Muhammed b. Kesîr (ö.?), “Münkeru'l-hadis” olmakla tenkid edilmiştir.<sup>141</sup> Bu bilgilere göre zayıf bir ravinin teferrüd etmesi

<sup>134</sup> İbn Mâce, “Tahâret”, 62 (475); İbn Hanbel, *Müsned*, 1/426.

<sup>135</sup> Fatma Verdânî Abdurrâzî Abdullah, “Suâlâtü't-Tirmizî li'd-Dârimî fi Ulûmi'l-Hadîs/Cem'un ve Dirâsetun”, *Mecelle Kitâ'u Usûli'd-Dîn* 16 (2021), 1612-1622.

<sup>136</sup> Tirmizî, zaman zaman iki hocasından Dârimî'yi diğer hocası Buhârî'ye tercih etmiştir. Örneğin Tirmizî, hocası Buhârî'nin Ebû Hişâm er-Rifâ'i'yi (ö. 248/863) zayıf olarak nitelendirdiğini, ancak Dârimî'nin ondan rivayeti çoğalttığını ifade eder (Tirmizî, *el-İlelü'l-Kebîr*, 393); hâlbuki eserinin bazı yerlerinde bu raviden hadis rivayet eden Tirmizî, bu hadisleri “hasen-sahih” olarak vasıflandırmıştır. bk. Tirmizî, “Birr”, 61 (1998); 70 (2017); “Menâkıb”, 61 (3875); öte yandan Buhârî, mezkûr raviyi zayıf olarak nitelendirmesine rağmen kendisinden *el-Câmi'u's-Sahih*'inde hadis rivayet etmiştir. Bu çelişkiyi araştıran Ahmed 'Ulvân Nûrî, Buhârî'nin söz konusu ravinin naklettiği hadisi itimad ettiği babın asıl hadisi olarak değil de başka bir rivayeti desteklemek amacıyla mütâbaat ve şâhid kabilinden naklettiği sonucuna ulaşmıştır. 'Ulvân Nûrî, “Ârâu'd-Dârimî”, 316.

<sup>137</sup> Tirmizî, “Eşribe”, 14 (1886); “Tefsîru'l-Kur'ân”, 52 (3275); Tirmizî, *el-İlelü'l-Kebîr*, 393.

<sup>138</sup> Ismaeel Khaleel Mohammed, “Al-Tirmidhi's questions”, 64-65.

<sup>139</sup> Anas Aljaad, “el-Mesâilu'l-letî Hâlefe fihâ't-Tirmizî Fî Sünenihi Şeyhau'l-Buhârî”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 157-158.

<sup>140</sup> Tirmizî, “Birr”, 42 (1965).

<sup>141</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr* (Haydarâbâd: Dairatü'l-Meârifi'l-Osmaniyye, ts.), 1/217.

hâlinde naklettiği hadis, başka sahabilerden sahih bir şekilde rivayet edilse bile, o raviyle gelen tariki reddedilir. Ayrıca Taberânî de Muhammed b. Kesîr'in İsmail b. Ebî Hâlid'den (ö. 146/764) rivayetinde teferrüd ettiğini söylemiştir.<sup>142</sup>

6 no'lu soru, “Kim yalan olduğunu bildiği halde benden bir hadis rivayet ederse, iki yalancıdan biri kendisidir.” hadisiyle ilgilidir. Tirmizî, bu hadisin anlamında işkâl/kapalılık görmüş olmalı ki hocasına, “Bir hadisi senedinin yanlış olduğunu bildiği halde rivayet eden kişinin Peygamberin bu hadisine girmesinden korkulur mu? Yahut herkes tarafından mürsel olarak rivayet edilen bir hadisi müsned olarak rivayet etse veya senedini değiştirse, bu hadisin hükmüne girer mi?” diye sormuştur. Hocası ise hadisin anlamındaki işkâli, ihtiyatlı davranarak “Hayır, fakat bir kimse bir hadis rivayet ettiği zaman Hz. Peygamber'den o hadisin aslı bilinmediği halde onu yine rivayet ederse; bu hadisin hükmüne girmesinden korkarım.” diyerek izale etmiştir. Dârimî'nin bu yorumundan anlaşıldığına göre durumu açıklığa kavuşmadıkça uydurma bir hadisi rivayet etmek, yasaktır.

7 no'lu hadiste İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88) Haşr Sûresi'nin 5. ayetinde geçen “لَيْنَةٍ/lîne” kelimesinin hurma anlamında olduğuna dair sözü konu edinilmiştir. Tirmizî'nin beyanına göre bazıları, bu hadisi Saîd b. Cübeyr'den (ö. 94/713) mürsel olarak rivayet etmişlerdir. Bu durumda senedin kopuk olup olmaması konusunda ihtilaf edildiği anlaşılmaktadır. Tirmizî, bu hadisi ilk önce hocası Buhârî'ye sormuş, ancak o, bu rivayeti garib bulduğunu ve onu duymadığını belirtmiştir. Aslına buradaki gariplik, hadisin zayıf olması manasında değil, semâ'nın olmadığı anlamındadır. Çünkü Tirmizî, “Muhammed b. İsmail, bu hadisi benden işitti.” demiştir.

Bununla birlikte Tirmizî, aynı hadisi hocası Dârimî ile müzakere etmiş ve onun mürsel rivayeti naklettiğini söylemiştir. Nitekim diğer bir eserinde de hocasının bu sözlerini aynı şekilde nakletmiştir.<sup>143</sup> Kendisi ise çoğunluğun görüşüne meylederek mezkûr isnadın muttasıl olduğu kanaatine sahiptir. Hocasının fikrine katılmayarak muttasıl isnadı tercihe şayan görmesi, aynı zamanda İslâm ilim geleneğinin bir olgunluğu olarak görülebilir.

8. soruda Tirmizî, hocasına Irak'ta rivayet ettiği hadislerin hangisinin sened bakımından garîb sayılacağını sormuştur. Dârimî ise cevabında, birçok tarikle rivayet edilen ancak isnadın bir açıdan tek kalması sebebiyle garîb olarak nitelendirilen bir rivayeti aktarmıştır. Bu rivayet, cenazeye katılıp namaz kılana bir kırât ecir verileceğini vaad eden hadis olup, farklı tariklerle Ebû Hureyre'den (r.a.) rivayet edilmiştir.<sup>144</sup> Ancak Dârimî, onu Mervân b. Muhammed (ö. 210/825)> Muâviye b. Sellâm (ö. 170/786)> Yahyâ b. Ebî Kesîr (ö. 129/747)> Mehrî'nin mevlası olan Ebû Saîd (ö.?)> Hamza b. Sefîne (ö.?)> Sâib b. Yezîd (ö.91/709)> Hz. Aişe> Hz. Peygamber tarikiyle tahrir etmiştir. Oysa bu hadis, Tirmizî'nin beyanına göre Hz. Aişe'den birçok tarikle rivayet edilmiştir. Ancak Sâib b. Yezîd (ö. 91/709)> Hz. Aişe kanalında rivayetin tek kalması sebebiyle bu isnad sened yönünden garîb kabul edilmiştir. Böylece Tirmizî, hocasının sözlerinden de ilham alarak garîb hadisin birçok tarikle rivayet edilen ancak isnadın bir açıdan tek kalması sebebiyle oluşan bir çeşidini tarif etmiştir.<sup>145</sup>

<sup>142</sup> Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, nşr. Târik b. İvazullah- Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995), 4/178-179.

<sup>143</sup> Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 59 (3303).

<sup>144</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 58; Müslim, “Cenâiz”, 52.

<sup>145</sup> Ulvân Nûrî, “Ârâu'd-Dârimî”, 310.

Dolayısıyla yukarıdaki zikri geçen sekiz soruya verilen cevaplar; garîb hadisin bir çeşidinin tarifine, mürsel-mevsûl rivayetlerden hangisinin tercih edileceğine, zayıf bir ravinin teferrüdü ve güvenilir ravilerin birbirlerine muhalefet etmeleri halinde nasıl bir tavır takınılacağına ve hadisin muhtevastaki işkâli ortadan kaldırmaya yönelik değerlendirmeleri içermektedir. Bu değerlendirmeler, hadis ilminin muhtelif konularına dair usûl kaideleri ve bilgileri içermesi açısından oldukça önemlidir. Bu bağlamda Tirmizî, döneminin önde gelen âlimlerinden sayılan Dârimî'den birebir istifade ettiği, şahsen görüştüğü ve hatta bazen onunla münazarada bulunarak özellikle 'ilelü'l-hadis ve cerh-ta'dîl ilimlerindeki eğitimini kaliteli bir seviyeye yükselttiği ileri sürülebilir. Kanaatimizce talebenin bir sorusu karşısında bilmediğini itiraf etmek, utanılacak bir durum değildir. Aksine entelektüel bir dürüstlüğün göstergesidir.

Bunlara ilaveten teâruz eden hadislerde tercih noktasında hoca ile talebenin farklı görüşlere sahip olması ve bu konuda birbirlerini eleştirmemeleri, dikkate şayan bir husustur. Buradan yola çıkarak Tirmizî ile Dârimî arasındaki hocalık-talebelik ilişkisinin tahammül ahlakı üzerine kurulduğu söylenebilir.

#### 1.4. Tirmizî'nin Hocasına Nisbet Ettiği Görüşler

Muhaddisler, hadis meclislerinde işlenen derslerde sadece rivayet faaliyetiyle yetinmemişler, aynı zamanda kendi hocalarından öğrendikleri bilgileri bu ders halkalarına taşımışlardır.<sup>146</sup> Derslerde bazen hoca, gerekli gördüğü yerlerde açıklamalar yapmış bazen de derse katılan öğrencilerin sorularını cevaplamıştır. Ders halkasında bulunanlar da bu cevapları kaydetmişlerdir. Bu meyanda Tirmizî, kendi suallerinin yanı sıra aynı mecliste bulunan diğer talebelerin sorularına verilen cevapları kaydetmiştir. Nitekim eserlerinin yaklaşık 11 yerinde hocası Dârimî'nin hadislerle ilgili izahatlarına atıfta bulunmuştur. Bu atıflar, "قَالَ عَبْدُ اللَّهِ / Abdullah dedi ki", "قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ / Abdullah b. Abdurrahman dedi ki" ve "حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ / Abdullah b. Abdurrahman bize rivayet etti ve dedi ki" ibarelerinde olduğu gibi "قَالَ / kâle" fiili ile başlamıştır. Bu kullanıma dair istatistiki bilgiler ise şöyledir:

Tablo: 4 Tirmizî'nin Hocasına Nisbet Ettiği Görüşlerde Kullandığı Kalıplar

Sıra No	Kullanılan Kalıp	Kaynak Bilgisi
1.	قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ	Tirmizî, "Sıfatu Cehennem", 1 (2573)
2.	قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ	Tirmizî, "Sıfatu Cehennem", 5 (2586)
3.	قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ	Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 5 (3047)
4.	قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ	Tirmizî, "Deavât", 113 (3567)
5.	قَالَ عَبْدُ اللَّهِ	Tirmizî, "Salât", 63 (240)
6.	قَالَ عَبْدُ اللَّهِ	Tirmizî, "Menâkıb", 38 (3812)
7.	قَالَ عَبْدُ اللَّهِ	Tirmizî, eş-Şemâ'ilü'n-Nebeviyye, Sayfa: 318; Hadis No: 377

<sup>146</sup> Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 5 (3047); Tirmizî, "Menâkıb", 38 (3812).

8.	قَالَ عَبْدُ اللَّهِ	Tirmizî, “Fezâilu’l-Kur’ân”, 19 (2916); Tirmizî, el-‘İlelü’l-Kebîr, s. 386
9.	قَالَ عَبْدُ اللَّهِ	Tirmizî, eş-Şemâ’ilü’n-Nebeviyye, Sayfa: 152; Hadis No: 185
10.	قَالَ عَبْدُ اللَّهِ	Tirmizî, eş-Şemâ’ilü’n-Nebeviyye, Sayfa: 131; Hadis No: 152
11.	قَالَ عَبْدُ اللَّهِ	Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 61 (3309)
12.	حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ	Tirmizî, el-‘İlelü’l-Kebîr, s. 183; Hadis No: 323.

Tablo 4’te yer alan 1 ve 2 no’lu açıklamalarda, ilgili rivayetlerin merfû olarak nakledilmedikleri beyan edilmektedir. Dârimî, bunlardan ilkinde konu olan hadisi merfû olarak rivayet ettikten sonra Süfyân es-Sevrî’nin (ö. 161/778) onu mevkûf olarak rivayet ettiğini belirtmiştir. Dârekutnî, bu rivayetin mevkûf tarihinin daha sahih olduğunu söyleyerek tercihinin ref’ edilmeyen rivayetten yana olduğunu ifade etmiştir.<sup>147</sup> Nevevî (ö. 676/1277) ise bu rivayetin Dârekutnî’nin Müslim’e istidrahte bulunduğu hadislerden olduğunu, ancak Ömer Hafs b. Gıyâs’ın (ö. 222/836) sika olması nedeniyle ziyadesinin makbul olacağını dile getirmiştir.<sup>148</sup>

İkinci açıklamada ise Dârimî, güvenilir bir ravi olan Kutbe b. Abdülaziz’in (ö.?) hadisini tahrir ettikten sonra, “Hadisçiler, bu hadisi merfû olarak rivayet etmiyorlar.” demiştir. ‘İlelü’l-hadîs konusunda uzman âlimlere göre bu rivayetin medârı isnâd’ı, A’mes’tir (ö. 148/765). Öyle anlaşılıyor ki ondan yapılan rivayetlerde ihtilaf edilmiştir. Bazıları, bu rivayeti merfû bazıları ise mevkûf olarak nakletmişlerdir. Nitekim Dârekutnî, mevkûf olarak nakledilen tariklere yer verdikten sonra Kutbe b. Abdülaziz’in tarihini tercih etmiştir.<sup>149</sup> Mübârekpûrî ise mevkûf olsa bile bu rivayetin metninde ictihad konusu olmayacak bilgilerin bulunduğu gerekçesiyle hükmen merfû sayılması gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>150</sup> Tirmizî’nin de Kutbe b. Abdülaziz’in (ö.?) hadisçiler yanında güvenilir bir ravi olmasına dikkat çekerek bu rivayetin merfû olduğu görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre Tirmizî’nin hocası Dârimî’nin tahririni dikkate aldığı ve tercihinin onun naklinden yana kullandığı düşünülebilir.<sup>151</sup>

3 no’lu açıklamada ise tahrir edilen hadisin Süfyân es-Sevrî tarafından mürsel olarak rivayet edildiği izah edilmiştir. Gerçekten bu rivayeti sadece Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) irsâl ederek nakletmiştir. Ancak onun bu rivayeti, vaslederek naklettiği de dikkate alındığında hatanın onun talebelerinden mi yoksa kendinden mi ya da kimden kaynaklandığı meselesi çözüme kavuşturulamamaktadır.<sup>152</sup> Oysa bu hadis, Tirmizî ve Dârimî’ye göre mürsel değil mevsûldür. Nitekim

<sup>147</sup> Dârekutnî, el-‘İlelü’l-Vâride, 5/86-87.

<sup>148</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, el-Minhâc fî Şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî,1392), 9/225.

<sup>149</sup> Dârekutnî, el-‘İlelü’l-Vâride, 6/220.

<sup>150</sup> Mübârekpûrî, Tuhfetu’l-Ahvezî, 7/312.

<sup>151</sup> Geniş bilgi için bk. Anas Aljaad, “Tahkîku ‘İleli’-d-Dârimî fî Süneni’t-Tirmizî”, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 18/2 (2014), 196-198.

<sup>152</sup> Geniş bilgi için bk. Aljaad, “Tahkîku ‘İleli’-d-Dârimî”, 198-201.

Ebû Hâtim er-Râzî, bu rivayetin mevsûl halini tercih etmiştir.<sup>153</sup> Dârekutnî ise bu konudaki ihtilafları açıkladıktan sonra, mevsûl tariklerin sahih olduğunu ifade etmiştir.<sup>154</sup>

4 no'lu açıklamada, Ebû İshâk es-Seb'î'nin kalp fitnesi ile ilgili bir hadisi farklı tâbiîler vasıtasıyla farklı şekillerde nakletmesi konu edinilmiştir. Nitekim o, bu rivayette bazen Amr b. Meymûn (ö. 74/693)> Hz. Ömer diyerek bazen de başka ravileri zikrederek ıztırâba düşmektedir. Zira hem Dârimî'nin hem de talebesinin, onun birbirine muhalif değişik rivayetlerde bulunmasına yönelik bir izahları ise yoktur. Onlar, sadece senedde ıztırâbın olduğunu belirtmişlerdir.<sup>155</sup> Oysa İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Amr b. Meymûn'un bu rivayeti farklı sahabilerden işitmiş olabileceğine dikkat çekmiştir.<sup>156</sup> Nitekim Nesâî (ö. 303/915), Amr b. Meymûn'un “حدثني أصحاب محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم” diyerek naklettiği rivayeti *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sında tahrir etmiştir.<sup>157</sup>

Tirmizî, 5 no'lu hadisin açıklamasında; Yahyâ b. el-Yemân'ın (ö. 189/805) Hz. Peygamber'in namaz için tekbir aldığına parmaklarını açarak tekbir aldığına dair rivayetinde yanlışlık olduğunu, onun rivayetinden daha sahih nakillerin bulunduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda hocasının görüşlerini de destek olarak kullanır. Adı geçen ravi, sadûk mertebesinde âbid bir ravidir. Ancak “Çok hata yapmakla.” itham edilmiştir.<sup>158</sup> Oysa söz konusu hadis, İbn Ebû Zî'b'in (ö. 159/776) talebeleri tarafından, Hz. Peygamber'in namaza başlayacağına ellerini uzatarak kaldırdığı şeklinde nakledilmiştir. Dolayısıyla Yahyâ b. el-Yemân bu rivayetin metninde hata etmiştir denebilir.<sup>159</sup>

Yukarıdaki 6. açıklama, Dârimî'nin isnad bilgisini ortaya koymasından önem arz etmektedir. Zira o; muhtemelen ders halkalarında duyduğu bir isnadın doğruluğunu öğrenmek istemiş ve hocası İshâk b. İshâ'ya (ö. 215/830), Huzeyfe b. Yemân'ın (r.a.) (ö. 36/656) hayatından bahseden rivayetle ilgili olarak bu hadisin adı geçen sahabiden Ebû Vâil (ö. 82/701) tarafından da rivayet edildiğini sormuştur. Hocası ise bu bilginin doğru olmadığını, tam aksine Zâzân el-Kindî (ö. 82/701) tarafından rivayet edildiğini ileri sürmüştür. Tirmizî ise hocasının hocası ile yaşadığı bu diyalogu aktararak isnadlar konusunda hocasından büyük ölçüde yararlandığını ortaya koymuştur.

7 no'lu açıklamada, hadiste geçen garîb bir kelimenin izahı yapılmıştır. Tirmizî, hocasından naklen bazı muhaddis ve lügat âlimlerinin ilgili hadisteki “ضَفَفٍ / dafef” kelimesini “Yemeğin az, yemek yiyenlerin çok olması.” diye açıkladıklarını rivayet etmiştir.

8 no'lu açıklamada, Muttalib b. Abdullah b. Hanteb'in (ö.?) irsâl yapıp yapmadığı konu edinilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki Tirmizî'nin hocaları, adı geçen ravinin sahabeden herhangi birinden hadis işitmediği görüşüne sahiptirler. Ayrıca Dârimî, ‘ilelü'l-hadîs alanında meşhur olan muhaddis Alî b. el-Medîni'nin (ö. 234/848-49) görüşüne de atıfta bulunmuştur. Buna göre Muttalib, Enes'den (r.a.) (ö. 93/711-12) hadis işitmemiştir. Bu bilgiler, Muttalib b. Abdullah'ın rivayetinin mürsel olup olmadığının açıklığa kavuşturulması açısından oldukça önemlidir. Nitekim İbn Sa'd (ö. 230/845),

<sup>153</sup> Ebû Hâtim er-Râzî, *İlelü'l-Hadîs*, 5/60-62.

<sup>154</sup> Dârekutnî, *el-İlelü'l-Vâride*, 5/285-284.

<sup>155</sup> Aljaad, “Tahkîku 'İleli'd-Dârimî”, 193-196.

<sup>156</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibuddin el-Hâtib (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 11/175.

<sup>157</sup> Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 4/447.

<sup>158</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, 598.

<sup>159</sup> Ebû Hâtim er-Râzî, *İlelü'l-Hadîs*, 2/134.



Muttalib b. Abdullah'ın çok irsâl yaptığını ve hadisiyle ihticâc olunamayacağını belirtmiştir.<sup>160</sup> Buhârî de onun hakkında, “Muttalib'in Peygamber'in (s.a.v) ashabından hiçbirinden hadis işittiğini bilmiyoruz. Ancak 'Hz. Peygamber'in hutbesinde bulunan bir kimse bana rivâyet etti' sözü vardır.” demiştir.<sup>161</sup>

9 no'lu açıklamada, Hz. Peygamber'in “نِعْمَ الْإِدَامُ الْخُلُّ / *Sirke ne güzel katık.*” hadisi konu edinilmiştir. Tirmizî, hocasının ilgili hadisin metninde tereddüdü belirten bir tabirle rivayet ettiğini nakletmiştir. Buna göre ravilerden biri, hadiste geçen “الْإِدَامُ / el-îdâm” kelimesinde tereddüt etmiştir. Bu lafız, Hz. Peygamber tarafından ya hadiste geçtiği gibi ya da aynı anlamda olmak üzere “الأُدْمُ / el-Udm” çoğul anlamıyla zikredilmiş olabilir. Nitekim bu hadis hem hoca hem de talebe tarafından tereddüdü doğuracak bir lafızla nakledilmiştir.<sup>162</sup> Öte yandan Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), bu rivayeti tereddüt ifadeleri ile tahrir etmiştir.<sup>163</sup>

10 no'lu açıklamada, Dârimî, “التُّمْلُ / es-Sufl” kelimesinden ne kastedildiğini açıklamıştır. Tirmizî'nin naklettiğine göre hocası, bu kelimenin “Tencerenin dibinde kalan yemek.” anlamına geldiğini söylemiştir.

11 no'lu açıklamaya konu edinilen hadisin ravileri, rivayet esnasında “فَقَرَأَهَا عَلَيْنَا” edâ sîgasını tekrarlayarak Sâf Süresinin 1 ve 2. ayetlerini okumuşlardır. Dolayısıyla Tirmizî, hocasının da bu teselsüle uyararak hadisi rivayet ettiğine işaret etmiştir.

12 no'lu açıklamanın sebebi, hurmanın ancak eşit ölçekteki bir hurma ile değış-tokuşunun caiz olduğunu ifade eden bir rivayettir. Bu rivayeti Tirmizî, Abbâs el-Anberî (ö. 246/860) > Osman b. Ömer (ö. 209/824) > İsrâîl b. Yûnus es-Sebîî (ö. 160/777) > Ebû İshâk es-Sebîî (ö. 127/745) > Mesrûk b. el-Ecda' (ö. 63/683) > Bilâl b. Rebâh (ö. 20/641) > Hz. Peygamber tarikiyle tahrir etmiştir. Hocası Buhârî, bu hadisi mürsel olarak rivayet etmiştir. Dârimî'ye göre bu rivayeti Basralılar, “عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ بِلَالٍ / an Mesrûk an Bilâl” şeklinde muan'an, Kûfeliler ise “عَنْ مَسْرُوقٍ أَنَّ بِلَالَ” şeklinde muen'en olarak rivayet etmişlerdir. Bununla birlikte Dârimî, mezkûr rivayeti Abbâs el-Anberî hariç aynı tarikle kendi eserinde Basralıların edâ sîgası ile nakletmiştir.<sup>164</sup> Bu durumda ilgili hadis, Dârimî'ye göre mürsel değıl, mevsûldür.<sup>165</sup> Çünkü muhaddislerin çoğuna göre hocasından an ya da enne lafzı ile nakilde bulunan ravinin sika olması, tedlîs yapmaması ve hocasıyla bir defa karşılaşması şartıyla rivayeti, muttasıl sayılmıştır.<sup>166</sup>

Bu bilgiler ışığında şunu söylemek mümkündür: Tirmizî'nin hocası hem hadislerde geçen garîb lafızlara izahlar getirmiş hem de bazı hadislerin merfû mu yoksa mevkûf mu, mevsûl mu yoksa mürsel mi olduğuna dair açıklamalarda bulunmuştur. Aynı zamanda hadis metinlerinde tespit ettiği hatalı rivayetlere işaret etmiş, Sâf Süresi'nin kıraatı hakkındaki müselsel hadisi, teselsüle uyararak aynı şekilde nakletmiştir. Diğere taraftan Tirmizî, hocasına nisbet ettiği bu görüşlere önem vermiş ve onları

<sup>160</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 10/178.

<sup>161</sup> Tirmizî, “Fezâilu'l-Kur'ân”, 19 (2916); Tirmizî, *el-İlelü'l-Kebîr*, 386.

<sup>162</sup> Tirmizî, “Et'ime”, 35 (1840); Dârimî, “Et'ime”, 18 (2055).

<sup>163</sup> Müslim, “Eşribe”, 164.

<sup>164</sup> Dârimî, “Büyû”, 40 (2579).

<sup>165</sup> Geniş bilgi için bk. 'Ulvân Nûrî, “Ârâu'd-Dârimî”, 316-317.

<sup>166</sup> Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Nûreddin İtr (Dimeşk: Dâru'l-Fikr - Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1406/1986), 61-63.

benimseyerek hocasının hadis ilmindeki otoritesine güvenmiştir.<sup>167</sup> Bir de Tirmizî, hocasından naklettiği bu bilgileri “فال / Kâle” sîgası ile rivayet etmiştir. Ancak onun bu sîgayı hocasından işitmediği şeyleri rivayet etmek için kullandığı söylenemez. Çünkü o, hocasından bu sîga ile naklettiği bilgilerin tamamına yakını, tahdîs terimini kullanarak hocasından naklettiği rivayetlerin ardından zikretmiştir. Dolayısıyla onun bu sîga ile naklettiği bilgilerin tamamı, hocasından işittiği anlamına yorulabilir.

### 1.5. Tirmizî'nin Hocası ile Yüz Yüze Eğitimi

“Sema” usûlü ile bir bilginin öğrenilmesi için hoca ile talebenin yüz yüze gelmesi ve bilginin doğrudan talebeye intikal etmesi gerekmektedir. Bu usûlde talebe, bilgiyi bizzat hocasının ağzından duyacağından dolayı öğrenim nitelikli ve sağlam olmaktadır. Bu tür yöntemlerle verilen eğitimler, genellikle evlerde, camilerde ve şehrin geniş alanlarında gerçekleştirilen hadis oturumlar/meclislerinde veriliyordu. Tirmizî de yaklaşık 5 yerde “سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ / Abdullah b. Abdîrrahman'dan işittim.” ifadesini kullanarak, hocasının böylesi meclislerinde hazır bulunduğunu ima etmektedir. Şimdi onun hocasından işittiği açıklamaların istatistikî bilgilerine işaret edelim.

Tablo: 5 Tirmizî'nin Hocasından Semâ Yöntemiyle Hadis Aldığına Dair Kalıplar

Sıra No	Kullanılan Kalıp	Kaynak Bilgisi
1.	سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ	Tirmizî, “Ahkâm”, 9 (1336)
2.	سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ	Tirmizî, Vasâyâ, 5 (2120)
3.	سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ	Tirmizî, “Fezâilu'l-Kur'ân”, 19 (2916)
4.	سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ	Tirmizî, <i>el-İlelü'l-Kebîr</i> , s. 386
5.	سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ	Tirmizî, “Edeb”, 76 (2859)

1 no'lu hadis, “Rüşvet veren de alan da lanetlenmiştir.” rivayetiyle ilgilidir. Tirmizî, öncelikle hasen sahih mertebesinde bir tariki verdikten sonra bu konuyla ilgili Abdullah b. Amr'dan (ö. 65/684-85) gelen senedlerin de olduğunu ifade eder. Bunlar arasında hocası Dârimî'ye göre en güzel ve en sahih olan rivayet, Ebû Seleme (ö. 94/712-13) > Abdullah b. Amr tarikiyle nakledilen hadistir. Nitekim Tirmizî, bu tarikle rivayet edilen hadisi babın son rivayeti olarak tahrîc etmiştir.<sup>168</sup> Onun bu yolu izlemesi, muhtemelen önce kusurlu senedleri, ardından sağlam isnadları sıralamayı kendisine yöntem olarak belirlemesinden kaynaklanmış olabilir.

Tirmizî 2 ve 5 no'lu rivayetlerin açıklamalarında, hocası Dârimî'nin Zekeriyâ b. Adiyî'den (ö. 211/826) işittiğine göre Ebû İshâk el-Fezârî (ö. 188/804) şöyle demiştir: “Bakiyye b. el-Velîd'in (ö. 197/812) güvenilen kişilerden yaptıkları rivayetleri alın. İsmâîl b. Ayyâş'ın (ö. 181/797) gerek güvenilir gerekse başka kimselerden yaptığı rivayetlerini almayın.” Ancak onun bu sözü, Müslim'in *el-Câmi'u's-Sahîh*'inin mukaddimesinde; “Bakiyye'nin tanınan ravilerden rivayet ettiği hadislerini yaz; ma'ruf

<sup>167</sup> İbrahim Hamoud İbrahim, “Menhecu't-Tirmizî Fî Ta'îlî'l-Ehâdîsi Fî sünenihi”, *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2018), 257.

<sup>168</sup> Tirmizî, “Ahkâm”, 9 (1337); bu hadis, diğer klasik hadis kaynaklarında da bu senedle rivayet edilmiştir. bk. Ebû Dâvûd, “Akdiyye”, 4 (3580); İbn Mâce, “Ahkâm”, 2 (2313); İbn Hanbel, *Müsned*, 2/164, 190, 194, 212.

olmayanlardan rivayet ettiklerini ise yazma! İsmâîl b. Ayyâş'ın ise tanınanlardan olsun olmasının hiçbir rivayetini yazma!" şeklinde zikredilmiştir.<sup>169</sup> Aralarında lafız farklılığı da olsa hem Tirmizî'nin hem de Müslim'in bu bilgiyi Dârimî'den nakletmiş olmaları, etkin bir hocalık-talebelik münasebetine işaret etmektedir. Öte yandan Tirmizî eserlerinin farklı yerlerinde, İsmâîl b. Ayyâş hakkında bazı değerlendirmeleri nakletmiştir. Bunlardan birincisine göre Ahmed b. Hanbel, İsmâîl b. Ayyâş hakkında, "O, Bakıyye'den daha uygun bir ravidir. Çünkü Bakıyye'nin münker birtakım hadisleri vardır." demiştir.<sup>170</sup> İkincisinde ise Şamlılardan rivayetinin daha sahih, Hicazlılardan ve Iraklılardan ise münker rivayetleri olduğu ifade edilmiştir.<sup>171</sup> Bir başka rivayette ise söz konusu kimselerden naklettiği hadislerin asıllarının olmadığı ve bir işe yaramayacakları ifade edilmiştir.<sup>172</sup>

Bunlara ilaveten Ebû Hâtim er-Râzî, İsmâîl b. Ayyâş hakkında "o, لَيْن / leyyin (biraz gevşek) bir ravidir. Hadisi yazılır. Ebû İshâk el-Fezârî dışında kimsenin ondan uzak durduğunu bilmiyorum." demiştir.<sup>173</sup> Tüm bu veriler, cerh-ta'dîl faaliyetinin içtihadî bir çaba olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla hadis münekkidlerinin raviler hakkında vardıkları neticelerin farklı farklı olması kaçınılmazdır. Öte yandan Tirmizî, İsmâîl b. Ayyâş'dan 27, buna mukabil Bakıyye b. el-Velîd'den ise 8 rivayet tahrir etmiştir. Bu durum bile ravi değerlendirmesinin içtihadî bir mesele olduğunu izhar etmektedir.

3 ve 4 no'lu hadisin açıklamalarında ise Muttalib b. Abdullah b. Hanteb'in (ö.?) irsâl yapıp yapmadığı konusu tekrar edilmiştir.

Bu bilgilere göre Tirmizî'nin, hadis ricâli hakkındaki bazı malumatı hocasından sema usûlü ile öğrendiği anlaşılmaktadır. Yani bizzat hocasının ağzından işterek bilgi edinmiştir. Bu durumda onun hocası ile yüz yüze geldiği ve hocasının telaffuzunu bizzat duyduğu için ilmi en muteber yolla öğrendiği söylenebilir. Ayrıca daha önce de ifade ettiğimiz üzere hocasından rivayet ettiği bütün hadislerde tahdîs terimini (حَدَّثَنَا / haddesenâ) kullanmış olması da öğrenimin kalitesini ortaya koymaktadır.

### Sonuç

Rical ve tarih literatürüne göre Horasan bölgesi muhaddislerinden Dârimî ve talebesi Tirmizî arasında birebir hadis bilgisi aktarımı yapılmıştır. Hoca ile talebe arasındaki bu irtibat, Horasan bölgesinde hicri 250 yılı civarında gerçekleşmiştir. Öte yandan her iki âlimin eserlerinin mukayesesi bağlamında, hoca ile talebenin aralarında bir aracı olmadan birbirlerine doğrudan bilgi aktarımında buldukları sonucuna varılmıştır. Zira hocadan nakledilen rivayetler, hoca ile talebenin mülâkî olduğunu vurgulayan tahdîs terimiyle (حَدَّثَنَا / haddesenâ) rivayet edilmiştir. Bu tespite göre talebe, hocasından tekrarlarıyla birlikte toplam 83 rivayeti bizzat sema yöntemiyle öğrenmiştir. Bu durumda hoca ile talebenin arasındaki bilgi alış-verişinin etkin olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan talebe, sadece hadis rivayetiyle yetinmemiş, hadis ilimlerine dair birçok malumatı da hadislerin mütalaasında elde etmiştir. Dolayısıyla bu araştırmada, bütün bu bilgilerin yüz yüze yapılan bir eğitim

<sup>169</sup> Müslim, "Mukaddime", 7.

<sup>170</sup> Tirmizî, "Tahâret", 98 (131).

<sup>171</sup> Tirmizî, "Radâ", 19 (1174); Tirmizî, *el-İlelü'l-Kebîr*, 58, 390.

<sup>172</sup> Tirmizî, *el-İlelü'l-Kebîr*, 219.

<sup>173</sup> Ebû Hâtim Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beirut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1371/1952), 2/192.

sayesinde elde edildiği sonucuna varılmıştır. Bundan başka talebenin hocasından tahrir ettiği hadislerin hocanın eserlerindeki rivayetlerle sened ve metin açısından yapılan mukayesede, on iki rivayetin birebir uygunluğu tespit edilmiştir. Yaklaşık üç rivayetin isnadı farklı, metinleri özdeş, birinin ise hem metni hem de isnadı farklıdır. Ancak bunların birisinde isnaddaki ravilerden sadece Dârimî'nin hocaları farklıdır. Tirmizî tarafından tahrir edilen altmış yedi rivayete, Dârimî'nin *Sünen*'inde rastlanılmamıştır. Bunun muhtemel nedenleri arasında Dârimî'nin kendine has üslûbu, tasnif metodu ve telifinde gözettiği prensipler veya söz konusu eserin metinleşme süreci esnasında yapılan hatalar olabileceği düşünülmektedir. Ayrıca söz konusu rivayetlerin Dârimî ya da talebeler tarafından kitaptan çıkarılması da olasıdır. Diğer taraftan bu rivayetler, hocanın günümüze ulaşmayan diğer eserlerinden de nakledilmiş olabilir. Bu bağlamda söz konusu rivayetlerin bazıları Tirmizî'nin eserine müstensihler tarafından ilâve edilmiş de olabilir.

Tirmizî'nin 'ilelü'l-hadîs, cerh-ta'dîl, garîbu'l-hadîs, ricâlu'l-hadîs, muhtelifu'l-hadîs ilimlerinde uzmanlaşması ve müstakil eserler vücuda getirmesinde, aralarında Dârimî'nin de bulunduğu hocalarından aldığı tedrisatın önemi büyüktür. O, zaman zaman hocalarına sorduğu suallere farklı cevaplar aldığına, doğru olduğunu düşündüğü görüşleri benimsemiştir. Hocalarına saygı duymasına rağmen bazen onlarla aynı fikirde olmadığı meseleler de olmuştur. Bu görüş ayrılığı, hoca ile talebenin farklı tariklere vukûfiyeti, hadislere âşinalığı ve ravilerle ilgili tercih sebepleriyle yakından ilgilidir. Bir diğer ifadeyle her muhaddis, -onlar açıklamasa bile- hadisleri kendilerine hâs yaklaşımlarıyla değerlendirmektedir. Bu meyanda hoca-talebe arasındaki bu görüş farklılıkları, hadis ilminin gelişmesine bir katkı olarak görülebilir. Bunlara ilaveten hadislerin tarikleri ve ilel konusunda Tirmizî'nin hocasından naklettiği bu değerli bilgilere rağmen ilgili konularda Dârimî'nin diğer muhaddisler gibi şöhrete sahip olmaması da oldukça düşündürücüdür.

## Extended Abstract

### Reading the Teacher-Student Relationship Between al-Tirmidhī and al-Dārimī through Their Works

Allah the Almighty assigned Prophet Muhammad (peace be upon him) the task of conveying, explaining, interpreting, and practically teaching topics in al-Ḥurʿān to humanity. The most evident reflection of this mission, whether verbal or practical, lies in the ḥadīths. These traditions, which are important for understanding al-Ḥurʿān, have been transmitted orally and in writing since the earliest periods. This transmission process was carried out through narrators who simultaneously functioned as students when learning ḥadīths and as teachers when transmitting them to the next generation. The subject of this article is two prominent ḥadīth scholars from the region of Khurāsān, al-Dārimī (d. 255/869) and al-Tirmidhī (d. 279/892), and the aim is to analyze the teacher-student relationship between them.

The study establishes that these two scholars were contemporaries, met in person, and maintained a teacher-student connection. Numerous sources place al-Tirmidhī among the students of al-Dārimī. However, except for Samʿānī (d. 562/1166), other scholars do not explicitly mention al-Dārimī among al-Tirmidhī's teachers, providing instead general statements such as "He listened to ḥadīths from many scholars in Khurāsān" or "He studied ḥadīths in Khurāsān." Moreover, al-Tirmidhī's works include phrases such as "I asked 'Abdullāh ibn 'Abd al-Raḥmān," "I saw 'Abdullāh ibn 'Abd al-Raḥmān," or "I reminded 'Abdullāh ibn 'Abd al-Raḥmān of this ḥadīth, and he said..." which indicate direct transmission from al-Dārimī without intermediaries. The accuracy of these observations, derived from biographical literature and al-Tirmidhī's statements, has been examined within the context of narrations in the works of these two scholars.

A comparative analysis reveals that al-Tirmidhī attributed 84 ḥadīths to his teacher. Among these, 12 had identical isnāds (chain of transmitters) and matns (texts). Three had different isnāds but identical matns, and one had a different isnād and matn. In the latter case, only al-Dārimī's teachers differed in the isnād. The remaining 67 narrations are not found in al-Dārimī's Sunan. However, 83% of these narrations appear in other classical ḥadīth sources with similar isnāds and matns. The potential reasons for their absence in al-Dārimī's Sunan have been explored, including his unique style, classification method, principles in authorship, or possible errors during the compilation process. It is also suggested that these narrations may have been excluded by al-Dārimī or his students or derived from other works of al-Dārimī that have not survived to the present day.

In one case, al-Tirmidhî does not provide an isnād, making comparison impossible. For the remaining 83 narrations, al-Tirmidhî consistently uses the term ḥaddathanā (حَدَّثَنَا), a technical term denoting direct transmission through samā'. This consistent usage reflects the quality of education al-Tirmidhî received and supports evidence of face-to-face interactions with al-Dârimî.

The article also discusses the questions al-Tirmidhî posed to al-Dârimî regarding the 'ilal (hidden defects) of ḥadīths. al-Tirmidhî directed eight questions to his teacher concerning the identities of narrators (rijāl), their reliability (jarḥ wa ta'dīl), and the matns of ḥadīths. al-Dârimî provided explanations for some questions but admitted his inability to answer others, demonstrating his intellectual honesty. The formats of these questions, including expressions like "I asked 'Abdullāh ibn 'Abd al-Raḥmān," "I said to Abū Muḥammad 'Abdullāh ibn 'Abd al-Raḥmān," and "I discussed this ḥadīth with 'Abdullāh ibn 'Abd al-Raḥmān," have been examined. Furthermore, how al-Tirmidhî reported questions posed to al-Dârimî by other students in his study circle has been analyzed.

al-Tirmidhî referred to al-Dârimî's explanations of ḥadīths approximately eleven times in his works, using phrases such as "Abdullāh said...," "Abdullāh ibn 'Abd al-Raḥmān said...," and "Abdullāh ibn 'Abd al-Raḥmān narrated to us, saying...." These references include clarifications of obscure terms (gharīb) in ḥadīths, discussions on whether certain ḥadīths were marfū', mawqūf, mawṣūl, or mursal, and critical evaluations. Occasionally, al-Tirmidhî received different responses to his inquiries, indicating his independent reasoning and preference for the opinions he deemed correct. These differences are attributed to varying familiarity with the narrators, differing approaches to ḥadīths, and divergent evaluative criteria between the teacher and student. Such differences are seen as contributing to the advancement of ḥadīth sciences.

Additionally, al-Tirmidhî mentioned directly hearing from 'Abdullāh ibn 'Abd al-Raḥmān approximately five times, emphasizing the importance of the samā' method in transmitting knowledge related to ḥadīth narrators. The findings affirm that face-to-face teaching occurred between al-Tirmidhî and al-Dârimî. This teaching method significantly contributed to al-Tirmidhî's expertise in various ḥadīth sciences such as jarḥ wa ta'dīl, 'ilal al-ḥadīth, gharīb al-ḥadīth, mukhtalif al-ḥadīth, and ridjāl al-ḥadīth. The article concludes by emphasizing the crucial role of al-Dârimî's instruction in shaping al-Tirmidhî's scholarly contributions while also highlighting that al-Dârimî, despite his contributions to ḥadīth sciences and training of prominent scholars, did not achieve widespread renown akin to other ḥadīth scholars.

## ملخص موسع

### قراءة علاقة تتلمذ الترمذي على شيخه الدارمي من خلال صنيعتهما

إن الله سبحانه وتعالى كلف النبي صلى الله عليه وسلم بتبليغ الناس موضوعات القرآن وشرحها وتوضيحها وتفسيرها وتعليمها للمؤمنين بشكل عملي. ولا شك أن الأحاديث هي الدليل الأوضح على تطبيق هذه المهمة بشكل لفظي أو عملي. وقد نالت الأحاديث التي تمت روايتها ونقلها جيلاً بعد جيل عن طريق الحفظ والكتابة منذ العصور الأولى أهمية كبيرة في فهم القرآن. وتحمّل ذلك الرواة؛ حيث كانوا يروون الأحاديث ويتحملونها؛ فهم من جهة طلاب، ومن جهة أخرى شيوخ. وقد تناولت هذه الدراسة اثنين من علماء الحديث البارزين في بلاد خراسان، وهما الدارمي (ت 255هـ/869م) والترمذي (ت 279هـ/892م)، من خلال العلاقة بينهما في سياق التعليم والتعلم.

في هذا السياق، تم التوصل من خلال البحث إلى أن الشخصين المذكورين كانا معاصرين لبعضهما البعض، وقد التقيا وتحدثا، وتم إثبات وجود علاقة تعليمية بينهما. وقد أُشير في العديد من الكتب إلى أن الترمذي كان من بين طلاب الدارمي. ومن ناحية أخرى، باستثناء السمعاني (ت 562هـ/1166م)، لم يذكر علماء آخرون الدارمي ضمن أساتذة الترمذي. ولكنهم اکتفوا بالإشارة إلى ذلك مثل: "سمع الحديث من العديد من علماء خراسان" أو "تعلم الحديث في خراسان". بالإضافة إلى ذلك، تشير العبارات الواردة في مؤلفات الترمذي مثل: "سألت عبد الله بن عبد الرحمن" أو "رأيت عبد الله بن عبد الرحمن" أو "ذكرت عبد الله بن عبد الرحمن بهذا الحديث فقال... إلى أنه تلقى الحديث من معلمه دون وسيط. وبناءً على ذلك، تمت محاولة تقييم صحة النتائج المستخلصة من الأدبيات البيوغرافية وكذلك العبارات الواردة في أعمال الترمذي في سياق الروايات الموجودة في مؤلفات العالمين.

من خلال المقارنة التي أجريت في البحث، بلغ عدد الأحاديث التي نسبها الترمذي إلى معلمه 84 حديثاً. من بينها 12 حديثاً تطابقت أسانيداً ونصوصها تماماً. وثلاثة أحاديث اختلفت أسانيداً وتتطابقت نصوصها، وحديث واحد اختلفت فيه الأسانيد والنصوص معاً. وفي أحد هذه الأحاديث، كان الاختلاف في الأسانيد يتعلق بشيوخ الدارمي فقط. أما بقية الـ67 رواية، فلم يتم العثور عليها في كتاب "سنن الدارمي". ومن جهة أخرى، تم

تحديد أن 83٪ من هذه الروايات موجودة بشكل متشابه من حيث الإسناد والنص في المصادر الكلاسيكية الأخرى للحديث. كذلك، تمت مناقشة الأسباب المحتملة لعدم وجود هذه الروايات في كتاب "سنن الدارمي"، وتمثلت في أسلوب الدارمي الخاص، ومنهجه في التصنيف، والمبادئ التي التزم بها في التأليف، أو الأخطاء التي وقعت أثناء عملية تدوين الكتاب. بالإضافة إلى ذلك، تم الإشارة إلى احتمال أن تكون هذه الروايات قد حُذفت من الكتاب من قِبَل الدارمي أو تلامذته، أو أن تكون منقولة من مؤلفات أخرى للدارمي لم تصل إلينا .

وأظهرت الدراسة أن جميع الأحاديث الـ84 باستثناء حديث واحد قد رُويت باستخدام مصطلح "حدثنا"، وهو المصطلح الذي يُستخدم في الأحاديث المسموعة مباشرة من الشيخ. ومن جهة أخرى، كان استخدام مصطلح "حدثنا" في جميع الأحاديث المروية عن المعلم دليلاً على جودة التعليم الذي تلقاه الترمذي. كما اعتُبر دليلاً على معاصرة الترمذي والدارمي ولقائهما وجهاً لوجه .

في هذا المقال، تمت أيضاً مناقشة الأسئلة التي طرحها الترمذي على الدارمي حول علل الأحاديث. وقد تم تحديد أن الترمذي التلميذ قد طرح ثمانية أسئلة على معلمه حول الرواة، وحالتهم من حيث الجرح والتعديل، ونصوص الأحاديث. وقد قدم الدارمي توضيحات لبعض هذه الأسئلة، بينما أقر بعجزه عن الإجابة على بعضها الآخر. مما يدل هذا الأمر على أمانته الفكرية. كما تم بحث الصيغ التي طُرحت بها هذه الأسئلة. وفي هذا الصدد، تبين استخدام عبارات مثل: "سألت عبد الله بن عبد الرحمن"، "سألت أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن"، "قلت لعبد الله بن عبد الرحمن..."، و"ناقشت هذا الحديث مع عبد الله بن عبد الرحمن". إلى جانب ذلك، تم تحليل كيفية نقل الترمذي للأسئلة التي طرحها طلاب آخرون على الدارمي في حلقة الدرس .

في حوالي أحد عشر موضعاً في أعمال الدارمي، استشهد ببيانات معلمه المتعلقة بالأحاديث باستخدام عبارات مثل: "قال عبد الله..."، "قال عبد الله بن عبد الرحمن..."، و"روى لنا عبد الله بن عبد الرحمن وقال..." . وفي هذه التوضيحات، قدم تفسيرات للألفاظ الغريبة الواردة في الأحاديث، وعلّق على ما إذا كانت بعض الأحاديث مرفوعة أو موقوفة، موصولة أو مرسلة. وقد تلقى الترمذي إجابات مختلفة من معلمه الدارمي على الأسئلة التي طرحها عليه، وتبنى بعضها ودونها لصحتها بالنسبة إليه. بناءً على ذلك، يُعزى هذا الاختلاف إلى إمام كل من المعلم والتلميذ بطرق مختلفة، وإمامهما بالأحاديث، واختلاف أسباب تفضيلهما للرواة. ومن ناحية أخرى، تم اعتبار هذه الاختلافات في الرأي بين المعلم والتلميذ مساهمة في تطور علم الحديث.



إضافة إلى ذلك، استخدم الترمذي في حوالي خمسة مواضع في أعماله عبارة "سمعت من عبد الله بن عبد الرحمن"، وتمت مناقشة هذه المعلومات أيضاً. كما أُشير إلى أهمية الحصول على هذه المعلومات المتعلقة برجال الحديث من خلال طريقة السماع. في النهاية، تم التوصل إلى أن التعليم المباشر وجهاً لوجه قد تحقق بين التلميذ والمعلم. ومن جهة أخرى، تم التساؤل عن مدى مساهمة هذه الطريقة التعليمية في كفاءة الترمذي في مجالات مثل الجرح والتعديل، علل الحديث، غريب الحديث، مختلف الحديث، ورجال الحديث. كما أُكد في هذا البحث على أهمية التعليم الذي تلقاه الترمذي من الدارمي في تخصصه في هذه العلوم وتأليفه لمؤلفات مستقلة، وأشير أيضاً إلى أن الدارمي، رغم كونه من العلماء الذين أنجبوا علماء بارزين في مجال الحديث، إلا أنه لم يحظَ بنفس الشهرة التي حظي بها غيره من المحدثين.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الترمذي، الدارمي، التلمذة، الشيخ.

**Kaynaklar / References / المصادر**

- Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî (el-Keşşî). *el-Müntehab min Müsnedi 'Abd b. Humeyd*. thk. Subhî es-Sâmerrâî - Mahmud Muhammed Halil es-Sâidî. Kahire: Mektebetü's- Sünne, 1408/1988.
- Ahmed 'Ulvân Nûrî. "Ârâu'd-Dârimî Fî Kitâbeyi't-Tirmizî (el-'İlelü's-Sagîr ve el-'İlelü'l-Kebîr) Dirâse Nakdiyye Mukârene". *Mecelletu Âdâbi'l-Ferâhîdî* 34 (2018), 304-331.
- Aljaad, Anas. "el-Mesâilu'l-letî Hâlefe fihâ't-Tirmizî Fî Sünenihi Şeyhau'l-Buhârî". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 151-176.
- Aljaad, Anas. "Sünen-i Tirmizî'de "Esah Mâ Fi'l-Bâb". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 169-190.
- Aljaad, Anas. "Tahkîku 'İleli'd-Dârimî fi Süneni't-Tirmizî". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 191-206.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Delâ'ilü'n-Nübüvve*. thk. Abdülmu'tî Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kebîr*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ?. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Kitâbü'l-Kaza ve'l-Kader*. thk. Muhammed b. Abdillâh Âl Âmir. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1421/2000.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî. *el-Müsned/el-Bahrü'z-Zehâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1409/1988-1427/2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-Kebîr*. Haydarâbâd: Dairatü'l-Mearîfi'l-Osmaniyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*. haz. Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-'İlelü'l-Vâride fi'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyye*. thk. Mahfûzurrahman Zeynullah es-Silefî. Riyad: Dâru't-Taybe, 1405/1985.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-İlzâmât ve't-Tetebbu'*. nşr. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *Sünen*. haz. Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *Sünen-i Dârimî*. çev. Abdullah Aydın. İstanbul: Madve Yayınları, 1994.
- Dîneverî, Ebû Bekir Ahmed b. Mervân. *Kitâbü'l-Mücâlese ve Cevâhirü'l-'İlm*. thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen Al-u Selmân. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419.
- Doğanay, Süleyman. "Hoca-Talebe İlişkisi Bağlamında Sened Mukayesesi ve Sorunları". *Bilimname* 5/12 (2007/1), 163-186.

- Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türki. Beyrut: Dâru Hicr, 1419/1999.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. haz. Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ebû Hâtim er-Râzî, Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1371/1952.
- Ebû Hâtim er-Râzî, Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *'İlelü'l-Hadîs*, thk. Komisyon. Riyad: y.y., 1427/2006.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Ma'rifetü's-Sahâbe*. thk. Âdil b. Yusûf el-Azâzî. Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1419/1998.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. Dimeşk: Dârü'l-Memûn li't-Türâs, 1404/1984.
- Engin, Sezai. Talebe-Hoca İlişkileri Özelinde Hadis Tarihinde Eleştiri Olgusu. *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği*. ed. Sezai Engin. İstanbul: Endülüş Yayınları, 2019.
- Fatma Verdânî Abdurrâzî Abdullah. "Suâlâtü't-Tirmizî li'd-Dârimî fi Ulûmi'l-Hadîs/Cem'un ve Dirâsetun". *Mecelle Kitâ'u Usûli'd-Dîn* 16 (2021), 1593-1670.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Câmi' li-Ahlâkür-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1416/1996.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdad*. thk. Beşşar Avvad Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Huzeyrî, et-Tâhir el-Ezher. *el-Medhal ilâ Cami'i'l-İmâmî't-Tirmizî*. Kuveyt: Mektebu's-Şuûni'l-Fenniye, 1428/2007.
- Ismaeel Khaleel Mohammed. "Al-Tirmidhi's questions to his Sheikh Al-Darmi- Collection and Study". *Journal of Tikrit University for Humanities* 27/7 (2020), 57-77.
- Itr, Nûreddin. *el-İmâmu't-Tirmizî ve'l-Muvâzenetu Beyne Câmi'ihî ve Beyne's-Sahîhayn*. Kahire: Matbaatu'l-Cennetü't-Te'lîf ve'l-Tercüme ve'n-Neşr, 1390/1970.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımaşkî. *Târîhu Dimeşk*. thk. Ömer b. Gurâme el-Amravî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî. *el-Âhâd ve'l-Mesânî*. thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire. Riyad: Dâru'r-Râye, 1411/1991.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *Fethu'l-Bârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî- Muhibuddin el-Hâtib. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Hindistan: Matbaatu Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986.

- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî. *Müsned*. haz. Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk es-Sülemî en-Nîsâbü'rî. *es-Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Mustafa el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1424/2003.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk es-Sülemî en-Nîsâbü'rî. *Kitâbü't-Tevhîd ve İsbâtu Sıfâtî'r-Rabb*. thk. Abdulazîz b. İbrâhîm eş-Şehvân. Riyâd: Dâru'r-Rüşd, 1414/1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Nukta, Ebû Bekr Muhammed b. Abdilganî el-Hanbelî. *et-Takyîd li-Ma'rifeti Ruvâtî's-Sünen ve'l-Mesânîd*. thk. Ebû İdrîs Şerîf b. Sâlih et-Teşâdî. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdürrahîm Saîd. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987.
- İbn Seyyidünnâs, Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *en-Nefhu's-Şezî fi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. thk. Ebû Câbir el-Ensârî vd. Riyad: Dâru's-Sumey'î, 1428/2007.
- İbn Şahin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî. *et-Terğîb fi Fezâ'ili'l-A'mâl ve Sevâbi Zâlik*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ- Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. thk. Nûreddin İtr. Dimeşk: Dâru'l-Fikr- Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1406/1986.
- İbrahim, Hamoud İbrahim. "Menhecu't-Tirmizî Fî Ta'lîli'l-Ehâdîsi Fî sünenihi". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2018), 249-264.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-Sârî*. Mısır: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323/1905.
- Köycü, Erdoğan. *Muhammed b. İsa et-Tirmizî'nin Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Köycü, Erdoğan. *Sunenu't-Tirmizî'nin Metot Yönünden İncelenmesi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Yahyâ. *Ta'zîmü Kadri's-Salât*. nşr. Abdurrahman Abdülcebbar el-Füreyvâî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1406/1986.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tuhfetü'l-Eşraf bi-Ma'rifeti'l-Etrâf*. thk. Abdüssamed Şerefeddin. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Mizzî, Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman Ebu'l-Haccâc. *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1400/1980.
- Mübârekpûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm. *Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerhi Camii't-Tirmizî*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman vd. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. haz. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. haz. Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî Şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Ömerî, Ekrem Ziya. *Türâsü't-Tirmiziyyi'l-İlmî*. Medine: Mektebetu'd-Dâr, 1412.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. Haydarâbâd: Dairatü'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1382/1962.
- Sinnârî, Yûsuf. "el-İntisâr Li-Câmi'i'l-İmâmi't-Tirmizî". Erişim 02 Ağustos 2024. [https://atharah.net/imam-tirmidhi-a-critical-study-of-dr-bashar-awad/#\\_ftnref118](https://atharah.net/imam-tirmidhi-a-critical-study-of-dr-bashar-awad/#_ftnref118).
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Tabakâtü'l-Huffâz*. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. nşr. Târik b. İvazullah- Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseyînî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1405/1984.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-İlelü'l-Kebîr*. thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî vd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *eş-Şemâ'ilü'n-Nebeviyye*. thk. Seyyid b. Abbâs el-Celîmî. Mekke: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1413/1993.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. haz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1418/1998.
- Vâilî, Hasan b. Muhammed b. Haydar. *Nüzhetü'l-Elbâb Fî Kavli't-Tirmizî "ve fî'l-Bâb"*. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426.
- Yıldırım, Ahmet. *Dârimî*. Ankara: TDV Yayınları, 2023.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz. *Siyeru A'âlemi'n-Nübelâ*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1427/2006.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz. *Tarihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'âm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz. *Tezkiretü'l-Huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

# HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2024, 13: 41-80

## Türkçe Hadis Bilim Dili: Literatür Değerlendirmesi

Turkish Science Language of Hadith: A Literature Review

اللغة التركية العلمية في علم الحديث: مراجعة للأدبيات

**Mustafa Demir**

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Karaman/Türkiye  
Assit. Prof., Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Theology, Karaman/Türkiye  
konevimustafademir@gmail.com

ORCID: [orcid.org/0000-0002-8221-4461](https://orcid.org/0000-0002-8221-4461)

RORID: <https://ror.org/037vfv096>

### Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Received Date: 16.09.2024

Kabul Tarihi | Accepted Date: 30.12.2024

Yayın Tarihi | Published Date: 31.12.2024

Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: [10.61218/hadith.1550758](https://doi.org/10.61218/hadith.1550758)

**Çıkar Çatışması | Competing Interests:** Çıkar çatışması 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:** Demir, Mustafa. "Türkçe Hadis Bilim Dili: Literatür Değerlendirmesi". *HADITH* 13 (Aralık 2024), 41-80.

**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. (Mustafa Demir)

**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 / 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: [index.hadith@samsun.edu.tr](mailto:index.hadith@samsun.edu.tr)

### Türkçe Hadis Bilim Dili: Literatür Değerlendirmesi\*

Dr. Mustafa Demir

#### Anahtar Kelimeler: Öz

Hadis

Türkçe

Hadis Edebiyatı

Yayıncılık

Bilim Dili

Bu makale, Cumhuriyet devri itibarıyla Türkiye’de üretilen alan içi yazından yola çıkarak Hadis ilminin yükseköğretimde Türkçe bir bilim diline nasıl dönüştüğü sorusuna şahıslar, eserler ve ana etkenler üzerinden cevap vererek ilgili sürecin değerlendirilmesini konu edinmektedir. Belirtilen doğrultuda bir meslek dilini muhtemel bütün boyutlarıyla tetkik etmenin, ülke içi yazın kalitesini müspet yönde etkileyeceği; dahası atıf alma düzeyi başta olmak üzere uluslararası saygınlığı beraberinde getireceği öngörülmektedir. Makalede öncelikle Türkiye Türkçesinin son bir asırlık serüveni ana hatlarıyla özetlenecek; ardından bilim dili kavramı üzerinde durulacaktır. Böylelikle Türkçe ve bilim dili kavramı ile Hadis Edebiyatı arasında daha sıkı irtibatlar kurabilmenin zemini oluşturulacaktır. Türkçe hadis bilim dilinin tahlili sırasıyla çeviriler ve şerhler, ders kitapları, özgün eserler ve oryantalizm konulu çalışmalar olmak üzere 4 başlık altında yapılacaktır. Hacim gözetilerek çoğunlukla yazın merkezli bir değerlendirme yapılacak; müstakil bir araştırmaya konu edilmesi uygun görüldüğünden terminoloji, dil ve üslup tahliline gerektiği kadarıyla yer verilecektir. Araştırma için belge tarama yöntemi uygulanacak; her başlığı yeterince karşıladığı düşünülen çalışma örneği, bilim diliyle irtibatlı hususlar üzerinden nitel veri analiz yöntemiyle işlenecektir. Elde edilen bulgular çerçevesinde bilim dilini oluşturan metinlerin 4 devrede yazıldıkları, birtakım siyasî hamlelerin veyahut dil politikalarının meslekî bilim diline yansımaları olduğu anlaşılmaktadır. Meslekî bilim diline odaklanan araştırmaların artmasıyla alan içi bazı sorunların çözülebileceği varsayılmaktadır.

### Turkish Science Language of Hadith: A Literature Review

#### Keywords:

Hadith

Turkish

Hadith Literature

Publishing

Science Language

#### Abstract

This article aims to answer the question of how the science of Hadith transformed into a Turkish scientific language in higher education by evaluating the relevant process through individuals, works and main factors, based on the in-field literature produced in Turkey during the Republican Era. In this context, it is supposed that criticizing a professional language in all its possible dimensions will reflect positively on the quality of literature within the country; moreover, it will bring international prestige, especially in terms of citation level. Firstly, the article will summarize the adventure of Turkish in the last century; then the concept of scientific language will be emphasized. Thus, the grounds for establishing closer links between Turkish, the concept of scientific language and the Hadith Literature will be formed. The analysis for Turkish science language of Hadith will be conducted under 4 headings: translations and commentaries, textbooks, original works, and studies on orientalism. Considering the volume of the article, a literature-centered evaluation will be made; since it is deemed appropriate to be the subject of independent research, the analysis of terminology, language, and style will not be studied unless necessary. For the research, document review method will be applied and a study sample, which is thought to adequately meet each title, will be processed by using qualitative data analysis method through issues related to the language of science. Within the framework of the findings obtained, it is understood that the texts constituting the language of science were written in 4 periods and that some political moves or language policies had reflections on the professional scientific language. It is assumed that some problems within the field can be solved by increasing studies focusing on professional scientific language.

\* Bu çalışma, 7-9 Ekim 2021 tarihlerinde düzenlenen Karaman Uluslararası Yunus Emre ve Türkçe Bilgi Şöleni’nde “Türkçe Hadis Bilim Dilinin Teşekkül Süreci Üzerine Bazı Değerlendirmeler” başlığıyla sunulan sözlü tebliğin bir kısmının yeni okumalar ve kaynaklarla geliştirilmiş ve makale halinde ilk kez yayımlanmış halidir. / This study is a part of the oral paper presented at the Karaman International Yunus Emre and Turkish Symposium held on 7-9 October 2021 with the title “Some Evaluations on the Formation Process of Turkish Science Language of Hadith”, which was developed with new readings and sources and published for the first time as an article.

## Giriş

Hizmet Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilen hadis rivayetlerinin orijinal dili olan Arapça, zamanla bağımsız bir ihtisas sahasına dönüşen Hadis ilmi kapsamında üretilmiş literatürün uzun süre tek yazı dili olmuştur. İslâm'a giren çeşitli milletlerin Hadis Edebiyatına kendi dilleriyle katkı vermeleri lisan çeşitliliği sağlasa da Arapça eser telifindeki ağırlığını korumuştur. Yaklaşık bin yıllık geçmişe sahip İslâmî Türk Edebiyatı, muhtevasında hadis kullanılan veyahut doğrudan Hadis alanına giren eserlere sahipse de literatür örneklerinin önemli kısmı yine Arapça yazılmıştır. Osmanlı payitahtı İstanbul ölçeğinde belirtirsek 17. yüzyılda münferit temayüller mevcutsa da bilhassa matbaa kullanımına geçildiği 18. yüzyıldan itibaren yazın faaliyetlerinde Türkçeye ilgi tedricen artış kazanmıştır. Tanzimat ve Meşrutiyet tecrübelerine sahne olan 19. yüzyıl itibarıyla odağında Türkçenin bulunduğu yoğun dil tartışmaları yaşanmıştır. Böylelikle edinilen dil bilinci zamanla bir akıma dönüşecek derecede gelişmiş ve Türkçenin bilim dili olması yolunda önemli adımlar atılmıştır. Sözü edilen kesitte Osmanlı Hadis Edebiyatını oluşturan çalışmaların yazı dili tercihinde Arapçaya karşılık Türkçe artık belirgin şekilde öne çıkmaya başlamış ve alanda önemli eserler telif edilmiştir. Dolayısıyla yazı dili tercihinde ibreler ilk kez gözle görülür düzeyde Türkçe lehine dönmüştür. Dinî neşriyat dilinde Türkçenin revaç görme durumu aşağı yukarı diğer İslâmî ilimler için de geçerlidir. Cumhuriyet Dönemi'ne gelindiğinde ise eğitim-öğretim faaliyetlerinin resmî dille yapılması kararlaştırılmış, yüksek din öğretimi için sayıları zamanla artacak ilahiyat fakülteleri kurulmuştur. Tabiatıyla bu dönemde hadisin ifade, yazın, bilimsel faaliyet ve eğitim-öğretim dili çok büyük ölçüde Türkçe olmuştur.

Özetlenmeye çalışılan 2-3 asırlık tarihî ve fikrî kökenler temelinde makale; Cumhuriyet devrinde Türkiye'de üretilen alan içi yazından yola çıkarak Hadis ilminin yükseköğretimde Türkçe bir bilim diline nasıl dönüştüğü sorusuna şahıslar, eserler ve ana etkenler üzerinden muhtevaya odaklanmak suretiyle cevap vererek bütün bu süreci değerlendirme amacı taşımaktadır. Makaleye kaynak teşkil edecek metinler; yerli ilim adamlarının yanı sıra misafir ve yabancı isimlerce kaleme alınan resmî, hususî ve akademik (üniversite içi) Türkçe hadis neşriyatına<sup>1</sup> dayanmaktadır. Bununla birlikte meslekî bilim dilinin izleri sürüleceği için büyük ölçüde akademik yayınlara ağırlık verilecektir.

Öncelikle belirtmeliyiz ki; bu makalenin konusu veya başlığıyla hiçbir etnik çağrışım, gönderme veyahut tartışma asla amaçlanmamakta, zaten ortada var olan literatürden hareketle meslek dilinin adlandırması yapılarak tahliline odaklanılmaktadır.

Türkçe yazında hadislerin yorumlanmasına, dil ve üslup özelliklerinin belirlenmesine dair saha çalışmaları mevcuttur. Keza çeviri ve şerh türü eserleri Türkçe açısından değerlendiren tenkit yazıları bulunmaktadır. Ancak bu makalenin yazımı için yapılan taramalarda "Türkçe hadis bilim dili"

<sup>1</sup> Gruplandırma için bk. Mücteba Uğur, "Cumhuriyet Devri Hadis Neşriyatı ve Hadis Öğretimi", 50. Yıl (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973), 345.



sorunsalında bir incelemeye rastlanmamıştır. Alana yeni teklif edilecek bu kavramla “Cumhuriyet devrinde ilim adamları ve akademisyenlerce üretilen metinlerden ve gerçekleştirilen bütün akademik faaliyetlerden hareketle vücut bulup kullanıma sunulan meslek dili”<sup>2</sup> anlamı kastedilmektedir.

Bu çalışma, bilim dilinin daha planlı, koordine ve kolektif geliştirilmesi hususuna dikkat çekerek belirtilen doğrultuda bir farkındalık oluşturma gibi yan hedeflere de sahiptir. Zira bir meslek dilini muhtemel bütün boyutlarıyla kritize etmenin, ülke içi yazın kalitesini destekleyeceği, zamanla yüksek bir bilim kültürü meydana getireceği, dahası atıf alma düzeyi başta olmak üzere uluslararası saygınlığı beraberinde getireceği öngörülmektedir.

Makalenin yazımı için bir kısmından istifade edilen bibliyografya tespit ve değerlendirme çalışmalarının “Türkçe hadis bilim dili” problemine eğilmedikleri anlaşılmaktadır. Görülebildiği kadarıyla makale problematiğiyle en yakın irtibat kurulabilecek çalışmalar, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)* “Hadis” sayısı (2013) makaleleri ile *100. Yılında Türkiye Hadisçiliği Sempozyumu* (2023) tebliğleridir. Literatür tahliline dair çok önemli yazıların yayımlandığı *TALİD* “Hadis” sayısındaki bir makalede “[Tanzimat dönemi kastedilerek] Son dönemde kaleme alınan eserlerde niçin Türkçenin daha yoğun olarak tercih edildiği ve bu dönem eserlerinin Türkçe açısından arz ettiği durum da incelenmesi gereken önemli bir konudur.” kaydı düşülerek<sup>3</sup> -Cumhuriyet dönemi çalışmalarını da kapsayacak- bir dil hassasiyetinin varlığına dikkat çekilmiştir. Tam metin yayımlarına ulaşamadığı için bir tanıtım yazısı<sup>4</sup> ile özet kitapçığına dayanarak fikir yürüttüğümüz *100. Yılında Türkiye Hadisçiliği Sempozyumu* bildirilerinden bazıları,<sup>5</sup> bu makale yazarının zihninde takriben 2020 sonlarından bu yana dönen Türkçe hadis bilim dili problemi ile örtüşen, yer yer onu destekleyip geliştiren bir yapı arz etseler de hiçbirisi bizatihi meslek diline eğilmemektedir. Her halükârda bu makale, değinilen özel sayı ve sempozyum metinlerine “Türkiye hadisçiliği” müstareğinde meslek dili zaviyesinden eklenilebilir.

Araştırmanın kurgulanışı, Türkiye Türkçesinin bir asırlık serüveninin ana hatlarıyla özetlenmesi ve ardından bilim dili kavramının irdelenmesi zemini üzerine kuruludur. Böylelikle Türkçe ve bilim dili kavramı ile hadis yazını arasına daha sıkı bağlantılar atılabilecektir. Türkçe hadis

<sup>2</sup> Son birkaç yüzyıllık fikrî arka plan çerçevesinde Cumhuriyet dönemi metinleri için “bilim dili”, daha öncekiler için ise “(tarihî/) ilim dili” ifadesinin kullanımı daha uygun görünmektedir. Hadis alanında Türkçe yazılmış eski çalışmalardan yola çıkarak tarihî ilim dilinin teşekkül sürecini ele alan bir makalemiz yayımlanma aşamasındadır.

<sup>3</sup> Muhammed Masum Şenburç, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Türkçe Telif Edilmiş Hadis Usûlü Eserleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 89.

<sup>4</sup> Ayşe Yasemin Saitoğulları, “100. Yılında Türkiye Hadisçiliği Sempozyumu 20-21 Ekim 2023, ANKARA”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 22/2 (Aralık 2023), 385-404.

<sup>5</sup> Bk. *100. Yılında Türkiye Hadisçiliği Sempozyumu Özet Kitapçığı* (Ankara, 2023). Esasen sunulan bütün tebliğlerin bu makalede işlenen konularla bir şekilde irtibatı kurulabilir. Ancak kitapçık sırasıyla Yavuz Ünal’ın “İlahiyat Dönemi Hadis Çalışmaları: Ana Temalar ve Temel Problematikler”, Bekir Kuzudışli’nin “Doğu-Batı Arasında Türkiye’de Hadis Çalışmaları”, Bünyamin Erul’un “Türkiye Akademik Hadisçiliğinin Kritiği”, Mehmet Emin Özafşar’ın “Türkiye’de Hadis Çalışmalarının Geleceği” başlıklı tebliğlerinin irtibat düzeyinin görece yüksek olduğu düşünülmektedir.

bilim dilinin tahlili şu 4 tür altında yapılacaktır: çeviriler ve şerhler, ders kitapları, özgün eserler, oryantalizm konulu çalışmalar. Kaydedilen başlık sıralaması hacim, telif sıklığı ve kronoloji ölçütlerine göre belirlenmiştir. Tür değerlendirme başlıkları, Türkçe literatürü geliştiren ana etkenleri gözden geçiren 3.5. numaralı başlıkla daha mütekâmil hale gelecektir.

Çalışma hacmi gözetilerek meslekî bilim dili çoğunlukla literatür merkezli bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Müstakil bir araştırmada çalışılması planlandığı için dil ve üslup tahlili ile hadis müfredatı konuları geri planda bırakılacak; Arapça/İngilizce ilahiyat programı gibi meselelere girilmeyecektir. Yine ayrıca işlenmeyi hak eden terimler ve kavramlar meselesi sadece oryantalizm çalışmaları bağlamında incelenecektir.

Araştırma için literatür ve doküman taraması yapılacak; her başlığı yeterince karşıladığı düşünülen metin örnekleme sondajlama okumalara tabi tutularak bilim diliyle irtibatlı görülen hususlar nitel veri analiz yöntemiyle işlenecektir. Harf inkılabından önce yayımlanan bir esere atıf verildiği takdirde transliterasyon uygulanacak; ancak güncel baskılar kullanılırsa ilgili eserin imlasına uyulacaktır. Kronolojik akışın metinde rahatça takibi maksadıyla yararlanılan eserin ilk baskı tarihi, gerekirse basım yeri ve ayrıca ansiklopedinin kısaltması parantez içerisinde gösterilecektir. Ayrıca metin iktibas gerektiğinde dil ve imla hususiyetlerinin görülmesi için mümkün olduğunca ilk baskılara veya tıpkıbasımlara gidilecektir.

Makale, Türkiye Türkçesinin bir asırlık geçmişinin ana hatlarıyla serimlenmesi ve bilim dili kavramının ayrıntılı bir şekilde irdelenmesiyle devam edecektir.

### **1. Türkiye Türkçesinin Genel Durumu**

Türkçenin gelişim seyri açısından Cumhuriyet Dönemi'ne Osmanlı'dan tevarüs edilen sadeleşme, imla, alfabe gibi konular etrafındaki tartışmalar eşliğinde girildiği söylenebilir. Dönemin dille ilişkili ilk mühim hâdisesi, Latin alfabesinin kabulü (Kasım 1928) olmuştur. Dil merkezli araştırmalar derinleştikçe kurumsal bir yapı ihtiyacı hissedilerek Türk Dili Tetkik Cemiyeti (1932) açılmıştır. İleride Türk Dil Kurumu (TDK) adını alacak bu resmî derneğin aynı yıl topladığı I. Türk Dil Kurultayı, Dil Devrimi'nin "seferberlik" evresinin başlangıcı sayılmıştır. O yıllarda işlenen Türk tarih tezi istikametinde geliştirilen Güneş Dil Teorisi ile Türkçenin bir uygarlık dili olup geçmişinin çok eskilere uzandığını ispatlama çabalarıyla devrimin "dil felsefesi" aşamasına geçilmiştir. Yabancı sözcüklere karşılık bulma, özleştirme ve etimolojik benzerlik kurma gayretlerinin yer yer aşırıya kaçtığı ve öznellikler taşıdığı bu adımları 1950'lere gelindiğinde ise "durulaşma" süreci takip edecektir. Netice itibarıyla TDK; bilhassa Tanzimat kuşağından itibaren etkisi görülen Türkçeyi işleme ve sadeleştirme eğilimini sistemli ve sürekli hale getirerek ana dili bilincini millîleşme ülküsüyle birleştirerek -devlet dili dâhil- özleştirme yolunda kayda değer başarılar elde etmiştir. Kurumun henüz ilk kurultayda teşkil edilen çalışma kollarının tarama, derleme, terim, sözlük, dilbilgisi, filoloji,

etimoloji, yabancı sözcüklere karşılık bulma, tarihî metin neşri<sup>6</sup> gibi faaliyetleri ile Nurullah Ataç (ö. 1957) gibi münferit isimlerin çabaları sayesinde gelgitli de olsa bugüne değin mühim bir Türkçe ve Türkoloji literatürü ortaya koyulmuştur.<sup>7</sup> Yanı sıra Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerçekleştirilen çeviri çalışmaları da önceki devirlere kıyasla kapsamlılık ve Türkçe üslup bakımından görece başarılı bulunmuştur.<sup>8</sup>

II. Dünya Savaşı'nın ardından İngilizcenin dünya dilleri üzerinde artış gösteren hâkimiyeti, Türkçe için de söz konusudur. Uluslararası ilişkiler, sinema, radyo, televizyon, yabancı dilde öğretim yapan kurumlar vb. sebepler, değinilen olgunun maalesef sözcükümüzün günlük konuşma diline varıncaya kadar bozulmasına yol açabilmiştir.<sup>9</sup> Öyle ki; ana diliyle mesafenin açılmasına edebî eserler bile aracılık edebilmiştir. Uzaklaşma sebepleri arasında gösterilen ana dili bilinci eksikliği, Türkçenin bilim dili olamayacağı varsayımı, aşırı ve isabetsiz özleştirme, alafrangalık özentisi, ideolojik saplantılar, aydın yabancılaştırması gibi maddeler; bozulmayı hatalı sözcük alımının<sup>10</sup> ötesinde yer yer Türkçenin üslubunu bozacak boyutlara ulaştırmıştır.<sup>11</sup> Yabancı kelimelere Türkçe karşılık bulma çabaları mevcutsa da önerilen her sözcük tutmamıştır.<sup>12</sup>

Türkçenin yolculuğu bağlamında özellikle geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısında yükseliş kaydeden kentleşme olgusu, ağızlarda kalmış kimi ses ve sözcüklerin ortak dile çıkıp yaygınlaşmasında pay sahibidir.<sup>13</sup> Benzeri bir durum, ağızlardan yapılan derlemeler sırasında azımsanmayacak miktardaki yabancı kaynaklı sözcüğün ana dile hatalı şekilde aktarımı sırasında yaşanmıştır. Sadeleştirme maksadıyla atılan birçok Arapça ve Farsça kökenli kelimenin yerini bu kez Batı dillerinden yenileri almıştır.<sup>14</sup>

<sup>6</sup> Alanımıza ait *Nehcü'l-Ferâdîs* (1956, 2014) ile *Yüz Hadis Yüz Hikâye* (2016) neşirleri zikre değerlidir.

<sup>7</sup> Özetlenen bilgilerle bazı ülkelerde gerçekleştirilen "dil planlaması" sürecine karşılık Türk Dil Devrimi'nin kendine özgü yönleri için bk. Ağah Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri* (Ankara: Dil Derneği Yayınları, 2023), 389-535; Doğan Aksan, *Türkçenin Sözcük Bilimi: Türk Dilinin Sözcük Bilimiyle İlgili Gözlemler, Saptamalar* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2021), 211-221; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, ed. Rûken Kızılar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 658-691.

<sup>8</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü (İslam Medeniyetinde Tercüme ve Tesirleri)*, ed. Rûken Kızılar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 259-263.

<sup>9</sup> Nurettin Topçu, *Türkiye'nin Maarif Dâvası*, nşr. Ezel Erverdi - İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2023), 14; Aksan, *Türkçenin Sözcük Bilimi*, 141-145, 221.

<sup>10</sup> *Türkçede Batı Kökenli Kelimeler Sözlüğü*, haz. Şükrü Halûk Akalın vd. (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019), 5-6 (Ön Söz).

<sup>11</sup> Fatim Sezgin, *Türkçede Batı Kaynaklı Kelimelerin Yoğunluğu: Yabancılaştırılan Türkçe* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019), 48, 87, 65, 78, 100, 115.

<sup>12</sup> *Batı Kaynaklı Sözcüklere Karşılık Bulma Denemesi*, haz. Mustafa S. Kaçalın (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2018), 7, 12 (Ön Söz). Türk Dili dergisinin 1970-1979 yılları arasında önerdiği kelimelerle oluşturulan sözlükte "oryantalist" kelimesi, "doğubilimci" ile karşılanmıştır.

<sup>13</sup> Aksan, *Türkçenin Sözcük Bilimi*, 221-224.

<sup>14</sup> Sezgin, *Yabancılaştırılan Türkçe*, 17.

Yerinde istifade edildiği takdirde Türkçenin doğru kullanımı için iyi bir imkân sayılabilecek kitle iletişim araçları ne yazık ki yabancı/çeviri kavram ve sözcüklerin dilimize kolayca geçişini hızlandırırken bu mecralardaki özensiz dil kullanımı, üslup ve telaffuz hatalarını yaygınlaştırmıştır. Elbette ki böyle bir tablo ile karşılaşılmasında donanım adlarının, yazılım dilinin veya teknoloji şirketlerinin yabancı olmasının payı büyüktür. Ancak sıralanan bütün bu olumsuzluklara rağmen günlük konuşma diline varıncaya kadar tutunan özleştirme kelimeler, keza bilim ve sanat dilinde şuurlu bir Türkçe sevgisiyle var edilen terimler, ilerisi için umut aşılacaktır.<sup>15</sup>

İnternetin yaygınlık kazanması, geçtiğimiz asrın iletişim araçlarını bile geleneksel hale getirirken 3G bant genişliğinin ülkemizde 2009 yılından itibaren hizmete sunulmasıyla yeni medya araçları ön plana çıkmaya başlamıştır. Bilgiye erişim ve okuma alışkanlarımızı temelden değiştiren ve hatta global ölçekte kamu politikalarını dahi yönlendirebilen sanal mecralarda üretilen “büyük veri” yığını, eskinin aksine aktif “yeni okur” tipinin editör/bilir kişi ile etkileşim kurabilmesi sayesinde işlenerek çoğalmayı sürdürmektedir.<sup>16</sup> Şüphesiz ki; insanlık tarihinde matbaa devriminden sonra dijitalleşmeyle girilen böylesine geniş, canlı ve katılımlı bir dünyada sunulacak yayınlar ve kullanılacak dil de büyük bir özen istemektedir. Son yıllarda internet ortamının ve çeşitli sosyal medya platformlarının genel istifa dışında öğretim faaliyetleri için kullanılması da konumuz özelinde bilim dilinin takip edilebileceği yeni alanlar açmaktadır. Geline bu noktada bilim dili kavramının mahiyeti üzerinde durabiliriz.

## 2. Bilim Dili Üzerine

Araştırmanın temel kavramlarından biri olan “bilim dili”; bir toplumun sözden yazıya, müzikten resme, jestten mimiklere ve hatta kalıplaşmış tutumlara varıncaya kadar çeşitli iletişim vasıtalarını içeren genel dilin/kültür dilinin doğal bir uzantısı ve alt elemanı olup herhangi bir bilimsel alana ait tüm faaliyetlerin kendine özgü ifade edilmiş biçimi anlamına gelmektedir.<sup>17</sup>

Bilim dili, basitten karmaşığa doğru “bilimsel düşünme”, “bilimsel bildirişim”, “bilim kültürü” boyutlarını içermektedir. Ayrıntılandırmak gerekirse; *düşünme dili*, bilim üretiminin başlangıç evresinde kavramların devinimi yoluyla gerçekleşen düşünme eylemi sırasında kullanılır. Bu yönüyle kişisel bir zihni süreçtir. Bilgi özlü iç düşüncenin başkalarıyla paylaşımı aşamasına geçilince artık meslek içi *bildirişim diline* ihtiyaç duyulur. Meslektaşlar arası doğru ve kusursuz bildirişim, uzlaşmış terimler aracılığıyla sağlanabilir ki; bu noktadan sonra bilim dilinin sınırları belirginleşmeye başlar. Çok katmanlı bir yapı arz ettiğine değinilen *kültür dili* ise; üretilen bilgiyi içinde doğduğu kültürün

<sup>15</sup> Aksan, *Türkçenin Sözcükleri*, 49-50, 227-228; Sezgin, *Yabancılaşan Türkçe*, 88, 109-114.

<sup>16</sup> Ahmet Melih Karauğuz, *Profilinde Stalk İzi Var - Yeni Medya Yazıları* (İstanbul: Manolya Yayınları, 2018), 18-19, 96-97, 108, 143-144, 177-178.

<sup>17</sup> Deniz Kırımsoy Kucur, *Bilim Dili ve Oluşumu (Almanca ve Türkçe Özelinde)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 4, 15, 21.

dünya görüşüyle kodlayıp<sup>18</sup> ona bir kimlik kazandırır. Netice itibarıyla bilim dili, yalnızca bir milletin özvarlığından çıkıp kültür dili süzgecinden geçmek suretiyle ait olduğu toplumun değer yargılarını yüklenmekle kalmaz. Hem kullanıcılarını eğiterek geliştirmeye hem de bizatihi onlar tarafından işlenmeye açık hale gelir. Bu süreçte düşünce paylaşımı, tartışma gibi durumlarda *sözlü bilim diline*; üretilen birikimin kalıcılığını temin için *yazılı bilim diline* başvurulur. Ulusal ölçekte gelişen bir meslek/bilim dilinin, aynı vasıftaki diğer bilim dili yumaklarıyla etkileşime geçip bütünleşmesinin ardından bir ana dilin toplam bilim dili manzarası ortaya çıkar. Şu durumda bilim dilinin yetkinliği, dolaylı yoldan o bilim dilinin ait olduğu ana dilin güç ve itibarı anlamına da gelmektedir.<sup>19</sup>

Bilim dilinin gelişmişlik düzeyi; ülke içi bilim üretimiyle -daha somut söylersek- literatüre kazandırılan yayın ve kavram sayısı ile doğru orantılıdır. Uluslararası saygınlık ve rekabetin elde edilmesi ise öncelikle şu şartlara bağlanmıştır:

1. Bilimsel düşünme ve bildirişim eylemlerinin azami verimliliği için eğitim faaliyetlerini ana dille yapmak,
2. Meslek mensuplarının sadece günümüze değil; geçmişe ve geleceğe dönük ciddi bir bilim dili hassasiyeti taşımaları.

Bir bilim dilinin gelişimi için gerekli şartlar sağlan(a)madığı takdirde hâkim küresel dil(ler)in boyunduruğu altına girilmesi kaçınılmaz görülmektedir.<sup>20</sup>

Buraya kadarki satırlarda sanki ulusal sınırlara hapsedilmiş gözüken bilim dili mefhumu; kavramların, bilgi toplamanın, bilimsel metotlar kullanmanın, bilim yapmanın, yayın üretmenin evrenselliği gibi menfezlerle zaten diğer dillerin bilim kültürleriyle de temasa geçecektir. Bu durumda yabancı dil(ler), araştırmacının kendi kabuğuna çekilmesini önleyerek onu adeta bir iskeleden alıp ilim denizinde başka ufuklara götüren bir yelkenli işlevi görecektir.<sup>21</sup>

Aslına bakılırsa günümüzde bilim dili veya kültür dili vasfını taşıyan çoğu dilin bu yetkinliğe asırlar boyunca işlenmek suretiyle ulaştığı,<sup>22</sup> genellikle “boy dil(ler)i, ulus dili, ulusal dil” şeklinde bir sıralamayı takip ettikleri belirlenmiştir. Bu doğrultuda Türkçe; yaklaşık 14. asra kadar boy dili özelliği sergilemiş, aidiyet hissini zamanla belirmeye başlamasıyla ulus dili olma yoluna girmiştir. Aynı

<sup>18</sup> Bu olgusal farklılaşmayı, Türkçe konuşurların ak ve beyaz renk adlarına yükledikleri farklı çağrışımlarla somutlaştırabiliriz.

<sup>19</sup> Mübahat Türker Küyel, “İleri Dil ve Dil Transferi Üzerine Düşünceler”, *Bilim Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1978), 100-101; Aydın Sayılı, *Bilim ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, haz. İnan Kalaycıoğulları, ed. Remzi Demir (İstanbul: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını, 2018), 217, 220; Aksan, *Türkçenin Sözvarlığı*, 15; Kırımsoy Kucur, *Bilim Dili ve Oluşumu*, 8-9, 13-25.

<sup>20</sup> Bk. Sevim Tekeli, “Bilim Dillerinin Tarihsel Gelişimlerine Bir Bakış”, *Bilim Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1978), 205-208; Sayılı, *Bilim ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, x-xi, 226-229; Kırımsoy Kucur, *Bilim Dili ve Oluşumu*, 25, 104.

<sup>21</sup> Türker Küyel, “İleri Dil ve Dil Transferi Üzerine Düşünceler”, 165, 180; Sayılı, *Bilim ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, 226-227.

<sup>22</sup> Örneğin Almanca ve Türkçe bilim dillerinin mukayeseli oluşum seyri için bk. Kırımsoy Kucur, *Bilim Dili ve Oluşumu*, 26 vd.

duygunun bilhassa 19. yüzyıl ortalarından itibaren militleşme olgusuna dönüşüp lisanında muhtelif arayış ve gelişmeleri netice vermesiyle de Türkçe ulusal dil kimliğine ulaşmıştır.<sup>23</sup> Şu durumda “lisân-ı Osmanî, Osmanlıca, Türkî, lisân-ı Türkî, Türkçe” gibi adlandırmalar ile bu adlandırmaların ne zaman ve niçin yapıldığı soruları oldukça mühim ipuçları barındırmaktadır.

Ana dili şuurunun görece eksik kalışında bireysel bilincin Tanzimat devrine kadar yeterince gelişemeyişi kadar Türkçeye yönelik eğilimlerin coşkulu bir yazın akımına dönüşemeyişi başat rol oynamıştır.<sup>24</sup> Yahya Kemal Beyatlı’ya (ö. 1958) nispet edilen sözlerle belirtmek gerekirse şöyle bir özetleme yapılabilir: “Vatan fikri bizde daima vardı; fakat Nâmık Kemal’in, bu fikri kalbimizde yeni bir nefesle uyandırdığı günden beri daha uyanığız. Onun vatan fikrini uyandırdığı gibi bir diğer Türk şairi çıkıp da lisan fikrinin kudsîliğini uyandırsaydı, bize öğretseydi ki: ... Türkçenin çekilmediği yerler vatandır.”<sup>25</sup>

Türkçenin son bir asırlık genel durumu ile bilim dili kavramının mahiyeti hakkındaki hazırlayıcı bilgilerin ardından Hadis ilminin Türkçe bir bilim dili oluşturma sürecini eser türleri üzerinden inceleyebiliriz.

### 3. Türkçe Hadis Yazını

Cumhuriyet döneminde üretilen literatürü merkeze alarak Türkçe hadis bilim dilinin sınırlarını yoklayacağımız bu üst başlıkta sahanın en hacimli örneklerini içermeleri dolayısıyla çeviri ve şerh çalışmalarına öncelik verilecektir. Ardından sırasıyla ders kitapları, telif eserler ve oryantalizm konulu çalışmalar işlenecektir.

#### 3.1. Çeviriler ve Şerhler

Bilindiği üzere Türkçe hadis kitaplarının eksikliği fark edilerek Şubat 1925’te TBMM’de alınan bir karara istinaden<sup>26</sup> *Şahîh-i Buḥārî Muhtaşarı Tecrîd-i Şariḥ Tercemesi ve Şerhi* isimli çalışma hazırlanmıştır. Eserin ilk üç cildinin, *Şirât-ı Mustaḳîm*’deki (1910) çeviri hadis makalelerinden *Kırk Hadîs* (1925) tercümesine gelinceye değin ustalaşan Babanzâde Ahmed Naim’in (ö. 1934) kaleminden çıkması, Cumhuriyet Dönemi hadis çalışmaları için isabetli başlangıçlardan biri olmuştur. Zira resmî hadis neşriyatı kapsamındaki bu ilk eserin -ülkemizde çeviri veya şerhleri biraz daha sonra başlayacak ahkâm, ahlak, vaaz, erba’ûn vb. kitapları yerine- geniş konu yelpazesine sahip *câmi*’ türünde olması, belki de tarihte ilk kez Hadis Edebiyatı’nda Türkçenin bu denli geniş bir kelime kadrosuyla ifade

<sup>23</sup> Kırımsoy Kucur, *Bilim Dili ve Oluşumu*, 52. Üçlü dil şablonu Mirra M. Guchmann’a (1989) aittir.

<sup>24</sup> Bk. Enver Ziya Karal, “Osmanlı Tarihinde Türk Dili Sorunu (Tarih Açısından Bir Açıklama)”, *Bilim Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1978), 56, 75; Nihat Sâmi Banarlı, *Türkçenin Sırları* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2021), 209-219; Kırımsoy Kucur, *Bilim Dili ve Oluşumu*, 59-60, 72, 85, 99-100.

<sup>25</sup> Banarlı, *Türkçenin Sırları*, 236-237. Aynı beklenti, düzyazı sahası için de dillendirilmiştir. Bk. Sayılı, *Bilim ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, 228-229.

<sup>26</sup> Bk. Hüseyin Hansu, “Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Hadis Projesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 371 vd.

ihtiyacını doğurmuştur. Böylesi bir tercihin, mütercimi bilhassa hadis metinlerindeki kültürel ve etnografik dokuyu aktarırken bir hayli zorladığı ve çeşitli kelime arayışlarına ittiği anlaşılmaktadır.

Sözü edilen çalışmadaki “çiken/çiğın”, “صُدُنْ-tolun/t(d)ulun”, “دَحْض-çepel”, “çemrenmiş”, “فَرَعَا-belinleye belinleye”<sup>27</sup> gibi çeviri örnekleri, rivayetlerde geçen bazı kelimelerin anlam inceliklerini doğru karşılamada Türkiye Türkçesi ağızlarındaki zengin sözcüklüğe başvurmanın uygun bir yöntem olabileceğini düşündürmektedir. Geçtiğimiz yüzyıla kadar uzun süredir kullanmamıza<sup>28</sup> rağmen günümüzde artık bazı ağızlara hapsolan veyahut anlamları unutulmaya yüz tutan bu gibi sözcükleri içermesi dolayısıyla eserin bilhassa ilk üç cildi, sadece yakın dönem dil değişimini gözlemlemek için değil; Türkçe hadis literatürünün kelime hazinesine ışık tutmak bakımından da arşiv değerine sahiptir.<sup>29</sup> Saha içi dev külliyyatı (corpus) “iskele dilden ana dile” kazandırmanın, bilim dilini geliştirme yöntemlerinden biri olduğuna<sup>30</sup> değindiğimiz takdirde erken tarihli bu faaliyetin ehemmiyeti<sup>31</sup> daha net anlaşılacaktır.

Ahmed Naim’in vefatı dolayısıyla yarım kalan projeyi üstlenen Kâmil Miras’ın (ö. 1957), selefinin tercüme usulünü takip ettiği,<sup>32</sup> Türkçe çeviriler için yine ciddi çaba harcadığı,<sup>33</sup> hazırladığı ciltlerle çalışmayı şerh hususiyetine daha fazla yaklaştırdığı söylenebilir.

Resmî veya hususî neşriyat kapsamında devam ettirilen çeviri ve şerhlerin ana hedefini, “araya giren uzun boşlukları kapatıp Türk halkının hadis bilgisini arttırmak” şeklinde ifadelendirmek mümkündür. Bu sırada anlaşılabilirlik kaygısı gözetilmekte, dilde yaşanan hızlı değişim “Lügatçe” gibi ek başlıklar vasıtasıyla aşılmaya çalışılmakta, uydurma sayılan kelimelere mesafe koyulmakta, kuru çeviri kısmen mahzurlu bulunarak dipnotlu/şerhli yazım benimsenmekte, uzun bir ilmî ve fikrî arka plana dayanılarak zararlı görülen güncel akımlar ayıklanıp deyim yerindeyse Anadolu’nun dinî

<sup>27</sup> Yazım sırasına göre bk. Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976), 2/285, 520, 596, 851; 3/344-345. Çoğu dipnotlarda geçen ve kısmen Mütercim Âsım Efendi’nin *Kâmus Tercümesi*’nden atıflarla desteklenen diğer örnekler için bk. 1/65, 81, 129, 141, 150, 191, 205, 207, 226, 234, 235; 2/259, 274, 316, 318, 321, 324, 365, 382, 389, 415, 424, 468, 548, 577, 604-606, 865-866, 941, 944; 3/4, 11, 63-64, 89, 199, 263, 369 (3. ciltten verilen örneklerden birkaçı Kâmil Miras’a aittir).

<sup>28</sup> Bk. *Tarama Sözlüğü: XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla (Tıpkıbasım)*, haz. Ömer Asım Aksoy - Dehri Dilçin (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019), 1/492-495; 2/854-855, 856-858, 911-913, 1249.

<sup>29</sup> Bu değerlendirmeler, *Tecdîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*’nin muhtevasına ve üslubuna yöneltilen tenkitler dışarıda tutularak yapılmıştır.

<sup>30</sup> Türker Küyel, “İleri Dil ve Dil Transferi Üzerine Düşünceler”, 163, 165 vd.

<sup>31</sup> Yine konumuz dışında kalmakla birlikte *tecdîd* türü bir eser belirlenmesinin saha içi teknik bazı mahzurları da olmuştur. Bk. Ali Çelik, “Hadis Kaynaklarının Kullanımını Kolaylaştırmak Amacıyla Yapılan Tecdîd Çalışmalarında Ortaya Çıkan Sorunlar: Tecdîd’i-s-Sarîh Örneği”, *HADITH: Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi* 4 (Temmuz 2020), 104 vd.

<sup>32</sup> Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976), 4/7.

<sup>33</sup> Bk. Hüseyin Çınar, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercüme ve Şerhi Üzerine İnceleme* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 145-152.

yaşantısıyla uyumlu bir telif örgüsüne girilmektedir.<sup>34</sup> Dolayısıyla ilgili çeviri ve şerhlerin, önceki başlıkta özetlenen dil politikalarına kayıtsız kalmadıkları söylenebilir. Bununla birlikte temel hadis kaynaklarını Türkçeye aktarma ameliyesinin bilindiği kadarıyla ilk kez Muhammed Tayyib Okîç'ten (ö. 1977) itibaren değerlendirmeye alındığı;<sup>35</sup> emek mahsulü bu çalışmaların çeviri, üslup ve yorum bakımından ciddi bazı hata ve eksikler içerdiği tespitleri<sup>36</sup> gayet mühimdir.

1990'lardan 2010'lu yıllara gelindiğinde şerh çalışmalarının bilhassa makaleler, kırk hadisler ve derlemeler sayesinde çeşitlendiği; yer yer farklı sahalardan uzmanların katkılarıyla zenginleştiği söylenebilir.<sup>37</sup> Çevirilere gelince; yaklaşık son 10-15 yıllık devrede kapsamını ihtisas eserlerinden ikincil tür ve kaynaklara varıncaya kadar genişlettiği gözlemlenmektedir. Bu kadar fazla/hızlı çevirinin/ilmî gayesi problemi bir tarafa maalesef ilk çalışmalara ilişkin yukarıda değinilen tavsiye ve değerlendirmelerin dikkate alınmayıp benzer hataların yinelenmesi belirlenmiştir.<sup>38</sup> Esasen bu sahada nitelikli çalışmaların var olabilmesi için aynı zamanda bir zihniyet aktarım vasıtası işlevi gören "tercüme sanatı" yolunda daha ciddi tenkit mekanizmaları işletilmelidir.<sup>39</sup> Keza çeviri eserlerin "Türkçe üsluba sokulup" zevkle okunabilir hale gelmesinin "uzun bir çıraklık devresinin bütün yorgunluklarına katlanmaya razı olmaktan"<sup>40</sup> geçtiği şuurunun yerleştirilmesi gerekmektedir. Hadis çevirileri meselesinin doktora düzeyinde bir çalışmaya konu edilmesi<sup>41</sup> yine literatürün gelişimi bağlamında kayda değer bulunmuştur.

<sup>34</sup> Bk. Ahmed Davudoğlu, *Bülûğü'l-Merâm Tercümesi ve Şerhi: Selâmet Yolları* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, ts.), 1/B-I; Mehmet Sofuoğlu, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1435/2014), 1/VII, IX, XV; Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercümesi ve Şerhi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), 1/XI-XIII; Mehmet Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1987), 1/33-34, 38; İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 1/IX-XIII. Dipnottaki kaynaklar, ilk yayımlanış tarihlerine göre sıralanmıştır.

<sup>35</sup> Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 414-415.

<sup>36</sup> Bk. Nebi Bozkurt, "Hadislerin Tercüme ve Yorumlarında Uyulması Gereken Kurallar", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1997), 221 vd.; Erdinç Ahatlı, "Türkiye'de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/1 (30 Haziran 2005), 84-89; Bünyamin Erul, "Temel Hadis Kaynaklarının Çevirileri Üzerine Bir Kritik" (Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu, Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2007), 212 vd.; Erdinç Ahatlı, "Cumhuriyet Dönemi Türkçe Hadis Şerhlerine Dair Bazı Mülâhazalar -Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Dârimî Şerhleri Üzerine Bir Analiz-", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/2 (2008), 24-30. Bozkurt'un makalesi, muhtevasında hadise yer veren diğer literatür üzerine de tespitler içermektedir.

<sup>37</sup> Bk. Erdinç Ahatlı, "Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 222-238.

<sup>38</sup> Bk. Mehmet Ali Çalgan, "Hadislerin Tercüme ve Yorumunda Dikkat Edilmesi Gereken Esaslar ve Sık Rastlanan Hatalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (Aralık 2019), 519 vd. Ayrıca çeviriler dolayısıyla ortaya çıkan bazı mahzurlar, çeviri faaliyetlerinin ardındaki aslı kaynaklara dönüş vurgusu ve bütün bu sürecin yayın piyasası koşullarıyla irtibatı için bk. Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, 373-378, 404-406; Yavuz Ünal, "Cumhuriyet Dönemindeki Hadis Çalışmalarının Serencamı", *İslâmî İlimler Dergisi* 2/2 (Güz 2007), 235-239, 244-245.

<sup>39</sup> İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 244-246, 256.

<sup>40</sup> Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 259-260.

<sup>41</sup> Bk. Emin Kara, *Türkçeye Aktarılan Hadislerin Çeviri Kuram ve Stratejileri Bağlamında Değerlendirilmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024).



Türkçe hadis yazınının gelişimine çeşitli dillerden özgün çalışmaların nokta atışı çevirileri de katkı vermiştir. Bu bağlamda kendi türünün Türkçe ilk örneklerinden<sup>42</sup> *Hadîs Edebiyatı Tarihi* (1966)<sup>43</sup> ile sahamızın bibliyografya ihtiyacını müterciminin kıymetli ilaveleri ve tanıtıcı bilgileriyle zenginleşerek gideren *Hadis Literatürü*'nü (1994)<sup>44</sup> hatırlayabiliriz. Sünnetin boyutları hakkında ufuk açıcı tespit ve değerlendirmeleriyle okuma listelerinin başında bulunan *Sünneti Anlamada Yöntem*'i (1991)<sup>45</sup> de unutmamalıyız. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları (TYEKBK) arasında çıkan *Tedribü'r-Râvî* (2019); ülkemizde henüz bâkir düzeydeki usûl çevirileri alanına hacimli bir başyapıtın daha kazandırılması suretiyle yazınımız ilim dilinin istikrar kazanması yolunda atılmış bir adım sayılabilir.<sup>46</sup> Mehmet Fuat Sezgin'in (ö. 2018) muhalled eseri *GAS*'ın (Leiden, 1967) hadis kitâbiyâtına yer veren ilk cildinin kaliteli bir baskıyla Almancadan *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi* adıyla<sup>47</sup> çevrilmesi (2014) de zikre değerlidir.

Çeviri eylemi ile isabetliliği bir dereceye kadar ona dayalı anlama ve yorum çabalarının sınırları yoklanırken elbette ki dinin entelektüel ve avamî boyutlarının<sup>48</sup> göz önünde bulundurulması önemli bir husustur. Bu hassas çizgi, hem dinî bilgiyi ciddiyet ve derinlik içerisinde tutarak avamîleşmekten kurtarırken hem de bilhassa sünnet bilgisinin topluma daha doğru şekilde ulaşmasını sağlayacaktır. Dolayısıyla Türkçe hadis literatürünün çeviri evresini artık gereklilik/mecburiyet kotasında tutarak kendi türlerinde özgün eserlere yönelmesinin isabetliliğini düşünmekteyiz. Bu bağlamda alanımızın mesela *Hadislerle İslâm: Hadislerin Hadislerle Yorumu* (2013)<sup>49</sup> gibi genel okur kitlesine hitap eden güncel eserler verebilmesi son derece kıymetlidir.

<sup>42</sup> Okiç, Muhammed Tayyib, "Önsöz", *Hadîs Edebiyatı Tarihi Menşei, Tekâmülü, Husûsiyetleri ve Tenkîdi*, mlf. Muhammad Zubayr Sıddîqî (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966), 4; Ali Özek, *Hadîs Ricâli Hadîs İlimleri ve Kaynakları* (İstanbul: Fatih Matbaası, 1967), 186.

<sup>43</sup> Muhammad Zubayr Sıddîqî, *Hadîs Edebiyatı Tarihi Menşei, Tekâmülü, Husûsiyetleri ve Tenkîdi [Hadith Literature Its Origin, Development, Special Features And Criticism]*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966).

<sup>44</sup> Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Hadis Literatürü: er-Risâletü'l-Mustatrafê li-Beyâni Meşhûri Kutubi's-Sünneti'l-Müşerrefe*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994).

<sup>45</sup> Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem: Sünnetin Teşriî Değeri*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019).

<sup>46</sup> Büyük bir özveriyle hazırladığı anlaşılabilir metin çevirili bu eser -aşağıda değinileceği üzere- ülkemizin ilk usûl çalışmalarından *Tecrid-i Sarîh Mukaddimesi*'nin temel kaynaklarından olması yönüyle de önemlidir. Bk. Celâleddîn es-Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî Hadis Usûlü (İnceleme - Çeviri - Metin)*, ed. Arafat Aydın, çev. Muhammed Enes Topgül - Faik Akcaoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 1/9 (Önsöz), 41, 43 (Giriş).

<sup>47</sup> Hadis kitâbiyâtı için bk. Fuat Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi* (İstanbul: Prof.Dr.Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2014), 1/91-269.

<sup>48</sup> Selahattin Polat, "Din, Vahiy ve Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu - 2001* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 11-12.

<sup>49</sup> Mehmet Emin Özafşar vd. (ed.), *Hadislerle İslâm: Hadislerin Hadislerle Yorumu* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017).

### 3.2. Ders Kitapları

Türkçe Hadis bilim dilinin izlerini sürmek amacıyla ders kitaplarına başvurulması ilk anda bizlere gereksiz gibi görünebilir. Tam aksine bu tür materyallerin özellikle ilk örnekleri üzerinde durulması faydalı olacaktır. Şöyle ki; Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu'nun kabulüyle (Mart 1924) medreselerin lağvedilerek yerlerine aynı yıl İstanbul Dârülfünûnu'na bağlı bir ilahiyat fakültesi açılmasını konumuzla şu yönlerden ilişkilendirebiliriz: Birincisi; Cumhuriyet kadrolarının yönelim ve tercihleriyle şekillenen yeni zihniyet tarzının ilahiyat sahasına bakışı, bu bağlamda belirlenen modern araştırma yöntemlerinin dil, üslup ve muhtevaya yansımaları. İkincisi; eğitim-öğretim faaliyetleri sırasında sadece takrir dilinin değil; üretilecek metinlerin de yazı dilinin Türkçe olması.

İlk bağlantı noktasının izleri -en kestirme yoldan- medreselerde okutulan Hadis-i Şerif ve Usûl-i Hadis derslerinin fakülte müfredatına Hadis ve Hadis Tarihi adlarıyla alınması üzerinden yakalanabilir. Sözü edilen metodik yöneliş, ülkemizde akademik muhtevalı hadis tetkiklerinin kaleme alınmasına zemin hazırlayan başlıca etkenler arasında sıralanabilir. İlerleyen yıllarda Riyâzu's-Sâlihîn'in tercümesine (Ankara, 1949) emek verecek isimlerden Kıvâmüddin Burslan'ın (ö. 1956) Ocak 1928 tarihli ifadeleri eşliğinde değinilen yaklaşım değişikliği şöylece anlatılabilir:

“Memleketimizde ‘ilmî tettebbu’lar için yeni bir sâha açıldığını görüyoruz. Bu sâha, ahkâm ve netâyic istihrâc itmeden evvel, ‘anâsır toplamak gâyesini istihdâf iden ‘ilmî araştırmalardır. İslâm muhîtinde inkişâf iden dinî şafhaları ve bi'l-hâşşa mezheb mucâdelelerini tetkik etmek için kadîm menba'lerden hareket etmek dârüreti vardır.”<sup>50</sup>

İkinci bağlantıyı ele almak gerekirse; yukarıda arz edilen metodik bakış açısı doğrultusunda müfredata ilk kez koyulan Hadis Tarihi dersinin materyal ihtiyacını karşılamak amacıyla fakültenin kurulduğu yıl basılan *Târîh-i Hadîs* ile takririne 1926'da başlanan *Buğyetu'l-Haşîs fi Târîhi 'İlmi'l-Hadîs*'i öncelikle zikretmek gerekir. Zira İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) ile Arapkirli Hüseyin Avni'ye (Karamehmetoğlu) (ö. 1954) ait bu eserler, Cumhuriyet dönemi Türkçe hadis edebiyatının ilk mahsulleri arasındadır.

Adlarıyla geleneğe bağlı kalmayı sürdüren *Târîh-i Hadîs* ve *Buğyetu'l-Haşîs*, ilim dili itibarıyla sağlam bir Osmanlı Türkçesiyle yazılmıştır. Kendi türünün ilk örnekleri olmasına karşılık mezkûr kitaplardaki şu bahisler dikkate değerdir: ilimler tasnifi, bi'set öncesi dönem, Kur'ân'ın cem'i, İmâmiyye Şîası'nın mustalahâtı, muhaddislerin mezhepleri.

İzmirli'nin yarım kalmış projelerinden *Târîh-i Hadîs*, muhtevası bakımından usûl çalışmalarına epey yakındır. Modern dönemde ön plana çıkan “ilimlerin tarihini yazma” anlayışı doğrultusunda<sup>51</sup> kazanılan hadis tarihi formasyonunun hadis kavramını *edvâr i'tibâriyle sâhasına aldığını* kitabın

<sup>50</sup> Kıvâmüddin Burslan, “Ebu'l-Hasen el-Eş'arîniñ (Bâbu'l-Ebvâb) Ahâlîsine Yazdığı Mektûb”, *Dâru'l-Funûn İlahiyyât Fakültesi Mecmû'ası* 2/7 (Kânûn-i Şânî 1928), 154.

<sup>51</sup> Ayrıca bk. Ahmet Yücel, “Hadis İlminde ‘Tarih’ Anlayışı ve ‘Hadis Tarihi’ Yazıcılığı”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 271-282.

bitimine 1 sayfa kala belirtip *bi'setten itibaren 14 asırlık süreyi 8 devire* ayırdığına bakılırsa; İzmirli, “İlk def'a ‘âcizleri tarafından tedvîn olunan târîh-i hadîs” ifadelerini kullanmasına rağmen aslında yarım yıllık bir telif süresinde tarih değil ancak usûl çizgisinde bir metin ürettiğinin farkında olmalıdır. Başka bir açıdan bakarsak da İzmirli'nin eserin başındaki ilimler tasnifi farkındalığına rağmen Hadis Usûlü ile Hadis Tarihi branşları arasındaki sınırların pratikte henüz netleş(tirile)mediğini söyleyebiliriz. Fakat İzmirli'nin 8 devirlik listesi,<sup>52</sup> eğer ikinci cildi yazacak olsaydı zihninde hazır bir şablon bulunduğuna işaret etmektedir. Nitekim fakülte de hocalık görevini kendisinden devralan Arapkirli, aynı dönemlendirme şablonuna *Buğyetu'l-Hasîs*'te detaylar ekleyerek sadık kalacak; dahası içerik, başlık düzeni ve kurgu yönüyle Hadis Tarihi ölçülerine nispeten yaklaşacaktır. Şu kadarı var ki; 6. devri kısmen işlediği, 7. ve 8. devirlerin sadece kaba taslağını çizibildiği için *Buğyetu'l-Hasîs* de yarım kalmıştır. “Zevâid[in] zuhûru olan sekiz yüz târîhinden zamanımıza kadar geçen müddettir.” ifadeleriyle sınırları belirlenen 8. devir, “Suyûtî ... Ahmed Ziyâuddin el-Gümüshanevî gibi muhaddisîn bu devirde bulunan ricâldendir” cümlesiyle<sup>53</sup> sonlanmaktadır. Buradan anlaşıldığı kadarıyla edebiyat ve ricâl esaslı bir dönemlendirme yapılmakta; eşzamanlı oryantalizm araştırmalarını Hadis Tarihi kapsamına alma yönünde bir bakış açısı henüz bulunmamaktadır.

*Buğyetu'l-Hasîs*'in müellif nüshası üzerindeki bazı karalama ve eklemeler ile fakülte derslerinde Türkçe kökenli sözcüklerin kullanımını vurgulayan 1929 tarihli resmî bir karar arasında gerçekten irtibat varsa<sup>54</sup> o halde dil politikalarının meslek diline müdahalesini görmekteyiz demektir. Bu tahminin çok da yabana atılmaması gerektiği hususu, 1920-2012 yılları arasında okutulan 75 adet din dersi kitabı örneğine dayanılarak hazırlanan bir çalışmanın bazı rivayetlerde yanlış çeviri, bilinçli kısaltma, aşırı yorumlama gibi tasarruflar bulunduğu yönündeki tespitleriyle<sup>55</sup> -bir başka veçheden- maalesef desteklenmektedir.

Uzun yıllar boyunca geliştirilmek suretiyle meslek dilinin ilerlemesine katkı verdikleri anlaşılan ders kitaplarının<sup>56</sup> tipik bir örneğini Okiç'in *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* (İstanbul, 1959) isimli usûl-tarih-edebiyat karışımı çalışması oluşturmaktadır. Okiç, İslâmiyât sahasındaki tetkiklerini kısa sürede Garptakilerin seviyesine çıkaracaklarından emin olduğu<sup>57</sup> “değerli öğrencilerimize naçiz bir

<sup>52</sup> İzmirli 'İsmâ'îl Hâkkî, *Târîh-i Hadîs* (İstanbul: Dâru'l-Funûn Ma'tba'ası, 1340), 479-480.

<sup>53</sup> Hüseyin Avni Arapkirî, *Buğyetu'l-Hasîs fi Târîhi İlmî'l-Hadîs*, nşr. Nilüfer Kalkan Yorulmaz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 98-100 (ve 111. dipnot), 251.

<sup>54</sup> Ayrıca bk. Arapkirî, *Buğyetu'l-Hasîs*, 15-16, 21, 25-26 (Giriş), 44; Nilüfer Kalkan Yorulmaz, “Bir Neşrin Mâverâsı: Taharrîden Tespite, Yazımdan Yayımaya Hüseyin Avni Arapkirî'nin Hadis Tarihi Ders Notları: *Buğyetu'l-Hasîs fi Târîhi İlmî'l-Hadîs*”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (Mart 2022), 524-525.

<sup>55</sup> Hikmetullah Ertay, “Cumhuriyet Dönemi Ders Kitaplarına Alınan Hadislerin Türkçe Çevirilerinde Görülen Aşırı Yorum ve Sapmalar”, *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Güz 2018), 269 vd.

<sup>56</sup> Ali Yardım, *Hadîs I* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2017), V.

<sup>57</sup> Aradan geçen 60 yılın ardından Okiç'in talebesi Hatiboğlu'nun kanaati ise şöyledir: “Artık günümüz Türkiye'sinin ilahiyatçıları Goldziher ve benzerlerinin ilmî makalelerini de okuyup, onlardan daha mükemmellerini yazmak imkânına sahiblerdir. Zira bu âlimlerin kendi devirlerinde ulaşamadıkları İslâmî kaynaklar bugün onların elindedir.” Bk. Mehmed

yardım ve ilerdeki çalışmalarında mütevazı bir rehber olmak ve diğer din kardeşlerimizin de ilmî merakını tatmin etmek üzere kaleme aldığı<sup>58</sup> bu eseriyle lisanstan ziyade lisansüstü araştırmalar için kaynak ders kitabı hazırlamış gibidir. Nitekim “hadislerde mecaz, esbâb-ı vürûd, nesh, ihtilaf, sahabe coğrafyası, Ebû Hüreyre, dârulhadisler,<sup>59</sup> tıbb-ı nebevî, derlemeler, *Nehcü'l-Belâga*” gibi alt başlıklar, ilerleyen yıllarda Türk akademisinde kıymetli çalışmalara konu edilecektir.<sup>60</sup>

Rehber kitap olması düşünülen *Tetikler*'de Türk alfabesinde bulunmayan harfler için transkripsiyon sistemi uygulanmış; Fransızca İçindekiler tablosu, tam künyeli kaynakça ve çeşitli indeksler eklenmiş; cilt-sayfa numaralı dipnot verme usulü benimsenmiştir. “Hadislerin alınması ve rivayet edilmesi / Hadis Transmisyon'u / TAĖAMMULU'L-İLM / تحمل العلم” gibi alternatif başlık dizileri,<sup>61</sup> müellifin imla ve içerikteki arayışlarına ışık tutmaktadır. Okiç'in üniversite eğitimini Avrupa'da alması, oryantalizmin içyüzünden haberdar olup bazı şarkiyatçılarla yakınlık kurması, çok sayıda dil bilmesi, yazmaları ve matbu yayınları takip etmesi gibi hususların bilim diline nasıl yansdığı hakkında fikir vermesi bakımından aralıklarla seçilen şu alıntılara göz gezdirebiliriz:

[Yazdığım bu] Eserin mündericatına gelince, Hadisin mahiyeti, hadislerin nâkılı ve sıhhatlerinin kefilî (garant) bulunan Sahabiler, Hadislerin nakil ve yayma (transmission) vasıtaları ile *Hadis edebiyatının bazı branşlarına*, ilk plânda önem verilmiştir.

&

... Halbuki [Caetani'nin] hayran olduğu *Goldziher*, AĖmad ibn Ėanbal'ın al Musnad'ına tahsis ettiği etüdünde, *isnadın korekt olmasına rağmen, apokrif olarak ilân edilen hadislerin dahi mevcudiyetini tasrih etmektedir.*

&

Hadisteki abrogasyona [nash] dair en mühim eserler şunlardır: ...<sup>62</sup>

Talat Koçyiğit'in (ö. 2011) *Hadîs Usûlü* (Ankara, 1967)<sup>63</sup> ile *Hadis Tarihi* (Ankara, 1977) isimli kitapları, meslek dilinin sadeleşerek üslubunun oturmaya başladığı; açık dipnot ve tam künyeli zengin kaynakça verme yönteminin yerleştiği, bu doğrultuda artık dipnotlarda Türkiyeli bir müellifin kaleminden çıkan GAS gibi kaynak eserlere rastlandığı bir dönemece işaret eder. *Hadis Tarihi*'nin

---

Said Hatiboğlu, “Okuyucumuza”, *İslam Kültürü Araştırmaları 1 [Muhammedanische Studien 1]*, mlf. Ignaz Goldziher (Ankara: Otto, 2019), 1/29.

<sup>58</sup> M. Tayyip Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetikler* (İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1959), V-VI.

<sup>59</sup> Okiç'in gözlemci kişiliğini o sıralar İnce Minare Dârülhadisi'nin kısmî harabiyetine ve Süleymaniye Dârülhadisi'nin devam eden restorasyonuna değinmesinden yakalayabiliyoruz. Aynı hassasiyeti, Balkanlardaki Osmanlı yapısı dârülhadislerden söz ederken de görüyoruz. Bk. Okiç, *Tetikler*, 106, 111-114.

<sup>60</sup> Ders kitabı olmasına rağmen eserin “Türkçe hadis çalışmalarının orijinal örnekleri” arasında sayılması için bk. Özek, *Hadîs Ricâli*, 185.

<sup>61</sup> Okiç, *Tetikler*, 79, 244.

<sup>62</sup> Sırasıyla bk. Okiç, *Tetikler*, VIII, 10, 121. İtalik vurgular, makale yazarına aittir. Ayrıca terimsel kullanımları ileride yaygınlaşacak otantik ve varyant ifadeleri için bk. 15, 62, 123, 161.

<sup>63</sup> Talât Koçyiğit, *Hadîs Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011).

“Bibliyografya” başlığında Koçyiğit’e ait 4 ayrı eser<sup>64</sup> göstermektedir ki; artık Türkçe literatürde bir yazarın çok sayıda çalışmasına atıf verebileceği seviyede ilmî birikimler oluşmaktadır. Sözü edilen eserin “tasnifin altın çağı” diye nitelediği hicrî 3. asra kadarki devreyi “Hadis Vaz’ında Gelişmeler ve Sebepleri”, “Cerh ve Ta’dîl Hareketinin Doğuşu”, “Tasnife hız veren âmiller” gibi başlıklar halinde bir tarihçi bakışıyla ele alması yönüyle de Türkçe yazını geliştirdiği söylenebilir. *Şahîfetu Hemmām b. Munebbih* yazmalarının Muhammed Hamîdullah (ö. 2002) tarafından bulunarak neşredilmesi bilgisinin paylaşılması<sup>65</sup> bile literatür bilgisinin önemini kavramış tarihçi bir yaklaşımın tezahürüdür.

Ali Osman Koçkuzu’nun (ö. 2020) *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (İstanbul, 1983) isimli çalışması, hadis mefhumunun serüvenini ilk kez 14 asırlık bir tabana yayması, yakın dönemi diğer İslâm coğrafyaları ve şarkiyatçılık eşliğinde işlemesi gibi yönleriyle literatürde önemli bir eşiktir. Akıcılığı ve rahat üslubuyla alanında hususiyet kazanan bu eserin bir hasbihal edasıyla ve deneme tarzında yazılmış “Üçüncü Bölümü”,<sup>66</sup> güncel değerini büyük ölçüde koruyan bir arşiv mesabesindedir.

İsmail Lütfi Çakan’ın *Hadis Usûlü* (İstanbul, 1990),<sup>67</sup> anlatımda şema ve tablolara yer vermesi; *Hadîs Edebiyatı* (İstanbul, 1985)<sup>68</sup> ise literatürü tanıtma odaklı ilk yerli eserlerden olması yönüyle zikre değerlidir. Ahmet Yücel’in 15 asırlık hadis yolculuğunu kronolojik bir akışla detaylandığı, bilhassa yakın dönemle oryantalizme ilişkin çok sayıda ayrıntıyı Türkçe literatüre kazandırdığı *Hadis Tarihi* (İstanbul, 2011)<sup>69</sup> de önemli bir eserdir. Zişan Türcan’ın editörlüğünde hazırlanan çok yazarlı *Hadis El Kitabı* (Ankara, 2016),<sup>70</sup> muhteva ve üslup açısından benzerleri arasında ön plana çıkmaktadır. Keza çeviri ders kitaplarını, son yıllarda iyice artan metin okuma kitaplarını ve uzaktan eğitim kaynaklarını hatırlayabiliriz. Şüphesiz ki; burada ana hatlarını belirlemeye çalıştığımız yazın tecrübesi, bir neslin yetişmesinde olduğu kadar ilerleyen sayfalarda kısmen değinilecek özgün tarih, usûl ve edebiyat araştırmalarının vücut bulmasında büyük pay sahibidir. Diğer bir ifadeyle ders kitapları, öğretim materyali olmanın ötesinde Türkçe hadis literatürünün gelişmesinde mühim bir “mektep” işlevi görmüştür denilebilir.

<sup>64</sup> Talât Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 232-268. sayfalar arasındaki dipnotlar, 271-272.

<sup>65</sup> Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 8, 59.

<sup>66</sup> Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, 6.

<sup>67</sup> İsmail Lütfi Çakan, *Hadîs Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005).

<sup>68</sup> İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı Çeşitleri - Özellikleri - Faydalanma Usulleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2003).

<sup>69</sup> Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2021).

<sup>70</sup> Zişan Türcan (ed.), *Hadis El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017).

### 3.3. Telif Eserler

Cumhuriyet Dönemi Türkçe hadis yazını bağlamında dikkat çekilmesi gereken öncelikli nokta, ilk yüzyılın ortasına değin alana katkı veren sınırlı sayıda ismin kahir ekseriyetle Osmanlı eğitim-öğretim kurumlarında yetiştikleri hususudur. Çalkantılı siyasî dönemlere yetişmiş, muhtelif fikrî tecrübelerle tanıklık etmiş bu ilim adamlarının çok kıymetli tecrübeleri, yaşanan inkıtalar dolayısıyla ilahiyat kurumunun temellerine maalesef yeterince aktarılamamıştır. Bu sebeple de olacak ki; 16 yıllık aradan sonra Kasım 1949'da kurulan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Dogmatik İlimler Kürsüsüne bağlı Hadis Kürsüsünü kurma görevi 1950'de<sup>71</sup> dışarıdan birine, Boşnak asıllı ilim adamı Okiç'e verilmiştir.

Çeviri, şerh ve ders kitabı türleri dışında Cumhuriyet tarihinin Hadis literatürü bağlamında ilk özgün telif eserlerini yazan Zakir Kadiri Ugan (ö. 1954) ile Ahmed Naim isimleri bizleri Osmanlı hinterlandının izleriyle karşı karşıya getirmektedir. Aslen İdil-Ural Bölgesi Türklerinden olan Ugan, Bolşevik İhtilali akabinde 1920'lerin başında Türkiye'ye gelmiştir. Kasım 1926'da *Dāru'l-Funūn İlähiyyāt Fakültesi Mecmū'ası*'nda (DFİM) yayımladığı "Dinî ve Ğayr-i Dinî Rivāyetler" başlıklı uzun makalesi -sonraki başlıkta ayrıntı verileceği üzere- önemli bir metindir. Bağdatlı Babanzâdeler ailesine mensup Ahmed Naim ise *Tecrîd-i Şarîh* için hazırladığı "Muğaddime" (1346/1928) ile -eleştirilen ve eksik yönleri bir tarafa- bugüne kadarki en hacimli Türkçe usûl çalışmasını kaleme almıştır.

Ahmed Naim'in "Muğaddime" metnini hangi yıl yazdığı tam olarak belirlenememiştir. Bununla birlikte "Muğaddime", 1925 ile ilk ciltlerin yayımlandığı 1928 yılları arasında hazırlanmış olmalıdır. Şöyle ki; Ahmed Naim'le imzalanan mukavele metnine ulaşılmasa da Mehmed Âkif (ö. 1936) ve Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1942) ile Ekim 1925'te imzalanan mukaveleler,<sup>72</sup> resmî çeviri görevinin başlama tarihi hakkında fikir vermektedir. Elmalılı Hamdi'ninki gibi *Tecrîd-i Şarîh* çevirisi için Ahmed Naim'le imzalanan mukavelenin DİB Derleme ve Yayın Müdürlüğü arşivinde 1966 yılına kadar korunduğu, sonraları kaybolduğu bilgisini veren Mücteba Uğur (ö. 2005) ise "Mukavele gereğince Ahmed Naim Bey, tercümeğe çok kıymetli bir mukaddime eklemiştir."<sup>73</sup> cümlesine yer vermektedir. Ancak biz eserin başındaki ve "Hâtime"sindeki ifadelerinden hareketle Ahmed Naim'in "Muğaddime"yi müstakil bir telif eser ebadına ulaştırmasını -mukavele metnine değil- kendi inisiyatifine bağlamaktayız. Tarih aralıkları ve muhteva dikkate alındığı takdirde Ugan'ın makalesi biraz daha önce yazılmış görünmektedir.

Büyük ölçüde resmî politikalarla şekillenen istihdam adımlarının hadis akademiasına, dolayısıyla da Türkçe yazına aksetmiş en dramatik yüzlerini Tayyib Okiç ile Fuat Sezgin oluşturmaktadır diyebiliriz. Okiç, Türkiye'de ikamet ettiği 1945-1977 yılları arasında maddî-manevî büyük zorluklar yaşamasına rağmen literatüre önemli katkılarda bulunmuştur. Öğrencisi Mehmed

<sup>71</sup> Behlül Kanaqi, *Tayyib Okiç ve Hadisçiliği* (Ankara: Atlas Yayınları, 2022), 64-65.

<sup>72</sup> Hansu, "Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları", 398-404.

<sup>73</sup> Uğur, "Cumhuriyet Devri Hadis Neşriyatı ve Hadis Öğretimi", 348-349 (19 numaralı dipnot). (21-22).

Said Hatiboğlu'nun verdiği bilgilere göre; Okiç, çok titiz olduğu için uzunca süre hiç kitap çıkarmamış; mukavelesinin feshedilme durumuyla karşılaşınca *Tetikler* kitabını hızlıca yayımlamıştır. Dahası Fransızca ve Arapçayla gayet rahat yazmasına rağmen *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*ndeki (AÜİFD) makalelerinin hepsi Türkçedir.<sup>74</sup> Alanın ilk akademisyenleri Talat Koçyiğit “Hadislerin Toplanması ve Yazı ile Tesbiti” (Ankara, 1957) ve Hatiboğlu “İslamî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu” (Ankara, 1962) başlıklı doktora tezlerini onun danışmanlığında hazırlamışlar; Ali Osman Koçkuzu ise asistanlık hayatında ve “Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi” (Erzurum, 1968) başlıklı doktora tezinin yazımında<sup>75</sup> kendisinden istifade etmiştir. Yine Okiç, Sezgin'in “Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar” başlıklı doçentlik tezinde (1954) jüri üyeliği yapmıştır<sup>76</sup> ki; bilindiği kadarıyla bu tez, Cumhuriyet neslinden Türkiyeli bir ilim adamının kaleminden çıkan sahaya ait ilk akademik metindir.

Kitap halinde de basılan *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara, 1956), -adeta “Cumhuriyet'in Türk dili Hümanizması bilincini”<sup>77</sup> doğrularcasına- başka dile çevrilmeyerek elde ettiği referans değeriyle Türkçe hadis edebiyatının en prestijli çalışmaları arasındadır. Yabancı dillerdeki yayınlardan aldığı atıflar dolayısıyla Mehmet Apaydın'ın *Siyer Kronolojisi* (2018)<sup>78</sup> gibi çalışmalar da yine bu minvalde örnek gösterilebilir.

Hadis yazınına kaliteli çalışmalar kazandırılması bakımından ihtisaslaşmanın önemi izahtan varestedir. Bu bağlamda örneğin “Tıbb” konulu rivayetler hakkında çok sayıda çalışma kaleme almış Veli Atmaca'nın *Tarih Boyunca İnanç Tıp İlişkisi* (İstanbul, 2011) adlı kitabı, hadislerde rukye ve tıbb-ı nebevî konularının tarihsel ve kültürel zeminine inme amacı taşıyan interdisipliner bir çalışma örneğidir.<sup>79</sup> Arşiv uzmanlığı müktesebatının yazınımıza Mustafa Celil Altuntaş'ın “Osmanlı Döneminde Hadis İlmî” (2018) başlıklı doktora tezi,<sup>80</sup> Arafat Aydın'ın “Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular II: es-Sagâni Nüshası ve Türkiye Kütüphanelerindeki Yazmaları” (2016) başlıklı makalesi<sup>81</sup> gibi eserler üzerinden kıymetli katkıları olmuştur. Çeviri eser ve ders kitabı yazımıyla başlayan yolculuk zamanla Mehmet Hayri Kırbaçoğlu'nun *Alternatif Hadis Metodolojisi* (2002)<sup>82</sup> gibi

<sup>74</sup> Mehmet Kalaycı - Tuba Nur Umut, “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Kurumsallaşma Sürecinde Fakülte Dergisinin (AÜİFD) Yeri”, *70. Yılında Ankara İlahiyat: Geçmiş ve Gelecek Perspektifleri*, ed. Eyüp Şahin - Recep Gürkan Göktaş (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2023), 177-178, 185-186, 189.

<sup>75</sup> Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1968), II-III.

<sup>76</sup> Kanaqi, *Tayyib Okiç ve Hadisçiliği*, 61-82.

<sup>77</sup> Türker Küyel, “İleri Dil ve Dil Transferi Üzerine Düşünceler”, 175.

<sup>78</sup> Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018).

<sup>79</sup> Veli Atmaca, *Tarih Boyunca İnanç Tıp İlişkisi (İnanç, Tıp ve Büyünün Ortak Serüveni)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 13.

<sup>80</sup> Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018).

<sup>81</sup> Arafat Aydın, “Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular II: es-Sagâni Nüshası ve Türkiye Kütüphanelerindeki Yazmaları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/1 (2016), 7-50.

<sup>82</sup> Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Otto, 2019).

usûlden arayışlara, Ömer Özpinar'ın *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (2005)<sup>83</sup> gibi tarih ve literatürü kavrama çabalarına dönüşmüştür. Yazarları arasında sahamızdan akademisyenler bulunan *İslam İlim Geleneğinde Nevevî* (2022);<sup>84</sup> muhaddislik yönü de bulunan bir âlimi farklı açılardan aynı çalışmada ele alması yönüyle önemlidir. Cemal Ağırman'ın *Hadîs Kaynaklarının Dili* (2018) isimli eseri, 19 temel hadis kaynağını tasnif ve muhteva özellikleriyle tanıtan<sup>85</sup> bir Türkçe rehber kitaptır. Daha ötesine geçen *Hadis Şerh Literatürü I-II* (2020-2022) ise *Kütüb-i Tis'a* kaynaklarını kendileri için yazılan belli başlı şerhlerin karakteristik özellikleri ve seçme metinler eşliğinde tahlil eden<sup>86</sup> emek mahsulü çalışmalardır. Muhammed Enes Topgül'ün Hadis Tarihini bir bütün halinde Hicrî 2-3. asırlarda yaşadığı varsayılan standart bir muhaddisin hayatı üzerinden görseller eşliğinde kurguladığı *Râvî* (2021);<sup>87</sup> dili, sürükleyiciliği ve post-modern roman anlatısını çağrıştıran üslubuyla -tabir yerindeyse- Türkçeden ricâl edebiyatına yapılan bir güncellemedir veyahut bir alt tür ziyadesidir.

Türkçe hadis yazınında özgün eserlerin kaleme alınmasına katkı sağlayan etkenlerin 3.5. başlığı altında müstakil halde incelenmesi uygun görüldüğü için bir sonraki konuya geçebiliriz.

### 3.4. Oryantalizm Konulu Çalışmalar

Batı'da yapılan İslâm araştırmalarının Türkçe yazında ele alınışının geçmişi takriben 20. yüzyıl başlarına kadar götürülebilir. Yer yer hadis mefhumuyla da irtibat kurulabilecek oryantalistik iddiaların ana geçiş hattının İslam Tarihi tercümeleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Reinhart Dozy'den (ö. 1883) yapılan *Tārîh-i İslâmiyyet* (Kahire, 1908) tercümesi; reddiye amaçlı, yoğun ancak münferit ve mevzî ilk metinlerin yazılmasına yol açmıştır. Ancak literatür açısından kayda değer ilk çalışmanın *Annali dell'Islam*'ın (Milano-Roma, 1905-1926) *İslâm Tārîhi* adlı çevirisinin 1. cildindeki "Medhal" başlığı (İstanbul, 1924) olduğu söylenebilir. Zira yazar Leona Caetani (ö. 1935) bu kısımda Aloys Sprenger (ö. 1893), Sir William Muir (ö. 1905), Ignaz Goldziher (ö. 1921) gibi şarkiyatçılara yaptığı atıfları kendi değerlendirmeleriyle harmanlamaktadır. Sözü edilen metin -ilmî isabetliliği bir tarafa- telif zamanına kadarki oryantalistik birikimini Türkçeye aktaran ciddi bir metindir. Ayrıca "Medhal" başlığı, hadislerle ilgili çok sayıda iddiayı Türkiye fikrî kamuoyuna tek seferde taşıması ve yine aynı yerdeki "Menba'lar" listesi<sup>88</sup> ise o zamana değin Batı'da yazılan oryantalistik çalışmalar ve neşredilen İslâmî kitâbiyât hakkında fikir vermesi yönüyle<sup>89</sup> Türkçe literatür özelinde arşiv değerine sahiptir.

<sup>83</sup> Ömer Özpinar, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu* (Ankara Okulu Yayınları, 2005).

<sup>84</sup> Nail Okuyucu (ed.), *İslam İlim Geleneğinde Nevevî* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022).

<sup>85</sup> Cemal Ağırman, *Hadîs Kaynaklarının Dili* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 9-10.

<sup>86</sup> Örneğin *Sahîh-i Buhârî* şerhleri için bk. Halit Özkan vd., "Buhârî'nin el-Câmi'ü's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler", *Hadis Şerh Literatürü I*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2020), 171-313.

<sup>87</sup> Muhammed Enes Topgül, *Râvî Hicri İkinci Yüzyılda Bir Muhaddisin İlim Serüveni* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021).

<sup>88</sup> Leone Kaitano, *İslâm Tārîhi*, çev. Hüseyin Câhid (İstanbul: Tanin Matba'ası, 1924-1927), 34-67. Ayrıca 68. sayfada transkripsiyon listesi mevcuttur.

<sup>89</sup> Mustafa Demir, *20. Yüzyılın İlk Yarısında Türkiye'de Hadis Tartışmaları* (Konya: Aybil Yayınevi, 2017), 30-33.



Caetani'nin rivayet sisteminde isnâd uygulamasının doğuşu ve kaynağı hakkındaki olumsuz yargıları, Türkçe literatürde Aḥmed Na'ım'in *Ṭanîn*'de, Yūsuf Ḍiyā'nın [Yörükân] (1954) *Miḥrâb*'da, Yūsuf Zâhir Efendi'nin [Hasircioğlu] (1956) *Maḥfil*'de çıkan hepsi 1925 tarihli makale serileriyle -Dozy reddiyelerine kıyasla- ciddi sayılabilecek tenkit metinlerinin üretilmesini sağlamıştır. Üstelik Aḥmed Na'ım bu eleştirilerini “Muḳaddime”de sürdürmüştür. Türkiye'deki “nev-zuhūr” şüphelere karşı sistem savunusu yapması dolayısıyla Okiç'in de dikkatini çeken “Hiç de Vechi OImayan Bir Teşkiḳ” ara başlığına<sup>90</sup> ilaveten Aḥmed Na'ım'in sırasıyla “Bir Şubheyi Ḥall”, “Metodoloji'den Bir Baḥ[i]ş”, “Bir Muḳāyese”, “Naḳale-i Ḥadiş - Rivāyātī Ḳabūlde Üç Meslek”<sup>91</sup> başlıklarını açması; yanı sıra iḳlāl-iḳsār, tenkīd, tradition, ‘ālī isnād, muḥāl-musteb‘ad terimleri/kavramları üzerine eğilmesi tesadüfî değildir. Dolayısıyla bazı oryantalistik iddialarla teknik ve felsefî bahislerin ilk kez Türkçe bir usûl kitabında ustalıkla işlenmesi kıymetli bir kazanımdır.

Ugan'ın yukarıda değinilen, rivayetlin evrenselliğini ve hususen hadis rivayet sistemini konu edinen “Dīnī ve Ğayr-i Dīnī Rivāyetler” başlıklı makalesi,<sup>92</sup> Türkçe hadis literatüründe bazı oryantalistlerin görüşlerine de yer vermek suretiyle hadis ilimleri ve hadisler aleyhinde en fazla iddiayı bünyesinde toplayan ilk yerli metin olarak öne çıkmaktadır.<sup>93</sup>

İlmî ve akademik nitelikli İslâmî neşriyatın durma noktasına geldiği bir devrede daha önce sözü edilen *The Encyclopaedia of Islam*'ın (EI) (Leiden, 1913-1936) Türkiye'de *İslâm Ansiklopedisi (İA)* (1940-1987) adıyla çeviri kararını (1939) doğru bulmayan İzmirli ve Miras gibi ilim adamlarından kurulu bir ekibin alternatif olarak sundukları *İslâm-Türk Ansiklopedisi (İTA)* (1940-1948), çok fazla öne çıkmasa da literatürde önemli bir teşebbüs sayılabilir. Yeterince desteklenmediği için “A” maddeleri bile tamamlanamayan İTA, değinilen ansiklopedilerin bazı maddelerine yönelik tenkit ve tashih yazılarına sahiptir.<sup>94</sup>

Daha önce denenmemiş bir yöntemle temel bir hadis kitabının kaynaklarından yola çıkarak rivayet sisteminin erken devirlerinin iç yüzünü aydınlatmaya çalışması bakımından *Buhârî'nin Kaynakları*, dönemi itibarıyla hâkim oryantalizm paradigmasını sarsan başarılı bir antitez özelliği taşır. Sezgin'in önünde pek de bir örneği bulunmamasına rağmen sağlam bir Türkçeyle kaleme alıp doğrulanmaya ve geliştirilmeye açık olduğunu belirttiği<sup>95</sup> ilmî kanaatlerinin uzun süre sonra *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin* (2020) gibi güncel eserler vasıtasıyla tahlil, tenkit ve tashih

<sup>90</sup> Okiç, *Tetikler*, 10.

<sup>91</sup> Aḥmed Na'ım, “Muḳaddime”, *Şaḫīḥ-i Buhārī Muḥtaşarı Tecrīd-i Şariḥ Tercemesi* (İstanbul: Evkâf Maḥba'ası, 1346/1928), 1(1)/57-62, 73-80, 81-89, 90-98, 268-274.

<sup>92</sup> Zâkir Ḳâdiri, “Dīnī ve Ğayr-i Dīnī Rivāyetler”, *Dāru'l-Funūn İlähiyyât Fakültesi Mecmū'ası* 1/4 (Kânūn-i Şānī 1926), 132-210.

<sup>93</sup> Demir, *Hadis Tartışmaları*, 26.

<sup>94</sup> Demir, *Hadis Tartışmaları*, 20.

<sup>95</sup> M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Otto, 2012), 11-15.

edilmesi<sup>96</sup> de literatür adına müspet bir gelişmedir. Literatürün yerli ve yabancı akademisyenlerin telif-çeviri makaleleriyle oluşan erken örneklerinin yayımlanmasında *AÜİFD, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi (İTED)* (1953-1982) vb. periyodik yayınlar önemli işlev görmüştür.

Şarkiyat çalışmalarını yakından takip ettiği bilinen Okiç, -muhtemelen henüz sadece ilk üç cildi hazırlandığı için- *Concordance* (Leiden, 1936-1988) atıf yöntemini 1959 tarihli *Tetkikler*'de kullanmamıştır. 1961 yılı itibarıyla *Concordance*'ın “ölmez değerde kalacağı ve umumî olarak Arap Edebiyatı, husûsî olarak, Hadis Edebiyatının çeşitli yönleri hakkındaki müstakbel önemli bütün eserler için sağlam bir temel vazifesini göreceği” yönündeki kanaat<sup>97</sup> ilim kamuoyuna çeviri bir eser yoluyla sunulmaktadır. 1967 tarihli başka bir değini, ilgili fihristin kullanım tarzını kısaca anlatmakta ve basımın “kef” harfine geldiği bilgisini vermektedir.<sup>98</sup> Koçkuzu'ya ait 1983 tarihli *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*'nde yararlanıldığına şahit olduğumuz bu sistemin, alana ait çalışmaların tahrîc dipnotlarına zamanla bir ölçü getirdiği muhakkaktır.

Türkçe Hadis Edebiyatı'nın oryantalizmle irtibatı, art arda ve karşılıklı bir metin üretimi gerçekleşmese bile “XXII. Beynelmîlel Müsteşrikler Kongresi” (İstanbul, Eylül 1951), “Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu” (Sakarya, 2002) gibi bilimsel toplantılar vesilesiyle devam etmiştir.

Takriben 2000'li yıllardan bu yana çeviri, tez, makale ve kitap türü çalışmalarla nicelik ve nitelikçe yazında epey ilerleme kaydedilmiştir. Bu bağlamda örneğin *İslâm Fıkıhı ve Sünnet Oryantalist Schacht'a Reddiye* (1996),<sup>99</sup> *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları* (2000),<sup>100</sup> *İslam Kültürü Araştırmaları 1-2* (2019)<sup>101</sup> isimli çevirilere temas edilebilir. Joseph Schacht'ın (ö. 1969) aile isnâdlarının uydurma olduğu yönündeki iddiasının cevaplandırıldığı;<sup>102</sup> keza özellikle 1990'lardan itibaren kullanımı artan ve sürekli geliştirilen müşterek râvi teorisinin eleştirildiği<sup>103</sup> başarılı doktora tezleri hazırlanmıştır.<sup>104</sup>

<sup>96</sup> Ali Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*, ed. M. Enes Topgül (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2020), 7-14.

<sup>97</sup> Sıddîqî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, 19-20.

<sup>98</sup> Özek, *Hadis Ricâli*, 174-175.

<sup>99</sup> Muhammed Mustafa el-A'zamî, *İslâm Fıkıhı ve Sünnet Oryantalist Schacht'a Reddiye [On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence]*, çev. Mustafa Ertürk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015).

<sup>100</sup> G. H. A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları [The Authenticity of the Tradition Literature: Discussion in Modern Egypt]*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000).

<sup>101</sup> Hadis dair iddialar için bk. Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 2 [Muhammedanische Studien 2]*, çev. Mehmed Said Hatiboğlu - Cihad Tunç (Ankara: Otto, 2019), 2/17-372.

<sup>102</sup> 2005'te savunulan tezin basılı neşri için bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivâyetinde Aile Isnadları* (İstanbul: İHAM-İşaret Yayınları, 2007).

<sup>103</sup> Ancak bu çalışmayla salt bir oryantalizm tenkidinin de amaçlanmadığı vurgulanmıştır. Bk. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 22.

<sup>104</sup> Fatma Kızıl, “Türkiye’de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 320-321. Dârülfünûn'un açılmasından (1900) itibaren oryantalizm olgusunun Türkiye’de karşılık bulma serüveninde kıymetli

Türkçe yazında çoğunlukla modern döneme odaklanan çalışmaların aksine oryantalizmi -Orta Çağ'dan- 12. yüzyıldan alıp 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar tafsilatlı şekilde getirmesi bakımından Sabri Çap'ın *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis* (2019) isimli çalışması<sup>105</sup> boşluk doldurmaktadır. Muhtelif çalışmalarıyla alana değerli katkılar sunan Ahmet Yücel'in *Hadis Sözlüğü* (2020), İngilizce yazındaki hadis ıstılahlarının anlaşılmasını ve oryantalistlerin hadisle irtibatlı geliştirdikleri kavramların tespit ve izahını amaçlayan,<sup>106</sup> üç dilli bir başvuru kaynağıdır. Benzer şekilde Osman Aydın'ın "Hadis Terminolojisi" (2021) isimli kitap bölümü, hadis ıstılahlarının Türkçeye mevcut alfabeyle çevirisi/ödüncülenmesi esnasında ortaya çıkan çeşitli sorunlara transliterasyonu çözüm önerisi olarak sunarken ünlü şarkiyatçılardan İngilizce tanık cümlelere yer vermesi<sup>107</sup> yönüyle zikre değerlidir. Oryantalizm mukabilinde geliştirildiği anlaşılan oksidentalizm kavramının yazınıımızdaki yeri ise çok gerilere gitmemektedir.<sup>108</sup> Diğer taraftan, başlıklardaki ve metin aralarındaki alternatif kullanımlardan hareketle bir dereceye kadar şahsî arayışlar içerisinde olduğu anlaşılan Okiç'in çalışmalarından da bir kavramlar listesi hazırlanabileceğini sanıyoruz.

Bilim üretimi faaliyetlerine odaklanan her ulus kendi bilim dilini ana dilinin kaynaklarına başvurarak oluşturur. Bu esnada kültürlerarası etkileşim sebebiyle diğer dillerden kavram ödüncleme veya ana dilinde özümseme gibi durumlar görülebilir. Bilimin ve bilimsel faaliyet yapmanın doğasına benzer şekilde kavramların evrenselliğinden söz edilebilirse de terimlerin evrensel olma zorunluluğu yoktur.<sup>109</sup> Bu zaviyeden yaklaşıldığı takdirde; ıstılah hassasiyetine sahip Ahmed Na'ım sistematiklik, uzun süre aktarım, ittisal, râvi bilinirliği ölçütlerini vurgulamak suretiyle bir anlamı da "kilise nakilleri" olan *tradition* kavramının Türkçede *hadis* ıstılahıyla karşılanmasını yanlış bulmaktadır.<sup>110</sup> Zira *hadis* yerine ikame edilmeye çalışılan *tradition* gibi farklı bir zihniyet dünyasına ait kavramlar ancak kendi paradigmaları dâhilinde doğru sonuçlar verebilir. Şu hâlde yazınıımızda önemli bir kısmını ifade çeşitliliği sağlama maksadına bağladığımız *otantik*, *apokrif*,<sup>111</sup> *kanonik*, *varyant*<sup>112</sup> gibi kullanımların hadis ıstılahlarını ne derece karşılayabildiği sorusunu tartışmaya açmanın isabetliliği

---

tespitler içeren bu makale ilaveten bir de literatür listesi vermektedir. Aradan geçen süre zarfında kıymetli çalışmalar hazırlanmaya devam etmektedir.

<sup>105</sup> Sabri Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2021), 15, 17-18.

<sup>106</sup> Ahmet Yücel, *Hadis Sözlüğü İngilizce - Türkçe - Arapça Türkçe - İngilizce - Arapça Arapça - İngilizce - Türkçe* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2020), 9-10.

<sup>107</sup> Osman Aydın, "Hadis Terminolojisi", *İlahiyat Terminolojisi: Çok Dilli Yazım Kılavuzu*, ed. Ersin Kabakcı (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2021), 21 vd.

<sup>108</sup> Kavramın tarihçesi, literatürü ve değerlendirilmesi için bk. Çap, *Oryantalizm ve Hadis*, 38-41.

<sup>109</sup> Kırımsoy Kucur, *Bilim Dili ve Oluşumu*, 24.

<sup>110</sup> Ahmed Na'ım, "Mukaddime", 1(1)/84-85; Demir, *Hadis Tartışmaları*, 152-153.

<sup>111</sup> Batı dillerinde *mevzû' hadîs* yerine *apocryphe* tabirinin kullanıldığına değinilmesi gibi bilgilendirmeyle sınırlı örnekler de mevcuttur. Bk. Yardım, *Hadîs I*, 49.

<sup>112</sup> Kullanım için bk. Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 219.

açktır.<sup>113</sup> Aynı şekilde *İslâm* yerine *Mohammedanism*, *isnâd* yerine *yansıtma*,<sup>114</sup> *sünnet*, *siyer/sîret* yerine *life-story of the Prohbet* gibi tercihlerin dayandığı değer yargılarını tahlil eden;<sup>115</sup> oryantalistlerin önemli bir kısmı tarafından ıskalanan *tedvîn* ve *tasnîf* gibi hassas ıstılahların arasını tefrik eden<sup>116</sup> daha fazla çalışma hazırlanabilir.

Diğer taraftan, Hadis Usûlü ıstılahları ile Batı'da geliştirilen kavramların Türkçe ifadesinde kimi zaman istemsiz karışıklıklar yaşanabilmektedir. Bu doğrultuda *medâru'l-hadîs* ıstılahı<sup>117</sup> ile *common link* kavramının<sup>118</sup> yazınımızda “ortak râvi/hoca”, “müşterek râvi” gibi çevirilerin yer yer birbirine karışabilmektedir. Şu hâlde bilimsel bildirişimin doğru yapılabilmesi için standart karşılıkların belirlenmesi elzem görünmektedir.

### 3.5. Literatürü Geliştiren Etkenler

Buraya kadar yer verilen tespit ve değerlendirmelerden hareketle akademik ilerlemede çeviri ve ders kitabı gibi tercihe dayalı, tez gibi zorunlu türlerin etki alanlarını zamanla genişleterek daha özgün ve mükemmel çalışmaların hazırlanmasına kapı araladığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan, Türkçe hadis neşriyatının 1980'lerin başına gelinceye kadar ciddi bazı sorunları mevcuttur.<sup>119</sup> 1997 tarihli bir araştırma benzer tespitlere ilaveten ülke içinde yayıncılığın gelişim göstermesinin kaynak erişimini kolaylaştırdığına, dolayısıyla da üretilen metinlerin ilmî seviyesini arttırdığına dikkat çekmektedir. Ancak yine de kaydedilen tarih itibarıyla tez ve kitâbiyât çalışmalarının önemli kısmının okuyucuya ulaşamayıp raflarda kaldığı bilgisini vermektedir.<sup>120</sup> 2007 tarihli başka bir araştırma, o gün için temel klasikler arasında sayılıp mutlaka başvurulması gereken çoğu eserin 1970'lere gelinceye değin sadece ismen bilindiğini veyahut çok zor temin edildiğini<sup>121</sup> söylemektedir. Son yıllarda ise teknolojik ve ekonomik imkânların da elvermesiyle zengin içerikli, geniş kaynakçalı, interdisipliner çalışmalar hazırlanması epey kolaylaşmıştır.

Yer yer değinildiği üzere devletin politik duruşunun meslek dilini ve literatürü etkilediği görülmektedir. Bu bağlamda Okıç'ın ülkemizde istihdamı ne kadar isabetli bir tercih ise -bundan

<sup>113</sup> Bu bağlamda örneğin Harald Motzki (ö. 2019) *otantik* ifadesini *sahîh hadis* değil; *tarihlendirme* (dating) anlayışı çerçevesinde “I. yüzyılın otantik hadisleri” anlamında kullanmaktadır. Bk. Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, 23-24.

<sup>114</sup> Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, 24.

<sup>115</sup> Bk. Yavuz Köktaş, “Peygamber'in Sünneti Tabiri ile İlgili Oryantalist Bir Yaklaşım Oryantalist Bir İtiraz: Bravmann Örneği”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu 11-12 Mayıs 2002 Adapazarı*, ed. Abdullah Aydınlı vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 244-245; Fatma Kızıl, “Sîret ya da Sünnet: Oryantalistler Tarafından Çizilen Sınırlar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/2 (2015), 23-24.

<sup>116</sup> Nispeten erken tarihli bir değerlendirme için bk. Yardım, *Hadîs I*, 43-50.

<sup>117</sup> Bk. Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Hadisevi Yayınları, 2006), 181.

<sup>118</sup> Yücel, *Hadis Sözlüğü*, 42-43, 293, 489. *Medâr* ve *common link* kavramlarının mukayeseli tahlili için bk. Halit Özkan, “The Common Link and its Relation to the Madâr”, *Islamic Law and Society* 11/1 (2004), 42-77.

<sup>119</sup> Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, 361-362, 390-394.

<sup>120</sup> Yavuz Ünal, *Cumhuriyet Türkiyesi Hadis Çalışmaları (1920 - 1997)* (Samsun: Etüt Yayınları, 1997), 98, 179, 251-253, 255.

<sup>121</sup> Ünal, “Cumhuriyet Dönemindeki Hadis Çalışmalarının Serencamı”, 241.

yaklaşık 10 yıl sonra- Sezgin'in çok sayıda akademisyenle birlikte ideolojik sebeplerle üniversiteden atılarak (1960) yurtdışına gitme mecburiyetinde kalması da o denli müessiftir. Türkiye'de kalsaydı hadis alanında yeni çalışmalara yönelir miydi veyahut devasa literatüre yine imza atabilir miydi bilinmez ancak Sezgin, gerekli imkânlar oluşturulduğu takdirde liyakatli ve çalışkan bir Türk akademisyenin neler başarabileceğini hayatıyla ispatlamış bir kimsedir.

28 Şubat Süreci'nin ilahiyat fakültelerine menfi yansımaları görülmüşse de çoğu katsayı engeli dolayısıyla bu kurumlara kaydolup mezun olan nitelikli gençlerin bilhassa 2010'lu yıllardan itibaren önlerine mühim fırsatlar çıkmıştır. Bu bağlamda Hadis Anabilim Dalına cari usulle veya ÖYP kapsamında tahsis edilen araştırma görevlisi kadrolarına, İSAM AYP gibi destek programlarına dikkat çekilebilir. "Sebebü îrâdî'l-hadîs" kavramını sorunsallaştıran "İlk Asırda Hadislerin Rivayet Bağlamı" (2019)<sup>122</sup> gibi sayıları arttırılması gereken TÜBİTAK projelerine ve yurtdışında meslekî gelişim olanaklarına da temas edilebilir. Sıralanan bütün bu imkânlara ilaveten internet ağının ve bazı bilgisayar programlarının bilgiye erişimi epey kolaylaştırdığını hesaba katarsak; Türkçe hadis yazınının nicel<sup>123</sup> ve nitel ölçekte geliştiğini ve bu sürecin meyvelerinin alınacağını söylemek pek yanlış olmayacaktır.

Literatür dilinin -dolayısıyla da Hadis bilim dilinin- oturup berraklaşmasına katkı veren etkenlerin başında dergi yayıncılığı gelmektedir. *Sebîlurreşâd* (1908-1925) gibi dergilerin Cumhuriyet Dönemi'nde metin üreten ilk neslin yetişmesinde mektep işlevi gördüğü, arkası gelmese de *DFİM*'nin (1925-1933) Ugan'a ait akademik türden mezkûr ilk hadis makalesine ev sahipliği yaptığı bu devrede *AÜİFD* (1952-),<sup>124</sup> *Diyanet Dergisi* (1962-), *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* (1975-) gibi öncü yayınlara değinilebilir. İlk nesil ilahiyat makalelerinin uluslararası ölçekte takip edilirliğini göstermesi bakımından Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın *Ğarîbu'l-Ğadîs*'inin Çorum Genel Kitaplığı kayıtları arasında yer alan 319/931 tarihli bir yazmasının tanıtımını yapan satırların<sup>125</sup> 1961'de Kalküta'da basılan bir eserde alıntılandığını<sup>126</sup> ve aynı eserdeki bilgilerin 1966'da çeviri yoluyla tekrar Türkiye'ye girdiğini<sup>127</sup> gösteren tipik bir örnek verilebilir.

<sup>122</sup> Bekir Kuzudişli, *İlk Asırda Hadislerin Rivayet Bağlamı (Revize Edilmiş Sonuç Raporu)* (İstanbul: TÜBİTAK, Mart 2019).

<sup>123</sup> Adnan Arslan, "Türk İlahiyatlarında Kaleme Alınan Hadis Konulu Makalelerin Betimsel Bibliyometrik Analizi (2023 Yılı Özelinde)", *HADITH Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi* 12 (31 Temmuz 2024), 90.

<sup>124</sup> İslâmiyât birikiminin akademik bilgiye dönüştürülmesi, kurumsal hale getirilmesi ve uluslararası ölçekte takibinin sağlanması bakımından *AÜİFD*'nin öncü rolü için bk. Kalaycı - Umut, "Kurumsallaşma Sürecinde Fakülte Dergisinin Yeri", 151 vd.

<sup>125</sup> Ahmed Ateş, "Çorum ve Yozgat Kütüphanelerinden Bâzı Mühim Arapça Yazmalar", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 1/1 (1959), 47, 49-50.

<sup>126</sup> Muhammad Zubayr Siddîqî, *Hadith Literature Its Origin, Development, Special Features And Criticism* (Calcutta: Calcutta University Press, 1961), iii, 138. Eserin Cambridge 1993 baskısının kaynakları arasında Türkiye'den Abdülkadir Karahan'ın *Studia Islamica*'da çıkan kırk hadis türüne dair 1955 tarihli Fransızca bir makalesi, Sezgin'in *Buhârî'nin Kaynakları* ile *GAS*'i da bulunmaktadır.

<sup>127</sup> Siddîqî, *Hadîs Edebiyatı Tarihi*, 8, 127.

1980’lerde akademik ilerleyişe hakemli dergi zorunluluğu getirilmesi kaliteyi arttırmıştır. İkinci nesil fakülte dergilerinin kuruluşu 1980 ilâ 1990’lı yıllar arasında sıklaşmıştır. Sözü edilen dergilerin belirtilen tarih aralığında çoğu kez fasıllarla çıktığı,<sup>128</sup> süreli yayıncılıkta asıl kıvamın 2000’li yıllardan itibaren tutturulduğu gözlemlenmektedir. Günümüzde hadis makalelerinin yayımlanabileceği bu gibi genel dergiler dışında *Hadis Tetkikleri Dergisi* (2003-) ve *HADITH* (2018-) adında 2 adet hakemli ihtisas dergisi mevcuttur. Türkçe kaleme alınan hadis makalelerinin uluslararası standartlara taşınması bakımından dergilerimizin indekslerini yükseltme, e-yayıncılığa ağırlık verme, yurtdışı dergilerde ve yabancı dillerde yayın yapma<sup>129</sup> maddelerine dikkat çekilebilir.

Diğer taraftan, meslek mensuplarının belli bir konu etrafında buluşarak fikirlerini teksif ettikleri sempozyum ve konferans gibi faaliyetlerin ehemmiyetine değinilebilir. Bu bağlamda örneğin geçtiğimiz on yılda dârülhadislere ve Osmanlı hadisçiliğine eğilen bilimsel toplantılar literatüre çok sayıda nitelikli çalışmanın kazandırılmasını sağlamıştır. Ayrıca 1990’lı yıllarda iyice belirginleşen muhafazakâr/modernist veyahut İstanbul/Ankara diye adlandırılacak çizgiler arasındaki keskinliğin tedricen giderilerek kaynaşmanın sağlanmasında yine sempozyumlar ile anabilim dalı koordinasyon toplantıları büyük işlev görmüştür. Söz gelimi 10 kez düzenlenmiş Gerede Hadis Meclisi (2002-2011) toplantıları bilhassa genç katılımcılar için okul vazifesi görmüş; buralarda sunulan 30’a yakın bildiri sonraları yayımlanarak literatüre kazandırılmış; 5. mecliste (2006) ortaya atılan “Konulu Hadis Projesi” fikri, *Hadislerle İslâm* isimli mezkûr kolektif çalışmayla sonuçlanmıştır.<sup>130</sup>

Hadis ilim dalına kayıtlı 1321 maddesiyle referans değeri taşıyıp Türkiye’nin akademik birikimine ışık tutan, aynı zamanda *Eİ’ya* cevap verme arzusunu yansıtan *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (1988-2016), -birtakım eksiklerine rağmen<sup>131</sup> ortak bilim dili ve üslubunun kazanılmasında<sup>132</sup> pay sahibidir.

Türkçenin konuşulduğu bütün coğrafyalarda ortak ve yaygın bir bilim dili seviyesine getirilip güçlendirilmesi hedeflenerek dünya çapında kullanılan kütüphane ve referans düzenleme

<sup>128</sup> Bk. *İlahiyat Fakültesi Dergileri Makale ve Yazarlar Fihristi (1952-2002)*, haz. Alim Yıldız, Tahsin Koçyiğit (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 73-176.

<sup>129</sup> Türkiye'deki hadis akademisyenlerinin ilmî birikimlerinin uluslararası düzeyde tanınırlığı ve kaleme alınan hadis çalışmalarının daha geniş çapta atif alması için sadece Batı değil; Doğu dillerinde de yayımlar hazırlanabilir. Örneğin bk. Kalkan Yorulmaz, Nilüfer. “The Criticism Methods of Narrative Reports in the Early Poet Biographies”. *Annals of Japan Association for Middle East Studies (JAMES)* 36/2 (2020), 67-83.  
[https://www.jstage.jst.go.jp/article/ajames/36/2/36\\_67/\\_pdf](https://www.jstage.jst.go.jp/article/ajames/36/2/36_67/_pdf)

<sup>130</sup> Bk. Ünal, “Cumhuriyet Dönemindeki Hadis Çalışmalarının Serencamı”, 245-248; Abdullah Karahan, “Cumhuriyet Türkiyesi Akademik Hadis Araştırmalarında Önemli Bir Açılım: Gerede Hadis Meclisi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 547-556.

<sup>131</sup> Geniş bilgi için bk. Fatma Betül Altıntaş, “Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisine Hadis Maddeleri Ekseninde Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Bilimname* 29/2 (2015), 298 vd.

<sup>132</sup> Mustafa Macit Karagözoğlu, “Şekil ve Muhteva Yönünden Diyanet İslam Ansiklopedisi’ndeki Hadis Maddeleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 485-489. Krş. Tekeli, “Bilim Dillerinin Tarihsel Gelişimlerine Bir Bakış”, 223-224.

yazılımlarıyla uyumlu şablonları hazırlanan tek yerli kaynak gösterim sistemi olan İSNAD (2018),<sup>133</sup> kısa süre içerisinde kitap ve dergi yayıncılığında büyük rağbet görmüştür. Böylelikle meslek dili adına imlanın nispeten düzelmesi, dipnotla kaynakçaların düzene girmesi ve elbette ki görsel zevkin oluşması gibi ilave kazanımlar sağlanmıştır.

Türkçe hadis literatürü, dolayısıyla da meslek dili açısından üslup, içerik, görsellik gibi açılardan incelenmeyi bekleyen bâkir sahalarda mevcuttur. Şüphesiz ki bunların başında modern dönemde bilim dillerinin gelişimiyle fark edilen çocuk kavramına dayalı çocuk yazını gelmektedir. Ülkemizde çeşitli yayınevlerinin son yıllarda çocuk edebiyatına ilgi duyarak doğrudan hadis temalı veyahut bir hadis rivayetindeki mesajı değerler eğitimi altında işleyen eserler hazırladıkları görülmektedir. Çok sayıda çocuk kitabı bulunan M. Yaşar Kandemir dışındaki alan yazarlarının hadis formasyonları bilinmemektedir. Bununla birlikte 2003-2015 yılları arasında yayımlanan 645 adet dinî içerikli çocuk kitabından 18'inin örneklem alınarak incelendiği bir araştırmadan anlaşıldığı kadarıyla değinilen örneklemin yanlış bilgiler, hatalı yorumlar, sıhhati sorunlu rivayetler<sup>134</sup> ve hadis metinlerine hatalı müdahaleler dışında meslek diliyle irtibat kurabileceğimiz şu tür eksiklikler içerdiği anlaşılmaktadır: hayatın ve çocuğun gerçekliğinden kopukluk, gelişim dönemlerinin ihmali, yoğun ve seviye üstü muhteva sunumu, didaktiklik kaygısı, çelişkili içerik aktarımı, hadis-değer eşleştirme hataları, hadis-hikâye arası zayıf kurgulamalar, akışla uyumsuz diyaloglar, çeviri hataları, anlatım bozuklukları, tekrarlar, yazım hataları, görsel kusurlar.<sup>135</sup> Üstelik örnekleme oluşturan yayınlarla eş zamanlı sayabileceğimiz 2013 tarihli Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması'na göre dinî bilgilerin en çok öğrenildiği yaş gruplarının %47,4 ile 6-10 aralığı, %30,1 ile 11-13 aralığı olduğu bulgularına ulaşılmasıyla<sup>136</sup> birlikte yukarıda sıralanan maddeler daha kritik hale gelmektedir.

Yaklaşık çeyrek asırdır metin, ricâl ve sıhhat araştırmalarında kullanılıp web ortamlarında istifadeye sunulan veri madenciliği (data mining) tekniklerinin tıpkı Malezya ve Endonezya'daki gibi hadis çevirilerine odaklanan örneklerinin Türkçeye uyarlanması,<sup>137</sup> ilerideki bilim dili araştırmalarına fayda sağlayabilir. Hadis Edebiyatına kazandırılacak çalışmaların "planlama, kaynak toplama, yöntem belirleme, içerik analizi" vb. aşamalarında -birtakım eksiklik veya mahzurlarına rağmen- yapay

<sup>133</sup> Abdullah Demir - Abdussamet Özkan, "Turkey-Based Academic Writing And Referencing Style: ISNAD", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (Aralık 2018), 1792-1795, 1800.

<sup>134</sup> Muhammed Fatih Turanalp, *Dinî İçerikli Çocuk Kitapları* (Konya: Aybil Yayınevi, 2017), 55-59. Örneğin sıhhat sorunu bulunan rivayetlerin incelendiği başlıkta "Her hastalığın kaynağı soğuktur." (Karaçam & Şahin, 201) rivayetinin varlığı belirlenmiştir.

<sup>135</sup> Ayrıca bk. Fahreddin Yıldız, "İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 448.

<sup>136</sup> Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), XXXII.

<sup>137</sup> Sema Tombul, "Veri Madenciliği Tekniklerinin ve Algoritmik Araştırmaların Hadis İlmine Uygulanabilirliği", *Eskiye* 44 (Eylül 2021), 3 vd. Makalede dijital bir hadis kütüphanesi kurmak için 1970'li yıllardan itibaren büyük uğraşlar veren Muhammed Mustafa el-A'zamî'ye (ö. 2017) ayrıca dikkat çekilmiştir.

zekânın (artificial intelligence) verebileceği katkılar<sup>138</sup> üzerinde daha fazla zihin yorulabilir. Dahası tarihi ilim dili ile modern bilim diline kaynak sağlayacak Türkçe hadis literatürünün veri depolarında toplanarak işlenmesi -büyük mesailer gerektirse de- uğraşılmaya değer faaliyet alanları olarak önümüzde durmaktadır.

Günümüzde eğitim ve kültür düzeyinin artması, bilgiye ulaşımın kolaylaşması, dijital okuryazarlığın rağbet görmesi gibi etkenler Türkçe hadis yazını açısından bazı meseleleri gündeme getirmeyi gerekli kılmaktadır. Yakın zamana kadar Türk insanının dinî bilgilerini geliştirme yollarının başında %48,8'lik oranla televizyon ve radyo programları gelmektedir. Yine geleneksel medyanın dinî içerikli konuları danışma birimleri arasındaki payı ise %12,6'dır.<sup>139</sup> Ancak Z kuşağından itibaren internet arama motorlarının<sup>140</sup> ve yeni medya araçlarının bu paylaşımındaki oranlarının hızla artış kaydettiği düşünülmektedir. Bilgi edinmenin basılı yayınlardan giderek dijital ortamlara kaydığı mevcut tabloda yeni okur/izleyici kitlesinin gözetilmesi elzemdir. Dolayısıyla daha nitelikli bir dile ve daha çeşitlendirilmiş bir anlatıya başvurulması şarttır. Aydınlanma Dönemi'nin en çok okunan ve bu sürece zemin hazırlayan metinlerinin, sanılanın aksine yoğun felsefî/akademik metinler değil de roman gibi popüler türler olduğu<sup>141</sup> tespiti ile 1990-2016 yılları arasında Türkçe hadis edebiyatının gittikçe sekülerleşen ve manevî değerlerden uzaklaşan modern dünyanın ahlakî sorunlarına çözüm sunarken kırk hadis türünden çalışmaları yeğlediği<sup>142</sup> tespiti birbiriyle örtüşmektedir. Bu itibarla mesajın ifadesinde görsel anlatı yolunu deneyen Hasan Aycın'ın *40 Hadis 40 Çizgi* (2008)<sup>143</sup> adlı yapıtı gibi yeni arayışların çeşitlenerek gelişmesi bilim diline katkı verecektir. Kısacası -her ne kadar bu makalenin yazımında akademik metinler öncelense de- bilim dili kapsamının üniversite içi akademik yayınlara inhisar ettirilmeyip dışarıda kalan metinler dünyasının da araştırmacıların ilgisine ihtiyaç duyduğunu belirtmekte yarar vardır.

#### 4. Sonuç

Cumhuriyet devrinde dinî yükseköğretim kurumları başta gelmek üzere üretilen alan içi yazından ve yürütülen faaliyetlerden yola çıkarak Hadis ilminin Türkçe ifade ediliş meselesini bir probleme dönüştüren bu makale, alana "Türkçe hadis bilim dili" kavramını teklif etmektedir. Bu kavramla ilgili bilinen ilk çalışma olması dolayısıyla araştırmamızın bazı eksiklikleri ve geliştirilmesi gereken yönleri bulunabilir. Ancak bilim dili kavramına vurgu yapmak ve yer yer "bilimsel düşünme", "bilimsel bildirişim", "bilim kültürü" boyutlarıyla bağlantılar kurmak suretiyle hadis meslek dilinin

<sup>138</sup> Furkan Çakır, "Yapay Zekâ ve Hadis", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Eylül 2023), 127-128.

<sup>139</sup> Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması, XXXII.

<sup>140</sup> Muhammed Fatih Turanalp, "Google Arama Motorunda Yapılan Dinî İçerikli Aramalar Üzerine Betimsel Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 1330-1331.

<sup>141</sup> Karauğuz, *Yeni Medya Yazıları*, 99.

<sup>142</sup> Fahreddin Yıldız, "Kırk Hadisler", 442. Ayrıca bk. Ünal, *Hadis Çalışmaları*, 251.

<sup>143</sup> Hasan Aycın, *40 Hadis 40 Çizgi* (İstanbul: EDAM (Eğitim Danışmanlığı ve Araştırmaları Merkezi), 2017).



daha planlı, koordine ve kolektif şekilde geliştirilmesi hususuna dikkat çekmek, bu makalenin öncelikli hedeflerinden biriydi. Mevcut çeviri, dil ve üslup çalışmalarına ilaveten sahada bundan sonra bilim dili hakkında yeni çalışmalar yapılacağı beklenmektedir. Zira farkındalık ve sorun tespit aşamalarından sonra meslekî bilim diline odaklanan araştırmaların, alana bazı açılımlar getireceği ve en nihayetinde meydana getirilen literatürün prestijini arttıracığı varsayılmaktadır.

Bir asırlık serüvende yazılı bilim dilini oluşturan metinlerin, “1+3” şeklinde ifade edebileceğimiz -ilki diğerlerinden ayrık duran- 2 ana bölmede toplam 4 devrede yazıldıkları neticesine ulaşılmıştır.

1923'ten aynı yüzyılın ortalarına kadarki 1. devrede üretilen metinler, Osmanlı öğretim kurumlarında yetişmiş veya yakın coğrafyalardan kazanılmış sayılı ilim adamına aittir. Bu devrede az ancak nitelikli ve bir kısmı sonraki akademik metinlerin öncüsü sayılacak çalışmalar hazırlanmıştır. Zihniyet değişimi dolayısıyla maalesef bu kesitteki ilmî ve insanî birikim epey kesintiye maruz kalmış, başta ilahiyat fakülteleri ve diğer eğitim-öğretim kademeleri ile yazın faaliyetlerine yeterince aktarılamamıştır.

1950'lerden günümüze kadarki gelişimini birbirinin tekâmül içerisindeki ardılları sayabileceğimiz 3 alt devreye ayırabileceğimiz Türkçe Hadis Edebiyatı, meslekî bilim dili açısından - bazen gelgitler yaşasa da- yükselme grafiği çizen seyrini, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görevlendirilmesini takiben Okıç'ın ve yetiştirdiği öğrencilerinin çalışmalarından itibaren bulmaya başlamıştır. Üzerinde durulan 2. devre aynı zamanda sahamızın bütünüyle akademik metinler verdiği bir dönemece denk gelmektedir. Sözgelimi oryantalist paradigmanın ezberini bozan ve öncesindeki mevziî reddiye yazılarımızın aksine sistematik eleştiri/savunu yapan Sezgin'in doçentlik tezi, aynı zamanda Cumhuriyet neslinden Türkiyeli bir ilim adamı tarafından kaleme alınan ilk akademik metin sayılabilir. Buna karşılık literatür bağlamında meslekî bilim dilinin kaynak kullanımı, dil ve üslup bakımından asıl kıvamını bulmasına Koçyiğit'in çalışmalarının öncülük ettiği yönünde bir kanaate ulaşılmıştır.

Hacimli çeviri ve şerhlerin yoğunluk kazandığı 1970'li yıllar ile mevcut enstitülerin fakültelere dönüştürülüp sayılarının arttırıldığı 1980'li yıllar, metin üretiminin çeşitlenip bilhassa hakemli dergiler sayesinde ülke sathına yayıldığı 3. devreyi oluşturmaktadır.

Türkçe Hadis Edebiyatı'nın, 1990'ların ortalarında görülen kıpırdanmaların ardından yetiştirdiği insan kaynağıyla nicelik ve nitelikçe asıl atılımını 2000'li yıllardan itibaren gerçekleştirdiği söylenebilir. Bilim dilinin konu, kavram ve kelime zenginliğiyle tutturduğu kalitenin yakın gelecekte artarak süreceği düşünülmektedir. Geline bu noktada hadis literatürünü ve bilim dilini geliştirecek özgün eserlerin ihtisaslaşma, ilgi alanlarını çoğaltma, farklı türden okumalar yapma, interdisipliner araştırmalara yönelme, birden fazla uzmanlık edinme, grup halinde ve editoryal çalışma gibi koşullarda daha fazla üretilebileceğini tahmin etmek güç değildir.

Makalede ulaşılan belki de en dramatik sonuç, devletin güttüğü siyasetin ve dil politikalarının meslekî bilim diline bir şekilde yansıdığı hususudur. Esasen başlangıçta siyaset-dil ekseninde zihnî bir dikkatimiz/yönelişimiz bulunmamasına rağmen meselenin içine girdikçe böyle bir irtibatın bulunduğu belirgin hale gelmiştir. İlk çeviri ve şerhlerin ön sözleri, Okiç ve Sezgin'in istihdam durumları, 28 Şubat Süreci'nin getirileri ve götürüleri gibi parametreler bu bağlamda fikir vermektedir.

Diğer taraftan, Cumhuriyet'in ilk yıllarında alan içi çeviri için câmi' türü bir kitabın seçilmesi, - muhtemelen ilgili proje sorumlularından hiçbirisi bunun farkında değildi- Hadis Edebiyatı'nda Türkçenin belki de ilk kez bu kadar geniş bir kelime kadrosuyla işlenmesine yol açması bakımından tarihe düşülmesi gereken mühim bir nottur. Ahmed Naim gibi usta bir çevirmenin hadis metinlerindeki kültürel ve etnografik detayların çevirisinde kimi zaman zorlandığını itiraf etmesini ise -gerekliliği ve yapıma düzeyi bir tarafa- Türkçenin bu minvalde yüzyıllardır yeterince kullanılmayışına bağlamaktayız. Aynı şekilde Ahmed Naim'in "Muqaddime" özelinde Türkçe bir Hadis Usûlü eserine gerekli gördüğü felsefî, teknik ve oryantalistik bahisleri yedirmesini literatür ve meslek dili bakımından çok değerli bulmaktayız.

Hakemli dergi yayıncılığının bilim dilinin gelişimine verdiği katkılar göz önünde bulundurulduğu takdirde ilmî kritiğin çeviriler başta olmak üzere bütün akademik faaliyetlere yayılmasının kaliteyi arttıracak hususu daha açık hale gelmektedir. Yine literatürün daha iyi bir noktaya gelmesi için çocuk yazını, dijital ve akademi dışı yayıncılık vb. bâkir alanlara el atılması, oryantizm kavramlarının Türkçede karşılanma sorunu gibi meselelerin ivedilikle masaya yatırılması uygun görünmektedir. Nitelikli ve gerekli örnekleri dışarıda bırakılırsa; bir furyaya dönüşen çeviriler meselesinin, bilim dilinin başlıca zayıf halkası olduğu kanaatine varılmıştır.

Türkiye'de yükseköğretimin Covid-19 salgını sebebiyle Mart 2020'den itibaren yaklaşık 3 dönem, 2023 Şubat'ında yaşanan Kahramanmaraş merkezli depremler sebebiyle 1 dönem uzaktan eğitim yoluyla gerçekleştirilmesi, akademisyenlerin ve öğrencilerin güncel teknolojileri kullanmalarını kaçınılmaz hale getirmiştir. Ortaya çıkan bu yeni deneyim süreci -sempozyum sunumlarına ve tez savunmalarına online katılımı yeğlemek gibi götürüleri bir tarafa- uzakları yakın kılan teknik ve ekonomik imkânları sayesinde muhtevası ve kelime dağarcığıyla meslek dilini çok daha ilerilere taşıyan çalışmalar hazırlama fırsatlarını bünyesinde barındırmaktadır.

Türkçe hadis bilim dili özelinde beklenen seviyenin tutturulup istikrarın sağlanabilmesinin; fakültelere alınacak öğrencilerin merkezî sınav başarı sıralamalarının belli bir eşğin üzerinde sabitlenmesi, okuyan öğrenci sayısı ile mezuniyet sonrası istihdam imkânları arasında denge sağlanması gibi dolaylı şartlarla da ilintili olduğu gözlemlenmektedir. Zira böylelikle daha güdüleyici bir eğitim-öğretim faaliyeti gerçekleştirilecek, akademisyen başına düşen lisans/lisansüstü öğrenci sayılarıyla haftalık ders yükleri makul düzeye gerileyecek, metin yazımına ayrılan zaman artacaktır.

Bu doğrultuda 2024'te alınan ikinci öğretim programlarının kapatılması kararının da süreci destekleyeceği öngörülmektedir.

Daha önce de belirtildiği üzere makale, meslekî bilim dilini oluşturan metin türlerinin muhteva gelişiminin izlenmesi ve literatürü oluşturan etkenlerin incelenmesini öncelemektedir. Araştırma konusunun dil, üslup ve terminoloji alt başlıkları üzerinden daha ayrıntılı bir şekilde ele alınması planlanmaktadır.

Son söz olarak; Türkçe bilim dili hassasiyetinin sadece bugünkü mevcudu değil, tarihî ilim dilinin keşfiyle dünü, anabilim dalımızın ve meslektaşlarımızın gelecek vizyonuyla yarınları kuşatacak bir genişliğe yayılması arzu edilen bir durumdur.

## **Extended Abstract**

### **Turkish Science Language of Hadith: A Literature Review**

As it is known, the original language of the hadith texts transmitted from the Prophet (pbuh) is Arabic. Moreover, for a long time, Arabic was the only written language of the literature produced within the scope of the science of Hadith, which became an independent field of specialization over time. Various nations that embraced Islam wrote books in their own mother tongues, and this provided linguistic diversity in Hadith Literature. However, Arabic was among the main written languages preferred in the copyright of field books. Although Islamic Turkish Literature, which has a history of nearly a thousand years, has Turkish works that use hadith narrations in their content or that are directly in the field of hadith, a significant part of the literature examples were written in Arabic. In the case of Istanbul, the Ottoman capital, although there were individual tendencies in the 17th century, interest in Turkish in literary activities gradually increased, especially from the 18th century onwards, when the printing press was introduced. The 19th century, when the Reform and Constitutional Monarchy experiences took place, witnessed language debates focused on Turkish. In this process, Turkish began to be much more prominent than Arabic in Ottoman Hadith Literature works, and important works were written in the field. With the proclamation of the Republic, it was decided that education would be conducted in the official language, and faculties of theology were established for higher religious education, the number of which would increase over time. Naturally, in this period, the language of expression, writing, scientific activity, and instruction in Hadith Science was largely Turkish.

Within the framework summarized above, this article aims to answer the question of how the science of Hadith transformed into a Turkish scientific language in higher education by evaluating the relevant process through individuals, works and main factors, based on the in-field literature produced in Turkey during the Republican Era.

There are academic studies on the interpretation of hadiths and determining their linguistic and stylistic features in our country. Likewise, there are criticism articles that deal with translation and commentary works in terms of Turkish. However, no study was found on the problematic of “Turkish science language of Hadith” in the searches conducted. Therefore, the article to be prepared also has secondary objectives such as drawing attention to the development of the language of science in a much more planned and coordinated manner and raising awareness in this direction. It is supposed that criticizing a professional language in all its dimensions will reflect positively on the quality of literature within the country; moreover, it will bring international prestige, especially in terms of citation level.

In this article, firstly, the adventure of Turkish in Turkiye over the last century will be outlined; then, the concept of scientific language will be emphasized. In this way, the ground will be laid for establishing closer connections between Turkish, the concept of scientific language and Hadith literature. The analysis will be conducted under four headings: translations and commentaries, textbooks, original works, and studies on orientalism. Considering the volume of the article, a literature-centered evaluation will be made; since it is deemed appropriate to be the subject of independent research, the analysis of terminology, language, and style will not be studied unless necessary. For the research, document review method will be applied and a study sample, which is thought to adequately meet each title, will be processed by using qualitative data analysis method through issues related to the scientific language.

As far as can be determined, the texts that form the written scientific language are divided into 4 periods. Those who produced texts in the first period after the proclamation of the Republic until approximately the middle of the century were a few scholars from the Ottoman hinterland. Some of these studies, which are few but significant and the first of their genres, can be considered the pioneers of later academic texts. Due to the long hiatus in religious education and publications, the texts written in this period stand out compared to the next 3 periods, which can be considered as direct continuations of each other. The second period begins with purely academic texts written by the first generation of hadith scholars after the opening of the Faculty of Theology at Ankara University. In time, the increase in the number of faculties and institutes will spread the production of texts throughout the country. Following the movements seen in the mid-1990s, the Turkish Hadith Literature made its real breakthrough in terms of quantity and quality in the 2000s with the human resources it trained.

As a result of the analysis, it is seen that some political moves or language policies affect professional scientific language. It is determined that peer-reviewed journal publishing activity feeds the language of science. On the other hand, it is determined that there are fields such as children's literature and digital publishing that need to be developed.

Except for the qualified and necessary examples of translations, which can be seen as a tool for the progress of the scientific language for a long time, it has been concluded that the uncontrolled state it has taken in recent years is unfortunately the main weak link of the Turkish Hadith Literature. In any case, it is assumed that some problems within the field can be solved by increasing studies focusing on professional scientific language.

## ملخص موسع

## اللغة التركية العلمية في علم الحديث: مراجعة للأدبيات

من المعلوم أن اللغة الأصلية لمتون أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم هي اللغة العربية. علاوة على ذلك، ظلت العربية لفترة طويلة هي اللغة المكتوبة الوحيدة للأدب في نطاق علم الحديث، الذي أصبح مع مرور الوقت مجالاً مستقلاً للتخصص. وقد ألفت الأمم المختلفة التي اعتنقت الإسلام كتباً بلغاتها الأم، وهذا ما وفر تنوعاً لغوياً في أدب الحديث. ومع ذلك، كانت العربية من بين اللغات المكتوبة الرئيسية المفضلة في تأليف الكتب في ذلك الوقت. على الرغم من أن الأدب التركي الإسلامي، الذي يمتد تاريخه إلى ما يقرب من ألف عام، يحتوي على أعمال تركية تستخدم روايات الحديث في محتواها أو تدخل مباشرة في مجال الحديث، إلا أن جزءاً كبيراً من الأمثلة الأدبية كتب باللغة العربية. أما في حالة اسطنبول، العاصمة العثمانية، فعلى الرغم من وجود اتجاهات فردية في القرن السابع عشر، إلا أن الاهتمام بالتركية في الأنشطة الأدبية ازداد تدريجياً، خاصة منذ القرن الثامن عشر فصاعداً، عندما تم إدخال المطبعة إلى البلاد. وشهد القرن التاسع عشر تجاذبات بين الأحزاب والحكام حول دستور البلاد تركزت على اللغة التركية. وفي هذه العملية، بدأت اللغة التركية تحتل مكانة أكبر بكثير من اللغة العربية في دراسات أدب الحديث العثماني، وأُلفت في هذا المجال مؤلفات مهمة. ومع إعلان الجمهورية، تقرر إجراء التعليم باللغة الرسمية، وأنشئت كليات الإلهيات للتعليم الديني العالي، وازداد عددها مع مرور الوقت. وبطبيعة الحال، كانت لغة التعبير والكتابة والنشاط العلمي والتعليم لعلم الحديث في هذه الفترة هي اللغة التركية إلى حد كبير.

في الإطار الموجز أعلاه، تهدف هذه المقالة إلى الإجابة على سؤال كيف تحولت لغة علم الحديث في تركيا من اللغة العربية إلى اللغة التركية في التعليم العالي من خلال تقييم العملية المرتبطة بالأفراد والأعمال والعوامل الرئيسية، استناداً إلى الأدبيات الميدانية التي أنتجت في تركيا خلال العصر الجمهوري.

هناك دراسات أكاديمية حول تفسير الأحاديث النبوية وتحديد خصائصها اللغوية والأسلوبية في بلادنا. كما أن هناك مقالات نقدية تتناول أعمال الترجمة والشرح المصنفة باللغة التركية. ولكن لم نقف على دراسة حول إشكالية "اللغة التركية العلمية في علم الحديث" في عمليات البحث التي أجريت. ولذلك، فإن هذه الدراسة تهدف إلى بيان أهداف ثانية إلى جانب أهدافها الأساسية مثل لفت الانتباه إلى تطوير لغة العلم بطريقة أكثر تخطيطاً وتسيقاً

وزيادة الوعي في هذا الاتجاه. ومن المفترض أن انتقاد لغة مهنية بكل أبعادها الممكنة سينعكس إيجابياً على جودة الأدب داخل البلد، فضلاً عن أنه سيحقق مكانة دولية خاصة من حيث مستوى الاقتباس.

تناولت هذه الدراسة في البداية تسليط الضوء على سير اللغة التركية في تركيا خلال القرن الماضي كما تناولت بعد ذلك مفهوم اللغة العلمية. وبهذه الطريقة، تم وضع الأساس لإقامة روابط أوثق بين اللغة التركية ومفهوم اللغة العلمية وأدب الحديث. كما تم إجراء التحليل تحت أربعة عناوين: الترجمات والشروح، والكتب المدرسية، والمصنفات الأصلية، ودراسات الاستشراق. وبالنظر إلى حجم المقال، تم إجراء تقييم يركز على الأدب، ولن يتناول البحث تحليل المصطلحات واللغة والأسلوب إلا إذا اقتضت الضرورة ذلك.

تنقسم النصوص التي تشكل اللغة العلمية المكتوبة إلى 4 فترات. أما الذين كتبوا النصوص في الفترة الأولى بعد إعلان الجمهورية حتى منتصف القرن تقريباً فكانوا قلة من العلماء القادمين من المناطق الداخلية العثمانية. ويمكن اعتبار بعض هذه الدراسات مع قلتها مهمة ومن أولى الدراسات من نوعها في هذا المجال، ومن رواد النصوص الأكاديمية. وبسبب الانقطاع الطويل في التعليم الديني والمنشورات الدينية، تبرز النصوص المكتوبة في هذه الفترة مقارنة بالفترات الثلاث التالية التي يمكن اعتبارها استمراراً مباشراً لبعضها البعض. وتبدأ الفترة الثانية بالنصوص الأكاديمية البحتة التي كتبها الجيل الأول من علماء الحديث بعد افتتاح كلية الإلهيات في جامعة أنقرة. وبمرور الوقت، أدت الزيادة في عدد الكليات والمعاهد إلى نشر إنتاج النصوص في جميع أنحاء البلاد. وبعد الحركات التي شهدناها في منتصف تسعينيات القرن العشرين، حقق أدب الحديث التركي تقدماً كبيراً من حيث الكم والكيف في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين من خلال الموارد البشرية التي دربها.

من خلال التحليل يتبين أن بعض التحركات السياسية أو السياسات اللغوية تؤثر على اللغة العلمية المهنية. ومن الثابت أن نشاط النشر في المجالات المحكمة يغذي اللغة العلمية. ومن ناحية أخرى، فقد تقرر أن هناك مجالات مثل أدب الأطفال والنشر الرقمي؛ وهذان الأمران يحتاجان إلى التطوير. وخلصت هذه الدراسة إلى أن الترجمات التي ننظر إليها منذ زمن طويل كأداة لتقدم اللغة العلمية - باستثناء الأمثلة المؤهلة والضرورية - أصبحت للأسف الحلقة الضعيفة الرئيسية في أدب الحديث التركي بسبب حالتها غير المنضبطة في السنوات الأخيرة. وعلى أية حال، فمن المفترض أن بعض المشاكل داخل المجال يمكن حلها من خلال زيادة الدراسات التي تركز على اللغة العلمية المهنية.

الكلمات المفتاحية: علم الحديث، اللغة التركية، أدب الحديث، النشر، اللغة العلمية.

**Kaynaklar / References / المصادر**

- Ağırman, Cemal. Hadîs Kaynaklarının Dili. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Ahatlı, Erdinç. “Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası”. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 11/21 (2013), 201-270.
- Ahatlı, Erdinç. “Cumhuriyet Dönemi Türkçe Hadis Şerhlerine Dair Bazı Mülahazalar -Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Dârimî Şerhleri Üzerine Bir Analiz-”. Hadis Tetkikleri Dergisi 6/2 (2008), 7-30.
- Ahatlı, Erdinç. “Türkiye’de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği”. Hadis Tetkikleri Dergisi 3/1 (30 Haziran 2005), 73-89.
- Ahmed Naim. Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi. 3 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 1976.
- Ahmed Na‘îm. “Muqaddime”. Şahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi. 1(1)/7-483. İstanbul: Evkâf Matba‘ası, 1346/1928.
- Aksan, Doğan. Türkçenin Sözcük Bilimi: Türk Dilinin Sözcükbilimiyle İlgili Gözlemler, Saptamalar. Ankara: Bilgi Yayınevi, 3. Basım, 2021.
- Albayrak, Ali. Buhârî’nin Kaynakları ve Fuad Sezgin. ed. M. Enes Topgül. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Altıntaş, Fatma Betül. “Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisine Hadis Maddeleri Ekseninde Eleştirel Bir Yaklaşım”. Bilimname 29/2 (2015), 295-310.
- Altıntaş, Mustafa Celil. Osmanlı Döneminde Hadis İlimi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Apaydın, Mehmet. Siyer Kronolojisi. İstanbul: KURAMER Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Arapkirî, Hüseyin Avni. Bugyetu’l-Hasîs fi Târîhi İlmî’l-Hadîs. nşr. Nilüfer Kalkan Yorulmaz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Arslan, Adnan. “Türk İlahiyatlarında Kaleme Alınan Hadis Konulu Makalelerin Betimsel Bibliyometrik Analizi (2023 Yılı Özelinde)”. HADITH Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi 12 (31 Temmuz 2024), 67-98. <https://doi.org/10.61218/hadith.1463864>
- Ateş, Ahmed. “Çorum ve Yozgat Kütüphanelerinden Bâzı Mühim Arapça Yazmalar”. İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi 1/1 (1959), 47-78.
- Atmaca, Veli. Tarih Boyunca İnanç Tıp İlişkisi (İnanç, Tıp ve Büyünün Ortak Serüveni). İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Aycın, Hasan. 40 Hadis 40 Çizgi. İstanbul: EDAM (Eğitim Danışmanlığı ve Araştırmaları Merkezi), 12. Basım, 2017.
- Aydın, Arafat. “Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular II: es-Sagâni Nüshası ve Türkiye Kütüphanelerindeki Yazmaları”. Hadis Tetkikleri Dergisi 14/1 (2016), 7-50.
- Aydın, Osman. “Hadis Terminolojisi”. İlahiyat Terminolojisi: Çok Dilli Yazım Kılavuzu. ed. Ersin Kabakçı. 19-72. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 1. Basım, 2021.
- Aydınlı, Abdullah. Hadis İstılahları Sözlüğü. İstanbul: Hadisevi Yayınları, 1. Basım, 2006.
- A’zamî, Muhammed Mustafa el-. İslâm Fıkhi ve Sünnet Oryantalist Schacht’a Reddiye [On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence]. çev. Mustafa Ertürk. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2015.



- Banarlı, Nihat Sâmi. Türkçenin Sırları. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 62. Basım, 2021.
- Bozkurt, Nebi. "Hadislerin Tercüme ve Yorumlarında Uyulması Gereken Kurallar". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11-12 (1997), 211-281.
- Canan, İbrahim. Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi. 18 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 1988.
- Çakan, İsmail Lütfi. Hadis Edebiyatı Çeşitleri - Özellikleri - Faydalanma Usulleri. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2003.
- Çakan, İsmail Lütfi. Hadîs Usûlü. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 11. Basım, 2005.
- Çakır, Furkan. "Yapay Zekâ ve Hadis". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 32 (Eylül 2023), 109-131. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1240725>
- Çalgan, Mehmet Ali. "Hadislerin Tercüme ve Yorumunda Dikkat Edilmesi Gereken Esaslar ve Sık Rastlanan Hatalar". Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21/40 (Aralık 2019), 517-551. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.574261>
- Çap, Sabri. Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Çelik, Ali. "Hadis Kaynaklarının Kullanımını Kolaylaştırmak Amacıyla Yapılan Tecrîd Çalışmalarında Ortaya Çıkan Sorunlar: Tecrîdü's-Sarîh Örneği". HADITH: Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi 4 (Temmuz 2020), 89-115. <https://doi.org/doi.org/10.5281/zenodo.3965922>
- Çinar, Hüseyin. Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercüme ve Şerhi Üzerine İnceleme. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Davudoğlu, Ahmed. Bülûğü'l-Merâm Tercümesi ve Şerhi: Selâmet Yolları. 4 Cilt. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 3. Basım, ts.
- Davudoğlu, Ahmed. Sahîh-i Müslim Tercümesi ve Şerhi. 12 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Demir, Abdullah - Özkan, Abdussamet. "Turkey-Based Academic Writing And Referencing Style: ISNAD". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 22/3 (Aralık 2018), 1791-1813. <https://doi.org/10.18505/cuid.501066>
- Demir, Mustafa. 20. Yüzyılın İlk Yarısında Türkiye'de Hadis Tartışmaları. Konya: Aybil Yayınevi, 2017.
- Ertaş, Hikmetullah. "Cumhuriyet Dönemi Ders Kitaplarına Alınan Hadislerin Türkçe Çevirilerinde Görülen Aşırı Yorum ve Sapmalar". İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 4/2 (Güz 2018), 261-283.
- Erul, Bünyamin. "Temel Hadis Kaynaklarının Çevirileri Üzerine Bir Kritik". 214-237. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2007.
- Goldziher, Ignaz. İslam Kültürü Araştırmaları 2 [Muhammedanische Studien 2]. çev. Mehmed Said Hatiboğlu - Cihad Tunç. 2 Cilt. Ankara: Otto, 1. Basım, 2019.
- Hansu, Hüseyin. "Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi". Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 11/21 (2013), 367-405.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. "Okuyucumuza". İslam Kültürü Araştırmaları 1 [Muhammedanische Studien 1]. mlf. Ignaz Goldziher. 1/11-30. Ankara: Otto, 1. Basım, 2019.
- İzmirli İsmâ'il Hakkî. Târîh-i Hadîs. İstanbul: Dâru'l-Funûn Matba'ası, 1340.
- Juynboll, G. H. A. Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları [The Authenticity of the Tradition Literature: Discussion in Modern Egypt]. çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

- Kalaycı, Mehmet - Umut, Tuba Nur. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Kurumsallaşma Sürecinde Fakülte Dergisinin (AÜİFD) Yeri". 70. Yılında Ankara İlahiyat: Geçmiş ve Gelecek Perspektifleri. ed. Eyüp Şahin - Recep Gürkan Göktaş. 151-191. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Kalkan Yorulmaz, Nilüfer. "Bir Neşrin Mâverâsı: Taharrîden Tespite, Yazımdan Yayımaya Hüseyin Avni Arapkirî'nin Hadis Tarihi Ders Notları: Bugyetu'l-Hasîs fî Târîhi İlmi'l-Hadîs". İslam Tetkikleri Dergisi 12/1 (Mart 2022), 519-529. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1088596>
- Kanaqi, Behlul. Tayyib Okıç ve Hadisçiliği. Ankara: Atlas Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Kara, Emin. Türkçeye Aktarılan Hadislerin Çeviri Kuram ve Stratejileri Bağlamında Değerlendirilmesi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Karadâvî, Yusuf el-. Sünneti Anlamada Yöntem: Sünnetin Teşriî Değeri. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayıncılık, 12. Basım, 2019.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. "Şekil ve Muhteva Yönünden Diyanet İslam Ansiklopedisi'ndeki Hadis Maddeleri". Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 11/21 (2013), 485-541.
- Karahan, Abdullah. "Cumhuriyet Türkiye'si Akademik Hadis Araştırmalarında Önemli Bir Açılım: Gerede Hadis Meclisi". Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 11/21 (2013), 543-557.
- Karal, Enver Ziya. "Osmanlı Tarihinde Türk Dili Sorunu (Tarih Açısından Bir Açıklama)". Bilim Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe. 7-96. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1978.
- Karağuz, Ahmet Melih. Profilinde Stalk İzi Var - Yeni Medya Yazıları. İstanbul: Manolya Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer el-. Hadis Literatürü: er-Risâletü'l-Mustatrafe li-Beyâni Meşhûri Kutubi's-Sünneti'l-Müşerrefe. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. Alternatif Hadis Metodolojisi. Ankara: Otto, 6. Basım, 2019.
- Kırımsoy Kucur, Deniz. Bilim Dili ve Oluşumu (Almanca ve Türkçe Özelinde). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Kıvâmuddîn Burslan. "Ebu'l-Hasen el-Eş'arîniñ (Bâbu'l-Ebvâb) Ahâlîsine Yazdığı Mektûb". Dâru'l-Funûn İlahiyyât Fakültesi Mecmû'ası 2/7 (Kânûn-i Şân 1928), 154-176.
- Kızıl, Fatma. Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Kızıl, Fatma. "Sîret ya da Sünnet: Oryantalistler Tarafından Çizilen Sınırlar". Hadis Tetkikleri Dergisi 13/2 (2015), 7-25.
- Kızıl, Fatma. "Türkiye'de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm". Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 11/21 (2013), 303-331.
- Koçkuzu, Ali Osman. Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 1983.
- Koçkuzu, Ali Osman. Hadiste Nâsîh-Mensûh Meselesi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1968.
- Koçyiğit, Talât. Hadis Tarihi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2011.
- Koçyiğit, Talât. Hadîs Usûlü. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2011.
- Köktaş, Yavuz. "Peygamber'in Sünneti Tabiri ile İlgili Oryantalist Bir Yaklaşımın Oryantalist Bir İtirazı: Bravmann Örneği". Oryantalizmi Yeniden Okumak Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu 11-12 Mayıs 2002 Adapazarı. ed. Abdullah Aydın vd. 229-246. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

- Kutluer, İlhan. Yitirilmiş Hikmeti Ararken. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2012.
- Kuzudişli, Bekir. Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları. İstanbul: İHAM-İşaret Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Kuzudişli, Bekir. İlk Asırda Hadislerin Rivayet Bağlamı (Revize Edilmiş Sonuç Raporu). İstanbul: TÜBİTAK, Mart 2019.
- Leone Kaitano. İslâm Târîhi. çev. Huseyin Câhid. 10 Cilt. İstanbul: Tanîn Matba'ası, 1924-1927.
- Levend, Ağâh Sırrı. Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri. Ankara: Dil Derneği Yayınları, 5. Basım, 2023.
- Miras, Kâmil. Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 1976.
- Okiç, M. Tayyip. Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1. Basım, 1959.
- Okiç, Muhammed Tayyib. "Önsöz". Hadîs Edebiyatı Tarihi Menşei, Tekâmülü, Husûsiyetleri ve Tenkîdi. mlf. Muhammad Zubayr Siddîqî. 3-6. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966.
- Okuyucu, Nail (ed.). İslam İlim Geleneğinde Nevevî. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Özafşar, Mehmet Emin vd. (ed.). Hadislerle İslâm: Hadislerin Hadislerle Yorumu. 7 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Özek, Ali. Hadîs Ricâli Hadîs İlimleri ve Kaynakları. İstanbul: Fatih Matbaası, 1967.
- Özkan, Halit vd. "Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler". Hadis Şerh Literatürü I. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. 171-313. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Özkan, Halit. "The Common Link and its Relation to the Madâr". Islamic Law and Society 11/1 (2004), 42-77. <https://doi.org/10.1163/156851904772841417>
- Özpınar, Ömer. Hadîs Edebiyatının Oluşumu. Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Polat, Selahattin. "Din, Vahiy ve Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti". İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu - 2001. 11-22. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Saitoğulları, Ayşe Yasemin. "100. Yılında Türkiye Hadisçiliği Sempozyumu 20-21 Ekim 2023, ANKARA". Hadis Tetkikleri Dergisi 22/2 (Aralık 2023), 385-404.
- Sayılı, Aydın. Bilim ve Öğretim Dili Olarak Türkçe. ed. Remzi Demir. haz. İnan Kalaycıoğulları. İstanbul: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını, 1. Basım, 2018.
- Sezgin, Fatin. Türkçede Batı Kaynaklı Kelimelerin Yoğunluğu: Yabancılaşan Türkçe. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Sezgin, Fuat. Arap-İslâm Bilimleri Tarihi. 1 Cilt. İstanbul: Prof.Dr.Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 1. Basım, 2014.
- Sezgin, M. Fuad. Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar. Ankara: Otto, 3. Basım, 2012.
- Siddîqî, Muhammad Zubayr. Hadîs Edebiyatı Tarihi Menşei, Tekâmülü, Husûsiyetleri ve Tenkîdi [Hadith Literature Its Origin, Development, Special Features And Criticism]. çev. Yusuf Ziya Kavakçı. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966.
- Siddîqî, Muhammad Zubayr. Hadith Literature Its Origin, Development, Special Features And Criticism. Calcutta: Calcutta University Press, 1961.

- Sofuoğlu, Mehmet. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. 16 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987.
- Sofuoğlu, Mehmet. *Sahîh-i Muslim ve Tercemesi*. 8 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1435/2014.
- Süyûtî, Celâleddîn es-. *Tedribü'r-Râvî Hadis Usûlü (İnceleme - Çeviri - Metin)*. ed. Arafat Aydın. çev. Muhammed Enes Topgül - Faik Akcaoğlu. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Şenburç, Muhammed Masum. "Cumhuriyet Türkiye'sinde Türkçe Telif Edilmiş Hadis Usûlü Eserleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 89-111.
- Tekeli, Sevim. "Bilim Dillerinin Tarihsel Gelişimlerine Bir Bakış". *Bilim Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*. 205-232. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1978.
- Tombul, Sema. "Veri Madenciliği Tekniklerinin ve Algoritmik Araştırmaların Hadis İlmine Uygulanabilirliği". *Eskiye* 44 (Eylül 2021), 461-474. <https://doi.org/10.37697/eskiye.960636>
- Topçu, Nurettin. *Türkiye'nin Maarif Dâvası*. nşr. Ezel Erverdi - İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 44. Basım, 2023.
- Topgül, Muhammed Enes. *Râvi Hicri İkinci Yüzyılda Bir Muhaddisin İlim Serüveni*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Turanalp, Muhammed Fatih. *Dinî İçerikli Çocuk Kitapları*. Konya: Aybil Yayınevi, 2017.
- Turanalp, Muhammed Fatih. "Google Arama Motorunda Yapılan Dinî İçerikli Aramalar Üzerine Betimsel Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 1325-1371. <https://doi.org/10.33415/daad.757726>
- Türcan, Zişan (ed.). *Hadis El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Türker Küyel, Mübahat. "İleri Dil ve Dil Transferi Üzerine Düşünceler". *Bilim Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*. 97-180. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1978.
- Uğur, Mücteba. "Cumhuriyet Devri Hadis Neşriyatı ve Hadis Öğretimi". 50. Yıl. 345-366. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. ed. Rûken Kızılar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü (İslam Medeniyetinde Tercüme ve Tesirleri)*. ed. Rûken Kızılar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Ünal, Yavuz. "Cumhuriyet Dönemindeki Hadis Çalışmalarının Serencamı". *İslâmî İlimler Dergisi* 2/2 (Güz 2007), 229-248.
- Ünal, Yavuz. *Cumhuriyet Türkiye'si Hadis Çalışmaları (1920 - 1997)*. Samsun: Etüt Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Yardım, Ali. *Hadîs I*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2017.
- Yıldız, Fahreddin. "İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 407-455.
- Yücel, Ahmet. "Hadis İlminde 'Tarih' Anlayışı ve 'Hadis Tarihi' Yazıcılığı". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 271-302.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Sözlüğü İngilizce - Türkçe - Arapça Türkçe - İngilizce - Arapça Arapça - İngilizce - Türkçe*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 2020.

Yücel, Ahmet. Hadis Tarihi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 61. Basım, 2021.

Zâkir Kâdirî. “Dinî ve Ğayr-i Dinî Rivâyetler”. Dâru'l-Funûn İlahiyyât Fakültesi Mecmû'ası 1/4 (Kânûn-i Şân 1926), 132-210.

Batı Kaynaklı Sözcüklere Karşılık Bulma Denemesi. haz. Mustafa S. Kaçalın. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1. Basım, 2018.

İlahiyat Fakültesi Dergileri Makale ve Yazarlar Fihristi (1952-2002). haz. Alim Yıldız, Tahsin Koçyiğit. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2002.

Tarama Sözlüğü: XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla (Tıpkıbasım). haz. Ömer Asım Aksoy - Dehri Dilçin. 8 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 5. Basım, 2019.

Türkçede Batı Kökenli Kelimeler Sözlüğü. haz. Şükrü Halûk Akalın vd. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2019.

Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.

100. Yılında Türkiye Hadisçiliği Sempozyumu Özet Kitapçığı. Ankara, 2023.

# HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2024, 13: 81-117

## أخلاقيات علم الحديث، دراسة في مستوياتها وسياق تشكلها ونتائجها

Ethics of Hadith Science: A Study of Its Levels, Context of Formation and Results

Hadis İlminin Etiğinin Doğuşu ve Gelişmesi Üzerine Bir İnceleme

محمد صديق / Muhammed Siddık

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Karabük/Türkiye  
Assistant Professor Dr., Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Türkiye  
muhammetsiddikl@karabuk.edu.tr

ORCID: [orcid.org/0000-0001-6773-3303](https://orcid.org/0000-0001-6773-3303)

RORID: <https://ror.org/04wy7gp54>

### Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Received Date: 01.08.2024

Kabul Tarihi | Accepted Date: 25.12.2024

Yayın Tarihi | Published Date: 31.12.2024

Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: [10.61218/hadith.1526466](https://doi.org/10.61218/hadith.1526466)

Çıkar Çatışması | Competing Interests: Çıkar çatışması 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: Siddık, Muhammed. "أخلاقيات علم الحديث، دراسة في مستوياتها وسياق تشكلها ونتائجها". HADITH 13 (Aralık 2024), 81-117.

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. (Muhammed Siddık)

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: [index.hadith@samsun.edu.tr](mailto:index.hadith@samsun.edu.tr)

## أخلاقيات علم الحديث، دراسة في مستوياتها وسياق تشكلها ونتائجها\*

د. محمد صديق

المملخص	الكلمات المفتاحية
تهدف هذه الورقة لدراسة أخلاقيات علم الحديث باعتباره منهجية أخلاقية وعلمية ومعرفية داخل علم الحديث، والإشكالية التي انطلق منها البحث هو الاهتمام بالتأليف في هذا المجال والتبكير فيه ودخوله في علوم الحديث كنوع من أنواع علوم الحديث، وعليه فإن السؤال المركزي للبحث ما السياقات التي دفعت علماء الحديث للتأليف في هذا المجال؟، وما مفهوم أخلاقيات علم الحديث؟، وكيف ساهم هذا المجال في النقد الحديثي؟، انطلقت الورقة من دراسة الأدبيات التي ألفت في هذا الصدد وتحليلها وفهم سياقاتها ومستويات الأخلاقيات التي عالجتها، توصلت الورقة إلى نتائج أهمها أن أخلاقيات علم الحديث ظهرت بدافع إصلاح المنهج العلمي والأخلاقي لدى المحدثين، وبدل عليه إشارة المؤلفين في أخلاقيات الحديث إلى أهمية الفقه وأهمية رواية المشهور من الحديث وترك الغريب منه والشاذ، يضاف إلى ذلك أن أخلاقيات علم الحديث تهدف إلى تقديم الصورة المثالية لعالم الحديث وطالبه، وهذا ما يبرزه الحديث الطويل عن كيفية لباسه، ومشيبته وعبادته. وفي هذا الإطار لعب التصور الذي كونه أهل الحديث عن أنفسهم دورا محما في تكوين هذه الأخلاقيات، كما أن الانتقادات التي جاءت من قبل المعتزلة وأهل الرأي كان لها دور في تطور هذه الأخلاقيات.	الحديث أخلاقيات العلم آداب طالب الحديث المحدث

### Ethics of Ḥadīth Science: A Study of Its Levels, Context of Formation and Results

#### Keywords:

Ḥadīth  
Ethics  
Ethics of Science  
Hadith Student  
Muḥaddith

#### Abstract

This paper examines the ethics of ḥadīth science as a methodological, ethical, and epistemological discipline within ḥadīth studies. It focuses on the historical contexts that motivated scholars to develop this field, the concept of ethics within ḥadīth science, and its contributions to ḥadīth criticism. The study highlights the early inception of writings in this field and their integration into ḥadīth sciences as a distinct branch. The research analyzes existing literature, exploring the contexts and levels of ethics addressed. It concludes that the ethics of ḥadīth science arose as a response to reforming scholarly and ethical practices among ḥadīth scholars. These ethics emphasized the importance of jurisprudence, the preference for narrating widely accepted Hadiths, and the avoidance of obscure or anomalous reports. Additionally, they sought to present an ideal image of ḥadīth scholars and students, reflected in detailed discussions about their attire, conduct, and acts of worship. The paper also identifies the role of self-perception among ḥadīth scholars in shaping these ethical standards. Furthermore, external critiques, particularly from the Mu'tazila's and ahl al-ra'y, played a significant role in refining these principles, emphasizing a balance between rigorous methodology and ethical responsibility in Ḥadīth studies.

\* Bu çalışma, 2021 tarihinde düzenlenen Orta Dogu'da Din ve Ahlak Sempozyumunda sunulan bildirinin yeni bilgilerle makale formatında genişletilmiş şeklidir.

## مدخل

قبل أن ندخل في صلب البحث لا بد من بيان أن المقصود بالأخلاقيات هنا النظام المعرفي والعلمي والقيمي الذي يجب أن يسار عليه، والذي يتوجب على من يريد الاختصاص في هذا العلم أن يلتزم به، فأخلاقيات علم ما هو مساره المعرفي والعلمي والقيمي الذي يجب أن يمثل له كل من ينتسب لهذا العلم.<sup>1</sup>

انشغل علماء الحديث في القرن الثالث والرابع بالرد على الاتهامات التي كانت تتناول منهجهم وعملهم من قبل الفرق الأخرى،<sup>2</sup> وألفت كتب تناولت الدفاع عن أهل الحديث وبيان المكانة العلمية والأخلاقية التي يتميز بها أصحاب الحديث، لكن الإشكالية أن هناك نقداً كان يُوجّه إلى أهل الحديث من الداخل، وكان هذا النقد يلامس عدة إشكاليات علمية وأخلاقية ومنهجية تعاني منها مدرسة أهل الحديث، ومجمل هذه الانتقادات يعود إلى قلة دين بعض الرواة، والانشغال بالرواية عن بقية الوظائف، وقلة عمل الرواة بما علموه، ودخول العجب إلى النفس من كثرة الحفظ، وكان هذا النقد يأتي من الكبار كالأعمش 765-148 وسفيان الثوري 778-161 وغيرهم،<sup>3</sup> وقد عمل المؤلفون الأوائل في علوم الحديث على معالجة هذه المشاكل عبر الإشارة إليها وتحذير الطلاب منها؛ فلقد أدخل الرامهرمزي 971-360 هذه المسائل تحت أبواب عدة، ثم تطور الأمر مع الخطيب 1071-463 إلى تقديم موسوعة في أخلاقيات علم الحديث، والخطيب الذي ألف شرف أصحاب الحديث ألف كتاب نصيحة أهل الحديث، لينبه في كلا الكتابين أهل الحديث إلى مسائل منهجية وأخلاقية يمكن أن نسميها أخلاقيات علم الحديث، والإشكالية التي انطلق منها البحث هو لماذا انشغل مؤلفو علوم الحديث بالتأليف في مجال أخلاقيات علم الحديث؟، وما السياقات التي دفعت إلى ذلك؟، وكيف تشكلت هذه الأخلاقيات، وكيف تعامل معها العلماء على مستوى نقد الرواة؟، وكيف ساهمت هذه الأخلاقيات في إصلاح منهجية المحدثين؟، وما ماهية هذا النظام الأخلاقي وما مستوياته؟.

<sup>1</sup> لمزيد من التفصيل في هذه النقطة يراجع ديفيد رزنيك، *أخلاقيات العلم*، ترجمة: عبد النور عبد المنعم، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب، 2005).

<sup>2</sup> Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, 2021), 110.

<sup>3</sup> لمعرفة تفاصيل هذه الانتقادات لينظر: الخطيب البغدادي، *شرف أصحاب الحديث*، مح. محمد سعيد خطيب أوغلو، (أنقرة: دار إحياء السنة، 1969)، 112.



وبناء على هذه الأسئلة فإنه من الواضح أن حدود البحث هي المؤلفات التي تناولت مسألة أخلاقيات علم الحديث مثل كتاب الخطيب البغدادي، كذلك سيتطرق البحث إلى أدبيات علوم الحديث في عصر الرواية ككتاب الرامهرمزي والحاكم النيسابوري، حيث سيقوم الباحث باستقراء هذه الأخلاقيات المدونة في كتب علوم الحديث، ثم سيقوم بتحليل المسائل المتعلقة بأخلاقيات علم الحديث، وإعادة تصنيفها، لكن سيتم التركيز على كتاب الخطيب باعتباره الموسوعة الأشمل في هذا المجال. ولكي نرى كيفية انعكاس أخلاقيات علم الحديث على المستوى التطبيقي فإننا سنعرض أمثلة من كتب الجرح والتعديل على ذلك.

البحث يفترض أن أخلاقيات علم الحديث ظهرت لتحقيق أهداف أبرزها إصلاح منهجية المحدثين الأخلاقية والعلمية إضافة إلى بيان الصورة المثالية للعالم، لأن أصحاب الحديث هم ورثة النبي عليه الصلاة والسلام - وفق تصور المدرسة - فلا بد من صورة مثالية على كافة المستويات العلمية والمنهجية والأخلاقية.

#### الدراسات السابقة

ثمة دراسات تتناول مسألة آداب طالب الحديث والراوي، لكنها لا تعدو أن تكون دراسات تلخص ما كتب في هذا الباب في كتب مصطلح الحديث، أما هذا البحث فإنه يتناول هذه القضية من زاوية مختلفة حيث يؤكد على أن قضية أخلاقيات الحديث أشمل من الآداب، لأن كلمة الأدب توحى بعدم الإلزامية في حين أن مصطلح أخلاقيات له بعده الإلزامي، ويدلل على ذلك بما سيذكر في طيات البحث من أن البعض قد يجرح أو على الأقل ينتقد إذا خالف هذه الأخلاقيات. إضافة إلى ذلك فإن الدراسات السابقة لم تتطرق إلى دراسة سياقات تشكل ظهور أخلاقيات علم الحديث، ولم تقدم جواباً عن سؤال لم ظهرت أدبيات أخلاقيات وكثرت في علم الحديث ولم تظهر في بقية العلوم، وسنذكر هنا بعض الدراسات التي توصلنا إليها.

دراسة سميرة الشابي آداب راوي الحديث، وهو بحث منشور في مجلة التنوير العدد الحادي عشر، 2009، قامت الباحثة بإيراد آداب راوي الحديث بشكل خاص، واختصار ما كتب في هذا الموضوع في كتب مصطلح الحديث، دون التطرق إلى آداب المحدث، أو تحليل المضامين والسياقات التي نشأت في داخلها هذه الآداب.

دراسة سيد عبد الماجد الغوري، آداب طالب الحديث والمنهج العلمي في تلقيه، وهو بحث منشور في مجلة الحديث في العدد الخامس 2019، وهي دراسة تلخيصية لآداب طالب الحديث، تناولت سرد الآداب التي يجب

على طالب الحديث التحلي بها، والمقالة طويلة نوعاً ما، وهي عبارة عن سرد من دون تصنيف للمستويات الأخلاقية، إضافة إلى أنها تفتقر إلى أمرين: الأول وهو دراسة ظهور هذه الآداب وتحويلها إلى معايير نقدية، الثاني: دراسة الإشكالات الأخلاقية وانعكاسها على مستوى النقد.

دراسة خديجة الظهوري وفاطمة الزهراء عواطي المعنونة بآداب الطالب والتحديث عند ابن معين وهو بحث منشور في مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية المجلد الخامس عشر في العدد الثالث 2023، وهو بحث تناول تلخيص آراء ابن معين في هذه القضية عبر إيراد النقول عن ابن معين وتبويبها، كذلك لم يتطرق البحث إلى سياق تشكل هذه الأخلاقيات، ولا أثرها على النقد.

### المبحث التمهيدي: أدبيات أخلاقيات العلم والعلماء.

الناظر في القرآن والسنة يرى حديثاً طويلاً عن العلم والعلماء، وإذا تم النظر إلى هذا الموضوع بشكل كلي، فسيلاحظ أن الحديث عن العلم لم يكن فقط عن أهميته وضروريته، بل في ضرورة ارتباط العلم بصفات معينة، والشكل الأبرز لهذه النقطة تجلي في الحديث عن تحقيق العلم لغايات أخلاقية، لو انطلقنا من القرآن فسنرى أن الله قد شدد على قضية أن لا يكون هناك تناقض بين العلم والعمل، ونرى هذا في التحذير القرآني للنبي عليه الصلاة والسلام من اتباع الأهواء "ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين" (البقرة 2/145) وقال الله تعالى محذراً الإنسان من ترك العمل بما يعلمه "فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون" (البقرة 2/22)، ومن طرف آخر فقد مدح القرآن العلم الذي يتحول إلى سلوك في أخلاق صاحبه، ونجد هذا في قول الله تعالى "إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يتلى عليهم يخرون للأذقان سجداً" (الإسراء 17/107). أما بالنسبة للحديث النبوي، فيمكن أن نتلمس الكثير في هذا الموضوع، فالنبي عليه الصلاة والسلام قد تعوذ بالله من علم لا ينفع "اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع"، وفي مقابل هذا كان عليه الصلاة والسلام يدعو: "اللهم انفعني بما علمتني وعلمني ما ينفعني". هذا التصور للعلم المرتبط بالأخلاق انعكس على التأليف العلمي، حيث يمكن ملاحظة اهتمام العلماء بالتأليف في أخلاقيات العلم بشكل عام، وفي أخلاقيات علم محدد، ويمكن تقسيم هذه الأدبيات إلى ثلاثة أقسام.

<sup>4</sup> مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، مح. فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: مطبعة عيسى بابي الحلبي، 1955)، "الذكر والدعاء"، 2722. الترمذي، سنن الترمذي، مح. بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، "الدعوات"، 3599، وقد أشار الترمذي إلى أنه غريب، ورواه ابن ماجه أيضاً في سننه، السنة "32". 251. وقد أشار الشيخ شعيب الأرنؤوط إلى أنه ضعيف لوجوده راو ضعيف فيه.

## القسم الأول: الكتب التي تناولت أخلاق العلم والعلماء بشكل عام

- العلم، لزهير بن حرب، 234 هـ.
- أخلاق العلماء للأجري، 360 هـ.
- جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، 463 هـ.
- اقتضاء العلم العمل، الخطيب البغدادي، 463 هـ.
- تذكرة السامع والمتكلم في أدب العلم والمتعلم، ابن جماعة، 733 هـ.
- المعيد في أدب المفيد والمستفيد، العلموي، 981 هـ.
- أدب الطلب ومنتهى الأرب، الشوكاني، 1250 هـ.

تناولت هذه الكتب الأخلاق العامة للعلماء، وكيف يجب أن يكونوا عليه، وكيف يجب أن تكون أخلاقهم مع الله، ومع الناس، ومع الدرس، ومع الطلاب. كذلك تناولت الحديث عن مفهوم العلم ذي البعد الأخلاقي؛ فابن جماعة في مقدمة كتابه انطلق من حديث: "إن من خياركم أحاسنكم أخلاقاً"، ليؤسس أن العلماء الذين هم في مقام الوراثة النبوية هم من أولى الناس بالأخلاق.<sup>7</sup>

## القسم الثاني: الكتب التي تناولت أخلاق اختصاص من الاختصاصات.

- أدب القاضي، ابن القاص، 355 هـ.
- أدب الكاتب، ابن قتيبة، 276 هـ.
- الجامع لأخلاق الراوي وآدب السامع، الخطيب البغدادي، 463 هـ.
- أدب الإملاء والاستملاء، السمعاني، 562 هـ.
- أدب المفتي والمستفتي، ابن الصلاح، 643 هـ.
- التبيين في آداب حملة القرآن، النووي، 767 هـ.

وهذه الكتب ركزت على معالجة ما يصح لنا أن نسميه أخلاقيات العلم، حيث تناولت بشكل مفصل الآداب والأخلاق التي يجب أن يتحل بها أهل هذا الاختصاص. وبينت بشكل خاص العلاقة بين العلم وبين الأخلاق،

<sup>7</sup> البخاري، الصحيح، "الأدب"، 39 (5688).

<sup>8</sup> بدر الدين ابن جماعة، تذكرة السامع، مع. محمد هاشم الندوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1354)، 1.

فالسمعاني بدأ كتابه بحديث: "إن الله أدبني وأحسن أدبي ثم أمرني بمكارم الأخلاق"<sup>8</sup>، وقد أوردته تحت باب: "ما يحتاج إليه المملي والمستملي من التخلق بالأخلاق السنية والإقتداء بالسنن النبوية"<sup>9</sup>، أما ابن القاص، فقد قال في مقدمة كتابه: "وإن من أحق الناس بالتأديب بآداب الله ومطالبة النفس بأحكام الله ورعاية حقوقه من يُقلد الأحكام وانتصب لفصل القضاء بين الأنام."<sup>10</sup>

### القسم الثالث: الكتب التي انتقدت انفصال العلم عن أهدافه الأخلاقية

● إحياء علوم الدين، الغزالي 505 هـ.

● زغل العلم، الذهبي، 748 هـ.

وهذا القسم من الكتب مهم جدا للغاية، لأنها تصب فيها قلناه بأن العلم في الفكر الإسلامي مرتبط بتحقيقه للغاية الأخلاقية.

وعلى سبيل المثال فإن كتاب الغزالي إحياء علوم الدين مهم للغاية في هذا الصدد، حيث بين الغزالي في مقدمة الكتاب دوافع تأليف هذا الكتاب، وتمثلت هذه الدوافع في انحراف العلم والعلماء عن المقاصد الأخلاقية للعلم المتمثلة في طلب الآخرة.<sup>11</sup> ثم عرج على موضوع آفات العلم، وفي هذا الباب استخدم الغزالي مصطلح علماء الدنيا وعلماء السوء في مقابل علماء الآخرة، والمقصود بعلماء الدنيا أو السوء استخدام العلم من أجل مصالح دنيوية، ومعيار هذا الأمر: العمل بما علمه الإنسان.<sup>12</sup>

أما في كتاب زغل العلم فيناقش الذهبي مسألة انفصال العلوم عن غاياتها الأخلاقية، واكتفاء البعض من أهل الاختصاص بظواهرها مكتفين به عن باطنها، وترك العمل بما يقتضيه العلم، ويناقش هذه النقاط في ضوء كل

<sup>8</sup> لم أر الحديث مخرجا في كتب الحديث حسب ما بحثت. غير أن السمعاني في كتابه أورد له سندا عن ابن مسعود رضي الله عنه.

<sup>9</sup> عبد الكريم السمعاني، أدب الإماء والاستملاء، مع. ماكس فايسفلر، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1981)، 1.

<sup>10</sup> أبو العباس أحمد بن أبي أحمد ابن القاص، أدب القاضي، مع. حسين خلف الجبوري، (الطائف: مكتبة الصديق، 1989)، 1.

<sup>11</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 2/1.

<sup>12</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، 59/1.

اختصاص، حيث يخصص لكل اختصاص من الاختصاصات قسماً يبين كيف أن الزغل خالطهم فعادت العلوم غير  
مجدية.<sup>13</sup>

مما يلاحظ أن العلم كمفهوم في الحضارة الإسلامية كان يحمل بعداً أخلاقياً، وقد انعكس هذا التصور على  
مستويات مختلفة أهمها: التأليف، حيث ألفت كتبت تتناول أخلاقيات العلوم، والناحية الثانية هي الناحية النقدية،  
حيث تم نقد من لم يتحقق بمفهوم العلم ببعده الأخلاقي.

الشيء الثاني الذي يلاحظ أن هذه الكتب كتبت في فترات مختلفة، وهذا يميل إلى أهمية المسألة من طرف،  
وانتباه العلماء إلى خطر انفصال الأخلاقيات عن العلم من طرف آخر.

### المبحث الأول: أخلاقيات علم الحديث: الماهية والنشوء والتطور

قبل أن ندخل في سيورة أخلاقيات علم الحديث لا بد من التطرق إلى الحديث عن سياقات تكوينها، ولذلك  
لا بد من قراءة تاريخ الحديث وفهم التطورات التي حصلت داخل مدرسة أهل الحديث وفي علاقاتهم مع المدارس  
الأخرى. ولذلك نرى أن نطلق من الكتب التي كتبت في تلك الفترة والتي تولت الدفاع عن أهل الحديث  
ومنهجيتهم وبيان قيمة الوظيفة التي يقومون بها.

نبدأ أولاً بدراسة الانتقادات التي وجهت إلى أهل الحديث سواء من داخل المدرسة أو من خارجها، والسبب  
الذي يدفع لفحص الانتقادات أولاً هو أن المسائل التي تمت مناقشتها داخل أخلاقيات علم الحديث كانت في جزء  
كبير صدى لهذه الانتقادات كما سنرى بعد قليل.

في بداية كتابه الذي يحمل عنوان *تأويل مختلف الحديث* والذي ألف بقصد الدفاع عن أهل الحديث استهل  
ابن قتيبة 889-276 أثره بالإشارة إلى بعض الطعون التي جاءت من خارج مدرسة أهل الحديث، وهذه الطعون  
هي: رواية طلبة الحديث للمكذوب والغريب، وعدم معرفتهم باللغة العربية مما يوقعهم في اللحن، وتركهم التفقه  
بها رووه، وانشغالهم بالرواية وجمع الطرق.<sup>14</sup> والشيء اللافت للنظر أننا نجد نفس الطعون تقريباً في الانتقادات التي

<sup>13</sup> شمس الدين الذهبي، *زغل العلم*، مح. محمد بن ناصر العجمي، (السعودية: مكتب الصحوة، 1404)، 27.

<sup>14</sup> ابن قتيبة، *تأويل مختلف الحديث*، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1999)، 127.

وجهبها بعض كبار أهل الحديث لرواة الحديث، ويكفي أن نلقي نظرة على القسم الأخير من كتاب شرف أصحاب الحديث لنرى النقد الذي وجهه كبار علماء مدرسة أهل الحديث لطلبة الحديث.<sup>15</sup>

من طرف آخر فإن الخطيب البغدادي قد تناول في كتابه شرف أصحاب الحديث الدفاع عن أصحاب الحديث ببيان القيمة الأخلاقية والعلمية التي حازها طلبة الحديث، وفي هذا الإطار نرى أنه حاول رسم صورة مثالية لهم ببيان أنهم خلفاء رسول الله عليه الصلاة والسلام، هذه الصورة المثالية قائمة على كونهم أولى الناس بالنبي عليه الصلاة والسلام علماً واتصالاً، ونلاحظ أنه استعار من التصوف بعض المصطلحات كإشارته إلى كونهم أبدالاً وأولياء،<sup>16</sup> وهذا كله في سبيل تقديم صورة مثالية عنهم. وقد سار على هذا المنوال الكتاب في أصول الحديث حيث كان يتم الربط بين حديث "اللهم ارحم خلفائي"<sup>17</sup> وبين علم الحديث وطلبته،<sup>18</sup> وقضية كون أهل الحديث ورثة وخلفاء النبي عليه الصلاة والسلام تحيل إلى مسؤولية كبيرة، وفي نفس الوقت تقتضي حساً أخلاقياً وطريقة حياة مشابهة للنبي عليه الصلاة والسلام،<sup>19</sup> وهذا يقتضي من طلبة الحديث حساً أخلاقياً معيناً، وفي هذا نرى أن ابن الصلاح بين أن علم الحديث علم أخروي، وكان هذا الربط عنده مدخلاً للحديث عن آداب طالب الحديث والمحدث، وضرورة تخلق الطالب بالأخلاق الحسنة وكثرة التعبد والعمل بما علمه،<sup>20</sup> وهذه الأمور كانت حاضرة في مسائل أخلاقيات علم الحديث كما سنرى.

وفي الأصل فإن الاهتمام بالجانب الأخلاقي بالنسبة لعلم الحديث ليس جديداً، بل إن المتابع لتاريخ علم الحديث وتطوراته يلاحظ أن الضوابط الأخلاقية كانت مصاحبة لنشوء العلم وتشكل الأسس المعرفية والتقنية، وقد بين ابن عباس رضي الله عنهما هذا البعد عندما علل عدم استماعه لكل من يروي أحاديث مبيناً أن معرفة الراوي أخلاقياً شرط في قبول الرواي حيث يقول: "فلما ركب الناس الصعب والذل لم نأخذ من الناس إلا ما نعرف"،

<sup>15</sup> الخطيب البغدادي، شرف أصحاب الحديث، مح. محمد سعيد خطيب أوغلو، (أنقرة: دار إحياء السنة، 1969)، 112. وقد أورد الخطيب انتقادات أهل الحديث للرواة مؤولاً لها وموجهاً لمعانيها. لكن في النهاية فإن وجود هذه الانتقادات في عصر الرواية يؤيد ما سأقوله بعد من أن أخلاقيات علم الحديث موجهة لإصلاح منهجية أهل الحديث.

<sup>16</sup> الخطيب، شرف أصحاب الحديث، 49.

<sup>17</sup> الطبراني، المعجم الأوسط، مح. طارق بن عوض الله وعبد المحسن إبراهيم، (القاهرة: دار الحرمين، 1995)، (رقم 5846).

<sup>18</sup> انظر مثلاً: السيوطي، تدريب الراوي، مح. نظر محمد الفارابي، (المدينة: دار طيبة، د.ت)، 2/566.

<sup>19</sup> انظر على سبيل المثال: الخطيب، شرف أصحاب الحديث، 42 وما بعدها.

<sup>20</sup> عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، مح. نور الدين عتر، (دمشق: دار الفكر، 1986)، 236.

وقد شرح القسطلاني 923-1517 ذلك ببيان أن استقامة البعض قد ضعفت.<sup>21</sup> وكلام ابن سيرين 729-110: "إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم" يشير إلى ضرورة النقد الأخلاقي لناقل العلم، ويقول ابن معين 848-233: "آلَةُ الْحَدِيثِ: الصُّدُقُ، وَالشُّهْرَةُ، وَالطَّلَبُ، وَتَرَكُ الْبِدْعِ، وَاجْتِنَابُ الْكِبَائِرِ."<sup>22</sup>

كل هذا يدفعنا للقول بأن الاهتمام بأخلاقيات العلم في علوم الحديث ظهر متأثراً بأمور عدة:

الأمر الأول: حساسية هذا العلم وموضوعه وخطر انعدام الأخلاق فيه، وبيان ذلك أن علم الحديث تكون ونشأ بغرض نقل أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام، ومنهج نقده قائم بالدرجة الأولى على نقد الرواة، وهذا الأمر قد تدخل فيه الأهواء والرغبات الشخصية إن في النقل وإن في النقد، وهذا ما تحقق عندما تم استغلال الحديث من أجل دعم مواقف سياسية أو فكرية، فلكي يُغلق الباب أمام هذه الإشكالات أقام نقاد الحديث الأوائل معايير أخلاقية وجعلوها معايير نقدية للحفاظ على النقل وعلى النقد، وعلى هذا لا بد من توافر الصدق في الراوي أثناء النقل وعدم التعصب أثناء النقد.<sup>23</sup>

الأمر الثاني: مرتبط بتصور أهل الحديث عن أنفسهم وعن الوظيفة التي أوكلوا أنفسهم بها. وهي وضع تصور عن العالم الكامل الذي يقوم بالحفاظ على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتطبيق سنته. هذا التصور قد أُحيل إليه باستعمال مصطلحات مهمة وعلى رأسها مصطلح العدالة التي أصبحت مفتاحاً مهماً ومعياراً مركزياً في علوم الحديث، والنظر في أقوال الأئمة أثناء نقد الرواة يحيل إلى أن العدالة ليست تعبيراً يستخدم لمجرد الإشارة إلى صدق الراوي، بل هي تعبير يتناول الحالة الدينية والأخلاقية للراوي أيضاً، وهذا يستشف من خلال ممارسات النقاد؛ فعن ابن مهدي عن هشيم قال: حدثنا مغيرة عن إبراهيم النخعي أنه قال: "كانوا إذا أرادوا أن يأخذوا عن الرجل نظروا إلى صلاته وإلى هيئته وإلى سمته."<sup>24</sup>، وقد ناقش الخطيب البغدادي البعد الأخلاقي لمفهوم العدالة، ناقداً في نفس الوقت من نظر إليها على أنها مفهوم يحصل بمجرد إسلام المرء وسلامته من الفسق الظاهر أو الكذب، فبين أن الحكم

<sup>21</sup> القسطلاني، إرشاد الساري (مصر: المطبعة الأميرية، 1323)، 9/73. وهذا النقل عن ابن عباس رضي الله عنهما كان من مستندات من رفض

قبول المرسل بحجة أن الساقط من السند غير معروف العدالة.

<sup>22</sup> أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرامهرمزي، المحدث الفاصل بين الراوي والسماع، مح. محمد عجاج الخطيب، (بيروت: دار الفكر، 1404)، 406.

<sup>23</sup> انظر: الحاكم النيسابوري، المدخل إلى الإكليل، تحقيق. فؤاد عبد المنعم أحمد، (مصر: دار الدعوة، د.ت)، 53.

<sup>24</sup> ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (الهند: مجلس دائرة المعارف الهندية، 1257)، 2/16.

بالعدالة لراو ما لا تحصل إلا بعد التتبع الدقيق لأحواله واختبار أموره.<sup>25</sup> ومفهوم خوارج المروءة مهم لإدراك البعد الأخلاقي لهذه المسألة، فهذا المفهوم يشير إلى الأمور التي يجب على المحدث أن يتنزّه عنها ليس لحرمانيتها، بل لما تحيل إليه من خفة في الخلق كما بين منظرو علوم الحديث كالخطيب البغدادي الذي أحال الجرح بهذه الأمور إلى الناقد وتقديره.<sup>26</sup> وإن خوارج المروءة تؤكد على البعد الأخلاقي الذي نشير إليه، وعلى أن الصورة المثالية لطالب الحديث يجب أن تبقى مصانة.

الأمر الثالث: الإشكاليات الأخلاقية والعلمية التي بدأت بالظهور في مرحلة الرواية، ويمكن تلمس هذا في مقولات تحذيرية صدرت من أئمة النقد في ذلك الوقت، هذه المقولات التحذيرية قد أشار إليها الخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث، وهي قد ارتبطت بحب الظهور والرياء وهذا ينافي علم الحديث الذي هو علم شريف يقتضي الأخلاق الحسنة كما بين المؤلفون في مصطلح الحديث،<sup>27</sup> أما الإشكالات العلمية والمنهجية فقد كانت متمثلة في رواية الغرائب وعدم فقه المروي. ويدعم هذا ما أشار إليه الخطيب البغدادي في مقدمة كتابه الجامع لأخلاق الراوي حول سياق نشوء التأليف في أخلاقيات علم الحديث، حيث بين أن المعايير الأخلاقية أصيلة في علم الحديث، وأنها قد اتخذت صفة المنهجية المتبعة، لكنه بين أن ظهور فرقة من طلبة الحديث حادوا عن هذا الطريق مخلة بأصول طلب الحديث الأخلاقية والعلمية والمنهجية دفعته للتأليف في هذا المجال، محذرا من خطورة هذا الأمر.<sup>28</sup>

كل هذا يدفع للقول: بأن أخلاقيات علم الحديث عبارة عن منهجية رسمها علماء الحديث تتعلق بكيفية طلب الحديث ودراسته والأخلاق التي يجب أن يكون عليها الطالب والمدرس، ودخول هذه الأخلاقيات في كتب علوم الحديث كنوع من أنواعه، ونقد العلماء لبعض رواة الحديث جراء عدم التزامهم بهذه الأخلاقيات - كما سنرى بعد قليل - يدعم ما قلناه.

<sup>25</sup> الخطيب البغدادي، الكفاية في علوم الرواية، مح. أبو عبدالله السورقي وإبراهيم حمدي المدني، (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، 1357)، 81. حصلت نقاشات في العصور الحديثة حول مفهوم العدالة، حيث حاول البعض حصر مفهوم العدالة بصدق الراوي في محاولة لإخراج البدعة من داخل هذا المفهوم. لكنهم في هذا السياق غفلوا عن الجانب الأخلاقي والتعديدي في هذا المصطلح، انظر الجرح والتعديل لجمال الدين القاسمي.

<sup>26</sup> الخطيب البغدادي، الكفاية، 111.

<sup>27</sup> شمس الدين السخاوي، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، مح. علي حسين علي، (مصر: مكتبة السنة، 2002)، 3/217.

<sup>28</sup> الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، مح. محمود طحان، (الرياض، مكتبة المعارف، د.ت)، 1/75.



أخلاقيات الحديث لم تبقى مجرد نصائح، بل كان لها انعكاسات في التأصيل النظري والنقاشات المتصلة بأصول الحديث، ويمكن أن نعرض مثالا على ذلك بالتدليس، فلقد كان مبحث التدليس من أهم المباحث التي ظهرت فيها العلاقة الوطيدة بين أخلاقيات العلم والتأصيل، ومن المعلوم لدى المشتغلين بعلوم الحديث أن التدليس ليس كذبا، ولكن فيه إرادة إخفاء شيء ما، لذلك فإنه مناقض لمبدأ الديانة والعدالة الحديثية، وقد أقام الخطيب البغدادي مقارنة بين الإرسال والتدليس مؤسسا التفريق بينهما من ثلاثة أوجه وهي تصب في كون ما قام به يعد مخالفا للأصول الأخلاقية والعلمية لعلم الحديث.<sup>29</sup>

وفي هذا الإطار النقدي الأخلاقي يمكن فهم تحذير نقاد الحديث من التدليس، ونفهم لماذا قرنوا بينه وبين قول النبي عليه الصلاة والسلام: " المتشعب بما لم يعط كلابس ثوبي زور ".<sup>30</sup>

وقد كان لهذه الأخلاقيات وظيفتها الاجتماعية في تحديد هوية طالب الحديث، ونلمس هذا من خلال هذه القصة فعن عمر بن الحسن بن جبير الواسطي عن إبراهيم بن عبد الرحمن قال: حدثنا أبو معمر قال: قال لي أبي: كنت عند معمر بن كدام، فرأى رجلا نبيلاً عليه ثياب خيار فقال له مسعر: أنت من أصحاب الحديث؟ قال: نعم قال: «لو كنت من أصحاب الحديث كنت مقنعا، وكانت نعلك مخصوفة.»<sup>31</sup> - حيث سنرى بعد قليل أن من أخلاقيات طالب الحديث أن تكون لباسه متواضعة - لكن الذي حدث في هذه القصة أن طالب الحديث المعني لم يراع هذه الأخلاق مما سبب انتقادا له.

### المبحث الثاني: أدبيات أخلاقيات علم الحديث

لقد بدأ التأليف في الكتب التي تتناول المعايير الأخلاقية في فترة مزمنة للتأليف في علوم الحديث، فالخطيب البغدادي الذي يُعد من أوائل من كتب في علوم الحديث بادر لجمع مدونة أخلاقية مختصة بطالب الحديث كما هو

<sup>29</sup> الخطيب البغدادي، الكفاية، 357، حيث يقول: " والتدليس يشتمل على ثلاثة أحوال تقتضي ذم المدلس وتوهينه فأحدها ما ذكرناه من إيهامه السماع ممن لم يسمع منه وذلك مقارب للإخبار بالسماع ممن لم يسمع منه والثانية عدوله عن الكشف إلى الاحتمال وذلك خلاف موجب الورع والأمانة والثالثة أن المدلس إنما لم يبين من بينه وبين من روى عنه لعلمه بأنه لو ذكره لم يكن مرضيا مقبولا عند أهل النقل فلذلك عدل عن ذكره وفيه أيضا أنه إنما لا يذكر من بينه وبين من دلس عنه طلبا لتوهيم علو الإسناد والأنفة من الرواية عمن حدثه وذلك خلاف موجب العدالة ومقتضى الديانة من التواضع في طلب العلم وترك الحميمية في الإخبار بأخذ العلم عمن أخذه".

<sup>30</sup> محمد بن إسحاق البخاري، الصحيح، "النكاح"، 115، (رقم 4921).

<sup>31</sup> الرامهر مزي، المحدث الفاصل، 201.

معروف، ولم يكتف بذلك بل عالج عدة مواضيع أخرى متعلقة بهذه المسألة في كتب أخرى، أما الراهمزمري الذي يعد أول مُصنّف في علوم الحديث فلقد ضمن كتابه الكثير من المسائل المتعلقة بهذا الموضوع،<sup>32</sup> ومن اللافت للنظر أن التأليف في هذه المعايير دخل صلب علوم الحديث، إذ يندر أن تجد كتابا يعالج مسائل علوم الحديث دون الإشارة الواضحة إلى هذه المعايير.

الكتب المستقلة التي ألفت في هذا الصدد هي على الشكل التالي:

- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب البغدادي
- نصيحة أهل الحديث للخطيب البغدادي
- أدب الإماء والاستملاء للسمعاني 562-1166
- آفة أصحاب الحديث لابن الجوزي 656-1258

هذه الكتب تتناول علم الحديث وطلبته بشكل مباشر، وهناك كتب تناولت هذه المسألة في طيات المواضيع التي تناولتها وهي:

اقتضاء العلم للعمل للخطيب البغدادي.

زغل العلم للذهبي 748-1348

تحليل هذه الكتب يظهر لنا أنها تناولت قسمين من الأخلاق الأول: أخلاقي، والثاني علمي: وهذان القسمان مرتبطان بالسياقات التاريخية التي تكونت فيها أخلاقيات علم الحديث.

القسم الأول: وهو القسم الذي يتناول أخلاقيات الطالب والمدرس، بدءاً من إصلاح نيتها وانتهاء بحسن تعبدتها وحسن أخلاقهم، وهذا القسم مهم لأنه يقدم لنا الصورة المثالية لطالب الحديث والشيخ ولما يجب أن يكون عليهما من الأدب، وهذا يجيل إلى ما تمت الإشارة إليه سابقاً من أن أخلاقيات علم الحديث تهدف إلى تقديم العالم المثالي،<sup>33</sup> وهذا القسم يتكون بذاته من عدة مستويات.

<sup>32</sup> في كتابه المحدث الفاصل عالج الراهمزمري بعض المعايير الأخلاقية في أبواب متعددة منها: أبواب النية وأوصاف الطالب وآدابه وغيرها.

<sup>33</sup> يمكن ملاحظة الأبواب التالية في هذه المسألة في الجامع لأخلاق الراوي: باب النية في طلب الحديث، باب ذكر ما ينبغي للراوي والسامع أن يتميزا به من الأخلاق، باب ذكر أخلاق الراوي وآدابه وما ينبغي له استعماله مع أتباعه وأصحابه ينبغي لمن عزم على التحديث أن يقدم له النية.

## المستوى الأول: مستوى يتعلق بحسن النية وحسن التبعّد لله

لقد حازت هذه المسألة أهمية كبرى في كافة العلوم الإسلامية وفي الحديث بشكل خاص، ويمكن التدليل على ذلك بكون مسألة النية أولى المسائل التي يتكلم عنها في إطار أخلاقيات طالب الحديث والمحدث، إضافة إلى ذلك فإن ما نقل عن النقاد وغيرهم يشير إلى كون النية الصالحة أساساً في العلاقة بين المحدث وبين وظيفته وبينه وبين طلبته، فعن يحيى بن معين، قال: حدثنا هارون الرازي عن عنبسة بن سعيد عن ليث قال: كنا نختلف إلى طاووس نسكت عنه فيحدثنا ونسأله فلا يحدثنا، قال: فقلنا له ذات يوم: يا أبا عبد الرحمن نسألك فلا تحدثنا، ونسكت عنك فتبدأنا؟ قال: تسألوني فلا تحضرني فيه نية فتأمروني أن أملي على كاتبني شيئاً بلا نية؟!<sup>34</sup>، وموضوع النية لا يقتصر على الراوي، بل طلب منه التأكد من نية الطالب وعليه فلا يجدر أن يحدث من لا نية صحيحة له كما عبر الخطيب البغدادي.<sup>35</sup>

ونلاحظ أيضاً أنهم كانوا يشيرون إلى عدم أخذ الراوي لأجرة مقابل التحديث في مقابل نقد من يفعل ذلك، والأمر مرتبط بقضية الإخلاص، لأن أخذ الأجر على التحديث قد يشي بعدم الإخلاص، فقد قال سفيان في الضحاك: "كان الضحاك يعلم ولا يأخذ أجراً".<sup>36</sup> وفي ترجمة عبد الوهاب بن المبارك قالوا: "ولم يكن يأخذ أجراً على العلم، ويعيب من يفعل ذلك، ويقول: علّم مجانا كما علّمت مجانا"<sup>37</sup>، وفي الطرف الآخر نرى أن السمعاني قال في عبد الواحد بن حمد: "كان محله الصدق، وهو صالح من بيت الحديث، إلا أنه كان عسير الرواية يأخذ أجراً لفقره".<sup>38</sup>

النية كانت بمثابة العلاج الأخلاقي لبعض الإشكالات الأخلاقية ومنها الخيلاء والفخر، وبيان ذلك أن رواية الأسانيد فيها من الخيلاء ما فيه كما عبر بشر بن الحارث.<sup>39</sup> وفي هذا الإطار ربما نفهم العلاقة المضطربة بين المحدثين

<sup>34</sup> الرامهرمزي، المحدث الفاضل، 584.

<sup>35</sup> الخطيب، الجامع، 1/338.

<sup>36</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، مح. مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، 4/599.

<sup>37</sup> زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة، مح. عبد الرحمن العثيمين، (الرياض: مكتبة العبيكان، 2005)، 1/454.

<sup>38</sup> أبو الفداء زين الدين قاسم بن قُطْلُوبَعَا، الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة، مح. شادي بن محمد آل نعمان، (صنعاء: مركز النعمان للبحوث

والدراسات الإسلامية، 2011)، 6/489.

<sup>39</sup> الخطيب، الجامع، 1/388.

والمتصوفة.<sup>40</sup> ومن متابعة أقوال بعض المحدثين نرى أنهم كانوا يستخدمون عبارة شهوة الحديث في إشارة إلى الجانب النفسي عند المحدث الذي يدفعه إلى رواية الأحاديث مفتخرا بما عنده، ولذلك فإن النية تعمل كضابط نفسي تمنع هذا الأمر.<sup>41</sup>

وفي موضوع العبادة والتعبد نلاحظ أنهم أكدوا أيضا على ضرورة كون طالب الحديث متعبدا مكثرا من العبادة، ومن تتبع كتب الثقات لاحظنا أنهم أثناء فحصهم لعدالته يتحدثون عن عبادة الراوي، وزهده، ونقدهم لمن لم يجتهد في العبادة. فعن أبي العالِيَةِ قَالَ: كنا إذا أتينا الرجل لناخذ عنه نظرنا إلى صلاته. فإن أحسن الصلاة أخذنا عنه. وإن أساء الصلاة لم نأخذ عنه.<sup>42</sup> وترك أحمد بن حنبل رجلا فلم يرو عنه؛ لأنه كان يسيء في الصلاة<sup>43</sup>، وفي هذا السياق ناقشوا عدالة من ترك صلاة مرجحين أن الصواب سقوط عدالة الراوي إذا تركها عمدا<sup>44</sup>. وبينوا أن ترك المعاصي سبب من أسباب الحفظ كما بين مالك بن أنس<sup>45</sup>.

وموضوع العبادة اكتسب بعدا مهما في تكوين هوية أهل الحديث على الأقل على المستوى النظري، فالتعبد والإكثار من التعبد علامة فارقة في مدرسة أهل الحديث كما يفهم من أقوال رواد هذه المدرسة<sup>46</sup>.

### المستوى الثاني: مستوى يخص أخلاق الطالب مع المدرس ومع الدرس

وفي هذا المستوى نلاحظ أن أدبيات أخلاقيات علم الحديث تتكلم عن ضرورة التواضع الكلي مع المدرس في صورة تذكرنا بحالة المريد في التصور الصوفي<sup>47</sup>، فأشاروا إلى كيفية قدومه على الشيخ، وكيف يسلم عليه، وكيف

<sup>40</sup> انظر مثلا: الخطيب، اقتضاء العلم العمل، مح. محمد ناصر الدين الألباني، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1397)، 83، وانظر أيضا: أبو طالب المكي، قوت القلوب، مح. عاصم الكيال، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 1/268.

<sup>41</sup> الخطيب، شرف أصحاب الحديث، 120.

<sup>42</sup> الرامهرمزي، المحدث الفاضل، 409.

<sup>43</sup> أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1326)، 11/231.

<sup>44</sup> تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية، مح. محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الخلو، (مصر: دار هجر، 1413)، 7/198.

<sup>45</sup> الخطيب، الجامع، 2/258. والرواية عن مالك على الشكل التالي: سأل رجل مالك بن أنس: يا أبا عبد الله هل يصلح لهذا الحفظ شيء؟ قال: إن كان يصلح له شيء فترك المعاصي.

<sup>46</sup> الخطيب، الجامع، 1/144.

<sup>47</sup> انظر مثلا الأبواب من صفحة 1/158 إلى 1/191 من الجامع.

يسأله، وكيف يجلس في المجلس. بل طلب منه عدم إملال المحدث أو الإكثار عليه في السؤال، وكل هذا يفهم في إطار الصورة المثالية لطالب العلم بين يدي مدرسه، وقول شعبة: «كنت إذا سمعت من الرجل الحديث، كنت له عبدا ما حيي» يجسد لنا هذه الصورة التي يجب أن يكون عليها الطالب مع شيخه<sup>48</sup>.

### المستوى الثالث: علاقة المحدث مع الطالب

كذلك تناولت أخلاقيات علم الحديث علاقة المحدث بطلبته، وإذا كنا قد شبهنا علاقة الطالب بشيخه بالمريد في التصور الصوفي فإن علاقة المحدث بطلابه أيضا هي علاقة تتجاوز حدود الرواية، لذلك فإن علاقة المحدث بطلبته علاقة أبوية كعلاقة الشيخ بمريده، فَطَلِبَ من الشيخ حسن الكلام، وبشاشة الوجه، وحسن تلقيه وإجابته لأسئلتهم<sup>49</sup>. وتناولوا أيضا ضرورة مراعاة المحدث للطبيعة النفسية للطلبة بإبعاد الملل عنهم، وفي إطار الصورة المثالية المرسومة للمحدث طلب الخطيب من الشيخ تحمل ما قد يصدر عن طلبته، وألا يستقضي منهم حاجة وألا يقبل منهم أي شيء. بل حتى طلبَ منه ألا يذهب إلى بيت أحد منهم،<sup>50</sup> وهذا كله يقرأ في سياق أن يكون المحدث ذو شخصية عزيزة باعتبار أن ما يحمله - الحديث - عزيز.

القسم الثاني من الأخلاق، وهو الأخلاقيات التي تخص الجانب العلمي ومسار تحصيل علم الحديث، وتعليمه وفيه نلاحظ مستويات متعددة:

المستوى الأول: مستوى يخص عملية التعلم، وكيفية تحصيل العلم في مراحل الأولى، حيث تم الحديث عن برامج علمية متعددة، وهذه البرامج العلمية موجهة لتكوين الطالب من الناحية العلمية<sup>51</sup>. فلا بد أن يبدأ طالب الحديث بحفظ القرآن<sup>52</sup>، ثم يبدأ بطلب حديث بلده، ثم يبدأ بالسفر إلى المدن المجاورة للطلب، مع عدم إهمال الدراية، وقد أطل ابن الصلاح في رسم هذا البرنامج العلمي الذي يتدرج بالطالب من الدرجات الأولى لطلب الحديث إلى أن يصبح عالماً. ونلاحظ في هذا البرنامج التركيز على الفهم والدراية في محاولة من أهل الحديث لدفع

<sup>48</sup> الخطيب، الجامع، 1/ 191.

<sup>49</sup> انظر على سبيل المثال الخطيب، الجامع، 1/ 343 وما بعدها.

<sup>50</sup> الخطيب، الجامع، 1/ 361 وما بعدها، ويلفت النظر هذا العنوان في الجامع حيث عنوان الخطيب: إعراز المحدث نفسه وترفعه عن مضيه إلى منزل من يريد السماع منه.

<sup>51</sup> السخاوي، فتح المغيب، 3/ 310.

<sup>52</sup> الخطيب، الجامع، 1/ 106.

شبه عدم الفهم أو عدم الفقه التي وجهها إليها خصومهم، حيث يجذر ابن الصلاح طالب الحديث من الانشغال بالسماع والتقصير في الفهم والمعرفة؛ لأن هذا سيؤدي إلى أن يكون تعبته من غير فائدة<sup>53</sup>.

وثمة برنامج للدراسة والمذاكرة الشخصية والمذاكرة مع الأقران، واقترحوا في هذا الصدد بعض الوسائل التي تساعد على الحفظ كالمذاكرة ليلاً قبيل الفجر مع القراءة بصوت عالٍ<sup>54</sup>.

وهنا نلاحظ أن المشتغلين بالحديث عن أخلاقيات علم الحديث تناولوا كيفية كتابة الحديث، وكيفية تدوينه، وكيفية العرض على الشيخ، ووجهوا النصح المتعلق، بأدوات الكتابة، وأفضل أنواع الأقلام والأوراق<sup>55</sup>، وكل هذا كان له هدف واضح وهو ضبط الحديث ضبطاً يمنع عنه الخطأ، وفي هذا الإطار نلاحظ نقد من لم يعتن بأصول الكتابة. وهذا واضح في كتاب أدب الإملاء والاستملاء الذي ألف خصيصاً لهذه المسألة، ونلاحظ أيضاً أن الخطيب خصص قسماً كبيراً لهذه المسألة<sup>56</sup>.

من طرف آخر تم التأكيد على بعض العلوم المساعدة وخاصة تعلم العربية والنحو، وهذا حتى لا يقع الطالب في لحن يغير معنى الكلام، وفي هذا الإطار لا بد من الإشارة إلى كتاب مهم في هذا الصدد وهو كتاب الخطابي إصلاح خطأ المحدثين، حيث عمل على لفت انتباه طلبة الحديث إلى بعض الأخطاء اللغوية التي وقع فيها الرواة في رواية الأحاديث، مشدداً على أن هذه الأخطاء تغير معنى الحديث

كذلك تم التأكيد على علوم التاريخ لأهميتها في التحقق من اتصال الأسانيد، وعلى ضرورة تعلم الشعر لأهميته في فهم لغة العرب<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 245 .

<sup>54</sup> الخطيب، الجامع 2/ 264-269 .

<sup>55</sup> الخطيب، الجامع، 12/ 231 وما بعدها، السمعاني، أدب الإملاء والاستملاء، 152 .

<sup>56</sup> السمعاني، أدب الإملاء والاستملاء .

<sup>57</sup> الخطيب، الجامع 2/ 24-197-199

وفي هذا الإطار تم الحث على الترحال بشرط أن يكون ثمة فائدة، كعلو في السند أو تحصيل علم، وإلا فالرحلة غير مجبذة<sup>58</sup>. وهذا الأمر مهم جدا في إطار فهمنا لمسألة أخلاقيات علم الحديث، فالرحلة مع أهميتها معللة بتحصيل العلم.

وفي إطار الحديث عن تحمل الطالب عن شيوخ متعددين، نلاحظ حضور تحذيرين مهمين في إطار مسألتنا، وهما:

الحذر من تتبع الغرائب والمنكرات<sup>59</sup>

الحذر من الرواية عن الضعفاء<sup>60</sup>

وهذان الأمران مهمان لقطع الاتهامات عن أهل الحديث بأنهم يروون الضعيف والمنكر الغريب.

ثمة نقطة مهمة في علاقة الطالب مع الشيوخ، وهي امتحان الطالب الشيخ حتى يتأكد من ثقته وصدقه، وهذا الأمر له بعده في قطع انتشار الأخبار الضعيفة، وتقليل النقل عن الرواة الضعفاء، وقد اقترح الخطيب عددا من طرق اختبار الرواة<sup>61</sup>.

### المستوى الثاني: مستوى يخص علاقته بالمجتمع العلمي من حوله

أخلاق المستوى العلمي قائمة على مشاركة العلم مع زملائه والاستفادة منهم وتقديم كتبه لهم، وانتقدوا من لم يقيم بذلك، فيحیی بن معین رأى أن من علامات عدم الإفلاح بالحديث البخل به ويعني بذلك عدم مشاركة

<sup>58</sup> الخطيب، الجامع، 2/ 223.

<sup>59</sup> الخطيب، الجامع، 2/ 159.

<sup>60</sup> الخطيب، الجامع، 2/ 89، والكفاية 132؛ الرامهرمزي، المحدث الفاصل، 403.

<sup>61</sup> الخطيب، الجامع، 1/ 131.

الحديث مع الطلبة الآخرين<sup>62</sup>، أما عبد الله بن المبارك فرأى أن مشاركة الحديث دليل على أن الطالب استفاد مما سمعه<sup>63</sup>.

وفي خصوص علاقته بالعلم، حث علماء الحديث الطلبة على الأخذ من الجميع دون النظر إلى العمر، جاعلين من ذلك معياراً من معايير كون الإنسان عالماً<sup>64</sup>. وهذا له بعده النفسي فإن الإنسان قد يأخذ من أقرانه أو ممن هو أصغر منه علماً وعمراً. وفي هذا نرى في باب رواية الأكابر عن الأصغر نقولاً تري كيف أن كبار المحدثين حدثوا عمن هم أصغر منهم علماً في إشارة إلى أهميته.

وهذا النقل يصور لنا جانباً مهماً عن أخلاقيات طالب الحديث مع المجتمع العلمي حوله فعن عبد الرحمن بن مهدي أنه قال: "كان الرجل من أهل العلم، إذا لقي من هو فوقه في العلم، فهو يوم غنيمته، سألته وتعلم منه، وإذا لقي من هو دونه في العلم علمه، وتواضع له، وإذا لقي من هو مثله في العلم ذكره ودارسه."<sup>65</sup>

### المستوى الثالث: مستوى يخص علاقته بالعلم وضرورة العمل به.

العمل بالحديث مسألة مهمة في إطار أخلاقيات علم الحديث، فلقد نظر إليها على أنها محدد لهوية مدرسة أهل الحديث كما نقل هذا عن أحمد إمام هذه المدرسة<sup>66</sup>. ومن ناحية أخرى فلهذه المسألة بعد تربوي وتعليمي حيث بين الخطيب أن عمل الراوي بها علمه هو الشيء المميز له، حيث يقول: "ينبغي لطالب الحديث أن يتميز في عامة أموره عن طرائق القوام، باستعمال آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أمكنه"<sup>67</sup>، وهذا النقل مهم، لأنه يذكرنا بقضية الصورة المثالية التي رسمت لطالب الحديث، والنقول عن العلماء في هذا الصدد تؤكد لنا ارتباط العمل بالحديث بالصورة المثالية التي تمت الإشارة إليها<sup>68</sup>. وفي هذا الصدد لا بد من ذكر مفهوم زكاة الحديث الذي يعني العمل بالحديث، وسياق استعمال هذا المفهوم مهم لفهم أخلاقيات الحديث، فعن قاسم بن إسماعيل بن علي، قال: كنا بباب

<sup>62</sup> الخطيب، الجامع، 1/ 240.

<sup>63</sup> الخطيب، الجامع، 2/ 150.

<sup>64</sup> الخطيب، الجامع، 2/ 216.

<sup>65</sup> الرامهرمزي، المحدث الفاصل، 205.

<sup>66</sup> الخطيب، الجامع، 1/ 144. حيث نقل عنه قوله: «صاحب الحديث عندنا من يستعمل الحديث»

<sup>67</sup> الخطيب، الجامع، 1/ 142.

<sup>68</sup> انظر: الخطيب، الجامع، 1/ 143.



بشر بن الحارث فخرج إلينا فقلنا: يا أبا نصر، حدثنا، فقال: " أتؤدون زكاة الحديث؟ قال: قلت له: يا أبا نصر، وللحديث زكاة؟ قال: نعم، إذا سمعتم الحديث فما كان في ذلك من عمل أو صلاة أو تسييح استعملتموه"<sup>69</sup>، ولعل بشر بن الحارث هو أول من استخدم هذا المصطلح مشبها إياه بنصاب الزكاة كما في رواية عنه.

العمل بالحديث مسألة لها بعدها التعليمي حيث ينقل في هذا الصدد أن العلماء نظروا إلى قضية العمل بالحديث على أنها وسيلة لحفظه<sup>70</sup> كما نقل عن مجمع بن جارية الذي ينقل عنه قوله: " كنا نستعين على حفظ الحديث بالعمل به."<sup>71</sup>

### المستوى الرابع: علاقة المدرس بالعملية التدريسية

ومن طرف آخر تم تناول أخلاقيات علاقة المعلم مع العملية التدريسية، وتناول علماء الحديث لهذه المدرسة برأي الباحث يبين لنا أن عمل المحدث ليس نقل الحديث أو روايته بل تعليمه، والتعليم له شروط وضوابط؛ ففي هذا الإطار تم الطلب من الطالب ألا يبدأ بالتعليم قبل أن يجين الوقت وتم انتقاد من فعل ذلك<sup>72</sup>، وقد جعل ابن سيرين من تحديث الرجل قبل أن يبلغ مرحلة النضوج سببا من أسباب فساد علم الحديث<sup>73</sup>. وفي نفس الوقت تم ذلك من لم يتقاعد ومن لم يلتفت إلى العبادة عندما يجين وقت ترك الرواية خشية الاختلاط<sup>74</sup>.

من ناحية أخرى تم التأكيد على ضرورة الاعتناء بمعاني الحديث، وتفسير غريبها وبيان وجهها<sup>75</sup>، وتبيان درجتها من الصحة<sup>76</sup>، وهذا يؤكد على ما قلناه سابقاً من أهمية فقه الحديث في أخلاقيات علم الحديث.

<sup>69</sup> الخطيب، الجامع، 1/ 144.

<sup>70</sup> ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 247.

<sup>71</sup> الخطيب، اقتضاء العلم بالعمل، 90.

<sup>72</sup> الرامهرمزي، المحدث الفاضل، 351.

<sup>73</sup> انظر النقول في ذلك: الخطيب البغدادي، المحدث الفاضل، 585.

<sup>74</sup> انظر النقول في ذلك: الخطيب البغدادي، الجامع، 2/ 306. وانظر أيضاً: ابن كثير، الباعث الحثيث، مح. أحمد شاكر، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 151.

<sup>75</sup> زين الدين العراقي، شرح التبصرة والتذكرة، مح. عبد اللطيف الهميم وماهر الفحل، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 2/ 33.

<sup>76</sup> الخطيب، الجامع، 2/ 120.

وفي هذا الإطار تم الحديث عن بنية المجالس وأوقاتها وزمانها وهيئتها، واتخاذ المستملي، والغاية من ذلك ضبط عملية التدريس بأفضل صورة<sup>77</sup>.

في إطار العملة التدريسية بين الخطيب البغدادي ما الذي سيرويه المحدث، وهذه المسألة برأينا مهمة في إطار إصلاح منهجية أهل الحديث وفي إطار توجيه الناس حيث طلب من المحدث أن:

• يروي أصول الدين، ويتعد عما لا يفهم أو ما يؤدي إلى فهم خاطئ<sup>78</sup>

• رواية فضائل الصحابة رضوان الله عنهم<sup>79</sup>

• اختيار الأحاديث الصحيحة<sup>80</sup>

• البعد عن الإسرائيليات<sup>81</sup>.

وهذه النقاط التي أشير إليها مهمة، وتفهم أهميتها في سياق الاتهامات التي وجهت إلى أهل الحديث.

### القسم الثالث: المستوى الجمالي

وهو مستوى يخص التجمل الذي يجب أن يكون عليه المحدث بالذات، ويتلخص هذا في ضرورة التجمل بأحسن الثياب النظيفة، واستعمال ما يمكن استعماله من السواك والطيب<sup>82</sup>، وهذا يميلنا إلى ما قلناه سابقا من أن أخلاقيات علم الحديث تهدف إلى تقديم الصورة الكاملة للعالم المثالي. لكن ما يثير النظر أن هذا الأمر لا يشمل الطالب، بل إن المطلوب من الطالب التواضع بلبس اللباس البسيط<sup>83</sup>، وهذا كله يفسر في تصورنا في الصورة المثالية التي رسمت لكل من المحدث والطالب، فالصورة المثالية للطالب تكون في التواضع والهدوء والاحترام للشيخ.

<sup>77</sup> الخطيب، الجامع، 2/ 53. الحديث الطويل عن مجالس الحديث، وما يجب أن يكون فيها، وكيف يجب أن تكون من الأمور المهمة، لأنها موجهة لتحسين علمية تعلم وتعليم الحديث، وهي من الأمور التي تحتاج بحثاً.

<sup>78</sup> الخطيب، الجامع، 2/ 107.

<sup>79</sup> الخطيب، الجامع، 2/ 117.

<sup>80</sup> الخطيب، الجامع، 2/ 101.

<sup>81</sup> الخطيب، الجامع، 2/ 113.

<sup>82</sup> الخطيب، الجامع، 1/ 372.

<sup>83</sup> الرامهرمزي، المحدث الفاضل، 201، حيث ينقل هذه الحكاية: قال لي أبي: كنت عند معمر بن كدام، فرأى رجلاً نبيلاً عليه ثياب خيار فقال له مسعراً: أنت من أصحاب الحديث؟ قال: نعم قال: «لو كنت من أصحاب الحديث كنت مقنعاً، وكانت نعلك مخصوفة»

## المبحث الرابع: مستوى الإشكاليات الأخلاقية وانعكاساتها على نقد الراوي.

من طرف آخر فإن مؤلفات أخلاقيات علم الحديث وكتب الجرح والتعديل ناقشت بعض الإشكالات الأخلاقية التي يقع فيها المحدث، وهذه الإشكاليات لها مستويات مختلفة، وقد تناولت بعض الكتب إشكاليات محددة مثل نصيحة أهل الحديث وآفة أصحاب الحديث، وستكلم هنا عن الإشكالات التي تم مناقشتها مبينين أثرها في النقد.

مستوى الإشكالات الأخلاقية النابعة عن حب الشهرة والظهور: إن حب الظهور إشكالية أخلاقية لأنها تخالف الصورة المثالية التي يجب أن يكون عليها، وفي هذا الإطار يمكن أن نلمس إشكالياً أخلاقياً بارزاً وهو: حب رواية الأحاديث الغريبة<sup>64</sup>. فلقد أبدى نقاد الحديث حساسية تجاه رواية الغرائب، لأن الغريب يحيل إلى سنة غير معروفة<sup>65</sup>. وكون الراوي يطلب الأحاديث الغريبة قد يشير إلى تقصير في جانب الدراية، وقد يشير أيضاً إلى احتمالية الوقوع في رواية الموضوع والمكذوب، وفي هذا نفهم قول شعبة عندما بين بأن الراوي يترك إذا روى عن المعروفين بالحديث والرواية أحاديث منكورة<sup>66</sup>. وقد أكد الخطيب في كفايته على ضرورة ترك رواية الغريب ناقلاً أقوال النقاد في التحذير من الغريب ورواته<sup>67</sup>.

أما كتب الضعفاء وكتب الجرح والتعديل فقد كانت تشير إلى الرواة الذين كانوا يروون الغرائب، متقدمة هذا الجانب في الراوي، ففي ترجمة عبد الرحمن بن زياد نقل المزي أقوال النقاد فيه وهي دائرة على كونه ضعيف يكتب حديثه، ثم نقل عن ابن معين بيان سبب ضعفه وهو أنه كان يروي الغرائب<sup>68</sup>. ولكي ندرك أثر رواية الراوي للغرائب وتحفزه الشديد لطلبها على نقده لا بد من الوقوف على نقد الخطيب البغدادي لمحمد بن يونس بن موسى حيث بين

<sup>64</sup> الخطيب، الجامع، 2/ 100.

<sup>65</sup> سليمان بن الأشعث السجستاني، رسالة أبي داود إلى أهل مكة، مع. محمد الصباغ، (بيروت: دار العربية)، 29.

<sup>66</sup> الرامهرمزي، المحدث الفاصل، 410.

<sup>67</sup> الخطيب، الجامع، 1/ 140.

<sup>68</sup> يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مع. بشار عواد معروف، (بيروت: مؤسسة الرسالة،

1980)، 17/ 106.

أنه كان حافظاً كثير الحديث، لكنه انشغل برواية الغريب وأصبح بارزاً فيه فتركه الناس ولم يرووا عنه، بل إن البعض اتهمه بالكذب<sup>89</sup>.

### مستوى الإشكالات النابعة عن قلة الدين

نبه الخطيب البغدادي إلى هذه الإشكالية في باب كراهية الرواية عن أهل المجون والخلاعة<sup>90</sup> وأورد فيه هذه الرواية عن عبد الرحمن بن مهدي عن هشيم عن المغيرة عن إبراهيم أنه قال: "كانوا إذا أرادوا أن يأخذوا عن الرجل نظروا إلى صلاته وإلى هيئته وإلى سمته"<sup>91</sup>، أما في كفايته فقد تناول هذه المسألة في باب: "في أن السفه يسقط العدالة"<sup>92</sup> وأورد فيها عدة روايات يفهم منها أن السفه تصرفات تصدر من الراوي تشير إلى قلة دينه<sup>93</sup>.

وهذا يشير إلى حرص النقاد على فحص الجانب الديني في الراوي وردهم روايات من خف جانبه الديني، وكانوا يشيرون إلى هذا المستوى بمصطلحات كركقة في الدين، قليل الحياء، وقليل الدين، فمثلاً جرح ابن نقطة أبا بكر بن عوض متهماً إياه بأنه شيخ سوء، وأنه قليل الدين يستحل ما حرم الله<sup>94</sup>. ونقل الذهبي جرح النقاد لهبة الله بن شريك مبيناً أن سماعه صحيح لكنه قليل الدين<sup>95</sup>.

وكانوا يستخدمون عبارة قليل الحياء، فابن عدي يشير إلى أحمد بن عبد الرحيم قائلاً: "حدث عن جرير ونظرائه بأحاديث كثيرة بعضها مرفوع، وكان قليل الحياء، لأنه كان يحدث عن قوم قد ماتوا قبل أن يولد بدهر."<sup>96</sup>

وعن أبي زيد يحيى بن روح الحراني قال: سألت أبا عبد الرحمن بكار بن أبي ميمونة فقلت له: لم لم تكتب عن يعلى بن الأشدق؟ فقال: خرجنا إليه إلى ربض ابن مالك خارج حران فسألناه عن شيء من الحديث فقال: كذا وكذا من بغل حمار تفليسي مدور أحمر في كذا وكذا ممن يحدثكم ولم يكن فالتفت إلى صاحبي فقلت: في الدنيا إنسان يكتب

<sup>89</sup> المزني، تهذيب الكمال، 74 / 27.

<sup>90</sup> الخطيب، الكفاية، 156.

<sup>91</sup> ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 16 / 2.

<sup>92</sup> الخطيب، الكفاية، 116.

<sup>93</sup> محمد بن عبد الغني بن أبي بكر بن شجاع بن نقطة، إكمال الإكمال، مح. عبد القيوم نبي، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1410)، 307 / 4.

<sup>94</sup> الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، مح. علي محمد البجاوي، (بيروت: دار المعرفة، 1963)، 292 / 4.

<sup>95</sup> ابن عدي الجرجاني، الكامل في الضعفاء، مح. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 335 / 1.

عن هذا! فتركناه.<sup>66</sup> وبالرغم من جرح يعلى بن شداق، إلا أن محل الشاهد هنا هو أن الطلبة عدلوا عن الرواية عن هذا الراوي بمجرد سماع ألفاظ لا تليق بمشتغل بالحديث وروايته.

وقد سُئل مالك عن إبراهيم بن أبي يحيى الأسلمي المدني: أكان ثقةً في الحديث؟ فقال: لا، ولا في دينه"، وعن ابن عدي أنه قال: "سمعت عبد الله بن محمد بن سلم المقدسي يقول: قدمت مصر، فبدأت بحرملة، فكتبت عنه كتاب عمرو بن الحارث، ويونس بن يزيد، والفوائد، ثم ذهبت إلى أحمد بن صالح، فلم يحدثني، فحملت كتاب يونس، فخرقته بين يديه أرضيه بذلك - وليتني لم أخرقه - فلم يرض، ولم يحدثني". فعلق الذهبي على هذه الحادثة قائلاً: نعوذ بالله من هذه الأخلاق، صدق أبو سعيد بن يونس حيث يقول: لم يكن له آفة غير الكبر، فلو قدح في عدالته بذلك، فإنه إثم كبير.<sup>67</sup> وقال الحاكم أبو عبد الله: كَانَ أَبُو بَكْرُ بْنُ خَزِيمَةَ يَقُولُ: حَدَّثَنَا الثَّقَةُ فِي رِوَايَتِهِ، الْمَتَّهِمُ فِي دِينِهِ عِبَادُ بْنُ يَعْقُوبَ<sup>68</sup> فِي إِشَارَةِ إِلَى قُوَّةِ ضَبْطِهِ مَعَ خُفَةِ عِدَالَتِهِ.

هذه النقول وغيرها تشير إلى كيفية تدقيق الرواة والنقاد للجانب الديني في الشيخ، وأنهم كانوا يتورعون الرواية عنه متى رأوا منه إخلالاً بما يفرضه الدين من أخلاق وآداب، وهذا يؤكد كون مفهوم العدالة مفهوماً يتناول الجانب الديني من الراوي وليس فقط قضية كذبه من عدم ذلك.

ومن البحث في كتب الجرح والتعديل نلاحظ وجود بعض الألفاظ التي تدل على جرح الرواة لقلّة دينهم من

مثل:

• شيخ سوء، حيث نقل في الجرح والتعديل عن ابن خيثمة قوله في علي بن الحسن الصفار: هو شيخ سوء غير

ثقة.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> ابن حجر، لسان الميزان، مح. عبد الفتاح أبو غدة، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002)، 8 / 538.

<sup>67</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، 12 / 147.

<sup>68</sup> الحاكم، المدخل إلى كتاب الإكليل، 49.

<sup>69</sup> ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 6 / 181.

- قليل الدين حيث نقل ابن حجر عن السمعاني قوله في عثمان بن علي بن المعمر قوله: "كان قليل الدين سمعت أنه كان يخل بالصلوات ويرتكب المحظورات".<sup>100</sup>
- المتهم في دينه، حيث روي عن الحاكم أبو عبد الله أنه قال: كان أبو بكر بن خزيمة يقول: حدثنا الثقة في روايته، المتهم في دينه عباد بن يعقوب<sup>101</sup>

مستوى الإخلال بالمنهجية العلمية وصرف الاهتمام للرواية دون الدراية. أو الاهتمام بعلو الأسانيد دون تحقيق الألفاظ والمعاني. وهذا يؤدي إلى إهمال المعنى وشيوع رواية الغريب من الحديث الذي يميل إلى سنة غير معروفة ولذلك فقد كان أهل الحديث وخاصة المتقدمون ينفرون من غريب الكلام ومن غريب الحديث<sup>102</sup>، وقد نبه الخطيب في هذا الصدد إلى أن أكثر طلبه الحديث في زمانه يهتمون برواية الغرائب والمنكر من الروايات صارفين النظر عن الصحيح من الروايات، وأن هذا الأمر مخالف للأصول العلمية والأخلاقية لطلب الحديث<sup>103</sup>. وفي نفس السياق انتقد أحمد بن حنبل هؤلاء قائلًا: "تركوا الحديث وأقبلوا على الغرائب ما أقل الفقه فيهم"<sup>104</sup>. والسبب في هذا الانتقاد أن فهم المروي يشكل ركيزة في منهجية طب الحديث فهذا علي بن المديني يبين أن التفقه في الحديث ومعانيه يعد نصف العلم<sup>105</sup>.

وفي هذا الإطار تم توجيه الطالب إلى اختيار الشيوخ، والغاية من ذلك ألا يصرف همته للرواية عمّن لا يعرف فيروي عنه ما لا يعرف، وهذا إضرار بالغ بالمنهجية العلمية.

وفي هذا الإطار نرى أن العلماء حذروا من رواة الأحاديث المنكرة والغريبة، وهذا الأمر يفهم في ضوء عدة أمور ومن أهمها الإخلال بالمنهجية العلمية، لأن المنكر يميل إلى الأحاديث التي لم تشتهر، وهذا يعني أن الراوي -

<sup>100</sup> ابن حجر، لسان الميزان، 5 / 402.

<sup>101</sup> المزي، تهذيب الكمال، 14 / 177.

<sup>102</sup> الخطيب البغدادي، شرف أصحاب الحديث، 125.

<sup>103</sup> ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، مح. همام عبد الرحيم سعيد، (الأردن: مكتبة المنار، 1987)، 2 / 623.

<sup>104</sup> ابن رجب، شرح علل الترمذي، 2 / 633.

<sup>105</sup> الرامهرمزي، المحدث الفاصل، 320.

الذي اشتهر برواية هذا النوع من الروايات - قد قصد إلى جمع هذا النوع من الغرائب وبذل في ذلك وقتاً منصرفاً عن التفقه فيما حصله من روايات.

وقد كان الراوي ينتقد من قبل رغبته بجمع الأحاديث من دون تمحيص لها أو اهتمام بمعانيها، وقد أشير إلى هذا النوع من الرواة بقولهم: "حاطب ليل"، وأحياناً أشير إلى هذا المعنى بقولهم: "صاحب غشاء"، وقد وصف الشعبي قتادة بأنه حاطب ليل. وهذه العبارة لها معنيان حسبما يفهم: الأول: أنه يحمل عن كل أحد دون تمحيص مما يجعل رواياته يختلط فيها الصحيح بالضعيف، وقد استخدم الشافعي هذه العبارة، ثم شرحها تلميذه الربيع قائلًا: الذين لا يسألون عن الحجّة من أين هي؟. قلت: يعني من يكتب العلم على غير فهم، ويكتب عن الكذاب، وعن الصدوق وعن المبتدع وغيره، فيحمل عن الكذاب والمبتدع والأباطيل، فيصير ذلك نقصاً لإيمانه وهو لا يدري<sup>106</sup> وقد أشير إلى هذا المعنى أحياناً بلفظ المكثّر.

والمعنى الثاني الإكثار من التحمل الذي يؤدي إلى عدم الفهم وهذا ما نفهمه من قول عبد الكريم الجزري الذي شرح معنى قول الشعبي عن قتادة أنه حاطب ليل حيث قال: "هذا مثل ضربته لك لطالب العلم، أنه إذا حمل من العلم ما لا يطيقه، قتله علمه، كما قتلت الأفعى حاطب الليل"<sup>107</sup>.

ومن اللافت للنظر نقد الرواة لمن يروي عن الضعفاء، وهذا قد يحيل إلى حب الإكثار من الرواية، أو البحث عن غرائب الروايات، وهذا يخالف أصلاً في أخلاقيات علم الحديث، فابن حجر مثلاً أشار في التهذيب إلى أن مطرح بن يزيد الأسدي لا يحتج به؛ لأنه يروي عن الضعفاء<sup>108</sup>، كذلك قد انتقد ابن عبد البر سفيان الثوري رغم إمامته بسبب روايته عن الضعفاء<sup>109</sup>.

الإشكاليات النابعة عن الشك في النية كالتحديث مقابل أجر وربما أشار البعض إلى هذا الأمر على أنه بيع للحديث، وهذه التسمية تحيل إلى القلق الأخلاقي عند المحدثين، وضرورة أن تكون النية لله تعالى، وبالرغم من وجود جواز في أخذ الأجرة إلا أنه يبقى الاستثناء، والسبب في منع أخذ الأجرة برأينا يعود إلى نقاط ثلاثة: الأولى أن

<sup>106</sup> الخطيب البغدادي، نصيحة أهل الحديث، مح. عبد الكريم الوريكات، (الأردن: مكتبة الزرقاء، 1408)، 32.

<sup>107</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، 5/ 272.

<sup>108</sup> ابن حجر، تهذيب التهذيب، 10/ 171.

<sup>109</sup> ابن عبد البر، الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 31.

النية في التحديث في ذلك الوقت ستكون غير خالصة لله، والأمر الثاني أن فيها تشويها لصورة العالم المثالي الذي يعلم الله فقط. النقطة الثالثة أنها استدفع للشبهة بصدق الراوي.

فقد سئل أحمد بن حنبل فقيل له: "أيكذب عمن يبيع الحديث؟ فقال: لا، ولا كرامة"<sup>110</sup>، وقد بين الخطيب سبب ذلك مبينا أنه قاطع لسوء الظن الذي سيحيط بالراوي<sup>111</sup>. وفي كتب الجرح والتعديل نقد لمن طلب أجرا على التحديث، فهذا محمد بن مسلم بن وارة الرازي يقول: عزمت زمانا أن أمسك عن حديث هشام بن عمار؛ لأنه كان يبيع الحديث. وقال صالح بن محمد الأسدي: كان هشام بن عمار يأخذ على الحديث، ولا يحدث ما لم يأخذ، فدخلت عليه يوما، فقال: يا أبا علي حدثني بحديث لعلي بن الجعد، فقلت: حدثنا ابن الجعد، قال: حدثنا أبو جعفر الرازي، عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، قال: علم مجانا كما علمت مجانا، قال: تعرضت بي يا أبا علي؟ فقلت: ما تعرضت بك، بل قصدتك<sup>112</sup>.

#### الخاتمة

في الصفحات السابقة طالعنا مسألة أخلاقيات علم الحديث وسياق ظهورها وتطورها وأثرها والأدبيات التي ألفت في هذا الصدد، ويمكن القول: إن الإشكاليات الأخلاقية والعلمية التي عاشتها مدرسة أهل الحديث كانت دافعة باتجاه تطوير منهجية شاملة لطلب الحديث تتناول مسيرة تحصيل الطالب للحديث ثم روايته له، وكيفية الطلب وأخلاقه، وتدرس أيضا العلاقات البينية بين الطالب والشيخ، وبين الطالب والمجتمع العلمي من حوله، وهذا يفسر لنا كثرة المسائل التي نوقشت في إطار هذه الأخلاقيات.

كذلك يجب فهم أخلاقيات علم الحديث في ضوء شرف أصحاب الحديث الذي تكلم عنه كل من كتب في علوم الحديث، ولهذا فلا بد من صورة مثالية لكل من طالب الحديث ولراوي الحديث، وهذا يفسر لنا كثرة التفصيلات والمسائل التي نوقشت في إطار السلوك اليومي لهما ولما يجب عليهما أن يرتديا بل وطريقة عيشهما.

<sup>110</sup> ابن رجب، شرح علل الترمذي، 2 / 633.

<sup>111</sup> السخاوي، فتح المغيب، 2 / 91.

<sup>112</sup> المزني، تهذيب الكمال، 30 / 249.



وبناء على السياقات التي ظهرت من خلالها أخلاقيات الحديث يمكن القول بأن هذه الأخلاقيات كانت تهدف لإصلاح داخلي داخل منهج أهل الحديث العلمي والأخلاقي وهذا ما قد يفسر لنا أن أخلاقيات علم الحديث لم تتناول فقط المسائل المتعلقة بالسلوك الأخلاقي بل أيضا شملت الأمور المتعلقة بالمسائل على المستويين العلمي والمنهجي.

كان للمعايير الأخلاقية التي وضعها علماء الحديث بعدها الاجتماعي حيث لعبت هذه المعايير دورا في تكوين هوية طالب الحديث، وهذا ما يفسر لنا نقد أهل الحديث لمن لم يلتزم بهذه المعايير.

مفهوم العدالة الذي أصبح مفهوما مركزيا في علم الحديث لعب دورا في النقد الأخلاقي الذي مارسه أهل الحديث، حيث لم يكن هذا المفهوم عبارة عن فحص لجانب الصدق عند الراوي فقط، بل كان فحصا للجانب الأخلاقي والديني والتعبدي فيه، وهذا ما يظهره فعل نقاد الحديث الأوائل الذين أكدوا على ضرورة فحص الجانب الديني من الراوي.

أخلاقيات الحديث كان لها انعكاسات على مستويين: التنظيري والنقدي، فهناك ثمة بعض الإشكاليات الأخلاقية التي انعكست على نقد الرواة، وكانت سببا لجرح الراوي، كقلة دينه، أو اهتمامه برواية الغرائب، وهناك بعض الأخلاقيات لم يكن لها انعكاس مباشر على رد الراوي وجرحه على الأقل عند البعض، غير أن اهتمام العلماء بها يشير إلى دقة الممارسات النقدية التي قام بها نقاد الحديث وفي نفس الوقت يخلق في النفس نوعا من الاطمئنان إلى انتقال الحديث عبر الأجيال.

## Extended Abstract

### Ethics of Ḥadīth Science: A Study of Its Levels, Context of Formation and Results

This article aims to explore the ethics of Ḥadīth studies. Here, the concept of "ethics" differs from general morality, referring instead to the methodological principles that should be adhered to during the process of learning Hadith, the moral values that students should possess, and the general rules that all individuals involved in the educational process must follow. In this context, the central assumption of the study is that the ethics of Ḥadīth studies provides students with a methodological and moral roadmap. The research focuses on the following key questions:

What are the contexts in which these ethics emerged?

What are the levels of ethics in Ḥadīth studies?

How has this ethical framework influenced Ḥadīth criticism?

An intriguing aspect of the ethics of Ḥadīth studies is the internal criticism that Ḥadīth scholars directed at their students. These criticisms were often highlighted by authors focusing on Ḥadīth ethics, especially renowned scholars such as al-Khaṭīb al-Baghdādī. The criticisms typically revolved around themes such as the lack of emphasis on practice ('amal), the neglect of reasoning (dirāyat) due to excessive focus on transmission (riwāyah), prioritizing the collection of chains of transmission (isnād) over acts of worship, and the failure to adhere to general moral principles. These critiques often intersected with criticisms from other schools of thought, particularly movements such as the Mu'tazila. This intersection underscores the necessity of understanding the importance and ethics of these critiques. According to the study, such critiques contributed to the development of Ḥadīth ethics, as works on Ḥadīth sciences often addressed ethical issues within this framework.

Another critical point in understanding the ethics of Ḥadīth studies is the ideal image that Ḥadīth scholars drew of themselves and their responsibilities. This ideal is based on the portrayal of an exemplary believer who carries the traditions of the Prophet (PBUH) and takes him as a model. Works such as Sharaf Ashab al-Ḥadīth are noteworthy in this regard.

Historically, moral critiques of narrators (rāwī) were among the earliest methodological approaches used in Ḥadīth criticism. These methods were developed during periods marked by the phenomenon of fabricating lies about the Prophet (PBUH) and intense political conflicts. The emergence of Ḥadīth ethics and related works can be attributed to three main reasons:

Criticism from within the Ḥadīth school and from other intellectual movements,

The need to protect Ḥadīth from fabrications,

The ideal image constructed by Ḥadīth scholars about themselves and their roles.

During the classification period (taṣnīf), these critiques began to be included in works on Ḥadīth sciences, and Ḥadīth ethics became a distinct field of study. Some topics were even treated as independent works. For instance, al-Khaṭīb al-Baghdādī 's al-Jāmi' li-akhlāq al-rāwī wa-ādāb al-sāmi' serves as a significant example within this context.

The foundation of Ḥadīth ethics lies in the understanding of knowledge ('ilm) and scholars ('ulama) as presented in the Qur'an and the Sunnah. Both sources emphasize numerous principles regarding the nature of knowledge and the responsibilities of scholars. This framework facilitated the emergence of works under the title of "Ādāb " (etiquette). Examples of this tradition include Ādāb al-Qāḍī and Ādāb al-Mufti, which outline the ethical guidelines individuals should follow. The classification of Ḥadīth ethics is significant in two ways:

Efforts to classify ethical principles began relatively early,

The classification of Ḥadīth ethics has been consistently integrated into Ḥadīth sciences over time.

Ḥadīth ethics aimed to introduce an internal reform in the scholarly and moral methods of the Ḥadīth school. This ethical framework extends beyond moral conduct to include scientific and methodological aspects. As a result, Ḥadīth ethics offers a comprehensive methodology spanning the process of learning Ḥadīth to the stage of transmission (riwayah). It also encompasses aspects such as the relationship between students and their teachers and the interaction of students within the scholarly community. This highlights the multifaceted nature of Ḥadīth ethics and the diversity of debates surrounding it.

The concept of justice ('adalah) has played a central role in Ḥadīth studies and served as a key criterion in the moral evaluation of narrators. Justice, in this context, involves not only assessing the truthfulness of narrators but also evaluating their moral, religious, and devotional attributes. Early applications of Ḥadīth criticism underscored the necessity of examining the religious dimensions of narrators.

The ethics of Ḥadīth studies have had significant theoretical and critical implications. Moral shortcomings of narrators often led to their evaluation and, at times, their discrediting (jarh). For example, issues such as religious laxity or an excessive interest in transmitting peculiar or isolated Hadiths contributed to the criticism of narrators. However, the application of these ethical rules has played a crucial role in ensuring the reliable transmission of Ḥadīth across generations. The meticulous attention given to these ethical dimensions has not only safeguarded the integrity of Ḥadīth literature but has also instilled confidence in its transmission over time.

Thus, the ethics of Ḥadīth studies represent a vital element of both the scholarly and moral legacy of Islamic tradition.

## Genişletilmiş Özet

### Hadis İlminin Etiğinin Doğuşu ve Gelişmesi Üzerine Bir İnceleme

Bu makale, hadis ilminin etiğini incelemeyi amaçlamaktadır. Burada "etik" kavramı, genel ahlaktan farklı bir anlam taşımaktadır. Hadis ilminin etiği - ahlakiliği-, bu ilmi öğrenme sürecinde takip edilmesi gereken metodolojik prensipleri, öğrencilerin sahip olması gereken ahlaki değerleri ve eğitim sürecine katılan tüm bireylerin uyacağı genel kuralları ifade eder. Bu bağlamda, çalışmanın temel varsayımı, hadis ilminin etiğinin öğrencilere metodolojik ve ahlaki bir yol haritası sunduğudur. Araştırmanın merkezinde şu sorular yer almaktadır: Bu etiğin oluştuğu bağlamlar nelerdir, hadis ilminin etiğinin seviyeleri nelerdir ve bu etik, hadis tenkidine nasıl bir etki bırakmıştır?

Hadis ilminin etiğine dair ilgi çekici bir nokta, hadis âlimlerinin, kendi öğrencilerine yönelik içsel eleştirilerde bulunmalarıdır. Bu eleştiriler, genellikle hadis ilmi etiğini ele alan müellifler, özellikle el-Hatîb el-Bağdâdî gibi büyük âlimler tarafından dile getirilmiştir. Eleştiriler çoğunlukla şu başlıklar etrafında şekillenmiştir: Amele gereken önemin verilmemesi, rivayete olan aşırı ilgi nedeniyle dirayetin ihmal edilmesi, senet toplama gayreti ile ibadetin göz ardı edilmesi ve genel ahlak kurallarına uyulmaması. Bu eleştiriler, diğer ekoller, özellikle Mu'tezile gibi akımlar tarafından yapılan eleştirilerle kesişmektedir. Bu durum, bu eleştirilerin önemini ve etiğini anlamının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Araştırmaya göre, bu tür eleştiriler, hadis ilminin etiğinin gelişimine katkıda bulunmuş; zira hadis ilimlerine dair eserlerde, bu eleştiriler çerçevesinde hadis ilmi etiğine dair meselelerin ele alındığı görülmektedir.

Hadis ilmi etiğini anlamak için bir başka önemli nokta, hadis âlimlerinin kendileri ve görevleri hakkında çizdikleri ideal portredir. Bu ideal, Peygamber'in (sav) hadislerini taşıyan ve O'nu örnek alan ideal bir mümin tasvirine dayanır. Bu bağlamda, Şeref Ashâb-ı Hadîs gibi eserler dikkate değerdir.

Hadis tarihine bakıldığında, râvîler hakkındaki ahlaki eleştiriler, hadis eleştirisinde kullanılan ilk metodolojik yaklaşımlar arasında yer almıştır. Bu yöntem, Peygamber'e (sav) yönelik yalan uydurma olgusunun ortaya çıktığı ve siyasi çekişmelerin yoğun olduğu dönemlerde geliştirilmiştir. Hadis ilminin etiğinin ve bu konuda yapılan eserlerin ortaya çıkışının üç temel nedeni olduğu söylenebilir:

- Hadis ekolü içerisinde ve diğer ekollerden gelen eleştiriler,
- Hadisi yalanlardan koruma ihtiyacı,
- Hadis âlimlerinin kendileri ve görevleri hakkında oluşturdukları ideal tasvir.

Tasnif dönemiyle birlikte, bu eleştiriler hadis ilimlerine dair eserlerde yer almaya başlamış ve Hadis ilmi etiği, hadis ilminin bir dalı haline gelmiştir. Hatta bazı konular bağımsız eserler hâline getirilmiştir. Örneğin, el-Hatîb el-Bağdâdî'nin Câmî'u Ah'lâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi' adlı eseri bu kapsamda önemli bir örnektir.

Hadis ilminin etiğinin temelinde, Kur'an ve Sünnet'in ilim ve âlim hakkında ortaya koyduğu anlayış bulunmaktadır. Kur'an ve Sünnet, ilim ve âlimin mahiyeti hakkında pek çok ilkeye işaret etmiş; bu durum İslam düşüncesinde "edeb" başlıklı eserlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu eserler, kişilerin uyması gereken etik kuralları açıklamaktadır. Örneğin, Edebü'l-Kâdî ve Edebü'l-Müftî gibi eserler bu geleneğin örnekleridir. Hadis ilmi etiğinin tasnifi, bu bağlamda iki açıdan dikkate değerdir:

Bu konuda yapılan tasnif çalışmaları oldukça erken dönemde başlamıştır. Tasnif dönemiyle birlikte el-Hatîb el-Bağdâdî'nin yukarıda adı geçen eseri, Hadis ilmi etiğine dair en önemli çalışmalardan biridir.

Hadis ilmi etiğine dair tasnif, Hadis ilimleri içerisinde sürekli bir şekilde devam etmiştir.

Hadis ilmi etiği, hadis ekolünün bilimsel ve ahlaki yöntemleri üzerinde içsel bir reform gerçekleştirmeyi amaçlamıştır. Bu etik, sadece ahlaki davranışlarla sınırlı kalmayıp bilimsel ve metodolojik konuları da kapsamıştır. Bu nedenle, hadis ilmi etiği, hadis öğrenme sürecinden rivayet aşamasına kadar uzanan kapsamlı bir yöntem sunmaktadır. Ayrıca, öğrenci-şeyh ilişkisi, öğrencinin ilmi toplulukla ilişkisi gibi konular da bu etiğin kapsamına dâhildir. Bu durum, hadis ilmi etiğinin çok boyutlu yapısını ve bu konudaki tartışmaların çeşitliliğini açıklamaktadır.

Adalet kavramı, hadis ilminde merkezi bir rol oynamış ve râvîlerin ahlaki eleştirisinde önemli bir ölçüt olmuştur. Adalet kavramı, sadece râvînin doğruluk niteliğini incelemekle kalmamış; aynı zamanda ahlaki, dini ve ibadetle ilgili yönlerini de kapsamıştır. Hadis eleştirisinin erken dönem uygulamaları, ravinin dini yönünün değerlendirilmesi gerekliliğini vurgulamıştır.

Hadis ilmi etiği, teorik ve tenkid düzeyde iki ana yansıma alanına sahip olmuştur. Bu bağlamda, bazı ahlaki sorunlar râvîlerin değerlendirilmesine doğrudan etki etmiş ve cerh edilmelerine sebep olmuştur. Örneğin, râvînin dini zayıflığı ya da garip hadisleri rivayet etme merakı gibi durumlar, râvînin itibarını zedeleyen unsurlar arasında sayılmıştır. Öte yandan, bazı etik hususlar, en azından bazı âlimler nezdinde râvîlerin cerhedilmesi veya rivayetlerinin reddedilmesi üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olmamıştır. Ancak, bu etik hususlara yönelik âlimlerin gösterdiği hassasiyet, hadis tenkidinin ne denli titizlikle yapıldığını ortaya koymaktadır. Aynı zamanda bu durum, hadislerin nesiller boyunca aktarımındaki güvenilirlik duygusunu pekiştiren bir etken olarak değerlendirilebilir.

Hadis ilmi etiği, hem teorik hem de eleştirel düzeyde önemli yansımalar yaratmıştır. Râvîlerdeki ahlaki eksiklikler, eleştirilere ve zaman zaman cerh edilmelerine neden olmuştur. Örneğin, dini zayıflık, garip hadisleri rivayet etme merakı gibi nedenler râvîlerin eleştirilmesine yol açmıştır. Ancak, bu etik kuralların uygulanması, Hadislerin nesiller boyu güvenilir bir şekilde aktarılmasını sağlama noktasında önemli bir katkı sunmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, İlim Adabı, Adab, Hadis Talebi, Muhaddis.

## المصادر

- الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. مح. بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996.
- ابن جماعة، بدر. تذكرة السامع. تحقيق. محمد هاشم الندوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1354.
- الحاكم النيسابوري. المدخل إلى الإكليل. مح. فؤاد عبد المنعم أحمد. مصر: دار الدعوة، 1404.
- الحنبلي، ابن رجب. ذيل طبقات الحنابلة. مح. عبد الرحمن العثيمين. الرياض: مكتبة العبيكان، 2005.
- الحنبلي، ابن رجب. شرح علل الترمذي. مح. همام عبد الرحيم سعيد. الأردن: مكتبة المنار، 1987.
- الجرجاني، ابن عدي. الكامل في الضعفاء. مح. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- الخطيب البغدادي. اقتضاء العلم العمل. تحقيق. محمد ناصر الدين الألباني. بيروت: المكتب الإسلامي، ط4، 1397.
- الخطيب البغدادي. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. تحقيق. محمود طحان. الرياض: مكتبة المعارف، 1444.
- الخطيب البغدادي. الكفاية في علوم الرواية. مح. أبو عبدالله السورقي وإبراهيم حمدي المدني. المدينة المنورة: المكتبة العلمية، 1357.
- الخطيب البغدادي. شرف أصحاب الحديث. مح. محمد سعيد خطيب أوغلو. أنقرة: دار إحياء السنة، 1969.
- ديفيد رزينيك، أخلاقيات العلم. ترجمة. عبد النور عبد المنعم. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب، 2005.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. ميزان الاعتدال في نقد الرجال. مح. علي محمد البجاوي. بيروت: دار المعرفة، 1963.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. سير أعلام النبلاء. مح. مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1985.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. زغل العلم. مح. محمد بن ناصر العجمي. مكة: مكتبة الصحوة.
- الرازي، محمد عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم. الجرح والتعديل. الهند: مجلس دائرة المعارف الهندية، 1952.
- الرامهرزمي، أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرامهرزمي. المحدث الفاصل بين الراوي والسامع. مح. محمد عجاج الخطيب. بيروت: دار الفكر، ط3، 1404.

- السبكي، تاج الدين السبكي. *طبقات الشافعية*. مح. محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو. مصر: دار إحياء الكتب العربية، ط2، 1413.
- السجستاني، أبو داود، سليمان بن الأشعث. *رسالة أبي داود إلى أهل مكة*. مح. محمد الصباغ. بيروت: دار العربية، 1997.
- السجستاني، أبو داود، سنن أبي داود. مح. شعيب الأرنؤوط. بيروت: دار الرسالة، 2009.
- السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن. *فتح المغيث بشرح ألفية الحديث*. مح. علي حسين علي. مصر: مكتبة السنة، 2003.
- السمعاني، عبد الكريم السمعاني. *أدب الإملاء والاستملاء*. مح. ماكس فايسفلر. بيروت: دار الكتب العلمية، 1981.
- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن أبو عمرو. *معرفة أنواع علوم الحديث*. مح. نور الدين عتر. دمشق: دار الفكر، 1986.
- الطبراني، المعجم الأوسط، مح. طارق بن عوض الله وعبد المحسن إبراهيم. القاهرة: دار الحرمين، 1995.
- أبو العباس أحمد بن أبي أحمد ابن القاص. *أدب القاضي*. مح. حسين خلف الجبوري. الطائف: مكتبة الصديق، 1989.
- ابن عبد البر. *الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء*. بيروت: دار الكتب العلمية، دت.
- العراقي، زين الدين العراقي، شرح التبصرة والتذكرة. مح. عبد اللطيف الهميم وماهر الفحل. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.
- العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي. *لسان الميزان*. مح. عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002.
- العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي أحمد بن علي. *تهذيب التهذيب*. الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1326.
- الغزالي، حامد الغزالي. *إحياء علوم الدين*. بيروت: دار المعرفة، دت.
- القسطلاني، أحمد بن محمد، القسطلاني. *إرشاد الساري*. مصر: المطبعة الأميرية، 1323.
- ابن قطلوبغا، أبو الفداء زين الدين قاسم. *الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة*. مح. شادي بن محمد آل نعمان. صنعاء: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية، 2011.
- ابن كثير، *الباعث الحثيث*، مح: أحمد شاكر. بيروت: دار الكتب العلمية، دت.
- محمد بن حبان. *المجروحين*. مح. محمود زايد. حلب: دار الوعي، 1396.

- المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف أبو الحجاج. تهذيب الكمال في أسماء الرجال. مح. بشار عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980.
- مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. مح. فؤاد عبد الباقي. القاهرة: مطبعة عيسى بابي الحلبي، 1955.
- المكي، أبو طالب. قوت القلوب. تحقيق. عاصم الكيالي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2005.
- ابن نقطة، محمد بن عبد الغني بن أبي بكر بن شجاع. إكمال الإكمال. مح. عبد القيوم نبي. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1410.



**Kaynaklar / References / المصادر**

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Risâletu Ebî Dâvûd ilâ Ehli Mekke*. thk. Muhammed Lutfî Sabbâğ. Beyrut: Dâru'l-arabiyye, 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünen*. thk. Şuayip Arnavuût. Beyrut: Daru'r-risâle, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *İhyâu Ulûmi'd-din*. Beyrut: Dâru'l-marifa, t.y.
- Hâkim Neysabûrî. *el-Medhalu ila'l-iklîl*. thk. Fuad Abdulmunim. Mısır: Dâru'd-davâ, 1404.
- Hatib Bağdâdî. *el-Cami il-Ahlaki'r-râvî*. thk. Mahmud Tahhân. Riyad: mektebetu'l-maarif, 1444 .
- Hatib Bağdâdî. *el-Kifâye fi 'ulûmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh Sûrakî ve İbrahim Hamdî. Medine: el-mektebetu'l-ilmîyya, 1357.
- Hatib Bağdâdî. *Şerefü Ashâbi'l-hadis*. thk. Muhammed Said Hatiboğlu. Ankara: Daru İhyâi's-sünne, 1969.
- Hatib Bağdâdî, *İktidâu'l-ilmî el-'amel*. thk. Muhammed Elbânî. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 4. Baskı, 1397.
- İbn Ady. *el-Kâmil fi Du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Âdil Abdulmevcûd. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997.
- İbn Cema', *Tezkiratu's-sâmî*. thk. Muhammed Hâşim en-Nedvî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1354.
- İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*. thk. Abdulfettâh Ebu Ğudda. Beyrut: Dâru'l-beşâir, 2002.
- İbn Hacer, *Tehzîu't-tehzîb*. Hindistân: Matbatu Dâiratu'l-Maarifi'l-nizâmîyye, 1326.
- İbn Hibbân, Muhammed. *el-Mecrûhûn*. thk: Mahmud Zâyd. Halep: Daru'l-vai', 1396.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-fidâ Zeynuddîn. *es-Sikât Mimmelm Yek'a fi'l-Kutubi's-sitte*. thk. Şâdî Numân. Yemen: Merkezu'n-numân, 2011.
- İbn Nukta, *İkmâl'u-İkmâl*. thk. Abdulkayyûm Nebi. Mekke: Câmiatu Ummi'l-kura, 1418.
- İbn Recep el-Hanbelî, Zeynuddîn Abdurrahmân. *Zeylu Tabakâti'l-hanâbila*. thk. Abdurrahmân Oseymîn. Riyâd: Mektebetu'l-ubeykân. 2005.
- İbn Recep el-Hanbelî. *Şerhu 'ileli't-Tirmizî*. thk. Humâm Abdurrahîm. Ürdün: Mektebetu'l-menâr, 1987.
- İbnu Abdilber. *el-İntikâ fi'l-Fedâili'l-Eimmeti'l-Selâseti'l-Fukahâ*, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyya. t.y.
- İbnu'l-Kâs, Ebulabbâs Ahmed b. Ebî Ahmed. *Edebu'l-kâdî*. thk. Hüseyin Cebbûrî. Tâif: Mektebetu's-sıddîk, 1989.
- İbnu's-Salâh. *Marifetu Envâi'l-hadis*. thk. Nuruddîn İtr. Dımaşk: Daru'l-fikir. 1986.
- İrâkî, Zeynuddîn. *Şerhu't-tebsira ve'l-Tezkira*. thk. Abdullatîf el-Hemîm ve Mâhie el-Fehl. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyya 2002.
- Kastalânî. *İrşâd'u-ssârî*. Mısır: el-Matbaatu'l-amiriyya, 1323.
- Mekkî, Ebû Tâli. *Kâtül'-kulûb*. thk. Asım Keyyâlî. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyya, 2. Baskı, 2005.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbu'l-kemâl fi Esmâi'l-ricâl*. thk. Beşşâr Marûf. Daru'r-risâle. 1980.

- Müslim b. Haccâc. *Sahih*. thk. Fuat Abdulbâkî. Kahira: Matbaatu Isâ Babî el-Halabî, 1955.
- Râmahurmuzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Hallâd. *el-Muhaddisu'l-fâsil*. thk. Muhammad Acâc Hatîb. Beyrut: Daru'l-fikir. 3. Baskı, 1404.
- Râzî, Ebû Muhammed, *el-Cerhu ve't-Tadîl*. Hindistân. Meclisu Dâireti'l-maarifi'l-Hindiyya, 1952.
- Sahâvî, Muhammed b. Abdurrahmân. *Fethu'l-muğîs*. thk: Ali Hüseyin Ali. Mısır. Mektebetu's-sünne. 2003.
- Semânî. Abdulkarîm. *Edebulimlâ ve'l-istimlâ*. thk: Maks Faysfeler. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyya, 1989.
- Subkî, Tâcuddîn. *Tabakâtu's-şafiyya*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâncî ve Abdulfettâh Hulu. Daru Hacı, 2. Baskı, 1413.
- Tirmizî, Muhammed b. Isâ, *Sünen*, thk. Beşşâr Marûf. Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslâmi. 1996.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Vakıf Yayınları. 2021.
- Zehebî, Şamsuddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'alemi'n-nubelâ*. thk. Şuayip Arnavut. Beyrut: Daru'r-risâle, 3. Baskı, 1985.
- Zehebî, Şamsuddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-itidâl fî Nakdil'r-ricâl*. thk: Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-marife, 1963.
- Zehebî, Şamsuddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *Zeğalu'l-ilm*. thk. Muhammed b. Nâsır el-Acamî. Mekke: Mektebetu's-sahva.

# HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2024, 13: 118-156

## İrtidad Meselesiyle İlgili İbn Abbâs Hadisinin Tahrîci ve Yorumlanması

Takhrij and Interpretation of the Hadith of Ibn Abbas Regarding the Issue of Apostasy

تخریج و تفسیر حدیث ابن عباس فی مسألة الردة

İbrahim Saylan

Dr. Öğr. Üyesi Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Osmaniye/Türkiye  
Dr. Öğr. Üyesi Osmaniye Korkut Ata University Faculty of Theology, Osmaniye/Türkiye

ibrahimsaylan@osmaniye.edu.tr

ORCID: [orcid.org/0000-0001-8462-8927](https://orcid.org/0000-0001-8462-8927)

RORID: <https://ror.org/03h8sa373>

### Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Received Date: 14.09.2024

Kabul Tarihi | Accepted Date: 26.12.2024

Yayın Tarihi | Published Date: 31.12.2024

Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: [10.61218/hadith.1550146](https://doi.org/10.61218/hadith.1550146)

**Çıkar Çatışması | Competing Interests:** Çıkar çatışması 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:** Saylan, İbrahim. "İrtidad Meselesiyle İlgili İbn Abbâs Hadisinin Tahrîci ve Yorumlanması". *HADITH* 13 (Aralık 2024), 118-156.

**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. (İbrahim Saylan)

**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 / انفعال: 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: [index.hadith@samsun.edu.tr](mailto:index.hadith@samsun.edu.tr)

### İrtidad Meselesiyle İlgili İbn Abbâs Hadisinin Tahrîci ve Yorumlanması

Dr. İbrahim Saylan

#### Anahtar Kelimeler: Öz

Hadis	Kişinin İslâm dininden ayrılıp küfre girmesini ifade eden irtidad kavramı, Kur'ân ve hadis kaynaklarında bir vakia olarak yer almıştır. Bu durumun önemli dayanaklarından biri, adına "irtidad hadisi" diye adlandırılabileceğimiz "Dinini değiştireni öldürün" rivayetidir.
Yorum	Muhaddisler, bu hadisi ale'l-ebvâb kaynakların farklı bölümlerinde tahrîc etmişlerse de genellikle "Hudûd" bölümü (kitâb) altında, "Mürtedin Hükümü" alt başlığıyla (bâb) müstakil olarak ele almışlardır. Muhaddislerin çoğunlukla kullandığı bab başlıkları, hadislerin anlaşılmasında önemli ipuçları barındırdığı için şârihler tarafından da benimsenmiş ve sürdürülmüştür. Birçok muhaddis tarafından aktarılan ve "sahih" kabul edilen bu hadisin, hükme medar olduğu ve teorik anlamda üzerinde icmâ meydana geldiği vurgulanmış ancak uygulamasında icmânın varlığı belirlenememiştir. İlgili hadisle "Dinde zorlama yoktur" âyeti arasında bir çelişkinin olmadığı, klasik anlayışta bu âyetin neshedildiği veya özel nüzûl sebebiyle açıklandığı anlaşılmıştır. Bu çalışmada, irtidad meselesi tüm yönleriyle ele alınmamış, yalnızca konunun en önemli dayanaklarından biri olan İbn Abbâs hadisinin rivayet kaynaklarındaki yeri ve yorumunun incelenmesi amaçlanmıştır. Bu maksatla şârihlerin ilgili hadis hakkındaki yorumları, fukahânın rivayete yaklaşımı, rivayetin arka planı ve gelenekte bu rivayet ile Kur'ân arasında bir teâruzun tartışılıp tartışılmadığı ele alınmıştır. Çalışma, klasik kaynaklarla sınırlandırılmış olup şârihlerin yorumlarını doğru yansıtmak amacıyla doğrudan alıntılara sıkça başvurulmuştur.
İrtidad	
Din Değiştirmek	
Şârih	
İbn Abbâs	

### Takhrîj and Interpretation of the Hadith of Ibn Abbas Regarding the Issue of Apostasy

#### Keywords:

Hadith  
Interpretation  
Apostasy  
Changing Religion  
Commentator  
Ibn Abbas

#### Abstract

The concept of apostasy, which refers to a person leaving the Islamic faith and entering disbelief, is mentioned in the Quran and hadith literature as a significant event. One of the main hadiths supporting this concept is often referred to as the "apostasy hadith," which translates to "Kill anyone who changes his religion." Although various hadith scholars have transmitted this hadith in different parts of the collections, it is generally found under the "Hudûd" section (chapter) within the "Hüküm of Mürtedin" subheading (bab). These chapter headings, frequently used by hadith scholars, contain valuable clues for understanding the hadiths and are adopted by many commentators. This hadith, widely accepted as authentic (sahih), serves as a basis for the legal ruling on apostasy, and there is a consensus regarding its theoretical significance. However, consensus on its practical application has not been established. It is understood that there is no contradiction between this hadith and the Quranic verse "There is no compulsion in religion." In classical understanding, it is interpreted that this verse was either abrogated or explained with a specific context. This study does not aim to cover the entire issue of apostasy in detail but focuses specifically on the place and interpretation of Ibn Abbas's hadith in the narration sources. To this end, the commentators' remarks on this hadith, the approach of fuqahâ (Islamic jurists) to the narration, the background of the narration, and whether there was a conflict between this narration and the Quranic verses are examined. The study is limited to classical sources, with direct quotations used extensively to accurately represent the commentators' interpretations.





âyetler ile “Kim dinini değiştirirse onu öldürün.” hadisinin gelenekte bir arada nasıl değerlendirildiğini ortaya koymak ve bu konudaki farklı yaklaşımları anlamak açısından önemlidir.

Mürtedlerin cezalandırılması ve hakları ile inanç hürriyeti gibi konular günümüzde İslâm hukuku ve kelâm başta olmak üzere çeşitli disiplinler tarafından ele alınmaktadır.<sup>9</sup> Bu disiplinler, ilgili rivayeti kendi perspektiflerinden değerlendirerek klasik kaynaklardan faydalanmış ve bu doğrultuda çalışmalarına yansıtılmışlardır. Ancak bu çalışmada, irtidat meselesi kapsamlı bir şekilde ele alınmamış, İbn Abbâs’ın rivayet ettiği hadisin muhaddisler tarafından nasıl anlaşıldığına odaklanılmıştır. Rivayetin sıhhati konusunda bir tartışma bulunmadığından, ayrıntılı sened tetkikine yer verilmemiştir. Bunun yerine, hadisin hicrî 3. asrın sonlarına kadar yer aldığı kaynakları belirtilmiş ve metin farklılıkları ele alınmıştır. Ayrıca şârihlerin rivayet hakkındaki yorumları ve rivayetin arka planını tespit etme amacı güdülmüştür.

Şerh edebiyatının genişliği nedeniyle, ilgili rivayete dair kronolojik olarak ilk ifade edilen görüşler aynen aktarılmış, sonradan serdedilen görüşler ise farklı bir yön taşıyorsa kısaca ele alınmıştır. Rivayetin bir başlık altında zikredilmesi, aynı zamanda onun nasıl anlaşıldığına dair ipuçları sunar. Bu bağlamda, muhaddis ve fakihlerin rivayeti ele alış biçimleri, yorumlarının yönünü ortaya koymaktadır. Bu çerçevede fakihlerin değerlendirmesine yer verilmiş, ayrıca gelenekte bu rivayet ile Kur’ân arasında teâruz (çelişki) ilişkisi ele alınmıştır. Sürekli tekrarın önüne geçmek amacıyla bu çalışmada incelenen hadise “irtidat hadisi” adı verilmiştir. Araştırma, mürtedin yalnızca yaşama durumuna odaklanmış; nikâh, miras gibi diğer hükümlere yer verilmemiştir. Çalışma, klasik kaynaklarla sınırlandırılmış ve şârihlerin yorumlarının doğru yansıtılması amacıyla doğrudan alıntılara sıkça başvurulmuştur.

<sup>9</sup> Sahip Beroje, *Farklı Bakış Açılıyla İrtidat Suçu ve Cezası* (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 206; Abdurrahman Ateş, “İnanç Özgürlüğünün Sınırı/Kapsamı ve İnanç Özgürlüğü Açısından ‘Mürtedin Cezalandırılması’na Dair Bir Değerlendirme”, *Kur’ân’ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı* (Konya: İlahiyat Derneği Yayınları, 2007), 181-199; Fatih Orhan, *Fıkah ve Özgürlükler Bağlamında İrtidat* (Ankara: Gece Akademi, 2018), 319; Burhan Çonkor, “Bağlam ve Rivayetler Açısından İrtidatla İlişkili Ayetler”, *İslamî İlimler Perspektifinden Dinden Dönme İrtidat*, ed. Muhammet Ali Asar vd. (Ankara: İlahiyât, 2021), 13-62; Maşallah Turan, “İslâm’da İrtidat Sorunu ve Yol Açabilecek Psiko-Sosyal Problemler”, *Kadim Akademi SBD* 2/1 (2018), 1-11; Ali Toksarı, “Din ve Vicdan Özgürlüğü Bağlamında Kitap ve Sünnete Göre Mürtede Yapılması Gereken Muamele”, *Bilimname* 19/2 (2010), 47-74; Yaşar Yiğit, “İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidat Suç ve Cezasına Bakış”, *İslamiyât Dergisi* 2 (1999), 121-135; Kaşif Hamdi Okur, “İslâm Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 344-364; Nihat Dalgın, “Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme ve İnanç Özgürlüğü”, *Makâlât* 1 (1999), 41-57; Davut İltaş, “Yadsınan Gelenek: ‘İslam’a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi’ Yazısı Üzerine Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *Marife* 3/1 (2003), 217-227; Sahip Beroje, “Şerî Nassların Yorumlanmasında Konjonktürün Etkisi: Mürtedin Öldürülmesi ve Kadının Şahitliği Örnekleri Bağlamında Bir İnceleme”, *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu*, ed. Muhiddin Okumuşlar (Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2016), 2/42-58; Muhammet Ali Asar, “Yorum-Bağlam Ekseninde Hadislerde İrtidat”, *İslamî İlimler Perspektifinden Dinden Dönme İrtidat*, ed. Muhammet Ali Asar vd. (Ankara: İlahiyât, 2021), 63-130; Mehmet Ali Aytekin, “İrtidat Cezasına İlişkin Klasik ve Modern Görüşlerin Değerlendirilmesi”, *İslamî İlimler Perspektifinden Dinden Dönme İrtidat*, ed. Muhammet Ali Asar vd. (Ankara: İlahiyât, 2021), 157-220; İrfan İnce, *İslâm Hukukunda İrtidat Suçu ve Cezası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995).

## 1. İbn Abbâs Hadisinin Tahrîci ve Konuya İlişkin Diğer Rivayetler

Bu başlıkta, İbn Abbâs'tan nakledilen rivayetin hicrî ilk üç asırda tasnif edilen kaynaklardaki tarifleri ele alınmış, aynı zamanda rivayetin arka planına dair bilgi sunulmuştur. Ayrıca, konu bütünlüğünü sağlamak amacıyla, bu rivayetle ilişkili diğer benzer rivayetlere de yer verilmiştir.

### 1.1. Hadisin Tahrîci

Bu çalışmada, İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88) nakledilen “(مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ) Kim dinini değiştirirse onu öldürün.” rivayetini sened tahliline girilmeden, *Kütüb-i Sitte* ve daha erken dönem kaynaklardaki yerlerine işaret edilmiş ve metin farklılıkları ele alınmıştır.

İbn Abbâs'ın rivayetine, ilk üç asırda yer verdiği bilinen muhaddisler şunlardır: Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819),<sup>10</sup> Şâfiî (ö. 204/820),<sup>11</sup> Abdürrezzâk (ö. 211/826),<sup>12</sup> Humeydî (ö. 219/834),<sup>13</sup> İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849),<sup>14</sup> Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855),<sup>15</sup> Buhârî (ö. 256/870),<sup>16</sup> İbn Mâce (ö. 273/887),<sup>17</sup> Ebû Dâvûd (ö. 275/889),<sup>18</sup> Tirmizî (ö. 279/892)<sup>19</sup> ve Nesâî (ö. 303/915).<sup>20</sup>

<sup>10</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1419), 4/406.

<sup>11</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Müsned* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400), 2/86.

<sup>12</sup> Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Muşannef*, thk. Habîburrahmân el-Azamî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 5/212.

<sup>13</sup> Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dımaşk: Dâru's-Sakâ, 1996), 1/461.

<sup>14</sup> Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-eğâdîş ve'l-âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 5/563-4.

<sup>15</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 3/364; 4/336.

<sup>16</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “Cihâd”, 149; “İstitâbetü'l-Mürteddîn”, 2.

<sup>17</sup> Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1430), “Hudûd”, 2.

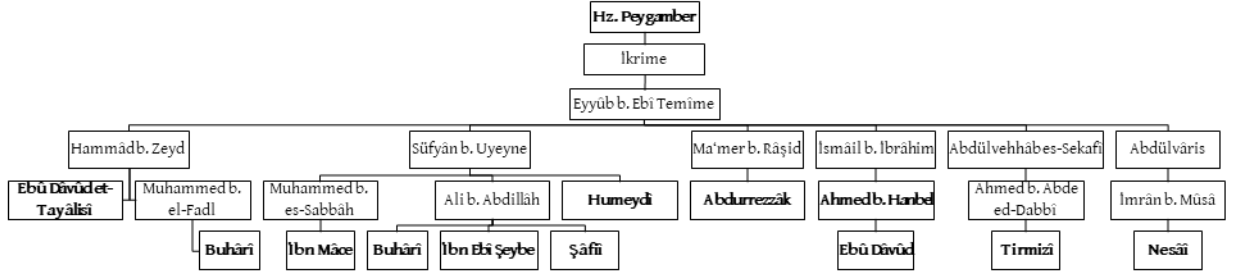
<sup>18</sup> Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâti'l-Âlemiyye, 1430), “Hudûd”, 1.

<sup>19</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395), “Hudûd”, 25.

<sup>20</sup> Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen (el-Müctebâ)*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406), “Tahrîmu'd-Dem”, 13.



Rivayetin ilgili kaynaklardaki senedlerine ait isnad şeması aşağıdaki gibidir:



İbn Abbâs'ın naklettiği “merfû” rivayetin mutâbî'leri oldukça fazladır. Bu merfû rivayetin bütün tariklerinde, senedin ilk üç tabakasında rivayet İbn Abbâs > İkrime > Eyyüb şeklinde ortak olup mutâbî rivayetler sonraki tabakadan itibaren görülmektedir.<sup>21</sup> İncelenen rivayetin sıhhati konusunda herhangi bir olumsuz görüş bildirilmediğinden, râviler cerh ve ta'dîl açısından değerlendirilmemiştir. Rivayetin sıhhatine ilişkin olarak; Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer almış olması, Tirmizî'nin “hasen sahîh”, Dârekutnî (ö. 385/995) ve Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) “sahîh” değerlendirmeleri kanaatimizce yeterli görülmüştür.<sup>22</sup>

Kaynaklarda yaygın olmasa da rivayetin aynı lafızla şu “şevâhidi” bulunmaktadır.

-Abdurrezâk: el-Eslemî > Süleyman > Âsım > Urve > Âişe.<sup>23</sup>

-Taberânî (ö. 360/971): Ahmed b. Rişdîn el-Mısrî > Hâlid b. Abdisselâm es-Sedefî > Fadl b. Muhtâr > Abdullah b. Mevhib > İsmet b. Mâlik el-Hatmî.<sup>24</sup>

Abdurrezâk'ın Hz. Âişe tarihiyle naklettiği rivayetteki Râvilerden el-Eslemî'nin, İbrâhîm b. Muhammed el-Eslemî olduğu belirtilmiş ve kendisi “zayıf” bir râvi olarak değerlendirilmiştir.<sup>25</sup> Taberânî'nin tariki hakkında ise Elbânî (ö. 1420/1999) rivayeti “sahîh” kabul etmiş olsa da<sup>26</sup> seneddeki Fadl b. Muhtâr'ın “münkerü'l-hadis” olarak tanımlanması sebebiyle bu rivayetin “çok zayıf” olduğu ifade edilmiştir.<sup>27</sup>

<sup>21</sup> Rivayetin senedi için yapılan değerlendirmeye bk. Muhammed Ali Asar, “Yorum-Bağlam Ekseninde Hadislerde İrtidat”, *İslamî İlimler Perspektifinden Dinden Dönme İrtidat* (Ankara: İlahiyât, 2021), 74-77.

<sup>22</sup> Buhârî, “Cihâd”, 149; “İstîtâbetü'l-Mürteddîn”, 2; Tirmizî, “Hudûd”, 25; Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer ed-Dârekutnî, es-Sünen, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1424), 4/108; Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, el-Müstedrek 'ale's-Şâhihâyn, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411), 3/630.

<sup>23</sup> Abdurrezâk, *el-Muşannef*, 10/1113.

<sup>24</sup> Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 17/186.

<sup>25</sup> Ebü'l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. Abdirrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1400), 2/184; Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Husâmuddîn Kudî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414), 2/102; Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* (Haydarabad: Matba'atu Dâirati'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 1/158.

<sup>26</sup> Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Şâhihu'l-Câmi'i's-şâgîr ve ziyâdâtüh* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1408), 2/1040.

<sup>27</sup> Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi (ahbârî)'l-vâhiye*, thk. İrşâdü'lhak el-Eserî (Faysalâbâd: İdâratü'l-Ulûmi'l-Eseriyye, 1401), 1/366; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 1/244, 257.

Netice olarak irtidad edenin öldürülmesine dair bu rivayetin İbn Abbâs'ın senedinin "sahîh", olduğu, aynı metni ihtiva eden Hz. Âişe ve İsmet b. Mâlik tariklerinin ise "zayıf" olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

İlgili rivayetin tüm tariklerinde, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nispet edilen ortak metin şu şekildedir: "Kim dinini değiştirirse onu öldürün (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ)". Bu rivayette, Hz. Peygamber dönemine dair herhangi bir bilgi aktarılmamakta, ancak sahâbe dönemine ilişkin farklı bilgiler yer almaktadır.

Başta Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî olmak üzere birçok muhaddis, yukarıdaki metinle birlikte İkrime'nin naklettiğine göre Hz. Ali'nin (ö. 40/661) bir grubu yaktığına dair haber İbn Abbâs'a (r.a.) gelince o, ben olsaydım Resûl-i Ekrem'in "Allah'ın azabı ile azap etmeyin" nehyinden dolayı onları yakmakla cezalandırmaz, Allah Resûlü'nün "Dinini tebdil eden kimseyi öldürünüz!" buyruğu sebebiyle onları öldürürdüm, demiştir.<sup>28</sup>

Rivayetin tarikleri arasında metin farklılıkları fazla olmamakla birlikte, daha çok "yakılan grubun" kimler olduğu konusunda detaylar zikredilmiştir. Bazı tariklerde, Hz. Ali'ye birkaç "zındık" getirildiği ve Hz. Ali'nin onları yaktığı belirtilmiştir. Bazı metinlerde ise "zenâdik" ifadesi yerine yalnızca "Hz. Ali'nin bir topluluğu yaktı" denilmiştir.<sup>29</sup> Diğer bazı tariklerde ise "irtidad edenler" ve "zenâdik" ifadeleri birlikte nakledilmiştir.<sup>30</sup> Bir başka tarikte, ez-Züttü (الزُّطُّ)<sup>31</sup> halkından putlara tapan bir grup Hz. Ali'ye getirildi ve onun da bu grubu yaktığı kaydedilmiştir.<sup>32</sup> Ayrıca bazı tariklerde yakma olayına dair İbn Abbâs'ın sözleri Hz. Ali'ye ulaştığı belirtilmiş ve onun, "Vah İbn Abbâs!/Allah İbn Abbâs'ın hayrını versin (ويح ابن عباس)" dediği nakledilmiştir.<sup>33</sup> Ancak hadisin geçtiği kaynakların çoğunda bu olay daha muhtasar bir şekilde aktarılmış ve sadece Hz. Ali'nin irtidad edenlerden bir grubu yaktığı bilgisiyle sınırlı kalmıştır.<sup>34</sup>

Rivayette Hz. Peygamber dönemine dair herhangi bir bilgi aktarılmamakla birlikte sahabe döneminde bazı hususlar delil olarak zikredilmiş ve bu durum, akabinde bazı tartışmalara sebep olmuştur. Ashab döneminde rivayetlerin bir konuda delil olarak kullanılmış olmasının hadislerin anlaşılmasına büyük katkı sağladığında şüphe yoktur. Bağlamdan hareketle, bu durumun basit bir dinden dönme olarak değerlendirilemeyeceği, aynı zamanda İslâm'a karşı düşmanca tavırlar sergileyen ve "zındık" diye tabir edilen kişiler olduğu anlaşılabilir.<sup>35</sup>

<sup>28</sup> حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ أَبِي بَرْزَةَ، عَنْ عِكْرِمَةَ، أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حَزَقَ قَوْمًا، فَبَلَغَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ: لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحَرِّقْهُمْ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا تُعَذِّبُوا بَعْدَاءِ اللَّهِ» وَاقْتُلْتُمْهُمْ كَمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ "Cihâd", 149; "İstîtabetü'l-Mürteddîn", 2; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1; Tirmizî, "Hudûd", 25; Nesâî, "Tahrîmu'd-Dem", 13.

<sup>29</sup> Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 5/212; Buhârî, "Cihâd", 149; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âşâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1415), 7/305.

<sup>30</sup> Şâfiî, *el-Müsned*, 2/86; Humeydî, *el-Müsned*, 1/461; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âşâr*, 7/303.

<sup>31</sup> Sudan veya Hint kökenli, uzun boylu ve zayıf yapılı bir halktır. Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Fetḥu'l-bârî bi-şerḥi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 6/485.

<sup>32</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/364; 4/336; Nesâî, "Tahrîmu'd-Dem", 13.

<sup>33</sup> Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 5/212; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1; Dârekutnî, 4/108; Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/630.

<sup>34</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/119; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1; Tirmizî, "Hudûd", 25; Nesâî, "Tahrîmu'd-Dem", 13.

<sup>35</sup> Rivayetin kaynakları ve yorumu için bk. Veli Atmaca, "Hadisleri Bakımından Siyâsetnâmeler (III) Ebu'n- Necîb'in en-Nehcü'l-Meslûk'unda Yönetenlerle İlgili Rivâyetler", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1 (2004), 180 (47. dipnot).

## 1.2. Hadisin Arka Planı

Allah Resûlü'nün (s.a.s.) söz, fiil ve takrirlerinin doğru anlaşılabilmesi için bunların arka planının bilinmesi önemlidir. Zira rivayetin tarihi seyri, sosyokültürel ortamı ve hangi atmosferde vârid olduğu hesaba katılmadan yani bağlamından kopartılarak yapılan değerlendirmeler, çoğu zaman isabetli olmamaktadır.

Rivayetlerin tarihî arka planının bilinmesine en büyük katkısı esbâb-ı vürûd ilmi vermektedir. Bu ilim, genellikle ya rivayetin kendi metni içinde ya da farklı tarihlerinde yahut başka rivayetlerde yer almaktadır.<sup>36</sup> Ayrıca gelenekte sahâbenin rivayeti kullanma bağlamı ve rivayet için yaptığı yorumlar da bu ilmin kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>37</sup> Nitekim bu sahanın en önemli müellifi İbn Hamza (ö. 1120/1708) önce irtidad hadisini zikretmiş sonra “sebebuhu” diyerek Hz. Ali'nin bir topluluğu yaktığını, İbn Abbâs'ın bunu duyunca “Ben olsaydım Resûlullah'ın *Allah'ın azabı ile azap etmeyin* nehyinden dolayı onları yakmakla cezalandırmayıp öldürürdüm”, dediğini nakletmiştir.<sup>38</sup>

Çalışmamızın konusu olan rivayet için yukarıda sayılan şekliyle doğrudan rivayetlerde vürûd bilgisi yer almasa da konuya dair diğer rivayetlerde bazı karineler bulmak mümkündür. Bu karinelerle birlikte siyer kaynaklarından istifade etmek suretiyle rivayetin arka planı hakkında bir şeyler söylenebilir. Konuya dair aktarılan rivayetlerde Hz. Peygamber'in Muâz'ı Yemen'e gönderdiğinde ona söylediği ve Muâz'ın Yemen'e gittiğinde Ebû Mûsâ ile yaşadığı diyalogda bir ipucu vardır. Şöyle ki Hz. Peygamber, hicrî 9. yılı Rebûlâhîr ayında, önce Ebû Mûsâ ardından Muâz b. Cebel'i Yemen'e zekât amili ve kadı olarak yollamıştır. Muâz, Yemen'e gittikten sonra Resûlullah sağken Medine'ye hiç geliş-gidiş yapmamıştır.<sup>39</sup> Hicrî 10. yılda Resûl-i Ekrem'in Vedâ haccı dönüşü rahatsızlanmasını fırsat bilip, kendisini “Rahmânü'l-Yemen” adıyla tanıtarak, peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Esved el-Ansî,<sup>40</sup> Necran bölgesinden topladığı kişilerden meydana getirdiği kuvvetleriyle San'a üzerine yürümüştür.<sup>41</sup> Muâz, Yemen'de peygamber olduğunu söyleyen ve kısa zamanda Yemen'in büyük bir kısmını kontrol altına alan Esved el-Ansî'yi üç ayda etkisiz hale getirerek önemli bir görev icra etmiş ve hicrî 11. (632) yılda görevini tamamlayarak Allah Resûlü'nün vefatından kısa bir süre sonra Medine'ye dönmüştür.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> Bk. Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Kemâlidîn el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Hamza, *el-Beyân ve't-ta'rif fi esbâbi vürûdi'l-hadîsi's-şerîf*, thk. Huseyn Abdulmecid Hâşim (Kahire: Mektebetü'n-Nevâdir, ts.), 1/32-33; Yavuz Köktaş, “Esbâbu Vürûdi'l-Hadîs İlmi: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış”, *Usûl* 4/4 (2005), 144-145; İbrahim Saylan, *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vürûd* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 176.

<sup>37</sup> Sahabînin bir hadisi Hz. Peygamber'in döneminden sonra bir hususta delil olarak kullanması “Sebeb-i Vürûdi'l-Hadîs” kapsamında ifade edilmiştir (örnekler için bkz. İbn Hamza, *el-Beyân*, 1/90-91, 110-111, 126, 13-131, 138) ancak muasır çalışmalarda ise bu durum için “Sebebü İrâdi'l-Hadîs” (Bekir Kuzudîşli, *Hadis Rivayetinde Bağlam* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 25) ve “Sebebü Zikri'l-Hadîs” (Saylan, *Esbâb-ı Vürûd*, 204) şeklinde farklı kullanımlar geliştirilmiştir.

<sup>38</sup> İbn Hamza, *el-Beyân*, 3/208.

<sup>39</sup> Muhammed b. Sa'd el-Hâşimî İbn Sa'd, *eş-Şabâkâtü'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410), 3/441; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1410), 3/178.

<sup>40</sup> Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1988), 109-111; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/14-19; Hüseyin Algün, “Esved el-Ansî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/440-441.

<sup>41</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîh*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1387), 3/228-238.

<sup>42</sup> M. Yaşar Kandemir, “Muâz b. Cebel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/338.

Muâz ile ilgili iki rivayet ve tarihî veriler bir araya getirildiğinde irtidad hadisinin vürûd zamanı, hicrî Rebûlâhîr ayı 9. yılı (Ağustos 630) olduğu anlaşılabilir. Bu tarih aynı zamanda Mekke'nin fethi sonrasına ve Müslümanların Arap Yarımadası'nda egemen olduğu bir döneme denk gelmektedir. Ayrıca rivayet, bazı âyetleriyle muhteva benzerliği olan Tevbe sûresi ile aynı nüzûl zamanına sahiptir. Bütün bu zaman ve zemini göz önünde bulundurduğumuzda, Allah Resûlü'nün bu rivayeti siyaseten, yani devlet başkanı sıfatıyla ve günün koşullarını göz önünde bulundurarak irad ettiğini söylemek mümkündür.<sup>43</sup>

### 1.3. Mürtedle İlgili Diğer Rivayetler

Bu başlıkta, mürtede ilişkin öne çıkan rivayetler kısaca belirtilmiş ve yalnızca kaynaklarına değinilmiştir.

1. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den nakledilen rivayete göre, Resûlullah önce Ebû Mûsâ'yı ardından Muâz b. Cebel'i Yemen'e görevli olarak gönderdi. Muâz, Ebû Mûsâ'nın yanına geldiğinde, İslâm'a girdikten sonra Yahudiliği kabul eden elleri bağlanmış birini gördü. Muâz, üç kere tekrar ederek "Dininden dönen bu adam, Allah ve Resûlü'nün hükmü olarak öldürülmedikçe yere oturmayacağım!" dedi. Bunun üzerine mürted öldürüldü.<sup>44</sup>

Ebû Mûsâ ile Muâz (r.a.) arasında görüş ayrılığı olduğu görülen bu rivayet, Ebû Mûsâ > Ebû Bürde > Humejd b. Hilâl > Kurra b. Hâlid, sonrasında değişen mütâbi'lerle ve benzer ifadelerle sevk edilmiştir. Kaynaklarda "müttfefekun aleyh" olarak yer alan bu rivayet, sahâbe döneminde irtidad cezasının uygulamasına dair bir örnek olarak kabul edilmiştir. Ancak olayın hangi şartlar altında gerçekleştiği tam olarak bilinmemektedir. "Rivayetin Arka Planı" başlığı altında tafsilatlı olarak ele alındığı üzere, irtidad eden bu Yahudi,<sup>45</sup> Yemen'de peygamberlik iddiasında bulunan Esved el-Ansî'nin (ö. 11/632) bir taraftarı olabilir. Bu durumda Muâz'ın bulunduğu koşullardan dolayı bu hükmü hızlı bir şekilde uygulamış olması mümkündür. Ayrıca Ebû Mûsâ ile Muâz (r.a.) arasındaki görüş ayrılığının nedeni olarak, Resûlullah'ın bu emri, Ebû Mûsâ'nın Yemen'e gidişinden sonra vermiş olduğu da düşünülebilir.

2. Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledildiğine göre, Resûlullah bir konuşmasında şöyle buyurmuştur: "Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim de O'nun Peygamber'i olduğuma şahadette bulunan kimsenin kanı üç şey dışında helal olmaz." Bu üç şeyden birisi, "İslâm'ı terk edip İslâm topluluğundan ayrılan" kimseyi zikretmiştir.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Bk. Beroje, "İslâm Hukukunda İrtidad Cezasına Yeni Bir Yaklaşım", 314; Asar, "Yorum-Bağlam Ekseninde Hadislerde İrtidat", 90; İnce, İslâm Hukukunda İrtidat Suçu ve Cezası, 160.

<sup>44</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/440; Buhârî, "İstîtâbetü'l-Mürteddîn", 2; "Ahkâm", 12; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u ş-şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "İmâre", 15; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1; Nesâî, "Tahrîmu'd-Dem", 13.

<sup>45</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/440; Buhârî, "İstîtâbetü'l-Mürteddîn", 2; "Ahkâm", 12; Müslim, "İmâre", 15; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1; Nesâî, "Tahrîmu'd-Dem", 13.

<sup>46</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/120; 7/431; Buhârî, "Diyât", 6; Müslim, "Kasâme", 26; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1; Tirmizî, "Diyât", 10; Nesâî, "Tahrîmu'd-Dem", 4; İbn Mâce, "Hudûd", 1.

Rivayet, Abdullah b. Mes'ûd > Mesrûk > Abdullah b. Murra > el-A'meş ve sonrasında değişen mütâbi'lerle ve benzer lafızlarla nakledilmiştir. Rivayetin, Hz. Osman<sup>47</sup> ve Hz. Âişe'den<sup>48</sup> de şevâhidi bulunmaktadır. Bu rivayette, yalnızca irtidad değil, aynı zamanda "İslâm cemaatinden ayrılma" vurgusu yapılarak bir nevi karşı cephe Müslümanlara karşı savaşan bir mürtedden bahsedilmiştir. Bu durumda yukarıda amm olarak zikrettiğimiz İbn Abbâs ve Ebû Mûsâ rivayetleri; Abdullah b. Mes'ûd, Osman ve Âişe (r.a.) rivayetleriyle daha özel çerçevede anlaşılabilir. Hatta Hz. Âişe'nin rivayetin bazı tariklerinde kanının dökülmesini helal kılan üçüncü suç için "İslâm dininden çıkarak irtidad eden, Allah ve Resûlü'ne savaş açan ya öldürülür ya asılır ya da sürgüne gönderilir." ifadesi yer almıştır.<sup>49</sup> Bu son tarik, mürtedin durumunu daha net bir şekilde ortaya koymaktadır.

3. Muâz b. Cebel'den aktarıldığına göre Allah Resûlü, Muâz'ı Yemen'e gönderirken şunları söylemiştir: "Herhangi bir erkek İslâm'dan yüz çevirirse onu İslâm'a çağır. İslâm'ı kabul ederse etti, etmezse boynunu vur. Herhangi bir kadın da İslâm'dan yüz çevirirse onu İslâm'a çağır. Eğer tövbe ederse ondan kabul et, şayet imtina ederse tövbesini bekle."<sup>50</sup>

İbn Hacer (ö. 852/1449), bu rivayetin "zayıf" olduğunu belirtmiş,<sup>51</sup> ancak Muâz hadisinin son kısmının "...İslâm'a çağır. İslâm'ı kabul ederse ne âlâ etmezse boynunu vur." şeklinde geldiğini, bu şekilde hadisin "hasen" olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde bütün hadlerde kadın ve erkeğin ortak olduğunu da belirtmiştir.<sup>52</sup> Heysemî bu rivayetin senedinde "ismi bilinmeyen" bir râvinin bulunduğunu söylemiştir.<sup>53</sup> Ayrıca Şuayb el-Arnaût da rivayetin isnadının "hasen" olduğunu ifade etmiştir.<sup>54</sup> Ancak bu rivayetin mevsukiyetinin tartışmalı olduğu ve sadece Taberânî tarafından aktarıldığı anlaşılmaktadır.

Dinden dönen kadınların öldürülmesini hariç tutan Muâz b. Cebel rivayeti, Hanefî mezhebi âlimlerince delil olarak kullanılmıştır.<sup>55</sup> Ancak Hanefîlerin bu delili tâli derecede kullandıkları, onların bu husustaki asıl delillerinin ise Allah Resûlü'nün kadının öldürülmesini yasakladığı rivayet olduğu,<sup>56</sup> bu rivayetin de irtidad hadisini tahsis ettiği bildirilmiştir.<sup>57</sup>

<sup>47</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/491, 502, 512, 534; Abdullâh b. Abdirrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421), "Hudûd", 2; Tirmizî, "Fiten", 1; Nesâî, "Tahrîmu'd-Dem", 4; İbn Mâce, "Hudûd", 1.

<sup>48</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/462, 520; Nesâî, "Tahrîmu'd-Dem", 4.

<sup>49</sup> Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1; Nesâî, "Tahrîmu'd-Dem", 10.

<sup>50</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 20/53.

<sup>51</sup> Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *ed-Dirâye fi tahrîci ehadîsi'l-Hidâye*, thk. Abdullah Hâşim el-Yemânî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/136.

<sup>52</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12/272.

<sup>53</sup> Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 6/263.

<sup>54</sup> Şuayb el-Arnaût, "et-Ta'lîkât", *Müsnedi İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 5/119.

<sup>55</sup> Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf ez-Zeylâî, *Naşbü'r-râye li-tahrîci ehadîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrût: Müessesetü'r-Reyyân, 1418), 3/457; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/73.

<sup>56</sup> Buhârî, "Cihâd", 147, 148; Müslim, "Cihâd", 25; İbn Mâce, "Cihâd", 30.

<sup>57</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/72.

4. Dârekutnî'nin aktardığı “Ümmü Mervân adında bir kadın irtidad etmiş, Nebî (s.a.s.) onu İslâm'a davet etmiş, o reddedince öldürülmüştür.”<sup>58</sup> rivayetine muhaddisler itibar etmemiştir. Bu rivayetin “zayıf” olduğu söylenmiştir.<sup>59</sup> Ayrıca bu kadının, mürtedlikten ziyade savaşçı kimliğiyle ve başkalarını savaşa teşvik ettiği için öldürüldüğü belirtilmiştir.<sup>60</sup>

5. Resûlullah'ın öldürme cezası verdiği dair başka rivayetler de mevcuttur.<sup>61</sup> Bunlardan biri, Enes b. Mâlik'in naklettiği ve farklı hadis kaynaklarında çeşitli lafızlarla aktarılan, Ureyne/Ukl kabilesine mensup bir grup hakkındaki rivayettir.<sup>62</sup> Bu rivayet, irtidad, adam öldürme, Allah Resûlü'ne savaş açma ve ahde vefasızlık gibi birçok suçu bir arada barındırmaktadır.

6. Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) irtidad eden bir kadını öldürdüğüne dair rivayet bulunmaktadır. Ümmü Kirfe (أُمُّ كِرْفَةَ) veya Ümmü Firka isimli bu kadının öldürülmesiyle ilgili rivayeti tahrîc eden Beyhakî (ö. 458/1066), bu rivayetin “münkati” olduğunu belirtmiştir. Beyhakî, İmam Şâfiî'nin bu rivayetin ilim ehli tarafından “zayıf” kabul edildiği için delil olarak kullanılamayacağını ifade ettiğini aktarmıştır.<sup>63</sup> İbn Hacer, İbn el-Münzirî'ye nispetle Ebû Bekir döneminde mürted bir kadının öldürüldüğünü ve sahâbe-i kirâmın bu durumu kınamadığını belirtmiştir.<sup>64</sup> Ayrıca Ümmü Firka'nın 30 oğlu olduğu, onları Müslümanlara karşı savaşa teşvik ettiği ve öldürülmesinin bu gücün kırılması anlamına geldiği de kaydedilmiştir.<sup>65</sup>

7. Hz. Ömer dönemine dair şöyle bir olay anlatılır: Ebû Mûsâ'nın yanından Hz. Ömer'e biri geldi. Ömer, ona halkın durumunu sordu, o da halifeye açıklamalarda bulundu. Ardından Hz. Ömer “Oralar hakkında yeni bir haber var mı?” diye sorunca o kişi “Evet, bir adam irtidad etti”, dedi. Hz. Ömer “Ona ne yapıldı?” diye sorunca, o kişi “Yakalandı ve boynu vuruldu”, dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer “Onu üç gün hapsedip her gün bir ekmek vererek tövbeye çağırmadınız mı? Belki tövbe eder ve Allah'ın emrine dönerdi” dedi ve sözlerine şöyle devam etti “Allah'ım! Ben orada değildim. Öldürme emrini de

<sup>58</sup> (تَقَالُ لَهَا أُمُّ مَرْوَانَ ارْتَدَّتْ) Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/128; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 8/353.

<sup>59</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12/272; Nûriddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî Alî el-Kârî, *Mirâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-Meşâbih*. (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1422), 6/2310.

<sup>60</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1414), 10/110; Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi* (İstanbul: Risale Yayınevi, 1994), 7/465; Toksarı, “Din ve Vicdan Özgürlüğü Bağlamında Kitap ve Sünnete Göre Mürtede Yapılması Gereken Muamele”, 57.

<sup>61</sup> “Resûlullah Kâbe'nin örtüsüne tutunduğu halde Mekke'nin fethi günü İbn Hatal'ın ölüm fermanını verdi.” Buhârî, “Cihâd”, 169; Müslim, “Cihâd”, 450. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in çeşitli suçlarından dolayı Mekke'nin fethi gününde “Kâbe'nin örtüsüne bürünseler bile öldürülmelerini” istediği 6 erkek ve 4 kadının ismi geçmektedir: İkrime b. Ebî Cehl, Hebbâr b. Esved, Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh, Mikyes b. Subâbe el-Leysî, Huveyris bin Nukayz, Abdullah b. Hilâl b. Hatal el-Edremî, Hind binti Utbe, Amr b. Hişâm'ın hanımı Sâre, Fertenâ ve Karîbete. Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrût: Dâru'l- A'lamî, 1409), 2/825. Bunlardan İbn el-Hatal, Huveyris, Mikyes öldürüldü. İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kebîr*, 2/103.

<sup>62</sup> Buhârî, “Cihâd”, 152; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 3.

<sup>63</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 8/355.

<sup>64</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12/272.

<sup>65</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10/110. Bk. Ateş, “İnanç Özgürlüğünün Sınırı/Kapsamı ve İnanç Özgürlüğü Açısından 'Mürtedin Cezalandırılması'na Dair Bir Değerlendirme”, 192-193.

vermedim. Bana bildirilseydi öldürülmesine razı olmazdım.”<sup>66</sup> Hz. Ömer’in Ebû Mûsâ’nın görüşüne aykırı hareket etmiş olması, yerleşik bir uygulamanın olmadığını söylemek mümkündür.

8. Ömer b. Abdülaziz dönemine dair şu haberler zikredilmiştir: İrtidat eden bir kişinin durumu kendisine sorulmuş; o da mürtede İslâm’ın emirleri hakkında sorular sorulmasını, bu soruları bilirse dine davet edilmesini, kabul etmezse boynunun vurulmasını; eğer İslâm’ı bilmiyorsa cizyesinin artırılıp serbest bırakılmasını emretmiştir. Diğer bir olayda ise Cezîre halkından bir topluluk Müslüman olduktan bir süre sonra irtidat etmiştir. Vali Meymûn b. Mihrân, halife Ömer b. Abdülaziz’e mektup yazarak bu konuda ondan talimat istemiştir. Halife de onları cizyeye bağlayarak serbest bırakmasını emretmiştir.<sup>67</sup> Bu uygulamalardan, siyâsî otoritenin dönemin maslahatını gözeterek cezalandırma yaptığı ve irtidat konusunda yerleşmiş bir geleneğin bulunmadığı söylenebilir.

Konuya dair rivayetler alt alta sıralandığında bazı belirsiz noktaların aydınlandığı ve genel resmin daha net ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim ilk aşamada mutlak olarak mürtedin öldürülmesi zikredilirken sonraki rivayetlerde İslâm’ı terk edip İslâm topluluğundan ayrılma vurgusu dikkat çeker. Ayrıca mürted ile ilgili bazı şüphelerin giderilmesi için ondan tövbe istenmesi ve bu tövbenin beklenmesi, mürted olan kadının konumunun farklılığı gibi hususların da rivayetlerde yer almasıyla umûmî olarak ele alınan irtidat meselesinin tahsis edildiği görülmektedir.

Yukarıda Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Ömer b. Abdülaziz’e dair zikredilen bilgilerden hareketle, devlet ricalinin dönemin şartlarını göz önünde bulundurarak cezalandırma yoluna gittikleri ve irtidat konusunda yerleşik tek bir uygulamanın bulunmadığı söylenebilir. Ayrıca rivayetlerden Resûlullah’ın sadece basit ve bireysel manada irtidat edenlere ölüm cezasını uyguladığını iddia etmek zor görünmektedir. Muasır çalışmalarda da Hz. Peygamber’in irtidat edenleri öldürmediği yönündeki kanaat hâkimdir.<sup>68</sup>

## **2. Hadisin Yorumlanması**

Bu başlıkta, musannif muhaddislerin rivayeti ele aldıkları konu başlıkları, şârihlerin rivayeti yorumlama biçimleri ve fakihlerin rivayeti genel hatlarıyla nasıl değerlendirdikleri incelenmiştir. Ayrıca irtidat hadisi ile Kur’ân arasında çelişki bulunduğu iddialarına yönelik açıklamalara yer verilmiştir. Çalışmada, mürtedin yalnızca yaşama hakkına odaklanılmış; miras, nikâh gibi diğer hükümlere ise değinilmemiştir.

### **2.1. Musannif Muhaddislerin Yorumu**

Bu başlıkta, “*Dinini değiştireni öldürün*” rivayetinin hadis kaynaklarındaki kitap ve bab başlıkları tespit edilmiştir. Zira hadisin zikredildiği bab başlığı, hadisin nasıl anlaşıldığına dair önemli ipuçları barındırarak daha sonra yazılan eserlere tesir edebilmekte ve fikhî boyutunu da etkilemektedir.

<sup>66</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta’*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1406), “Akdiye”, 18; Şâfiî, *el-Müsned*, 2/87; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 8/359.

<sup>67</sup> Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 10/171.

<sup>68</sup> Bk. Sahip Beroje, “Şerî Nassların Yorumlanmasında Konjonktürün Etkisi: Mürtedin Öldürülmesi ve Kadının Şahitliği Örnekleri Bağlamında Bir İnceleme”, *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu* (Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2016), 2/45-46; Asar, “Yorum-Bağlam Ekseninde Hadislerde İrtidat”, 89; Toksarı, “Din ve Vicdan Özgürlüğü Bağlamında Kitap ve Sünnete Göre Mürtede Yapılması Gereken Muamele”, 60,63.

Abdürrezzâk, rivayeti “Lukata” bölümünde, “Fi’l-Küfri Ba’de’l-Îmân” babında kaydetmiştir. İbn Ebû Şeybe ise hadisi, “Hudûd” bölümünde “Fi’l-Mürteddi Ani’l-İslâm Mâ Aleyhi” ve “Fi’z-Zenâdikati Mâ Hadduhum” bablarının yanı sıra “es-Siyer” bölümünde de iki farklı yerde zikretmiştir.<sup>69</sup>

Buhârî bu hadisi üç farklı başlıkta aktararak, tercih ettiği başlıklarla kanaatini ortaya koymuştur. Birincisi “Cihâd ve’s-Siyer” bölümünde “Lâ Yu’azzebu Bi-‘Azâbillâh” babında zikretmiştir. İkincisi “İstitâbetü’l-Mürteddîn ve’l-Mu’ânidîne ve Kitâlihîm” bölümünün “Hükmü’l-Mürtedde ve’l-Mürteddeti ve İstitâbetihîm” babında aktarmıştır. Buhârî, bu babda rivayetlere geçmeden önce İbn Ömer, Zuhârî ve İbrâhîm en-Nehaî’nin (ö. 96/714) “Dinden dönen kadın öldürülür”, dediğini aktarmış sonrasında küfür ehlinin veya imandan sonra küfre dönenlerin uğrayacakları manevî cezalara işaret eden âyetleri kaydetmiştir.<sup>70</sup> Üçüncü olarak rivayeti mu’allak olarak “İtisâm” bölümünde, “Yüce Allah’ın Onların işleri daima aralarında müşavere iledir.<sup>71</sup>; İş hususunda onlarla müşavere et... Bir kerre de azmettin mi, Allah’a güvenip dayan...”<sup>72</sup> âyetlerini bab başlığı yapmış ve rivayetin öncesinde Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer’in riddeye katılanların durumlarını istişare ettiklerini zikretmiştir. Buhârî, Ebû Bekir’in bu istişare sırasında “Vallahi, ben Resûlullah’ın bir yere getirip topladığı İslâm düsturları arasında ayırım yapan kimselerle muhakkak savaşırım” dediğini aktarmış ve bu kararlı tutumunun, namaz ile zekât arasında ayırım yapanlar ve dinin hükümlerini değiştirmek isteyenler hakkında Resûlullah’ın hükmüne dayanmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Bu bilgilerden sonra Buhârî, ilgili hadisi senedsiz olarak nakletmiştir.<sup>73</sup>

Buhârî’nin bu hadisi iki babda tam olarak nakletmesi ve Hz. Ebû Bekir’in ridde konusundaki net görüşüne senedsiz bu hadisi delil göstererek rivayetin Hz. Ebû Bekir tarafından da bilindiğine işaret etmesi, onun irtidad edenin öldürülmesi gerektiği yönündeki kanaatini ortaya koymaktadır. Ayrıca Buhârî’den sonra telif edilen eserlerde benzer başlıklar altında bu rivayete yer verilmiş olması, onun sonraki eserler üzerinde etkili olduğunu göstermektedir.

İrtidad hadisi, İbn Mâce’nin “Hudûd” bölümünde “el-Mürtedü An Dînihî” babında; Ebû Dâvûd’un “Hudûd” bölümünde “el-Hukmü Fî Men İrtede” babında; Tirmizî’nin “Hudûd” bölümünde “Mâ Cae Fi’l-Mürted” babında; Nesâî’nin “Tahrîmu’d-Dem” bölümünde “el-Hukmü Fî Men İrtede” babında yer almıştır.<sup>74</sup> *Sünen-i Erba’a* müelliflerinin eserlerinde benzer isimlerle bölüm ve konu başlıkları oluşturdukları görülmektedir. Bu eserlerden sonra telif edilen kaynaklarda, bu başlıklara yakın anlamlı adlarla bölüm ve başlıklar oluşturulduğu anlaşılmıştır.<sup>75</sup>

Tirmizî, bu rivayeti aktardıktan sonra, İslam dininden dönen kimselere yönelik uygulamaların bu hadise dayandığını belirtmiştir. Ancak dininden dönen kadın konusunda farklı görüşler olduğunu ifade etmiştir. Tirmizî, bu konuda Evzâî, Ahmed ve İshâk b. Râhûye gibi âlimlerin kadının öldürülmesi gerektiği görüşünü savunduğunu; bunun yanında, Sûfyân es-Sevrî ve Kûfe ehlinin diğer bazı

<sup>69</sup> Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 10/168; İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 5/563-564; 6/437, 485 .

<sup>70</sup> el-Bakara 2/217; Âl-i İmrân 3/86-90,100; en-Nisâ 4/137; el-Mâide 5/54; en-Nahl 16/106-110.

<sup>71</sup> eş-Şuarâ 26/38.

<sup>72</sup> Âl-i İmrân 3/159.

<sup>73</sup> Buhârî, “İtisâm”, 28.

<sup>74</sup> Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1; Tirmizî, “Hudûd”, 25; Nesâî, “Tahrîmu’d-Dem”, 13.

<sup>75</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî İbn Hibbân, *Şaḥîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1414), 10/327-328; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebîr*, 8/338.



âlimlerin ise kadının öldürülmek yerine hapsedilmesi gerektiği yönünde görüş bildirdiğini aktarmıştır.<sup>76</sup> Ayrıca İbrâhîm en-Nehâî'nin de "Dinden dönen kadın öldürülür" dediği nakledilmiştir.<sup>77</sup> Tirmizî'nin aktardığı bu yaklaşımlar, meseleyi özetler nitelikte olup İslam hukukundaki farklı görüşlerin bu çerçevede şekillendiğini söylemek mümkündür.

"İrtidat hadisi" ale'l-ebvâb türü kaynaklarda, başka bölümlerde de zikredilse de genel olarak "Hudûd" bölümü "Mürtedin Hükümü" başlığı altında aktarıldığı görülmektedir. Muhaddislerin kullandığı başlıklar ehl-i hadîsin mürtedin durumunu nasıl konumlandığını açıklar mahiyettedir. Muhaddislerin rivayeti bir hukukî metin olarak gördükleri ve bunu terhîb konusunun kapsamında ele almadıkları anlaşılmaktadır.

## 2.2. Şârihlerin Yorumu

Konu, şerh kaynaklarında ele alınırken, ulaşılabilen en eski kaynaktan günümüze doğru bir yöntem izlenmektedir. Bu kaynaklarda, irtidat için uygulanacak cezanın mahiyeti ve mürtedin yaşam hakkına dair hususlar genel hatlarıyla tespit edilmektedir. Şerh edebiyatının geniş kapsamı nedeniyle, ilgili rivayete dair ilk dönemde ortaya konulan görüşler aynen muhafaza edilmekte, sonradan serdedilen görüşler ise farklı bir yön taşıyorsa yer verilmektedir.

Tahâvî (ö. 321/933), "İrtidat hadisi"ni bab başlığına koymuş, ardından İbn Abbâs rivayetinin mütâbi'lerini aktardıktan sonra açıklamalar yapmıştır. Tahâvî, bazı âlimlerin, İslâm'dan dönen bir kimsenin zina ve hırsızlık gibi suçlarda tövbe etmesiyle cezanın kalkmadığı gibi, irtidat eden kişinin de İslâm'a tekrar dönse bile öldürülmesi gerektiği görüşünü savunduklarını belirtmiştir. Bu görüşe sahip âlimlere karşı Tahâvî, mürtedin mürtedliği nedeniyle kâfir olduğunu, mürtedliği bırakıp İslâm'a dönmesi halinde ona kâfir denilmesinin caiz olmadığını, en-Nisâ 4/137. âyeti ve daha başka deliller getirerek tövbenin ardından irtidat cezasının kalkacağını ifade etmiştir.<sup>78</sup>

Tahâvî başka bir eserinde "İslâm Devlet Başkanı Savaş Ehli Kimselerle Savaşmak İsterse Savaşmadan Önce Onları İslâm'a Davet Etmekle Yükümlü Müdür, Değil Midir?" başlığı altında irtidat ehlini de bu kapsamda ele alarak şu değerlendirmelere yer vermiştir: "İnsanlar, İslâm'dan irtidat edenlerden tövbe etmesinin istenip istenmeyeceği hususunda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazıları, eğer İmam, mürted kimseden tövbe etmesini isterse bu iyi bir iş olur, kişi tövbe ederse sorun olmaz; aksi takdirde onu öldürür, şeklinde görüş belirtmişlerdir. Bu görüşü savunanlar arasında Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed (ö. 189/805) de bulunmaktadır. Bazı ilim ehli ise tövbe etmesi istenmez söylemiş ve onun hükmünü davetin onlara ulaşmış veya ulaşmamış bağlamında harbilerin hükmüne benzer şekilde açıklamışlardır. Bu görüşü savunanlar şöyle demişlerdir: Tövbe etmek, İslâm'ı bilmediği için İslâm'ın dışına çıkan kimseler hakkında vaciptir. Fakat İslâm'ın ne olduğunu bildiği halde İslâm'ı terk eden kimse, tövbe etmesi istenmeden öldürülür.

<sup>76</sup> Tirmizî, "Hudûd", 25.

<sup>77</sup> Buhârî, "İstitâbetü'l-Mürteddîn", 2.

<sup>78</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âşâr*, 7/305-307; Bu noktada Cessâs (ö. 370/981) da bir kişinin irtidat ettiğini reddetmesinin, aslında İslâm'ı kabul ettiğini gösterdiğini ve bu nedenle tövbesinin kabul edileceğini belirtmiştir. Kişinin içsel inançları ve gizli düşüncelerinin değil, açıkça ifade edilen inanç ve beyanlarının dikkate alınarak hüküm verilmesi gerektiğini savunmuştur. Ayrıca Cessâs, İslâm hukukunda irtidatın farklı durumlar altında nasıl değerlendirileceğine dair ayrıntılı bilgiler sunmuştur. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Ṭahâvî* (Beyrût: Dârul-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 6/126-130.

İşte Ebû Yûsuf, *el-İmlâ* adlı eserinde bu görüşü benimsemiş ve şöyle demiştir: “Mürtedi tövbe etmesini istemeden öldürürüm. Ancak benden önce tövbe edecek olursa onu serbest bırakırım ve işini Allah’a havale ederim.”<sup>79</sup> Tahâvî ayrıca mürtedin durumu hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir.<sup>80</sup>

Tahâvî’nin rivayetin problem olarak gördüğü yönü, mürtedin öldürülüp öldürülmeyeceği değil, mürtedin tövbe etmesi durumunda cezasının düşüp düşmeyeceğidir.<sup>81</sup> O, tövbe etmesi durumunda mürtedin cezasının düşeceğini savunmuş ve tövbenin cezayı kaldırdığını belirtmiştir. Tahâvî’nin irtidad eden kişiyi savaş hukukunun kapsamında ele alıyor olması ve devlet başkanını bu işin karar mercii olarak görmesi önemli bir ayrıntıdır. Zira kanaatimizce bu mesele hukukî bir mesele olmakla beraber aynı zamanda siyasî bir karardır. Hz. Peygamber’in bu kararı siyaseten verdiği daha kuvvetli bir ihtimal olarak görmekteyiz.<sup>82</sup> Tahâvî, mürtedden tövbe istemenin gerekliliği, mürtedin tövbe etmesi durumunda karşılaşılabilecek muamele hakkında tafsilatlı bilgiler sunmuştur. Yukarıda Tahâvî’den ayrıntılı olarak zikrettiğimiz bilgiler daha sonraki dönemlerde kaleme alınan şerhlerde aynen varlığını sürdürmüştür. Tekrara düşmemek adına bu bilgilerden farklı olan hususlara işaret edilecektir.

Hattâbî (ö. 388/998), “Hudûd” bölümünde rivayet bağlamında üç hususa değinmiştir.

1-Rivayette geçen “ويح أم ابن عباس” ibaresi için “Bu söz, İbn Abbâs için duadır. Onu medh ve sözünü beğenmedir” demiştir.

2- Hattâbî, ilim ehli Hz. Ali’nin (r.a.) mürtedlere uyguladığı ceza meselesinde ihtilaf ettiğini belirtmiş ve bu konuda iki farklı görüşü zikretmiştir. Birinci görüşe göre İkrime rivayetinde olduğu gibi, Hz. Ali mürtedleri ateşe atarak cezalandırmıştır. İkinci görüşe göre ise onları yakmamış; aksine, onlar için kuyular kazdırıp üzerlerine duman tüttürmüş ve tövbe etmelerini istemiştir. Ancak duman onları öldürünceye kadar tövbe etmedikleri ifade edilmiştir.

3-Hattâbî, âlimlerin bir kişiyi ateşle öldüren kimseye aynı cezanın uygulanıp uygulanmayacağı hususunda ihtilafa düştüğünü belirtmiştir. Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye gibi birçok âlim, katilin ateşle yakılması gerektiğini savunurken, Şa’bî ve Ömer b. Abdülaziz de bu görüşü desteklemiştir. Buna karşın Süfyân es-Sevrî, Ebû Hanîfe ve arkadaşları bu kimsenin kılıçla öldürülmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>83</sup>

Hattâbî, rivayet bağlamında Hz. Ali’nin irtidad edenleri yakma meselesi ve bunun fikhî boyutu üzerinde durmuş; bir sonraki hadisin açıklamasında ise mürtedin tövbeye davet edilme gereğinin olup

<sup>79</sup> Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âşâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr vd. (Kahire: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1414), 3/210.

<sup>80</sup> Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âşâr*, 3/265-267; Tahâvî, Ebû Yûsuf’un *el-İmlâ* adlı eserinden yukarıdaki görüşleri zikretmiş olsa da aslında Ebû Yûsuf, *el-Harâc* adlı eserinde “Fî Hukmi’l-Murted ‘Ani’l-İslâm” başlığı altında konuyu ayrıntılı olarak ele almış ve konuya dair delilleri sunduktan sonra şu sonuca varmıştır: “Bu konuda en makbul şey, Allah en iyisini bilir, mürtedlerin tövbe ettirilmesi ve tövbe etmezlerse boyunlarının vurulması gerektir. Bu hüküm, seleften öğrendiklerimizden anlaşılmaktadır.”

<sup>81</sup> Mürtedin tövbe durumu için bk. Ateş, “İnanç Özgürlüğünün Sınırı/Kapsamı ve İnanç Özgürlüğü Açısından ‘Mürtedin Cezalandırılması’na Dair Bir Değerlendirme”, 194-195.

<sup>82</sup> Bk. İnce, *İslâm Hukukunda İrtidat Suçu ve Cezası*, 102. Bir makalede de had yerine ta’zir cezası uygulanmasının daha isabetli olacağı zikredilmiştir. Yiğit, “İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidat Suçu ve Cezasına Bakış”, 130, 134, 135.

<sup>83</sup> Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen* (Halep: Matbaatu’l-İlmiyye, 1352), 3/292-293.

olmaması ve bunun süresini konu etmiştir.<sup>84</sup> Hattâbî'nin de mürtedin öldürülmesini tartışma konusu yapmadığı, bu hususu kadın ile erkek herkese şamil ve dünyevî bir ceza olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

İbn Battâl (ö. 449/1057), mürted erkek ve kadın ile onların tövbesinin hükmüne dair önce konuyla ilgili bazı âyetleri zikretmiş,<sup>85</sup> ardından rivayetleri sıralamıştır. O, Mühelleb'e atfen, Hz. Peygamber'in ateşle yakmayı yasaklamasının kesin bir haramlık ifade etmediğini, aksine bunun Allah'a karşı tevazu göstermek ve insanlara eziyet etmede O'nun öfkesini taklit etmekten kaçınmak anlamına geldiğini aktarmıştır. İbn Battâl, bunun haram olmadığını kanıtlamak için, Resûlullah'ın Medine'de mescitte sahâbilerin huzurunda iki kişinin gözlerini dağladığını ve Ali b. Ebî Tâlib'in Haricîleri ateşle yaktığını örnek göstermiştir. Ayrıca hadisin anlamının bir yasaklama değil, daha ziyade teşvik ve tavsiye niteliği taşıdığını ifade etmiştir.<sup>86</sup> İbn Battâl, mürtedin tövbesi ve bunun kadın olması durumuyla ilgili ayrıntılı bilgiler sunmuş; sahâbilerden başlayarak kendi dönemine kadar bu konudaki görüş ayrılıklarını detaylı bir şekilde ele almıştır.<sup>87</sup>

İbn Abdülber (ö. 463/1071), İmam Mâlik'in Zeyd b. Eslem'den aktarılan irtidat hadisinin bir zümre tarafından nakledildiğini ve *Muvaṭṭa*'nın râvilerinin "mürsel" olduğunu belirttikten sonra çalışmamızın konusu olan İbn Abbâs rivayetini naklederek geniş açıklamalarda bulunmuştur.<sup>88</sup> O, bu hadisin manasının, dininden dönenin kimsenin kanının helal olduğu ve boynunun vurulması gerektiği şeklinde yorumlamış; ümmetin bu konuda icmâ ettiğini, ihtilafın ise sadece mürtedin tövbeye davet edilip edilmeyeceği hususunda olduğunu ifade etmiştir.<sup>89</sup>

Kâdî İyâz (ö. 544/1149), mürtedin tövbesi meselesini ele almış ve tövbenin cezayı ortadan kaldırmadığını ifade etmiştir. Ayrıca tövbe için tanınan süre, had cezasının kadın ile erkek için uygulanıp uygulanmayacağı ve mürtedin nasıl öldürülmesi gerektiği gibi, daha önce de değindiğimiz hususlara dair ayrıntılı açıklamalarda bulunmuştur.<sup>90</sup>

İmam Nevevî (ö. 676/1277), mürtedin öldürülmesinin vacip olduğuna ve bu konuda icmâ bulunduğu işaret etmiştir. Ancak tövbe etmesini istemenin farz mı yoksa müstehap mı olduğu, tövbesinin değeri, makbul olup olmadığı veya kadının bu konuda erkeğe benzeyip benzemediği hususlarında ihtilaf yaşandığını belirtmiştir. Nevevî; Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve cumhûr ulemanın tövbe istemeyi gerekli gördüklerini; Tâvus, Hasan el-Basrî, Ebû Yûsuf ve Zâhirîler'in tövbe istemenin gerekli olmadığını savunduklarını ifade etmiştir. Ayrıca tövbe edilmesi halinde bunun

<sup>84</sup> Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 3/295.

<sup>85</sup> el-Bakara 2/217; Âl-i İmrân 3/86-90,100; en-Nisâ 4/137; el-Mâide 5/54; en-Nahl 16/106-110.

<sup>86</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Halef el-Kurtubî İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-Şahîh*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 5/172.

<sup>87</sup> İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-Şahîh*, 8/571-576.

<sup>88</sup> Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdülber, *et-Temhîd li Mâ fi'l-Muvaṭṭa' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî vd. (Rabat: Vezâretü Umûmi'l-Evkâf ve's-Şûûni'l-İslâmiyye, 1387), 5/304-305.

<sup>89</sup> İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 5/306.

<sup>90</sup> Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id (fi şerhi Şahîh)i Müslim*, thk. Yahya İsmail (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1419), 6/223-224.

faydalı olacağını; ancak Peygamber'in (s.a.s.) ilgili sözünden dolayı mürtedin ölüm cezasının düşmeyeceğini bildirdiklerini nakletmiştir.<sup>91</sup>

Nevevî, mürtedin öldürülmesinde icmâ olduğunu söyleyerek tövbe isteme ve bunun süresi, kadın ile erkekler için uygulama farklılıkları gibi hususlarda açıklamalar yapmıştır. Onun da bu hususta kendisinden önceki şârihleri takip ettiği görülmektedir.

İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), yukarıda anlatılanlara ek olarak İbnü't-Tallâ'nın meşhur eserlerin hiçbirinde Resûlullah'ın ne mürted erkeği ne de kadını öldürdüğüne dair bir bilgi bulunmadığını ifade etmiştir. Bununla birlikte Ebû Bekir es-Sıddık'ın ise İslâm'a girdikten sonra irtidad eden Ümmü Kirfe adında bir kadının öldürdüğünü söylediğini nakletmiştir.<sup>92</sup> İbnü'l-Mülakkın, konu ile ilgili âyet ve rivayetleri nakletmiş, özellikle İbn Abbâs'ın rivayetinde tövbeden bahsedilmediğine dikkat çekmiştir. Ayrıca Muâz rivayetini, irtidad hadisini şerh etmek için delil olarak zikretmiştir.<sup>93</sup> Bunun yanı sıra İbnü'l-Mülakkın "Dinde zorlama yoktur"<sup>94</sup> âyetini delil olarak ileri sürenlerin isabetli olmadıklarını belirtmiş ve bu âyetin "Müşrikleri nerede bulursanız öldürün."<sup>95</sup> âyetiyle bunun neshedildiğini ifade etmiştir.<sup>96</sup> İbnü'l-Mülakkın'ın kaydettiği açıklamaların kendi dönemine kadarki şerhler arasında en detaylısı olduğu söylenebilir.

İbn Hacer (ö. 852/1449) farklı noktalarda önceki şârihlerce dile getirilen bilgileri aynen nakletmiştir.<sup>97</sup> O, Tahâvî'ye nispet ederek mürtede savaş hukuku icra edildiğini belirtmiştir.<sup>98</sup> İbn Hacer, İbn el-Münzirî'ye (ö. 656/1258) nispetle Ebû Bekir döneminde mürted bir kadının öldürüldüğünü ve sahâbe-i kirâmın bu durumu kınamadığını aktarmıştır. O, Dârekutnî'nin tahrîc ettiği mürted bir kadının öldürüldüğüne dair merfû rivayetini ise "zayıf" olduğunu belirtmiştir.<sup>99</sup>

Aynî (ö. 855/1451), şöyle belirtmiştir: Ebû Bekir, namaz ile zekâtın aralarını ayıranlara savaş kararı almasını ve Ömer ile bu konuyu istişareye açmamasını, irtidad edenlerin amacının dini ve onun hükümlerini değiştirmek olduğunu bildiğini ifade etmiştir. Aynî, bu bağlamda ilgili hadisi zikretmiştir.<sup>100</sup> Aynî, Buhârî'nin mu'allak olarak "İ'tisâm" bölümünde serd ettiği bilgileri benzer ifadelerle tekrarlamıştır. Aynî, Hz. Ali'nin öldürdüğü kişilerin kim olduğu, zındıklar ve onların özellikleri hakkında bilgiler zikretmiş, başlıkla rivayet arasındaki uyumun olmadığını söyleyenlere

<sup>91</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şaḥîhi Müslim b. Ḥaccâc* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1392), 12/208.

<sup>92</sup> Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî el-Mısrî İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavḍîḥ fî şerhi'l-Câmi'i-ş-Şaḥîḥ* (Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429), 31/512.

<sup>93</sup> İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavḍîḥ*, 31/514.

<sup>94</sup> el-Bakara 2/256.

<sup>95</sup> et-Tevbe 9/5.

<sup>96</sup> İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavḍîḥ*, 31/523. Nesh için bk. Abdurrahman Caner, "Tâcüddîn es-Sübki'nin Nesih Problemine Yaklaşım", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2019), 127-156.

<sup>97</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/151; 12/268-271.

<sup>98</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12/269.

<sup>99</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12/272.

<sup>100</sup> Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 25/80. Aynî ve *Umdetü'l-kârî* adlı şerhi için bk. Asma Albogha, *أثر القراءات يف الصناعة اهلدينة عند الإمام العين يف عمدة القاري شرح صحیح البخاري /of Effect The Qir'at on the Ḥadîth Science in the Framework of Imâm al-'Aynî's Umdat al-Qârî*, *HADITH 7* (Aralık/December 2021): 217-254.

cevap vermiştir.<sup>101</sup> Resûlullah'ın münafıkları bildiği halde onları öldürmediği bilinen bir husustur. İbnü't-Tallâ'ın meşhur eserlerin hiçbirinde Resûlullah'ın bir mürtedi veya kâfiri öldürdüğünden bahsedilmediğini belirtmiştir. Ebû Bekir es-Sıddık'ın ise İslâm'a girdikten sonra mürted olan Ümmü Kirfe adında bir kadını öldürdüğü nakledilmiştir.<sup>102</sup>

Alî el-Kârî (ö. 1014/1605) “Müşrikleri nerede bulursanız öldürün.”<sup>103</sup> âyetinden sonra bu tür emirlerin mutlak olduğunu, hemen uygulamaya koymanın gerekli olmadığını ve dolayısıyla bilindiği kadarıyla geciktirmenin caiz olduğunu söyleyerek bu nevi cezaların uygulama farklılığına işaret etmiştir. Alî el-Kârî devamla, cumhûr âlimlerin mürted kadının bu hadisten dolayı öldürüleceğini söylediğini belirtmiş ancak elimizde *Sahîhayn*'de gelen Resûlullah'ın kadın ve çocukların öldürülmesini yasakladığı hadisi olduğunu ifade etmiştir.<sup>104</sup> Bu, aralarında umum-husus ilişkisi olan mutlak bir hadistir ve hem arızî hem de aslî kâfiri kapsadığı gibi küfürden İslâm'a dönenleri de kapsar. Şayet irtidad görüşüne sahip bir kadın öldürülecekse bunun onun mürted olduğu için değil, yeryüzünde bozgunculuk yapmaya çalıştığı için olduğunu bildirmiştir.<sup>105</sup> Mürted kadının niçin öldürülemeyeceğinin başka delillerini de zikreden Alî el-Kârî, ağırlıklı olarak Hanefi mezhebi kaynaklarından istifade ederek geniş bir şerh yapmıştır.

Münâvî (ö. 1031/1622), “Resûlullah kadın ve erkek çocukların öldürülmesini yasaklamıştır.” hadisini açıklarken bu yasa ile birlikte irtidad hadisini karşılaştırmıştır. O, her iki hadisin farklı anlamlar taşıdığını ve bu nedenle ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. İlk hadiste, kadınlara özgü bir yasağın bulunduğunu, bu yasağın savaştan kadınlar ve mürtedler için geçerli olduğunu ifade etmiştir. İkinci hadiste ise erkekler ve kadınlar için genel bir hüküm olup yalnızca mürtedler için geçerli olduğunu söylemiştir. Böyle bir konuda ashabımızın yaklaşımı, kıyasen eşit olmaları veya içlerinden birinin geç irad edilmiş olması nedeniyle dışarıdan tercih yapılması gerektiğini vurgulamıştır. Hanefî mezhebine göre bu tercih edilen hüküm, geçerli olan nâsih hükmün bu hadis-i şerif olduğunu ifade etmiştir.<sup>106</sup>

Münâvî'nin her iki rivayetin sıhhat derecelerinin eşit olduğunu belirtmesi isabetli olsa da birinin diğerinden daha geç irad edildiğini ve dolayısıyla birinin diğerini neshettiğini söylemesi, ihtilaf-ül-hadis bağlamında nesh görüşüne başvurduğunu göstermektedir. Ancak bu tercihi destekleyecek bir karine elimizde bulunmamaktadır. Muâz rivayetini de dâhil ettiğimizde Hz. Peygamber'in ömrünün sonlarına doğru söylediği fakat bunun savaş hukukunun bir parçası mı yoksa müstakil bir had mi olduğu hususunun uygulamaya konmadan önce Hz. Peygamber'in vefat ettiği

<sup>101</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 24/79.

<sup>102</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 24/79-80.

<sup>103</sup> et-Tevbe 9/5.

<sup>104</sup> Buhârî, “Cihâd”, 148; Müslim, “Cihâd”, 25.

<sup>105</sup> Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 6/2310.

<sup>106</sup> Zeynüddin Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feydü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şâgîr* (Kahire: Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübâ, 1356), 6/336.

anlaşılmaktadır. Bu durum, hükmün daha sonraki dönemlerde yöneticiler tarafından şartlar ölçüsünde içtihatlarla uygulandığını göstermektedir.<sup>107</sup>

Şerhlerde mürtedin cezalandırılması meselesi üzerine yapılan tartışmalar, mezhepler arası yaklaşımların ayrıntılarına ışık tutmaktadır. Genel olarak, mürted erkeğin öldürülmesi konusunda bir icmâ bulunduğu vurgulanmış,<sup>108</sup> ancak Hanefî mezhebinin bu bağlamda diğer mezheplerden farklı bir yaklaşım sergilediği görülmüştür. Hanefîler, mürted kadınların öldürülmesini, Resûlullah'ın kadın ve çocukların öldürülmesini yasaklayan hadisleri esas alarak istisna tutmuştur. Onlara göre eğer bir kadın öldürülecekse bu, sadece yeryüzünde fesat çıkarması nedeniyle olmalıdır. Buna karşılık, cumhûr ulema, söz konusu hadisleri aslen kâfir olan kadınlar bağlamında yorumlamış ve irtidad eden kadın ile erkek arasında bir ayırım yapmamıştır.

Şârihlerin dikkat çektiği bir diğer önemli mesele, mürtedin tövbeye davet edilip edilmemesi konusudur. Burada da mezhepler arasında bir fikir birliği olmadığı görülmektedir. Bazı âlimler, tövbeye daveti zorunlu değil, ancak faziletli bir davranış olarak değerlendirirken diğerleri bu daveti, özellikle İslâm'ı bilmediği için dinden dönen kimseler açısından vacip kabul etmiştir. Bu farklı yaklaşımlar, mürtedin cezalandırılmasında dini bilginin seviyesi ve niyetin de dikkate alınması gerektiğine işaret etmektedir.

Şârihlerin dikkate aldığı bir diğer önemli konu, mürtedin ateşte yakılarak öldürülmemesi gerektiği yönündeki görüşlerdir. Bu durum, Allah'a karşı tevazu göstermek ve O'nun öfkesini taklit etmemek gerektiği anlayışıyla temellendirilmiştir. Mürtedi ateşte yakarak öldürmemenin, Allah'ın mutlak otoritesine saygı ve tevazu gereği olduğu ifade edilmiştir. İnsanların cezalandırmada Allah'ın öfkesini taklit etmemesi gerektiği, bu tür cezaların Allah'a mahsus olduğu bir mesaj taşımaktadır. Âlimler, bir kişiyi ateşle öldüren kimseye aynı cezanın uygulanıp uygulanmayacağı hususunda ise ihtilaf etmişlerdir.

Şerhlerde üzerinde durulan başka bir husus, Resûlullah'ın hiçbir mürted kadını öldürmediği yönündeki uygulamasının vurgulanmış olmasıdır. Ancak mürted bir kadının öldürülmesine dair zayıf bir rivayet, bu durumun kadının irtidadından değil, savaşı olarak başkalarını savaşa teşvik etmesinden kaynaklandığını ifade etmektedir.<sup>109</sup> Buna karşılık, Hz. Ebû Bekir'in mürted bir kadını öldürdüğüne dair rivayet,<sup>110</sup> söz konusu kadının Müslümanlara karşı eylemleri nedeniyle sahâbe tarafından kınanmamış olmasıyla açıklanmıştır.<sup>111</sup> Bu örnekler, cezalandırmada sadece irtidadın değil, kişinin eylemlerinin niteliği ve niyetinin de dikkate alındığını göstermektedir.<sup>112</sup>

<sup>107</sup> Mürtedin öldürülmesinin devlet başkanının yetkisinde olduğuna dair bk. İnce, *İslâm Hukukunda İrtidat Suçu ve Cezası*, 102. Bir makalede de had yerine ta'zir cezası uygulanmasının daha isabetli olacağı zikredilmiştir. Yiğit, "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidat Suçu ve Cezasına Bakış", 130.

<sup>108</sup> Ayrıca bk. Nihat Dalgın, "Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme ve İnanç Özgürlüğü", *Makâlât* 1 (1999), 50; Davut İltas, "Yadımsan Gelenek: 'İslâm'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi' Yazısı Üzerine Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *Marife* 3/1 (2003), 221; Mehmet Ali AYTEKİN, "İrtidat Cezasına İlişkin Klasik ve Modern Görüşlerin Değerlendirilmesi", *İslâmî İlimler Perspektifinden Dinden Dönme İrtidat* (Ankara: İlâhiyât, 2021), 167.

<sup>109</sup> Serahsî, *el-Mebsûât*, 10/110; Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 7/465.

<sup>110</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 8/355.

<sup>111</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12/272.

<sup>112</sup> Serahsî, *el-Mebsûât*, 10/110.

Şârihlerin genellikle kendi mezheplerinin anlayışlarını öne çıkararak ve asıl kaynakların başlıklarını koruyarak açıklamalarda buldukları görülmektedir. Onlar, meseleyi yalnızca fikhî bir konu olarak ele almış, fikhî doktrinlerdeki farklılıkları yansıtarak ashab, tabiîn ve sonraki dönemlerde mezheplerin bu konuya yaklaşımlarını ortaya koymuşlardır. Bunun yanı sıra, şârihlerin meseleleri açıklarken birbirlerini takip etmeleri ve bu doğrultuda özgün fikirler geliştirememeleri de dikkat çekmektedir.

### **2.3. Fakihlerin Yorumları**

Mürtedlere ilişkin hükümler, fıkıh kaynaklarında ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Ancak bu çalışmada, tüm fakihlerin görüşlerine yer vermek amaçlanmamıştır. Bu çalışmayla fakihlerin İbn Abbâs'tan nakledilen irtidad hadisini hangi bağlamda ele aldıkları özellikle şârihlerden farklı olarak öne çıkan yaklaşımlarına yer verilmiştir. Hanefîler ile diğer ekoller arasındaki bazı farklılıklar nedeniyle, öne çıkan fakihlerin görüşleri iki ana grup altında sunulmuştur.

#### **2.3.1. Hanefî Fukahânın Yorumları**

Ebû Yûsuf (ö. 182/798), *Kitâbü'l-Ĥarâc* eserinde “Fî Hukmî'l-Murted ‘ani'l-İslâm” başlığı altında mürted ile ilgili iki farklı görüş olduğunu belirtir: Bir grup, bu kişilerin tövbesinin kabul edileceğini, diğer grup ise kabul edilmeyeceğini savunur. Tövbenin kabul edilmeyeceğini söyleyenler, Nebî'nin (s.a.s.) “*Dinini değiştiren kimseyi öldürün*” hadisine dayanır. Buna karşılık, tövbenin kabul edileceğini savunanlar “La ilahe illallah” diyenin kanının haram kılındığını belirten hadis ve sahabilerin rivayetlerini delil getirerek İslâm'a yeniden girenleri öldürülmeyeceğini savunur. Ebû Yûsuf, mürteddin üç kez tövbe etmesinin istenmesi, ardından tövbe etmezse öldürülmesi gerektiği görüşündedir. Ayrıca İslâm'dan dönen kadınların durumunun erkeklerden farklı olduğunu belirtmiş ve Ebû Hanîfe'nin İbn Abbâs'tan naklettiği, “Kadınlar İslâm'dan döndüklerinde öldürülmezler ancak hapsedilir ve İslâm'a davet edilerek buna zorlanırlar” rivayetini aktarmıştır.<sup>113</sup>

Cessâs (ö. 370/981) bir kişinin mürted olduğunu reddediyorsa, bu kişinin tövbesinin kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü kişi mevcut durumda tevhide ifade etmektedir. Allah Teâlâ'nın “*İnkâr edenlere söyle, eğer yaptıklarına son verirlerse geçmiş günahları bağışlanacaktır.*”<sup>114</sup> âyeti, onun küfürden döndüğünü gösterir. Gizli küfür iddialarının ise geçerli olmayacağını ifade eder. Ayrıca Peygamber (s.a.s.) zamanında bazı münafıklar dışarıda mümin gibi görüldüğü halde içten münafık olarak kalmış ve bu kişiler ölüm cezasından muaf tutulmuştur. Dolayısıyla gizli küfür nedeniyle tövbenin reddedilmesi doğru değildir; açıkça tövbe eden kişinin tövbesi kabul edilir.<sup>115</sup>

Serahsî (ö. 483/1090 [?]) mürtedin dinden çıktığı için öldürülmesi gerektiği Hz. Ali, Abdullah b. Mesûd ve Muâz b. Cebel (r.a.) gibi birçok sahâbiden nakledildiği belirtmiştir. Ona göre dinden çıkan bir kimse, Arap müşriklerine benzer, hatta onların suçundan daha ağır bir durumda kabul edilir. Arap müşrikleri, Resûlullah ile aynı dönemde yaşamış ve Kur'ân onların diliyle indirilmiş olmasına rağmen Allah'a ortak koşmuşlardır. Aynı şekilde bir mürted, İslâm'ın nimetlerini tanımış olmasına rağmen dinden çıkarak bu nimetleri reddetmiştir. Bu nedenle, Arap müşriklerinde olduğu gibi, mürtedlere de İslâm'a geri dönme ya da ölüm dışında bir seçenek sunulmaz. Ancak mürted süre talep ederse, ona üç

<sup>113</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ĥarâc*, 179-181.

<sup>114</sup> el-Enfâl 8/38.

<sup>115</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 6/126-130.

gün mühlet verilir, çünkü muhtemelen bir şüphe nedeniyle dinden dönmüştür ve bu şüpheyi gidermek farzdır.<sup>116</sup> Serahsî, irtidad eden kadının öldürülmesini, kadının gerçek anlamda savaş niyeti taşıyıp taşıyamamasına bağlamıştır. Eğer kadının savaş niyeti yoksa ister aslî kâfir isterse sonradan kâfir olsun, kadının öldürülmeyeceğini ancak hapsedileceğini belirtmiştir.<sup>117</sup> Ayrıca Serahsî “İkrah” bölümünde fiilde şüphe, delillerde kapalılık ve teâruz durumlarını kıyas-istihsan açısından değerlendirerek detaylı bilgiler zikretmiştir.<sup>118</sup>

Kâsânî (ö. 587/1191), irtidad hükmünü ana hatlarıyla şu şekilde özetlemiştir: “Mürtedin, kendisine, malına, fiillerine ve oğluna ait birçok hükmü vardır. Kendisine ait olanların başında, mürted bir erkeğin –ister hür ister köle olsun– kanının helal olması gelir. Peygamber (s.a.s.) irtidad hadisini buyurmuş ve onun vefatından sonra Araplar irtidad edince sahâbiler (r.a.) onların öldürülmesi hususunda ittifak etmişlerdir.”<sup>119</sup>

Mergînânî (ö. 593/1197), mürted kadınların öldürülmeyeceğini şu şekilde açıklar: “Peygamberimiz (s.a.s.), kadınların öldürülmesini yasaklamıştır.<sup>120</sup> Ayrıca cezaların asıl olarak ahirete ertelenmesi esastır, çünkü cezaların dünyada aceleyle uygulanması, imtihanın anlamını bozar. Ancak savaşın tehlikelerini ortadan kaldırmak için bu kural erkekler açısından terk edilmiştir, zira onların yapısı buna uygundur. Kadınlar ise bu durumda değildir ve bu nedenle mürted kadın, aslî kâfir gibi değerlendirilir.”<sup>121</sup>

Mevsîlî (ö. 683/1284), bir Müslüman irtidad ettiğinde hapsedileceğini, şüphelerin giderilmesi amacıyla kendisine tekrar İslâm’ın sunulacağını, geri dönerse serbest bırakılacağını ve aksi takdirde öldürüleceğini belirtmiştir. Mürtedin daha önce İslâm’ı kabul ettiği için ona İslâm’a davetin zorunlu olmadığını ancak bu davetin müstehap olduğunu eklemiştir. Ayrıca mürted bir kadının öldürülmeyip

<sup>116</sup> Serahsî, *el-Mebsûât*, 10/98.

<sup>117</sup> Serahsî, *el-Mebsûât*, 10/110.

<sup>118</sup> Serahsî, irtidad hadisi bağlamında şu özgün görüşler ortaya koymuştur: “Dünyevi hükümler konusunda Müslüman olmak, kalple tasdikle birlikte dille ikrar sonucu gerçekleşir. Kalpte olanı bilme imkânı yoktur. Zorlama altında da olsa o kimsenin ikrar ettiği duyulduğu için Müslüman olduğuna hükmedilir. Bu kimse eğer İslâm’dan çıkıp Hıristiyan olursa tekrar Müslüman olmaya zorlanır fakat (istihsana uyularak) öldürülmez. Kıyasa göre öldürülmesi gerekirdi çünkü dinini değiştirmiştir. Peygamber (s.a.s.) *Dinini değiştireni öldürünüz*, buyurmuştur. Bu kimsenin öldürülmemesinin nedeni şudur: Zorlama, o kimsenin Müslüman olmasına engel olmadığı için sanki gönül rızasıyla Müslüman olmuş kabul edilir. Fakat şüphe söz konusu olduğundan öldürme cezasının düşmesi uygun olmuştur. Çünkü bu kimsenin kalbindeki niyet, gerçek anlamda bilinmemektedir. Bu konuda deliller arasında çelişki vardır. Şöyle ki İslâm’ın hak din olması o kimsenin ikrarının doğru olduğuna delil oluşturur. Fakat zorlama, o kimsenin ikrar ettiği konuya gerçekte inanmadığına delildir. Şüphe sonucu düşebilecek cezalar için deliller arasındaki çelişki de bir şüphe kabul edilir. Bu örnek, Müslüman bir toplulukta dünyaya gelip de dinden dönmüş olarak ergenliğe ulaşan çocuk konusundaki kıyas-istihsan ilişkisine benzer. Böyle bir çocuk, Müslüman olmaya zorlanır fakat istihsan gereği öldürülmez. Küçükken kendiliğinden Müslüman olup da dinden çıkmış olarak ergenliğe giren bir çocuk da Müslüman olmaya zorlanır. Fakat âlimlerin kendi aralarındaki ihtilafları nedeniyle, öldürülmez.” Serahsî, *el-Mebsûât*, 24/84.

<sup>119</sup> Kâsânî, konunun ana çerçevesini verdikten sonra tafsilatlı açıklamalarda bulunmuştur. Kâsânî, *Bedâ’î’u’ş-şanâ’î*, 7/134.

<sup>120</sup> Buhârî, “Cihâd”, 147, 148; Müslim, “Cihâd”, 25.

<sup>121</sup> Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi’l-Bidâyeti’l-mübtedî* (Beyrût: Dâru İhyâ’it-Turâsî’l-‘Arabî, ts.), 2/406.



hapsedileceğini, Müslüman olana kadar her gün darp edileceğini, çocukların öldürülmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>122</sup>

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Mergînânî'nin yukarıdaki ifadelerine şu ilavede bulunmuştur: “Mürtedin öldürülmesinin vacip olması, onun inkârına verilen bir ceza değildir. Bu hüküm, mürtedin harp etmesi sonucu, savaşın tehlikesini bertaraf etmek amacıyla uygulanır. Zira Allah katındaki ceza, dünyadaki cezadan daha büyüktür. İrtidad edenin öldürülmesi, savaşmanın cezasıdır ve bu durum erkeklere özgü bir niteliktir. Bu sebeple Allah Resûlü, kadınların öldürülmesini yasaklamış ve bunun gerekçesini de kadının savaşçı olmamasıyla açıklamıştır. Ancak, kadın bir erkek gibi savaşmaya kalkışır, o da öldürülür. Bu ceza, kadının irtidadından değil, yeryüzünde fesat çıkarmasından dolaydır.”<sup>123</sup>

Ebû Yûsuf mürtedlere tövbe teklifinde bulunma ve kadını istisna etmekle yetinirken, Cessâs mürtedin tövbesinin geçerliliği üzerinde yoğunlaşmıştır. Serahsî ise mürtedin öldürülmesini savunmuş, ancak kadınların savaş niyetine göre değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Sonraki fakihler, mürtedin durumu ve tasarruflarına dair ayrıntılı açıklamalar yapmışlardır. İbnü'l-Hümâm, mürtedin öldürülmesi konusundaki değerlendirmelerinde, bu hükmün savaşın yol açabileceği tehlikelerden korunma amacına dayandığını vurgulamıştır. Bu görüşlerin detayında farklı şeyler söylene de esasında Hanefî fihında erkek mürtedin öldürülmesi ve kadınların bu hükümden istisna edilmesi genel kabul görmüştür.

### **2.3.2. Cumhûr-ı Fukahânın Yorumları**

İmam Şâfiî (ö. 204/820), imandan sonra şirke dönen her âkıl bâliğ olan erkek ve kadının tövbe etmeye davet edilmesi gerektiğinin belirtmiş, tövbe ederlerse kabul edileceğini, etmezlerse öldürüleceklerini vurgulamıştır. Bu açıklamalarının ardından el-Bakara 2/39 ve 217. ayetlerini zikretmiş ve konuyla ilgili rivayetleri aktarmıştır. Şâfiî, irtidad cezasının yalnızca İslâm'dan çıkış için geçerli olduğunu, batıl bir dinden diğerine geçenler için ölüm cezası uygulanmayacağını ifade etmiştir.<sup>124</sup> Ayrıca mürtedin öldürülmesinin gerekçesi olarak “Mürtedin kanını helal kılmam, Allah'ın müşriklerin kanını helal kıldığı hükme dayanmaktadır.” ifadesini kullanmıştır. Devamında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) İslâm'dan dönen bir kişiyi, Ebû Bekir'in mürtedleri, Ömer'in ise Tuleyha ile Uyeyne b. Bedr gibi bazı kişileri öldürdüğüne dair rivayetlerin bulunduğunu belirtmiştir.<sup>125</sup>

Mâverdî (ö. 450/1058), birçok başlık altında mürtedin durumuyla ilgili bilgi vermekle beraber “Hükmü'l-Mürted” başlığında ayrıca tafsilatlı açıklamalarda bulunmuştur. Küfre dönmeyen örneklerini Kur'ân'dan vererek meseleyi temellendirmiş ve “riddenin Allah'ın kitabında yasaklandığı sabit olunca, bu durum Allah Resûlü'nün sünneti ve sahâbenin icmâi ile ölüm cezasını gerektirir” görüşünü ifade etmiştir.<sup>126</sup> Daha sonra irtidad hadisi ve diğer rivayetleri serdetmiştir.

<sup>122</sup> Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'âli'l-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakîk (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/145-150.

<sup>123</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/72.

<sup>124</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1410), 1/294.

<sup>125</sup> Şâfiî, *el-Üm*, 1/295.

<sup>126</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 13/149.

Mâverdî, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'nin mürtedlere uyguladığı cezalar hakkında şu ifadelerde bulunmuştur: “Ebû Bekir (r.a.), ridde olaylarının hızla yayıldığı ve insanların buna meylettığı dönemde, irtidat edenlere karşı dikkat çekici bir yöntemi uygulamıştır. Bu sert yaklaşım, riddeye yönelmeyi engellemeyi ve tövbeye teşvik etmeyi amaçlamıştır. Benzer şekilde, Ali (r.a.), aşırıya kaçan bir grup insan gelip ‘sen ilahsın’ dediklerinde, onlar için ateş tutuşturmuş ve onları bu ateşte yakmıştır.”<sup>127</sup>

Mâverdî, İmam Şâfi'nin mürted hakkında sunduğu detaylı bilgileri daha da genişleterek bu konunun Kur'ân-ı Kerîm, sünnet ve sahâbenin icmâi ile sabit olduğunu açıkça belirtmiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, irtidat konusundaki örneklerin, Hz. Ebû Bekir'in mürtedlerle olan savaşı veya Hz. Ömer'in Tuleyha'yı öldürmesi gibi olayların, bireysel irtidatın ötesine geçtiğidir. Esas sorun, klasik dönem ile çağdaş dönem arasında mürted kelimesine yüklenen anlam farklılığından kaynaklandığı kanaatindeyiz.

İbn Hazm (ö. 456/1064) irtidat olayını *el-Muḥallâ* adlı eserinde “Hudûd” bölümünün “Mürtedin Tarifi ve Hükümü Meselesi” alt başlığında ele almıştır. Bu bölümde önce mürtedin tanımını yapmış, ardından hükümle ilgili ihtilafları zikretmiştir. İbn Hazm, ihtilaf edilen hususlardan birisi olarak bazılarının mürted için “sürekli tövbeye davet edilir ve öldürülmez” şeklinde olduğunu bildirmiştir.<sup>128</sup> Bunun yanında, “*Dinde zorlama yoktur*”<sup>129</sup> âyetine ilişkin şu açıklamada bulunmuştur: “Bu âyetin zahirî anlamı, ümmetin ittifakıyla geçerli değildir. Zira ümmet, dininden dönen mürtedin zorlanması gerektiği hususunda hemfikirdir. Ancak bazı âlimler ‘zorlanır ama öldürülmez’ derken, bazıları ise ‘zorlanır ve öldürülür’ demektedir.”<sup>130</sup> Bunun yanında, İbn Hazm başka bir noktada mürtedin hükmünün “*Dinini değiştireni öldürün*” hadisi ile belirlendiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda, Allah Teâlâ'nın “*İmanlarından sonra kâfir olup küfürde ileri gidenlerin tövbeleri asla kabul edilmeyecektir.*”<sup>131</sup> âyetiyle açıkladığını dile getirmiştir. Bu nedenle Allah'ın Kur'ân'da ve Resûlü'nün diliyle belirttiği üzere mürtedin hükmünün harbînin hükmünden farklı olduğunu ve harbînin de mürted olmadığını kesin olarak bilinmesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>132</sup>

İbn Rüşd (ö. 595/1198) *Bidâyetü'l-müctehid* adlı eserinde “Kitabu'l-Hırâbe” başlığı altında Peygamber'in (s.a.s.) “*Dinini değiştiren kimseyi öldürünüz*” hadisine dayanarak dinden çıkan erkeklerin hükümet kuvvetleri ile çatışmadan yakalandıklarında öldürülmesi gerektiği konusunda ittifak olduğunu belirtmiştir. Ancak mürted olan kadının öldürülmesi ve mürtede tövbe teklif edilmesi konusunda ihtilaf olduğunu bildirmiştir. İbn Rüşd, cumhûrun erkek ile kadın arasında ayırım yapmadan bu hususta vârid olan rivayetlerin umumuna dayandığını; Ebû Hanîfe'nin ise dinden çıkan kadını, aslî kâfir olan kadına kıyas ederek “öldürülmez” dediğini açıklamıştır. Ayrıca, mürtede tövbe teklifi konusunda bazı görüşler, İmam Malik'in bu konuda Hz. Ömer'den getirdiği rivayete dayanır: “Dinden çıkan kimse, kendisine tövbe teklif edilmeden öldürülemez.” Diğer bir görüş ise “Dinden

<sup>127</sup> Mâverdî, *el-Ḥâvi'l-kebîr*, 13/150.

<sup>128</sup> Alî b. Ahmed el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, thk. Abdulğaffâr Süleyman Bendâvî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425), 12/108-109.

<sup>129</sup> el-Bakara 2/256.

<sup>130</sup> İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 12/118-119.

<sup>131</sup> Âl-i İmrân 3/90.

<sup>132</sup> İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 12/279.

çıkın kimsenin tövbesi kabul olunmaz” şeklindedir. İbn Rüşd, ayrıca mürtede hükümet kuvvetleri ile çarpıştıktan sonra yenilgiye uğraması halinde, ister henüz İslâm ülkesinde iken isterse İslâm ülkesinden çıktıktan sonra olsun Müslümanlarla çarpıştığı için öldürüleceğini belirtmiştir.<sup>133</sup>

İbn Kudâme (ö. 620/1223) irtidat olayını, *el-Muğnî* adlı eserinde “Kitâbü’l-Hudûd” bölümü olmasına rağmen “Kitâbü’l-Mürted” adıyla farklı bir bölüm açarak ele almıştır.<sup>134</sup> İbn Kudâme, âlimlerin mürtedin öldürülmesi gerektiği konusunda icmâ ettiğini, ardından bu hadisin Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Muâz, Ebû Mûsâ, İbn Abbâs, Hâlid ve diğer sahâbilerden nakledildiğini, buna itiraz edenin de olmadığını ve dolayısıyla bu hususta icmâ meydana geldiğini ifade etmiştir.<sup>135</sup> İbn Kudâme’nin bu konuda müstakil bir bölüm açarak mürted tanımını yapmış olması, bu husustaki illeti öne çıkardığını ve bununla irtidat olayını hadlerden ayrı bir konumda ele aldığını göstermektedir.

Farklı dönemlerde yaşayan İslâm âlimleri, irtidat konusunda benzer temel noktalara vurgu yapmışlardır. Detaylarda farklılık olsa da cumhûr erkek ile kadın arasında ayırım yapmadan, ortak olarak mürtedin tövbe etmeye davet edilmesi gerektiği ve tövbe etmemesi halinde öldürüleceği hükmünde birleşmiş; mürtedin cezasını Kur’ân, Hz. Peygamber’in sünneti ve sahabe uygulamalarıyla desteklemiştir.

Fakihler irtidat cezasının teorik olarak varlığında ittifak etmişlerdir. Özellikle irtidat eden erkeklerin öldürülmesinde sahâbenin icmâ ettiği zikredilmiştir.<sup>136</sup> İslâm hukukçuları mürtede ait hükümlere fıkıh konuları içerisinde farklı başlıklar altında yer vermekle birlikte “Hudûd”, “Ahkâmü’l-Mürteddîn”, “Kitâbü’l-Mürted” ve “Kitâbü’r-Ridde” adlarıyla müstakil başlıklarda ele almışlardır. Cumhûr fukahânın konuya verdikleri başlıklarda *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin başlıklarıyla paralellik gösterdiğini söyleyebiliriz. Hanefî mezhebi fıkıh kitaplarında ise bu konu, devletlerarası hukuka dair “Kitâbu’s-Siyer” bölümü içinde “Ahkâmü’l-Mürteddîn” başlığı altında incelenmiştir.<sup>137</sup> İbn Rüşd (ö. 595/1198) de benzer bir yaklaşımla “Kitâbu’l-Hırâbe” başlığı altında konuyu ele almıştır.<sup>138</sup>

İbn Hazm, “mürtedler sürekli tövbeye davet edilir” ifadesinden onların öldürülmemesi gerektiğini çıkararak bu görüşü savunanlara birçok eleştiri yöneltmiştir. Ancak bu kişilerin kimler olduğunu açıkça belirtmemiştir.<sup>139</sup> Bu durum, eleştirilerinin bağlamını netleştirmek açısından bir eksiklik. İbn Hazm, mürted ile muharibin hükmünün ayrı olduğunu kesin bir dille belirterek Hanefî fakihlerine bir anlamda cevap vermiş ve mürted ile ilgili hükmün asıl delilinin hadis olduğunu, âyetin ise hadisi açıklama işlevi gördüğünü ifade etmiştir.

Makalenin boyutunu aştığı için değinmediğimiz muasır çalışmalarda, ilim ehlinin yaklaşımı farklılık arz etmektedir. Bu farklılık, geçmiş fukahânın ictihadını aynen kabul edenler, bireysel olarak din değiştirenlerle İslâm’a karşı savaş açanların arasını ayıranlar ve mürtedlere herhangi bir ceza

<sup>133</sup> İbn Rüşd mürtedin cezasının tatbik edileceği yeri, nikâhı ve daha başka hususlara da değinmiştir. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Hafid İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-mukteşid* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1425), 4/242.

<sup>134</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12/264.

<sup>135</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12/264.

<sup>136</sup> Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 13/149.

<sup>137</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10/98; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/406; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 6/68.

<sup>138</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 4/242; İnce, “Ridde”, 35/90.

<sup>139</sup> İbn Hazm’in mürtedlerin öldürülmemesi gerektiğini savunanların kim olduğuna dair değerlendirme için bk. İnce, *İslâm Hukukunda İrtidat Suçu ve Cezası*, 34.

uygulanmasına karşı çıkanlar olmak üzere üç grupta toplanmıştır.<sup>140</sup> Ancak irtidad, daha çok kamu hakkına yapılan saldırıya bir cevap niteliğinde görülmüş ve had yerine ta'zir cezası kapsamında ele alınmıştır.<sup>141</sup>

Netice olarak, cumhûr ulema irtidad meselesini yalnızca “dinden dönme” olarak ele almıştır. Hanefî fakihleri ise savaş niyeti taşımadığı için kadını bu hükmün dışında tutmuştur. Erkeğe gelince, Serahsî'nin “müşriklerde olduğu gibi mürtedlere de İslâm veya ölüm dışında bir seçenek sunulmaz”<sup>142</sup> ifadesi, cumhûr ile aynı görüşü paylaştığını göstermektedir. Ancak İbnü'l-Hümâm'ın “mürtedin katlinin vacip olması, inkârının cezası değildir. Bu ceza, mürtedin harp etmesinin sonucu olarak savaşın şerrinden uzaklaştırmak amacıyla.”<sup>143</sup> şeklindeki beyanı, meseleyi irtidad boyutundan “İslâm toplumuna savaş açma” boyutuna taşımaktadır. Muasır çalışmalarda da bu yaklaşımın egemen olduğu söylenebilir.<sup>144</sup> Fıkıh kitaplarındaki bilgilerin, şerhlerde aktarılanlarla örtüştüğü ve konunun esasen teorik boyutuna odaklanıldığı görülmektedir. Uygulamadaki ayrıntılı bilgiler, Hanefî fukahâsından Serahsî, Mergînânî ve İbnü'l-Hümâm gibi âlimler tarafından ortaya konmuştur. İrtidad edenlerin öldürülmesi, daha çok kamu düzeninin korunmasının bir parçası olarak anlaşılmıştır.<sup>145</sup>

#### 2.4. İrtidad Hadisi ile Dinde Zorlama Yoktur Ayetinin Çelişki İddiaları

Mürtedin öldürülmesi cezası ile Kur'ân arasında bir teâruz (çelişki) bulunduğu iddiaları, genellikle “Dinde zorlama yoktur”<sup>146</sup> âyeti üzerinden gündeme getirilmiştir. Bu başlık altında, söz konusu âyet ile irtidad hadisi arasında çelişki bulunduğu iddialarını ele alan âlimlerin görüşleri özetlenmiştir. Özellikle klasik tefsirlerde bu âyetin nasıl yorumlandığı incelenerek bu tartışmanın gelenekteki yeri vurgulanmıştır.

İbn Hazm (ö. 456/1064), bu âyetin mürtedler için bir delil teşkil etmediğini çünkü ümmetin tamamının bu âyetin zâhiri anlamına gelmediği ve dininden dönenin zorlanacağı konusunda icmâ

<sup>140</sup> Bk. Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayınları 1999), 1/161; Okur, “İslam Hukukunda İrtidad Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler”, 362-363.

<sup>141</sup> İrtidadın kurulu düzene başkaldırmak ve toplumu bölmek gibi suçlara tekabül ettiğine dair bk. Beroje, *Farklı Bakış Açılıyla İrtidad Suçu ve Cezası*, 24. Günümüzde mürtedin öldürülmesini ta'zir cezası olarak kabul edenler için bk. Orhan, *Fıkıh ve Özgürlükler Bağlamında İrtidad*, 254-268; Aytekin, “İrtidad Cezasına İlişkin Klasik ve Modern Görüşlerin Değerlendirilmesi”, 188-193.

<sup>142</sup> Serahsî, *el-Mebsûât*, 10/98.

<sup>143</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/72.

<sup>144</sup> İrtidad meselesinde Hanefîlerin cumhûrdan ayrıldığı noktalar için bk. Aytekin, “İrtidad Cezasına İlişkin Klasik ve Modern Görüşlerin Değerlendirilmesi”, 182; Dalgın, “Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme ve İnanç Özgürlüğü”, 55.

<sup>145</sup> “Mürted için farklı cezalar öngören rivayetlerin varlığı ve bazı mürtedlerin öldürülmediğine dair rivayetlerin bulunması, bu cezanın had olma yönüne ciddi şüphe düşürmektedir. Şer'î delilden doğan bu şüphe, kural gereği sanığın lehine yorumlanmalıdır. Dolayısıyla irtidad cezasını bir had cezası olarak değil, bir ta'zir cezası olarak kabul etmek daha uygun olacaktır.” Sahip Beroje, “İslâm Hukukunda İrtidad Cezasına Yeni Bir Yaklaşım”, *İslami Araştırmalar* 17/4 (2004), 313; Beroje, *Farklı Bakış Açılıyla İrtidad Suçu ve Cezası*, 24; Dalgın, “Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme ve İnanç Özgürlüğü”, 57.

<sup>146</sup> el-Bakara 2/256.

ettiğini belirtmiştir.<sup>147</sup> Konuya ilişkin değerlendirmelerinde insanların bu âyetin ya neshedilmiş ya da tahsis edilmiş olduğuna dair iki farklı görüş benimsediğini ifade etmiştir.<sup>148</sup>

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), ilgili âyeti üç kategoride incelemiştir. İbnü'l-Arabî, âyetle ilgili üç ana meseleyi ele alır. Birinci meselede üç görüş zikredilir. Bir görüş, bu âyetin kital âyetiyle neshedildiğini savunur; bir diğer görüş ise âyetin yalnızca cizye ödeyen Ehl-i kitap için geçerli olduğunu öne sürer; son olarak âyetin ensar hakkında indiği ve onların çocuklarının Yahudi olmasını umut ettikleri şeklinde yorumlanır. İkinci olarak, “*Dinde zorlama yoktur*” âyeti, batıl olanın zorlanmayacağını belirtirken, hak olan dinin zorlama gerektirebileceğini ifade eder. Peygamberin Allah’ın birliğine şahadet getirmeleri için savaşmakla emrolunması, âyetin neshedilmediğini gösterir. Din hakkında zorlama ancak hakikatin tam olarak ortaya çıkması sonrası anlam kazanır. Üçüncü olarak zorlama haksız yere yapılmamalıdır; bu konuda “*Ancak kalbi imanla dolu olduğu halde zorlananlar hariç*”<sup>149</sup> âyeti ile açıklama getirir. İlk olarak âyetin neshedildiği veya özel nedenlerden dolayı indiğini, ikincisi umûmî olan bu âyetin başka delillerle hükmünün tahsis edildiğini; üçüncüsü haksız yere olan ikrâhın yok hükmünde olduğunu ifade etmiştir.<sup>150</sup>

Kurtubî (ö. 671/1273) âyetin anlamı hakkında altı farklı görüşü kaydetmiştir. Birinci görüş, âyetin neshedildiğini ve Peygamber’in (s.a.s.) Arapları İslâm’a zorladığını, onlarla savaştığı ve İslâm dinine girmekten başka onlardan herhangi bir şeyi kabul etmediğini belirtir; bu görüşe göre âyet, “*Ey Peygamber! Kâfirlere ve münafıklara karşı cihat et*” (et-Tevbe 9/73) âyetiyle neshedilmiştir. İkinci görüş, âyetin mensûh olmadığını ve sadece Ehl-i kitap için geçerli olduğunu öne sürer; bu görüşe göre, cizye ödeyen Ehl-i kitap İslâm’a zorlanmazken, putperestler zorlanır. Üçüncü görüş, âyetin ensar hakkında nazil olduğunu ve çocukları Yahudi yapma sözü veren ensar kadınlarının bu âyetle rahatladığını belirtir. Dördüncü görüş, âyetin Ebû Husayn hakkında nazil olduğunu ve Medine’ye gelen tacirlerin çocukları Hristiyanlığa davet etmesi üzerine indiğini ifade eder. Beşinci görüş, kılıç zoruyla İslâm’a giren kişilerin zorlandığı anlamına gelmeyeceğini belirtir. Altıncı görüş ise âyetin esirlerle ilgili olduğunu, Ehl-i kitap esirlerin zorlanmayacağını ancak Mecusiler ve putperestlerin zorla İslâm’a kabul edileceğini ifade eder.<sup>151</sup> Kurtubî’nin derli toplu bir halde maddeleştirerek aktardığı bu bilgilerin benzerlerine başka tefsirlerde de yer verilmiştir.<sup>152</sup>

Şevkânî (ö. 1250/1834), Kurtubî’nin zikrettiği 6 maddeye ek olarak şu bilgileri de nakletmiştir: “İslâm’dan önce ensar, kendi dinlerini daha üstün gördükleri için çocuklarını Yahudiliğe yönlendirmiştir. Ancak İslâm geldikten sonra bu çocukları İslâm’a girmeye zorlamak istediler. Bunun üzerine nazil olan âyet, Peygamber’in (s.a.s.) çocuklara seçim hakkı tanımamasına ve onları İslâm’a zorlamamasına sebep oldu. Bu durum, Ehl-i kitabın dinlerinde kalmayı tercih ettikleri ve cizye

<sup>147</sup> İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 12/118-119.

<sup>148</sup> İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 12/119.

<sup>149</sup> en-Nahl 16/106.

<sup>150</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 1/310-311.

<sup>151</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî vd. (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384), 3/280-281.

<sup>152</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicre, 1422), 4/546-553; Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer ed-Dimeşkî İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*, thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 1/521-524.

ödedikleri sürece İslâm'a zorlanmayacaklarını göstermektedir. Nüzûl sebebi özel olsa da âyetin hükmü geneldir ve kendileriyle savaşılanları da kapsamaktadır. Ancak, kâfir olan ehl-i harbin İslâm'a girmeye zorlanacağını ifade eden âyetler, bu genel hükmü tahsis etmektedir.”<sup>153</sup>

Tefsirlerin yanı sıra şerhlerde de benzer yaklaşımlar benimsenmiştir. Yaptığımız taramalara göre Kur'ân ile irtidad hadisi arasında bir çelişki olduğu iddiasını ele alıp bunun yanlışlığını açıkça vurgulayan ilk şârih, tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Mülakkın'dır. O, “*Dinde zorlama yoktur*” ve daha başka âyetlerin, *Müşrikleri nerede bulursanız öldürün*.<sup>154</sup> âyetiyle neshedildiğini ifade etmiştir.<sup>155</sup>

Yukarıda, bu konunun gelenekteki çerçevesi aktarılmış olup klasik dönemde meseleye ilişkin bir tartışmaya rastlanmamıştır. Günümüzde ise modern bağlamda da benzer görüşlerin devam ettiği ve geleneksel yaklaşımların sürdüğü görülmektedir.<sup>156</sup>

Netice olarak “*Dinde zorlama yoktur*” âyeti, klasik İslâm doktrininde genellikle mensûh kabul edilmiş, özel bir nüzûl sebebiyle ilişkilendirilmiş<sup>157</sup> ya da umum-husus ilişkisiyle açıklanmıştır. Bu nedenle, klasik dönemde âyet ile “*Kim dinini değiştirirse onu öldürün*.” hadisi arasında bir çelişki gündeme gelmemiş, aksine bu hadis tefsirlerde bazı âyetlerin (el-Bakara 2/217,<sup>158</sup> en-Nahl 16/106-110<sup>159</sup>) açıklamalarında yer bulmuştur. Ayet ile hadis arasındaki teâruzun tartışılmaya başlanması ise 19. yüzyılın sonlarına dayanır.<sup>160</sup> İbnü'l-Arabî ve Kurtubî gibi klasik âlimlerin, ayetin yorumu konusunda yaptıkları açıklamalar, birçok tefsirde tekrarlanmıştır. Bu farklı yorumlar, ayetin zaman ve bağlam içinde nasıl algılandığına dair çeşitli anlamları ortaya koymaktadır. Klasik âlimler ayeti İslâm hukuku çerçevesinde ele alırken, modern âlimler ise din özgürlüğü ve toplumsal düzen arasında bir denge kurma çabası içindedir. Bu durum, İslâm'daki irtidad meselesinin sadece bir inanç sorunu

<sup>153</sup> Muhammed b. Alî es-San'ânî eş-Şevkânî, *Fethu'l-ğadir el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1414), 1/315-316.

<sup>154</sup> et-Tevbe 9/5.

<sup>155</sup> İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, 31/523.

<sup>156</sup> Muhammed Ebû Zehre (öl. 1974), dinden çıkan kişinin öldürülmesinin ağır bir ceza olduğunu kabul etmekle birlikte, bu cezanın “*Dinde zorlama yoktur*” ve “*İman etmeleri için insanları zorlayacak mısın?*” (Yûnus 10/99) gibi ayetlerle çelişmediğini savunur. Ona göre bu ayetler, Müslüman olmayanlara yönelik olup İslâm'ı isteyerek kabul eden bir kişinin dinden çıkması kabul edilemez. Ebû Zehre, irtidad cezasının, dinle oynayan ve toplumu bozan kişilere karşı toplumu korumak amacıyla meşru kılındığını, bunun aslında din özgürlüğünü korumak için olduğunu belirtir. İslâm devleti dinî temeller üzerine kurulu olduğu için dinden çıkan kişi, devlete isyan etmiş sayılır ve bu durum, günümüzde devlete ihanet suçuna benzetilir. Muhammed Ebû Zehre, *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fıkhî'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 84-86. Bk. AYTEKİN, “İrtidad Cezasına İlişkin Klasik ve Modern Görüşlerin Değerlendirilmesi”, 184-185. Elbânî (ö. 1420/1999) günümüzde bu rivayet ile “*Dinde zorlama yoktur*” âyeti arasında çelişki olduğunu söyleyen bazı yazarlara tepki göstermiş ve “Bu onların cehaletinden kaynaklanmaktadır çünkü dinde zorlamanın olmaması başka şeydir, kâfirin Müslüman gibi davranıp sonra dinden çıkması başka şeydir. Demek oluyor ki bu, siyasî hukukî bir hüküm olduğu anlamına gelir. Ancak “*Dinde zorlama yoktur*” ise tamamen hukukîdir, kimseyi dininden çıkmaya zorlamadığı için âyet ile hadis arasında bir çelişki yoktur.” şeklinde açıklamada bulunmuştur. <https://alathar.net/home/esound/index.php?op=codevi&coi=156479> Erişim: 16 Mayıs 2024

<sup>157</sup> Asar, “Yorum-Bağlam Ekseninde Hadislerde İrtidad”, 67-68.

<sup>158</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-ğur'ân*, 3/47-48.

<sup>159</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-ğur'ânî'l-Azîm*, 4/520-521.

<sup>160</sup> Bk. İnce, *İslâm Hukukunda İrtidad Suçu ve Cezası*, 111.

değil, aynı zamanda hukukî ve siyasî bir mesele olarak da değerlendirildiğini göstermektedir.<sup>161</sup>

### **Sonuç**

Mürtedin öldürülmesine dair güçlü dayanaklardan biri olan İbn Abbâs rivayetinin, başta Buhârî ve *Sünen-i Erba'a* müellifleri olmak üzere birçok muhaddisin eserlerinde farklı mütâbi'lerle yer aldığı görülmektedir. Sihatinde herhangi bir problem görülmeyen bu rivayette, sebep-i vürûd açıkça belirtilmemiş olsa da sahâbe döneminde kullanıldığı bağlam dikkate alındığında buradaki irtidadın basit ve bireysel bir din değişikliğinin ötesinde olduğu anlaşılmaktadır.

İrtidadla ilgili diğer rivayetler bir araya getirildiğinde, bazı belirsizliklerin giderildiği ve genel tabloyu anlamının kolaylaştığı söylenebilir. “*Dinini değiştireni öldürün.*” hadisinden mürtedin kesin olarak öldürülmesi gerektiği ifade edilmekle birlikte, diğer rivayetlerle birlikte ele alındığında İslâm'ı terk edip topluluktan ayrılma üzerinde durulmaktadır. Ayrıca mürted hakkında şüphelerin giderilmesi için ondan tövbe istenmesi ve tövbenin beklenmesi gibi bir anlamda umûmî olan irtidad olgusunun sınırlandırıldığı anlaşılmaktadır.

Muhaddisler, “*Dinini değiştireni öldürün.*” hadisini terhîb değil, hukukî bir metin olarak değerlendirmişlerdir. Bunun en önemli göstergesi, rivayetin hadis kaynaklarında farklı bölümlerde yer almakla birlikte genellikle “Hudûd” bölümünde, “Mürtedin Hükümü” başlığı altında müstakil şekilde ele alınmış olmasıdır. Cumhûr fukahâ da ehl-i hadîsin kullandığı başlıkları büyük bir oranda devam ettirmiştir. Hanefî mezhebi fakihleri ise irtidad meselesini devletlerarası hukuk kapsamında değerlendirerek “Kitâbu's-Siyer” bölümünde ele almayı tercih etmişlerdir.

Mürted ve ilişkili hususlar, şârihler tarafından birbirlerinden alıntılar yapılarak aktarılmıştır. Şârihlerin genellikle kendi mezheplerinin görüşlerini ön plana çıkararak ve temel kaynakların başlıklarını koruyarak açıklamalarda buldukları görülmektedir. Şârihlerin meseleyi fikhî bir konu olarak ele aldıkları ve farklı fikhî doktrinlerin yaklaşımlarını yansıttıkları anlaşılmaktadır. Esasında klasik ulema, mürtede verilecek cezanın hükmünü erkekler için tartışma konusu yapmamış; daha çok izlenecek süreci ve kadının bu hükümden istisna edip edilmeyeceğini tartışmışlardır.

Cumhûr, irtidad meselesini genellikle dinden dönme olarak değerlendirirken, Hanefîler bu durumu hem dinden dönme hem de savaşın zararlarından korunma gereğiyle ilişkilendirmişlerdir. Fıkıh kitaplarında mürtedle ilgili bilgilerin, şerhlerde aktarılanlarla büyük ölçüde örtüştüğü, meselenin daha çok teorik yönüne ağırlık verildiği, cezanın infaz şekline fazla yer verilmediği görülmektedir. Hanefî fukahâsından Serahsî, Mergînânî ve İbnü'l-Hümâm gibi âlimlerin mürtedin öldürülmesini savaşma niyeti ve savaşın zararlarından korunma amacıyla ilişkilendirmeleri dikkat çekicidir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Muâz b. Cebel'i (r.a.) Yemen'e gönderdiğinde ona söylediği ve Muâz'ın Yemen'e vardığında Ebû Mûsâ ile yaptığı konuşmadaki ipuçları, tarihî verilerle birleştirildiğinde, “*Dinini değiştireni öldürün.*” hadisinin hicrî 9. yılın Rebûlâhir ayında vârid olduğu kanaatine ulaşılabilir. Bu tarih, Mekke'nin fethinden sonraki ve Müslümanların Arap Yarımadası'nda hâkimiyet kurdukları bir döneme işaret etmektedir. Ayrıca bu hadis, bazı âyetleriyle muhteva benzerliği olan Tevbe sûresi ile aynı nüzûl zamanına denk gelmektedir. Tüm bu zaman ve mekân koşulları göz önüne alındığında,

<sup>161</sup> İrtidad ile “*Dinde zorlama yoktur*” âyeti arasındaki değerlendirme için bk. Orhan, *Fıkıh ve Özgürlükler Bağlamında İrtidad*, 73-83; Toksarı, “Din ve Vicdan Özgürlüğü Bağlamında Kitap ve Sünnete Göre Mürtede Yapılması Gereken Muamele”, 73.

Allah Resûlü'nün bu rivayeti siyasî bir bağlamda, yani devlet başkanı sıfatıyla dile getirmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Müfessirlerce “*Dinde zorlama yoktur.*” âyeti genellikle ya mensûh veya özel nüzûl sebebi ile yahut umum-husus ilişkisiyle açıklanmıştır. Klasik doktrinde bu âyet ile irtidat hadisi arasında bir çelişki olduğu konusu gündeme gelmemiştir. Aksine bu hadis, tefsirlerde bazı âyetlerin açıklamasında yer almıştır. Âyet ile hadis arasındaki teâruz meselesi, 19. yüzyılın sonlarında gündeme gelmiştir. İbnü'l-Arabî ve Kurtubî'nin âyet için maddeleştirerek yaptıkları açıklamaların birçok tefsirde aynen tekrarlandığı görülmektedir.

Netice olarak rivayet kaynakları temelinde yapılan bu çalışma, irtidat hadisinin yalnızca bir ceza uygulaması olarak değil, aynı zamanda genel bir hukukî ilke olarak nasıl değerlendirildiğini ve kadim gelenekte teorik tartışmaları ne kadar derinleştirdiğini ortaya koymuştur. Klasik dönem ile günümüzde mürted kavramına yüklenen anlamların aynı olmadığı kanaatindeyiz. Bu açıdan bakıldığında, erken dönemlerde irtidat olaylarının bireysel bir mesele olmaktan çıkıp toplumsal bir tehdit haline geldiği ve bu nedenle devletin dünyevî bir ceza uyguladığı söylenebilir. Hanefîlerin, irtidat eden kadınlara bu cezayı uygulamaması, meselenin savaşa bağlantılı ve savunma odaklı bir yönü olduğunu gösterir. Dolayısıyla irtidat basit bir din değişikliği olmaktan öte -modern terimlerle ifade etmek zor olsa da- devlete isyan, casusluk veya vatana ihanet gibi suçlarla kıyaslanabilir.



## **Extended Abstract**

### **The Tahrīj and Interpretation of the Ḥadīth of Ibn ‘Abbās on the Issue of Apostasy**

One of the strongest evidences for the punishment of apostasy is the narration by Ibn Abbas, which has been transmitted with various corroborations in the works of prominent hadith scholars, including Bukhari and the authors of the Sunan al-Arba‘a. While the narration is considered sound, its contextual background (sabab al-wurud) is not explicitly mentioned. However, when analyzed within the framework of its application during the Sahabah period, it becomes evident that the reference to apostasy here goes beyond a simple and individual act of changing one's religion.

When other narrations related to apostasy are considered collectively, ambiguities in the general understanding are resolved, facilitating a clearer comprehension of the issue. The hadith, "Whoever changes his religion, kill him," explicitly calls for the execution of apostates. Yet, when evaluated alongside other narrations, the emphasis shifts to the collective aspect of abandoning Islam and separating from the Muslim community. Furthermore, the requirement to call for repentance and allow time for the apostate to reconsider signifies a limitation to the general scope of the apostasy ruling.

Hadith scholars interpreted the narration "Whoever changes his religion, kill him" not as an admonition but as a legal statement. This is evident from its placement in hadith collections, particularly under sections like "Hudud" or as an independent topic titled "The Ruling on Apostasy." Most jurists (jumhur) adhered to the chapter titles used by hadith scholars, whereas Hanafi jurists analyzed the issue within the framework of international law under the section "Kitab al-Siyar."

The punishment of apostates reveals differences of opinion among Islamic legal schools. While a consensus (ijma) is often cited regarding the execution of male apostates, Hanafi scholars exempted women from this ruling, referencing the Prophet’s prohibition against killing women and children. According to Hanafis, women should only be executed if they cause corruption on earth (fasad fi'l-ard). In contrast, the majority of scholars (jumhur) did not differentiate between male and female apostates.

The issue of inviting apostates to repent has also been subject to varying interpretations. While some scholars deemed it a meritorious act, others considered it obligatory, particularly for apostates lacking sufficient knowledge about Islam. Additionally, it was emphasized that apostates should not be burned, as this contradicts the respect and humility due to God’s authority.

Commentators have highlighted that the Prophet (peace be upon him) did not execute any apostate women, except in a weak narration where the execution of a belligerent woman is attributed to her role in inciting war rather than her apostasy. Similarly, the incident of Abu Bakr executing a female apostate is explained as a response to her hostile actions against Muslims. This underscores

that, in determining punishment, the individual's actions and intentions were considered alongside their apostasy.

The treatment of apostasy in classical texts reveals an alignment between the information provided in jurisprudential works and their commentaries, with a stronger focus on the theoretical aspects of apostasy rather than the method of punishment execution. Notably, Hanafi scholars like Sarakhsi, Marghinani, and Ibn al-Humam associated the execution of apostates with the intent to wage war and the necessity of protecting against its harms.

The instructions given by the Prophet to Mu'adh ibn Jabal (may Allah be pleased with him) when he was sent to Yemen, along with his subsequent conversation with Abu Musa upon arrival, provide historical clues suggesting that the hadith, "Whoever changes his religion, kill him," was issued in Rabi' al-Akhir of the 9th Hijri year. This corresponds to a period following the conquest of Mecca when Muslims had established dominance in the Arabian Peninsula. Considering the timing and circumstances, it is likely that the Prophet (peace be upon him) conveyed this narration in a political context, acting in his capacity as the head of state.

Exegetes have generally interpreted the Quranic verse, "There is no compulsion in religion" (Al-Baqarah, 2:256), as abrogated (*mansukh*), specific to its occasion of revelation, or as a general rule limited by specific cases. Classical doctrine did not perceive a contradiction between this verse and the hadith on apostasy. Instead, the hadith was often cited in exegetical works to explain certain Quranic verses. The issue of apparent conflict between the verse and the hadith only arose in the late 19th century. Exegetical elaborations on the verse by scholars like Ibn al-'Arabi and Qurtubi, often presented in list form, have been widely reproduced in subsequent tafsir literature.

In conclusion, this study, based on primary narrations, demonstrates that the hadith on apostasy was not merely a punitive measure but also a general legal principle deeply rooted in the classical tradition. It highlights that the concept of apostasy in classical and modern contexts carries divergent meanings. From a historical perspective, apostasy during the early Islamic period transitioned from an individual matter to a societal threat, warranting worldly punishments by the state. The Hanafi school's exclusion of women from this punishment further underscores the issue's connection to warfare and defensive concerns. Therefore, apostasy in the classical sense extended beyond a mere change of religion and can, in modern terms, be compared to acts of rebellion, espionage, or treason.

## ملخص موسع

### تخریج و تفسیر حدیث ابن عباس فی مسألة الردة

حدیث ابن عباس، الذی یُعد من الأدلة القویة علی وجوب قتل المرتد، واردٌ فی کتب العدید من المحدثین، وعلی رأسهم البخاری وأصحاب السنن الأربعة، مع تعدد طرقه المختلفة. ومع أن الحدیث صحیح، فإن سبب وروده لم یُذكر صراحة. وعند النظر فی السیاق الذی استُخدم فیهِ خلال عصر الصحابة، یتضح أن الردة المذكورة هنا تتجاوز مجرد تغییر فردي وبسبب للدين.

وعند جمع الأحادیث المتعلقة بالردة، یمکن ملاحظة أن بعض الغموض یتم إزالته، مما یُسهم فی فهم الصورة العامة. فعلى الرغم من أن حدیث "من بدل دینه فاقتلوه" یدل علی وجوب قتل المرتد بصورة قطعیة، إلا أن جمعه مع أحادیث أخرى یُظهر أن القتل یمتد علی ترك الإسلام والانفصال عن الجماعة. ومع ذلك یدو أن مفهوم الردة قد تم تقييده من خلال طلب التوبة من المرتد وانتظارها لإزالة أي شك.

وقد رأى المحدثون حدیث "من بدل دینه فاقتلوه" كنص قانوني، وليس كحدیث تهيب، والدلیل علی ذلك أن الحدیث ورد فی کتب الحدیث تحت أبواب مختلفة، لكنه عُرض غالباً تحت كتاب "الحدود" باباً مستقلاً تحت عنوان "حكم المرتد". كما أن جمهور الفقهاء اعتمدوا إلى حد كبير نفس العناوين التي استخدمها أهل الحدیث، أما فقهاء المذهب الحنفي فتناولوا مسألة الردة فی إطار القانون الدولي الإسلامي وفضلوا عرضها ضمن فصل "كتاب السير".

وتُبرز المناقشات حول عقوبة المرتد اختلافات مذهبية بين العلماء. فعلى الرغم من الإشارة إلى إجماع علی وجوب قتل المرتد، فإن الحنفية استثنوا قتل المرأة المرتدة بناءً علی أحادیث تحرم قتل النساء والأطفال، واعتبروا أن النساء لا یقتلن إلا إذا أفسدن فی الأرض. وعلى العكس، لم یُفرق جمهور العلماء بين الرجل المرتد والمرأة المرتدة.

أما دعوة المرتد إلى التوبة فقد كانت موضع اختلاف أيضاً، حيث اعتبرها بعض العلماء عملاً فضلاً، فی حين اعتبرها آخرون، خصوصاً فی حالة المرتدين غیر الملمين بأمر الدين، واجباً ضرورياً. وأوضح العلماء أن حرق المرتد بالنار أمر مرفوض لأنه یتنافى مع سنن الله وشریعتة.

وفي الشروح، لوحظ أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقتل أي امرأة مرتدة، ومع ذلك، يُذكر في رواية ضعيفة أن امرأة محاربة قُتلت ليس بسبب ردتها بل بسبب تحريضها على الحرب. وأما قتل امرأة مرتدة في عهد أبي بكر رضي الله عنه فقد فُسر على أنه كان بسبب أعمالها العدائية تجاه المسلمين. وعليه، لم تُراعَ الردة فقط في العقوبة، بل أُخذت النوايا والأفعال في الحسبان أيضاً.

وقد نقل الشراح مسائل الردة وأحكامها من بعضهم البعض، مع التركيز على عرض آراء مذاهبهم، مع الحفاظ على عناوين المصادر الأصلية. واهتم الشراح بتناول المسألة كموضوع فقهي يعكس وجهات نظر المدارس الفقهية المختلفة. ومن الجدير بالذكر أن العلماء الكلاسيكيين لم يناقشوا حكم عقوبة المرتد، بل ركزوا على الإجراءات المتبع واستثناء المرأة من هذا الحكم.

ورغم أن جمهور العلماء تناول مسألة الردة كخروج عن الدين، فإن الحنفية، إضافة إلى الخروج من الدين، ربطوا الردة بضرورات حماية المجتمع من أضرار الحروب أيضاً. ويتبين أن المعلومات الواردة عن المرتد في كتب الفقه تتوافق بدرجة كبيرة مع ما ورد في الشروح، مع التركيز على الجانب النظري، في حين لم يتم التوسع كثيراً في طريقة تنفيذ العقوبة. ومن الملاحظ أن بعض علماء الحنفية، مثل السرخسي، والميرغيناني، وابن الهمام، ربطوا قتل المرتد بنبئته القتالية وأضرار الحرب.

أما الحديث الذي قاله النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل رضي الله عنه عند إرساله إلى اليمن، والحوار الذي دار بين معاذ وأبي موسى عند وصوله، عندما يُجمع مع البيانات التاريخية، فإن ذلك يؤدي إلى الاستنتاج بأن حديث "من بدل دينه فاقتلوه" ورد في ربيع الآخر من السنة التاسعة للهجرة. وتشير هذه الفترة إلى ما بعد فتح مكة وسيطرة المسلمين على شبه الجزيرة العربية، وأن ورود الحديث يتزامن مع نزول سورة التوبة. وعليه، فمن المحتمل جداً أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد قال هذا الحديث في سياق سياسي بصفته رئيس الدولة.

وقد فسر العلماء آية "لا إكراه في الدين" بأنها إما منسوخة، أو لها سبب نزول خاص، أو عبر العلاقة بين العام والخاص. ولم يُثار في الفكر الكلاسيكي أي تعارض بين هذه الآية وحديث الردة. بل على العكس، فقد ورد الحديث في سياق تفسير بعض الآيات. وأثيرت قضية التعارض بين الآية والحديث لأول مرة في أواخر القرن التاسع عشر. وقد تكررت الشروح التفصيلية التي قدمها ابن العربي والقرطبي حول الآية نفسها في العديد من التفاسير.

وفي الختام، يُبرز هذا البحث، القائم على مصادر الروايات، كيف اعتُبر حديث الردة ليس فقط كعقوبة، بل أيضاً كمبدأ قانوني عام، وكيف أثرت هذه القضية على المناقشات النظرية في التراث القديم. ونعتقد أن مفهوم

الردة في العصور الكلاسيكية يختلف عن فهمه في العصر الحديث. ومن هذا المنظور، يمكن القول إن حالات الردة في الفترات المبكرة لم تكن مجرد مسألة فردية، بل كانت تُعد تهديداً اجتماعياً، ولذلك تعاملت الدولة معها بعقوبة دنيوية. كما أن استثناء الحنفية النساء المرتدات من العقوبة يُظهر أن للمسألة أبعاداً دفاعية مرتبطة بالحرب. وعليه، فإن الردة ليست مجرد تغيير بسيط للدين، بل يمكن مقارنتها -ولو بصعوبة في المصطلحات الحديثة- بجرائم مثل التمرد على الدولة، أو التجسس، أو الخيانة العظمى.

**الكلمات المفتاحية:** الحديث، الردة، ابن عباس، تغيير الدين، التفسير، الشُّراح.

**Kaynaklar / References / المصادر**

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Muşannef*. thk. Habîburrahmân el-Azamî. 11 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 47 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Albogha, Asma. أثر القراءات يف الصناعة اهلديثة عند الإمام العيين يف عمدة القاري شرح صحيح البخاري /of Effect The Qirā'at on the Ḥadīth Science in the Framework of Imām al-'Aynī's Umdat al-Qārī". *HADITH 7* (Aralık/December 2021): 217-254.
- Algün, Hüseyin. "Esved el-Ansî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/440-441. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Alî el-Kârî, Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-Meşâbih*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1422.
- Arnaût, Şuayb. "et-Ta'likât". *Müsnedi İmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Asar, Muhammet Ali. "Yorum-Bağlam Ekseninde Hadislerde İrtidat". *İslâmî İlimler Perspektifinden Dinden Dönme İrtidat*. ed. Muhammet Ali Asar vd. 63-130. Ankara: İlâhiyât, 2021.
- Ateş, Abdurrahman. "İnanç Özgürlüğünün Sınırı/Kapsamı ve İnanç Özgürlüğü Açısından 'Mürtedin Cezalandırılması'na Dair Bir Değerlendirme". *Kur'an'ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı*. 181-199. Konya: İlahiyat Derneği Yayınları, 2007.
- Atmaca, Veli. "Hadisleri Bakımından Siyâsetnâmeler (III) Ebu'n- Necîb'in en- Nehcü'l- Meslûk'unda Yönetenlerle İlgili Rivâyetler". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1 (2004), 165-187.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Aytekin, Mehmet Ali. "İrtidat Cezasına İlişkin Klasik ve Modern Görüşlerin Değerlendirilmesi". *İslâmî İlimler Perspektifinden Dinden Dönme İrtidat*. ed. Muhammet Ali Asar vd. 157-220. Ankara: İlâhiyât, 2021.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1988.
- Beroje, Sahip. *Farklı Bakış Açılıyla İrtidat Suçu ve Cezası*. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Beroje, Sahip. "İslâm Hukukunda İrtidat Cezasına Yeni Bir Yaklaşım". *İslami Araştırmalar* 17/4 (2004), 308-323.
- Beroje, Sahip. "Şerî Nassların Yorumlanmasında Konjonktürün Etkisi: Mürtedin Öldürülmesi ve Kadının Şahitliği Örnekleri Bağlamında Bir İnceleme". *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu*. ed. Muhiddin Okumuşlar. 2/42-58. Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2016.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Muhammed Zühbeyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422.
- Caner, Abdurrahman. "Tâcüddîn es-Sübki'nin Nesih Problemine Yaklaşımı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2019), 127-156.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.

- Çonkor, Burhan. “Bağlam ve Rivayetler Açısından İrtidatla İlişkili Ayetler”. *İslamî İlimler Perspektifinden Dinden Dönme İrtidat*. ed. Muhammet Ali Asar vd. 13-62. Ankara: İlahiyât, 2021.
- Dalgın, Nihat. “Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme ve İnanç Özgürlüğü”. *Makâlât* 1 (1999), 41-57.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1424.
- Dârimî, Abdullâh b. Abdirrahman b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâti'l-Âlemiyye, 5. Basım, 1430.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbü'l-Ḥarâc*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1399/1979.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî: e'l-Ukûbe*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Şaḥîḥu'l-Câmi'i's-Şaḡîr ve ziyâdâtüh*. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1408.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Halep: Matbaatu'l-İlmiyye, 1352.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Husâmuddîn Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr el-Kureşî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selîm Esed. Dimaşk: Dâru's-Sakâ, 1996.
- <https://alathar.net/home/esound/index.php?op=codevi&coid=156479> Erişim: 16 Mayıs 2024.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *et-Temhîd li Mâ fi'l-Muvaṭṭa'a mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî vd. 24 Cilt. Rabat: Vezâretü Umûmi'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1387.
- İbn Battâl, Alî b. Halef el-Kurtubî. *Şerḥu'l-Câmi'i's-Şaḡîḥ*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Muşannef fi'l-eḥâdiṣ ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *ed-Dirâye fi tahrîci eḥâdiṣi'l-Hidâye*. thk. Abdullah Hâşim el-Yemânî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerḥi Şaḡîḥi'l-Buḥârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Haydarabad: Matba'atu Dâirati'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hamza, Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *el-Beyân ve't-ta'rîf fi esbâbi vürûdi'l-ḥadîsi's-şerîf*. thk. Huseyn Abdulmecid Hâşim. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nevâdir, ts.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Muḥallâ*. thk. Abdulğaffâr Süleyman Bendâvî. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *Şaḡîḥu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1414.
- İbn Kesîr, İsmâîl b. Ömer ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*. thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî vd. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1417.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1430.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Hafîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd el-Hâşimî. *et-Tabağâtü'l-kebir*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Şur'ân*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî. *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-eğâdîsi (ahbâri)'l-vâhiye*. thk. İrşâdülhak el-Eserî. 2 Cilt. Faysalâbâd: İdâratü'l-Ulûmi'l-Eseriyye, 1401.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadir li'l-'âcizi'l-fakîr*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî el-Mısırî. *et-Tavdîh fi şerhi'l-Câmi'i's-şâhih*. 36 Cilt. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429.
- İltaş, Davut. "Yadsınan Gelenek: 'İslam'a Yaman Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi' Yazısı Üzerine Bazı Eleştirel Mülâhazalar". *Marife* 3/1 (2003), 217-227.
- İnce, İrfan. *İslâm Hukukunda İrtidat Suçu ve Cezası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- İnce, İrfan. "Ridde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/88-91. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id (fi şerhi Şâhih)i Müslim*. thk. Yahya İsmail. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1419.
- Kandemir, M. Yaşar. "Muâz b. Cebel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/338-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayınları 1999.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'iu's-şanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubil-İlmiyye, 1406.
- Köktaş, Yavuz. "Esbâbu Vurûdî'l-Hadîs İlmi: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış". *Usûl* 4/4 (2005), 131-156.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî vd. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivayetinde Bağlam*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Muavvaz vd. 19 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mehâmilî, Ahmed b. Muhammed. *el-Lübâb fi'l-fikh*. Medine: Dâru'l-Buhârî, 1416.
- Merginânî, Burhânüddîn Alî b. Ebû Bekr el-Fergânî. *el-Hidâye fi şerhi'l-Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.



- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Meccüddîn Abdullâh b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*. Muh. Mahmûd Ebû Dakîk. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mizzî, Cemâluddîn Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1400.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdürraûf. *Feydü'l-ka'dîr şerhu'l-Câmi'î's-şagîr*. Kahire: Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ, 1356.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen (el-Müctebâ)*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1406.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392.
- Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.
- Okur, Kaşif Hamdi. "İslâm Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 344-364.
- Orhan, Fatih. *Fıkıh ve Özgürlükler Bağlamında İrtidat*. Ankara: Gece Akademi, 2018.
- Saylan, İbrahim. *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vürûd*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsûf*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1414.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Müsned*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1410.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî es-San'ânî. *Fethu'l-ka'dîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Çur'ân*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicre, 1422.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîh*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1387/1967
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu me'âni'l-âşâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr vd. 5 Cilt. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 1414.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âşâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1415.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1419.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395.

Toksarı, Ali. “Din ve Vicdan Özgürlüğü Bağlamında Kitap ve Sünnete Göre Mürtede Yapılması Gereken Muamele”. *Bilimname* 19/2 (2010), 47-74.

Vâkidî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-A'lamî, 1409/1989.

Yiğit, Yaşar. “İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidad Suç ve Cezasına Bakış”. *İslâmiyât Dergisi* 2 (1999), 121-135.

Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 52 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1410.

Zeylaî, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Naşbü'r-râye li-tahrîci eḥâdişi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Reyyân, 1418.

Zuhaylî, Vehbe. *İslam Fıkı Ansiklopedisi*. 10 Cilt. İstanbul: Risale Yayınevi, 1994.

# HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2024, 13: 157-187

## Fecrü'l-İslâm'da Hadis Tenkîdi

Ḥadīth Criticism in Fajru'l-Islâm

تقد الحديث الشريف في فجر الإسلام

Ali Karakaş

Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Diyarbakır/Türkiye  
Assoc. Prof. Dr., Dicle University Faculty of Theology, Diyarbakır/Türkiye  
ali.karakas@dicle.edu.tr

ORCID: [orcid.org/0000-0002-7869-823X](https://orcid.org/0000-0002-7869-823X)

RORID: <https://ror.org/0257dtg16>

### Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Received Date: 04.11.2024

Kabul Tarihi | Accepted Date: 31.12.2024

Yayın Tarihi | Published Date: 31.12.2024

Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: [10.61218/hadith.1579138](https://doi.org/10.61218/hadith.1579138)

**Çıkar Çatışması | Competing Interests:** Çıkar çatışması 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:** Karakaş, Ali. "Fecrü'l-İslâm'da Hadis Tenkîdi". *HADITH* 13 (Aralık 2024), 157-187.

**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. (Ali Karakaş)

**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 / 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: [index.hadith@samsun.edu.tr](mailto:index.hadith@samsun.edu.tr)

### Fecrû'l-İslâm'da Hadis Tenkîdi\*

Doç. Dr. Ali Karakaş

#### Anahtar Kelimeler: Öz

Hadis  
Sahabe  
Tenkîd  
Ahmed Emin  
Fecrû'l-İslâm

Mısır'da yetişmiş önemli ilim adamlarından biri olan Ahmed Emin b. İbrahim et-Tabbah, 1886 tarihinde Kahire'de dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini babasından almış ve 14 yaşında iken Ezher'e kaydolmuştur. Kısa süreliğine ilkokul öğretmeni yapan Ahmed Emin, "Medresetü'l-Kadâi's-Şer'iyye'ye" kaydolmuş ve nihayetinde dört yıl hâkimlik yapmıştır. O, 1926 tarihinde Taha Hüseyin aracılığı ile Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne intisap etmiş ve 1939 yılında Edebiyat Fakültesine dekan olarak atanmıştır. Ahmed Emin, Carl Brockelmann ve diğer bazı oryantalistlerden etkilenerek çalışmalarında Batı tenkîd metodunu uygulamıştır. Bu nedenle hadis, tefsir ve Arap edebiyatı alanında Müslüman çevreler tarafından eleştirilmiştir. O, "Fecrû'l-İslâm", "Duhâ'l-İslâm" ve "Zuhrû'l-İslâm" adlı kaleme aldığı seri halindeki bu eserlerinde, İslâm'ın başlangıcından onuncu asra kadar İslâm medeniyet ve kültür tarihini tahlil ve tenkîd etmiştir. Ahmed Emin "Fecrû'l-İslâm", adlı eserinin yaklaşık olarak 15 sahifesini hadis konusuna ayırmıştır. O, burada öncelikle hadisin tanımını yapmış, hadisin ilk dönemde yazılmadığını, şifahi olarak nakledildiğini ifade etmiş, çeşitli nedenlerden dolayı bazı hadislerin uydurulduğunu ve bu nedenle hadis tenkidinin o dönemlerde başladığını iddia etmiştir. Ahmed Emin, Buhârî ve Müslim'de bazı uydurma hadislerin olduğunu, muhaddislerin cerh ve ta'dil konusunda tutarsızlık içerisinde bulduklarını ve bazı sahabe râvîlerin rivayetlerinde problemler olduğunu ileri sürmüştür. Ahmed Emin, 1954 tarihinde Kahire'de vefat etmiştir.

### Ḥadīth Criticism In Fajru'l-Islām

#### Keywords:

Ḥadīth  
Companion  
Criticism  
Ahmad Amin  
Fajr al-Islam

#### Abstract

Ahmad Amin b Ibrahim al-Tabbah, one of the prominent scholars raised in Egypt and he was born in Cairo in 1886. He received his initial education from his father and enrolled in al-Azhar at the age of 14. Ahmad Amin, who briefly worked as a primary school teacher, enrolled in the "Madrasa al-Qadâ'i al-Shar'iyya" and served as a judge for four years. In 1926, through Taha Hussein, he joined the Faculty of Literature at Cairo University and was appointed as the dean of the Faculty of Literature in 1939. Ahmad Amin, influenced by Carl Brockelmann and other orientalist, applied the Western criticism method in his works. Therefore, his works have been criticized by Muslim circles in the fields of hadith, tafsir, and Arabic literature. He authored works such as "Fajr al-Islâm", "Duhâ'l-İslâm", and "Zuhur al-Islâm". In these works, which are part of a series, he analyzes and critiques the history of Islamic civilization and culture from the beginning of Islâm to the tenth century. Ahmad Amin dedicated approximately 15 pages of his work "Fajr al-Islâm" to the subject of hadith. In this work, he first defines Hadith, stating that hadith was not written down in the early period but transmitted orally. He argues that due to various reasons, some hadiths were fabricated, and as a result, the criticism of hadith began during that time. Ahmad Amin claimed that there are some fabricated hadiths in Bukhari and Muslim, that the scholars of hadith were inconsistent in the science of jarh and ta'dil, and that there were issues with the transmissions of certain companion narrators. Ahmad Amin passed away in Cairo in 1954.

\* Bu makale, Ekim 2019 tarihinde Antalya'da "SADAB 4rd International Social Research and Behavioral Sciences" adıyla düzenlenen Sempozyum'da "Ahmed Emin'in "Fecru'l-İslâm" Adlı Kitabında Hadis Algısı" başlığıyla sözlü olarak sunulmuş ve sadece özet olarak yayımlanmıştır. Bu çalışma ilgili bildiriden değiştirilerek ve geliştirilerek hazırlanmıştır. / This article was presented orally under the title of "Perception of Ḥadīth in Ahmed Emin's Book "Fecru'l-İslâm" at the Symposium titled "SADAB 4th International Social Research and Behavioral Sciences" held in Antalya in October 2019 and was published only as an abstract. This study was prepared by modifying and improving the relevant paper.

## Giriş

İnsanlığın başlangıcından bu yana, insanlar barınma, beslenme, beraber yaşama, yuva kurma ve benzeri konular için bilgi sahibi olma gayreti içerisinde bulunmuşlardır. Büyük uygarlıklar da bilgi sayesinde kurulmuştur. İلمي açıdan yetersiz, cahil insanlardan oluşan toplumlarda, daima kavga ve kargaşalar yaşanmıştır. Bundan dolayı insanlık, her zaman ve her yerde ilme ihtiyaç duymuştur. Nitekim Yüce Allah, insanlığın hidayeti, huzuru ve barışı için gönderdiği kutsal kitaplarda ilme genişçe yer vermiştir. Onun gönderdiği tüm peygamberler de bu konuyu ilahi davetlerinde gündeme getirmişlerdir:

*“Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı pıhtılaşmış kandan (alak'tan) yarattı. Oku! Kalemle öğreten, insana bilmediğini bildiren Rabbin, en büyük kerem sahibidir.”<sup>1</sup>*

Görüldüğü gibi ilk nazil olan bu ayetlerde, ilk etapta okuma, ardından Allah inancı ve kalem dile getirilmektedir. Ayrıca yine ilk dönemlerde nazil olan bir surede, kalem dile getirilmekte<sup>2</sup> ve o sureye, “*Kalem Suresi*” adı verilmiş bulunmaktadır. Hz. Muhammed (sav.) de kalem hakkında çeşitli bilgiler vermiştir. O, bir hadiste kalem hakkında şöyle buyurmuştur:

*“Allah önce kalemi yarattı ve yaz dedi. Kalem, ‘Ne yazayım?’ deyince Allah, ‘Kaderi ve ebediyete kadar olup olup bitecek her şeyi yaz’ diye buyurdu.”<sup>3</sup>* Temel İslâm kaynaklarında kalem hakkında geniş bilgilerin var olduğu bir hakikattir. Bu durum, okumanın ve yazmanın tevhit inancında ve özellikle de İslâm inancında ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Müslümanlar, ilk dönemlerde bu ilkeler doğrultusunda okumuşlar ve bunun neticesinde dünya bilim kültürüne büyük katkılarda bulunmuşlardır. Zamanla bu duygu ve düşünceleri ihmal eden Müslümanlar, dünya milletleri arasında geride kalmaya başlamışlardır. Son asırlarda bazı Müslüman ilim adamları, bu konuda Müslümanları uyurma gayreti içerisinde bulunmuşlardır. Ahmed Emin, Mısır’da yetişen ve bu gayreti gösteren önemli ilim adamlarından biridir. O, “*Fecrü’l-İslâm*”, “*Duhâ’l-İslâm*”, “*Zuhrü’l-İslâm*” vb. eserler kaleme alan önemli bir ilim adamıdır. Ahmed Emin, bu eserlerinde İslâm medeniyetinin doğuş ve gelişimsüreçlerini incelemiş ve özetlemeye çalışmıştır. Onun bu konularla ilgili görüşleri, Müslüman ilim adamları arasında genişçe tartışılmış ve halende tartışılmaya devam etmektedir. Ayrıca o, özellikle “*Fecrü’l-İslâm*” adlı eserinde hadisle ilgili aykırı bazı fikirler öne sürmüş ve sonuç itibarıyla bu açıdan oryantalistlerle aynı safta görünmüştür. Örneğin Ahmed Emin, özel olarak belirlenmiş vahiy kâtiplerinin Hz. Muhammed’e (sav.) nazil olan vahyi yazdıklarını fakat Hz. Muhammed’in (sav.)

---

<sup>1</sup> el-Alak 96/1-4.

<sup>2</sup> el-Kalem 68/1.

<sup>3</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et- Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1937), “Kader”, 17; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eşas es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, (İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, tsz.), “Kader”, 16; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, (Beyrut: tsz.) 7: 317.

hadislerini yazıp kayda geçecek özel kâtiplerin belirlenmediğini öne sürmüştür. Ayrıca belirttiğine göre Hz. Muhammed (sav.), Kur'ân-ı Kerim'in dışında herhangi bir şeyi yazanların da yazdıklarını imha etmelerini tavsiye etmiştir.<sup>4</sup> Ahmed Emin buiddialarını çeşitli hadislerle temellendirmeye çalışmıştır.<sup>5</sup>

Ayrıca o, hadislerin ilk dönemde yazılmadığını, şifahi olarak nakledildiğini, çeşitli nedenlerden dolayı bazı hadislerin uydurulduğunu ve bu nedenle hadis tenkîdinin o dönemlerde başladığını açıklamıştır. Ahmed Emin bu bilgileri verirken, konuyu çeşitli hadislerle izah etmiş ve bazı râvîleri de tenkîd etmiştir. O, Buhârî ve Müslim'in "*el-Câmiu's-Sahîh*" adlı hadis kitaplarında bazı uydurma hadislerin bulunduğunu, muhaddislerin cerh ve ta'dil konusunda tutarsızlık içerisinde olduklarını ve bazı sahabi râvîlerin rivayetlerinde problemler olduğunu da ileri sürmüştür.<sup>6</sup>

Bu çalışmada, önce hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında bilgi verilecek, ardından eserlerinde özellikle "*Fecrü'l-İslâm*" adlı kitabında hadise yaklaşımı üzerinde durulacaktır.

### 1. Ahmed Emin ve İlmi Kişiliği

Ahmed Emin b. İbrahim et-Tabbah (ö. 1374/1954), XX. yüzyılın başlarında Mısır'da yetişmiş önemli ilim adamlarından biridir. O, 1886 tarihinde Kahire'de beş çocuklu bir ailenin ortancası olarak dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini babasından almış olan Ahmed Emin, 14 yaşında iken el-Ezher Üniversitesi'ne kaydolmuştur. O, üniversiteyi bitirdikten sonra, bir süre İskenderiye'de ve daha sonra da Kahire'de, daha önce eğitim gördüğü Valide Abbas Paşa Medresesinde ilkokul öğretmenliği yapmıştır.<sup>7</sup> Ahmed Emin, daha sonra "*Medresetü'l-Kadâi's-Şer'iyye*" kaydolmuş ve orada Hukuk Fakültesini bitirmiştir. Bir süre aynı fakültede ders veren Ahmed Emin, bilahare bu görevinden ayrılarak dört yıl hâkimlik yapmıştır. O, bu görevi yürütürken, Taha Hüseyin'le (ö. 1393/1973) tanışmış, onun aracılığıyla 1926 tarihinde Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne intisap etmiş ve 1939 yılında Edebiyat Fakültesine dekan olarak atanmıştır. 1947 yılında Arap Birliği Kültür İdaresi Müdürlüğü'ne atanan Ahmed Emin, vefatına kadar bu kuruluşun başında kalmıştır. Ayrıca o, Kahire Dil Kurumu, Şam ve Bağdat İlim Kurumları üyeliğine seçilmiştir. 1948 yılında kendisine Kahire Üniversitesi ve I. Fuad Üniversitesi tarafından fahri doktora unvanı verilmiştir.<sup>8</sup>

Ahmed Emin, Carl Brockelmann (1868-1956) ve diğer bazı oryantalistlerden etkilenerek Batı düşünce ve tenkîd metodunu benimsemiştir. O, bu süreçte Mısır'a davet edilen çeşitli oryantalistlerin konferanslarına katılmıştır. Bu konferanslarda Astronomi Tarihi, İslam Felsefesi ve Arap Coğrafyası

<sup>4</sup> Ebü'l-Hüseyin Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahîh*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998), "Zühd", 72.

<sup>5</sup> Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, (Beyrut:Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 202.

<sup>6</sup> Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 202.

<sup>7</sup> Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 3; Emin, *Hayâtî* (Otobiyografi), (Kahire: Lecnetü't-Te'lifve't-Terceme ve'n-Neşr, 1950), 70; Nevin Karabela, "Hayâtî Adlı Eserine Göre Ahmed Emin", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/11 (2003), 125; Betül Öz, *Ahmed Emin'in Hadise Bakışı*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018), 8.

<sup>8</sup> Emin, *Hayâtî*, 80; Öz, *Ahmed Emin'in Hadise Bakışı*, 11.

gibi alanlarda onlardan istifade etmiştir. Mısır'da Batı kültürüne karşı çıkanlar olduğu gibi, buna ilgi duyan ilim adamları da az değildi. O, İslâm kültür tarihinin doğuşu ve gelişim süreciyle ilgili yazmış olduğu kitapları sayesinde başta Arap dünyası olmak üzere, İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde etkili olmuştur.<sup>9</sup>

Ahmed Emin, fikir ve düşünce yapısının gelişmesinde Batılı oryantalistlerin etkisinde kaldığı gibi, İskenderiye'de "Ra'su't-Tin" Lisesi'nde öğretmenlik yapan ve "Dâru'l-'Ulûm" mezunu Abdülhakim b. Muhammed'den de etkilenmiştir. Ahmed Emin'in bildirdiğine göre o, ufkunun açılmasında ve şahsiyetinin gelişmesinde etkili olmuştur. O, Muhammed Abduh'tan da (ö. 1323/1905) etkilenmiş, görüşlerini benimsemiş ve özellikle ıslahatla ilgili düşüncelerini savunmuştur. Ayrıca o, bu süreçte Arapçanın yanında İngilizce ve Fransızcasını da geliştirmeye gayret etmiştir.<sup>10</sup>

Ahmed Emin, 1916 yılında evlenmiş ve ikisi kız altısı erkek olmak üzere sekiz çocuk sahibi olmuştur.<sup>11</sup> Çocuklarına çok düşkün olduğu anlaşılan Ahmed Emin, bu duygularını şu sözlerle dile getirmiştir: "Bende doğru söz söyleme, dürüstlüğe bağlılık, mal ve makam açısından mahrumiyete katlanma cesareti vardır. Fakat bende, çocuklarıma batacak bir dikene veya şerefime zarar getirecek bir şeye katlanma cesareti yoktur."<sup>12</sup> O, ilk çocuklarına karşı sert olduğunu, ancak fikirleri geliştikçe özgür bir anlayış kazandığını itiraf etmiştir. Ayrıca o, hanımının da çocuklarının eğitiminde katkısı bulunduğunu, bu nedenle kendisinin daha rahat bir şekilde akademik çalışmada bulunduğunu belirtmiştir.<sup>13</sup> Ahmed Emin, oğluna yazmış olduğu bir hitapta, "Benden farklı bir zamanda yaratıldın, benden farklı bir şekilde eğitildin, benden farklı bir toplumda yetiştin. Ben, gelenek ve göreneklerin hâkim olduğu bir zamanda yetiştim. Sen ise, gelenek ve göreneklerin yok olduğu bir zamanda yaşıyorsun. Ben, sloganı itaat olan bir dönemde iken, sen ise isyan olan bir dönemdesin." şeklinde bazı tespitlerde bulunmuştur.<sup>14</sup> O, kendi neslinin huzurlu, istikrarlı, oğlunun neslinin ise tedirgin, şaşkın ve kaygılı olduğunu anlatmıştır. Oğlunun neslinde huzur ve mutluluğun olmayışının en önemli sebebini de dini duyguların gittikçe zayıflamasına bağlamıştır. Ahmed Emin, kendi neslinin tamamıyla dini inançlara bağlı yaşadıklarını, Allah'a güvendiklerini ve bu konuda sağlam inanç temellerine dayandıklarını, yeni neslin ise, bu inancın dayandığı ana temelleri, gelenek ve görenekleri kaybettiklerini düşündüğünü vurgulamıştır.<sup>15</sup>

Ahmed Emin, tüm medeniyetlerin birbirlerinden etkilendiğini, hakeza Arapların, İslam ile tanıştıktan sonra çeşitli milletlerle tanışma ve diyalog kurma fırsatını yakaladıklarını ileri sürmüştür. Müslüman Arapların diğer milletlerle münasebetleri neticesinde, Fars ve Roma hukuku Kur'ân-ı

<sup>9</sup> Emin, *Hayâtî*, 99; Öz, *Ahmed Emin'in Hadise Bakışı*, 11.

<sup>10</sup> Emin, *Hayâtî*, 120 vd.; Hulusî Kılıç, "Ahmed Emîn", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/62-64; Öz, *Ahmed Emin'in Hadise Bakışı*, 13; Adnan Demircan, "Ahmed Emin (Hayatı, Eserler ve Bazı Görüşleri)", *Doğu Araştırmaları dergisi* 1/1 (2008), 99-114.

<sup>11</sup> Emin, *Hayâtî*, 181; Öz, *Ahmed Emin'in Hadise Bakışı*, 17.

<sup>12</sup> Emin, *Hayâtî*, 289; Karabela, "Hayatî Adlı Eserine Göre Ahmed Emin", 2/11, 135.

<sup>13</sup> Emin, *Hayâtî*, 183; Karabela, "Hayatî Adlı Eserine Göre Ahmed Emin", 2/11, 135.

<sup>14</sup> Emin, *İlâ Veleddî*, (Kahire: 1976), 13; Karabela, "Hayatî Adlı Eserine Göre Ahmed Emin", 2/11, 135.

<sup>15</sup> Emin, *Hayâtî*, 65; Karabela, "Hayatî Adlı Eserine Göre Ahmed Emin", 2/11, 135.

Kerim ile hadisin izah ettiği hükümlerle, Fars hikmetleri ve Rum felsefesi Arap hikmetleriyle, Roma Hukuku üslubu Arap Hukuku üslubuyla karışmıştır. Onun öne sürdüğü bu düşünceler, neredeyse oryantalistlerin görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Tüm bu düşüncelerine rağmen onun, esasta oryantalistlerden ayrıldığını da söylememiz gerekmektedir. Her şeyden önce o, İslâm inancına bağlı bir Müslüman'dır. Ahmed Emin, fikirlerini, medeniyetlerin birbirinden etkilendiği ve milletlerin ortak malı olduğu esası üzerine inşa etmiştir. Bundan dolayı Arap medeniyeti/İslâm medeniyeti, Müslümanların diğer milletlerle münasebetleri neticesinde meydana gelen bir karışımdır.<sup>16</sup>

Ahmet Emin, ilmi araştırmalarda bulunmak ve konferanslar vermek üzere dünyanın çeşitli yerlerini ziyaret etmiştir. Örneğin o, bu gaye ile İstanbul, Suriye, Irak, Kudüs, Hollanda, İngiltere vebenzeri yerlerde bulunmuştur. Ayrıca o, Hollanda'nın Leiden şehrinde toplanan Müsteşrikler Kongresi'ne de üye olarak seçilmiştir.<sup>17</sup> Ahmed Emin, “*el-Ahlâk*”, “*Fecru'l-İslâm*”, “*Duhâ'l-İslâm*”, “*Zuhru'l-İslâm*”, “*Yevmu'l-İslâm*”, “*Zu'amâu'l-İslâhfi'l-Asri'l-Hadis*” ve “*Hayâtî*” başta olmak üzere çeşitli alanlarla ilgili pek çok eser kaleme almıştır. Ayrıca çok sayıda makale, çeviri, tahkîk, derleme, redaksiyon, şerh ve ders kitapları türünden çalışmaları da vardır.<sup>18</sup> Ahmed Emin ve eserleri hakkında çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır. O, 30 Mayıs 1954 tarihinde Kahire'de vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.<sup>19</sup>

Ahmed Emin hakkında çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan biri de Betül Özün, 2018 yılında Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde “*Ahmed Emin'in Hadise Bakışı*” başlığıyla hazırlanmış olduğu yüksek lisans tezidir. Bu tezde, Ahmed Emin'in “*Fecru'l-İslâm*”, “*Duhâ'l-İslâm*” ve “*Zuhru'l-İslâm*” adlı eserleri esas alınarak, onun hadis ilmi, hadisin dindeki yeri ve hadisler hakkındaki görüşleri incelenmiştir. Tespit ettiğimiz kadarıyla Öz bu tezinde, “*Fecru'l-İslâm*” adlı kitaba, 48 yerde yer vermiştir. Öz tüm bu yerlerde genel anlamda Ahmed Emin'in hadisin tanımı, hadis uydurmaları, hadisin şifahi rivayeti ve Ebu Hüreyre'nin çok hadis rivayet etmiş olmasından dolayı tenkîd edilmesi gibi konular üzerinde durduğunu kaydetmiştir. Bize göre Öz bu tezinde, “*Fecru'l-İslâm*” adlı eserde hadis tenkîdiyle ilgili yer alan bilgileri yeterli derecede değerlendirmemiştir. Hatta tezinin bir yerinde “*Ahmed Emîn'e göre uydurma faaliyetlerinin artması üzerine gerçek hadis âlimleri doğruyu yanlıştan ayırmak için tenkid çalışmalarına başlamış ve bu konuda çeşitli yollara başvurmuşlardır*”<sup>20</sup> şeklinde bir bilgiye yer vermiş ve “*Fecru'l-İslâm*” adlı eserin 215. sayfasını kaynak olarak göstermiştir. Yaptığımız karşılaştırmada “*Fecru'l-İslâm*” adlı eserinin mezkûr sayfasında hadis tenkîdiyle ilgili herhangi bir bilgiye rastlamadık. Netice olarak bizde oluşan kanaat, hazırlanan tezde “*Fecru'l-İslâm*” adlı eserde dile getirilen hadis bilgilerinden yeterli derecede istifade edilmediği ve

<sup>16</sup> Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 97; Demircan, “Ahmed Emin (Hayatı, Eserler ve Bazı Görüşleri)”, 1/1, 109.

<sup>17</sup> Emin, *Hayâtî*, 271 vd.; Öz, *Ahmed Emin'in Hadise Bakışı*, 20; Demircan, “Ahmed Emin (Hayatı, Eserler ve Bazı Görüşleri)”, 1/1, 103.

<sup>18</sup> Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 3; Kılıç, “Ahmed Emîn”, 2, 63; Öz, “Ahmed Emin'in Hadise Bakışı”, 30 vd.; Demircan, “Ahmed Emin (Hayatı, Eserleri ve Bazı Görüşleri)”, 1/1, 104 vd.

<sup>19</sup> Kılıç, “Ahmed Emîn”, 2/63; Öz, “Ahmed Emin'in Hadise Bakışı”, 27; Demircan, “Ahmed Emin (Hayatı, Eserler ve Bazı Görüşleri)”, 1/1, 104.

<sup>20</sup> Öz, “Ahmed Emin'in Hadise Bakışı”, 98.



değerlendirilmediği yönündedir. Biz bu çalışmamızda ondan farklı olarak Ahmed Emin'in hadise dair görüş ve düşüncelerini sadece "Fecrû'l-İslâm" adlı kitabını referans alarak analitik bir yaklaşım ve tenkitçi bir değerlendirmeye işlemeye çalıştık. Örneğin Ahmed Emin eserinde bazı hadislere hem sened hem de metin açısından eksik yer vermiştir. Biz de bu hadislere bir bütün olarak tam yer verdik ve akabinde de şârihlerin konuyla ilgili değerlendirmelerini çalışmaya ekleyerek Ahmed Emin'i tenkîd etmeye çalıştık.

## 2. Fecrû'l-İslâm'da Hadis Algısı

Ahmed Emin'in çeşitli ilim dallarında olduğu gibi hadis alanında da çalışmaları vardır. O, eserlerinde bu konu üzerinde durmuş ve düşüncelerini açık bir şekilde ifade etmiştir.

Ahmed Emin, İslâm ve İslam tarihi konularındaki görüşlerini "Fecrû'l-İslâm", "Duhâ'l-İslâm" ve "Zuhrû'l-İslâm" adlı sekiz ciltlik seri halindeki eserlerinde ortaya koymuştur. Tek cilt halinde olan "Fecrû'l-İslâm", bu serinin ilk kitabıdır. Ahmed Emin, bu eserinde çeşitli ilim dallarının ilk merhalelerini izah etmiştir. O, "Fecrû'l-İslâm" adlı eserinde yaklaşık 15 sahife halinde önce hadisin kısaca tanımını yapmış ve Hz. Muhammed'den (sav.) sonra sahabe ve tabînden nakledilen rivayetlerin de hadis olarak değerlendirildiğini anlatmıştır. O, hadisin İslâm dinindeki önemine işaret etmiş, Kur'ân-ı Kerim'dan sonra ikinci önemli kaynak olduğunu ayetlerle izah etmiştir. Çünkü hadis, Kur'ân-ı Kerim'de yer alan mücmel, mutlak ve umûmi ayetleri izah etmektedir. Bir de o, hadisin ilk dönemde yazılmadığını, şifahi olarak nakledildiğini, çeşitli nedenlerden dolayı bazı hadislerin uydurulduğunu ve bu nedenle hadis tenkidinin o dönemlerde başladığını açıklamıştır. O bu bilgileri verirken, konuyu çeşitli hadislerle izah etmiş ve bazı râvileri de tenkîd etmiştir. Ahmed Emin, Buhârî ve Müslim'in "el-Câmiu's-Sahîh" adlı eserlerinde bazı uydurma hadislerin olduğunu, muhaddislerin cerh ve ta'dîl konusunda tutarsızlık içerisinde bulduklarını ve hakeza bazı sahabi râvîlerin rivayetlerinde problemler olduğunu da ileri sürmüştür.<sup>21</sup> Ahmed Emin, Hz. Muhammed'in (sav.) vahyi yazdırmak için özel kâtipler bulundurduğunu, fakat aynı durumun hadis yazımı için söz konusu olmadığını ileri sürmüştür. Hatta o, Hz. Muhammed'in (sav.) bazı rivayetlerinde hadisleri yazmamalarını, Kur'ân-ı Kerim'in dışında herhangi bir şeyi yazanların da yazdıklarını imha etmelerini tavsiye ettiğini kaydetmiştir. Onun bu konuda delil olarak öne sürdüğü bir hadis şöyledir:

Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre, Hz. Muhammed (sav.) şöyle buyurmuştur: "Benim sözlerimi yazmayınız. Kim benden Kur'ân-ı Kerim dışında herhangi bir şey yazmışsa, onu imha etsin. Benden şifahi olarak rivayette bulunmanızda, herhangi bir sakınca yoktur. Kim benden yalan yere herhangi bir rivayette bulunursa, cehennemdeki yerine hazırlansın."<sup>22</sup> Yine Ahmed Emin, hadislerin yazılmadığına dair başka bir hadise<sup>23</sup> de delil olarak yer vermiş ve hadis yazımı ile ilgili şöyle bir rivayet de kaydetmiştir:

<sup>21</sup> Emin, *Fecrû'l-İslâm*, 202.

<sup>22</sup> Müslim, *Sahîh*, "Zühd", 72.

<sup>23</sup> Buhârî, *Sahîh*, "İlim", 39.

Buhârî'nin İbn Abbas'tan naklettiğine göre, Hz. Muhammed'in (sav.) hastalığı şiddetlendiği zaman, "Bana kâğıt kalem getirin, size bir yazı yazayım ki, ondan sonra sapıtmayınız" demiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, "Hz. Muhammed'in (sav.) sancıları ağır basmıştır. Hâlbuki bizde Allah'ın kitabı vardır ve o bize yeterdir." demiştir.<sup>24</sup> Metinden de anlaşıldığı gibi Ahmed Emin, bu hadisin sened kısmına yer vermemiş, hadisin metnini yarım almış ve kaynağına da işaret etmemiştir. Bu hadisin sened ve metin bütünlüğü şöyledir:

Buhârî'nin Yahya b. Süleyman'dan, onun İbn Vehb'den, onun Yûnus'tan, onun İbn Şihâb'tan ve onun da Ubeydullah b. Abdillâh'tan rivayet ettiğine göre, İbn Abbas şöyle söylemiştir: Hz. Muhammed'in (sav.) hastalığı şiddetlendiği zaman, "Bana kâğıt kalem getirin, size bir yazı yazayım ki, ondan sonra sapıtmayasınız" demiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, "Hz. Muhammed'in (s.v.) sancıları ağır basmıştır. Hâlbuki bizde Allah'ın kitabı vardır ve o bize yeterdir" demiştir. O esna da orada hazır bulunanlar, bu konuda ihtilafa düşüp yüksek sesle tartışmışlardır. Bunun üzerine Hz. Muhammed (sav.), "Benim yanımda tartışmanıza gerek yoktur. Yanımdan ayrılın!" demiştir. İbn Abbas oradan ayrılmış ve yazının yazılmaması olayını, bir musibet olarak dile getirmiştir.<sup>25</sup>

Ahmed Emin, bu rivayeti hadis yazımı konusuna örnek olarak zikretmiştir. Hadisin metninde anlatılan husus, sürekli tartışma konusu olmuştur. Şârihler Hz. Muhammed'in (sav.) yazmak isteyip de yazamadığı bilgilerin neler olabileceği hususunda çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır. Bazılarının ileri sürdüğüne göre Hz. Muhammed (sav.) o yazıda kendisinden sonra Müslümanlar arasında fitnenin çıkmaması için başa geçecek halifeleri belirleyecekti; diğer bazılarına göre ise, Müslümanlar arasında birlik ve ittifakı sağlayacak önemli bazı dini hükümleri yazdıracaktı. Yine bazı şârihlerin ileri sürdüğüne göre, muhtemelen Hz. Muhammed (sav.) o esnada yazmak istediği yazıyı maslahat gereği yazdırmaktan vazgeçmiş veya yazdırmaması hususunda kendisine vahiy gelmiştir.<sup>26</sup>

Ahmed Emin, Hz. Muhammed'in (sav.) döneminde bazı hadislerin yazıldığına dair rivâyetlerin de olduğuna yer vermiştir. Örneğin Ebû Hureyre'den rivâyet edildiğine göre Hz. Muhammed (sav.) bir hutbe okumuş. Onu dinleyen Yemenli bir kişi, "Ey Allah'ın Resûlü! Bana bu hutbeyi yaz!" demiştir. Hz. Muhammed (sav.) yanındakilere, "Benim söylediklerimi bu adam için yazınız" diye emir buyurmuştur.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 202.

<sup>25</sup> Buhârî, *Sahîh*, "İlim", 39.

<sup>26</sup> Bkz. Şemsuddin Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Said el-Kirmânî, *Şerhu'l-Kirmânî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 2: 163; Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005), 1: 275; Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el- Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 2: 241; Şehâbuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 1: 309; Şemsuddin Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed el- Gürânî, "el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî", thk. Ahmed İzzu İnâye, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2008), 1: 240; Muhammed Ali es- Sâbûnî, *eş-Şerhu'l-Muyesser li Sahîhi'l-Buhârî el-Musemma ed-Dureru ve'l-Leâlî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2014), 1: 189.

<sup>27</sup> Tirmizî, *Sünen*, "İlim", 12; Buhârî, *Sahîh*, "İlim", 39.

Ahmed Emin'e göre bazı âlimler, birbirleri ile çelişkili gibi görünen bu rivâyetleri değerlendirmişler ve Hz. Muhammed (sav.) zamanında hadislerin Kur'ân-ı Kerim'e karışma endişesi nedeniyle yazılmasının yasaklandığını ileri sürmüşlerdir. O, bu görüşe yer verdikten sonra Hz. Muhammed'in (sav.) zamanında hadisleri toplamanın şuyû' bulmadığını ve Kur'ân-ı Kerim'in toplanmasında olduğu gibi hadislerin de toplanması için özel bir çalışma yapılmadığını kaydetmiştir. Onun ileri sürdüğüne göre, Hz. Muhammed'in (sav.) vefatından sonra Kur'ân-ı Kerim dışında belli kurallara göre yazılmış herhangi bir kitap yoktu. Hz. Muhammed'in (sav.) hadisleri yazılı değildi. Genel itibarı ile hadisler, yazılı belgelerden değil, hafıza yolu ile şifahi bir şekilde naklediliyordu. Sahabe zamanında meydana gelen bazı problemlerin çözümü için Kur'an-ı Kerim'de bilgi bulunamayınca, Hz. Muhammed'in (sav.) konuyla ilgili şifahi rivayetlerine başvurulurdu. Sahabe, Hz. Muhammed (sav.) hakkında yanlış bir şey söyleme endişesi ile fazla hadis rivayet etmekten çekinmişler ve bu konuda birbirlerini de uyarılmışlardır.<sup>28</sup>

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi her ne kadar Ahmed Emin Hz. Muhammed (sav.) zamanında hadislerin Kur'ân-ı Kerim'e karışma endişesi nedeniyle yazılmasının yasaklandığını ileri sürmüşse de aslında bu konuyla ilgili farklı değerlendirmeler de yapılmıştır. Örneğin kimi âlimlere göre, Hz. Muhammed (sav.) ayetlere karışmaması için ilk dönemlerde hadis yazımını yasaklamıştır. Daha sonraki dönemlerde bu endişe ortadan kalkınca, hadis yazım faaliyetine izin vermiştir. Onun bilahare hadis yazma hususunda vermiş olduğu izin, daha önce bu konudaki nehyini nesh etmiştir. Diğer bazı âlimlere göre ise Hz. Muhammed (sav.), hadislerin ayetlere karışması endişesinden dolayı, hadisleri ayetlerle aynı sahifeye yazmayı yasaklamıştır. Çünkü bu gibi durumlarda, Kur'ân-ı Kerim okuyan kişi, ayet ve hadisler birbirine benzediğinden dolayı onları karıştırabilirdi. Bu gibi endişeler nedeniyle ayet ve hadislerin aynı sahifede yazılması mahzurlu görülmüştür. Fakat onların ayrı sahifelerde yazılması sakıncalı görülmemiştir.<sup>29</sup>

Ahmed Emin, hadislerin tespiti ile ilgili bu tür bilgileri verdikten sonra, hadislerin tenkîdi hakkında birtakım örnekler vererek bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun tespit ettiğine göre sahabeden bazıları, kendilerine rivayet edilen hadislerin doğruluğu için delil istemişlerdir. Hz. Ebû Bekir, halifeliği döneminde rivayet edilen hadisleri kabul etmede son derece hassas davranmıştır.<sup>30</sup> Rivâyet edildiğine göre yaşlı bir nine Hz. Ebû Bekir'in huzuruna varmış ve mirastan kendisine verilmesi gereken payı sormuştur. Hz. Ebû Bekir ona, “*Seninle ilgili Allah'ın kitabında bir şey bulamıyorum. Hz. Muhammed'in (sav.) de bu konuda bir şey söylediğini işitmedim*” demiş ve bu konuyu yanında hazır bulunanlara sormuştur. Orada hazır bulunan Muğire b. Şu'be, “*Hz. Muhammed (sav.) mirastan nineye*

<sup>28</sup> Emin, *Fecrî'l-İslâm*, 203.

<sup>29</sup> Ebû Süleyman Hamd b. Muhammedel- Hattâbî, *A'lâmu'l-Hadis fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahman, (Mekke: Merkezi İhyâ'î't-Turâsi'l-İslâmî, 1988), 3:196; Ebû Abdirrahmân Şerefi'l-Hak Muhammed Eşref es-Sadîkî el- Azimâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, (Dımaşk: Darü'l-Feyhâi, 2013), 10: , 62.

<sup>30</sup> Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez- Zehebî, *Tezkirâtü'l-Huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 1: 2; H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, (Ankara: Bilay Araştırma Yayınları, 2018), 87.

altıda bir 1/6 verdi” demiştir. Hz. Ebû Bekir Muğire’ye, “*Seninle beraber bunu işiten kimse var mı?*” diye sormuş. Muhammed b. Meslemebu konuda Muğire’ye şahitlik yapmıştır. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir Muğire’nin bu rivayetini kabul etmiş ve nineye mirastan altıda bir pay vermiştir.<sup>31</sup>

Ahmed Emin, bunun ardından Hz. Ömer’in rivayet edilen bir hadisin doğruluğu için şahit istediğini kaydetmiştir.<sup>32</sup>ÖrneğinEbû Said el-Hudrî’nin şöyle dediğini işittim: “*Medine’de Ensâr’ın bulunduğu bir topluluk içerisinde oturuyordum. Ebû Mûsâ korku ve telaş içerisinde bize geldi. ‘Hayırdır, neyin var?’ dedik. O da şöyle dedi: ‘Hz. Ömer beni yanına çağırıyor. Onun kapısına vardım. Kapısını üç kere çaldım. Bana cevap vermedi. Bunun üzerine geri döndüm. Hz. Ömer bana seslenerek neden geri döndüğümü sordu. Ben de ona, sana geldim, kapını üç defa çaldım, bana cevap veren olmadı, ben de geri döndüm. Çünkü Hz. Muhammed (sav.), ‘Biriniz bir eve girmek için üç kere izin istediğinde, şayet kendisine izin verilmezse, geri dönsün’ diye buyurdu. Bunun üzerine Hz. Ömer, ‘Bu rivayetini doğrulamak için şahit getir, aksi takdirde seni cezalandırırım’ dedi. Ubey b. Ka’b, ‘Cemaatin en küçüğü bile, bunu bilir’ dedi. Ben de cemaatin en küçüğü idim ve Ebû Musa ile beraber Hz. Ömer’in huzuruna gittim ve Hz. Muhammed’in (sav.) böyle dediğini kendisine söyledim.*”<sup>33</sup>

Ahmed Emin bu hadisin sened kısmına yer vermediği gibi, kaynak da göstermemiştir. Başta, sadece “*Buhârî ve Müslim’den rivayet edildiğine göre*” demiş ve hadisin sadece metnine yer vermiştir. Kanaatimizce Hz. Ömer, Ebû Mûsâ’dan rivayet edilen bu hadisin sıhhatinden şüphe duymamıştır. Ayrıca o, hadis rivayet etme konusunda Ebû Mûsâ’yada güveniyordu. Fakat o, başka kişilerin bundan cesaret alarak hadis uydurmalarından endişe duymuş ve bu tür olayların meydana gelmesine engel olmak istemiştir. Aslında Hz. Ömer’in Ebû Musa’ya karşı hadis rivayetinde bu şekilde titiz davranması, herkes için bir uyarı niteliğinde olmuştur. Özellikle art niyetli kişilerin böyle bir işe kalkışmaları da engellenmiştir.<sup>34</sup>Müslim’de başka bir hadisin ilavesinde rivayet edildiğine göre Übey b. Ka’b, Ebû Mûsâ’nın bu meselesi hakkında Hz. Ömer’e şöyle söylemiştir: “*Ey Hattab’ın oğlu! Hz. Muhammed’in (sav.) ashabına eziyet etme!*” Hz. Ömer ona, “*Sübhanallah! Ben, bir şey duydum da bunun doğru olup olmadığını tahkik etmek istedim. Bunda ne var?*” diyerek cevap vermiştir.<sup>35</sup>

Ahmed Emin, Hz. Ali’nin de hadis rivayet edene, doğru rivayette bulunduğu dair yemin ettirdiğini kaydetmiştir.<sup>36</sup>Ancak Ahmed Emin, bu konuda herhangi bir örnek vermemiştir. Nitekim başka kaynaklarda da Hz. Ali’nin hadis rivayet edene doğru rivayette bulunduğu dair yemin ettirdiği kaydedilmiştir.<sup>37</sup> Rivayet edildiğine göre Hz. Ali şöyle söylemiştir: “*Ben Hz. Muhammed’den (sav.) bir hadis işittiğim zaman, Allah dilediği kadar ondan yararlanmamı nasip ediyordu. Sahabeden biri bana*

<sup>31</sup> Ebû Abdillâh Malik b. Enes, *el-Muvatta’*, (Beirut: Daru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, tsz.), “Ferâiz”, 8.

<sup>32</sup> Emin, *Fecrü’l-İslâm*, 204.

<sup>33</sup> Müslim, *Sahîh*, “Adab”, 37; Buhârî, *Sahîh*, “İsti’zân”, 13; Tirmizî, *Sünen*, “İsti’zân”, 3; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Edeb”, 127, 130; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî b. Mâce, *Sünen*, (Mısır: İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuh), “Edeb”, 17; Nureddin İtr, *Menhecü’-n-Nakd fî Ulûmi’l-Hadis*, (Beirut: Daru’l-Fikr, 1992), 53.

<sup>34</sup> Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012), 9: 497.

<sup>35</sup> Müslim, *Sahîh*, “Edeb”, 37.

<sup>36</sup> Emin, *Fecrü’l-İslâm*, 204.

<sup>37</sup> M. Tayyib Okiç, *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995), 200.

ondan bir hadis naklettiği zaman, o râvinin, doğru söylediğine dair yemin etmesini isterdim. O râvi yemin ettiği takdirde, onun doğruluğunu kabul ederdim.”<sup>38</sup> Ayrıca Hz. Ali, mehri belirlenmemiş bir kadın kocası ile bir araya gelmeden yani evlenmeden önce kocası ölürse, o kadına mehir vermenin gerekemeyeceğini düşünüyordu. Ma'kil b. Sinan ise Hz. Muhammed'den (sav.) bu durumda olan bir kadına mehri misil, miras ve iddet gerektiğine dair rivayette bulunmuş. Hz. Ali, Ma'kil'in bu rivayetini duyunca, “*Topuğuna bevleden bir bedevinin rivayetini alıp, Allah'ın kitabını ve Peygamberinin sünnetini terk edemeyiz*” demiştir.<sup>39</sup>

Bu rivayetten anlaşıldığı gibi Hz. Ali, Hz. Muhammed'den (sav.) işittiği hadislerden hem dünya hem ahiret açısından azami derecede yararlanmaya çalışmıştır. O, herhangi bir sahabeden bir hadis işittiği zaman ise, ihtiyattan dolayı yemin ettirmiştir. Aslında hadis rivayeti açısından tüm sahabe sikadır ve yeminsiz rivayetleri de muteberdir. Hz. Ali'nin bu uygulaması, sahabeye güvenmediğinden dolayı değil, sadece bir ihtiyattır.<sup>40</sup>

Bu örneklerden anlaşıldığı gibi Ahmed Emin'in bu konudaki temel yaklaşımı, hadis tenkit faaliyetinin sahabe döneminde başlamış olması ve sahabenin hadis konusundaki hassasiyetleri nedeniyle hadis rivayetini azaltmış olmalarıdır. O, ardından hadis uydurma faaliyetleri üzerinde fazlaca durmuş ve konuyu detaylı bir şekilde açıklamıştır. O, Hz. Muhammed'in (sav.) bu konuyla ilgili şu hadisini de ele almıştır:

Muğîre, Hz. Muhammed'in (sav.) şöyle söylediğini nakletmiştir: “*Bana yalan isnat etmek, başkasına yalan isnat etmek gibi değildir. Kim bilerek/kasıtlı bir şekilde bana yalan isnat ederse, cehennemdeki yerine hazırlansın.*”<sup>41</sup>

Ahmed Emin bu hadisi naklederken, kaynak göstermemiş, senede yer vermemiş ve hadis metninin tümünü değil, sadece son cümlesini almıştır. O, bu metne yer verirken, Hz. Muhammed'in (sav.) 23 senelik peygamberlik döneminde bazı kişilerin hadis naklederken kendi hafızalarına güvendiklerini ve hadis nakletmede bazen yalan yere Hz. Muhammed'e (sav.) hadis isnâd ettiklerini söylemiştir. Bu da gösteriyor ki yalan yere hadis uydurma Hz. Muhammed (sav.) döneminde başlamıştır. Çünkü ona göre bu dönemde hadislerin içinde toplandığı müstakil eserler yazılmamıştır. Dolayısıyla Ahmed Emin, Hz. Muhammed'in (sav.), döneminde hadis uydurma olayının meydana gelmesi neticesinde bu hadisi söylediğini ileri sürmüştür.<sup>42</sup> Onun bu görüşü, âlimler tarafından kabul görmemiş ve tenkîde maruz kalmıştır. Her şeyden önce o, “*Bu hadisin, Allah'ın Resûlüne isnâd edilen bir hadise üzerine Hz. Muhammed (sav.) tarafından söylendiği sanılmaktadır.*” ifadesini kullanmıştır. Ancak o, bu hadisin vürûd sebebi olarak öne sürdüğü “*Allah'ın Resûlüne isnâd edilen bir hadise üzerine*” ifadesini

<sup>38</sup> İbn Mâce, *Sünen*, “İkâme”, 193.

<sup>39</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr Şerhu Munteka'l-Ahbâr*, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1973), 6: 317; Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, 89.

<sup>40</sup> Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, 4: 202.

<sup>41</sup> Buhârî, *Sahih*, “Cenâiz”, 33; İlim, 38; Müslim, *Sahih*, “Mukaddime”, 1.

<sup>42</sup> Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 204.

izah etmemiştir. Hadis şerhlerinde, bu hadisin böyle bir olay neticesinde söylendiğine dair herhangi bir bilgi yoktur. Bu hadisle ilgili yapılan şerhlerde, Hz. Muhammed (sav.) adına yalan söylemenin büyük bir günah olduğu üzerinde durulmuştur. Aslında yalan söylemek, zaten büyük bir günahtır. Fakat Hz. Muhammed (sav.) adına yalan söylemek ise, daha büyük bir günahtır. Çünkü Hz. Muhammed (sav.) adına yalan söylemek, dini hükümlerle oynamak ve saf İslâm inancına fitne sokmaktır. Bu nedenle pek çok sahabe, Hz. Muhammed'den (sav.) hadis naklederken, hata yapma endişesiyle çok hassas davranmış ve fazla hadis rivayet etmekten kaçınmışlardır. Fakat diğer taraftan da hafızalarına güvenen bazı sahabiler ise, Hz. Muhammed'den (sav.) hadis rivayet etmede rahat davranmışlardır.<sup>43</sup>

Ahmed Emin, asıl hadis uydurma faaliyetinin Hz. Muhammed'in (sav.) vefatından sonra meydana geldiğini ileri sürmüştür. Ona göre, Hz. Muhammed'in (sav.) vefatından sonra hadis uydurmak daha kolay, gerçeği ortaya çıkarmak ise, daha zordur. Bu nedenle sahabe, hadis rivayet etmeyi azaltmış, her rivayet edilen hadisi kabul etmemiş ve rivayet edilen hadislerin kaynağını sorgulamaya başlamıştır. Bu konuda çeşitli örnekler vardır. Rivayet edildiğine göre Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) bu konuda şöyle söylemiştir: “Biz, uydurma hadisler ortaya çıkıncaya kadar Hz. Muhammed'den (sav.) hadis rivayet ederdik. İnsanlar, işi bir yandan kolaylaştırarak ve bir yandan da zorlaştırarak ola bildiğine hadis uydurmaya başladıkları zaman, biz hadis rivayetini terk ettik.”<sup>44</sup>

Ahmed Emin, İslâm dininin fetihler neticesinde çeşitli ülkelere yayıldığını ve bu fetihler sonucunda çeşitli milletlerin İslâm ile tanıştığını ifade etmiştir. Ona göre henüz İslâm inancını tam kavramayan bazı kişiler, uydurma hadislerin yaygınlaşmasında etkili olmuşlardır. Örneğin hadis uyduranlardan Abdülkerim b. Eb'l-Avcâ, boynu vurdurulacağı sırada, “Ben, helal haram ve haramı da helal kılan 4000 hadis uydurdum” demiştir. O, bazı kişilerin kötü niyetle, bazılarının da tamamen iyi niyetle hadis uydurduklarını çeşitli örneklerle ifade etmiştir. Bazı saf, temiz ve güvenilir kişiler, duydukları her rivayeti doğru kabul ederek hadis şeklinde rivayet etmişlerdir. Bazıları da rivayet edilen sözün gerçekliği üzerinde durarak, hakikate uygun gördüklerini hadis olarak kabul etmekte beis görmemişlerdir. Bazı kişiler de zâhid geçinerek terğîb ve terhîb açısından uygun gördükleri rivayetleri hadis olarak nakletmekte bir sakınca görmemişler ve bunu, hayra teşvik olarak düşünmüşlerdir. Ahmed Emin, hadis uydurma faaliyetlerini, siyasi çekişmeler, fıkıh ve kelim meselelerindeki görüş ayrılıkları, bazı ilim adamlarının devlet yöneticilerinden çıkar elde etme düşünceleri, terğîb ve terhîb gayesi, İsrailiyat konusu ve Millet, memleket, kabile, mezhep ve mekân gibi taassup duygularına bağlamıştır.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Bkz. Muhyiddin Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref en- Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslimi*’bni’l-Haccâc, thk. Rıdvan Câmî’ Rıdvân, (Kahire: el-Mektebetu’s-Sakâfi li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 2001), 1: 102; Kirmânî, *Şerhu’l-Kirmânî*, 2:140; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1: 264; Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, 2: 207; Kastalânî, *İrşâdu’s-Sârî*, 1: 300; Gürânî, , *el-Kevserü’l-Cârî*, 1: 225; Muhammed Ali es- Sâbûnî, *eş-Şerhu’l-Muyesser li Sahîhi’l-Buhârî el-Musemma ed-Dureru ve’l-Leâlî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, 2014), 1: 184; Sâbûnî, *Fethu İlâhi’l-Mun’im fi Şerhi Sahîhi Müslim*, (Ankara Kalkan Matbaacılık, tsz.), 1: 10.

<sup>44</sup> Ahmed Emin, *Fecrü’l-İslâm*, 204.

<sup>45</sup> Emin, *Fecrü’l-İslâm*, 205.

Hadis uydurma faaliyeti Müslümanlar arasında bu derece yaygınlaşınca, akliselim sahibi pek çok âlim, sahih hadisleri uydurma hadislerden ayırt etmek için çeşitli tedbirler almaya başlamıştır. Böylece râvî, sened ve metin sorgulaması anlamına gelen hadis tenkîd faaliyeti gelişmiştir. Bu konularla ilgili çeşitli esas ve usuller tespit edilmiştir.<sup>46</sup> Bu esasları, maddeler halinde şöylece sıralayabiliriz:

a. Hadis uydurma faaliyeti çoğalınca âlimler, rivayet edilen hadislerin senetlerini sorgulamaya başlamışlardır. Onlar, “*Rivayet edilen bir hadisin senedi var mı, yok mu?*” sorusu üzerinde durmuşlardır. Bununla onlar, râvinin bid’at ehli olup olmadığını araştırmayı de hedeflemişlerdir.<sup>47</sup>

b. Âlimler, bunun ardından senette yer alan râvileri cerh ve ta’dîl açısından inceleme konusu yapmışlardır.<sup>48</sup>

c. Âlimlerin ekseriyeti, hadis rivayetinde yer alan râvileri cerh ve ta’dîl yönünden değerlendirdince, sahabeyi bunun dışında tutmuşlar ve onları âdil olarak kabul etmişlerdir. Ahmed Emin, Gazzâlî’den de naklederek selef ve halef âlimlerinin çoğunluğunun sahabenin adaleti hakkında ittifak halinde olduklarını kaydetmiştir. Nitekim sahabenin faziletine işaret eden pek çok ayet<sup>49</sup> ve hadis<sup>50</sup> de vardır. Hadis münekkitleri, özellikle de müteahhirîn âlimleri, her halükârda bütün sahabeyi âdil olarak görmeyi gelenek haline getirmişlerdir. Hiçbirini, yalancılık ve hadis uydurmakla itham etmemişlerdir. Ancak bununla beraber cerh ve ta’dîl ile ilgili tartışmalar, sahabe döneminde başlamıştır.<sup>51</sup>

d. Cerh ve ta’dîl, bir ilim dalı olarak ortaya çıkmaya başlamış ve bununla ilgili çeşitli kurallar ortaya konmuştur. Ancak âlimler, râvilerin cerh ve ta’dîlinde genel anlamda ittifak etmemişlerdir. Bazılarının sikâ dediğine, diğer bazıları zayıf diyebilmişlerdir. Ahmed Emin, mezhep ayrılıklarının cerh ve ta’dîl uygulamasındaki etkisinin büyük olduğunu öne sürmüştür.<sup>52</sup>

e. Ahmed Emin, hadis âlimlerinin, cerh ve ta’dîlde metinden daha çok sened tenkidi üzerinde durduklarını öne sürmüştür.<sup>53</sup> İddia ettiğine göre, hadis metnine fazla önem vermeyip senede daha fazla önem verenler, senedi sahih görünce hadisi almakta bir beis görmemişlerdir. Ancak Ahmed Emin’e göre bu şekilde alınan bazı hadislerin metinleri, ilmi ve tarihi gerçeklere uygun düşmemektedir. Ona göre hadisteki üstün derecesi ve derin araştırmalarına rağmen Buhârî bile,

<sup>46</sup> Emin, *Fecrî'l-İslâm*, 208.

<sup>47</sup> Emin, *Fecrî'l-İslâm*, 208.

<sup>48</sup> Emin, *Fecrî'l-İslâm*, 209.

<sup>49</sup> el-Bakara 2/143; et-Tevbe 9/100; el-Fetih 48/, 18, 29.

<sup>50</sup> Buhârî, *Sahîh*, “Şehâdât”, 9; “Fadâilu’s-Sahâbe”, 1; “Rikâk”, 7; “Eymân”, 27; Müslim, *Sahîh*, “Fadâilu’s-Sahâbe”, 210; Ebû Abdîrrahman b. Şuayben-Nesâî, *Sünen*, (Mısır: Şirketi Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1964), “Eymân”, 29, 41.

<sup>51</sup> Emin, *Fecrî'l-İslâm*, 209.

<sup>52</sup> Emin, *Fecrî'l-İslâm*, 210.

<sup>53</sup> Emin, *Fecrî'l-İslâm*, 210.

senedi sahih olup metin kısmı tarihi ve tecrübî olaylara uygun düşmeyen bazı hadisleri eserine almıştır. Örneğin o, senedi sahih kabul edilen ancak metninde problem olan şu iki hadisi eserine almıştır:

Ahmed Emin, “*Yüz yıldan sonra bugün hayatta olanlardan yeryüzünde kimse kalmayacak*” anlamındaki bir hadisin Buhari’de geçtiğini kaydetmiştir. Ona göre bu hadisin senedi sahih olduğu halde, metin kısmının ifade ettiği mana, müşahede ve tecrübî olaylara uygun düşmemektedir. Ahmed Emin’e göre Buhârî’nin bu hadisi sadece senetteki sahihliğe bakarak eserine almış olması, o dönemde hadisçilerin metin tenkidine yeteri derecede önem vermediklerini göstermiştir.<sup>54</sup>

Yaptığımız araştırmalara göre bu hadis, Buhârî’de üç yerde geçmektedir.<sup>55</sup> Ancak bu üç yerde de yer alan hadis metni, Ahmed Emin’in eserine almış olduğu metinle birebir uygun düşmemektedir. Metinler arasında bazı farklılıklar vardır. Ayrıca bu hadis, metindeki bazı farklılıklarla beraber, Müslim ve Tirmizî’de de yer almakta<sup>56</sup> ve metinler de Ahmed Emin’in yer verdiği metinle birebir uygun düşmemektedir. Kanaatimizce Ahmed Emin, bu hadisin metninin anlam açısından tartışmaya açık olduğunu ifade etmek istemiş ve bu nedenle Buhârî’yi, bu hadisi eserine aldığı için de tenkîd etmiştir. Çünkü hadisin senedi sahih, ancak metni tartışmalıdır. Hadis şârihleri, bu hadis metni hakkında çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır.<sup>57</sup> Kanaatimize göre Hz. Muhammed (sav.) “*Yüz yıldan sonra bu gün hayatta olanlardan yeryüzünde kimse kalmayacak*” anlamındaki bu hadiste, o zaman için bu gün mevcut insanların çoğu vefat etmiş olacak demek istemiştir. Nitekim Şemsuddin Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Said el-Kirmânî (ö. 787/1384) de bu görüşün bazı âlimler tarafından nakledildiğini ifade etmiştir.<sup>58</sup>

Ahmed Emin, “*Her sabah aç karna (Medine’nin) acve adı verilen hurmalarından yedi tane yiyen kimseye, o gün zehir ve sihir etki etmez*” anlamındaki bir hadisin Buhari’de geçtiğini kaydetmiştir. Ona göre bu hadisin senedi sahih olduğu hâlde, metin kısmının ifade ettiği mana, müşahede ve tecrübî olaylara uygun düşmemektedir. Ahmed Emin’e göre yukarıdaki hadiste olduğu gibi Buhârî’nin bu hadisi sadece senetteki sahihliğe bakarak eserine almış olması, o dönemde hadisçilerin metin tenkîdine yeteri derecede önem vermediklerini göstermektedir.<sup>59</sup>

Ahmed Emin, daha önce olduğu gibi bu hadisin de senedine yer vermediği gibi kaynağını da belirtmemiştir. Yaptığımız tetkiklere göre bu hadis Buhârî’de dört ayrı yerde geçmektedir.<sup>60</sup> Ancak bu hadisler, genel olarak aynı anlamı ifade etmekle beraber, metinlerinde bazı kelime ve lafız farklılıkları

<sup>54</sup> Emin, *Fecrü’l-İslâm*, 210.

<sup>55</sup> Buhârî, *Sahîh*, “İlim”, 41; “Mevâkit”, 20.

<sup>56</sup> Müslim, *Sahîh*, *Fadâil*, 217; Tirmizî, *Sünen*, “Fiten”, 64.

<sup>57</sup> Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, 16: 94; Kirmânî, *Şerhu’l-Kirmânî*, 2: 170; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1: 280; Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, 2: 249; Gürânî, *el-Kevserü’l-Cârî*, 1: 243; Kastalânî, *İrşâdu’s-Sârî*, 1: 312; Sâbûnî, *eş-Şerhu’l-Muyesser*, 1: 193.

<sup>58</sup> Kirmânî, *Şerhu’l-Kirmânî*, 2: 171.

<sup>59</sup> Emin, *Fecrü’l-İslâm*, 210.

<sup>60</sup> Buhârî, *Sahîh*, “At’ime”, 43.



bulunmaktadır. Ahmed Emin'in yer verdiği metin ise Buhârî'de geçen bu dört yerdeki hadislerin metinleriyle birebir örtüşmemektedir. Ayrıca bu hadis, Müslim'de de farklı ifadelerle geçmektedir.<sup>61</sup>

Ahmed Emin, bu hadisin de sened açısından sahih olduğunu ancak metnin ifade ettiği anlamın tartışmaya açık olduğunu söylemek istemiş ve bu nedenden dolayı da hadisi eserine alan Buhârî'yi tenkîd etmiştir. Çünkü hadisin senedi sahih ancak metni tartışmalıdır. Şârihler, bu hadisin metni hakkında çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır.<sup>62</sup>

Ahmed Emin, daha sonra hadisleri sıhhatine ve alış yollarına göre mütevâtir ve ahad olmak üzere iki kısım hâlinde mütalaa etmiş, mütevâtir hadisin tanımını yapmış ve bu tür hadislerin ilim ifade ettiğini kaydetmiştir. Ayrıca o, hadis âlimlerinin mütevâtir hadis hakkındaki tartışmalarını dile getirmiş, bazı âlimlerin mütevâtir hadisin bulunmadığını, diğer bazı âlimlerin ise, mütevâtir hadisin varlığını kabul ederek, “*Kim bilerek bana yalan isnâd ederse, cehennemdeki yerine hazırlansın*”<sup>63</sup> anlamında ki hadisi, mütevâtir hadise örnek olarak verdiklerini anlatmıştır. Ahmed Emin, mütevâtir olmayan hadislerin ahad hadis olarak kabul edildiğini, bu tür hadislerin âlim ve fâkihlerin ekseriyetine göre ilim ifade etmediğini fakat doğruluğuyla ilgili tartışma olmayan ahad hadislerle amel etmenin caiz olduğunu kaydetmiştir. O, ahad hadislerin de sıhhatlerine göre çeşitli kısımlara ayrıldığını anlatmıştır.<sup>64</sup>

Ahmed Emin sahâbenin, Hz. Muhammed'den (sav.) hadis rivâyet etme sayısı açısından farklılıklar arz ettiğini açıklamıştır. Ona göre çok hadis rivayet edenler müksirûn ve az hadis rivayet edenler de mukillûn şeklinde tanımlanmıştır. Ahmed Emin, burada çok hadis rivayet eden bazı sahâbilerin ismine yer vermiştir. O, Hz. Ömer'in 537 hadis rivayet ettiğini ve bunlardan yaklaşık olarak sadece 50 tanesinin sahih olduğunu ifade etmiştir.<sup>65</sup> Ancak o, Hz. Ömer ile ilgili bu iddiasının gerekçelerini belirtmemiştir. Onun bu görüşü, tartışmaya açıktır. O, Ebû Hüreyre'nin nesebi, ailesi, ilmi kişiliği, hadisçiliği, çok hadis rivayet etme nedenleri, sahâbeden bazı kişilerin ve bazı müteahhirîn âlimlerin onunla ilgili değerlendirmeleri hakkında açıklamalarda bulunmuştur.<sup>66</sup> Ahmed Emin, Hz. Aişe'nin hayatından, hadis rivâyetindeki öneminden ve hadis rivayet senetleri hakkında da bazı bilgiler vermiştir.<sup>67</sup>

Ahmed Emin'e göre, hicri birinci asırda hiçbir halife resmi anlamda hadis tedvîniyle uğraşmamış, ne sahabe vene de tabînin ileri gelenlerinden hiç kimse insanların elinde mevcut olan hadisleri tarayıp sahihlerini bir araya getirme teşebbüsünde bulunmamışlardır. Yine Kur'ân-ı Kerim

<sup>61</sup> Müslim, *Sahîh*, “Eşribe”, 154.

<sup>62</sup> Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, 14: 5; Kirmânî, *Şerhu'l-Kirmânî*, 10: 43; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, 14: 445; Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, 9: 122; Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî*, 12: 202; Sâbûnî, *eş-Şerhu'l-Muyesser*, 5: 169; Sâbûnî, *Fethu'l-İlâhi'l-Mun'im*, 3: 378.

<sup>63</sup> Buhârî, *Sahîh*, “Cenâiz”, 33; Müslim, *Sahîh*, “Mukaddime”, 1.

<sup>64</sup> Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 210.

<sup>65</sup> Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 211.

<sup>66</sup> Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 211.

<sup>67</sup> Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 212.

için yaptıkları gibi hadisleri kitap haline getirerek İslâm âleminin çeşitli beldelerine göndermemişlerdir. Fetih hareketleri neticesinde sahabe, İslâm âleminin çeşitli yerlerine dağılmışlardır. Dolayısıyla bu durum, onlardan hadis alıp nakletmeyi zorlaştırmıştır. Bunu dile getiren Ahmed Emin, “Keşke o zaman Kur’ân ayetlerinin titizlikle toplanıp kitap haline getirildiği gibi, hadis rivayetindeki karmaşayı önlemek için sahabenin önde gelenlerinin tespit edip topladığı hadisler kitaplaştırılabilseydi ve onun dışında kalan hadislerin rivayet edilmesine izin verilmeseydi. O zaman netice, Müslümanlar için çok daha hayırlı olurdu.” demiştir. Onun iddia ettiğine göre aslında Hz. Ömer, böyle bir çalışma yapmayı düşünmüş, bazı sahabilerle istişarede bulunmuş ancak daha sonra bunu gerçekleştirmekten vazgeçmiştir.<sup>68</sup>

Ahmed Emin, 114000 kadar sahabinin Hz. Muhammed’den (sav.) az veya çok hadis rivayet ettiğini iddia etmiştir.<sup>69</sup> Ancak her sahabe, Hz. Muhammed’den (sav.) hadis rivayet etmemiştir. Rivayet edenler de farklı sayılarda hadis rivayet etmişlerdir. Bunun çeşitli sebepleri vardır. Her insanın hafızası aynı seviyede değildir. Sahabenin hafızası için de aynı durum söz konusudur. Onlardan bazıları Hz. Muhammed’in (sav.) yanında çokbulunurken, diğer bazıları ise az bulunmuştur. Sahabeden bazıları ilimden daha çok cihad etmeye önem vermiştir. Bazı sahabiler ise, zamanlarının çoğunu idari işlere ve ibadete hasretmişlerdir. Onlardan bazıları da hata etme endişesinden dolayı hadis rivayet etmekten çekinirken, bazıları da az yaşadığı için, çok hadis rivayet edememişlerdir. Bu gibi nedenlerden dolayı, kaç sahabinin Hz. Muhammed’den (sav.) hadis rivayet ettiği tam manası ile tespit edilememiştir. Râvi olan sahabiler ve rivayetleri konusunda farklı rakamlar verilmiştir. Hâkim en-Nîsâbü’rî (ö.405/1014), hadis rivayet eden sahabe sayısının 4000 civarında, Ebû Abdillah Şemşüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî (ö.748/1348) ise 1500 civarında olduğunu ifade etmiştir. Konuyla ilgili birbirinden farklı pek çok görüş vardır.<sup>70</sup> Bu tür rivayetlerden anlaşıldığı gibi Ahmed Emin’in 114000 sahabinin Hz. Muhammed’den (sav.) hadis rivayet ettiğine dair görüşü, mübalağalı görülmektedir.

Ahmed Emin’in ileri sürdüğüne göre, Ömer b. Abdilaziz’in başta Ebû Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm (ö.120/738) olmak üzere pek çok âlime hadisleri yazı ile tespit ederek tedvin etmelerini emretmiştir. Ancak onun bu emirleri neticesinde herhangi bir kitap yazılıp kendisine takdim edilememiştir. Vefatından sonra halife Ebû Cafer el-Mansûr (ö. 158/775), Malik b. Enes’e (ö179/795) bildiği hadisleri yazıp kitaplaştırmasını ve çeşitli İslâm beldelerine göndermesini talep etmiştir. Ancak Malik b. Enes, bunu yapmayı uygun görmemiştir. Daha sonra halife Harun er-Reşîd (ö. 193/809) de Malik b. Enes’in “*el-Muvatta*” adlı hadis kitabını Kâbe’nin duvarına asarak tek hadis kaynağı olarak ilan etmeyi düşünmüştür. Malik b. Enes, bu teklifi de uygun görmemiştir. Malik b. Enes, her iki teklifte de böyle bir şey yapmanın sakıncalı olacağını ileri sürmüştür. Sahabe, İslâm coğrafyasının çeşitli

<sup>68</sup> Emin, *Fecrü’l-İslâm*, 213.

<sup>69</sup> Emin, *Fecrü’l-İslâm*, 213.

<sup>70</sup> Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992), 410; Mehmet Efendioğlu, “sahâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), , 35/491-500.

beldelerine dağılmış ve pek çok rivayette bulunmuştur. O beldelerde yaşayan insanlar, bu rivayetlerle amel etmeyi alışkanlık hâline getirmişlerdi. İnsanları sadece bir kitapla amel etmeye zorlamak, çeşitli sosyal ve ilmi problemlerin meydana gelmesine sebep olabilirdi. Bunları dile getiren Ahmed Emin, hicri birinci asrın bu şekilde geçtiğini, genel anlamda kapsamlı bir tedvîn faaliyetinin gerçekleşmediğini, hadis rivayetinin hafıza yolu ile şifahi bir şekilde gerçekleştiğini ve hadis tedvîn faaliyetinin bireysel ve sınırlı bir şekilde meydana geldiğini ifade etmiştir.<sup>71</sup>

Ahmed Emin, hicri ikinci asırda İslâm âleminin çeşitli şehirlerinde âlimlerin, sahih gördükleri hadisleri yazmaya başladıklarını söylemiştir. Ona göre ilk olarak er-Rab' b. Sabîh (ö. 160/776), Said b. Ebî Arube (ö. 156/773) ve benzeri âlimler, kendilerine göre sahih olarak kabul edip topladıkları hadisleri kitap haline getirmişlerdir. Ayrıca Malik b. Enes Medine'de, Abdulmelik b. Cüreyc (ö. 150/767) Mekke'de, Ebû Amr Abdurrahmân b. Amr b. Yuhmid el-Evzâî (ö.157/774) Şam'da, Süfyan es-Sevrî (ö.161/768) Kufe'de ve Hammâd b. Seleme b. Dînâr (ö. 167/784) da Basra'da hadis yazım faaliyetini devam ettirmişlerdir. Hicri üçüncü asırda ise, tasnif dönemi başlamıştır. Buharî ve Müslim gibi bazı âlimler, eserlerini konu başlıklarına göre Ahmed b. Hanbel gibi bazı âlimler de sahabe ravi adına göre hadisleri tasnif ederek çeşitli eserler meydana getirmişlerdir.<sup>72</sup>

Ahmed Emin'in tespit ettiğine göre ondan sonra İslâm âleminin kültürel yapısı, hadislere göre şekillenmiştir. Hadis âlimleri, hadis tespit etmek için diyar diyar dolaşarak hadis toplamışlardır. Tefsir, fıkıh, İslâm tarihi ve benzeri çeşitli ilimler, hadis tasnifi şemsiyesi altında gelişmiştir. Önceleri hadis içerisinde gelişen bu tür ilimler, daha sonra müstakil birer ilim dalı haline gelmiştir. Daha sonraları ise, kıssaları anlatan hikâyeciler çoğalmış, bunlarla beraber Yunan, Hint ve Fars kültürlerinden kaynaklanan birtakım hikmetli sözler, İslâm kültürüne karışmıştır. Bütün bunların, mevzu hadislerin çoğalmasında azımsanamayacak derecede etkileri olmuştur. Her şeye rağmen hadis, fikhî hükümlerin tespitinde İslâm dininin en geniş temel kaynağı haline gelmiştir. Sonuç olarak hadis, bu asırlarda hem teorik hem de pratik açıdan İslâm kültürünün oluşmasında temel rol oynamıştır.<sup>73</sup>

Ahmed Emin, "*Duhâ'l-İslâm*" adlı eserinde, İgnaz Goldziher'i (1850-1921) üstat olarak kabul etmiş ve onun görüşlerine dayanarak İncil kaynaklı bazı sözlerin hadis olarak İslâm kültürüne girdiğini örnekler vererek kaydetmiştir. Ancak Ahmed Emin, Goldziher'in verdiği bazı örnekler hakkında değerlendirmelerde bulunurken, "*Biz, üstad Goldziher'in Hıristiyanlık kaynaklı bazı sözlerin hadise girdiğine, hatta Hz. Muhammed'e (sav.) nispet edildiğine dair görüşlerine muvafakat etmekle beraber, onun bu konudaki her görüşüne de katılmıyoruz*" demiştir. Ondandan sonra diğer bazı örnekler hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.<sup>74</sup> Kanaatimizce bu görüşlerin daha geniş bir şekilde değerlendirilmesi gerekmektedir. Her şeyden önce Ahmed Emin'in Goldziher için üstatvasfını

<sup>71</sup> Emin, *Fecrî'l-İslâm*, s. 213.

<sup>72</sup> Emin, *Fecrî'l-İslâm*, 214.

<sup>73</sup> Emin, *Fecrî'l-İslâm*, 215.

<sup>74</sup> Emin *Duhâ'l-İslâm*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2008), 1: 230.

kullanması, çok da anlamlı değildir. Çünkü Goldziher'in hadise ve İslâm'a dair ön yargılı görüşleri, herkesçe malumdur. Ayrıca Ahmed Emin, burada yer verdiği hadislere de Goldziher'in görüşlerine de kaynak göstermemiştir. Bundan önce de çeşitli örneklerde belirttiğimiz gibi Ahmed Emin, burada da hadislerin senetlerine yer vermemiştir.

Ahmed Emin, Abbasilerin ilk dönemlerinde “*er-Rihle*” adı verilen başta hadis tahsili için olmak üzere çeşitli ilmi yolculukların yapıldığını anlatmıştır.<sup>75</sup> O, hadisin Abbasiler dönemindeki gelişimi hakkında bilgi verdikten sonra, Emeviler dönemindeki gelişmelerle mukayesesini yapmıştır. Ardından o, el-Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/874) ve İbn. Hanbel'in (ö. 241/855) hayatları ve eserleri hakkında genişçe açıklamalarda bulunmuştur. Ayrıca Ahmed Emin, hadis uydurma faaliyetleri, cerh ve ta'dîl, hadislerin mana ile rivayet edilmesi ve hadisçilerin fıkıhçılar ile kelimciler arasındaki ihtilafları hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur.<sup>76</sup>

Ahmed Emin, 60.000 civarında hadisin toplandığını ve hadisleri bünyesinde toplayan büyük hacimli hadis kitaplarının yazıldığını kaydetmiştir. Ona göre zamanla hadisle ilgili “*nasih ve mensuh*”, “*cerh ve ta'dîl*” gibi ilim dalları gelişmiştir. Ahmed Emin, farklı yabancı kültürlerin hikmetli bilgilerinin, eski bazı milletlerin inanç esasları ile ilgili bazı hususların ve çeşitli âlimlerin içtihatlarının hadis kültürüne girdiğini iddia etmiştir. Ona göre hadis ilimleri, diğer ilimlerin önüne geçirilmiş, hadisçilere fazla ilgi gösterilmiş ve onlara aşırı bir şekilde maddi destekler sağlanmıştır. Hatta edipler ve tarihçiler, kendi alanları ile ilgili eserler meydana getirirken, hadisçileri taklit ederek, sened sistemini kullanmışlardır. Ona göre aslında edebi metinlerin senetle kullanılması veya kullanılmaması, çok da önemli değildir. Önemli olan, senedi zayıf bile olsa, edebi metnin ifade ettiği manadır. O, daha önce de işaret edildiği gibi, hadisçilerin metinden daha çok senede önem verdiğini ifade etmiştir. Senedi sahih olan hadisin metni, akla ve tecrübî olaylara aykırı olsa bile, kabul edilmesini hayretle karşılamıştır.<sup>77</sup>

Ahmed Emin, Mu'tezile'ye göre sahabenin masum olmadığını ister büyük ister küçük bütün sahabenin hata yapabileceğini ileri sürmüştür. Mu'tezile, dört halifenin tenkîd edilmesini ve yaşanan tarihi olayların bu görüşü desteklediğini savunmuştur. Ehli Sünnet ise, bu konuda Mu'tezilenin karşısında durarak genel anlamda sahabenin tenkîde tabi tutulmasını doğrugörmemiştir. O, bunu dile getirdikten sonra, sahabe ve tabiin döneminde birbirleriyle ilgili yaşanan pek çok tenkîd örneğini izah etmiştir.<sup>78</sup> Ahmed Emin, sahabe ve tabiin arasında nezaket kurallarını aşacak derecede bazı tenkîdsözlerine yer vermiştir. Ancak naklettiği bu bilgilerle ilgili hiçbir kaynağa yer vermemesi, bu bilgilerin doğruluğu hakkında birtakım kuşku uyandırmıştır. Kanaatimizce Ahmed Emin sahabenin tenkîdiyle ilgili rivâyetleri naklederken, kendi görüşlerini açık bir şekilde belirtmemiş ve daha ziyade

---

<sup>75</sup> Ahmed Emin *Duhâ'l-İslâm*, 2: 323.

<sup>76</sup> Emin *Duhâ'l-İslâm*, 2: 347.

<sup>77</sup> Emin *Zuhru'l-İslâm*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2008), 2: 245.

<sup>78</sup> Emin *Zuhru'l-İslâm*, 4: 620.

Mu'tezileye yakın bir düşünce içerisinde olduğunu ima etmiştir. Nitekim Mu'tezileden bazı fırkalar, sahabeyi tenkîd etmeyi uygun görürken, bazı fırkalar da karşı çıkmışlardır.<sup>79</sup>

Sahabenin İslâm tarihinde önemli bir yeri vardır. Çünkü onlar, Hz. Muhammed (sav.) ile beraber yaşamış, hayatını yakından öğrenmiş ve güzel ahlakını örnek alarak hayatlarını şekillendirmeye çalışmışlardır. Sahabe, örnek İslam toplumunu oluşturan ilk nesildir, Kur'ân-ı Kerim ve hadislerin tespitinde önemli rol oynamışlardır. Onlar, Kur'ân-ı Kerim'i Hz. Muhammed'den (sav) dinleyen, okuyan, ezberleyen, yazıya geçiren ve çoğaltarak çeşitli İslam beldelerine gönderen ilk nesildir. Bununla beraber onlar, hadis rivayetinde senedi oluşturan ilk râvî halkasıdır. Sahabe nesli, fert olarak günahsız ve hatadan beri bir nesil değildir.<sup>80</sup> Ancak onların faziletlerine işaret eden çeşitli ayet<sup>81</sup> ve hadisler<sup>82</sup> vardır. Bazı hadis kaynaklarında, “*Kitâbu Fadâilü's-Sahâbe*”,<sup>83</sup> “*Kitâbu Fadâilü Ashâbi'n-Nebi*”<sup>84</sup> veya “*Kitâbu's-Sünne*”<sup>85</sup> başlıklı bölümlerde, bu konu ile ilgili pek çok hadise yer verilmiştir.<sup>86</sup>

Sahabenin hadis rivayetindeki adaleti, hadis âlimleri tarafından hassas bir konu olarak kabul edilmiş, hadis rivayeti açısından adaletlerinin cerh ve ta'dîle konu yapılarak tartışılmasını uygun görmemişlerdir. Çünkü hadisleri ilk nesil olarak nakleden sahabe râvîlerin, adalet sahibi olmaları hadislerin sıhhati açısından önemli bir gerekliliktir. Özellikle yukarıda ifade ettiğimiz gibi Kur'ân-ı Kerim ve sünnette yer alan bu tür naslara dayanan muhaddisler ve Ehl-i sünnet âlimleri, sahabenin tümünü âdil kabul ederek onların naklettikleri hadislerin araştırılmadan kabul edilmesinin gerektiğini belirtmişlerdir. Cumhurun da görüşü, bu istikamettir.<sup>87</sup> Çünkü sahabe hakkında cerh ve ta'dîl kapısının açılması, hadislerin sıhhati ile ilgili çeşitli temel problemlerin meydana çıkmasına zemin hazırlar. Cerh ve ta'dîl ilmi, sahabenin sahip olduğu adalet prensibi üzerine kurulmuştur. Sahabenin bazısında unutkanlık ve yanılma gibi bazı zabt kusurlarının bulunması, onlar için bir eksiklik olarak değerlendirilmez. Onların zaman zaman birbirlerini tenkîd etmiş olmaları, adalet vasfını zedelemeye yönelik değil, aksine birbirlerinin hatalarını düzeltmeye yöneliktir. Bazı sahabe de görülen ancak aşırı olmayan hata ve küçük zabt kusurları, onların sikâ olmalarına zarar vermez. Özellikle hadis âlimlerinin, bütün sahabeye yönelik cerh kapısını kapalı tutmalarının ve tartışma

<sup>79</sup> Emin Zuhru'l-İslâm, 4: 623.

<sup>80</sup> Ali Karakaş, “Sahabe Döneminde Hadis Tenkidi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12/66 (2019), 1327-1343.

<sup>81</sup> el-Bakara 2/143; Alî İmran 3/110; et-Tevbe 9/100; el-Fetih 48/, 18, 29.

<sup>82</sup> Buhârî, *Saîh*, “Şehâdât”, 9; “Faedâilü's-Sahâbe”, 1; “Rikâk”, 7; “Eymân”, 27; Müslim, *Saîh*, “Fadâilü's-Sahâbe”, 210; Nesâî, *Sünen*, Eymân, 29, 41.

<sup>83</sup> Bkz. Müslim, *Saîh*, “Fedâilü's-Sahabe”.

<sup>84</sup> Bkz. Buhârî, *Saîh*, “Fadâilü Ashâbi'n-Nebi”.

<sup>85</sup> Bkz. Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Fadlu Ashâbi Resûlillah”, 10; “en-Nehyu an Sebbi Ashâbi Resûlillah”, 11.

<sup>86</sup> Karakaş, “Sahabe Döneminde Hadis Tenkidi”, 12/66, 1327-1343.

<sup>87</sup> Efendioğlu, “sahâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35/491-500; Karakaş, “Sahabe Döneminde Hadis Tenkidi”, 12/66, 1327-1343.

konusu yapılan bazı sahabileri masum olmadıkları halde onları hadis rivayetinde âdil kabul etmelerinin birtakım sebepleri vardır. Bu sebeplerle ilgili çeşitli yorumlar yapılmıştır.<sup>88</sup>

Yukarıda Ahmed Emin'in hadis tanımı, tespiti, tenkîdi, hadis uydurma nedenleri ve benzeri konularla ilgili yorumlarını anlattık. Zaman zaman onun görüşlerini değerlendirip bazı tenkitlerde bulunduk. Çeşitli âlimlerin hadis konusunda kendisine yöneltmiş oldukları diğer bazı tenkitlere de özet olarak yer vermek istiyoruz.

Her şeyden önce bu çalışmamızda, Ahmed Emin'in sadece "*Fecrü'l-İslâm*" adlı eserinde değil, diğer çalışmalarında da yer verdiği hadislerin kaynağını göstermediğini tespit ettik. Bu durum, ilmi çalışmalar için akademik açıdan önemli bir eksiklik olarak kabul edilmektedir. Oryantalistlerin pek çoğu, İslâm'ın ikinci önemlikaynağı olan hadisi, hedef almış ve onunla uğraşmayı gaye edinmişlerdir. Goldziher, Schacht ve Theodorus Willem Juynbol (1866-1948) vb. oryantalistlerin hemen hemen hepsinin ortak kanaatine göre, hadislerin büyük ekseriyeti Hz. Muhammed'in (sav.) gerçek sözü veya onun davranışlarının güvenilir bir tasviri değildir. Onlara göre hadisler, dinî birer metin değil, İslâm toplumunun siyasi, sosyal ve kültürel durumlarını yansıtan tarihî metinlerdir.<sup>89</sup> Onlar, bu iddiaları kabul ettirmek için, hadislerin İslâm'ın ilk dönemlerinde yazılmadığını, sadece şifahi rivayetlerle nakledildiğini ileri sürmüşlerdir. Birçok İslâm âlimi, onların bu konudaki görüşlerine itiraz ederek hadislerin aynı zamanda yazılı metinlere de dayandığını savunmuşlardır. Başta Fuat Sezgin olmak üzere, Yusuf el-Karadâvî, AbdulfettâhEbûGudde, M. Mustafa A'zamî, Süleyman en-Nedvî, Mustafa es-Sibâî ve daha pek çok Müslüman ilim adamı bu konuda çok sayıda kitap ve makale yazmışlardır.<sup>90</sup> Muhammed Hamîdullah, hadis ve sünnetin çok farklı yollarla intikal ettiğini ve bu intikallerin çok eski devirlerde yazılı vesikalara dayandığını dile getirmiştir.<sup>91</sup>

Maalesef İslâm dünyasında bazı âlimler, oryantalistlerin etkisinde kalarak hadislerin ilk dönemlerde yazılmadığını, sadece şifahi rivayetlere dayandığını iddia etmişlerdir. Ahmed Emin'in hadislerin ilk dönemlerde yazılmadığına ve daha çok şifahi yollarla rivayet edildiğine dair görüşleri de âlimler tarafından tenkîd edilmiştir. Sezgin, Ahmed Emin gibi bazı İslâm âlimlerinin bu konuda Goldziher gibi oryantalistlerin etkisinde kalarak, hadis külliyyatının oluşumu ve kaynakları hakkında yanlış bilgi sahibi olduklarını dile getirmiştir. Goldziher'in bu konudaki fikirlerine tabi olan Ahmed

<sup>88</sup> Bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, (Ankara: Otto, 2016), 115; Efendioğlu, "sahâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35/491-500.

<sup>89</sup> Gautier Herald A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, trc. Salih Özer, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 9; Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, trc. Salih Özer, , (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 20; Theodorus Willem Juynbol, "Hadis", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları,1977), 5/1, 47-54; Ahmet Yücel, *Oryantalistler ve Hadis*,(İstanbul: İFAV, 2013), 35.

<sup>90</sup> Bkz. Fazlurrahman, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 63; İsmail Ünal Hakkı, "Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*4/4 (1990), 285-294; Yavuz Köktaş, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar İddialar ve Gerçekler*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 190; Sibâî, *İslam Hukukunda Sünnet*, trc. Edip Gönenç, (İstanbul: EVS yayıncılık, 1981), 187; Ali Osman Ateş, *Oryantalistlerin Hz. Peygamber İle İlgili İddialarına Cevaplar*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 19; Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 16; Karakaş, *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*, (İstanbul: Ensar Neşriyat 2017), 52.

<sup>91</sup> Muhammed Hamidullah, "Sünnet", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları 1997), 11/244-245,

Emin, aynı zamanda “*Duhâ'l-İslâm*” adlı eserinde Buhârî ve diğer muhaddislerin kitaplarının kaynakları hususunda farklı bir şey düşünmemiştir. Ancak ona göre de Buhârî, on altı sene boyunca bütün İslâm beldelerini dolaşarak yüzlerce muhaddisi ziyaret etmiş, onlardan naklettiği hadislerle “*el-Câmiu's-Sahih*” adlı kitabını meydana getirmiştir.<sup>92</sup>

Mustafa es-Sibâî de, Ahmed Emin'i bu konudaki görüşlerinden dolayı geniş bir şekilde tenkîd etmiştir. Sibâî, İslâm âleminde bazı ilim adamlarının oryantalistlerin öğrenciliğini benimsemek suretiyle onların etkisinde kaldıklarını savunmuştur. O, bu şekilde oryantalistlerin etkisinde kalarak onları takip edenlerden birinin de Ahmed Emin olduğunu belirtmiştir. Sibâî'ye göre Ahmed Emin, “*Fecrî'l-İslâm*” adlı eserinde hadis ile ilgili görüşlerini belirtirken, zehir ile panzehiri, hak ile batılı birbirine karıştırarak sunmuştur. O, Ahmed Emin'in bu kitapta 20 sahife civarında hadis ile ilgili özel bir bölüm ayırdığını ve bu bölümde genel anlamda sünnet hakkında çeşitli bilgiler verdiğini kaydetmiştir. Sibâî, “*İslâm Hukukunda Sünnet*” adlı eserinde, 50 sahifeden fazla bir bölüm ayırarak Ahmed Emin'i sünnetle ilgili görüşlerinden dolayı değerlendirmiş ve tenkîd etmiştir.<sup>93</sup>

Muhammed Accâc el-Hatîb, oryantalistlerin hadise yönelik tenkitlerini tahlil etmiş ve hadislerin ilk dönemlerden itibaren kılı kırk yaran bir araştırma tekniğiyle tespit edildiğini ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>94</sup> Ahmed Emin gibi bazı İslâm âlimlerinin hadis konusundaki görüşlerini de ele alarak değerlendirmelerde bulunmuştur. O, Ahmed Emin'in, “*Âlimler, cerh ve ta'dîl için belirli kurallar koymuşlardır ki, bunları burada zikretmek yersizdir. Ancak onlar, metin tenkidinden çok sened tenkîdi ile uğraşmışlardır.*”<sup>95</sup> ve “*Buhârî bile dirayetinin fevkaladeliği ve araştırmadaki dakikliğine rağmen tarihi olaylar ve bilimsel gözlemlerin sahih olmadığını gösterdiği birtakım hadisleri sahih diye karara bağlamıştır. Bu ise, onun sadece ricâl tenkîdi ile yetinmesinden kaynaklanmıştır.*”<sup>96</sup> gibi görüşlerini ele almıştır. Accâc, Ahmed Emin'in bu tür görüşlerinin kesinlikle kabul edilemeyeceğini örneklerle açıklamıştır.<sup>97</sup>

### Sonuç

Tarih boyunca insanlar, ancak bilgiyle aydınlanmaya ve yeni medeniyetler inşa etmeyi başarmışlardır. Büyük medeniyetler, cahil insanların değil, düşünen, okuyan, fikir üreten bilginlerin sayesinde kurulmuş ve onların omuzlarında yükselmiştir. Bu nedenle bütün Kutsal kitaplarda okumaya önem verilmiş ve bütün peygamberler onu teşvik etmişlerdir. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in (sav.) emanet olarak bıraktığı Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde de bu konuya birinci derecede dikkat

<sup>92</sup> Emin, *Duhâ'l-İslâm*, 2: 349; M. Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 89; Karakaş, *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*, 166.

<sup>93</sup> Sibâî, *İslâm Hukukunda Sünnet*, 237.

<sup>94</sup> Muhammed el-Hatîb Accâc, *Sünnetin Tesbiti*, trc. Mehmet Aydemir, (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005), 241.

<sup>95</sup> Accâc, *Sünnetin Tesbiti*, 246.

<sup>96</sup> Accâc, *Sünnetin Tesbiti*, 248.

<sup>97</sup> Bkz. Accâc, *Sünnetin Tesbiti*, 248; Karakaş, *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*, 89.

çekilmiştir. Bu nedenle olmalı ki Müslümanlar, İslâm'ın ilk dönemlerinde okumuş, araştırmış, fikir üretmiş ve büyük altın çağı kurabilmişlerdir. Ancak Müslümanlar, zamanla ilmi ihmal etmiş, okumaya gereken önemi vermemiş ve sonuç olarak dünya milletleri arasında hak ettikleri yerde kalmayı başaramamışlardır.

Son asırlarda, geri kalmışlığın acısını yüreklerinde hisseden pek çok ilim adamı, Müslümanları bu gafletten uyandırmak için, kendi imkânları nispetinde büyük çabalar içinde bulunmuşlardır. XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. Yüzyılın başlarında Mısır'da yaşamış olan Ahmed Emin de bu çaba içerisinde bulunmuş önemli ilim adamlarından biridir. Ahmed Emin, sıkıntılı imkânlarına rağmen çocukluğundan itibaren okumaya çalışmış, pek çok zorluğu aşmış ve başta Mısırolmak üzere dünyada kendisini kabul ettirmiştir.

O, dinî, edebî, tarihî ve kültürel açıdan büyük bir birikim elde etmiştir. Ahmed Emin, hayatı boyunca pek çok ilmî çalışma yapmış ve bu çalışmalarıyla da Müslümanlara bazı gerçekleri kabul ettirmeye çalışmıştır. Ancak beşer olması hasebiyle hem yazdıklarında hem de fikir ve düşüncelerinde bazı hatalar yapmıştır. Nitekim Ahmed Emin, Batı kültürüne, bazı oryantalistlerin fikir ve düşüncelerine ilgi duymuş ve onların etkisinde kalmıştır. Ancak bütün bunlarla beraber kendisini, değerlerini ve temsil ettiği medeniyeti de unutmamıştır.

O, bütün eserlerinde Müslümanların büyük bir heyecanla yeniden ilmî çalışmalarına yönelmeleri ve bu alandaki yeniliklere de açık olmaları gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Oryantalistler, hadis kitabeti, hadis rivâyeti, ilk dönem hadis çalışmaları, sahabe adaleti, hadislerde sened ve metin tenkîdi gibi konular üzerinde çalışmalar yapmışlar ve ayrıca bu alanla ilgili çok sayıda eser kaleme almışlardır. Ahmed Emin, kısmen bu ve benzeri konularda oryantalistlerin etkisinde kalmış ve düşüncelerini bu yönde açıklamıştır. Bu nedenle o, Fuat Sezgin, Mustafa Sibâî, Tayyib Okiç, Muhammed Accac el-Hatibve benzeri bazı Müslüman ilim adamları tarafından tenkîd edilmiştir.



## Extended Abstract

### Ḥadīth Criticism in Fajru'l-Islām

Ahmad Amin b. Ibrahim et-Tabbah (d. 1374/1954) was born in Cairo in 1886. He received his initial education from his father and attended al-Azhar University. He worked as a primary school teacher in Alexandria and Cairo. Later, he graduated from the Faculty of Law and served as a judge for four years. In 1926, he joined the Faculty of Arts at Cairo University, and in 1939, he was appointed as the dean of the Faculty of Arts. In 1947, he was appointed Director of the Arab Union Culture Administration and remained in this position until his death.

He was elected as a member of the Cairo Language Institute and the Scientific Institutions of Damascus and Baghdad. In 1948, he was awarded an honorary doctorate by Cairo University and King Fuad I. University. Ahmad Amin was influenced by several orientalist, especially Carl Brockelmann (1868-1956), and applied Western thought and critical methods in his works. Through his books on the emergence and development of Islamic cultural history, he significantly impacted not only the Arab world but also various parts of the Islamic world. In his intellectual and ideological development, he was influenced by Abd al-Hâkim b. Muhammad, who he believed played a crucial role in expanding his horizons and shaping his personality.

Ahmad Amin was also influenced by the views of Muhammad Abduh (d. 1323/1905) and made efforts to improve his English and French alongside Arabic. He had eight children, including two daughters and six sons. Deeply attached to his children, he expressed his feelings with the following words: "I possess the courage to speak the truth, adhere to honesty, and endure deprivation in terms of wealth and status. However, I do not have the courage to endure anything that would harm my children or tarnish my honor." In a book he wrote for his son, he stated: "You were created in a different time, educated in a different manner, and raised in a different society. I grew up in a time dominated by traditions and customs, while you live in an era where they have disappeared. I was in a period where obedience was the slogan, and you are in a time of rebellion."

Ahmed Emin traveled to various countries for scientific research and to give lectures. He was also elected as a member of the Congress of Orientalists held in Leiden, Netherlands. He authored various works, including "el-Ahlak," "Fecrû'l-İslâm", "Duhâ'l-İslâm," "Zuhru'l-İslâm," "Yevmu'l-İslâm," "Zu'amâu'l-İslâh fi'l-Asri'l-Hadîs," and "Hayâtî." Numerous academic studies have been conducted about his life and works. Ahmed Emin argued that all civilizations influence one another and that the Arabs, through their acceptance of Islâm, had the opportunity to engage with various nations and develop dialogues.

According to him, Persian wisdom and Greek philosophy influenced Arab wisdom and philosophy, while the style of Roman law affected Arab legal thought. In his work "Fecrû'l-İslâm,"

Ahmed Emin wrote a single volume explaining the initial phases of various sciences. In this work, he defined hadith over 15 pages and explained that the information transmitted from the Companions and the Followers after Prophet Muhammad (peace be upon him) is also categorized as hadith. He emphasized the importance of hadith in Islâm, stating that it is the second most important source after the Qur'an, supported by relevant verses.

He argued that hadith were not written down in the early period but were transmitted orally, and due to various reasons, some hadith were fabricated, which is why the critique of hadith began during that time. Ahmed Emin claimed that fabricated hadith exist in the collections of Buhârî and Müslim, and that hadith scholars displayed inconsistencies regarding the critique (cerh) and validation (ta'dîl) of hadith, along with issues in the transmissions of certain companion narrators. He asserted that while Prophet Muhammad (peace be upon him) had scribes to record the revelations, the same was not true for hadith. He noted that, like the collection of the Qur'an, there was no special effort made to compile hadith.

According to him, after the death of Prophet Muhammad (peace be upon him), there were no books written according to specific rules other than the Qur'an. The hadiths of Prophet Muhammad (peace be upon him) were not written down, and the Companions were hesitant to narrate many hadith due to the fear of misrepresenting him, often warning one another about this. Ahmed Emin stated that some of the Companions sought evidence for the accuracy of the reported hadith. He noted that during the caliphate of Abu Bakr, there was great caution in accepting reported hadith. He recorded that Umar sought witnesses for the authenticity of a hadith. He claimed that the real fabrications of hadith occurred after the death of Prophet Muhammad (peace be upon him), as fabricating hadith was easier than uncovering the truth.

Ahmed Emin attributed the fabrication of hadith to political disputes, disagreements in jurisprudence and theology, the ambitions of certain scholars to gain favor with political leaders, motivations of encouragement and discouragement, the influence of Israelite traditions (Isrâîliyat), and biases based on nation, region, tribe, sect, and location. As the phenomenon of hadith fabrication became widespread among Muslims, many rational scholars began to take measures to distinguish authentic hadith from fabricated ones. Thus, the activity of hadith critique, which involved examining the narrators, chains of transmission, and texts, developed. Various principles and methods were established regarding these topics.

Ahmed Emin categorized hadith based on their authenticity and transmission methods into concurrently transmitted (mutawatir) and singularly transmitted (ahad), defining mutawatir hadith and noting that such hadith convey knowledge. He explained that the Companions varied in the number of hadith they narrated from Prophet Muhammad (peace be upon him). He argued that no caliph officially compiled hadith during the first century AH. According to him, neither the

Companions nor the leading Followers made any attempt to sift through the hadith available among people to gather the authentic ones.

They also did not compile hadith into books and send them to various regions of the Islâmic world, as they did with the Qur'an. Ahmed Emin stated that there was no comprehensive compilation activity in the first century AH, and that hadith transmission occurred orally through memory, making the hadith compilation efforts individual and limited. However, he noted that in the second century, scholars in various cities of the Islamic world began to write down the hadith they deemed authentic. He recorded that over time, large volumes of books compiling hadith were written, with the total number of collected hadith reaching approximately 60,000. According to him, the cultural structure of the Islâmic world later shaped itself based on these hadith.

## ملخص موسع

### نقد الحديث الشريف في (كتاب) فجر الإسلام

ولد أحمد أمين بن إبراهيم الطباع (ت 1374 / 1954) في القاهرة عام 1886. تلقى تعليمه الأولي على يد والده والتحق بجامعة الأزهر. عمل مدرساً بالمدارس الابتدائية في الإسكندرية والقاهرة. ثم تخرج بعد ذلك من كلية الحقوق، وعمل قاضياً لمدة أربع سنوات. وفي عام 1926م التحق بكلية الآداب بجامعة القاهرة، وفي عام 1939م عُيِّن عميداً لكلية الآداب، وفي عام 1947م عُيِّن عميداً لكلية الآداب. وفي عام 1947م عُيِّن مديراً لإدارة الثقافة العربية الاتحادية، وظل في هذا المنصب حتى وفاته. انتخب عضواً في مجمع اللغة بالقاهرة وفي المجمعين العلميين بدمشق وبغداد، كما انتخب عضواً في مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

وفي عام 1948م، مُنِح الدكتوراه الفخرية من جامعة القاهرة وجامعة الملك فؤاد الأول. تأثر أحمد أمين بالعديد من المستشرقين، وخاصة كارل بروكلمان (1868-1956)، وطبق الفكر الغربي والمناهج النقدية الغربية في أعماله. ومن خلال كتبه عن نشأة التاريخ الثقافي الإسلامي وتطوره، أثر بشكل كبير ليس فقط في العالم العربي بل في مختلف أنحاء العالم الإسلامي. وقد تأثر في تطوره الفكري والأيدولوجي بعبد الحكيم بن محمد الذي كان يعتقد أنه لعب دوراً حاسماً في توسيع آفاقه وتشكيل شخصيته. كما تأثر أحمد أمين بأراء محمد عبده (ت 1323 / 1905)، وبذل جهوداً لتحسين لغته الإنجليزية والفرنسية إلى جانب العربية.

أنجب ثمانية أولاد، منهم اثنان وستة أبناء. وكان شديد التعلق بأولاده، وقد عبّر عن مشاعره بالكلمات التالية "إنني أمتلك الشجاعة لقول الحق والتمسك بالصدق وتحمل الحرمان من حيث الثروة والمكانة. ولكنني لا أملك الشجاعة لتحمل أي شيء من شأنه أن يؤدي أولادي أو يشوه شرفي". وقال في كتاب كتبه لابنه "لقد خلقت في زمن مختلف، وتعلمت بطريقة مختلفة، وتربيت في مجتمع مختلف. لقد نشأت في زمن سادت فيه التقاليد والعادات، بينما أنت تعيش في عصر اختلفت فيه هذه العادات والتقاليد.

كنت في زمن كانت الطاعة فيه هي الشعار، وأنت في زمن التمرد". سافر أحمد أمين إلى مختلف البلدان للبحث العلمي وإلقاء المحاضرات. كما انتخب عضواً في مؤتمر المستشرقين الذي عقد في لايدن بهولندا. ألف العديد من المؤلفات، منها: "الأحلاك"، و"فكر الإسلام"، و"ضحى الإسلام"، و"زهر الإسلام"، و"فجر الإسلام"،

و"زعماء الاصلاح في عصر الحديث"، و"تاريخ الإسلام"، و"حياتي". وقد أجريت العديد من الدراسات الأكاديمية حول حياته وأعماله. قال أحمد أمين جميع الحضارات تؤثر في بعضها البعض، وأن العرب من خلال قبولهم للإسلام، أتاحت لهم الفرصة للتفاعل مع مختلف الأمم وتطوير الحوار فيما بينهم.

ويرى أن الحكمة الفارسية والفلسفة اليونانية أثرت في الحكمة والفلسفة العربية، بينما أثر أسلوب القانون الروماني في الفكر القانوني العربي. كتب أحمد أمين في عمله "فجر الاسلام" مجلداً واحداً يشرح فيه المراحل الأولية لمختلف العلوم. وقد عرّف في هذا العمل الحديث في أكثر من 15 صفحة، وأوضح أن المعلومات المنقولة عن الصحابة والتابعين بعد النبي صلى الله عليه وسلم تصنف أيضاً في الحديث النبوي.

وأكد على أهمية الحديث النبوي في الإسلام، مبيناً أنه ثاني أهم مصدر بعد القرآن الكريم، مدعوماً بالآيات المتعلقة به. وقال إن الحديث لم يكن مدوناً في الفترة الأولى بل كان يُنقل، ولأسباب مختلفة تم اختلاق بعض الأحاديث، ولهذا السبب بدأ نقد الحديث في ذلك الوقت. وقد ادعى أحمد أمين أن الأحاديث الموضوعية موجودة في صحيحي البخاري ومسلم، وأن علماء الحديث أظهرها تناقضات في نقد الحديث وتوثيقه، بالإضافة إلى وجود مشاكل في نقل بعض الرواة من الصحابة. وأكد أنه إذا كان للنبي - صلى الله عليه وسلم - كُتُبٌ لتدوين الوحي، فإن الأمر نفسه لم يكن ينطبق على الحديث.

وأشار إلى أنه، جمع القرآن، لم يكن هناك جهد خاص لجمع الحديث النبوي الشريف. وأشار إلى أنه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن هناك كتب مدونة وفق قواعد محددة غير القرآن الكريم. ولم تدون أحاديث النبي - صلى الله عليه وسلم -، وكان الصحابة يترددون في رواية كثير من الأحاديث خشية تحريفه، وكثيراً ما كان يحدّر بعضهم بعضاً من ذلك. وذكر أحمد أمين أن بعض الصحابة كانوا يتحرون الدلائل على صحة الحديث المروي. وأشار إلى أنه في خلافة أبي بكر كان هناك احتياط شديد في قبول الحديث المروي. وسجل أن عمر التمس الشهود على صحة الحديث المروي. وزعم أن الاختلاق الحقيقي للأحاديث حدث بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم -، إذ كان اختلاق الحديث أسهل من كشف الحقيقة. وقد عزا أحمد أمين اختلاق الحديث إلى الخلافات السياسية، والخلافات الفقهية والكلامية، وأطاع بعض العلماء في كسب الحظوة لدى الزعماء السياسيين، ودوافع الترغيب والترهيب، وتأثير الإسرائيليات في الأحاديث، والتحييزات القائمة على أساس الأمة والإقليم والقبيلة والمذهب والموقع. ومع تفشي ظاهرة وضع الحديث بين المسلمين، بدأ كثير من العلماء الربانيين في اتخاذ تدابير لتمييز الحديث الصحيح من المخلوق، فانتشرت ظاهرة وضع الحديث بين المسلمين.

وهكذا، تطور نشاط نقد الحديث الذي تضمن فحص الرواة وسلاسل النقل والنصوص. وتم وضع مبادئ ومناهج مختلفة فيما يتعلق بهذه الموضوعات. وقد صنف أحمد أمين الحديث بناءً على صحته وطرق نقله إلى متواتر ومرسل آحاد، وعرف الحديث المتواتر وأشار إلى أنه حديث يفيد العلم. وأوضح أن الصحابة اختلفوا في عدد الأحاديث التي رووها عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - . وذهب إلى أنه لم يكن هناك خليفة من الخلفاء الراشدين في القرن الأول الهجري قد جمع الحديث النبوي الشريف.

وقال إنه لم يقيم الصحابة ولا كبار التابعين بأي محاولة لغزلة الأحاديث المتوفرة بين الناس لجمع الصحيح منها. كما أنهم لم يجمعوا الحديث في كتب وأرسلوها إلى مختلف أقطار العالم الإسلامي، كما فعلوا مع القرآن الكريم. وقد ذكر أحمد أمين أنه لم يكن هناك نشاط تجميع شامل في القرن الأول الهجري، وأن نقل الحديث كان يتم عن طريق الذاكرة، مما جعل جهود جمع الحديث فردية ومحدودة. غير أنه أشار إلى أنه في القرن الثاني الهجري بدأ العلماء في مختلف مدن العالم الإسلامي في تدوين الأحاديث التي اعتبروها صحيحة. وسجل أنه بمرور الوقت، دُوِّنت مجلدات كبيرة من الكتب التي جمعت الأحاديث النبوية الشريفة، حيث بلغ العدد الإجمالي للأحاديث التي تم جمعها حوالي 60000 حديث. ووفقاً له، تشكلت البنية الثقافية للعالم الإسلامي فيما بعد بناءً على هذه الأحاديث النبوية.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الصحابة، التنكيد، أحمد أمين، فجر الإسلام.

**Kaynaklar / References / المصادر**

- Accâc, Muhammed el-Hafîb. *Sünnetin Tesbiti*, çev. Mehmet Aydemir. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005.
- Ateş, Ali Osman. *Oryantalistlerin Hz. Peygamber ile İlgili İddialarına Cevaplar*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- A'zamî, M. Mustafa. *Menhecü'n-Nakd İnde'l-Muhaddisîn*, Riyad. y.y. 1990.
- Azîmâbâdî, Ebû Abdîrrahmân Şerefi'l-Hak Muhammed Eşref es-Sadîkî. *Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Dımaşk: Darü'l-Feyhâi, 2013.
- Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Usûlü*, Ankara: Bilay Araştırma Yayınları, 2018.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğire. *Sahîh*, Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî. t. y.
- Demircan, Adnan. "Ahmed Emin (Hayatı, Eserler ve Bazı Görüşleri)", *Doğu Araştırmaları dergisi*1/1 (2008), 99-114.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye. t. y.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 35/491-500, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Emin, Ahmed. *Hayâtî* (Otobiyografi), Kahire: Lecnetü't-Te'lifve't-Terceme ve'n-Neşr, 1950.
- Emin, Ahmed. *İlâ Veleddî*, Kahire. y. y. 1976.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2008.
- Emin, Ahmed. *Zuhru'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2008.
- Emin, Ahmed. *Fecrî'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Emin, Ahmed. *Fecrî'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*, çev. Ahmet Sedaroğlu, Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976.
- Fazlurrahman. *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Gürânî, Şemsuddin Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed. "*el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdisi'l-Buhârî*", thk. Ahmed İzzu İnâye, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2008.
- Hamidullah, Muhammed. "Sünnet", İslâm Ansiklopedisi, 11/244-245, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Hatipoğlu, Haydar. *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, Ankara: Otto, 2016.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *A'lâmu'l-Hadis fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdîrrahman, Mekke: Merkezu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1988.
- Itr, Nureddin. *Menhecü'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadis*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *Müsned*, Beyrut. t. y.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvî. *Sünen*, Mısır: İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuh. t. y.

- Juynboll, Gautier Herald A. *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Juynboll, Gautier Herald A. *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, çev. Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Juynbol, Theodorus Willem. "Hadis", *İslâm Ansiklopedisi*, 5/1, 47-54, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1977.
- Karabela, Nevin, "Hayatî Adlı Eserine Göre Ahmed Emin", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/11(2003), 125-138.
- Karakaş, Ali. *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Karakaş, Ali. "Sahabe Döneminde Hadis Tenkidi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*2/66, (2019), 1327-1343.
- Kastalanî, Şehâbuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- Kılıç, Hulusî, "Ahmed Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2/62-64, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kırbaçoğlu, Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Kirmanî, Şemsuddin Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Said. *Şerhu'l-Kirmânî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992.
- Köktaş, Yavuz, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar İddialar ve Gerçekler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Malik, Ebû Abdillâh b. Enes. *el-Muvatta'*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî. t.y.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998.
- Naim, Ahmedî *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi Mukaddimesi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1970.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman b. Şuayb. *Sünen*, Mısır: Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslimi'bnî'l-Haccâc*, thk. Rıdvan Câmî' Rıdvân, Kahire: el-Mektebetu's-Sakâfî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2001.
- Okiç, M. Tayyib. *Tefsir ve Hadis Ders Notları*, Ankara: Atlas Yayınları, 2017.
- Okiç, M. Tayyib. *Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995.
- Öz, Betül, *Ahmed Emin'in Hadise Bakışı*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa: 2018.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *eş-Şerhu'l-Muyesser li Sahîhi'l-Buhârî el-Musemma ed-Dureru ve'l-Leâlî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2014.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Fethu İlâhi'l-Mun'im fi Şerhi Sahîhi Müslim*, Ankara: Kalkan Matbaacılık. t. y.
- Sezgin, M. Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Sibâî, Mustafa. *İslâm Hukukunda Sünnet*, çev. Edip Gönenç, İstanbul: Evs Yayıncılık, 1981.
- Şakir, Ahmed Muhammed, *el-Bâisu'l-Hasîs Şerhu İhtisârî Ulûmi'l-Hadis*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylu'l-Evtâr Şerhu Munteka'l-Ahbâr*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1973.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1937.



Ünal, İsmail Hakkı, “Fazlurrahman’ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 4/4 (1990), 285-294.

Yücel, Ahmet, *Oryantalistler ve Hadis*, İstanbul: İFAV, 2013.

Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretu'l-Huffâz*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.

# HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2024, 13: 188-215

## Sahâbenin 'Şöyle Yapardık' Sözünde Kastedilen Fiillerin Hz. Peygamber'e Aidiyeti Meselesi Üzerine Bir İnceleme

An Analysis on the Attribution of Acts Mentioned in the Statements of the Companions Saying 'We Used to Do So' to the Prophet Muhammad

دراسة في مدى كون الفعل المعبر عنه في قول الصحابة: "كنا نفعل كذا" منسوباً إلى النبي صلى الله عليه وسلم

Veli Tatar

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şırnak/Türkiye  
Assistant Professor Dr., Şırnak University Faculty of Theology, Şırnak/Türkiye  
velitatar13@gmail.com

ORCID: [orcid.org/0000-0003-3692-8786](https://orcid.org/0000-0003-3692-8786)

RORID: <https://ror.org/01fcvkv23>

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Received Date: 31.08.2024

Kabul Tarihi | Accepted Date: 27.12.2024

Yayın Tarihi | Published Date: 31.12.2024

Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: [10.61218/hadith.1541223](https://doi.org/10.61218/hadith.1541223)

**Çıkar Çatışması | Competing Interests:** Çıkar çatışması 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:** Tatar, Veli. "Sahâbenin 'Şöyle Yapardık' Sözünde Kastedilen Fiillerin Hz. Peygamber'e Aidiyeti Meselesi Üzerine Bir İnceleme". *HADITH* 13 (Aralık 2024), 188-215.

**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. (Veli Tatar)

**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: [index.hadith@samsun.edu.tr](mailto:index.hadith@samsun.edu.tr)

### Sahâbenin 'Şöyle Yapardık' Sözünde Kastedilen Fiillerin Hz. Peygamber'e Aidiyeti Meselesi Üzerine Bir İnceleme

Dr. Veli Tatar

#### Anahtar Kelimeler: Öz

Hadis	<p><i>Hz. Peygamber, cahiliye döneminden kalan bazı kültürel olguları, İslam'ın amacına aykırı olduğu için yasaklamış, bazılarını izin vermiş, bazılarını da birtakım değişiklikler yaparak serbest bırakmıştır. Zira hadisler, karşılaşmış olduğu kültürel olguları, sünnetin amacına uygun bir formata çevirmiştir. Bu noktada kültürel olanla sünnet olanı veya hadis menşei olanı birbirinden ayırt etmek önem arz eder. Sahâbenin 'Biz şöyle yapardık, derdik.' şeklindeki ifadelerinin de bu açıdan değerlendirilmesi, bunlarla Hz. Peygamber'in fiili, sözü mü, sahâbenin mi yoksa geleneksel/kültürel bir hususun mu kastedildiğinin tespiti önemlidir. Dolayısıyla sahâbenin 'Şöyle yapardık, derdik, düşünürdük.' sözlerinin Hz. Peygamber'in sünnetine delaleti hususunda, bu sözlerin işaret ettiği hadislerin merfû mu, mevkûf mu olduğu konusunda tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmalar Hz. Peygamber'in hadisleri dışında sahâbenin bazı tasarruflarının sünnet kategorisinde değerlendirilip değerlendirilmeyeceği tartışmalarını da beraberinde getirmektedir. Sahâbenin nadiren de olsa birtakım fiillerinin cahiliye döneminden geldiği hususu da göz önüne alınmaktadır. Mezkûr sözü zikrederken de yapmış oldukları fiilin Hz. Peygamber'in sünnetine delaleti hususunda herhangi bir bilgi vermemiş olmaları, bu davranışların Hz. Peygamber'e, kendilerine veya cahiliye dönemine aidiyeti hususunda ihtilafların vuku bulmasına sebep olmuştur. Bu itibarla çalışmamızda sahâbenin "şöyle yapardık, derdik, düşünürdük." şeklindeki sözleri söylerken kastedilen fiillerin Hz. Peygamber'e aidiyeti yanında cahiliye dönemindeki bazı kültürel unsurlara işaret edip etmediği de tespit edilmeye çalışılacaktır.</i></p>
Sünnet	
Sahâbe	
Hükmen Merfû	
Mevkûf	
Fiil	

### An Analysis on the Attribution of Acts Mentioned in the Statements of the Companions Saying 'We Used to Do So' to the Prophet Muhammad

#### Keywords:

Hadith  
Sunnah  
Companions  
Hukman Marfû'  
Mawqûf  
Actions

#### Abstract

*The Prophet Muhammad prohibited certain cultural practices from the pre-Islamic era that were contrary to the objectives of Islam, permitted some, and allowed others with modifications. This approach transformed cultural elements into formats aligned with the purposes of the Sunnah. Thus, distinguishing between cultural practices and those originating from the Sunnah or Hadith is significant. Evaluating the statements of the Companions, such as "We used to do so" or "We used to say," from this perspective is crucial to determine whether they refer to the actions or words of the Prophet, the practices of the Companions themselves, or traditional/cultural elements. Therefore, debates have arisen concerning whether the Companions' statements, such as "We used to do so, say so, or think so," serve as evidence of the Prophet's Sunnah and whether the Hadiths implied by these statements are classified as marfû' (attributed to the Prophet) or mawqûf (attributed to the Companions). These discussions also extend to whether certain actions of the Companions, aside from the Prophet's Hadiths, can be categorized as part of the Sunnah. Additionally, it is considered that some actions of the Companions may have originated from the pre-Islamic era, even if rarely. The lack of clarification in these statements regarding whether the actions referenced are attributed to the Prophet's Sunnah, to the Companions themselves, or to pre-Islamic practices has led to disputes. Hence, this study aims to determine whether the actions mentioned in the Companions' statements, such as "We used to do so, say so, or think so," can be attributed to the Prophet Muhammad and whether they also reference certain cultural elements from the pre-Islamic era.*

## Giriş

H.z. Peygamber'in risaletle görevlendirildiği Arap toplumu, kendilerine özgü kültürel bazı inanç ve uygulamalara sahipti. Putlara tapıcılık, kız çocuklarını diri diri toprağa gömme, asabiyet, kan davası, usulsüz nikâh işlemleri, aristokrat kesim ile köleler arasındaki sınıf ayrılığı gibi İslam'ın ana kaidelerine ters düşen bazı dini ve kültürel olgular İslamiyet ve onun peygamberi Hz. Peygamber tarafından tamamen yasaklamıştır. Bunların yanında Hz. Peygamber'in ya değiştirmeden ya da revize ederek izin verdiği cahiliye dönemine ait birtakım uygulamalar da var olmuştur.<sup>1</sup>

H.z. Peygamber Yüce Allah'tan aldığı vahyi insanlara aktarırken bu görevi gerek sözlü açıklamalarıyla, gerek fiili davranışlarıyla, gerekse de huzurunda veya gıyabında yapıp kendisine daha sonra haber verilen bir fiili onaylaması anlamına gelen takrirleriyle yerine getirmiştir.<sup>2</sup> Cahiliye dönemi dâhil olmak üzere Hz. Peygamber ve sahâbe dönemlerinin dini ve kültürel yapısına dikkat çeken ve erken dönem hadis eserlerinde çokça zikredilen sahâbenin 'Biz şöyle yapardık.', 'biz şöyle derdik.', 'biz şöyle düşünürdük.' gibi sözlerinin Hz. Peygamber'in sünnetine delaleti hususu üzerine tartışmalar vuku bulmuştur. Bir ravi 'Şöyle yaparlardı.' veya 'Şöyle yapıyorduk.' dediğinde bunu Hz. Peygamber'in dönemine izafe ediyorsa bu uygulamanın kaynağının Hz. Peygamber, izafe edilmiyorsa Allah Rasûlü'nden bağımsız bir fiil olduğu anlaşılmaktadır.

Bazı âlimler bu sözlerin işaret ettiği fiillerin Hz. Peygamber'in onayından geçtiğini savunurken<sup>3</sup> bazıları da bunun sahâbenin tasarrufunda olan, Hz. Peygamber'in bilgisi dışında vuku bulan uygulamalar olduğunu belirtmiştir.<sup>4</sup> Sahâbeye ait olan bu sözlerin işaret ettiği fiillerin merfû, hükmen merfû veya mevkûf oluşunu erken dönem hadis usulcileri tartışmış, bunlar arasında merfû olduğunu ileri sürenler olduğu gibi mevkûf oluşunu delillendirerek savunanlar olmuştur. Ancak sahâbenin bu sözlerinde kastedilen fiillerin Hz. Peygamber'e aidiyeti meselesinin sosyal ve kültürel bir taramadan geçirilmediği, ayrıca cahiliye dönemine ait olan, Hz. Peygamber'den bağımsız uygulanan davranışlar olabileceği hususunun da araştırılmadığı tespit edilmiştir. Zira bir fiilin Hz. Peygamber'e ait olmadığını söylemek o fiilin doğrudan cahiliye dönemine ait olduğu manasına gelmemektedir. Nitekim sahâbe de Hz. Peygamber'den sonra ondan bağımsız olarak bazı tasarruflarda bulunmuşlardır.

Ülkemizde sahâbenin 'şöyle yapardık.' sözünü dolaylı olarak ele alan bir çalışmaya rastlanmıştır. Muhammet Yılmaz tarafından *Mevkûf Hadisler ve Hükmen Merfu Kavramı* adıyla bir makale hazırlanmış, sahâbenin bu sözüne kısmen değinilmiştir. Bu hususta Arap dünyasında da

<sup>1</sup> İbrahim Özcoşar vd. (ed.), *Güncel Hadis Meselelerinin Anlaşılması ve Yorumlanması* (İstanbul: Divan Kitap, 2022), 2/134.

<sup>2</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Firyâbî (Riyad: Dâru Taybe, ts.), 1/204; Ali Çelik, "Takriri Hadis (Mahiyeti, Özellikleri ve Hükümü)", *Diyanet İlmî Dergi* 36 (Nisan-Haziran), 2/5.

<sup>3</sup> Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'ârîfîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî, *el-Yevâkît ve'd-dürer şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. el-Murtaza ez-Zeyn Ahmed (Beyrut: Mektebetu'r-Rüşd, 1999), 2/185.

<sup>4</sup> Münâvî, *Yevâkît*, 2/185.

kaleme alınan bir makale tespit edilmiştir. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî tarafından hazırlanan ve Türkçeye çevirisi yapılan *Sahâbenin Söz ve Fiillerinden Hükmen Merfû Olanlar* adlı makalede daha çok كنا “şöyle yapardık”, كنا نقول كذا “şöyle söyledik”, نرى كذا “şöyle düşünürdük”, امرنا بكذا “şöyle yapmakla emrolunurduk”, نهينا بكذا “şöyle yapmaktan nehyolunurduk”, من السنة كذا “şöyle yapmak sünnettendir”, يرفع الحديث “hadisi ref ediyor” şeklindeki ifadeler aktarılmıştır. Alimlerin yukarıda zikredilen bu değerlendirmelerin hükmen merfû hadis kategorisinde mi mevkûf hadis kategorisinde mi değerlendirilebileceği yönündeki görüşleri mukayese edilmiş, *Tedribu'r-râvi*'deki değerlendirmeler olduğu gibi aktarılmış ve bazı yorumlar yapılmıştır. Ancak söz konusu makaleden farklı olarak daha önce de zikredildiği gibi bu fiiller arasında cahiliye dönemine ait bazı davranışların olup olmadığı araştırılmamıştır. Bu çalışmada ise Hz. Peygamber'e ait olup olmadığı kesin olmayan, sadece 'şöyle yapardık, şöyle söyledik, şöyle düşünürdük' sözleri ele alınacaktır. Mezkûr sözlerin Hz. Peygamber'e aidiyeti ve hükmen merfû oluşu ile ilgili tartışmaların yanı sıra bu sözlerle cahiliye kültürüne veya Hz. Peygamber sonrası sahâbeye ait fiillerin olup olmadığı, Hz. Peygamber'den bağımsız fiillerin kastedilip kastedilmediği hususları ele alınmaya çalışılacaktır. Dönemin toplumsal ve kültürel yapısı da dikkate alınarak sosyolojik bir değerlendirme yapılacaktır.

### 1. “Biz Şöyle Yapardık” Sözü'nün Hadis Eserlerindeki Kullanımı

Hadis literatüründe yer alan sahâbenin كنا نقول كذا ‘biz şöyle yapardık’, كنا نفعول كذا ‘biz şöyle söyledik’, نرى كذا ‘biz şöyle düşünürdük’ şeklindeki lafızlarının Hz. Peygamber'in hadislerine delaleti meselesi, gerek erken dönem ulûmu'l-hadîs eserlerinde, gerekse de daha sonra telif edilen hadis usulü eserlerinde sıkça yer almaktadır. Sahâbenin sözü ve fiili anlamında kullanılan mevkûf hadis terimi altında bu husus incelenmektedir.

Sahâbenin ‘şöyle yapardık’ sözü ile ilgili ilk hadis usulü eseri sayılan Râmihürmûzî'nin (ö. 360/971) *el-Muhaddisu'l-fâsil*'inde herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır. İkinci önemli hadis usulü kaynağı sayılan Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *Ma'rifetu ulûmu'l-hadîs*'inde ise mezkûr söz yer almaktadır. Hâkim, eserinin “*Rasulullah'tan Senedi Zikredilmeyen Müsnedler Bahsi*” şeklinde adlandırdığı bahiste, bir diğer ismiyle “Hükmen Merfû” başlığının altında “şöyle yapardık” sözüne yer vermiştir. “*Kim bir Arrâfa/falciya veya kâhine gider ve onun sözlerini doğrularsa Muhammed'e indirileni inkâr eder, küfre girer.*”<sup>5</sup> hadisine yer verirken sahâbenin ‘şöyle yapardık’ sözünün hangi hadis kategorisinde yer aldığını bildirmektedir.<sup>6</sup> Yani bu sözün zikredildiği fiilin merfû mu mevkûf mu olduğuna işaret etmektedir.

<sup>5</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.), 2/580, “Selam”, 35.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Seyyid Muazzam Hüseyn (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1977), 21.

Ulûmu'l-hadis alanında öne çıkan eserlerden *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*'de Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) "Allah Rasûlü'nün zamanında sahâbenin 'şöyle derdik', 'şöyle yapardık', Sözü'nün Hükmü Babı" adı ile bir bâb başlığı açmış, ancak mezkûr sözü Hz. Peygamber zamanı ile kayıtlandırarak değerlendirmiştir. Hatîb, azil hadisi ile Hz. Peygamber'den sonraki en faziletli sahâbe rivayetini ele alırken sahâbenin bu sözlerini değerlendirmektedir.<sup>7</sup>

İlk sistematik hadis usulü eseri sayılan İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Ulûmu'l-hadîs*'inde de sahâbenin 'şöyle yapardık' sözü geniş bir şekilde ele alınmaktadır. İbnü's-Salâh sahâbenin mezkûr sözünü "Maktû Hadis" başlığının altında "كنا نقول كذا" "أؤ: "كنا نفع كذا" قول الصحابي: "Sahâbenin 'Biz Şöyle Yapardık' veya 'Biz Şöyle Derdik' Sözü" adı ile oluşturduğu alt başlıkta ele almaktadır.<sup>8</sup> Mezkûr eser üzerine yapılan ihtisar ve şerh çalışmalarından Nevevî'nin (ö. 676/1277) *İrşâdu tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni Hayri'l-Halâik* ile *et-Takrîb ve't-teysîr lima'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*; İbn Dakîku'l-Îd'in (ö. 702/1302) *el-İktirâh fi beyâni'l-istilâh*'ı; Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*'ı; Zeynüddîn el-İrâkî'nin (ö. 806/1404) *et-Takyîd ve'l-îzâh li-mâ utlika ve uğlika min mukaddimeti İbn's-Salâh*'ı ile Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tedribu'r-râvî* eserinde ilgili konu İbnü's-Salâh'ın değerlendirmeleriyle beraber incelenmiş ve bu hususta âlimlerin görüşlerine yer verilmiştir. Bu eserler arasında da konuya en geniş yer veren Zerkeşî ve Suyûtî olmuştur.

Sehâvi de (ö. 902/1497) *Fethu'l-muğîs bi-şerhi elfiyeti'l-hadîs li'l-İrâkî* eserinde, "Maktû Hadis" başlığının altında açmış olduğu "Biz Şöyle Düşünürdük" adlı ikinci bölümde sahâbenin bu sözlerine yer vermiştir.<sup>9</sup> Mezkûr sözün yer aldığı hadis usulü eserlerinden birisi de İbn Hacer'in (ö. 852/1449) telif ettiği *Nüzhetu'n-nazar* eseridir. Nitekim o "كنا نفع كذا" قول الصحابي: "Sahâbenin "Biz Şöyle Yapardık Sözü") adı ile bir başlık açmış ve bu sözün merfû veya mevkûf oluşu ile ilgili görüşleri ele almıştır. Konu ile ilgili kendinden önceki usul âlimlerinin görüşlerine yer vererek kendi görüşünü de belirtmiştir.<sup>10</sup>

Son dönem hadis usulcülerinden Tâhir el-Cezâirî (1852-1920) sahâbenin bu sözünün bağlamını, *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser* eserinde sekizinci başlıkta ele almaktadır. O, sahâbenin bu ve buna benzer sözlerinin kısaca merfû hadise işaret ettiğini söyleyerek uzun değerlendirmelerden kaçınmaktadır.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, thk. İbrahim Hamdi el-Medenî (Medine: Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), 422-423.

<sup>8</sup> Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Mukaddimeti İbnü's-Salâh*, thk. Aişe Abdurrahman (y.y.: Dâru'l-Meârif, ts.), 197.

<sup>9</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003), 1/148.

<sup>10</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tadvîhi nuhbetu'l-fiker*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî (Riyad: Matbaâtu's-Sefîr, 2001), 138.

<sup>11</sup> Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûnî, *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser* (Haleb: Mektebetu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1995), 1/399.

Muhammed Abdürraûf el-Münâvî'nin (ö. 1031/1622) *el-Yevâkît ve'd-dürer şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker* eseri, sahâbenin bu sözünün dini hükmünü ve mahiyetini en geniş anlatan eserlerden birisidir. Münâvî, mezkûr söz ile ilgili tartışmalara yer verirken bazı rivayetlerden de deliller getirmektedir.<sup>12</sup> Keza son dönem hadis âlimlerinden Nûreddîn Itr, *Menhecu'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs* eserinde bu hususa değinmektedir. Müellif sahâbenin sarf ettiği bu söz ile ilgili tartışmaları beşinci bâbda yer verdiği *Ulûmu'l-Metn* başlığı altında değerlendirmektedir.<sup>13</sup> Öte taraftan yine son dönem hadis âlimlerinden Cemaleddîn el-Kâsımî'nin (1866-1914) önemli hadis usulü eserlerinden *Kavâidü't-tahdîs*'inde bu hususa değinmediği görülmektedir.

Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî tarafından telif edilen *Sahîhu'l-Buhârî* muhtasarı *et-Tecrîdü's-sarih li-ehâdisi'l-câmi's-sahîh* adıyla Türkçeye çeviren ve şerh eden Babanzâde Ahmed Naim, Mukaddime şeklinde hadis usulüne dair telif ettiği ilk ciltte "Mevkûf Hadis" başlığı altında önemli bazı meseleler başlığı ile sahâbenin bu sözlerine yer vermiştir.<sup>14</sup> Yukarıda ilgili konuya yer veren eserlerin müelliflerinin bu konu hakkındaki değerlendirmelerine ilerleyen başlıklarda daha geniş yer verilecektir.

Sahâbenin 'Şöyle yapardık, söyledik, düşünürdük' sözlerinin Hz. Peygamber'e aidiyeti meselesi ile ilgili tartışmalar, hadis şerhlerinde de sıkça karşılaşılan bir durum olmuştur. Hadis metinleri ile ilgili eserlerde bu değerlendirmelere rastlanmamakla beraber bazı hadisler şerh edilirken, sahâbenin bu sözü ile ilgili değerlendirmelerde bulunulmuştur. Özellikle ileride daha geniş bir şekilde değinileceği gibi *Sahîhu'l-Buhârî* şerhleri arasında İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Bedreddîn el-Aynî'nin (ö. 855/1451) *Umdetu'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* Kastallânî'nin (ö. 923/1517) de *İrşâdu's-sârî* eserlerinde bu tartışmalara yer verilmiştir.<sup>15</sup> Aynı şekilde Zürkânî'nin (ö. 1122/1710) *Şerhu'l-Muvatta'* eseri, bu çalışmalar arasında yer alır. Mezkûr hadis şerhlerinde sahâbenin bu sözü ile ilgili değerlendirmeler hadis usulü ile ilgili eserlerde âlimlerin bu husustaki görüşlerine yer verilmiştir.<sup>16</sup>

Şarihler bu konuyu genel olarak Hz. Peygamber döneminde at eti yemek ve azil yapmakla ilgili rivayetleri şerh ederken ele almışlardır. Burada sahâbenin Hz. Peygamber döneminde bazı fiiller uyguladıkları, Hz. Peygamber'in de bunları onayladığını dile getirmişlerdir. Sahâbenin 'şöyle yapardık, şöyle söyledik' sözlerinin Hz. Peygamber'e aidiyeti tartışmaları hakkında hadis eserlerine bakıldığında, yukarıda da zikredildiği gibi genel olarak hadis usulü eserleri ile hadis şerhlerinde bu

<sup>12</sup> Münâvî, *el-Yevâkît*, 2/185.

<sup>13</sup> Nûreddîn Itr, *Menhecu'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1997), 330.

<sup>14</sup> Ahmed Naîm, *Hadis Usulü* (İstanbul: Ravza Yayıncılık, 2009), 130-134.

<sup>15</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbaki (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 1/385; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-kârî li şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, t.s.), 5/35.

<sup>16</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'l-Muvatta'*, thk. Tâha Abdu'r-Raûf Sa'd (Kahire: Mektebetu's-Sekâfe, 2003), 2/219.

hususun ele alındığı görülmektedir. Usul eserlerinde bazı âlimlerin konu ile ilgili görüşlerine yer verilirken bu görüşlerin genelde birbirinin tekrarı bilgiler olduğu görülmektedir. Nitekim bu bilgiler de hep Hâkim en-Nîsâbü'rî, Hatîb el-Bağdâdî, İbnü's-Salâh, Ebû Bekr el-İsmâîlî (ö. 371/982), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Seyfeddîn el-Âmidî'ye (ö. 631/1233) ait fikirlerden oluşmaktadır. Sahâbenin mezkûr sözlerinin cahiliye dönemine aidiyetine girmeden önce Hz. Peygamber'e aidiyeti ile ilgili görüşlere yer vermekte fayda görmekteyiz.

## 2. 'Biz Şöyle Yapardık.' Sözüdeki Uygulamaların Hz. Peygamber'e Aidiyeti Meselesi

کنا نفعل کذا 'Biz şöyle yapardık, şöyle görürdük, şöyle söyledik.' şeklindeki kullanımlar, genel itibarıyla sahâbeye ait ifadelerdir. Bu ifadelerin kullanıldığı söz ve fiillerin Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda gerek erken dönem âlimleri gerekse de son dönem hadis usulcülere arasında tartışmalar vuku bulmuştur. Hadis usulcülere arasında bu sözün hükmen merfû hadis olduğunu iddia edenler olduğu gibi mevkûf olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bunu bazı şartlarla kayıtlandıranlar da vardır.

Meseleye farklı bir açıdan yaklaşan Zerkeşî, *Nüket*'inde bu ifadeyi açıklarken şu hususlara dikkat çekmektedir. Ona göre önemli olan husus sahâbenin کنا نرى کذا 'Bunu böyle gördük.' sözünü ihtimal üzerinden eleştirmektir. Yani bu sözün kesin olarak merfu ve mevkûf hadislere veya cahiliye kültürüne ait olduğunu iddia etmemektir. Zira mezkûr söz hakkında yapılan değerlendirmeler birer görüş ve yorumdan ibarettir. Ayrıca temeli bir metin veya bir çıkarım üzerine olabilir.<sup>17</sup> Meseleye farklı bir açıdan bakan Münzirî de (ö. 656/1258) bu ifadeyi kullanan sahâbenin hemen sonrasında dile getirdiği sözün Hz. Peygamber'e ait olan merfû bir hadis mi yoksa kendilerine ait olan mevkûf bir rivayet mi olduğu konusunda ihtilafın olduğunu belirtmektedir. Genel görüşe göre eğer sahâbenin bu sözü kullanırken belirttiği fiil Hz. Peygamber döneminde yapılmış bir uygulamaya işaret ediyorsa bu söz merfû (veya hükmen merfû) hadis kategorisindedir. Eğer Hz. Peygamber sonrası bir uygulamaya yönelikse bu da mevkûf hadis kategorisindedir.<sup>18</sup> Görüldüğü üzere Münzirî, mezkûr sözün Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda o döneme nispet edilip edilmemesini şart koşmaktadır.

Sahâbenin 'şöyle yapardık.' sözünü Hz. Peygamber'e farklı bir açıdan dayandıran Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) ise şöyle demektedir: "Eğer bu söz âdet gereği Hz. Peygamber'e gizli kalmayan şeylerdense Allah Rasûlü'nün o fiili görüp de inkâr etmemesi gerekir ki bu hadis merfû olur. Eğer Hz. Peygamber'e gizli kalması mümkün olan şeylerdense merfû olmaz. Zira bu fiil gizlice yapılmış ve Hz. Peygamber'e gizli kalmıştır."<sup>19</sup> Alimlerin bu değerlendirmelerinde kastettikleri merfu hadis muhtemelen hükmen merfudur. Zira bu fiiller doğrudan Hz. Peygamber tarafından değil sahâbe

<sup>17</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî, *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynulâbidîn b. Muhammed (Riyad: Edvâu's-Selef, 1998), 2/515

<sup>18</sup> Zerkeşî, *Nüket*, 2/515.

<sup>19</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/60.



tarafından icra edilen ancak Allah Rasûlü'nün onayından geçen fiillerdir ki bu da hükmen merfû kategorisinde değerlendirilir.

Cumhura göre eğer bu söz Hz. Peygamber'in zamanına nispet ediliyorsa merfû, edilmiyorsa mevkûf hadis hükmündedir.<sup>20</sup> Ancak bununla beraber ihtilaflar da vuku bulmuştur. 'Şöyle yapardık' sözünün Hz. Peygamber'e aidiyet hususunda muhtelif değerlendirmeler yapılmıştır. Bazı âlimler bu sözü her durumda merfû olarak değerlendirirken bazıları da mevkûf olduğunu ileri sürmüşlerdir. Sözün Hz. Peygamber'e aidiyetini vuzuha kavuşturmak için bu ihtilaflı görüşlere yer vermek gerekecektir.

### 2.1. Merfû veya Hükmen Merfû Hadis Olarak Kabul Edenler

Sahâbenin 'şöyle yapardık.' sözündeki fiillerin merfû veya hükmen merfû olduğunu söyleyenler genel olarak bu sözü Hz. Peygamber zamanına nispet edenlerdir. Zira onlara göre Hz. Peygamber döneminde yapılan bütün uygulamalar onun bilgisinden geçmiştir. Nitekim açık bir şekilde "Rasûlullâh'ın hayatında, onun zamanında, bizim içimizde iken veya bizim aramızda iken şöyle yapardık." şeklinde sarf edilen sözler, her durumda hükmen merfû hadis kategorisinde değerlendirilmektedir. Hz. Peygamber hayatta iken yapılan uygulamalardan onun haberi olmuş ve bu husustaki emir veya yasağı bildirmiştir. Mesela Câbir b. Abdullah'ın (ö. 78/697) "Rasûlullah zamanında at eti yerdik."<sup>21</sup> sözü buna delalet etmektedir. Ancak vefatından sonra bu sözün muhatabı olan davranışların merfû hadis olup olmadığı hususunda ihtilaflar vuku bulmuştur.<sup>22</sup> Onun vefatından sonra da yapılan bu uygulamaların hükmen merfû hadis kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini bildiren âlimler de olmuştur. Zira 'şöyle yapardık' sözünün atfedildiği zaman dilimi Hz. Peygamber dönemini kapsadığı için böyle bir çıkarımda bulunulmuştur.

Örneğin Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404), İbn Hacer, Suyûtî, Nevevî, Râzî ve Âmidî, sahâbenin 'şöyle yapardık, şöyle derdik, şöyle düşünürdük.' sözlerinin her durumda merfû hadis kategorisine girdiğini savunmuşlardır. İbn Hacer bu görüşünü şöyle dillendirmektedir: "Sarih merfû değil de hükmen merfû olan hadise örnek olarak, sahâbenin 'Rasulullah zamanında şöyle yapardık.' sözü verilebilir. Bu şekilde rivayet edilen bir hadis sahabinin قال رسول الله 'Rasulullah şöyle dedi/buyurdu.' dediği hadislerle aynı hükümde olup merfûdur. Sahâbî ister hadisi doğrudan Hz. Peygamber'den işitsin, isterse herhangi bir aracı ile alsın arada herhangi bir fark yoktur."<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadîs*, thk. Nüreddîn İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 47-49.

<sup>21</sup> Müslim, "Eşribe" 32; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü's-Suğrâ*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmîyye, 1986), 7/201, "Sayd ve Zebaih", 29; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhibbuddîn Abdulhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye), 3/351, "Et'ime" 26.

<sup>22</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâî't-Turâs, 1972), 1/30.

<sup>23</sup> İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, 53; Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, "Sahâbenin Söz ve Fiillerinden Hükmen Merfû Olanlar", çev. Metin Tekin, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20 (2022), 1/131.

Sahâbînin ‘Peygamber zamanında şöyle yaptık.’ sözü Hz. Peygamber’in takrirıyla hükmen merfû kategorisindedir. Bu hadisin hükmen merfû olması zahiri olarak Hz. Peygamber’in ondan haberdar olması yönüyledir. Peygamber’e din işleriyle ilgili soru sormayı gerektiren birçok sebep vardır. O sırada vahiy de inmeye devam etmekteydi. Dolayısıyla sahâbenin bir fiili yapıp devam etmesi onun yasak olmadığı durumda gerçekleşir. Câbir ve Ebû Saîd el-Hudrî’nin azlin caiz oluşuna, Kur’ân’ın nüzulü devam ederken sahâbenin bu davranışı yapmasıyla delil getirmişlerdir. Eğer azil yasaklanan bir şey olsaydı Kur’ân onu nehyederdi.”<sup>24</sup>

Sahâbenin Hz. Peygamber’den bağımsız bir şekilde davranışlarda bulunmadığını, bütün fiillerinin Hz. Peygamber’in onayından geçtiğini, dolayısıyla her fiilin merfû hadis kategorisine girdiğini savunanların dayanmış oldukları rivayetlerden birisi de Ümeyye b. Abdillâh b. Hâlid’den aktarılan şu nakildir: “Ümeyye b. Abdillâh, Abdullah b. Ömer’e ‘Biz hazardaki namazın durumunu ve korku hükmünü Kur’ân’da buluyoruz. Ancak yolculuk (hâlindeki) namazın hükmünü Kur’ân’da bulamıyoruz’ diye sorunca Abdullah kendisine ‘Biz hiçbir şey bilmezken Allah bize Muhammed’i Peygamber olarak gönderdi. Bunun için Rasûlullah nasıl yaparsa, biz de ancak ondan gördüğümüz gibi yaparız’ diye cevap vermiştir.”<sup>25</sup> Söz konusu rivayet sahâbenin yapmış olduğu uygulamaların tamamen Hz. Peygamber’in bilgisi dahilinde olduğunu gösterse de bu husus, daha çok ibadetle alakalı konuları kapsamaktadır. Kültürel bazı rivayetlerin bu söyleme dahil olmadığı görülmektedir.

İbn Hacer ister Hz. Peygamber dönemine nispet edilsin ister edilmesin sahâbenin ‘şöyle yaptık.’ sözündeki fiilin, her durumda merfû hükmünde olduğunu belirtmektedir.<sup>26</sup> Ancak başka bir yerde ise buna benzer başka ifadeler kullanmaktadır. Mesela onun “Doğrusu bu sözün lafzen mevkûf, hükmen merfû olmasıdır. Çünkü Sahâbe müctehid makamında olan insanlardır.”<sup>27</sup> sözü bunu göstermektedir.

Mecdüddîn İbnü’l-Esîr (ö. 606/1210), *eş-Şâfi şerhu Müsnedi’s-Şâfi’î* eserinde, sahâbenin ‘şöyle yaptık.’ sözünden maksadın onların Hz. Peygamber’in gözü önünde bir takım uygulamalarda buldukları, Allah Rasûlü’nün de bunu yasaklamadığıdır. Hz. Peygamber’in yasaklamaması o fiilin caiz olduğuna delildir.<sup>28</sup>

Hanefî fakihî ve hadisçi Bedreddîn el-Aynî, Buhârî’nin de ‘şöyle yaptık’ sözünün her durumda merfû olduğuna inandığını belirtmektedir. Bunu söylerken de onun Enes b. Malik’ten naklettiği şu hadise dayanmaktadır. Enes dedi ki: “Biz ikinci namazını kılardık. Sonra insanlar Amr b. Avf oğulları

<sup>24</sup> İbn Hacer, *Nüzhetu’n-nazar*, 53; Zehrânî, “Sahâbenin Söz ve Fiillerinden Hükmen Merfû Olanlar”, 1/131.

<sup>25</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 1/338, “İkametu’s-Salat”, 73.

<sup>26</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1/385.

<sup>27</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 2/27.

<sup>28</sup> Ebû’s-Seâdât Mejdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *eş-Şâfi şerhu Müsnedi’s-Şâfi’î*, thk. Ahmed b. Süleyman – Ebî Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 2005), 1/222.

yurduna giderdi de onları ikinci namazı kılariken bulurdu.”<sup>29</sup> Yani ikinci namazının vaktinin ne zaman başladığı yönündeki ihtilaflara hadisten delil getirilmeye çalışılmıştır. Aynî, mezkûr hadisten yola çıkarak Buhârî'nin bu konudaki görüşüne dikkat çekmektedir.<sup>30</sup> Aynî mezkûr hadisi şerh ederken şöyle bir açıklamada bulunmaktadır: “Sen bu hadis Müsned (merfû) midir yoksa mevkufludur? Diye sorarsan ben derim ki sahâbenin ‘Biz şöyle yapardık’ sözünde ihtilaf vardır. Bu sözün işaret ettiği hadis Hâkim ve Buhârî gibi bazı alimlere göre müsned (merfu) hadistir. Bu eğer Hz. Peygamber'in zamanına açık bir şekilde izafe edilmezse de böyledir. Dârekutnî, Hatîb ve başkalarına göre ise bu hadis mevkuftur. Doğrusu ise bu sözün işaret ettiği hadisin lafzen mevkufl manen merfu oluşudur. Çünkü sahabe içtihat yapabilme konumuna sahiptir.”<sup>31</sup> Aynî'nin bu ifadeleriyle ‘şöyle yapardık’ sözünün delalet ettiği hadisin lafzen mevkufl hükmen merfû olduğuna inandığı açıktır.

Emir es-San'ânî (ö. 1182/1768) farklı bir çözümleme ile mezkûr sözün merfû hadis olduğuna dikkat çekmeye çalışmaktadır. Ona göre sünnet/hadis kavli, fiilî ve takrîrî olmak üzere üç ayrı kategoriden oluşmaktadır. Sahâbenin ‘biz şöyle yapardık.’ sözü takriri hadis kategorisinde değerlendirildiğinden bu söz her durumda merfû hadisi kastetmektedir.<sup>32</sup>

Abdurrauf el-Münâvî de sahâbenin bu sözünün merfû hadise delalet ettiğini bildirmektedir. Zira o dönemde vahiy nazil olmaya devam ettiği için sahâbe, dinleriyle ilgili meseleleri Hz. Peygamber'e sorar, kendi nefislerine göre Hz. Peygamber'den habersiz bir şey yapmazdı. Dolayısıyla onların yapmış oldukları bütün fiiller, Hz. Peygamber'in onayından geçmiş uygulamalardı. Ondan habersiz bir şey yapmayı ise yasak addederlerdi. Ona göre Hz. Peygamber'den habersiz bir fiil yapmış olmaları durumunda, Yüce Allah bunu peygamberine bildirir ve Kur'an'da bu fiilin hükmü belirlenirdi.<sup>33</sup> Mesela Câbir b. Abdullah ile Ebû Saîd el-Hudrî'nin naklettikleri azlin cevazı ile ilgili durum bunu göstermektedir. Nitekim sahâbe Kur'an'ın indiği bir zaman diliminde Hz. Peygamber'den habersiz azil yapardı. Eğer yapmış oldukları bu fiil yasak olsaydı Kur'an'da onun nehyi ile ilgili vahiy inirdi.<sup>34</sup> Ancak daha sonra bu fiili Hz. Peygamber'e bildirmiş, Allah Rasûlü de bu konuda ikrar etmiştir.

Babanzâde Ahmed Naim kendisinden önceki hadis usulcileri gibi sahâbenin mezkûr sözünün merfû ve mevkufl olması ile ilgili âlimlerin görüşlerine yer verdikten sonra dolaylı olarak kendi görüşüne de dikkat çekmektedir. O, “Ebû Bekr İsmâîlî ile Ebû Bekr Berkânî'nin bu sözlerin geçtiği hadislerin mevkufl olduğunu savunsalar da bu görüşleri çoğunluğun görüşüne muhaliftir” diyerek mezkûr hadislerin merfû olduğuna işaret etmektedir. Ardından bu sözün yer aldığı hadisin, Hz.

<sup>29</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Mustafa Deyb el-Buğâ (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1987), 1/202, “Mevakitu's-Salat”, 13.

<sup>30</sup> Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 5/35.

<sup>31</sup> Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 5/35.

<sup>32</sup> Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl es-San'ânî, *et-Tahbîr li-îzâhi me'âni't-Teysîr*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2012), 4/531.

<sup>33</sup> Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-dürer*, 2/185.

<sup>34</sup> Münâvî, *el-Yevâkît*, 2/185.

Peygamber'e ulaştığı açık bir şekilde biliniyorsa icmâ ile merfû; açık bir şekilde bilinmiyorsa mevkûf olduğunu belirtmektedir. Hemen ardından "Kendisinden sonra Hz. Peygamber'in ümmetinin en faziletlisi Ebû Bekr, sonra Ömer, sonra Osman'dır."<sup>35</sup>, "Hz. Peygamber döneminde hırsızın eli çaldığı önemsiz şeyler için kesilmezdi."<sup>36</sup> ve "Biz seferde yüksek bir yere çıktığımızda tekbir getirir, aşağı (vadiye) indiğimizde tesbîh (Sübhanallah) ederdik."<sup>37</sup> hadislerini örnek olarak getirmektedir.<sup>38</sup>

Bütün bu görüşlerden yola çıkarak hadis usulcülerinin çoğunluğunun sahâbenin 'şöyle yapardık.' sözünün merfû olduğunu savundukları izahtan varestedir. Onlar Hz. Peygamber'den habersiz hiçbir davranışta bulunmadıkları gibi her fiilin hükmünü de Hz. Peygamber'e sormaktaydılar. Bu husus da sahâbenin 'şöyle yapardık.' sözündeki söz ve uygulamaların Hz. Peygamber'in bilgisi dahilinde olduğunu gösteren emarelerdendir. Bunun yanı sıra bilhassa Hz. Peygamber'in bilgisinin olmadığı söz ve fiillerin hükmen merfû değil mevkûf olduğunu iddia eden âlimler de olmuştur.

## 2.2. Mevkûf Hadis Olduğunu Kabul Edenler

Sahâbenin 'şöyle yapardık' sözünün her durumda veya Hz. Peygamber dönemine izafe edilmediğinde mevkûf olacağını belirten âlimler de olmuştur. Nitekim Hz. Âişe'nin 'şöyle yapardık' ifadesinin mevkûf oluşu ile ilgili sarf etmiş olduğu 'Bu, icmâ ile bütün insanların ittifak ettiği konulardır' sözü de buna işaret etmektedir.<sup>39</sup> Daha önce de zikredildiği üzere Hâkim ve Hatîb, sahâbenin bu sözünün Hz. Peygamber'in bilgisi dışında olduğu durumlarda mevkûf olduğunu düşünmektedir. Hatîb aynı zamanda "Sahâbenin bir şey söylediğine ya da yaptığına dair bir rivayet gelse ve bu rivayette bu fiilin meydana geldiğini Rasûlullah'ın zamanına dayandırılmasını gerektiren bir şey bulunmazsa o rivayet ile ihticac edilmez."<sup>40</sup> diyerek mezkur sözün dayandığı hadislerle amel edip etmeme hususunu da sınırlandırmaktadır.

Sahâbenin mezkûr sözünün mevkûf hadise işaret ettiğini belirtenlerden birisi de İbnü's-Salâh'tır. O, Hatîb el-Bağdâdî ile aynı görüşü savunarak sahâbenin 'şöyle yapardık' veya 'şöyle düşünürdük' şeklinde Hz. Peygamber'in dönemine izafe etmeksizin söylediği haberler mevkûftur, demiştir. Mevkûf olabilmesi için de Hz. Peygamber'in dönemine dayandırılmaması, Hz. Peygamber'in bilgisinden bağımsız bir fiil olması gerektiğini düşünmektedir. O, bu hususta şöyle demiştir: "Sahâbînün 'Biz şöyle yapardık, şöyle derdik' sözüne gelince o, eğer bunu Hz. Peygamber'in zamanına nispet etmemişse o, mevkûf kabilindedir. Eğer bunu Allah Rasûlü'nün zamanına nispet etmişse, Ehl-i Hadisten Hâfız Ebû Abdillâh İbnu'l-Beyyî (Hâkim en-Nîsâbûrî) ve Ehl-i Hadis dışındaki diğer âlimlerin

<sup>35</sup> Ebû Dâvûd, "Kitabu's-Sünne", 8.

<sup>36</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1988), 5/477.

<sup>37</sup> Buhârî, "Cihad", 132.

<sup>38</sup> Naîm, *Hadis Usulü*, 131.

<sup>39</sup> Münâvî, *Yevâkîf*, 2/185.

<sup>40</sup> Hatîb, *el-Kifâye*, 594.

kesin olarak söylediğine göre bu, merfû kabilindedir. Bana Ebû Bekr el-Berkânî'den ulaştığına göre o, Ebû Bekr el-İsmâîlî'ye bunu sormuş da o, bunun merfû olmasını kabul etmemiştir. İtimat edilen görüş ilk görüştür."<sup>41</sup> İbnü's-Salâh bu görüşü savunurken gerekçesini de açıklamaktadır. Ona göre bu söz, zahiri olarak Hz. Peygamber'in bu sözden haberdar olduğunu ve onayladığını göstermektedir. Hz. Peygamber'in bu husustaki onayı da sünnetin kriterlerinden birisidir.<sup>42</sup> Bu perspektiften bakıldığında İbnü's-Salâh'a göre 'şöyle yapardık' sözünün ihtiva ettiği fiiller hükmen merfûya işaret etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'den sadır olmayan ancak bilgisi dahilinde olan bu tür fiiller için takriri hadis denilebileceği gibi hükmen merfûyu da kapsayabilmektedir. Ayrıca İbnü's-Salâh'ın bu tür sözlerin mevkûf hadis olabilmesi için Hz. Peygamber'in zamanına nispet edilmemesi, Allah Rasûlü'nün bilgisi dışındaki fiillere işaret etmesi durumunda mevkûf olabileceğini savunduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda zikredilen görüşler özünde birbiriyle aynı gözükmektedir. Bazı alimler Hz. Peygamber dönemine vurgu yapmayı esas alırken bazıları da bu sözü mutlak bir şekilde kullanmışlardır. Neticede Hz. Peygamber'in konu ile alakalı bilgisinin olup olmadığı hususu temel kıstas olarak belirlenmiştir denilebilir.

Nevevî de kendinden öncekilerin savunduğu gibi sahâbenin bu sözünün merfû mu mevkûf mu olduğu hususunu sahâbenin bizatihi Hz. Peygamber'in dönemine izafe edip etmemekle bilinebileceğine işaret etmektedir. Kendisinden önceki alimlerin belirttiği gibi Nevevî'ye göre de bu fiil Hz. Peygamber'in zamanında yapıldıysa merfû, onun zamanında yapılmadıysa mevkûftur.<sup>43</sup> Nevevî'nin bu iddiası yerindedir. Nitekim o, bu sözün Hz. Peygamber zamanına nispet edilmesini değil onun zamanında söylenmiş olmasına bakmaktadır. Hz. Peygamber zamanında sahâbenin ondan bağımsız olarak yaptıkları bazı uygulamalara Rasulullah ya izin vermiştir ki bu takriri hadis kategorisine girer, ya yasaklamıştır ya da bir takım değişikliklere giderek izin vermiştir. Her durumda Hz. Peygamber'in bu uygulamadan haberi olmakta ve bu hususta bir tasarrufu bulunmaktadır. Nevevî ayrıca muhaddislerin, fakihlerin ve usulcülerin çoğunun bu görüşü benimsediğini belirtmiştir.<sup>44</sup>

Dârekutnî (ö. 385/995) ve Hatîb el-Bağdâdî de sahâbenin bu sözünün Hz. Peygamber zamanına nispet edilmemesi durumunda mevkûf hadis olabileceğini düşünmektedir.<sup>45</sup>

Hz. Peygamber dönemine nispet edilsin veya edilmesin sahâbenin 'şöyle yapardık.' sözünün her durumda mevkûf olduğunu iddia eden âlimler de olmuştur. İbnü's-Salâh'ın da belirttiği gibi bu isimlerden birisi de hadis, fıkıh ve kelam âlimi Ebû Bekr el-İsmâîlî'dir (ö. 371/982). İsmâîlî'ye göre Hâkim'in aksine ister Hz. Peygamber dönemine dayandırılınsın ister dayandırılmasın bu sözle

<sup>41</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, 47-49.

<sup>42</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, 48-49.

<sup>43</sup> Nevevi, *Minhâc*, 1/30.

<sup>44</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/204.

<sup>45</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/27.

nakledilen hadisler mutlak bir şekilde mevkûftur.<sup>46</sup> O, muhtemelen fiilin sahâbe tarafından yapılmasını göz önünde bulundurarak böyle bir değerlendirme yapmıştır.

Sahâbenin mezkûr sözünün mevkûf olabilmesi için Hz. Peygamber dönemine dayandırılmaması gerektiğini savunan Irâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh*'ta şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "Sahâbenin 'şöyle yapardık' veya 'şöyle derdik.' sözleri eğer Hz. Peygamber dönemine dayandırılmıyorsa bu hadis mevkûftur. Eğer onun dönemine dayandırılıyorsa Ebû Abdullah b. Beyyi' ve Ehl-i Hadisten bazılarına göre o merfûdur. Ebû Bekr el-Berkânî'nin bildirdiğine göre İsmâili buna itiraz etmiş ve her durumda bunun mevkûf olduğunu belirtmiştir."<sup>47</sup> Irâkî burada İbnü's-Salâh'ın ifadesini olduğu gibi aktarmış ve İbnü's-Salâh gibi düşündüğüne dikkat çekmiştir.

Hadis âlimi ve tarihçi Şemseddîn es-Sehâvî (ö. 902/1497), hadisçiler, fakihler ve usulcülerin çoğunluğunun eğer Hz. Peygamber dönemine izafe edilmiyorsa bu sözün mevkûf hadis olduğunu savunduklarını belirtirken kendisi, bu sözün merfû olabilmesi için Hz. Peygamber dönemiyle sınırlı olmadığını belirtmiştir.<sup>48</sup>

Yukarıda yer verilen nakiller daha çok belli şartlar oluşuktan sonra bu sözün mevkuf olacağına işaret etmektedir. Bununla beraber İbnü's-Salâh, Nevevî, Irâkî ve Sehâvî gibi hadis âlimleri, hadisin mevkûf olmasının ancak Hz. Peygamber dönemine nispet edilmemesi ile mümkün olabileceğini savunmaktadırlar.

Meseleye farklı bir açıdan yaklaşan alimler de olmuştur. 'Şöyle yapardık, şöyle derdik.' sözlerinin mevkûf olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu iddia eden âlimlerden birisi de Hâfız el-İrâkî'dir. Mezkûr sözün sahâbe değil de tabiîn tarafından söylenmesini değerlendiren Hâfız el-İrâkî şöyle demiştir: "Tabiîn 'şöyle yapardık' dediğinde bu rivayet kesinlikle merfû değildir. Bu sözün mevkûf olup olmadığına şöyle bakılır; tabiî bu sözü ya sahâbe dönemine nispet etmiştir veya etmemiştir. Eğer etmemişse aynı şekilde bu mevkûf da değil maktu olur. Eğer tabiî, bu sözü sahâbe zamanına dayandırıyor buna mevkûf denilebilir. Zira sözün zahiri anlamı, sahâbenin buna muttali olduğu ve bunu takrir ettiği'dir. Bu söz mevkûf olmayabilir de. Zira sahâbînin takriri kendisine dayandırılmayabilir. Hz. Peygamber'in takriri ise böyle değildir. Çünkü onun takriri sünnetin kurallarından birisidir."<sup>49</sup> Irâkî bu sözün sahibinin Tabiîn olması durumunda hadisin mevkuf veya maktu olabileceğini belirtmektedir.

<sup>46</sup> İbnü's-Salâh, *Ulumu'l-Hadis*, 47-48.

<sup>47</sup> Irâkî, *et-Takyîd*, 68.

<sup>48</sup> Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/118.

<sup>49</sup> Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh limâ utlika ve uğlika min Mukaddimeti'bni's-Salâh*, thk. Abdürrahman Muhammed Osman (Medine: Mektebetu's-Selefiyye, 1969), 54; Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 1/386.

### 3. كنا نفعل كذا 'Biz Şöyle Yaptık.' Sözündeki Uygulamaların Cahiliye Dönemine Aidiyeti

#### Meselesi

İlahî vahye muhatap olan Hz. Peygamber, aynı zamanda belli bir kültür evreni içinde doğmuş ve büyümüştür. Nübüvvetle görevlendirildikten sonra içinde yaşadığı bu toplumun İslam'a uygun olmayan bazı kurallarını değiştirmiş, bazılarını revize etmiş bir kısmını da olduğu gibi bırakmıştır.<sup>50</sup> Mesela faiz, kan davaları, nesi uygulaması, erkeklerin altın yüzük takmaları ve ipek giymeleri gibi uygulamaları büyük günahlar olduğu için tamamen yasaklamıştır. Öte taraftan sarık takma, sünnet olma, sakal bırakma gibi birtakım kültürel uygulamaları da değiştirmeden devam ettirmiştir. Bununla beraber Kâbe'yi tavaf etmek, düğün yemeğine katılma gibi birtakım değişiklikler yaptıktan sonra bazı ibadet ve uygulamaları da devam ettirerek İslam'ın ruhuna uygun bir hale getirmeye çalışmıştır.<sup>51</sup>

İslâm'ın ilk yıllarında henüz cahiliye döneminden kalan birtakım uygulamalar devam etmekteydi. Hz. Peygamber peyderpey bu fiilleri ya yasaklıyor ya da olduğu gibi bırakıyordu. Sahâbenin bilhassa kullanmış olduğu "Peygamber yasaklayana kadar şöyle yapmakta bir sakınca görmezdik" şeklindeki ifadeler, bazı uygulamaların Cahiliye döneminden İslam'ın erken devirlerine kadar uygulandığını göstermektedir. Buna bir örnek verecek olursak İmrân b. Husayn'dan (ö. 52/672) nakledilen bir rivayete göre o şöyle demiştir: "Biz cahiliye döneminde birbirimize 'En'amellahü bike aynen' Allah senin gözünü aydın etsin, 'En'ame sebâhen' iyi sabahlar, derdik. İslâm dini gelince bundan nehyolunduk."<sup>52</sup> Sahâbe Hz. Peygamber bir şey diyene kadar cahiliyeden kalan birtakım fiilleri uygulamaya devam etmekteydi. Hz. Peygamber'in bu fiilleri yasakladığı, kullanmış oldukları نهينا (nehyedildik) sözünden anlaşılmaktadır.

Sahâbenin 'şöyle yaptık.', 'şöyle düşünürdük.' veya 'şöyle söyledik.' sözlerinin sadece merfû, hükmen merfû veya mevkûf olarak değerlendirilemeyeceği, kısmen de olsa cahiliye dönemindeki bazı uygulamalara da işaret ettiği görülmektedir. Mesela azil konusu bunlardan birisidir. Buhârî ve Müslim'de yer alan ve Câbir b. Abdullah'tan nakledilen "Biz Rasûlullah zamanında azil yapıyorduk." hadisi başka bir rivayette ise "Kur'ân inerken azil yapıyorduk." şeklinde geçmektedir. Başka bir rivayette de "Bizler Peygamber zamanında Kur'ân inip dururken azil yapıyorduk." şeklinde ilk iki hadisin mefhumunu içerisine alacak şekilde nakledilmektedir.<sup>53</sup> Bu mesele Müslim'in *Sahîh*'inde daha geniş bir şekilde geçmektedir. Hatta bir rivayette hadisin devamında Hz. Peygamber'in "Bunu yapmamalısınız; çünkü bu ancak bir kaderden ibarettir."<sup>54</sup> dediği nakledilmekte, Hz. Peygamber'in bu fiil için sahâbeyi serbest bıraktığı anlaşılmaktadır. Kadının hamile kalmaması için azil yapmayı

<sup>50</sup> Mücteba Uğur, *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 75; Özcoşar vd. (ed.), *Güncel Hadis Meselelerinin Anlaşılması ve Yorumlanması*, 2/134.

<sup>51</sup> Özcoşar vd. (ed.), *Güncel Hadis Meselelerinin Anlaşılması ve Yorumlanması*, 2/134.

<sup>52</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 163.

<sup>53</sup> Buhârî, "Nikah", |97

<sup>54</sup> Müslim, "Nikah", 22.

önermediğini, bunun tamamen Allah’ın takdirine bağlı bir şey olduğunu söyleyen Allah Rasûlü, bazı özel durumlarda da azil yapmalarını önermiştir. Hz. Peygamber azil yapmasında dinen bir mahzur bulunup bulunmadığını soran bir sahâbiye, “İstersen azil yap, fakat bu Allah’ın takdirine mâni olmaz.”<sup>55</sup> buyurmuştur.

Burada konunun alanına girmediği için azlin hükmü ile ilgili tartışmalara girilmeyecektir. Sadece cahiliye dönemine ait olan bir uygulama iken sahâbe tarafından devam edegelen bir fiil olduğu hususu incelenmiş, bu uygulamanın İslâm’dan önceki Araplar arasında doğum kontrolü usullerinden biri olarak uygulanan bir fiil olduğu gözlemlenmiştir.<sup>56</sup> Dolayısıyla azil için ‘şöyle yapardık’ sözünün kullanılması, bu sözün mutlak olarak her durumda merfû ve mevkûf hadis için kullanılmadığını, cahiliye dönemine ait bazı davranışlar için de söylendiğini gösterir mahiyettedir.

Başka bir örnek vermek gerekirse cahiliye döneminin adetlerinden birisi de kadınların da erkekler gibi cenazeyi kabre götürmeleri idi. Söz konusu rivayet Hz. Ali’den şöyle aktarılmaktadır: “Allah Rasûlü çıktı ve bir grup kadının oturduğunu gördü. Onlara ‘Sizi oturtan nedir?’ diye sordu. Kadınlar ‘Cenazeyi bekliyoruz.’ dediler. Hz. Peygamber ‘Cenazeyi siz yıkayacak mısınız?’ diye sorunca onlar ‘Hayır.’ dediler. Allah Rasûlü ‘(Cenazeyi) Siz taşıyacak mısınız?’ buyurdu. Onlar ‘Hayır.’ dediler. Allah Rasûlü ‘(Cenazeyi) kabre indirenler arasında siz var mısınız?’ buyurunca onlar ‘Hayır.’ dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber ‘O halde günah işlemiş ve sevapsız olarak geri dönünüz.’ buyurdu.”<sup>57</sup> Söz konusu rivayette Hz. Peygamber’in cahiliye döneminden beri süregelen kadınların cenazeyi takip etmesi uygulamasını yasakladığı görülmektedir.

Başka bir örnek de Hz. Âişe’den nakledilen şu rivayet ile verilebilir. O, şöyle demiştir: “Kureys, Câhiliyye döneminde âşûrâ günü oruç tutardı. Sonra Rasûlullah Medine’ye gelince insanlara bu âşûrâ orucunu tutmayı emretti. Nihayet Ramazan orucu farz kılınınca Allah Rasûlü ‘Âşûrâ orucunu tutmak isteyen, onu yine tutsun; isteyen de yesin’ buyurdu.”<sup>58</sup> Dolayısıyla lafzen belirtilmese de Hz. Âişe cahiliye döneminde yapılan bir fiili aktarmış, Hz. Peygamber’in o fiilin hükmünde değişikliğe giderek zorunluluktan tercihe bağlı bir fiil haline getirmiştir. Burada yapılan fiil “Oruç tutarlardı/Şöyle yaparlardı.” ifadesini içerisinde barındırmaktadır. Bu husus bize sahâbenin mezkûr sözünün cahiliye dönemindeki bazı uygulamalarını kapsadığını ve bu fiillerin daha sonra hükmen merfû hadise dönüştüğünü göstermektedir.

Sahâbenin kullanmış olduğu ‘şöyle yapardık.’ sözü, eğer Hz. Peygamber’den bağımsız bir fiile yönelik ise sahâbe bunu ya fıtratları gereği tatbik etmiş ya da bölgenin mevcut kültürüne ait bir geleneğe bağlı olarak uygulamıştır. Nitekim Hz. Peygamber’in doğup yaşadığı toplum, genel olarak İslâm’a aykırı da olsa köklü bir kültüre sahiptir. Bu köklü kültür, olumlu yönde temelini Haniflikten

<sup>55</sup> Müslim, “Nikah”, 22.

<sup>56</sup> Fahrettin Atar, “Azil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/327-328.

<sup>57</sup> İbn Mâce, “Cenâiz”, 50.

<sup>58</sup> Buhari, “Siyam”, 1.



almıştır. Cahiliye döneminden kalan kültür arasında hangisinin ilahi hangisinin batıl olduğu çoğu zaman bilinmemektedir. Nitekim bilindiği üzere Hz. Peygamber ilahi vahye muhatap olunca cahiliyeden kalan geleneklerin tamamını iptal etmemiş, bazılarını ibka etmiştir.<sup>59</sup>

#### 4. كنا نفعل كذا 'Biz Şöyle Yaptık.' Sözü Hakkında Sosyolojik Bir Değerlendirme

Sahâbe döneminden bu yana İslam toplumu merfû ve mevkuf hadise aynı şekilde yaklaşmamış, aralarında seviye farkı gözetmiştir. Nitekim Kur'ân'dan sonra ikinci temel kaynak olarak gördükleri hadisleri, sadece Hz. Peygamber'in sözlerinden ibaret sayan birçok kesim ile karşılaşmıştır. Dolayısıyla sahâbenin kullanmış olduğu 'şöyle yaptık, söyle derdik.' sözlerinin Hz. Peygamber'e aidiyeti hususu, İslam toplumunun bu sözün sarfedildiği fiillerin bağlayıcılığının ne derecede olduğu sorusuna cevap aramaktadır. Bu sebeple mezkûr sözlerin cahiliye dönemine, Hz. Peygamber'e veya sahâbeye aidiyeti hususunu tespit etmek için, takip edilmesi gereken kurallardan birisi de bu sözün içerdiği rivayetlerin sosyolojik değerlendirmeden geçirilmesidir. Nitekim cahiliye dönemindeki Araplar, gerek edebî yapı olsun gerekse de kültürel unsurlar olsun çoğunluğu İslam'ın ruhuna aykırı olsa da köklü bir geleneğe sahip bir topluluktan müteşekkildi. Sahâbenin bu sözleri kullanmasına sebep olan fiiller, Hz. Peygamber dönemi ve öncesinin sosyo-kültürel yapısı hakkında bilgi vermektedir. Bu ifadeler sahâbe tarafından yapılıyorsa Hz. Peygamber dönemi, Tabiîn tarafından yapılıyorsa Sahâbe döneminin sosyo-kültürel yapısına kısmen işaret etmektedir.

Sahâbe Hz. Peygamber döneminde nadiren ondan bağımsız bazı tasarruflarda bulunmuşlarsa da genelde merak ettikleri her soruyu veya İslam'dan önce yapmış oldukları fiillerin hükmünü Hz. Peygamber'e sormuşlardır. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra dini hükmünü Kur'ân ve Sünnette bulamadıkları bazı fiilleri kendi içtihatlarına göre uygulamış veya uygulamamışlardır. Hz. Peygamber'in döneminde yapmış oldukları ve dini bir hüviyeti olmayan bazı kültürel davranışları da kendileri uygulamıştır. Mesela Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde rivayet ettiği İbn Ömer'in şu sözü, o dönemde sahâbenin kendi konularından kaynaklanarak bazı kararlar verebildiklerini göstermektedir. Nitekim İbn Ömer şöyle demektedir: "Allah Rasûlü hayatta iken biz şöyle derdik: 'Kendisinden sonra Hz. Peygamber'in ümmetinin en faziletlisi Ebû Bekr, sonra Ömer, sonra Osman'dır.'<sup>60</sup> Aynı rivayet Buhârî'nin *Sahîh*'inde şöyle geçmektedir: "Rasûlullah'ın zamanında insanlar arasında bir tercihte bulunurken önce Ebû Bekr, sonra Ömer, sonra Osman'ı tercih ederdik."<sup>61</sup> Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemu'l-Kebîr* eserinde ise hadisin devamında "..Allah Rasûlü de bunu iştir ve yadırgamazdı." sözü nakledilmiştir.<sup>62</sup> Hz. Osman yerine Hz. Ali'yi zikreden rivayetler de mevcuttur.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Ali Çelik, "Tahriri Sünnet", *Diyanet İlmî Dergi* 36 (Nisan-Mayıs-Haziran 2000), 2/18.

<sup>60</sup> Ebû Davud, "Kitabu's-Sünne", 8.

<sup>61</sup> Buhari, "Fedâilu's-Sahâbe", 4.

<sup>62</sup> Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994), 12/285.

<sup>63</sup> Hâkim, *Ma'rife*, 22.

Sahâbenin burada fazilet sırasına göre Hz. Ebu Bekr, Ömer ve Osman'ı sıralaması ve burada tercihte bulunmalarında Hz. Peygamber'in bir etkisinin olup olmadığı açık bir şekilde bilinmemektedir. Bu sebeple buradaki tercihin analizine geçmeden önce şu hususa dikkat çekmek konunun önemi açısından önem arz etmektedir. Buhârî'nin *Sahîh*'indeki rivayete göre sahâbe, halifelerin fazileti ile ilgili bu sözü Hz. Peygamber zamanında söylemiştir. Taberânî'de geçen "Allah Rasûlü bunu iştir ve yadırgamazdı." sözünden sahâbenin bunu Hz. Peygamber'den bağımsız olarak söyledikleri anlaşılmaktadır.

Sahâbenin üç halifeyi fazilet sıralamasına göre zikretmesinin iki dayanağı olabilir. Birincisi Hz. Peygamber'den duymuş olmaları, ikincisi ise kendilerinin müşahede etmeleri. Nitekim Hz. Peygamber'den nakledilen ve dört halifeyi öven hadisler mevcuttur. Bunlar arasında uydurmalar olduğu gibi sahih hadisler de yer almaktadır. Bir görüşe göre bu lafızlar ister Hz. Peygamber dönemine izafe edilsin ister edilmesin sözün kaynağı Hz. Peygamber'dir. Bu iddiayı savunan Nevevî fazilet rivayetini değerlendirirken şöyle demektedir: "İster Hz. Peygamber dönemine dayandırılınsın ister dayandırılmasın sahâbenin bu şekilde rivayet ettiği söz kesinlikle Hz. Peygamber'e ait olup merfû kategorisindedir. Zira sahâbenin 'şöyle yaptık' veya 'şöyle yaparlardı' sözü ile ihticâc etmek ve bunun kendisiyle delillendirilecek bir fiil olduğunu beyan etmektir.<sup>64</sup> İkinci görüşe göre Hafız el-İrâkî (ö. 806), Âmidî ve Fahrüddîn er-Râzî ise ister Hz. Peygamber dönemine izafe edilsin ister edilmesin bu rivayetin hükmen merfû olduğunu belirtmişlerdir.<sup>65</sup> Üçüncü bir görüşe göre ise söz konusu rivayet eğer Hz. Peygamber dönemine dayandırılıyorsa Hz. Peygamber'e ait bir söz olup merfûdur. Eğer Hz. Peygamber dönemine dayandırılmıyorsa bu rivayet mevkûf hadis kategorisindedir.<sup>66</sup>

Üç halifenin fazileti hakkındaki bu rivayeti sahâbenin kendi inisiyatifi ile mi söylediği yoksa Hz. Peygamber'den duyarak mı aktardığı hususu tam olarak bilinmemektedir. Nitekim bu söylem sahâbenin Hz. Peygamber'den cesaret alarak, yani onun itiraz etmediğinden emin olarak söylemiş olması imkân dâhilindedir. Hz. Peygamber'den bu konuda rivayet edilmiş sahih hadisler de yer almaktadır. Bu sebeple sahâbenin Hz. Peygamber'den duymadan aktardıkları, Allah Rasûlü'nün de onayladığı bu tür nakiller takriri hadise ve hükmen merfûya işaret etmektedir. Sonuçta sahâbe, toplumsal olarak en faziletlisinin kimler olduğunu kendi gözleri ile görmekte idi. Bu husus da bireylerin müşterek toplumsal bir algıya sahip olduklarını göstermektedir. Yani Hz. Peygamber zamanında Müslümanlar, iman, takva ve yardımlaşma gibi konularda Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın diğer Müslümanlara göre daha ilerde olduklarına bizatihi şahit oluyorlardı. Neticede ister Allah Rasûlü söylemiş olsun isterse de sahâbe söylemiş olsun fazilet konusunda müşterek bir algıya sahip olma sonucuna bizatihi toplumsal müşahede ile varılmıştır.

<sup>64</sup> İbn Hacer, *Nüket*, 2/515.

<sup>65</sup> Hâkim, *Ma'rife*, 22; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl* (Riyad: Câmiatü'l-İmâm, ts.), 4/449; Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzak Afîfî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 2/99.

<sup>66</sup> Zehrânî, "Sahâbenin Söz ve Fiillerinden Hükmen Merfû Olanlar", 129.

Sahâbenin ‘şöyle yapardık.’ sözünün Hz. Peygamber’e aidiyetini tespit ederken bunu onun dönemine dayandırmakla sınırlandırmanın yeterli olmadığı kanaati hâsıl olmuştur. Nitekim sahâbe bu sözü bazen Peygamber dışında da kullanmıştır. Örneğin “Rasulullah’ın ashâbı onun kapısını tırnaklarıyla çalardı.”<sup>67</sup> rivayetini göz önüne aldığımızda, söz konusu hadis için Hâkim en-Nîsâbûrî “Hadis ilmini bilmeyen bir kimse Hz. Peygamber zikredildiği için bu hadisi müsned yani merfû zannedebilir. Halbuki bu hadis müsned değildir. Zira hadis, bunu akranı olan başka bir sahâbînin fiili olarak rivayet eden sahâbîye nispet edilmiştir. Yani mevkûftur.”<sup>68</sup> demektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in isminin anıldığı her hadis için merfu denilmeyeceğine de işaret etmektedir.

Ahmed Naîm sahâbenin ‘şöyle yapardık.’ sözünün merfû olduğunu savunan hadisçilerin bu hadisi kasten delil olarak getirdiklerini, Hâkim’i bu görüşü sebebiyle eleştirdiklerini belirtmektedir. “Bu sözleri sahâbî değil de tabî söylemiş olsaydı herhalde merfû olmaz” diyerek mezkûr rivayetin mevkûf hadis kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.<sup>69</sup> Dolayısıyla Ahmed Naîm’in bu tespitine katılmaktayız. Zira bir rivayetin içinde Hz. Peygamber’in isminin geçmesi ve onun döneminde yapılan bir davranış olması o hadisin merfû olmasını gerektirmez. Neticede Sahâbe, “Sahâbe Hz. Peygamber’in kapısını tırnaklarıyla çalardı” sözünü sonraki nesillere aktarmak için Hz. Peygamber’den izin istememişlerdir ki böyle bir şey için buna gerek kalmamıştı. Dolayısıyla toplum içerisinde yapılan iyi bir davranışı normlaştırarak aktarmak için herhangi bir izne veya kayıtlandırmaya tabi tutmanın zorunlu olmadığı anlaşılmıştır.

İbnü’s-Salah ise kapıyı tırnakla çalma rivayeti için merfû hükmünü vermiştir. Ona göre rivayet, Hz. Peygamber’in vâkıf olmasına daha uygun olduğu için merfû olması daha uygundur. İbnü’s-Salâh, Hâkim’in “mevkûftur” şeklindeki görüşünden maksadın lafzen merfû değil mevkûf olduğunu belirtmektedir.<sup>70</sup> Burada Hâkim’in görüşünün daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber döneminde ki birtakım fiillerin Hz. Peygamber’den bağımsız olduğu görülmektedir. Yukarıdaki rivayet bunun en açık göstergelerinden biridir. Hz. Peygamber’den bağımsız olan fiiller Allah Rasûlü’nün bilgisi dahilinde ise bu tavrı hadise ve hükmen merfûya girmektedir, ancak ondan bağımsız olup bilgisinin olmadığı davranışlar ise mevkûf hadis kapsamına girmektedir denilebilir. Hadisin merfu veya mevkuf oluşu, toplumun hadise olan bakışını değiştirebilmektedir. Merfu hadis doğrudan Hz. Peygamber’i ilgilendirdiği için uyulması zorunlu bir fiil şeklinde algılanmakta, mevkûf olması durumunda ise bağlayıcılık derecesi düşmektedir.

Sahâbe Hz. Peygamber’den sonra da onun zamanında olmayan birtakım uygulamaları yapmaktan önce çekinmiş ancak daha sonra sosyo-kültürel ihtiyaçlar göz önüne alındığında bu fiilleri yapmışlardır. Örneğin Hz. Ömer’in Kur’ân’ın kitap haline getirilmesi yönündeki tavsiyesini Hz. Ebû

<sup>67</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Edebü’l-müfred*, thk. Semir b. Emin ez-Zührî (Riyad: Mektebetu’l-Meârif, 1998), 606; Hâkim, *Ma’rife*, 19.

<sup>68</sup> Hâkim, *Ma’rife*, 19.

<sup>69</sup> Naîm, *Hadis Usulü*, 132.

<sup>70</sup> İbnü’s-Salah, *Ulûmu’l-Hadîs*, 44; Zehrânî, “Sahâbenin Söz ve Fiillerinden Hükmen Merfû Olanlar”, 135.

Bekir, Hz. Peygamber'in yapmadığı bir şeyi nasıl yapabileceklerini söyleyerek reddetmiş ancak maslahatı düşündüğünde ise bu uygulamayı yerine getirmiştir.

Söz konusu rivayet Zeyd b. Sabit'ten şöyle aktarılmıştır: "Yemâme savaşında sahâbenin şehit olmasına müteakib, Hz. Ebu Bekir beni çağırttı. Yanına vardım. Hz. Ömer de orada idi. Ebu Bekir bana dedi ki 'Ömer bana gelip dedi ki 'Yemame'de Kur'an hafızları çok zayıf verdi. Bu gibi vakalarda hafızların ölmeleriyle Kur'an'ın birçoğunun zayıf olmasından endişe ederim. Bana kalırsa Kur'an'ın cem edilmesi için bir emir çıkarman gerekir.' Ben de Ömer'e şöyle cevap verdim "Resulullah'ın yapmadığı bir işi nasıl yapabilirsin?" Ömer "Vallahi bu hayırlı bir teşebbüstür." dedi. Sonra bu iş üzerinde o kadar durdu ki, bana söyleye söyleye neticede Allah kalbime bu işi yatırdı, ben de onun görüşünü benimsedim." Zeyd devamla diyor ki: "Ebu Bekir bana dönüp şöyle dedi "Sen genç, dinç, zeki bir adamsın. Kimse itham edemez. Zaten Resulullah'ın da vahiy kâtibi idin. Kur'an metnini topla." Vallahi bir dağ yerinden nakletmemi isteselerdi, Kur'an'ı toplama sorumluluğu kadar bana ağır gelmezdi. Neticede Kur'an'ı hurma dallarından, yassı taşlardan ve insanların hafızalarından derlemeye başladım."<sup>71</sup>

Hz. Ebû Bekr'in Allah Rasulü'nün yapmadığı bir şeyi yapmaktan çekinmesi, Hz. Peygamber zamanında ondan bağımsız davranışlar sergilemediklerini gösterse de bu bütün fiilleri için geçerli değildir. Nitekim herhangi dini bir hüviyeti olmayan, kültürün gerektirdiği bazı davranışları Hz. Peygamber'den bağımsız bir şekilde uygulamışlardır. Bu husus sahâbenin 'şöyle yaptık, şöyle derdik' sözlerindeki uygulamaların genel itibarıyla Hz. Peygamber'e dayandığını gösterse de cahiliye kültüründen gelen bazı uygulamaların da bu söze muhatap olduğu anlaşılmaktadır. Keza bu ifadeler, Hz. Peygamber dönemi ve öncesi gerek dini gerekse de milli kültürü hakkında bilgi vermektedir.

### Sonuç

Hz. Peygamber döneminde cari olan kültür göz önüne alındığında sahâbenin 'biz şöyle yaptık.' sözünün hangi dönemin kültürünü kapsadığı hususu önem arz etmektedir. Sahâbenin bu sözü söylemesine sebep olan davranışların Hz. Peygamber döneminin kültüründe yer alıp almadığının bilinmesi, bu sözlerin sünnet olarak nesilden nesile aktarılmasındaki önemi ortaya çıkarmaktadır.

Elde edilen neticelerden birisi de sahâbenin 'şöyle yaptık.', 'şöyle düşünürdük.' veya 'şöyle söyledik.' sözlerinin sadece merfû, hükmen merfû ve mevkûf hadis olarak değerlendirilemeyeceği, bu sözlerin aynı zamanda cahiliye dönemine ait bazı uygulamalara işaret ettiğiidir. Zira sahâbenin Hz. Peygamber'in yasaklamasından önce bazı davranışları yapmada bir sakınca görmedikleri yönündeki ifadeleri de bunun en açık göstergelerinden birisidir. Erken dönem usul alimlerinin burada zikretmiş oldukları merfû kavramından hükmen merfûnun kastedildiği anlaşılmaktadır. Zira burada Hz. Peygamber tarafından sarahaten yapılmış olan fiiller dışında Allah Rasûlü döneminde onun bilgisi dahilinde veya dışında yapılmış olan bir fiilin hangi kategoriye dahil olduğu hususu tartışılmaktadır.

<sup>71</sup> Buhârî, "Tefsîr", 20; Tirmizî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 23.

Bu açıdan alimler bu değerlendirmeleri yaparken merfû kavramını kullanmış olsalar da bundan hükmen merfû kastedildiği anlaşılmaktadır.

Sahâbenin “emerenâ, umirnâ, nuhînâ” gibi sigaları cezm eden kelimeler kullanmaları, Hz. Peygamber dönemine izafe kabul edilmektedir. Dolayısıyla emir ve nehyetme yetkisi sadece Hz. Peygamber’de olduğu için bu sözün hükmen merfû hadis olduğu kesinleşmiş olmaktadır. Ancak ‘şöyle yapardık.’ sözünün kesin bir şekilde merfû olduğu anlamının çıkmadığı görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber dönemine intikal eden bazı cahiliye adetlerinin sonradan Hz. Peygamber tarafından ya yasaklandığı ya izin verildiği ya da revize edilerek izin verildiği görülmektedir.

Cahiliye dönemine ait örf, adet ve geleneklerin geneli İslam’a aykırı uygulamalardan müteşekkildi. Hz. Peygamber bu uygulamaları İslam’ın gayesine uymadığı için yasaklamıştır. Ancak çok az da olsa cahiliyeden İslam’a giren, sahâbenin uyguladığı Hz. Peygamber’in de izin verdiği birtakım uygulamalar da olmuştur. Dolayısıyla sahâbe ‘şöyle yapardık, şöyle derdik, şöyle düşünürdük.’ derken bazen bu uygulamalara da işaret etmektedir. Mesela “Kur’an inmekte iken azil yapardık.” örneği bu hususu göstermektedir. Neticede sahâbenin bazı fiilleri aktarmak üzere söylemiş oldukları ‘şöyle yapardık, şöyle derdik, şöyle düşünürdük.’ sözlerinin Hz. Peygamber’in sünnetine delaleti hususunda, bu sözlerin merfû mu, mevkûf mu olduğu tartışmasında üç ayrı görüş saptanmıştır. Sahâbenin bu sözlerinin Hz. Peygamber’in hadislerine veya kendilerine nispet edilmesi ile beraber, kısmen cahiliye dönemine dayandığı da gözlemlenmiştir. Sahâbenin ‘şöyle yapardık.’ sözlerini aktarırken, bu sözlerin ardındaki fiillerin Hz. Peygamber’in sünnetine delalet ettiği gibi cahiliye dönemindeki bazı kültürel unsurlara da işaret etmiştir.

## **Extended Abstract**

### **An Analysis on the Attribution of Acts Mentioned in the Statements of the Companions Saying 'We Used to Do So' to the Prophet Muhammad**

The Prophet Muhammad was born and raised in a society with its own customs, traditions, and cultural practices. After being entrusted with prophethood, he migrated to Medina, a city with a cultural structure partially distinct from Mecca's culture. Consequently, he encountered a different cultural environment. During his mission of prophethood, every revelation sent to Mecca and Medina, cities with differing customs and traditions, considered the societal perceptions and did not disregard their socio-cultural realities. The Qur'an, from its first to its last verse, sought to rebuild society, striving to shape social issues outside the scope of faith and monotheism in a manner consistent with the essence of religion. Gradualism was not accepted in matters of faith and monotheism since these are the unchanging foundational principles of Allah's religion. The same applies to the Hadiths of the Prophet. Alongside the revelation, the Hadiths spoken by the Prophet either preserved certain societal practices, abolished them, or reshaped them.

The Prophet Muhammad narrated every Hadith in accordance with the principles of religion while also taking the socio-cultural context of the society into account. From the early days of Islam to the present, Hadiths have united Muslims under a shared Islamic culture, pointed to common elements, and facilitated the formation of a shared intellectual framework. On the other hand, Hadiths significantly influenced Islamic culture and were sometimes influenced by the previous culture of the society. The Prophet prohibited certain cultural practices from the pre-Islamic period that were contrary to the essence of Islam, permitted others, and allowed some with modifications. Thus, the Hadiths did not come into conflict with the traditions of the society they entered but rather transformed the encountered cultural elements into formats compatible with the essence of the Sunnah. Therefore, debates have arisen concerning the Companions' statements, such as "We used to do so, say so, think so," and whether the actions referenced in these statements are evidence of the Prophet's Sunnah. Specifically, there has been discussion about whether the Hadiths implied by such statements are marfû' (attributed to the Prophet) or mawqûf (attributed to the Companions). These discussions have also brought up whether some practices of the Companions, apart from the Prophet's Hadiths, can be categorized as part of the Sunnah.

The Companions, though rarely, carried out certain practices that originated from the pre-Islamic era. Their statements such as "We used to do so," suggest that these acts were performed independently of the Prophet Muhammad, regardless of whether he was aware of them. The lack of explicit information about the relevance of these actions to the Prophet's Sunnah has led to debates

about whether these behaviors are attributed to him, to the Companions themselves, or to the pre-Islamic period. When examining such statements by the Companions, the cultural context during the Prophet Muhammad's time becomes significant. It is crucial to identify which cultural era the practices referenced in the Companions' phrases, like "We used to do so," belong to. Understanding whether these behaviors were part of the cultural norms during the Prophet's era highlights the importance of their transmission as Sunnah.

The statements "We used to do so," "We used to think so," or "We used to say so" from the Companions point to *marfû'* (attributed to the Prophet), *hukman marfû'* (implicitly attributed to the Prophet), and Companion sayings, as well as certain pre-Islamic practices. For instance, the Companions' acknowledgment of engaging in certain behaviors before the Prophet prohibited them reflects this context. Early scholars of Islamic jurisprudence noted that the term *marfû'* also encompasses *hukman marfû'*.

The distinction of whether actions carried out during the Prophet's time, either with or without his knowledge, fall under the category of *marfû'* or *hukman marfû'* is a subject of scholarly debate. While the Prophet alone had the authority to command or forbid actions, the Companions' phrases like "We used to say so," have been definitively classified as *hukman marfû'*. However, phrases like "We used to do so," do not always conclusively imply a *marfû'* status.

Most pre-Islamic customs were contrary to Islamic principles and were prohibited by the Prophet for this reason. However, a few practices from the pre-Islamic period were permitted or adapted by the Prophet and incorporated into Islam. The Companions' statements like "We used to do so," sometimes also refer to these practices. In conclusion, the Companions' statements such as "We used to do so," "We used to say so," and "We used to think so," have sparked three primary views in the debate over whether these phrases indicate *marfû'* or *mawqûf*. While these statements were attributed to the Prophet Muhammad or the Companions themselves, it has also been observed that they partially trace back to the pre-Islamic period. Some of the cultural elements referenced by the Companions in their statements point to traditions from the pre-Islamic era, alongside their relevance to the Prophet's Sunnah. This study seeks to examine the practices behind the Companions' statements such as "We used to do so," "We used to say so," and "We used to think so," to determine whether they are attributed to the Prophet Muhammad or reference certain cultural elements from the pre-Islamic era. In doing so, comparisons were made between pre-Islamic traditions and similar traditions during the Prophet's era. Sources from the field of socio-cultural Islamic historiography were utilized in the study.

## ملخص موسع

دراسة في مدى كون الفعل المعبر عنه في قول الصحابة: "كنا نفعل كذا" منسوباً إلى النبي صلى الله

## عليه وسلم

ولد النبي ونشأ في مجتمع له عاداته وتقاليده الخاصة. وبعد أن بُعث نبياً، هاجر إلى مدينة أخرى هي المدينة المنورة، التي كانت لها بيئة ثقافية تختلف جزئياً عن ثقافة مكة المكرمة. ولذلك، واجه بيئة ثقافية مختلفة. إن الوحي الذي بُعث به النبي والذي نزل في مكة والمدينة، حيث كانت العادات والتقاليد متباينة في بعض القضايا، راعى التصورات الذهنية للمجتمع ولم يتجاهل الظواهر الاجتماعية والثقافية للمجتمع.

لقد حاول القرآن الكريم إعادة بناء المجتمع من أول آية نزلت منه إلى آخر آية، وباستثناء قضايا الإيمان والتوحيد فإن القرآن سعى إلى صياغة القضايا الاجتماعية الأخرى بما يتوافق مع روح الدين. إذ التدرج غير مقبول في مسائل الإيمان والتوحيد. وذلك لأن هذه المسائل هي العناصر الرئيسية الثابتة التي هي أساس دين الله تعالى. وينطبق الأمر نفسه على الأحاديث النبوية. فإلى جانب الوحي المتلو فإن الأحاديث النبوية قد أبقّت بعض الممارسات في المجتمع أو ألغتها أو أعادت صياغتها.

ولم يكتف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في أحاديثه بمراجعة أصول الدين فحسب، بل راعى أيضاً البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمع. لقد جمعت الأحاديث النبوية المسلمين جميعاً على ثقافة إسلامية مشتركة منذ اليوم الأول لظهور الإسلام حتى اليوم، وأشارت إلى العناصر المشتركة بين المسلمين، ومهدت الأرضية المناسبة لتكوين عقلية واحدة مشتركة بينهم.

ومن ناحية أخرى أثرت الأحاديث النبوية في الثقافة الإسلامية إلى حد كبير كما تأثرت الأحاديث أحياناً بالثقافة السابقة للمجتمع. وقد نهى الرسول عن بعض الممارسات الثقافية المتوارثة من فترة الجاهلية لأنها كانت تتعارض مع روح الإسلام، وأباح بعضها وعدّل في بعضها الآخر. وهكذا فإن الأحاديث النبوية لم تتصادم مع تقاليد المجتمع. فحوّلت الأحاديث الممارسات الثقافية التي واجهتها إلى صيغة تتناسب مع روح السنة النبوية



ولذلك دارت مناقشات حول بعض الألفاظ التي كان الصحابة يعبرون بها عن بعض الأفعال التي كانوا يارسونها كقولهم: "كنا نفعل كذا، ونقول كذا، ونعتقد كذا" ومدى دلالتها على السنة النبوية. وهل الأحاديث المعبر عنها بهذه الألفاظ من قبيل المرفوع أو الموقوف. كما أن هذه المناقشات تستتبع مناقشات أخرى حول ما إذا كانت بعض أفعال الصحابة غير الأحاديث النبوية تدخل في باب السنة أو لا؟

وبالنظر إلى أن بعض أفعال الصحابة - وإن كان ذلك نادراً - كانت متوارثة منذ عهد الجاهلية، فيفهم من قولهم: "كنا نفعل كذا" أنهم فعلوا هذه الأفعال استقلالاً أي من تلقاء أنفسهم سواء كان ذلك بعلم النبي - صلى الله عليه وسلم - أو بغير علمه. وقد أدى عدم ذكرهم لدلالة الأقوال المذكورة سابقاً على السنة النبوية إلى الخلاف في نسبة هذه الأفعال إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - أو إلى الصحابة أو إلى فترة الجاهلية، ولذلك، فقد تم التركيز على مسألة ما إذا كانت عبارات الصحابة السابقة دالة على السنة النبوية / الأحاديث أو على فعلهم أنفسهم، إلا أنه من الملاحظ أن مسألة كون تلك الأفعال منسوبة إلى فترة الجاهلية لم يُلْتَمَسَ إليها إلا قليلاً. وبالنظر إلى الثقافة التي كانت موجودة في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -، فإنه من المهم النظر في الفترة التي يدل عليها قول الصحابة: "كنا نفعل كذا". إن من المهم معرفة ما إذا كانت الأفعال التي عبر عنها الصحابة بتلك العبارات داخلة في ثقافة العصر النبوي، ومن ثم تتجلى أهمية نقل تلك الأفعال من جيل إلى جيل على أنها سنة.

وكما أن قول الصحابة: "كنا نفعل كذا" أو "كنا نرى كذا" أو "كنا نقول كذا" قد يندرج في الأحاديث التي هي من قبيل المرفوع والمرفوع حكماً، فللمسألة صلة بحجية قول الصحابي، كما أن هذه العبارات قد تدل على بعض الممارسات التي كانوا يارسونها في الجاهلية، بدليل ما ورد عن بعض الصحابة من أنهم كانوا يفعلون بعض التصرفات قبل نهي النبي - صلى الله عليه وسلم - وأنهم كانوا لا يرون بها بأساً مما يدل على أنهم كانوا يقصدون أحياناً بتلك العبارات ممارسات فترة الجاهلية.

وقد ذكر علماء الأصول الأوائل أيضاً أن مفهوم المرفوع يشتمل أيضاً المرفوع حكماً. وهنا بصرف النظر عن الأفعال التي صدرت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - صراحة، فإن هناك نقاشاً في أي قسم يدخل فيه الفعل الذي صدر في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سواء كان بعلمه أو بغير علمه. وعلى هذا فإن العلماء وإن كانوا قد استعملوا مفهوم المرفوع على الإطلاق، إلا أنه من المعلوم أن المراد بالمرفوع ما يشمل المرفوع حكماً.

وبما أن سلطة الأمر والنهي لا تكون إلا للنبي - صلى الله عليه وسلم -، فمن المؤكد أن قول الصحابة: "كنا نقول هذا" يدخل في باب الحديث المرفوع حكماً. ومع ذلك فالذي يظهر أن هذا لا يعني أن قول الصحابي: "كنا

نفعل هذا“ من باب المرفوع قطعاً. فقد كانت بعض تقاليد الجاهلية تشتمل على ممارسات مخالفة للإسلام. وقد نهى النبي عن هذه الممارسات لأنها كانت مخالفة لروح الإسلام

ومع ذلك فقد كانت هناك بعض الممارسات التي سرت إلى الإسلام من الجاهلية، وإن كانت قليلة جداً، ومارسها الصحابة وأقرها النبي - صلى الله عليه وسلم - . ولذلك، عندما يقول الصحابة: ”كنا نفعل كذا، ونقول كذا، ونعتقد كذا“، فإنهم يشيرون أحياناً إلى تلك الممارسات. والنتيجة: أن هناك ثلاثة آراء مختلفة في مسألة دلالة قول الصحابي ”كنا نفعل كذا، ونقول كذا، ونعتقد كذا“ على السنة النبوية، وهل هذه الأقوال لها حكم المرفوع أو الموقوف. وقد لوحظ أن هذه العبارات المستعملة من قبل الصحابة تدل على نسبتها إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - أو إلى الصحابة أنفسهم، كما لوحظ في الوقت ذاته أن جزءاً منها يشير إلى ممارسات فترة الجاهلية. وتمت الإشارة إلى أن العبارات السابقة المنقولة عن الصحابة قد تدل على السنة النبوية، كما قد تدل على بعض الثقافات والممارسات في فترة الجاهلية.

وفي هذا الصدد، سنحاول في دراستنا هذه إيضاح ما إذا كان قول الصحابي: ”كنا نفعل كذا، ونقول كذا، ونعتقد كذا“ يدل أن تلك الأفعال منسوبة إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، أو يشير إلى بعض العناصر الثقافية والممارسات السائدة في فترة الجاهلية. وأثناء القيام بهذه المقاربة، تمت مقارنة بعض تقاليد فترة الجاهلية مع تقاليد مماثلة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم. وكانت الأعمال العلمية التي كُتبت في مجال التأريخ الاجتماعي الثقافي الإسلامي هي المصادر التي استعين بها في سبيل إعداد هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الترمذي، الدارمي، التلمذة، الشيخ.

**Kaynaklar / References / المصادر**

- Atar, Fahrettin. "Azil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/327-328. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetu'l-kârî lî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cûfî. *el-Edebü'l-Müfred*. thk. Semir b. Emin ez-Zührî. Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Mustafa Deyb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Çelik, Ali. "Takriri Hadis (Mahiyeti, Özellikleri ve Hükümü)". *Diyanet İlmi Dergi* 36 (Nisan-Haziran), 2.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhibbuddîn Abdulhamîd. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Emir es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl. *et-Tahbîr li-îzâhi me'ânî't-teysîr*. thk. Muhammed Subhî b. Hasan. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2012.
- Hâkîm en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs*. thk. Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1977.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. thk. İbrahim Hamdi el-Medenî. Medine: Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- Irâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin b. Abdirrahmân. *et-Takyîd ve'l-îzâh limâ uṭlika ve uḡlika min mukaddimeti'bni's-Salâh*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: Mektebetu's-Selefiyye, 1969.
- Itr, Nûreddîn. *Menhecü'n-nakd î ulûmi'l-hadis*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1997.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Mukaddimeti İbnü's-Salâh*. thk. Aişe Abdurrahman. y.y.: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetu'n-nazar fî tadvîhi nuhbetu'l-fiker*. thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî. Riyad: Matbaâtu's-Sefîr, 2001.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-Hadîs*. thk. Nûreddîn Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *eş-Şâfi Şerhu Müsnedi's-Şâfi'i*. thk. Ahmed b. Süleyman – Ebî Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2005.

- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1988.
- Muhammed b. Matar ez-Zehrânî. "Sahâbenin Söz ve Fiillerinden Hükmen Merfû Olanlar". çev. Metin Tekin. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20 (2022), 1.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâci'lârifîn b. Nûriddîn Alî. *el-Yevâkît ve'd-dürer şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. el-Murtaza ez-Zeyn Ahmed. Beyrut: Mektebetu'r-Rüşd, 1999.
- Müslîm, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.
- Naîm Babanzâde, Ahmed. *Hadis Usulü*. İstanbul: Ravza Yayıncılık, 2009.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenu's-Suğrâ*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetu'l-Matbûâti'l-İslâmîyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1972.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî. *el-Mahsûl*. Riyad: Câmiatü'l İmam, ts.
- Sa'lebî, Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzak Afîfî. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, ts.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Firyâbî. Riyad: Dâru Taybe, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.
- Tâhîr el-Cezâirî, Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûnî el-Hasenî. *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. Haleb: Mektebetu'l-Matbûâti'l-İslâmîyye, 1995.
- Özcoşar, İbrahim. vd. (ed.), *Güncel Hadis Meselelerinin Anlaşılması ve Yorumlanması*. 2. Cilt. İstanbul: Divan Kitap, 2022), 2/134.
- Uğur, Mücteba. *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Yılmaz, Muhammet. "Mevkûf Hadisler ve Hükmen Merfu Kavramı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2001), 1/160-179.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî. *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynulâbidîn b. Muhammed. Riyad: Edvâu's-Selef, 1998.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf. *Şerhu'l-Muvatta'*. thk. Tâha Abdu'r-Raûf Sa'd. Kahire: Mektebetu's-Sekâfe, 2003.

# HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2024, 13: 216-243

## Kaffâl eş-Şâşî'nin Hadisçiliği

Kaffâl al-Shāshī's Hadithism

مكانة القفال الشاشي في علم الحديث

Hasan Küçükosman

Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Düzce/Türkiye  
Assistant Professor Dr., Düzce University Faculty of Theology, Düzce/Türkiye  
kucukosmanhasan@gmail.com

ORCID: [orcid.org/0000-0002-2384-5650](https://orcid.org/0000-0002-2384-5650)

RORID: <https://ror.org/04175wc52>

### Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Received Date: 03.09.2024

Kabul Tarihi | Accepted Date: 27.12.2024

Yayın Tarihi | Published Date: 31.12.2024

Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: [10.61218/hadith.1543144](https://doi.org/10.61218/hadith.1543144)

**Çıkar Çatışması | Competing Interests:** Çıkar çatışması 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:** Küçükosman, Hasan. "Kaffâl eş-Şâşî'nin Hadisçiliği". *HADITH* 13 (Aralık 2024), 216-243.

**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. (Hasan Küçükosman)

**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: [index.hadith@samsun.edu.tr](mailto:index.hadith@samsun.edu.tr)

## HADITH 13 (Aralık/December 2024)

### Kaffâl eş-Şâşî'nin Hadisçiliği

Dr. Hasan Küçükosman

#### Anahtar Kelimeler: Öz

Hadis	Yaşadığı dönemde en çok rihle yapan kimse olarak bilinen Kaffâl eş-Şâşî; Taberî, Begavî, İbn Huzeyme, gibi otoritelerden hadis dinlemiştir. Özellikle döneminin muhaddisi, İmam Tirmizî'nin Sünen'i ve Şemâil'ini rivayet eden icazetli talebesi Heysem b. Küleyb kanalıyla İmam Tirmizî'nin rivayetlerine ulaşmıştır. eş-Şâşî'nin makâsîd düşüncesini ortaya koyduğu eseri Mehâsinü's-Şerî'a'da âyet ve hadislere daha az başvurduğu görülmektedir. Bu sebeple rivayetlerin senedinden ziyade manasına önem veren Kaffâl eş-Şâşî, şer'î hükümlerin hikmetlerini incelerken örf ve sünnet ilişkisinden bahsetmiştir. Burada Hz. Peygamber'in söz ve fillerin bağlayıcılığı, maslahat, istihsan gibi meselelerde düşünceleri ile sünnete bakışı tespit edilebilmektedir. eş-Şâşî'nin teknik bağlamda hadisçiliği daha çok Şemâ'ilü'n-nübüvve adlı eserinde görülmektedir. Pek çok rivayeti senedleriyle birlikte zikreden Kaffâl eş-Şâşî'nin buradaki hocalarına baktığımızda Mâverâünnehir'in muhaddisi olarak bilinen Ömer b. Muhammed b. Büceyr gibi muhaddis lakaplı pek çok hoca bulunmaktadır. Kendisinden nakledilen rivayetlere baktığımızda ise bazı tarih ve tefsir kaynaklarında surelerin fazileti ya da İsrâiliyat ile ilgili haberler bulunmaktadır. Bu rivayetler sened ve metin açısından sorunlu görülmektedir. eş-Şâşî'nin özellikle İ'tizâl düşüncesine sahip olması ile itham edilmesi sonucunda yeterli ilgiyi görememiş ve hem rivayetleri hem de eserleri üzerinden bir çalışma yapılmamıştır. Halbuki Hanefîlerin etkin olduğu bir yer olan Şâş bölgesinde Şâfilik düşüncesini yaygınlaştıran birisi olması dahi kendisinin ne derece etkili bir âlim olduğunu göstermektedir.
-------	---

### Kaffâl al-Shāshī's Hadithism

#### Keywords:

Hadith  
Sunnah  
Narration  
Shāshī  
Māveraunnehir

#### Abstract

Kaffâl al-Shāshī, who is known as the most travelled person in his time, listened to hadith from authorities such as Tabari, Begavî, İbn Hudhaymeh. In particular, he reached Imam al-Tirmidhi's narrations through the channel of al-Haytham b. Qulayb, the muhaddith of his time and his student who narrated Imam al-Tirmidhi's Sunan and Shamā'il. It is seen that al-Shāshī made less use of verses and hadiths in his work Mahāsin al-sharī'a, in which he put forward the idea of maqāşid. For this reason, Kaffâl al-Shāshī, who attaches importance to the meaning of the narrations rather than their senedīn, mentioned the relationship between custom and sunnah while examining the wisdom of sharī'a rulings. Here, the binding nature of the Prophet's words and deeds, his thoughts on issues such as maslahat and istihsan, and his view of the sunnah can be identified. al-Shāshī's hadith in the technical context is mostly seen in his work entitled Shamā'il al-nubuwwa. When we look at the teachers of Kaffâl al-Shāshī, who mentions many narrations with their senads, there are many teachers with the title of muhaddith, such as 'Umar b. Muhammad b. Bujair, known as the muhaddith of Māverānayn. When we look at the narrations transmitted from him, there are news about the virtue of suras or Isrāiliyat in some history and tafsir sources. These narrations seem to be problematic in terms of sened and text. As a result of the accusation that al-Shāshī was accused of having the idea of İ'tizāl, he did not receive sufficient attention and no study was made on both his narrations and his works. However, the fact that he was a person who popularised the idea of Shāfiism in the region of Shāsh, a place where Hanafis were active, shows how influential a scholar he was.

## Giriş

Günümüzde Özbekistan, Türkmenistan ve Kazakistan'ın bazı bölgelerini kapsayan Mâverâünnehir bölgesi İslâmî ilimlerin gelişiminde son derece önemli bir yere sahiptir.<sup>1</sup> Bölge içerisinde Buhâra, Tirmiz ve Semerkand gibi şehirlerde yetişen başta Kütüb-i Sitte musanniflerinden Buhârî (ö. 256/870) ve Tirmizî (ö. 279/892) olmak üzere pek çok hadis âlimi yetişmiştir. Bugün Özbekistan sınırlarında bulunan Taşkent şehrinin eski ismi olan Şâş şehrinde de hadis ve fıkıh başta olmak üzere pek çok alanda önemli ilim adamları bulunmaktadır. Hadis sahasında ortaya koymuş olduğu *el-Müsned* adlı eseri ve İmam Tirmizî'nin râvilerinden olması ile Mâverâünnehir muhaddisi olarak tanınan Heysem b. Küleyb eş-Şâşî (ö. 335/946) de bu konuda verilecek örneklerden birisidir.<sup>2</sup>

İnceleme konusu olan Kaffâl eş-Şâşî'nin tam adı Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl el-Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976) olup daha çok kilit işiyle uğraşan anlamında Kaffâl lakabıyla bilinmektedir. Bu lakap ile tanınan diğer meşhur âlimlerden ayırt edilmesi için *el-Kaffâl eş-Şâşî* ya da *el-Kaffâl el-Kebîr* diye anılsa da *Kaffâl* denildiğinde ilk akla gelen kimse Kaffâl eş-Şâşî olmuştur.<sup>3</sup> Daha çok fıkıh sahasında tanınmış olmakla beraber farklı alanlarda da söz sahibidir. Hanefîlerin etkin olduğu bir yerde yaşamış ve cedel yönünün güçlü olmasından dolayı Şî-Bâtînî tehlikesine karşı mücadele etmiştir. Makâsîd konusunda yaptığı *Mehâsinü's-şer'â* adlı çalışmasıyla da bu alanda ilk eser veren kimselerden olduğu söylenmiştir.<sup>4</sup> Bu bağlamda İslâmî ilimlerin geneline bütünsel bakarak meselelerin ruhuna inmeye çalışmıştır. Erken dönemde yaşamasından ötürü kendine ait görüş ortaya koymaktan çekinmemiştir. Müctehid kişiliği sebebiyle Kaffâl eş-Şâşî'nin, hastanın namazları cem edebileceği, yetişkinin kendisi için akıka kurbanı kesmesinin müstehap olduğu gibi mezhep görüşünün dışına çıkan görüşleri de vardır.<sup>5</sup>

Eserlerinin çoğunun günümüze ulaşmadığı gibi kendisine nispet edilen bazı eserler hakkında da şüphe duyulmuştur. Dolayısıyla Kaffâl eş-Şâşî'nin hadisçiliğini ele alan doğrudan bir eseri

<sup>1</sup> Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003).

<sup>2</sup> Heysem b. Küleyb ve eseri hakkında bk. Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 3/46; Yavuz Köktaş, "Şâşî, Heysem b. Küleyb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010); Zhumabek Akhmetov, *Eş-Şâşî (ö. 335) ve Müsnedi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Ayşe Nur Yamanus, "Mâverâünnehirli Muhaddis Heysem b. Küleyb eş-Şâşî ve el-Müsned Adlı Eserinin Hadis Tarihindeki Yayılımı", *HADITH* 12 (2024), 42-66.

<sup>3</sup> Ebû Amr Takiyyüddin Osman b. Salâhuddîn eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye* (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1992), 1/496; İhsan Akay, "Üç Kaffâl ve Şâfiî Mezhebine Katkıları", *Diyanet İlmî Dergi* 59/1 (2023), 224-225.

<sup>4</sup> Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ* (Mısır: Dârü Hicr, 1993), 3/200.

<sup>5</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/281; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyîn* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe, 1993), 300.

bulunmamaktadır. Ayrıca kendisinden sonra doğrudan konu hakkında yapılmış yerli ve yabancı herhangi müstakil bir esere de –araştırdığımız kadarıyla- rastlanmamıştır.<sup>6</sup>

Kaffâl eş-Şâî'nin hayatı ve ilmî faaliyetlerini ele alan çalışmalardan birisi Suud'da doktora tezi olarak hazırlanıp daha sonra bir bölümü neşredilen *el-İmam Ebu Bekr el-Kaffâl eş-Şâî ve İshâmatühü'l-İlmiyye* adlı çalışmadır.<sup>7</sup> Eserde genel olarak Kaffâl eş-Şâî'nin tefsir, hadis, fıkıh, usûl, Arap dili gibi pek çok alanda etkinliği incelenmiştir. Ancak konular genel anlamda ele alındığı için çalışmada derinlemesine inceleme yapılmamıştır. Dolayısıyla Kaffâl eş-Şâî'nin bu alanlarda yetkinliği konusunda müstakil araştırılmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sebeple Kaffâl eş-Şâî'nin hadisçiliği üç yönden incelenecektir. Öncelikle hayatı hakkında bilgi veren öğrencileri, tabakat yazarları gibi tarihçilerin ifadeleri ele alınacaktır. Daha sonra günümüze ulaşan eserleri incelenecek ve bu çalışmalarda Kaffâl eş-Şâî'nin hangi rivayetleri ne derece kullandığı, Sünnete bakışı gibi meseleler değerlendirilecektir. Ayrıca günümüze ulaşmasa da eserlerinden iktibaslarla bulunarak Kaffâl eş-Şâî'nin görüş ya da rivayetlerini aktaran kimselerin eserlerine müracaat edilecektir. Böylece Kaffâl eş-Şâî'nin hadisçiliği tespit edilmeye çalışılacaktır. Konu hakkında literatürün kısıtlı olması sebebi ile çalışmanın bir boşluğu doldurması ve bu alanda yapılacak araştırmalara katkı sağlaması en büyük temennimizdir.

### 1. Çok Yönlü Bir Âlim Olarak Kaffâl eş-Şâî

Çok yönlü âlim olmasına rağmen Kaffâl eş-Şâî'nin geçmişte ve günümüzde yeteri kadar araştırmaya konu edilmediği görülmektedir. Eserlerin pek çoğunun bulunamamış olması bu duruma sebep olmuş olmalıdır. Zira kendisine ait olan fıkha dair eserin mevcut olması sebebiyle eş-Şâî hakkında yapılan çalışmalar makâsîd düşüncesi üzerinde yoğunlaşmaktadır.<sup>8</sup> Ancak son yıllarda yapılan bazı müstakil çalışmalarla beraber kadim kaynaklar eş-Şâî'nin farklı alanlardaki etkinliğine işaret etmektedir. Yine bazı âlimlerin görüşü olarak eş-Şâî'nin fıkıh, hadis, tefsir ya da kelam gibi temel bilimlerin yanı sıra lügat alanında da yetkin olduğundan bahsedilmiştir.<sup>9</sup> Ayrıca edebiyat alanında etkin olduğunu ortaya koyan çalışmaları vardır. Öyle ki kendisine ait beyitler aktarılmış ve fakihliğinin yanı sıra edebiyatçı olduğu da ifade edilmiştir.<sup>10</sup> Örneğin Bizans İmparatoru II. Nikephoros Phokas'ın emriyle yazılan ve Abbasî Halifesi Mutî'lillâh'a (ö. 364/974) gönderilen kasideye pek çok

<sup>6</sup> Görebildiğimiz kadarıyla Hadis sahasında, İbrahim Saylan'ın “Şemâil Literatürü ve Kaffâl eş-Şâî'nin Şemâilü'n-Nübüvve Adlı Eseri” çalışması dışında bir çalışma bulunmamaktadır. İbrahim Saylan, “Şemâil Literatürü ve Kaffâl eş-Şâî'nin Şemâilü'n-Nübüvve Adlı Eseri”, *Full Texts Book*, ed. Süha Yılmaz vd. (Ankara: IKSAD Publishing House 2024), 325-335.

<sup>7</sup> Adnan b. Zâyed el-Fehmî, *el-İmam Ebu Bekr el-Kaffâl eş-Şâî ve İshâmatühü'l-İlmiyye* (Mekke: Daru Taybe, 2021).

<sup>8</sup> Konu hakkında bk. Ersin İççioğlu, *Teşekkül Dönemi Makâsîd Düşüncesi ve Kaffâl Eş-Şâî'nin Mahâsinü's-Şerî'a Adlı Eseri* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Rıdvan Ateş, *Kaffâl eş-Şâî'nin Hayatı ve Mehâsinü's-Şerî'a Adlı Eserinde Makâsîd (Aile Hukuku Örneği)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

<sup>9</sup> Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ* (Mısır: Dârü Hicr, 1993), 3/200.

<sup>10</sup> Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk* (Dımaşk: Dârü'l-fikr li't-tibâati ve'n-neşr, 1995), 54/247; İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfiyyîn*, 300.



kimse reddiye amacı ile hiciv yazmıştır. Bunlar içerisinde Kaffâl eş-Şâşî'nin hicviyesi seçilmiş ve imparatora gönderilmiştir.<sup>11</sup> Düşmanların dahi takdirini kazanan bu hicviye hakkında geçmişte ve günümüzde pek çok çalışma yapılmıştır.<sup>12</sup> Bu çalışmasıyla eş-Şâşî'nin diplomatik kişiliği de ortaya çıkmaktadır.<sup>13</sup>

Çok yönlü ilmî kişiliği ile İslâmî literatüre katkı sunan Kaffâl eş-Şâşî'nin tefsir ve fıkıh alanı başta olmak üzere günümüze ulaşmamış eserleri mevcuttur. Önemli çalışmalara kaynaklık etmiş olması bu eserlerin ilmî değerini ortaya koymaktadır. Eş-Şâşî'ye nispet edilen *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı tefsir bu çalışmalardan birisidir.<sup>14</sup> Eserin yok olmasına sebep olarak Kaffâl eş-Şâşî'nin bazı i'tizâl görüşlerini savunması zikredilebilir.<sup>15</sup> Bununla beraber eser Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-gayb* ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Esrârü't-tenzil* adlı çalışmalarının kaynakları arasında da sayılmıştır.<sup>16</sup> Eserin içerisinde yer alan i'tizâl düşünceleri de tefsir tarihi açısından son derece önemlidir.<sup>17</sup> Yine günümüze ulaşmamış olsa da Kaffâl eş-Şâşî'nin çok yönlü kişiliğini gösteren diğer bir çalışması İmam Şâfiî'nin telif ettiği usul eseri olan *er-Risâle*'nin şerhidir. Hanefî mezhebinin etkin olduğu Mâverâünnehir bölgesinde bu eser ile birlikte Şâfiî mezhebinin yayıldığı söylenmiştir.<sup>18</sup> Fıkıh, tefsir, hadis ve kelâm sahasında günümüze ulaşmayan başka çalışmaları da vardır ki bunlar eş-Şâşî'nin etkinliğine işaret etmektedir. Bununla beraber yapılan araştırmalar sonucu bazı eserlerin eş-Şâşî'ye isnat edildiği de görülmektedir. Kanaatimizce hem farklı alanlarda söz sahibi olması hem de erken dönemde yaşamış olması kendisine pek çok eserin dayandırılmasına sebep olmuştur.

Kaffâl eş-Şâşî'nin çok yönlü kişiliği her alanda kendisini göstermiş ve ictihad ya da te'villerine yansımıştır. Özellikle tefsir alanında kendisinden aktarılan rivayetlerde İslâmî ilimlere bütünsel baktığı görülmektedir. Âyetlerde geçen kelimelerin etimolojik tahlillerini yaparken hadislerden delil getirerek açıklamalarda bulunmaktadır.<sup>19</sup> Yine *Mehâsinü's-şerî'a* eseri eş-Şâşî'nin ilimlere bütüncül baktığının bir göstergesidir.

## 2. Sünnete Bağlılığı

Kaffâl eş-Şâşî, ilim ehlinin kabul edeceği delillerin farklı farklı olduğunu ve bunların his, zaruret, sem' (nakil), akıl tarafından tespit edileceğini söylemiştir.<sup>20</sup> Sünneti delil olarak görmekle

<sup>11</sup> Cengiz Kallek, "Kaffâl, Muhammed b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/148.

<sup>12</sup> es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, 3/209-213.

<sup>13</sup> Nimetullah Muhamedov, "Keffal Şâşî'nin Diplomatik Faaliyeti", *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2016), 119-126.

<sup>14</sup> Adnan b. Zâyed el-Fehmî, *Kaffâl eş-Şâşî ve İshâmatühü'l-İlmiyye*, 95-96.

<sup>15</sup> Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2003), 8/247.

<sup>16</sup> Kallek, "Kaffâl", 24/146.

<sup>17</sup> Mehmet Emin Maşalı, *Kaffâl eş-Şâşî'de Kur'an Yorum Anlayışı* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 11.

<sup>18</sup> es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, 3/200.

<sup>19</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1999), 3/494.

<sup>20</sup> Muhammed b. Ali Kaffâl eş-Şâşî, *Mehâsinü's-şerî'a fi furû'î's Şâfi'iyye* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 20.

beraber şeriatın manalarına ancak teslimiyet ile ulaşılabileceğini ifade etmektedir. Bazı kimselerin âlemin hudûsunu kabul etmekle beraber nübüvveti eleştirdiğini bildiren eş-Şâî eserinde bu tür kimselere cevap vermemiştir. eş-Şâî'nin amacı şeriatın akıl düzleminde tespitini ortaya koyarak erdemli siyasetin varlığına işaret etmektir.<sup>21</sup> Bu konuda iman edenlerle beraber özellikle Şia'nın İsmâiliye düşüncesine cevap verme amacı taşımıştır. Şia'nın imamet anlayışında herhangi bir âyet ya da meşhur sünnet olmadığını ifade eden eş-Şâî delil getirme noktasında sünnete bağlı hareket etmiştir. Zira Şia düşüncesinde kendi imamlarından nakledilen birbirine zıt ifadeler bulunduğunu ve delil olarak kullanılacak herhangi bir rivayeti nakletmediklerini söylemiştir.<sup>22</sup>

Kaffâl eş-Şâî, maslahat vurgusu yaparken açık bir dille olmasa da Hanefilerin istihsan anlayışına karşı durmaktadır. Ancak her meselede maslahat arayışına girmemiştir. Çünkü Allah'ın her emri hikmete dayalı olsa da kulların bu hikmeti bilememesi doğaldır. Bu sebeple eş-Şâî, belli konuların, taabbudî olduğunu söylemiştir.<sup>23</sup> eş-Şâî'nin istihsan düşüncesine karşı durmasında asıl olan şey hadis/sünnet malzemesine karşı zannî delile başvurmayı caiz görmemiş olmasıdır. Zira eserinde bâtinî düşüncelere başvurup bozuk te'villere yönelen İsmâiliye fırkasına karşı çıkarken nassın zâhirini esas almayı gerekli görmüştür.<sup>24</sup>

### 2.1. İ'tizâl Eleştirisi

Kaynaklarda eş-Şâî'nin bazı i'tizâlî düşüncelere sahip olduğu ya da en azından belli dönem bu şekilde yaşadığı iddia edilmiştir. Örneğin Ebû Sehl es-Su'lûkî, Kaffâl eş-Şâî'nin tefsiri hakkında "(Ulemâ, eş-Şâî'nin tefsirini) Bir yönden değerli gördüler diğer yönden eleştirdiler." demiştir.<sup>25</sup> Bu ifadeyi aktaran İmam Zehebî (ö. 748/1348), eş-Şâî'nin tefsirinde bulunan olumsuzluğu i'tizâlî meselelerin zikredilmesi olarak açıklamıştır.<sup>26</sup> Yine İmam es-Süyûtî de eş-Şâî'nin tefsirinin i'tizâlî düşüncesine uygun olanları aktarılması suretiyle Fahreddin er-Râzî tarafından nakledildiğini belirtmiştir.<sup>27</sup> Ancak bu görüşte olanlar bulunsa da hem genel olarak ulemanın Kaffâl eş-Şâî hakkındaki ifadeleri hem de eserlerinde nakledilen görüşler bu ihtimali zayıflatmaktadır. Dolayısıyla eş-Şâî'nin i'tizâlî düşüncesi ile ilişkilendirilmesi mutlak manada kabul ile karşılanmamalıdır. Bu konuda iki görüş öne çıkarılmıştır. Birinci görüşte eş-Şâî'nin başlangıçta i'tizâlî düşüncesine sahip olup ömrünün sonunda ise Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) görüşlerine döndüğü ifade

<sup>21</sup> Kaffâl eş-Şâî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 18.

<sup>22</sup> Kaffâl eş-Şâî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 22.

<sup>23</sup> Kaffâl eş-Şâî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 349.

<sup>24</sup> Örneğin İsmâilîler âyette zikredilen Safâ'nın Hz. Ali'ye Merve'nin ise Hz. Muhammed'e harf sayılarının eşitliği sebebi ile işaret ettiğini söylemişlerdir. Kaffâl eş-Şâî ise bu tür rumuzların herhangi bir delile dayanmadığını söylemiştir. Zira yalnızca harf sayılarının eşitliğine bakılacak olursa bu kez Hz. Ali karşıtlarının da Safa'yı Hz. Ömer'e Merve'yi de Atik lakabı ile Hz. Ebû Bekr'e remzetmesi mümkün olacaktır. Kaffâl eş-Şâî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 22-24.

<sup>25</sup> es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, 3/201.

<sup>26</sup> Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 16/285.

<sup>27</sup> Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976), 110.

edilmiştir.<sup>28</sup> İkinci görüşte ise eş-Şâşî'nin bazı i'tizâl görüşlerine meylettiğinden bid'at ehli olduğu söylenmiştir. Bu şekilde iki düşüncenin oluşması ile beraber kesin olan bir şey vardır ki o da eş-Şâşî'nin i'tizâl düşüncesine en azından belli bir dönem meylettiğidir. Ancak Hanefî ve Mu'tezile düşüncesinin etkin olduğu bölgede yaşayan bir kimsenin belli düzeyde farklı düşüncelere yönelmesi yadırganacak bir durum değildir.<sup>29</sup> Dolayısıyla eş-Şâşî'nin Kur'an'ın mahlûk olması ya da sıfatlar meselesi gibi temel düşüncede değil, bazı fer'î meselelerde sünnî düşünceden ayrıldığını söylemek daha doğrudur. Zira kendisi müctehid olduğu için pek çok farklı konuda yalnızca kendisinin savunduğu bazı görüşler ortaya koymuştur. eş-Şâşî'nin i'tizâl düşüncesine sahip olarak tahsîn ve takbîh hususunun akli olduğunu söylemesi ya da âhâd haberle amelin gerekliliğini yine naklin yanında aklen sabit görmesi gibi konular dile getirilmiştir.<sup>30</sup> Ancak i'tizâl düşüncesine ait olsa da bu meseleleri sünnî ekol içerisinde de savunanlar vardır.<sup>31</sup> Kaffâl eş-Şâşî de başlangıçta bazı bid'at olduğu söylenen düşüncelere meyletmiştir ki bu sahada kendisi ilk değildir. Şâfiî mezhebi içerisinde de bu görüşlere sahip kimselerin olması Kaffâl eş-Şâşî için de bir mazeret sayılabilir.<sup>32</sup> Nitekim daha sonra İmam Eş'arî ile karşılaşan Kaffâl eş-Şâşî kelam ilminde sünnî düşünceye sahip olmuştur. Fakat çoğu eseri günümüze ulaşmadığı ya da rücû ettiği görüşler başkaları tarafından nakledildiği için ulemâ arasında Kaffâl eş-Şâşî'nin düşüncesi hakkında ihtilaf yaşanmıştır. Kanaatimizce eş-Şâşî'nin bazı farklı düşünceleri olmuş ve bunlardan İmam Eş'arî'den sonra da dönmemiştir. Öyle ki müctehid seviyesinde bir âlimin böyle farklı görüş ortaya koyması son derece doğaldır. Yine de Kaffâl eş-Şâşî'nin ömrünün sonlarında i'tizâl düşüncesini tamamen terk ettiği görüşünün doğru olma ihtimali aynı orandadır.

## 2.2. Örf – Sünnet İlişkisi

Kaffâl eş-Şâşî'nin eserini yazma amacı olarak iki sebep zikretmiştir. İlki; makâsîd düşüncesinin illetlerini ortaya koyarak hükümlerin akla uygun olduğunu tespit etmek, ikincisi ise siyaset-i fâzıla olarak isimlendirdiği siyaset düşüncesini ortaya koymaktır.<sup>33</sup> Bu bağlamda şeriatın tamamının akla uygun olduğunu söyleyen<sup>34</sup> Kaffâl eş-Şâşî, şeriatın evrenselliği konusunda Hz. Peygamber'in yetiştirdiği Arap örf ve âdetlerine vurgu yapmıştır. Allah güzel olduğu için belli şeyleri emretmiş çirkin olduğu için başka şeyleri yasaklamıştır. Dolayısıyla İslâm'da kabul gören bazı hükümler farklı toplumlarda hatalı kabul edildiği gibi tersi de mümkündür. Ancak Peygamberin gönderilmesi ve evrensellik ilkesi bakımından farklı coğrafyalarda yaşayan insanlar da İslâm'ın Arabî unsurlarını kabul etmek

<sup>28</sup> es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, 3/201; Adnan b. Zâyed el-Fehmî, *Kaffâl eş-Şâşî ve İshâmatühü'l-İlmiyye*, 78.

<sup>29</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Mantıkıyyîn* (Beyrut: Dâri'ü'l-Mârifet, ts.), 420-424.

<sup>30</sup> Adnan b. Zâyed el-Fehmî, *Kaffâl eş-Şâşî ve İshâmatühü'l-İlmiyye*, 75.

<sup>31</sup> Ebü'l-Muzaffer Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfiî (son) (Beyrut: Dâri'ü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 2/45-47.

<sup>32</sup> Konu hakkında konuşan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) selef ve halef pek çok sünnî âlimin tahsîn ve takbîh hususunun akli olduğunu düşündüğünü ancak diğer i'tizâl görüşlerine karşı çıktığını söylemiştir. Ayrıca bu şekilde düşünen âlimleri sıralarken Kaffâl eş-Şâşî'nin ismini de zikretmiştir. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-Mantıkıyyîn*, 420-421.

<sup>33</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Mehâsinü's-Şerî'a*, 17.

<sup>34</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Mehâsinü's-Şerî'a*, 29.

zorundadır.<sup>35</sup> Çünkü Peygamber'in gönderildiği toplumlar iki kısımdır. İlki; asıl ve maksat olarak isimlendirdiği elçinin içinde bulunduğu toplum iken ikincisi ise fer' ve tebea olarak bu insanların dışında kalanlardır. Kaffâl eş-Şâî birinci grup insanlara davet ulaşıp sabit olunca artık farklı coğrafyada yaşayan dili ya da ırkı muhtelif bütün insanlara da aynı davetin sabit olacağını söylemiştir. Zira her kavme ve zamana bir elçi göndermenin manası yoktur. Dolayısıyla elçinin gönderilmesinden sonra diğer insanlardan aynı derecede sorumlu olmaktadır.<sup>36</sup> Bundan dolayı belli bir topluma gönderilmiş olsalar da diğer insanların da nübüvvetin ispatını tasdik etmesi elçiler mucize göstermişlerdir. Hz. Peygamber'in belâgat sahasında, Hz. İsa'nın tıp, Hz. Musa'nın ise sihir konusunda yaşadıkları dönemde mucize gösterip kendisinden sonraki insanları ilzam etmesi bu şekildedir. Ayrıca âyette bildirilen "İşte bu Kur'an bana, onunla sizi ve eriştiği herkesi uyarayım diye vahyolundu."<sup>37</sup> ifadesini de eş-Şâî delil olarak sunmuştur.<sup>38</sup>

Kaffâl eş-Şâî'ye göre Hz. Peygamber'in örfüne binaen bütün mü'minlerin sorumlu olduğu meseleler hem ibadet hem de muamelat konularında bulunmaktadır. Örneğin ibadet için temizlenmek<sup>39</sup>, koku sürünmek, Cuma günü yıkanmak ya da Ka'be'ye tâzim etmek gibi pek çok davranış Cahiliye örfünde bilinen durumlardır.<sup>40</sup> Muamelat meselelerinde ise evlilikte şahit tutmak ya da üvey anne ile evlenilmemesi gibi pek çok örnek zikredilmektedir.<sup>41</sup> Kaffâl eş-Şâî, helal ve haram meselelerinde de Arap örfünün esas alındığını ve diğer ümmetlerin bu şekilde sorumlu olduğunu söylemiştir. Örneğin Kaffâl eş-Şâî'ye göre filin köpek dişlere sahip olmasıyla beraber Arapların bilmediği bir hayvan olarak kendisinden öğrenmeleri fil hakkında tahrim hükmü vermeye sebep olmuştur.<sup>42</sup> Bu anlamlarıyla Kaffâl eş-Şâî akla, hisse ve güzel ahlaka muvafık olan örfü, sünnetin oluşumunda etkin görse de mutlak bağlayıcı olarak değil arka planda etkisi olan delil olarak ifade etmekte ve bu örfü yalnızca vahyin oluşum süreci ile sınırlandırmaktadır.

Kaffâl eş-Şâî, örf dikkate alınarak vaz' edilen hükümlerin, çoğunluğa binaen şeriat koyulduğunu ve aykırı durumların istisna kabul edileceğini söylemiştir. İbadetler ve muamelat ile ilgili hususlar hikmet bağlamında hep bu şekildedir. Örneğin hadislerde kadınların aklının noksan olduğu belirtilmiş<sup>43</sup> olsa da bu durum Arap coğrafyasına ve çoğunluğa uygun olan durumdur. Halbuki

<sup>35</sup> Kaffâl eş-Şâî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 38.

<sup>36</sup> Furat Akdemir, *Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber'in Örnekliliği Meselesi* (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2018), 43-46.

<sup>37</sup> *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-En'âm 6/19.

<sup>38</sup> Kaffâl eş-Şâî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 41-42.

<sup>39</sup> Kaffâl eş-Şâî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 48.

<sup>40</sup> Kaffâl eş-Şâî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 49; Ayrıca bk. Emine Gümüş Böke, "Cahiliye Döneminde Kadın", *Toplum, Din ve Kadın* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 20.

<sup>41</sup> Kaffâl eş-Şâî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 274, 284.

<sup>42</sup> Kaffâl eş-Şâî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 219; Diğer örnekler için bk. Ömer Yılmaz, "Kaffal Şâî'de Arabî Örf Anlayışı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/15 (2013), 263-290.

<sup>43</sup> Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Şam: Dâru İbn Kesir, 1993), "Hayz" 6.

tikel bağlamda erkeklerden daha akıllı bir kadının olması akla uzak değildir.<sup>44</sup> eş-Şâşî bu şekilde şeriat kılınan amellerin akla ve örfe aykırı olmadığını ifade etmektedir.<sup>45</sup> Bu bağlamda Hz. Peygamber'in yapmış olduğu davranışların şeriatta önemli yeri olduğundan bahseden eş-Şâşî, "Nafile bağlamında yapmış da olsa Hz. Peygamber'in nadiren terk ettiği ameller, ümmeti için daha değerlidir," demiştir.<sup>46</sup> Zira nafile ya da farz olsun her ibadetin amacı Allah'a olan şükrün eda edilmesidir. Hz. Peygamber de Allah'ın en iyi bilen kimse olduğu için onun davranışları başkalarınınkinden öndedir.<sup>47</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber'in devamlı yaptığı namazları cemaati ile kılması, sabah namazından önce kıldığı iki rekât namaz ya da vitir namazı gibi örneklerde görüldüğü üzere bu ameller sünnet olarak kabul edilmiştir.<sup>48</sup>

### 3. Kaffâl eş-Şâşî'nin Hadisçiliği

Çalışmanın mihverini oluşturan bu bölümde Kaffâl eş-Şâşî'nin hadisçiliği üç adımda incelenecektir. Hadis ilmi konusunda eş-Şâşî'nin düşüncelerini araştırmak yalnızca görüş ya da eserleri üzerinden değil hadis ilmi ile bağlantısı olan her detaya bakmak ile mümkün olmaktadır. Dolayısıyla eş-Şâşî'nin hayatında yaptığı rihleler, eserlerinde kullandığı rivayetler ya da hocalarından naklettiği hadisler kendisinin hadisçiliğini anlamaya yardımcı olmaktadır. Hayatı ve eserleri olarak iki ana başlık altında ele alınan bu bölümde ayrıca başka kaynaklarda kendisine ait olan görüşleri de incelenecektir.

#### 3.1. Kaffâl eş-Şâşî'nin Hayatının Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi

Kaffâl eş-Şâşî'nin hayatında incelemiş olduğumuz hadis hocaları, öğrencileri, rihleleri gibi pek çok bilgi konuyu ilgilendirmektedir. Ancak bu konuda direkt bilgi alacağımız ana kaynaklarının kayıp olması nedeni ile hocaları hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Ayrıca terâcim kitaplarında da eş-Şâşî'nin tüm hocalarına değinmeksizin sadece en önemli hocaların isimleri zikredilir. Kaynaklarda detaylı olmasa da en azından Kaffâl eş-Şâşî'nin hangi hocadan nerede ilim aldığı ya da hangi talebesine nerede ilim aktardığı ifade edilmektedir.<sup>49</sup> Bu da eş-Şâşî'nin Ehl-i Hadîs ulemâsı gibi rihlelere çıktığını ve hadislere bakışının bid'at ehli gibi olmadığına bir işarettir. Yine Kaffâl eş-Şâşî'nin detay vermemekle beraber rivayet aldığı hocaları ile nerede görüştüğünü haber vermesi dikkat çekmektedir.<sup>50</sup>

İlk olarak incelememiz gereken ilim hayatının canlı olduğu Kaffâl eş-Şâşî'nin memleketi Şâş'tır.<sup>51</sup> Zira ömrünün çoğunu burada geçiren eş-Şâşî'nin şehrin hâkim olan ilim anlayışından

<sup>44</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 39; Ayrıca bk. Emine Gümüş Böke, "İslâm'da Kadın ve Hakları", *Sosyal Bilimlerde Güncel Araştırma ve İncelemeler II*, ed. Sadık Erol ER - Abdullah BALCIOĞULLARI (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2022), 242.

<sup>45</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 34.

<sup>46</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 37.

<sup>47</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 37.

<sup>48</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 36.

<sup>49</sup> Adnan b. Zâyed el-Fehmî, *Kaffâl eş-Şâşî ve İshâmatühü'l-İlmiyye*, 41-66.

<sup>50</sup> Muhammed b. Ali Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâilü'n-Nübüvve* (Riyâd: Dârü't-tevhidi li'n-neşr, 2015), 143.

<sup>51</sup> Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Haydarabad: Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1992), 8/13-16.

etkilenmemiş olması düşünülemez. Mâverâünnehr bölgesinde etkin olan Hanefî düşüncesi Şâş'ta da yaygın haldedir ve bu düşüncenin hadislere bakışı son derece müspettir. Ayrıca Ehl-i Hadîs mensubu olarak da pek çok kimse bu şehirde bulunmuş ve eş-Şâşî'nin hocaları arasında zikredilmiştir. Öyle ki eş-Şâşî ilk olarak bölgesinde bulunan hadis âlimlerinden ders almıştır.<sup>52</sup> Kendisinin Ebû Ali el-Hasen b. Sâhib eş-Şâşî ile Ebû'l-Leys Nasr b. Hâtim b. Bekr eş-Şâşî gibi Şâşî nisbeli pek çok hocasının olması da buna delildir.<sup>53</sup>

Kaffâl eş-Şâşî ilim geleneğine uygun olarak önce memleketindeki hocalardan Kur'an, hadis ve fıkıh gibi temel ilimleri öğrenmiş daha sonra özel olarak hadis yolculuğuna çıkmıştır. Döneminde en çok rihle yapan kimselerden sayılması konumuz açısından önemlidir.<sup>54</sup> Bu yolculukları çoğu zaman ilim talebi için olmakla beraber Hac ya da cihad için de farklı şehirlere gitmiştir.<sup>55</sup> Bu şehirlerde pek çok âlimle karşılaşmış ve yalnızca hadis hocalarından değil, daha çok farklı alanlarda bilinen hocalardan da hadis rivayetinde bulunmuştur. Örneğin Kaffâl eş-Şâşî kendisinden fıkıh dersleri aldığı Ebû Zeyd el-Faşânî'den (ö. 371/981) aynı zamanda hadis dinlemiştir.<sup>56</sup> Ayrıca çok rihle yapmasının katkısı olarak hadisçilerin her dönem övündüğü âlî isnatlara sahip olmakla da kendisinden sonraki âlimler tarafından sitayişle bahsedilmiştir.<sup>57</sup> Bu yolculuklar Horasan, Hicaz, Irak ve Suriye gibi pek çok ilim diyarına yapılmıştır.<sup>58</sup> eş-Şâşî ilk rihlesini Mâverâünnehr'in dışında bulunan Horasan şehirlerinden Nîsâbur'a yapmıştır. Bu şehirde meşhur hadisçilerden İbn Huzeyme (ö. 311/924) başta olmak üzere pek çok önemli âlimden istifade etmiştir.<sup>59</sup> Kaffâl eş-Şâşî'nin hadis talebine olan merakını da anladığımız bu yolculuklarından bahseden meşhur talebesi Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), Kaffâl eş-Şâşî'nin defalarca Nîsâbur'a geldiğini daha sonra ise kendisi ile Buhâra'da buluştuklarını aktarır.<sup>60</sup> eş-Şâşî'nin ilerleyen yaşına rağmen rihlelere devam ettiğini ifade eden en-Nîsâburî hem hocasından hadis yazmış hem de eş-Şâşî'ye rivayet nakletmiştir.<sup>61</sup>

Kaffâl eş-Şâşî ilim yolculuğunda hicrî 309 yılında Bağdat'a yönelmiştir.<sup>62</sup> Başta Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ve İbn Ebî Dâvûd es-Sicistânî (ö. 316/929) gibi pek çok âlimden rivayette

<sup>52</sup> Ebû Ya'lâ el-Halîlî, *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâ'i'l-hadîs* (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1989), 3/978.

<sup>53</sup> el-Halîlî, *el-İrşâd*, 3/985; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed Şâşî, *Hilyetü'l-'ulemâ' fî ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ'* (Amman: Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadîsiyye, 1988), 1/32.

<sup>54</sup> Talebesi Hâkim'in hem âlim hem de pek çok rihleye çıktığını söylediği hocası eş-Şâşî hakkında Ebû Abdullah el-Halîmî'nin (ö. 403/1012) de "Üstadımız Kaffâl eş-Şâşî yaşadığı asırda tanıdığım en bilgili âlimdir." demiştir. Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ* (Mısır: Dârü Hicr, 1993), 3/200.; İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfiyyîn*, 300.

<sup>55</sup> Adnan b. Zâyed el-Fehmî, *Kaffâl eş-Şâşî ve İshâmatühü'l-İlmiyye*, 50-51.

<sup>56</sup> Takıyyüddîn Ebû Bekr Hisnî, *el-Kavâ'id* (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1997), 1/429.

<sup>57</sup> Zira kendisi İmam Müzenî'nin bir rivayetine ihtiyaç duyduğu için yolculuğa çıkmıştır. es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 12/227.

<sup>58</sup> Adnan b. Zâyed el-Fehmî, *Kaffâl eş-Şâşî ve İshâmatühü'l-İlmiyye*, 42.

<sup>59</sup> es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, 3/201; Adnan b. Zâyed el-Fehmî, *Kaffâl eş-Şâşî ve İshâmatühü'l-İlmiyye*, 44.

<sup>60</sup> es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, 3/201.

<sup>61</sup> Sübkî, *Tabakâtü'l-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, 3/201.

<sup>62</sup> es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, 3/201.

bulunmuştur.<sup>63</sup> Bunların dışında Kûfe'de Abdullah b. Zeydân'dan<sup>64</sup>, Cezîre'de Ebû Urve, Şam'da ise Ebû Cehm'den rivayeti bulunmaktadır.<sup>65</sup> Yine Kaffâl eş-Şâşî'nin 350 yılı civarında Kazvin şehrine gittiği ve burada ilim meclisinde bulunup hem hadis yazdığı hem de pek çok öğrenciye rivayet naklettiği aktarılmıştır.<sup>66</sup> Bu yolculuk Kaffâl eş-Şâşî'nin ömrünün sonlarında olduğunu göstermektedir ki kendisinin ilim talebine ne derece düşkün olduğuna işaret etmektedir. Zira bu yolculuklar sayesinde hem pek çok hocaya talebelik yapmış hem de kendisinden belli öğrenciler rivayet nakletmiştir.

### 3.2. Kaffâl eş-Şâşî'nin Eserlerinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi

Kaffâl eş-Şâşî'nin günümüze ulaşan iki eserine ulaşabildiğimizden dolayı araştırma imkânı bulduğumuz çalışmalar sınırlı kalmıştır. Her ne kadar kaynaklar hadis sahasında pek çok çalışmasından bahsetmiş olsa da bu eserler ya günümüze ulaşmamış ya da eserlerin Kaffâl eş-Şâşî'ye isnadında şüphe duyulmuştur. eş-Şâşî'ye nispeti sabit olan ve hadis sahasına giren çalışmaları içerisinde Hz. Peygamber'in binden fazla mucizesini topladığı bir eseri olduğu bilinmektedir.<sup>67</sup> Yine günümüze ulaşmayan ancak eş-Şâşî'ye aidiyetinde şüphe edilmemiş hadis ilmiyle bağlantılı bir başka çalışması *Delâ'ilü'n-nübüvve* adlı eseri bulunmaktadır.<sup>68</sup> Bir başka çalışması olarak Hz. Peygamber'e ait veciz sözlerin derlendiği *Cevâmi'u'l-kelim fi'l-hadîs mine'l-mevâ'iz ve'l-hikem* adlı eser ise kaynaklarda Kaffâl eş-Şâşî'ye nispet edilse de<sup>69</sup> yapılan araştırmalarda Müttakî el-Hindî'ye (ö. 975/1567) ait olduğu ifade edilmiştir.<sup>70</sup> Kaffâl eş-Şâşî'nin görüşleri farklı kaynaklarda aktarılmış olsa da bu bölümde öncelikle günümüze ulaşan iki eseri üzerinden değerlendirme yapılacaktır. Ele alacağımız *Mehâsinü's-şerî'a* ve *Şemâil* adlı eserler içerik bakımından birbirinden farklıdır. Bu sebeple ayrı başlıklar altında müstakil olarak Kaffâl eş-Şâşî'nin hadisçiliği incelenecektir.

#### 3.2.1. *Mehâsinü's-şerî'a*'da Kaffâl eş-Şâşî'nin Hadisçiliği

*Mehâsinü's-şerî'a fi fûrû'i's-Şâfi'iyye* adlı esere bakıldığında eserin mukaddimesinde açık bir şekilde olmasa da Kaffâl eş-Şâşî'nin Şîî-İsmâilî düşüncesine karşı cevap sadedinde açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Bu da eserin bâtinî anlam arayışında bulunan kimselere karşı hükümlerin hikmetini ortaya koyma amacıyla oluşturulduğunu göstermektedir.<sup>71</sup> Diğer mezheplerin görüşlerini de aktarmış olsa da genel olarak belli bir isim vermemiş ve eleştiri yöneltmemiştir.<sup>72</sup> Erken dönemde

<sup>63</sup> Adnan b. Zâyed el-Fehmî, *Kaffâl eş-Şâşî ve İshâmatühü'l-İlmiyye*, 45.

<sup>64</sup> Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfiî, *et-Tedvîn fi ahbâri Kazvîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/458; Adnan b. Zâyed el-Fehmî, *Kaffâl eş-Şâşî ve İshâmatühü'l-İlmiyye*, 47.

<sup>65</sup> Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 2/281.

<sup>66</sup> er-Râfiî, *et-Tedvîn fi ahbâri Kazvîn*, 1/458.

<sup>67</sup> er-Râfiî, *et-Tedvîn fi ahbâri Kazvîn*, 1/458.

<sup>68</sup> Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 2/281.

<sup>69</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1941), 1/611.

<sup>70</sup> Kallek, "Kaffâl", 24/147.

<sup>71</sup> Ayrıca bölgede bu bağlamda daha önce Hakîm et-Tirmizî'nin de (ö. 320/932) çalışmaları olduğu bilinmektedir. Abdülfettâh Abdullah Bereke, "Hakîm et-Tirmizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/198-199.

<sup>72</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 67.

oluşturulması ve temizlik bölümünden cezalara kadar geniş ve sistematik biçimde ele alınan eserde pek çok rivayete yer verilmiştir. Reddiye yapılan fırkanın rivayetleri delil olarak telakki etmemesi sebebiyle öncelik âyet ve aklî çıkarımlara verilmiştir. Konu hakkında âyetin ya da kıyasın olmadığı meselelerde rivayetler birincil olarak kullanılabilmiştir. Özellikle taabbudî konularda Kaffâl eş-Şâî'nin teslimiyetçi bir tavır sergilediği görülmektedir. Bu bağlamda ibadetlerin Yaraticı ile kul arasındaki ilişkisine değinen Kaffâl eş-Şâî her hükmün hikmeti de barındırdığını ifade etmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'den nakledilen haberlerde ümmetin uygulaması olan hususları şeriat ya da sünnet olarak tavsif etmiştir. Ancak nakledilen bir hadis varsa bunu haber olarak aktarmıştır. Bu anlamı ile amel edilen hususlarda sünnet terimini kullanmaya gayret göstermiştir.<sup>73</sup>

Hz. Peygamber'in sünneti ile örf arasındaki ilişkiden yoğun bir şekilde bahsedilmiştir ki ruhsatlarda da örfün durumu dikkate alınmıştır.<sup>74</sup> Örneğin içerisinde tâzim anlamını taşıması noktasında ortak olmasına rağmen Mushaf'a dokunmak için abdest gerekirken Kur'an okumak için abdest gerekmemektedir. Kaffâl eş-Şâî, Hz. Peygamber döneminde insanların genellikle Kur'an'ı Mushaf'tan okuyarak değil, ezberden dinleyerek aldıklarını söyler. Dolayısıyla çok kere tekrar edilen kıraat hususunda abdest almak meşakkat olacağından ruhsat olarak abdestsiz Kur'an okunmaya cevaz verilmiştir. Ancak Mushaf'a dokunmak hususunda böyle bir zorluk yoktur. Yine cünüp kimsenin ezberinden de olsa kıraatinin yasak edilmesi ortada bir zorluğun olmamasından kaynaklanmaktadır.<sup>75</sup>

Kaffâl eş-Şâî eserinde pek çok rivayeti delil olarak sunmuş olsa da kullanılan bu rivayetler senedli biçimde değildir. Rivayetin merfû olduğunu söylemesi gibi nadiren bazı bilgiler verse de çoğu zaman hadisi nakleden sahâbeyi dahi zikretmemektedir. Genel olarak şeriat, haber ya da sünnet ifadelerini kullanarak rivayetleri nakletmiştir. Eserin tahkikli neşrinden anlaşıldığı üzere rivayetler genel olarak Kütüb-i Sitte başta olmak üzere muteber hadis kaynakları içerisinde yer almaktadır. Ancak yapılan incelemelerde rivayetlerin bizatihi aynısının değil, aslının bu eserlerde bulunduğu görülmektedir.<sup>76</sup> Zaten Kaffâl eş-Şâî de eserinde bazen rivayeti aktardıktan sonra haberin lafzının tam olarak bu şekilde gelmediğini ancak mananın sabit olduğunu belirtmiştir.<sup>77</sup>

### 3.2.2. Şemâ'ilü'n-Nübüvve'de eş-Şâî'nin Hadisçiliği

#### 3.2.2.1. Râvileri Bakımından Eserin İncelenmesi

Diğer eserine nazaran Kaffâl eş-Şâî'nin sened ya da metin bakımından hadisçiliğini Şemâ'il eserinde daha net görebilmekteyiz. Ayrıca bu eserde Kaffâl eş-Şâî'nin naklettiği ve günümüze ulaşmayan hem eser hem de rivayetler mevcuttur. Bu bakımdan Şemâ'il'in önemi daha da artmaktadır. Şemâ'il eserinde görüldüğü üzere Kaffâl eş-Şâî'nin Şâş bölgesinde bulunan pek çok hocası vardır.

<sup>73</sup> Kaffâl eş-Şâî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 506-508.

<sup>74</sup> Kaffâl eş-Şâî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 63.

<sup>75</sup> Kaffâl eş-Şâî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 50.

<sup>76</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Enbiyâ" 12 (No: 3184).

<sup>77</sup> Kaffâl eş-Şâî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 44.



Ayrıca bu hocalar içerisinde Hanefî olanlar da mevcuttur. Bu eserinde 64 farklı hocadan 766 rivayet aldığını gördüğümüz Kaffâl eş-Şâşî'nin hadisleri senedli bir şekilde naklettiği görülmektedir. Öncelikli olarak *Mehâsinü's-Şerî'a*'da söylediğimiz gibi bu eserde de nakledilen rivayetler pek çok farklı kaynaktan bulunmaktadır. Ancak *Mehâsinü's-Şerî'a'nın* aksine bu rivayetlerde sened nakledildiği için Kaffâl eş-Şâşî'nin hocalarına ulaşma imkânı sağlayabiliyoruz. Bu hocalar arasında İbn Ebû Dâvûd ya da Heysem b. Küleyb gibi hocaları vasıtasıyla özellikle Kütüb-i Sitte içerisindeki eserlere ulaştığını anlayabiliriz. Zira Kaffâl eş-Şâşî'nin Heysem'den aktardığı rivayetlere baktığımızda da bir sonraki ravînin İmam Tirmizî olduğu görülmektedir. Bununla beraber kimi zaman Kaffâl eş-Şâşî hocasını zikretmeden *Kale Ebû İsâ* diyerek Tirmizî'nin görüşlerine yer vermektedir.<sup>78</sup> Kimi zaman ise babın sonunda istişhad amaçlı olarak Tirmizî'nin görüşüne Heysem b. Küleyb başta olmak üzere çeşitli hocaları ile ulaştığına işaret etmektedir.<sup>79</sup> Ancak rivayetin senedinde genellikle Tirmizî'den sonrası yoktur. Ya da rivayet Hz. Peygamber'e ulaşmadan bir râvide son bulmaktadır.<sup>80</sup> Bu da muhtemelen Kaffâl eş-Şâşî'nin sened ya da metinde şüphesi olması sebebiyle hataya düşmemek için yalnızca mana bakımından destek amaçlı rivayeti nakletmiş olabileceğini göstermektedir.<sup>81</sup> Ayrıca Kaffâl eş-Şâşî, Heysem'in başka hocaları vasıtasıyla Ahmed b. Hanbel gibi önemli isimlere de ulaşmıştır.<sup>82</sup> Yine Mâverâünnehir'in muhaddisi olarak bilinen Ömer b. Muhammed b. Büceyr (ö. 312/925) gibi muhaddisler aracılığıyla Kütüb-i Sitte musanniflerine ulaşmıştır.<sup>83</sup>

### 3.2.2.2. Metin ve Sened Bakımından Eserin incelenmesi

Kaffâl eş-Şâşî'nin *Şemâ'il*'ine baktığımız zaman kendisinin yalnızca bir nâkil olmadığını bunun yerine tenkit ve tahlilleri olan bir muhakkik olduğu görülmektedir.<sup>84</sup> Asılların dışında istişhad amaçlı temriz sığası ile rivayet nakletmiş ve sened zikretmeden kaynağına işaret etmiştir.<sup>85</sup> Farklı semâ lafızlarını kullanmakla beraber bâb altında ayrı senedleri zikrederek yakın manaya gelen rivayetleri toplamıştır. Metin bakımından nakledilen küçük ihtilaflara dahi değinerek metin şeması oluşturmaya çalışmıştır.<sup>86</sup> Yine senedler arasında lafzın hangi râviye ait olduğunun belirtilmesi,<sup>87</sup> aynı metne ait farklı senedin tahville ortaya koyulması<sup>88</sup> ya da rivayetler arası tercihlerin yapılması gibi konularda titiz davranmıştır. Örneğin Hz. Peygamber'in yirmi tel beyaz saçı olduğunu haber veren rivayeti zikredilebilir. Kaffâl eş-Şâşî'nin dört farklı hocasından tek lafızla zikrettiği rivayette lafzın ilk sırada

<sup>78</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, 117.

<sup>79</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, 159.

<sup>80</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, 161.

<sup>81</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, 153.

<sup>82</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, 109, 140.

<sup>83</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, 114.

<sup>84</sup> *Şemâ'ilü'n-Nübüvve* için bk. İbrahim Saylan, "Şemâ'il Literatürü", 332-334.

<sup>85</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, 130.

<sup>86</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, 140.

<sup>87</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, 108.

<sup>88</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, 148.

adı geçen hocası Ömer b. Muhammed'e ait olduğu haber verilmiştir. Ayrıca sened içerisinde ismi geçen Yahyâ b. Adem'i diğer üç hoca zikretmemiştir. Dört hoca içerisinden yalnızca İbn Sâid rivayetinde "Haddesena Şerik" ibaresi varken diğer hocaların rivayeti "an Şerik" şeklinde gelmiştir. Kaffâl eş-Şâşî'nin aktardığı rivayet lafzı Ömer b. Muhammed'e ait olsa da senedde "Haddesena Şerik" ibaresiyle İbn Sâid rivayetini zikretmiştir.<sup>89</sup>

Kaffâl eş-Şâşî aynı zamanda naklettiği isnadlar arasındaki farklılıklardan bahsetmiştir. Bunlar arasında rivayetin râvilerinin tespit edildiği görülse de Kaffâl eş-Şâşî illetler hakkında açıklama yapmamıştır. Hz. Peygamber'in boyunun uzunluğu hakkında naklettiği rivayetlerin senedini burada örnek verebiliriz.

أخبرنا أبو عروبة نا ابو معمرا نا ابو داود نا قيس نا عن عبد الملك بن عمير عن نافع بن جبير بن مطعم عن ابيه

قال كان النبي ليس بالطويل ولا بالقصير<sup>90</sup>

أخبرنا أبو عروبة عقيبه نا عبدة بن بن عبد الله نا يزيد بن هارون نا شريك عن عبد الملك بن عمير عن نافع

بن جبير بن مطعم عن ابيه عن علي مثله في نعت النبي<sup>91</sup>

Hz. Peygamber'in bedeninin özelliği adıyla bâb başlığı açan Kaffâl eş-Şâşî toplamda on iki rivayet nakletmiştir. Babın ilk hadisindeki isnad zincirinde de Şerik b. Abdullah – Abdumelik b. Umeyr – Nâfi b. Cübeyr b. Mut'im bulunmaktadır. Nâfi bu rivayette de rivayeti babasından değil Hz. Ali'den almaktadır. Zira örnek olarak sunduğumuz yukarıdaki rivayetlerin ilkinde Nâfi'nin babası Cübeyr b. Mut'im (ö. 59/678-79) sözü nakleden kişi iken diğer rivayette ise söz Hz. Ali'ye aittir. Bundan sonra nakledilen rivayetlerin ikisinde de söz Hz. Ali'ye aitken Nâfi'nin babası Cübeyr b. Mut'im'in ismi geçmemektedir.<sup>92</sup> Ayrıca Nâfi'nin öğrencisi 41. ve 42. rivayette Abdumelik b. Umeyr iken 43. ve 44. rivayette Osman b. Abdullah b. Hüzmüzdür. 43. rivayet metin bakımından yukarıda naklettiğimiz 41. ve 42. rivayetlere çok yakın olmasına rağmen hem sened hem de metindeki farklılığa işaret etmek için Kaffâl eş-Şâşî'nin taktîye başvurmadığı da görülmektedir. Ayrıca 44. rivayet de senedin benzerliğine rağmen metnin bir bölümü aktarılmış olup bazı râviler tarafından taktî yapıldığı anlaşılmaktadır. Sonuç olarak Kaffâl eş-Şâşî aynı manada nakledilen rivayetleri bir bâb altında toplarken 41. rivayette Nâfi'nin babası Cübeyr b. Mut'im'in sözü olarak aktarılan rivayet hususunda mahfuz olan şeklin Hz. Ali'ye ait olması gerektiğini belirtmiştir. Zira bâb altında nakledilen diğer rivayetlerde de genel olarak Hz. Ali'nin ismi geçmektedir.<sup>93</sup> Kimi zaman ise Kaffâl eş-Şâşî aynı bâb altında istihsad bağlamında rivayetleri naklederken merfû rivayetler ile beraber mürsel ya da munkatî rivayetler varsa bunlar

<sup>89</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâilü'n-Nübüvve*, 152.

<sup>90</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâilü'n-Nübüvve*, 125 (No. 41).

<sup>91</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâilü'n-Nübüvve*, 125 (No. 42).

<sup>92</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâilü'n-Nübüvve*, 125-126.

<sup>93</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâilü'n-Nübüvve*, 127-136.

merfû rivayetlerden sonra belirtilerek isnaddaki illete işaret etmiştir.<sup>94</sup> Kaffâl eş-Şâşî bazı senedlerde genele aykırı olarak nakledilen sened varsa buradaki illete de işaret etmiştir.<sup>95</sup> Bu noktalarda herhangi bir açıklama yapmamış olsa da merfû haberlerin önce gelmesi ve sayı bakımından daha çok olması gibi sebeplerden ötürü Kaffâl eş-Şâşî'nin görüşünün hangi yönde olduğu anlaşılabilir.

Kaffâl eş-Şâşî, rivayeti konularına göre ayırmak anlamında taktîlere başvurmamaya özen göstermiştir. Ayrıca metin bakımından muhtasar nakledilen rivayeti haber vermiştir.<sup>96</sup> Bu durumu bâb başlığında dile getirmiş ve daha önce geçmesine rağmen rivayeti tam olarak nakletmiştir.<sup>97</sup> Kimi zaman ise naklettiği rivayetlerin metni aynı ise buna “mislehu” “bizâlike” gibi lafızlarla işaret etmiştir.<sup>98</sup> Ancak kimi yerlerde rivayet daha önce kendi eserinde nakledilmişse buna yalnızca işaret etmiştir.<sup>99</sup> Ancak rivayetin metninde farklılık varsa Kaffâl eş-Şâşî buna işaret etmiş hadisin metni ve senedini nakletmemiştir.<sup>100</sup> Hadisçilerin yaptığı gibi hocasının ismini tam olarak vermiş ise de onların isimlerini kısa olarak zikretmiştir.<sup>101</sup> Hz. Peygamber'e isnad edilmeyen rivayetleri naklederken yalnızca haber ifadesini kullanırken yine temriz sîgasını tercih etmiş ve birincil delil olarak bu tür haberleri ele almamıştır.<sup>102</sup>

Edebî yönü güçlü olan Kaffâl eş-Şâşî şiir ve Arap dilinin inceliklerini de rivayetlerin arasını bulma hususunda kullanmış ve metin bağlamında eserinde pek çok değerlendirme yapmıştır. Birbirine zıt olarak görünmese bile rivayetler arasında bazı açıklamalarda bulunmuştur. Burada farklı bir üslup ile rivayetleri aktardıktan sonra değil öncesinde kendi görüşünü aktarmıştır. Bir anlamda bâb başlığında görüşünü aktaran hadisçilerin yaptığı gibi hareket edilmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in vefat ettiği yaşı hakkındaki farklı rivayetleri aktarmadan önce ihtilaftan bahsetmiş ve 63 yaşı hakkında gelen rivayete “Bu daha sabittir.” anlamında وهو الاثبث ifadesini kullanmış ve diğer haberleri zayıf saymıştır.<sup>103</sup> Başka bir örnekte ise Hz. Peygamber'in nesebi konusunda dedelerinden Adnan'a kadar ittifak olduğundan bahseden Kaffâl eş-Şâşî, Adnan ile Hz. İbrahim (a.s) arasında ihtilaf olduğunu nakletmiştir. Hz. İbrahim öncesi hakkında ise itimada şayan herhangi bir bilgi olmadığını haber vermiştir.<sup>104</sup>

Kaffâl eş-Şâşî bazı yerlerde ise *garîbu'l-hadîs* bağlamında metinde anlaşılması zor olan kelimelerin tefsiri bağlamında nakilleri aktarmıştır. Örneğin bunlardan birinde وهو لم تعبته ثجلة ibaresini

<sup>94</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâilü'n-Nübüvve*, 349-350.

<sup>95</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâilü'n-Nübüvve*, 295.

<sup>96</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâilü'n-Nübüvve*, 215.

<sup>97</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâilü'n-Nübüvve*, 129.

<sup>98</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâilü'n-Nübüvve*, 343.

<sup>99</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâilü'n-Nübüvve*, 89.

<sup>100</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâilü'n-Nübüvve*, 134.

<sup>101</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâilü'n-Nübüvve*, 98,207.

<sup>102</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Mehâsinü's-Şerî'a*, 37.

<sup>103</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâilü'n-Nübüvve*, 114.

<sup>104</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâilü'n-Nübüvve*, 91-92.

عظم البطن şeklinde açıklamıştır.<sup>105</sup> Başka bir örnekte ise Hz. Peygamber'e hediye edilen deve hakkında nakledilen rivayette geçen *وعليه خشاش من ذهب* ibaresi hakkında s açıklamasını aktarmıştır.<sup>106</sup>

### 3.2.2.3. İmam Tirmizî ve Kaffâl eş-Şâşî'nin “Şemâ'il”lerinin Kıyaslanması

Daha önce de belirtildiği üzere hem coğrafya hem de hocaları bağlamında Kaffâl eş-Şâşî'nin, İmam Tirmizî'ye yakınlığı söz konusudur. Kaffâl eş-Şâşî konu ile alakalı günümüze ulaşmayan Ebû'l-Bahterî Vehb b. Vehb'in (ö. 200/815-16) kitabını elde ettiğini söylemiştir. Ancak eseri bu alanda daha meşhur olan İmam Tirmizî'nin *Şemâ'il'ine* benzemektedir.<sup>107</sup> Öncelikli olarak iki eser de bâblara ayrılmıştır. Bazı bâblar içerisinde tek rivayet olsa da iki eserde de onlarca rivayetin nakledildiği bâblar bulunmaktadır. Ancak Kaffâl eş-Şâşî'nin eserinde bazı bâblarda rivayetler nakledilmemiş yalnızca daha önce geçen rivayetlere işaret edilmiştir. Bu bâblar içerisinde benzer rivayetler nakledilmiş bâb başlıklarında bazı açıklamalar yapılmıştır. İçerdiği rivayet sayısı bakımından ise Tirmizî'nin eseri daha az hadis içermektedir. Kaffâl eş-Şâşî'nin eserinde farklı olarak bir mukaddime bölümü bulunmaktadır.<sup>108</sup> Tirmizî tahdîs lafzı olarak haddesena ibaresini kullanırken Kaffâl eş-Şâşî'nin eserinde bu lafızlar daha geniştir.<sup>109</sup> Rivayetler iki eserde de senedleri ile birlikte nakledilmiş olsa da kimi zaman Kaffâl eş-Şâşî rivayetleri aktardıktan sonra sened zikretmiştir.<sup>110</sup> Tirmizî genel olarak râviler hakkında açıklama yapıp hüküm vermiş olsa da Kaffâl eş-Şâşî'de bu durum nadiren görülmektedir.<sup>111</sup> Metin ya da sened noktasında illetleri zikretmeleri iki eserde de çok değildir. Tirmizî'nin naklettiği rivayetler diğer eserlerinde olmasına rağmen bu konuda herhangi bir açıklama yapmazken Kaffâl eş-Şâşî *Delâ'il*'inde bulunan rivayetlere işaret etmiştir.<sup>112</sup>

### 3.3. Hadis Değerlendirmeleri

Kaffâl eş-Şâşî özellikle fikhî yönünün güçlü olması ile rivayetleri ele alırken senedle beraber metni de dikkate almıştır. Bu sebeple metin tenkidi içerisinde râvinin fakih olmasını rivayetin tercih sebebi gördüğü anlaşılmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'in beyaz saç teli hususunda Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711-12) naklettiği rivayete aykırı gelen haberleri aktaran Kaffâl eş-Şâşî, Enes b. Mâlik'in haberini tercih etmiş ve bu durumu kendisinin daha iyi bileceğini söylemiştir.<sup>113</sup> Rivayetler arasında bulunan zâhirî ihtilaflarda göstermiş olduğu tercihler onun fakih kimliğinin bir yansıması olarak

<sup>105</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, 189.

<sup>106</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, 412.

<sup>107</sup> Şemâ'il literatürü için bk. İbrahim Saylan, “Şemâ'il Literatürü”, 326-330.

<sup>108</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, 59.

<sup>109</sup> Ebû İsâ Tirmizî, *eş-Şemâ'ilü'n-nebeviyye* (Mekke: Mektebetü't-Ticariyye, 1993), 47; Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, 144.

<sup>110</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, 157-158.

<sup>111</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, 134.

<sup>112</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, 60.

<sup>113</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, 157.

düşünülebilir. Bu bağlamda Kaffâl eş-Şâşî'nin hadis değerlendirmelerinin tespit edilebileceği bazı örnekler bulunmaktadır.

- **Hz. Peygamber'in Boya Kullanması**

Hz. Peygamber'in saç ve sakalının genel olarak siyah olup beyaz kıllarının sayılacak kadar az olduğu haber verilmiştir.<sup>114</sup> Bundan dolayı bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in belli boyalar kullandığı ifade edilmiştir. Ancak başka rivayetlerde ise Hz. Peygamber'in üzerinde hiç beyaz saç görmediğini bildiren bir takım sahâbe Hz. Peygamber'in boya kullanılmadığını söylemişlerdir. Konu hakkında öncelikle Hz. Peygamber'in saç ve sakalına belli sayıda ak düştüğü bunların da aslı yağ olan güzel koku sürülünce görünmediği haber verilmiştir.<sup>115</sup> Abdullah b. Ömer'in sakalını sarıya boyadığı ve Hz. Peygamber'in de böyle yaptığını haber verdiği rivayeti aktaran Kaffâl eş-Şâşî daha sonra Hz. Peygamber'in bütün sakalını değil yalnızca sakalın belli bir bölümünü boyadığını ifade etmiştir.<sup>116</sup> Daha sonra nakledilen rivayetlerde Hz. Peygamber'in saçını hiç boyamadığı şeklindeki rivayetler ile birlikte kına ve ketem ile boyadığına dair birbirine zıt haberler nakledilmiştir. Kaffâl eş-Şâşî rivayetlerin hepsinin doğru olduğunu söylemekle beraber esas olanın Enes b. Mâlik kanalıyla gelip Hz. Peygamber'in koku sürdüğünde saç ve sakal renginin değişmesi hakkında söylediği husustur. Buna göre Hz. Peygamber saç ya da sakalını boyamamış ancak yağlı koku sürmüştür. Başkaları ise Hz. Peygamber'in bu halini görünce O'nun saç ya da sakalını boyadığını zannetmiştir. Konu hakkında Hz. Âişe'den gelen rivayetlerde de Hz. Peygamber'in ihramlı iken dahi koku sürdüğü ve günlerce eserin kalıldığı nakledilmiştir.<sup>117</sup> Burada görüldüğü üzere Kaffâl eş-Şâşî metin incelemesini sened ile beraber yapmaktadır.

Hz. Peygamber'in dış görünüşü ile ilgili Ashabın ifadeleri üzerine yapmış olduğu başka bir çıkarım Resûlullah'ın kaşları ile ilgilidir. Kaffâl eş-Şâşî'nin ilk olarak naklettiği rivayetlerde Hz. Peygamber'in ince ve birbirinden ayrık kaşları olduğu haber verilmiştir. Ancak bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in kaşlarının bitişik olduğunu aktaranlardan bahseden Kaffâl eş-Şâşî bu düşüncenin ulemanın genel görüşüne aykırılık arz ettiğini belirtmiştir. Kaffâl eş-Şâşî'nin belirttiğine göre Hz. Peygamber'in sinirlendiğinde kaşlarının arasındaki damardan terler boşaldığını haber veren rivayetler de aslında ilk rivayetleri desteklemektedir. Yani Kaffâl eş-Şâşî'ye göre rivayetler kaşların arasının ayrık olduğunu ifade etmektedir.<sup>118</sup>

- **Cünüb Kimsenin Mescide Girmesinin Yasaklanması**

Hükümler üzerindeki hikmet arayışı içerisinde bulunan Kaffâl eş-Şâşî tâzim gereği cünüp kimselerin mescitlere girmesinin yasaklandığını söylemiştir. Ancak bu haldeki kimsenin hızlıca

<sup>114</sup> Tirmizî, *Şemâ'il*, 55.

<sup>115</sup> Tirmizî, *Şemâ'il*, 56.

<sup>116</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, 1162.

<sup>117</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, 154-165.

<sup>118</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâ'ilü'n-Nübüvve*, 175-176.

geçmek suretiyle mescide girmesi zaruret dolayısıyla caizdir.<sup>119</sup> Aynı zaruret abdesti olmayan kimse için de geçerlidir. Zira Hz. Peygamber zamanında olduğu gibi kimi insanlar mescidlerde gecelemiş ve abdesti bozulduğu halde orada kalmışlardır.<sup>120</sup> Ancak Kaffâl eş-Şâşî'nin belirttiği üzere cünüp kimsenin mescitlerde kalması yasaklanırken Hz. Peygamber'in bazı müşrikleri mescit içerisinde hapsedtiğine dair nakledilen rivayetler akla gelmektedir.<sup>121</sup> Şayet cünüp kimsenin mescide girmesi yasak ise müşriklerin de girmesi yasak olmalıdır. Kaffâl eş-Şâşî böyle bir soruya verilecek cevap olarak öncelikle yine hikmet boyutuna işaret etmektedir. Her ne kadar Allah tarafından müşriklerin pis olduğu ifade edilmiş ve Kâbe'ye girmeleri yasaklanmış olsa da cünüp kimselerin durumu farklıdır. Zira iman gereği olarak Müslüman kimsenin cünüp bir biçimde mescide girmesi saygısızlıktır. Halbuki müşrik kimseler için iman ve iman gerektirdiği ameller söz konusu değildir. Dolayısıyla hikmete uygun olan cünüp kimsenin mescitlere ancak geçmek suretiyle girmeleridir. Hz. Peygamber'in bazı müşrik esirleri mescide bağladığına dair rivayetler ise uydurma değil aksine sabittir ve hikmete uygundur.<sup>122</sup> Zira Hz. Peygamber müşriklerin mescitte bulunup Müslümanların hâllerini görmelerini ve kalplerinin İslâm'a ısınmasını istemiştir. Kaffâl eş-Şâşî'nin de ifade ettiği üzere, gece gündüz mescidlere gelen Müslümanlar farz ve nafil ibadetleriyle müşrik esirlere örnek olacaktır. Kendi anladıkları dilde mescitte okunan Kur'an'ı dinleyip İslâm'a yönelebileceklerdir. Zira sabah namazında Hz. Peygamber'den Tûr suresini dinleyip Müslüman olan Cübeyr b. Mut'im bu konuda örnek teşkil etmektedir. Müşrik Araplar zaten Kâbe'ye tâzimde buldukları için ise âyette<sup>123</sup> kendileri istisna edilerek Müslümanlarla bir görülmüştür.<sup>124</sup>

#### - Hz. Peygamber'in Doğum ve Ölüm Tarihleri

Hz. Peygamber'in doğum tarihi başlığı ile açılan bâb içerisinde öncelikle Resûlullah'ın fil gününde doğduğuna dair rivayeti nakleden Kaffâl eş-Şâşî sened zincirindeki râvi kaynaklı hatadan bahsetmiştir. Zira Hz. Peygamber'in fil gününde doğduğunu haber veren rivayetlere karşılık daha sağlam isnatla gelen Yahya b. Maîn (ö. 233/848) rivayetinde doğum tarihi fil günü olarak değil fil senesi olarak nakledilmektedir.<sup>125</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in öldüğü gün olarak genellikle Pazartesi gününü naklettikten sonra bu günün Perşembe olduğuna dair nakledilen rivayetleri de hatalı bulmaktadır.<sup>126</sup> Hz. Peygamber'in nübüvvet görevine kırk yaşında başladığına dair rivayetleri nakleden Kaffâl eş-Şâşî aksi yönde gelen ve 43 yaşında Resûlullah'a peygamberlik görevi verildiğini

<sup>119</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 52.

<sup>120</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 52-54.

<sup>121</sup> Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani Ebû Dâvud, *Sünenu Ebî Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Muhammed Kâmil Karabelli (Şam: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemîyye, 2009), "Harâc" 26 (No: 3026).

<sup>122</sup> Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Cihâd" 169 (No: 2885).

<sup>123</sup> "Ey iman edenler! Allah'a ortak koşanlar ancak bir pislikten ibarettir. Artık bu yıllardan sonra, Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar." Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), et-Tevbe 9/28.

<sup>124</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Mehâsinü's-şerî'a*, 54-55.

<sup>125</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâilü'n-Nübüvve*, 98.

<sup>126</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâilü'n-Nübüvve*, 101.

bildiren rivayetleri hatalı bulmaktadır. Yine Kaffâl eş-Şâşî'nin ifadesine göre fil senesi ile Hz. Peygamber'in elçi olarak gönderilmesi arasında 70 yıl olduğunu haber veren rivayet hatalıdır.<sup>127</sup>

#### - Hz. Peygamber'in Bi'set Süresi

Kaffâl eş-Şâşî'nin naklettiği rivayetlerde Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine'de on yıl kaldığı haber verilmiştir. Bunlarla birlikte Mekke'de on üç ve on beş yıl kaldığı da nakledilmiştir. Rivayetler arasında inceleme yapan Kaffâl eş-Şâşî doğru olan görüşün on üç yıl olduğunu söylemiştir. Zira on yıl olarak zikredilen Hz. Peygamber'in Cibril (a.s.) ile ilk üç yıl görüşmeyip yalnızca sesini duymasına binaen söylenmiştir.<sup>128</sup>

Bunlara bağlı olarak Hz. Peygamber'in kaç yaşında vefat ettiği de tartışılmıştır. 60, 63 ve 65 yaşları zikredilirken yaşanan ihtilaf Mekke ve Medine'de Hz. Peygamber'in kalma süresine binaen oluşmuştur. Tarihçilerin görüşlerinden de yararlanan Kaffâl eş-Şâşî 63 yaşında daha çok rivayet nakletmiş ve görüşünün bu yönde olduğuna işaret etmiştir.<sup>129</sup>

#### 3.4. Kaffâl eş-Şâşî'nin Rivayet ve Görüşlerinin Nakli

Kaffâl eş-Şâşî'nin kendisinden sonraki kaynaklarda özellikle hadis şerhlerinde bazı görüşlerinin aktarıldığı görülmektedir. Bunlardan birisi; korku ve sefer durumu olmadığı halde Hz. Peygamber'in öğle ve ikinci namazları ile akşam ve yatsı namazlarını bir kıldığını ifade eden rivayettir. İmam Tirmizî bu rivayetle amel edilmemesi hususunda icmâ olduğunu söylemiştir. Ancak İmam Nevevî (ö. 676/1277), Kaffâl Şâşî'nin de görüşü olarak ifade ettiği aykırı düşüncelerin varlığına işaret ederek icmâ iddiasını reddetmiştir. Bu görüşte olan âlimlere göre âdet edinilmemesi şartı ile hasta bir kimsenin namazları birleştirmesi gibi bu rivayetle amel edilebilir.<sup>130</sup> Kaffâl Şâşî'nin de görüşü olarak aktarılan meselelerden bir başkası en hayırlı amel konusu ile ilgili rivayettir. Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerde en hayırlı amel hakkında farklı ifadeler nakledilmiştir. Bunlardan kimisinde en hayırlı amel anne babaya iyilik olarak görülürken kimisinde ise cihat ya da vaktinde kılınan namaz zikredilmiştir. Kaffâl eş-Şâşî bu tür rivayetlerin birbirine zıt olmadığını ve aralarını bulmak için iki görüş olduğunu nakletmiştir. İlk olarak Hz. Peygamber'in muhatapların durumunu dikkate alarak hareket ettiğini belirten Kaffâl eş-Şâşî, rivayetlerin kişinin durumuna göre değiştiğini ifade etmiştir. Yani en hayırlı amel farklı anne babası muhtaç olan kimse, evli ya da yaşlı kimse için farklıdır. İkinci yorumda ise Kaffâl eş-Şâşî rivayetlerin lafzındaki en hayırlı amel ibaresinin başında min harfi cerinin olduğunun takdir edileceğini söylemiştir. Bu şekilde rivayetlerde bahsedilen namaz, cihad gibi ibadetleri en hayırlı amel olarak değil en hayırlı amellerden birisi olarak anlamamız gerekecektir. Yani Hz. Peygamber en hayırlı ameli değil en hayırlı amelleri tarif etmiştir.<sup>131</sup>

<sup>127</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâilü'n-Nübüvve*, 103-105.

<sup>128</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâilü'n-Nübüvve*, 111-112.

<sup>129</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Şemâilü'n-Nübüvve*, 114-123.

<sup>130</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî ale'l-Müslim* (Beyrut: Darü İhyâi't-Türâs, 1972), 5/218-219.

<sup>131</sup> Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 2/77-78.

Döneminde en çok rihleye çıkan kimse olduğu söylendiği için pek çok hadis rivayeti olduğu düşünülse de Kaffâl Şâşî'nin kendisinden nakledilen rivayetlerinin sayısı çok azdır. Özellikle tefsir kaynaklarında âyetlerin nüzûl sebepleri bağlamında bazı rivayetleri mevcuttur. Fahreddin er-Râzî gibi kimselerin eserlerinde Kaffâl eş-Şâşî'nin naklettiği rivayetlere baktığımızda bunların yalnızca merfû rivayetler olmadığını görmekteyiz. Ancak tefsir kaynağı olması hasebiyle rivayetlerin senedine dikkat edilmemiştir. Örneğin “Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olunuz ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık...”<sup>132</sup> âyetinde geçen أُمَّةٌ وَسَطًا – Orta ümmet- ifadesindeki vasat kelimesini adalet olarak açıklamıştır. Rivayet şöyledir;

رَوَى الْقَفَّالُ عَنِ الثَّوْرِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «أُمَّةٌ وَسَطًا قَالَ عَدَلًا

“Kaffâl eş-Şâşî'nin Süfyân-ı Sevrî ← Ebû Saîd el-Hudrî kanalıyla naklettiğine göre Hz. Peygamber; ‘Orta ümmet adil (ümmettir), dedi.”<sup>133</sup> Rivayet bu hâliyle Kaffâl eş-Şâşî ile Süfyân-ı Sevrî'nin (ö. 161/778) farklı asırlarda yaşamış olması hasebiyle münkatı'dır. Ayrıca rivayet bu senediyle makbul hadis kaynaklarında geçmemiştir. Ancak sened bakımından sahih olup aynı manada nakledilmiş pek çok haber kaynaklarda mevcuttur.<sup>134</sup>

Başka bir rivayet ise “Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarınızı koparmaktan sakının.” âyeti hakkında şöyle gelmiştir:

أَخْبَرَنَا أَبُو إِبْرَاهِيمَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الصُّوِّيُّ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْقَفَّالُ الشَّاشِيُّ، أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُوسَى بْنِ خَلْفِ الرَّسْعِيِّ، حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سَيَّارٍ، حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ هَارُونَ الرَّمْلِيُّ، حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَبَّانَ، حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ أَبِي هِنْدٍ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَيُعَذِّبُ بِالْقَوْمِ الدِّيَارَ وَيُكْتِزُ لَهُمُ الْأَمْوَالَ، وَمَا نَظَرَ إِلَيْهِمْ مُدًّا خَلَقَهُمْ بَعْضًا، قِيلَ: وَكَيْفَ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: بِصِلَتِهِمْ أَرْحَامَهُمْ

Kaffâl eş-Şâşî'nin râvileri arasında bulunduğu rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah bir kavmi farklı diyarlarda yaşatır ve kendilerine çok mal verir. Hiçbir zaman kendilerine öfke nazarı ile bakmaz. Bu Nasıl olur ya Resûlallah denilince Hz. Peygamber, Akrabalarını ziyaret etmeleri sebebiyle, demiştir.”<sup>135</sup>

<sup>132</sup> Bakara 2/143.

<sup>133</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/84.

<sup>134</sup> Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsir en-Nâsir (yy: Dâru Tavku'n-Necât, 2001), böl. "el-i'tisâm" 19 (No: 7349); Ebû İsâ Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), böl. "Tefsir", 3 (No: 2961).

<sup>135</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed Vâhidî, *el-Vasîf fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/5 (No: 191).



Rivayet farklı kaynaklarda farklı senedlerle daha önce geçmektedir.<sup>136</sup> Elbânî (ö. 1999) rivayetin zayıf olduğunu söylemişken<sup>137</sup> Nûreddîn el-Heysemî (ö. 807/1405) ise naklettiği rivayetin isnadının hasen olduğunu ifade etmiştir.<sup>138</sup>

Bazı tefsir kaynaklarında Kaffâl eş-Şâşî'ye isnad edilen İsrâiliyât kabilinden rivayetler mevcuttur. Bunlar içerisinde zayıf hatta uydurma haberlerin varlığı sabittir. Buna örnek olarak er-Râzî'nin naklettiği Hz. Meryem'in bebekken konuştuğu ve süt emmediğine dair rivayet zikredilebilir.<sup>139</sup> Kaffâl eş-Şâşî'den mevkuf olarak nakledilen bu haber sahih olarak gelen ve beşikte yalnızca üç kişinin konuştuğunu haber veren rivayetlere aykırıdır.<sup>140</sup>

### Sonuç

Kaffâl eş-Şâşî'nin hayatı, eserleri ve görüşleri üzerinden hadisçiliğini incelediğimiz çalışmada kendisinin genel olarak sünnî düşünceye uygun hareket ettiği anlaşılmaktadır. Kaffâl eş-Şâşî'nin, sünnetin oluşumu ile Hz. Peygamber'in yaşadığı örfî unsurları ele alması son derece önemlidir. Zira vahiy sürecindeki örfün ön plana çıkması sünnet üzere yapılacak keyfi yorumların önüne geçecek ve bu örf herkesin kabul edeceği bir değer haline gelecektir. Bu anlamı ile Kaffâl eş-Şâşî, Hanefîlerin istihsan anlayışına karşı tavır sergileyerek sünnet savunması yapmıştır. Makâsîd konusuna eğilmesine rağmen her meselenin hikmetinin anlaşılacağını söylememiş ve taabbudî konularda asıl olanın teslimiyet olduğunu ifade etmiştir.

Kaffâl eş-Şâşî'nin hadisçiliği bağlamında yaşadığı dönemde pek çok sünnî âlimle etkileşmesi ve önemli hadisçilerle hoca-talebe ilişkisi içerisinde olduğu görülmektedir. İlerleyen yaşına rağmen rihlelere devam etmiş, İbn Ebû Dâvûd, Heysem b. Küleyb ve Ömer b. Muhammed b. Büceyr gibi hocaları vasıtasıyla pek çok rivayete ulaşmıştır. Eserlerinde pek çok rivayet nakleden Kaffâl eş-Şâşî hem metin hem de sened bakımından değerlendirmelerde bulunmuştur. *Mehâsinü's-Şerî'a'da* sünnet, şeriat ya da haber ifadeleri ile rivayetleri senedsiz biçimde aktarılmıştır. Dolayısıyla bu eserde Kaffâl eş-Şâşî'nin hadisçiliğini tespit etmek daha çok metin yönü ile sınırlı kalmaktadır. *Şemâil'*inde ise pek çok rivayeti senediyle aktarmış, rivayet lafızlarını kullanmış ve hadis ilminde hem metin hem de sened ile ilgili hususlara işaret etmiştir. Özellikle Arap dili ve edebiyatı alanındaki etkinliği rivayetleri

<sup>136</sup> Ebü'l-Kâsım Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 12/85 (No: 12556); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, thk. Abdülali Abdülhamid Hamid (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2003), 6/225 (No: 7967); Şîrûye b. Şehredâr Deylemî, *Firdevsü'l-ahbâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 1/159 (No: 585).

<sup>137</sup> Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eserühe's-seyyi'ü fi'l-ümme* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1992), 5/445.

<sup>138</sup> Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Husameddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 8/152 (No: 13457).

<sup>139</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8/206.

<sup>140</sup> Bazı rivayetlerde beşikte konuşan kimselerin sayısı daha fazla verilmiş olsa da hiçbirinde Hz. Meryem zikredilmemiştir. Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1955), "Birr" 8; Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî*, 16/106.

değerlendirmesine katkı sağlamıştır. Bununla beraber i'tizâl düşüncesi ile itham edilmesi sonucu olarak kaynaklarda çok az görüş ve rivayeti nakledilmiştir.

Kaffâl eş-Şâî'nin henüz gün yüzüne çıkmamış eserlerinin araştırılması hem çok yönlü ilmî kişiliği hem de hadisçiliğinin geniş bağlamda araştırılması ilim sahasına önemli katkılar sunacaktır. Özellikle Kaffâl eş-Şâî'nin eserlerindeki kaynakların ve rivayetlerin teker teker ele alınıp incelenmesi gerekli görülmektedir.

## **Extended Abstract**

### **Al-Qaffal al-Shashi's Hadithism**

Al-Qaffal al-Shashi is considered one of the most important imams of the Shash region in his time, and his name is mentioned in the books of men and classes in the Transcaucasian region. He was described as having a deep knowledge in various branches of knowledge such as jurisprudence, fundamentals, hadith, language, and poetry. He played an important role in the spread of the Ash'ari doctrine and the adoption of the Shafi'i school among the Turks in Central Asia. He was interested in Imam al-Tirmidhi and studied his narration through al-Haytham ibn Qulayb, who was famous for his Musnad. Among his most famous students were Ibn Manda, al-Hakim al-Nisaburi and al-Salami. He travelled to several metropolises in the Islamic world, and his love of knowledge did not distract him from jihad against the infidels, as he stood up to fight the infidel soldiers in the Anatolian region.

In his famous book, *Mahasan al-Sharia fi fiqh al-Shafi'iyah*, he introduced the idea of Maqasid, through which he aimed to confront the danger of esoteric movements that had a destructive effect on the body of the Islamic nation, it is noticeable that he used verses and hadiths less in his work, and the phrases and narrations from Sunnahs, hadiths, and akhbar were narrated without support. Therefore, the identification of al-Qaffal al-Shashi's hadith in this work is mostly limited to the textual aspect. For this reason, al-Qaffal al-Shashi attaches more importance to the meanings of the narrations than to their Sunnah. We can recognise Al-Qaffal's views on issues such as The obligatory words and deeds of the Prophet (peace be upon him), Mursalah, Istihsan, and his view of the Sunnah. The reason for this is that al-Shashi lived in the region of Transcaucasia, where the Ahnaf were active, and was influenced by the centrist rational understanding, so it is said that he was an I'tazalist in his youth and later abandoned these views. With his emphasis on istihsan, al-Qaffal al-Shashi opposes the Hanafi understanding of istihsan, although he is not explicit about it. However, he did not seek maslahat in every issue. This is because even though every one of Allah's commands is based on wisdom, it is natural that the servants cannot know this wisdom. This is why al-Qaffal al-Shashi said: Some matters are judgemental.

Al-Qaffal al-Shashi mentioned two reasons for compiling his work. The first one: Determining that judgements are in accordance with reason by revealing the reasons for the idea of Maqasid, and secondly: Revealing the idea of politics, which he calls virtuous politics. In this context, al-Qaffal al-Shashi, who says that the entire Shari'ah is compatible with reason, emphasised the customs and traditions of the Arabs in which the Prophet (peace be upon him) grew up in terms of the comprehensiveness of the Shari'ah. God ordered certain things because they are beautiful and forbade others because they are ugly. Therefore, some rulings that are acceptable in Islam may be considered

wrong in different societies and vice versa. In terms of the sending of the Prophet (peace be upon him) and the principle of universality, people living in different parts of the world should accept the rulings of Islam. Al-Shashi, who followed his predecessors in terms of following the methodology in matters of branches, relied in his book 'Dalilat al-Nubuwwah' and its sequel 'Shama'il al-Nubuwwah' on citing many narrations with the attribution, while Al-Shashi's hadith in the technical context appears mostly in his book 'Shama'il al-Nubuwwah' (Shama'il al-Nubuwwah).

Al-Qaffal's Shama'il al-Nabuwwah is the second work after al-Tirmidhi's Shama'il al-Nabuwwah. The number of titles used in it is about one hundred, and it contains 766 narrations, most of which are in the form of hadith. Although the narrations are narrated in the form of hadith masnad, the text has been studied centrally by utilising different disciplines. Al-Shashi's approach does not differ from that of his elders, who adopted the accepted narrations and news found in the six books, but some historical and exegetical sources mention some narrations from al-Sha'bi as a source of interpretation. However, some historical and tafsir sources mention some narrations from al-Sha'bi as a source of tafsir. As a result of Shashi's accusation of isolationism, he has not received enough attention, and his narrations and writings have not been sufficiently studied. However, the fact that he was one of the people who popularised the idea of I'tazl in al-Shashi, a region where the Hanafis were active, shows the extent of his influence.

## ملخص موسع

### مكانة القفال الشاشي في علم الحديث

يُعتبر القفال الشاشي أحد أهم أئمة منطقة شاش في عصره، وقد ورد اسمه في كتب الرجال والطبقات في منطقة ماء وراء النهر. حيث ذاع صيته في الشرق والغرب على حد سواء، ووُصف بأنه كان ذا معرفة عميقة في مختلف فروع المعرفة مثل الفقه والأصول والحديث واللغة والشعر. ولعب دوراً مهماً في انتشار المذهب الأشعري، وتبني المذهب الشافعي بين الأتراك في آسيا الوسطى، وبلغت مؤلفاته حوالي عشرة تنوعت موضوعاتها. وسمع الحديث من أئمة عصره كالطبري والبيضاوي وابن خزيمة والهيثم بن قليب، وكان مهتماً بالإمام الترمذي حيث درس رواياته عن طريق مُحدِّث عصره الهيثم بن قليب الذي اشتهر بمسنده. ومن أشهر تلامذته (ابن منده والحكيم النيسابوري والسلمي). وقد جدَّ في طلب العلم فسافر إلى عدَّة حواضر في العالم الإسلامي، هذا ولم يشغله حُبُّه للعلم عن جهاد الكفار، فكانت له وقفات في قتال جنود الكفر في منطقة الأناضول.

في كتابه الشهير "محاسن الشريعة في فقه الشافعية"، طرح فكرة المقاصد، التي هدف من خلالها مواجهة خطر الحركات الباطنية ذات التأثير المدمر على جسد الأمة الإسلامية، فمن الملاحظ أنه استخدم الآيات والأحاديث بشكل أقل في مصنفه، وجاءت العبارات والروايات من السنن والأحاديث الشرعية والأخبار مروية بدون سند. ولذلك، فإن تحديد حديث القفال الشاشي في هذا العمل يقتصر في الغالب على متن الحديث. حيث إن القفال يولي أهمية للمتون أكثر من الأسانيد. ويمكننا التعرف على آراء القفال في مسائل مثل: إلزامية أقوال النبي - صلى الله عليه وسلم - وأفعاله، والمصالح المرسله، والاستحسان، ونظرته إلى السنة. والسبب في ذلك هو أن الشاشي عاش في منطقة ماء وراء النهر التي كان ينشط فيها الأحناف، وتأثر بالفهم العقلي الوسطي، حتى قيل إنه كان يميل إلى فكر الاعتزال في شبابه ثم تحلَّى عن ذلك فيما بعد. ومع تأكيده على الاستحسان، فإنَّ القفال الشاشي يُعارض فهم الحنفية للاستحسان، وإن لم يكن صريحاً في ذلك. ومع ذلك، لم يكن يسعى إلى الاستحسان في كُلِّ مسألة. لأنه وإن كان كل أمر من أوامر الله تعالى مبني على الحكمة، إلا أنه من الطبيعي أن العباد لا يستطيعون معرفة هذه الحكمة. وَهَذَا قَالَ الْقَفَّالُ الشَّاشِيُّ: إِنَّ بَعْضَ الْمَسَائِلِ اسْتِحْسَانٌ.

ذَكَرَ الْقَفَالُ الشَّاشِيَّ سَبَبَيْنِ لِتَأْلِيفِ مُصَنَّفِهِ. أولهما: تقرير أن الأحكام موافقة للعقل بالكشف عن أسباب فكرة المقاصد، وثانيهما: الكشف عن فكرة السياسة التي يسميها السياسة الفضيلة. وفي هذا السياق أكد القفال الشاشي الذي يقول إنَّ الشريعة كلها موافقة للعقل، على عادات العرب وتقاليدهم التي نشأ عليها النبي - صلى الله عليه وسلم - من حيث شمول الشريعة. فالله تعالى أمر بأشياء معينة لكونها حسنة، ونهى عن أخرى لكونها قبيحة. ولذلك، فإن بعض الأحكام المقبولة في الإسلام قد تعتبر خاطئة في المجتمعات المختلفة والعكس صحيح. أما من حيث إرسال النبي - صلى الله عليه وسلم - ومبدأ الشمولية، فلا بد أن يقبل الناس الذين يعيشون في بقاع مختلفة من أحكام الإسلام. والشاشي الذي اتبع أسلافه من حيث المنهجية في مسائل الفروع، فاعتمد في كتابه "دلائل النبوة" وتكملته "شمائل النبوة" على ذكر روايات كثيرة مع السند، أما حديثه الشاشي في السياق الفني فيظهر أكثرها في كتابه "شمائل النبوة".

يُعد كتاب "شمائل النبوة" للقفال ثاني مصنف بعد كتاب الترمذي يسمى "الشمائل المحمدية". ويبلغ عدد العناوين الأبحاث فيه حوالي مائة عنوان، وروى فيه 766 رواية، معظمها على شكل حديث مسند. وعلى الرغم من أن الروايات مروية على شكل حديث مسند، إلا أنه قد تمت دراسة النص دراسة مركزية من خلال الاستفادة من مختلف التخصصات.

ومنهج الشاشي لا يختلف عن منهج شيوخه الذين اعتمدوا الروايات والأخبار المقبولة والموجودة في الكتب الستة، إلا أن بعض المصادر التاريخية والتفسيرية تذكر بعض الروايات عن الشعبي كمصدر للتفسير. غير أن هذه الروايات تتضمن أخباراً في فضل السور أو الإسرائيليات ويبدو أنها مشككة من حيث السند والمتن معاً. ونتيجة لاثام الشاشي بالاعتزال، فإنه لم يحظَ بالاهتمام الكافي، ولم تحظَ مروياته ومؤلفاته بالدراسة الكافية. ومع ذلك فإن حقيقة أنه كان من الأشخاص الذين أشاعوا فكرة الاعتزال في منطقة الشاش، وهي المنطقة التي نشط فيها الحنفية، تدل على مدى تأثيره.

الكلمات المفتاحية: الحديث، السنة، الرواية، الشاشي، ماوراء النهر.

**Kaynaklar / References / المصادر**

- Adnan b. Zâyed el-Fehmî. *el-İmam Ebu Bekr el-Kaffâl eş-Şâî ve İshâmatühü'l-İlmiyye*. Mekke: Daru Taybe, 2021.
- Akay, İhsan. "Üç Kaffâl ve Şâfiî Mezhebine Katkıları". *Diyanet İlmî Dergi* 59/1 (2023), 221-250.
- Akdemir, Furat. *Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber'in Örneklîği Meselesi*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2018.
- Akhmetov, Zhumabek. *Eş-Şâî (ö. 335) ve Müsnedi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ateş, Rıdvan. *Kaffâl eş-Şâî'nin Hayatı ve Mehâsinü's-Şerîa Adlı Eserinde Makâsîd (Aile Hukuku Örneği)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Bereke, Abdülfettâh Abdullah. "Hakîm et-Tirmizî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/196-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şuabü'l-İmân*. thk. Abdülali Abdülhamid Hamid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. 7 Cilt. Şam: Dâru İbn Kesir, 5. Basım, 1993.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. yy: Dâru Tavku'n-Necât, 2001.
- Deylemî, Şîrûye b. Şehredâr. *Firdevsü'l-ahbâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani. *Sünenu Ebî Dâvud*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Şam: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemîyye, 2009.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-zâ'ife ve'l-mevzû'a ve eseruhe's-seyyi'ü fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1992.
- Gümüş Böke, Emine. "Cahiliye Döneminde Kadın". *Toplum, Din ve Kadın*. ed. Emine Öztürk. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Gümüş Böke, Emine. "İslâm'da Kadın ve Hakları". *Sosyal Bilimlerde Güncel Araştırma ve İncelemeler II*. ed. Sadık Erol ER - Abdullah BALCIOĞULLARI. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2022.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Halîfî, Ebû Ya'lâ el-. *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâ'i'l-hadîs*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1989.
- Heysemî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Husameddîn el- Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- Hısınî, Takıyyüddîn Ebû Bekr. *el-Kavâ'id*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1997.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. 80 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-fikr li't-tıbbâati ve'n-neşr, 1995.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tabakâtü's-Şâfiyyîn*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe, 1993.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *er-Red ale'l-Mantıkiyyîn*. Beyrut: Dârü'l-Mârife, ts.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Salâhuddîn eş-Şehrezûrî. *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1992.
- İşçioğlu, Ersin. *Teşekkül Dönemi Makâsîd Düşüncesi ve Kaffâl Eş-Şâî'nin Mahâsinü's-Şerîa Adlı Eseri*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kaffâl eş-Şâî, Muhammed b. Ali. *Mehâsinü's-şerîa fî furû'i's-Şâfi'iyye*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Kaffâl eş-Şâî, Muhammed b. Ali. *Şemâilü'n-Nübüvve*. Riyad: Dârü't-tevhidi li'n-neşr, 2015.
- Kallek, Cengiz. "Kaffâl, Muhammed b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/146-148. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 6. Basım, 2017.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1941.

- Köktaş, Yavuz. “Şâşi, Heysem b. Küleyb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 38/368-369. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kaffâl eş-Şâşi'de Kur'an Yorum Anlayışı*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Muhamedov, Nimetullah. “Keffal Şâşi'nin Diplomatik Faaliyeti”. *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2016), 119-126. <https://doi.org/10.16985/MTAD.2016225601>
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955.
- Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Şerhu'n-Nevevî ale'l-Müslim*. 18 Cilt. Beyrut: Darü İhyâi't-Türâs, 2. Basım, 1972.
- Nevevî, Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Özgüdenli, Osman Gazi. “Mâverâünnehir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 27/177-180. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Râfî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-. *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Râzî, Fahreddin er-. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 3. Basım, 1999.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed es-. *el-Ensâb*. 13 Cilt. Haydarabad: Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1992.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Çavâtı'u'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfî (son). 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Sübkî, Tâceddin es-. *Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. 10 Cilt. Mısır: Dârü Hicr, 2. Basım, 1993.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976.
- Şâşi, Ebü Bekr Muhammed b. Ahmed. *Hilyetü'l-ulemâ' fî ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ'*. 8 Cilt. Amman: Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadîsiyye, 1988.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 3. Basım, 1994.
- Tirmizî, Ebü İsâ. *es-Sünen*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tirmizî, Ebü İsâ. *eş-Şemâ'ilü'n-nebeviyye*. Mekke: Mektebetü't-Ticariyye, 1993.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Yamanus, Ayşe Nur. “Mâverâünnehirli Muhaddis Heysem b. Küleyb eş-Şâşi ve el-Müsned Adlı Eserinin Hadis Tarihindeki Yayılımı”. *HADITH* 12 (2024), 42-66. <https://doi.org/10.61218/hadith.1492267>
- Yılmaz, Ömer. “Kaffal Şâşi'de Arabî Örf Anlayışı”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/15 (2013), 261-294.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 15 Cilt. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1. Basım, 2003.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.



# HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2024, 13: 244-271

## Bir Müselsel Hadis Kitabı Örneği: Cevâhiru'l-Mükellele

an Example of a Book of Musalsel Ḥadīth: Jawāhir al-Mukellala

نموذج لكتاب الحديث المسلسلة: الجواهر المكللة

Şule Soyal Şenol

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Bartın/Türkiye  
Dr., Presidency of Religious Affairs, Bartın/Türkiye  
bisenol@hotmail.com

ORCID: [orcid.org/0000-0002-9726-9924](https://orcid.org/0000-0002-9726-9924)

RORID: <https://ror.org/007x4cq57>

### Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü | Article Type: Derleme Makalesi / Review Article

Geliş Tarihi | Received Date: 09.07.2024

Kabul Tarihi | Accepted Date: 29.11.2024

Yayın Tarihi | Published Date: 31.12.2024

Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: [10.61218/hadith.1512992](https://doi.org/10.61218/hadith.1512992)

**Çıkar Çatışması | Competing Interests:** Çıkar çatışması 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:** Soyal Şenol, Şule. "Bir Müselsel Hadis Kitabı Örneği: Cevâhiru'l-Mükellele". *HADITH* 13 (Aralık 2024), 244-270.

**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. (Şule Soyal Şenol)

**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 / 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: [index.hadith@samsun.edu.tr](mailto:index.hadith@samsun.edu.tr)

### Bir Müselsel Hadis Kitabı Örneği: Cevâhiru'l-Mükellele

Dr. Şule Soyal Şenol

#### Anahtar Kelimeler: Öz

Hadis  
Sehâvî  
Cevâhir  
Müselsel Hadis  
Tahlil

Müslümanların hayatında hadisler hiçbir dönemde temel kaynak olma özelliğini kaybetmemiştir. Hadislerin doğru bir şekilde tespiti, korunması ve sonraki nesillere aktarılması Hz. Peygamber döneminden beri Müslümanları meşgul etmiştir. Hadis ilminin bir parçası olarak müselsel hadis eserleri kaleme alınmıştır. Bu eserlerde bulunan hadisler; hadisin lafzen, manen ve fiilen silsile halinde ilk kaynaktan itibaren değişime uğramadan, olduğu gibi korunarak nakledildiğini göstermesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Hadisçi ve tarihçi kimliğiyle meşhur olan Sehâvî (ö. 902/1497), ülkemizde henüz yeterince tanınmamaktadır. Onun geride iki yüze yakın eser bıraktığı fakat önemli bir kısmının günümüze ulaşmadığı bilinmektedir. Sehâvî'nin günümüze ulaşan eserleri de ilim dünyasına katkıda bulunmuştur. Bu çalışmada Sehâvî'nin tanınmasına katkıda bulunmak ve onun yazdığı bir eser üzerinden müselsel hadisleri tanıtmak amaçlanmıştır. Bu maksatla Sehâvî'nin müselsel hadis alanında hazırlamış olduğu ve yakın zamanda matbu hale gelmiş olan Cevâhiru'l-mükellele fi'l-ahbâri'l-müselsele adlı eseri tanıtılıp, tenkit ve tahlil edilmeye çalışılmıştır. Çalışma, doküman incelemesi ve içerik analizi yöntemleriyle hazırlanmış, yazılı hazır veri olarak Kemâl Abdülfettâh Fettûh'un tahkikine müracaat edilmiştir.

### an Example of a Book of Musalsel Ḥadīth: Jawāhir al-Mukellala

#### Keywords:

Ḥadīth  
al-Sakhāwī  
Jawāhir  
Musalsel Ḥadīth  
Analysis

#### Abstract

Ḥadīths have never lost their characteristic of being the main source in the lives of Muslims. The correct identification, preservation and transmission of ḥadīths to the next generations has occupied Muslims since the time of the Prophet. As a part of the science of ḥadīth, works of ḥadīth were written. The ḥadīths found in these works have a special importance in terms of showing that the ḥadīth was transmitted from the first source in the form of a series in words, meaning and deed, without being changed, preserved as it was. al-Sakhāwī (d. 902/1497), who is famous as a ḥadīthist and historian, is not yet sufficiently known in our country. It is known that he left behind nearly two hundred works, but a significant number of them have not survived to the present day. al-Sakhāwī's extant works have also contributed to the world of science. The aim of this study is to contribute to the recognition of al-Sakhāwī and to introduce the mursals ḥadīths through one of his works. For this purpose, al-Sakhāwī's work titled Jawāhir al-mukellala fi'l-ahbāri al-müselsele, which was prepared by al-Sakhāwī in the field of mursals ḥadīth and has recently been published, has been introduced, criticized and analyzed. The study was prepared with document analysis and content analysis methods, and as written ready data, Kemâl Abdell Fattah Fattouh's edition was used.

## Giriş

Hadis, Kur'ân'dan sonra İslâm'ın ikinci kaynağı olarak Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı yaşayış şekli yani dinin pratik hâlidir. Müslümanların hayatında hadisler ibadetten ahirete, eğitimden ekonomiye kısaca hayatın siyasi, sosyal ve kültürel her alanında etkin ve etkili olmuş, Hz. Peygamber'den sonra hiçbir dönemde temel kaynak olma özelliğini kaybetmemiştir. Bununla beraber hadislerin değeri ve muhafaza edilerek sağlam bir şekilde günümüze ulaşması konusunda zaman zaman çatlak sesler çıkmıştır. Bu sebeple hadislerin güvenilir bir şekilde kayıt altına alınarak nakledildiğini, kitlelere anlatmak önem arz etmektedir.

Müslümanlar, Hz. Peygamber döneminden itibaren sünnetin muhafazası için gayret göstermişler ve bu gayret neticesinde Hadis İlmi ve Hadis Edebiyatı oluşmuştur. Bu edebiyatın bir parçası olan müselsel hadis eserleri; hadisin lafzen, manen ve fiilen olduğu gibi korunup nakledildiğini göstermesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Müselsel *المسلسل* kelimesinin kökü *سلسل* olup bu kelime, “peş peşe getirmek, eklemek, zincirleme yapmak, bağlamak, iki şeyi birbirine bağlamak, sürekli olmak, zincirleme gitmek, silsileler oluşturmak, bir şeyin ardı ardına gelmesi, dizi, seri, silsile, omurga ve şecere” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> Müselsel hadis terim olarak, isnatta yer alan bütün râvilerin bir sözü veya bir hareketi veya her ikisini de tekrar ederek naklettikleri hadis anlamındadır.<sup>2</sup> Müselsel hadis kavramının ne zaman ortaya çıktığı ve böyle bir isimlendirmeye niçin ihtiyaç duyulduğu araştırılması gereken bir konudur. Muhaddisler hadislerin kabulünde hem sened hem de metinle ilgili çeşitli şartlar geliştirmişlerdir. Adalet ve zabt sahibi râvilerin muttasıl bir senedle rivayet etmesi, hadisin şaz ve muallel olmaması hadis rivâyetinde aranan şartlardır.<sup>3</sup> Tarihi süreç içerisinde sünneti muhafaza ve ihya etme düşüncesinin bir uzantısı olarak, râviler naklettikleri hadisleri sadece lafız ve manasıyla değil, nakil sırasında hocaların kullandığı özel sözcükleri, takındıkları hâl ve hareketleri de koruyarak aynıyla nakletmeye başlamışlardır. Bundan dolayı râviler Hz. Peygamber'in bir söz söylerken ağızından dökülen ifadelere veya yaptığı davranışlara ayrı bir önem vermişlerdir. Bu uygulamanın sahâbî dönemine kadar uzandığı ifade edilmektedir.<sup>4</sup>

Müselsel hadisin nakli esnasında talebe, hocanın sadece sözlerine değil beden diline de bakar ve onun tüm davranışlarını; jest ve mimiklerini, gülmesini, ağlamasını, elleri veya parmaklarıyla yaptığı hareketleri de kaydeder. Bu durum hadis rivâyetinde hoca-talebe ilişkisinde sadece sözlerin değil aynı zamanda ilmi nakledenin davranışlarının da önemli ve etkili olduğunu göstermesi

<sup>1</sup> İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru's-Sadr, 1994), “selsele”, 11/343.

<sup>2</sup> Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 278.

<sup>3</sup> İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadis*, çev. Abdullah Aydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), 33; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), 173.

<sup>4</sup> Mustafa Gökmen, *Hadîs'te Müselsel Terimi Müselsel Hadîslerin Tesbîti ve Değerlendirilmesi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 13.

bakımından dikkat çekicidir. Mesela bir gün Hz. Peygamber Muâz'ın elini tutarak: “Muâz, ben seni çok seviyorum. Her namazın ardından ‘Allah’ım, seni zikretmem, sana şükretmem ve sana güzel bir şekilde ibadet etmem için bana yardım et’ diye dua et!” buyurmuştur.<sup>5</sup> Muâz da bu hadisi naklettiği kişiye önce onu sevdiğini söylemiş daha sonra Hz. Peygamber’in sözlerini aktarmıştır. Bu şekilde her râvi bir sonrakine aynı ifadelerle hadisi nakletmiştir.

Hadis Edebiyatı’nda önemli bir yere sahip olan müselsel hadislerle ilgili eserler hicri IV. asırda yazılmaya başlanmıştır. Müelliflerden bazıları müselsel hadisleri müstakil eserlerde toplarken bir kısmı da hadisleri cüzlerde toplamıştır. Müselsel hadis kitaplarında 400’den fazla hadisin toplandığı ve müselsel hadisleri ilk defa müstakil bir eserde toplayan müellifin İbn Hibbân el-Büstî (ö. 354/965)<sup>6</sup> olduğu ifade edilmiştir.<sup>7</sup>

Müselsel hadisler üzerine son dönemlerde çalışmalar yapılmıştır. Muhammed Abdülbâkî el-Eyyûbî’nin (ö. 1410/1996) *el-Menâhilü’s-selsele fi’l-ehâdîsi’l-müselsele*<sup>8</sup> ve Ebü’l-Feyz Muhammed Yâsin el-Fâdânî’nin (ö.1411/1991) *el-Ucâle fi’l-ehâdîsi’l-müselsele*<sup>9</sup> adlı eserleri bu çalışmalara örnek gösterilebilir. Türkiye’de müselsel hadis üzerine ilk müstakil çalışma yüksek lisans düzeyinde olmuştur.<sup>10</sup> Bu tezde müselsel kavramının hadis usulü içindeki yeri, hadis rivayetine yansımış şekli ve bu ilmî geleneğin modern çağdaki gayretleri üzerinde durulmuştur. Diğer bir çalışmada da müselsel hadis çeşitleri örnekleriyle beraber açıklanmış ve müselsel hadisin bilgi değeri hakkındaki görüşlere yer verilmiştir.<sup>11</sup>

Müselsel hadisler üzerine çalışma yapan isimlerden biri de Sehâvî’dir (ö. 902/1497). Hadisçi ve tarihçi kimliğiyle meşhur olan Sehâvî,<sup>12</sup> ülkemizde henüz yeterince tanınmamaktadır. Adı Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed olan bu âlim Mısır’ın eski şehirlerinden Sehâ’ya nispetle Sehâvî nisbesiyle meşhur olmuştur. *eḍ-Ḍav’ü’l-lâmi* adlı eserinde aralarında İbn Hacer, el-Aynî, İbn Kutluboğa ve Kâfiyecî gibi isimlerin bulunduğu 400’den fazla hocadan ders aldığını ifade etmiştir. Bu hocalardan hadis, fıkıh, tefsir, Arap edebiyatı, şiir ve tarih dersleri almıştır. 200’ün üzerinde kitap yazdığı tespit

<sup>5</sup> Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen* (Beyrût: Dârû’t-Tâsîl, 2015), “Vitir”, 26.

<sup>6</sup> Mehmet Efendioğlu, “Müselsel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/86; Müselsel hadisleri ilk defa müstakil bir eserde toplayanın İbn Hibbân el-Büstî olduğu söylenmişse de bu bilginin kaynağı bulunamamıştır. Bk. Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ’*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1984), 16/92-104.

<sup>7</sup> Kettânî, Muhammed b. Ca’fer b. İdrîs el-Kettânî, *Risâletü’l-müstetrafe* (Kâhire: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriye, 1914), 64. Müselsel kitap listesi için bk. *Risâletü’l-müstetrafe*, 61-64; Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî el-Kettânî, *Fihrisü’l-fehâris* (Beyrût: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1982), 655-666.

<sup>8</sup> Eyyûbî, Muhammed Abdülbâkî, *el-Menâhilü’s-selsele fi’l-ehâdîsi’l-müselsele* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983).

<sup>9</sup> Fâdânî, Muhammed Yasin b. Muhammed İsa, *el-Ucâle fi’l-Ehâdîsi’l-Müselsele* (Suriye: Dâru’l-Besâir, 1985).

<sup>10</sup> Emine Tankuş, *Müselsel Hadis* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

<sup>11</sup> Gökmen, *Hadîs’te Müselsel Terimi Müselsel Hadîslerin Tesbîti ve Değerlendirilmesi*.

<sup>12</sup> İbnü’l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü’z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaût (Beyrût: Dâr İbn Kesîr, 1987), 1/77.

edilen Sehâvî'nin *el-Makâşidü'l-Hasene, Büldâniyyât, Fethü'l-muğîs bi-şerhi Elfıyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî, ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* gibi baş ucu eserleri vardır.<sup>13</sup> Türkiye'de Sehâvî ile ilgili ilk çalışma, bir yüksek lisans tezi olmuştur.<sup>14</sup> Tezde Sehâvî'nin hayatı ile ilgili bilgiler verilmiş ve *el-Mekâsıdu'l-Hasene* adlı eseri tahlil edilmiştir. Diğer bir akademik çalışmada Sehâvî'nin *el-Kavlü'l-Bedî' fi's-Salâti ale'l-Habîbi's-Şefî'* adlı eserinin edisyon kritiği yapılmıştır.<sup>15</sup>

Bu makalede hem Sehâvî'nin tanınmasına katkıda bulunmak hem de yazılmış bir eser üzerinden müsel sel hadisler hakkında fikir sahibi olmak amaçlanmıştır. Bu maksatla Sehâvî'nin müsel sel hadis alanında hazırlanmış olduğu<sup>16</sup> ve yakın zamanda<sup>17</sup> matbu hale gelmiş olan “*Cevâhirü'l-mükellele fi'l-ahbâri'l-müsel sele*”<sup>18</sup> adlı eseri tanıtılıp tahlil edilmeye çalışılacaktır. Kaynak kitap olarak Kemâl Abdülfettâh Fettûh'un tahkikine müracaat edilecektir.

## 1. Eserin Tanıtımı

Ele alınan hadis sayısı, eserin tertip metodu, incelenen müsel sel hadislerin nelerden meydana geldiğini bilmek, eser hakkında doğru değerlendirme yapabilmek için zorunludur. Kemâl Abdülfettâh Fettûh'un tahkikinin incelenmesi sonucunda, eserdeki hadislerin hangi kaynaklarda geçtiği tespit edilmiştir.

### 1.1. Eserde İncelenen Hadislerin Tespiti

*Cevâhir*'de bizzat Sehâvî'nin verdiği sıra numarasına göre 102 müsel sel hadis, şevâhidle beraber 214 hadis bulunmaktadır. Hadislerin bulunma sıklığına göre Kütüb-i Tis'a'daki dağılımı şöyledir: Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) 11 hadis;<sup>19</sup> Buhârî (ö. 256/870) 9 hadis;<sup>20</sup> Müslim (ö. 261/875) 5 hadis;<sup>21</sup>

<sup>13</sup> Eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: Halis Aydemir, *el-Kavlü'l-Bedî' fi's-Salâti ale'l-Habîbi's-Şefî' Adlı Eserinin Edisyon Kritiği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2004), 52-101.

<sup>14</sup> Adil Yavuz, *Sehâvî ve el-Mekâsıdu'l-Hasene Adlı Eserinin Tenkid ve Tahlili* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1993).

<sup>15</sup> Aydemir, *el-Kavlü'l-Bedî' fi's-Salâti ale'l-Habîbi's-Şefî' Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*.

<sup>16</sup> İslâm Ansiklopedisi'nde kıraat ve tefsir âlimi Alemüddin es-Sehâvî'ye ait *el-Cevâhirü'l-mükellele fi'l-eḥâdîsi'l-müsel sele* adlı bir kitabın olduğu söylenirken, Şemseddin es-Sehâvî'ye ait *el-Müsel selât* adlı bir kitap olduğu söylenmiştir. Halbuki kitaba *Cevâhirü'l-mükellele fi'l-ahbâri'l-müsel sele* ismini verdiğini bizzat Sehâvî ifade etmiştir. Bk. Efendioğlu, “Müsel sel”, 32/86.

<sup>17</sup> İslâm Ansiklopedisi'nde *Cevâhir*, yazma eserler arasında sayılmaktadır. Bk. Cengiz Tomar, “Sehâvî, Şemseddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/314.

<sup>18</sup> Sehâvî, *el-Cevâhirü'l-Mükellele fi'l-Ahbâri'l-Müsel sele*, thk. Kemâl Abdülfettâh Fettûh (Katar: Dâru'l-Fethi'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 2011).

<sup>19</sup> Bk. Sehâvî, *Cevâhir*, 62, 67, 97, 110, 111, 196, 201, 276, 287, 324, 471.

<sup>20</sup> Bk. Sehâvî, *Cevâhir*, 97, 115, 213, 216, 221, 243, 326, 412, 449.

<sup>21</sup> Bk. Sehâvî, *Cevâhir*, 97, 299, 324, 410, 443.

İmam Mâlik (ö. 179/795) 4 hadis;<sup>22</sup> Ebû Dâvûd (ö. 275/889) 4 hadis;<sup>23</sup> İbn Mâce (ö. 273/887) 3 hadis;<sup>24</sup> Tirmizî (ö. 279/892) 2 hadis;<sup>25</sup> Dârimî (ö. 255/869) 2 hadis<sup>26</sup> ve Nesâî (ö. 303/915) 1 hadis.<sup>27</sup>

Ahmed b. Hanbel	11 Hadis
Buhârî	9 Hadis
Müslim	5 Hadis
İmam Mâlik	4 Hadis
Ebû Dâvûd	4 Hadis
İbn Mâce	3 Hadis
Tirmizî	2 Hadis
Dârimî	2 Hadis
Nesâî	1 Hadis

Bu rakamların tespitinde bir hadisin birden fazla kitapta yani hem Buhârî hem Müslim hem de İbn Mâce'de yer alabileceği göz önünde bulundurulmuştur.

Kütüb-i Tis'a'da, *Cevâhir* hadislerinin zikredilme sayısının mükerrerlerle beraber 41 olduğu görülmüştür. Hadislerin, temel hadis kaynakları olan Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, İmam Mâlik, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Tirmizî, Dârimî ve Nesâî'de tahrir edildiği göz önünde bulundurulacak olursa, müselsel hadislerin hemen kabul edilmediği gibi toptan da reddedilemeyeceği anlaşılacaktır. Bunun tersi de mümkündür. *Cevâhir*'de incelenen bazı hadisler için mevzû hükmünün verilmiş olması dikkate alındığında, müselsel hadislerin ilmi metot gereği iyi bir araştırma yapıldıktan sonra değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu noktada *Cevâhir*, ilmi metotla yapılan araştırmaların kaynaklarından biri olmalıdır.

<sup>22</sup> Bk. Sehâvî, *Cevâhir*, 315, 345, 376, 469.

<sup>23</sup> Bk. Sehâvî, *Cevâhir*, 63, 105, 196, 325.

<sup>24</sup> Bk. Sehâvî, *Cevâhir*, 276, 333, 448.

<sup>25</sup> Bk. Sehâvî, *Cevâhir*, 178, 475.

<sup>26</sup> Bk. Sehâvî, *Cevâhir*, 105, 229.

<sup>27</sup> Bk. Sehâvî, *Cevâhir*, 253.

## 1.2. Eserin Tertip Metodu

Sehâvî *Cevâhir*'in mukaddimesinde müselsel hadisleri cemedden önde gelen imamların isimlerini<sup>28</sup> sıraladıktan sonra kendisinin de bu kıymetli insanlardan hadis dinlediğini ve Divân'ındaki hadislerden 100 tanesini sistematik bir şekilde cem edeceğini ifade etmiştir.<sup>29</sup> Ancak eserde Sehâvî'nin verdiği sıra numarasına göre 102 hadis bulunmaktadır.

Okuyucunun kolaylıkla istifade edebilmesi için müselsel hadisleri önce konularına (bablara) ayırmış ve bu konuları da bölümlere ayırmıştır. Hadis sıralamasında ilk olarak tarihe göre (evveliye, ahiriyye gibi), zamana göre (bayram, perşembe, cuma gibi) ve mekâna (konuma) göre (Mültezem gibi) hadisleri kaydetmiştir. Hadisin şeyhten tahammül şeklini belirten hadislerden sonra fakih, hâfız, Mısrî gibi râvinin sıfatına göre, râvinin isim, künye, nisbesine göre hadis tahammülündeki sözlü (Saf Sûresi'ni sonuna kadar okumak gibi) ve fiili davranışlarına (elleri kenetlemek, yere vurmak, musafaha yapmak gibi) göre bir sıra takip etmiştir. Bu da okuyucunun eserden istifadesini kolaylaştırmış ve okuyucuya bütün müselsel hadis çeşitlerini örnekleriyle bir arada görme imkânı sunmuştur.

Sehâvî bazı bölümlerde bir hadis ile yetinirken bazı bölümlerde ayrı başlıklarda birden fazla hadis zikretmiştir. Mesela Müselsel bi-icâbeti'd-duâ' fî'l-Mültezem bölümünde bir hadis vermişken,<sup>30</sup> Müselsel bi'l-fukâhâ'da üç ayrı bölüm açmış ve üç farklı hadis ile bu bölümleri peş peşe sıralamıştır.<sup>31</sup> Bazen de bir bölümde birden fazla hadise yer vermiştir. Müselsel bi-kıraâtı Sûret's-Sâf bölümünde İnşikâk,<sup>32</sup> Rahmân<sup>33</sup> ve Lem yekün<sup>34</sup> ile ilgili müselsel hadisleri de kaydetmiştir. Bazen aynı bölümde alt başlıklar açmıştır. Mesela Müselsel bi-eşhedü fûlanin (بأشهد فلان) bölümünde; bi-kavli eşhedü billâh (بقول أشهدنا على نفسه) şeklinde iki alt başlıkta hadisler zikredilmiştir.

Hadislerin konu başlıkları sırasıyla şöyledir: Müselsel bi'l-evveliyye, bi'l-âhiriyye, bi-kassî'l-ezfâr, bi-yevmi'l-Îyd, bi-yevmi'l-Âşûrâ', bi-icâbeti'd-duâ' fî'l-Mültezem, bi'l-vahde, bi'l-huffâz, bi'l-fukâhâ, bi'l-kurrâ', bi'l-kudât, bi'l-sûfiyye, bi'n-nüçât, bi's-şu'ârâ', bi'l-Mısrîyyîn, bi's-Şâmiyyîn, bi'l-İrâkiyyîn, bi'l-Muhammedîn, bi-harfi'l-Ayn, bi-harfi'l-Nûn, bi'l-künâ, bi-ta'yîni nisbeti'r-râvî, bi-men zâde ala's-seb'în, bi-men zâde ala's-semânîn, bi'l-husn, bi'l-vasfi bi's-sika, bi'l-vasfi bi't-tekaddüm, bi-kıraâtı Sûret-i Sâf, bi-kıraâtı Âyete'l-kürsî, bi-kavli eûzü billâhi mine's-şeytânî'r-racîm, bi-kavlî innî uhibuke, bi-kavli rahimallâhü fûlânen, bi-kavli inne fî'l-uzleti selâme, bi-kavli eşhedü billâh, bi-kavli eşhedü alâ fûlân, bi-eşhedü billâh ve eşhedüllâh, bi-kavli billâhi'l-azîm, bi-kavli vallâhi innehû

<sup>28</sup> Bk. Sehâvî, *Cevâhir*, 50-57.

<sup>29</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 57.

<sup>30</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 85.

<sup>31</sup> Sehâvî, *Cevâhir*; 8, 9 ve 10. Hadisler: 98-112.

<sup>32</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 289.

<sup>33</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 291.

<sup>34</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 292.

hakkun, bi-kavli vallâhi, bi-tahlîfi'r-râvi ve kavlühû, bi-kavli halefe eydan, bi-kavli summet üzünây, bi-kavli summet üzünây ve ummiyet aynây, bi-kavli mâ kezibtü, bi-kavli a'cebenâ hadîsühû, bi-kavli vallâhî tu'cibünî, bi-kavli cerrabtühû, bi-kavli mâ ziltü bi'l-eşvâk, bi-kavli hasbuke, bi-kavli an seeltü an kezâ, bi-kavli seeltü eydan, bi-kavli ketebtühû, ve hâ hüve fî ceybî, bi-kultü evsînî, bi'l-kunûti fi's-subhi, bi-kavli unzur ile'l-mushaf, bi-kitâbeti'ş-şeyhî bi'l-mervî, bi'l-kitâbeti bi'l-mervî, ve hüve bi-ahzi's-subhati bi'l-yed, ve hüve bi't-tahattümi fi'l-yemîn, ve hüve bi'l-musâfaha, ve hüve bi'l-müşâbeke, ve hüve bi-vad'il'-yed ala'r-ra's, bi-ahzi'ş-ş'ar, bi-raf'i'l-yedeyn fi's-salât, bi-ahzi'l-lihye, bi'l-addi bi'l-yed, bi-ahzi'l bi'l-yed, bi-meshi'l-erd bi'l-yed, bi't-tebessüm, bi'l-bükâ', bi-'itâi miâli'n-n'ali'ş-şerîf, bi'l-ittikâ', bi'l-dıyâfeti b'il-esvedeyn, bi-takrîbi'l-cübni ve'l-cevz, bi'l-itâmî ve'l-iskâ', bi't-telkîm lukme lukme, bi-ekli'l-cerrî, bi-duhûli'l-hamâm, bi'l-vitr bi-selâs, bi-sîğati semî'tü, bi-sîğati kâle ve semî'tü, bi-sîğati kara'tü, bi-sîğati enşedenî.

Bu bilgilerden, Sehâvî'nin müselsel hadisleri 82 bölüme ayırarak 102 hadis naklettiği ve Cevâhir'de bütün müselsel çeşitlerinden örnekler bulunduğu anlaşılmaktadır.

### 1.3. Eserde İncelenen Hadis Çeşitleri

Kitapta incelenen hadislerin hangi malzemelerden oluştuğunu bilmek müselsel hadislerin kaynaklarını göstereceği gibi Cevâhir'in tanınmasına da yardımcı olacaktır. Bu sebeple hadis türleri birer örnekle şöyle gösterilebilir:

#### 1.3.1 Müttefekun Aleyh Olarak Değerlendirilen Hadis

Sehâvî seneddeki râvilerin tamamının fâkihlerin oluşturduğu müselsel hadise (المسلسل بالفقهاء) örnek olarak aşağıdaki rivâyeti vermiştir.

عَنْ النُّعْمَانَ بْنِ بَشِيرٍ ، قَالَ : جَاءَ أَبِي يَحْمَلِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَيْسَ قَدْ نَحَلْتُ النُّعْمَانَ كَذَا وَكَذَا مِنْ مَالِي ، فَقَالَ : أَكُلَّ بَيْتِكَ قَدْ نَحَلْتُ مِثْلَ مَا نَحَلْتُ النُّعْمَانَ ؟ قَالَ : لَا ، قَالَ : فَأَشْهَدُ عَلَى هَذَا غَيْرِي ، ثُمَّ قَالَ : أَيَسْرُكَ أَنْ يَكُونُوا إِلَيْكَ فِي الْبِرِّ سَوَاءً ؟ قَالَ : بَلَى ، قَالَ : فَلَا إِذَا

Nu'mân b. Beşîr şöyle rivâyet etti: Babam beni alarak Resûlullâh'a geldi ve: Ben Nu'mân'a malımdan şöyle şöyle hibe ettim." dedi. Resûlullâh: Bütün çocuklarına Nu'mân'a hibe ettiğinin benzerini hibe ettin mi? diye sordu. (Babam) Hayır, dedi. Bunun üzerine: Buna benden başkasını şahit tut. İyilikte eşit olmaları seni sevindirmez mi? diye sordu. (Babam) Evet, dedi. Öyleyse! Hadisi zikrettikten sonra hadisin sahih ve müttefekun aleyh olduğunu söylemiştir. Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel'in bu hadisi tahrir ettiğini belirttikten sonra seneddeki râviler hakkında kısa kısa bilgiler vermiştir.<sup>35</sup>

#### 1.3.2. Zayıf Hadis

Sehâvî (الله أنت سمعت من...) lafzının bütün râviler tarafından tekrar edildiği şu hadisi kaydetmiştir: Seleme b. Küheyl şöyle dedi: "el-Hüseyn b. Alî'nin başını gördüm. Kanala atılırken

<sup>35</sup> Sehâvî, Cevâhir, 107-112.



سلمة بن كهيل قال: رأيتُ رأسَ الحسين بن علي رضي الله عنهما؛ أتى علي القنا وهو يقول: فسيكفيكمهم الله وهو السميع العليم

Sehâvî bu hadisi Kettânî'nin *Müselselât*'ında tahrir ettiğini ifade ederek zayıf olduğunu söylemiştir.<sup>36</sup>

### 1.3.3. Mevkûf Hadis

Sehâvî, tüm râvilerin (أشهد على فلان) lafzıyla naklettiği müselsel hadise şu rivâyeti örnek vermiştir: Hz. Ebû Bekir şöyle dedi: “Suda yüzen ölü balığı yiyin.” ابي بكر رضي الله عنه؛ أنه قال: كلوا السمكة الطافية  
Sehâvî, bu mevkuf hadisin tahrir edildiği eserleri sıraladıktan sonra, Hz. Ebû Bekir'e ait başka bir sözü eklemiş ve bu hadisin merfû' şahidini zikretmiştir.<sup>37</sup>

### 1.3.4. Maktû' Hadis

Sehâvî bütün râvilerin elinde tesbihle naklettikleri (بأخذ السُّبْحَةِ باليد) müselsel hadise şu rivâyeti örnek vermiştir: Hasan Basrî (ö. 110/728) kendisini elinde tespihle görüp şaşkınlığını ifade eden kişiye şöyle demiştir: “Ben Allah'ı kalbimle, dilimle ve elimle zikretmeyi seviyorum.” أحب ان اذكر الحق تبارك و تعالی بقلبي و يدي و لساني

Sehâvî, hadisin senedinde yer alan bir râvinin cerh edilmesinden dolayı bu hadisin muzdarib hadis olduğunu söylemiştir.<sup>38</sup>

### 1.3.5. Mevzû' Hadis

Sehâvî bütün râvilerin bir diğerine “Mushafa bak!” (أنظر في المصحف) diyerek naklettikleri müselsel hadise şu rivayeti örnek vermiştir: İbn Mes'ûd şöyle dedi: “Gözlerimin ağrımından şikâyet ettim. Rasûlullâh bana; ‘Mushafa bak!’ buyurdu.” فشكوت الى رسول الله فقال لي: انظر في المصحف

Sehâvî, senedde ki bir râvinin yalancılıkla cerh edilmesi sebebiyle hadisin uydurma (bâtıl) olduğunu söylemiştir.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 346.

<sup>37</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 325. Tespit edilebildiği kadarıyla *Cevâhir*'de 6 tane mevkûf hadis bulunmaktadır. Bu mevkûfların sıhhat dereceleri farklıdır. Bk. *Cevâhir*, 92 (Mevzu, mevkûf); 205 (Metrûk, mevkûf), 313 (Hasen, mevkûf), 447 (Sahih, mevkûf), 465 (Hasen, mevkûf).

<sup>38</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 398. Tespit edilebildiği kadarıyla *Cevâhir*'de 2 tane maktû' hadis bulunmaktadır. Bk. 48. Hadis.

<sup>39</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 393. Tespit edilebildiği kadarıyla *Cevâhir*'de 31 tane mevzû' hadis bulunmaktadır. Bk. 555-571.

### 1.3.6. Kutsî Hadis

Sehâvî bütün râvilerin (أنا) lafzıyla naklettikleri müselsel hadise şu kutsî hadisi örnek vermiştir:

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لِي " يَا إِسْرَافِيلُ، بَعِزِّي وَجَلَالِي، وَجُودِي وَكَرَمِي، مَنْ قَرَأَ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (مُتَّصِلَةً بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ  
مَرَّةً وَاحِدَةً، اشْهَدُوا عَلَيَّ أَنِّي قَدْ عَفَرْتُ لَهُ، وَقَبِلْتُ مِنْهُ الْحَسَنَاتِ، وَتَجَاوَزْتُ عَنِ السَّيِّئَاتِ، وَلَا أُحْرِقُ لِسَانَهُ فِي النَّارِ، وَأُجِيرُهُ مِنْ  
عَذَابِ الْقَبْرِ، وَعَذَابِ النَّارِ، وَعَذَابِ الْقِيَامَةِ

Ebû Bekir şöyle dedi: ...Allah Teâlâ buyurdu ki: “Ey İsrâfîl! İzzetim, celâlim, cömertliğim ve keremim hakkı için, her kim, ‘bismillâhirrahmânirrahîm’i Fâtiha’ya bitişik olarak bir kere okursa; şahit olun ki, ben onu mağfiret ederim. İyiliklerini kabul eder, kötülüklerini affederim. Dilini ateşte yakmam. Onu kabir azabından, kıyamet azabından ve büyük korkudan kurtarırım...” Sehâvî, hadisin uydurma (bâtıl) olduğunu söyleyerek hadis uyduranları Allah’ın kınadığını ifade etmiştir.<sup>40</sup>

### 1.3.7. Sûfi Sözlere

Sehâvî bütün râvilerin (سمعت) sigasıyla naklettikleri müselsel hadise bir sûfinin sözünü örnek vermiştir: Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/680) şöyle demiştir: “Allah’a ünsiyet parlayan bir nur, insanlara ünsiyet derin bir kederdir.”<sup>41</sup> واقع غم بالناس والأنس ساطع، نور تعالى بالله الأُنس: يقول المصري النون ذو  
hakkında herhangi bir açıklama yapmamıştır.

### 1.3.8. Şiirler

Sehâvî’nin eserinde ana metinlerde 9 şiirin olduğu tespit edilmiştir.<sup>42</sup> Bunun yanı sıra şevâhid olarak ya da metni veya senedi örnekleme adına şiirlerden istifade ettiği görülmektedir.<sup>43</sup> en-Nâbiğa, Hz. Peygamber’e şu beyti okuduğunu söylemiştir:

“Bizi semaya şeref ve cömertliğimizle ulaştır,

Biz bunun da üzerinde Mazhar’ı (Cennet) istiyoruz.”<sup>44</sup>

Cevâhir’de incelenen hadisler yukarıda örnekleme çalışıldığı gibi çeşitli malzemeleri içermektedir. Sehâvî’nin böylesine çeşitli malzemeleri incelemiş olması, onun yararlandığı kaynakların ve âlimlerin kimler olduğu sorusunu akla getirmektedir. Bu soruların cevabını bulmak o dönemdeki mevcut yazılı kaynakların görülmesini sağlamak açısından da önemlidir.

## 2. Eserin Kaynakları

Hadis ilmi nakle dayalı bir ilim olduğu için önceki âlimler ve eserlerden yararlanmak önemlidir. Sehâvî’nin eserini hazırlarken kaynaklardan yararlanmaya özen gösterdiği görülmektedir. Kaynak

<sup>40</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 336. Tespit edilebildiği kadarıyla *Cevâhir*’de 7 tane kutsî hadis bulunmaktadır. Bk. 280 (Mevzû’, merfû’), 334 (Mevzû’, merfû’), 338 (Hasen, merfû’), 343 (Mevzû’, merfû’), 380 (Mevzû’, merfû’), 416 (Mevzû’, merfû’).

<sup>41</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 482.

<sup>42</sup> Bk. 163, 313, 395, 481, 490, 491.

<sup>43</sup> Bk. Metne şâhid olarak 169, müselsel metnin manasında 273, müselsel senede şâhid olarak 159.

<sup>44</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 165.

olarak şahıs ismi ya da eser ismi zikrederken açık ifadeler kullanmıştır. Sehâvî'nin *Cevâhir*'de kendi eserlerine de atıf yaptığı tespit edilmiştir. Bu sebeple eserin kaynaklarını; kendi eserleri ve diğer müellifler ve eserleri şeklinde ayırmak uygun olacaktır.

### 2.1. Sehâvî'nin Kendi Eserleri

Sehâvî'nin 200'ün üzerinde eser telif etmiş olduğu ancak bunların önemli bir kısmının günümüze ulaşmadığı bilinmektedir.<sup>45</sup> *Cevâhir*'i incelerken bizzat Sehâvî'nin kendine atıfta bulunduğu tespit edilen eserleri şunlardır:

1. *el-Ehâdîsü'l-büldâniyyât*<sup>46</sup>
2. *Bezlü'l-himme fî ehâdîsi'r-rahme*<sup>47</sup>
3. *el-Kavlü'l-Bârî fî tekellemeti tahrîci İbn Hacer (el-Ezkâr)*<sup>48</sup>
4. *Tahrîcu'l-erbeîne'n-neveviyye*<sup>49</sup>
5. *Cüz'ü fî Turuki Hadîsî Seyyidi Taâmi Ehli'd-dünya ve Ehli'l-Cenne*<sup>50</sup>
6. *Cüz'ü fî Kassi'l-ezfâr*<sup>51</sup>
7. *Cüz'ü fî Lebsi'l-hırkati's-sûfiyye*<sup>52</sup>
8. *el-Cevâhîr ve'd-dürer fî tercemeti şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*<sup>53</sup>
9. *Fethu'l-muğayyer Şerhu Elfiyeti'l-Hadîs*<sup>54</sup>
10. *el-Kavlü'l-bed'i' fî's-salâti ala'l-Habîbi's-Şefti*<sup>55</sup>
11. *el-Ehâdîsü'l-mütebâyinât*<sup>56</sup>

Bu eserlerin 3 tanesinin tek bir hadisi ele alan cüz olduğuna dikkat çekerek Sehâvî'nin kendine ait 11 esere atıf yaptığı söylenebilir.

<sup>45</sup> Tomar, "Sehâvî", 36/314.

<sup>46</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 198, 494, 497, 499, 513.

<sup>47</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 64.

<sup>48</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 198, 405.

<sup>49</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 201, 494, 513.

<sup>50</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 155.

<sup>51</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 75.

<sup>52</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 148.

<sup>53</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 40, 495.

<sup>54</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 205.

<sup>55</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 433, 495, 498, 499, 513.

<sup>56</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 63.

## 2.2. Sehâvî'nin Atıfta Bulunduğu Müellifler ve Eserleri

Sehâvî'nin eserini yazarken daha çok başka müellif ve eserlerinden faydalandığı görülmüştür.<sup>57</sup> Öncelikle yararlanılan müselsel eserler ve müelliflerini bilmek faydalı olacaktır. Sehâvî'nin atıfta bulunduğu yazarlar ve eserleri şunlardır:

*Müselselâtü el-Kettânî*, *Müselselâtü İbn el-Mufaddal el-Makdisî*, *Müselselâtü İbn Şâdân*, *Müselselâtü İbn Semmân*, *Müselselâtü İbn Mesdî*, *Müselselâtü Ebi'l-Mehâsin el-Mâlikî*, *Müselselâtü Ebî Mansûr el- Bağdâdî*, *Müselselâtü Ebî Nuaym el-Esbehânî*, *Müselselâtü Ahsiyekî*, *ed-Dibâcî*, *Müselselâtü es-Sâ'dî*, *Müselselâtü es-Sâidiyye*, *Müselselâtü el-'Âlâî*, *Müselselâtü el-Ğaznevî*, *Müselselâtü el-Ğurâfî*, *Müselselâtü en-Nersî*, *Müselselâtü el-Hervî*, *Müselselâtü İbn Ebî Asrûn* ve *Müselselâtü Hennâd en-Neseî* olmak üzere 19 eserden yararlanmıştır. Ayrıca İbnü's-Salâh, Takiyüddîn es-Subkî, Şemseddin Ebû Abdullâh ez-Zehabî ve Mansûr b. Selim tarafından tek müselsel hadis üzerine, *Turuku Hadîsi er-Râhimûne yerhamühümü'r-Rahmân (el-Müselsel bi'l-evveliye)* adıyla kaleme alınmış 4 kitap daha bulunmaktadır. Sehâvî'nin toplamda 23 müselselden istifade ettiği ve en fazla el-Kettânî ve İbn el-Mufaddal'a atıf yaptığı görülmüştür.

*Cevâhir*'in geneline bakıldığında Sehâvî'nin kendi eserleri dahil 160 kitaba müracaat ettiği görülmektedir. Diğer müellif ve eserlerinden oluşan tablo şöyledir:

Sıra No	Müellifin Adı	Eser Adı	Sayfa No	Esere Atıf	Müellife Atıf
1	Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038)	<i>Ahbârü'd-dîke</i>	373	1	1
		<i>Târîhu İsbehân</i>	166	1	1
		<i>Tefsîru İbn Merdûye</i>	298	1	
		<i>Hilyetü'l-evliyâ' ve Tabakâtü'l-esfiyâ'</i>	181, 310, 332	3	3
		<i>et-Tıbbu'n-Nevevî</i>	154	1	1
		<i>Amelü'l-yevm ve'l-leyl</i>	418	1	1
2	Buhârî	<i>Edebü'l-müfred</i>	177	1	1
		<i>et-Târîhu'l-kebir</i>	212, 411	2	2
		<i>Sahîhu'l-Buhârî</i>	97, 115, 213, 216, 221, 243, 326, 412, 449	9	9
		<i>el-Künâ</i>	62	1	
3	Şehredâr b. Şîrûye Deylemî (ö. 558/1163)	<i>Müsnedü'd-Deylemî/ Müsnedü'l-Firdevs</i>	75, 80, 89, 132, 291, 297, 318, 321, 333, 351, 359, 369, 370, 379, 380, 381, 386, 423, 432, 483	20	18
4	Beyhakî (ö. 458/1066)	<i>ed-Deavât</i>	472	1	1
		<i>Delâilü'n-Nübüvve</i>	449	1	1
		<i>Sünenü'l-kübrâ</i>	106, 237, 391	3	3

<sup>57</sup> Sehâvî, meşhur eseri *ed-Đav'ü'l-lâmi'*de kendi biyografisine ayırdığı bölümde ilim tahsil ettiği hocalarını zikretmiştir. Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 8/2-32.

		<i>Şuabu'l-îmân</i>	62, 123, 454	3	3
		<i>el-Medhal</i>	438	1	1
		<i>Ma'rifetü's-Sünen ve'-âsâr</i>	438	1	1
5	el-Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014)	<i>Müstedrek li'l-Hâkim</i>	63, 122, 125, 194, 212, 223, 256, 286, 364, 448	10	10
		<i>Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadîs</i>	428	1	1
6	Ahmed b. Hanbel	<i>el-Müsned</i>	62, 67, 97, 110, 111, 196, 201, 276, 287, 324, 471	11	11
7	İbn Hibbân	<i>Sahîh-i İbn Hibbân</i>	176, 194, 200, 256, 333, 362, 450, 471	8	8
8	Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî (ö. 360/971)	<i>Cüzü fîhi Turuku Hadîsi "Men Kezzebe aleyye Müteammiden"</i>	438	1	1
		<i>Kitâbu'd-duâ'</i>	472	1	1
		<i>Mu'cemü'l-evsât</i>	355		1
		<i>Mu'cemü'l-kebîr</i>	448	1	1
		<i>Mekârimü'l-ahlâk</i>	453	1	1
9	İbn Hacer (ö. 852/1449)	<i>el-Erba'üne'l-mühezzebe</i>	210	1	1
		<i>el-İmtâu'l-erbeîne'l-mütebâniye's-sema'</i>	210	1	1
		<i>Zehru'l-Firdevs</i>	135	1	
		<i>Fethu'l-bârî</i>	450	1	1
10	Müslim	<i>Sahîh-i Müslim</i>	97, 299, 324, 410, 443	5	5
11	Ebû Dâvûd	<i>Sünen-i Ebî Dâvûd</i>	63, 105, 196, 325	4	4
12	Dârekutnî (ö. 385/995)	<i>Sünen-i Dârekutnî</i>	106, 111, 325	2	3
		<i>el-Mü'telefû ve'lmuhtelefû</i>	167	1	1
13	Ebu'l-Ferec İbnü'l Cevzî (ö. 597/1201)	<i>el-İlelü'l-mütenâhiye</i>	354	1	1
		<i>El-Muntazam fî fi-târîh ve'l-mülûk</i>	446	1	1
		<i>el-Mevdûâtü'l-kübrâ</i>	134	1	1
14	İbn Mâce	<i>Sünen-i İbn Mâce</i>	276, 333, 448	3	3
15	İbn Ebî Şeybe el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849)	<i>el-Musannefli-Ebî Şeybe</i>	237, 297, 466	3	3
16	Nesâî	<i>Sünenü'l-kübrâ</i>	253	1	1
		<i>Amelü'l-yevm ve'l-leyl</i>	251, 276	2	2
17	Muhammed b. Abdirrahman ez-Zehebî (ö. 748/1348)	<i>Hadîsü Ebî Tâhir İbni'l-Muhallis</i>	439	1	
		<i>Mîzânü'l-'itidâl</i>	81, 89	2	2
18	Hattâbî (ö. 388/998)	<i>el-Uzlet</i>	315, 316	2	2
		<i>Garîbü'l-Hadîs</i>	168	1	1
		<i>el-Erbaûn</i>	288	1	1

19	İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797)	<i>el-Cihâd</i>	288	1	1
		<i>Kitâbu'z-Zühd</i>	316	1	1
20	Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)	<i>İtidâ'ü'l-ilm el-amel</i>	158	1	1
		<i>el-Mü'telefü ve'lmuhtelefü</i>	404		1
21	el-Hâris b. Ebî Üsâme	<i>Müsnedü el-Hâris b. Ebî Üsâme</i>	170, 180	2	2
22	Ebû Abdullah Hüseyn b. Hârûn	<i>Emâli'd-Dabbî</i>	270, 370	2	2
23	Abd b. Humeyd el- Kissî (el-Keşşî) (ö. 249/863-64)	<i>Müsnedü Abd b. Humeyd</i>	180, 212	2	2
24	Dârimî	<i>Sünen-i Dârimî</i>	105, 229	2	2
25	İbn Şâhîn (ö. 385/996)	<i>Fadlu'l-muammerîn</i>	259	1	1
		<i>Mu'cemu's-sahâbe</i>	197	1	1
26	Kadı İyâz (ö. 544/1149)	<i>eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûki'l- Mustafâ</i>	89, 431	2	2
27	Neysâbü'rî (ö. 405/1014)	<i>el-Mieteyn li-Ebî Osmân</i>	154, 326	2	
28	Tirmizî	<i>Sünen-i Tirmizî</i>	178, 475	2	2
29	İbn Asâkir (ö. 571/1176)	<i>Târîhu Dimeşk</i>	411	1	1
30	İsmâîl b. Muhammed et-Teymî (ö. 535/1141)	<i>et-Terğîb ve't-Terhîb</i>	387	1	1
31	el-İrâkî (ö. 826/1423)	<i>Tekellemeü't-tekelleme li- Şerhi'l-Mühezzebe</i>	112	1	1
32	Abdullah b. Muhammed b. Cafer	<i>es-Sevâb li Ebîş-Şeyh</i>	354	1	1
33	Muhammed b. Ahmed	<i>Cüzü Ebî el-Hüseyn el- Âbnûsî</i>	315	1	1
34	Ahmed b. el-Ferât	<i>Cüzü Ebî Mesud İbnü'l- Ferât</i>	439	1	1
35	el-Münzirî	<i>Cüzü fi Âşûrâ'</i>	84	1	1
36	el-Esedî	<i>Cüzü Lüveyn</i>	414	1	
37	Ebû Nasr el-Ğassânî	<i>Cüzü Me'mûn b. Hârûn</i>	98	1	
38	Ebû Osmân el- Horâsânî	<i>Sünen-i Saîd b. Mansûr</i>	237	1	
39	İbn İmâd el-Ekfesehî	<i>Şerhu'r-Risâle</i>	157	1	1
40	Ebû Zûr'a	<i>eş-Şuarâ'</i>	164	1	1
41	Ebû Ya'lâ	<i>es-Sahâbe</i>	167	1	1
42	İbn Huzeyme	<i>Sahîh-i İbn Huzeyme</i>	311	1	1
43	es-San'ânî (ö. 211/826-27)	<i>Sâhifetü Hemmâm b. Münebbih</i>	422	1	
44	el-Ezdî	<i>ed-Duâfâ'</i>	366	1	1
45	İbn Sa'd (ö. 230/845)	<i>et-Tabâkâtü'l-kübrâ</i>	449	1	1

46	Zeynüddîn Ebu'l-Fadl	<i>Uşâriyyâtü'l-İrâkî</i>	67	1	1
47	İbnü's-Sünnî	<i>Ameliü'l-yevm ve'l-leyl</i>	420	1	1
48	İbn Yûnus	<i>el-Ğurabâ'</i>	414	1	1
49	İbn Abdü'l-Hakem	<i>Fütûhu Mısra ve'l-Mağrîb</i>	186	1	1
50	İbn Ebî'd-dünyâ'	<i>el-Ferec ba'de's-Şidde</i>	386	1	1
51	Ebû Muhammed er-Rabâi'	<i>Fedâilü's-Şâm</i>	195	1	1
52	Ebû'l-Abbâs el-Mürhibî	<i>Fadlû'l-ilm</i>	168	1	1
53	Ali b. el-Hasan el-Mevsilî	<i>el-Hileyât</i>	182, 429	1	
54	Ahmed b. Cafer el-Hanbelî	<i>Zevâidü Müsned-i Ahmed</i>	201	1	
55	Temâmü'r-Râzî	<i>Fevâidü Temmâmi'r-Râzî</i>	353	1	1
56	el-Hâkim el-Kerâbîsî	<i>el-Künâ</i>	68	1	1
57	Ebû Şurayh	<i>el-Mietü's-Şurayhiyye</i>	180	1	
58	Osmân b. Ahmed b. ed-Dekkâk	<i>Hadisü İbn'i-Simâk</i>	345	1	
59	el-Hüseyn b. İsmâil el-Mehâmilî (ö. 330/942)	<i>el-Mehâmiliyyât</i>	439	1	
		<i>Kitâbu'd-duâ'</i>	253	1	1
60	ed-Deynûrî	<i>el-Mücâlese</i>	88	1	1
61	Ziyâ' el-Makdisî	<i>el-Muhtâr</i>	197	1	1
62	Ebû Sâlih	<i>Mesânidü'l-kurrâ'</i>	123	1	1
63	el-Cürcânî	<i>Müstahracü'l-İsmâilî</i>	450	1	1
64	Esferayînî	<i>Müstahracü Ebî Avâne</i>	222, 223	2	1
65	el-Mervezî	<i>Müsnedü Ebî Bekr</i>	276	1	1
66	Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819)	<i>el-Müsned</i>	450	1	1
67	Ahmed b. Menî' b. Abdirrahmân (ö. 244/858-59)	<i>Müsnedü İbn Menî'</i>	276	1	1
68	İshâk b. Râhûye	<i>Müsned</i>	311	1	1
69	el-Bezzâr (ö. 292/905)	<i>Müsnedü'l-Bezzâr</i>	166	1	1
70	Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî (ö. 219/834)	<i>Müsnedü Humeydî</i>	62	1	1
71	Muhammed b. Selâme el-Kudâî (ö. 454/1062)	<i>Müsnedü eş-Şihâb/ Müsnedü'l-Kudâî</i>	349, 475	1	1
72	İbn Abdilber (ö. 463/1071)	<i>el-İstîâb fî Marifeti'l-ashâb</i>	170	1	1
73	İsâ b. Alî el-Bağdâdî	<i>Emâlî İbn Cerrâh</i>	257	1	1

74	el-Hasen b. Süfyân eş-Şeybânî (ö. 303/916)	Müsnedü'n-Nesevî	166		
75	Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî	Emâlî İbni'n-Nekkûr	75	1	1
76	Ebu'l-Hasen es-Sa'dî	Meşihatü'l-fahr İbn Buhârî	408	1	
77	İbn Mûsâ	Meşihatü'l-l-Kâdî İyâz	408		
78	Ebû Bekr es-San'ânî (ö. 211/826-27)	Musannef Abdürrezzâk	316		1
79	Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî el-Mevsilî (ö. 307/919)	Mu'cemu Ebî Ya'lâ	256	1	1
80	Reşîd el-Attâr (ö. 662/1264)	Mu'cemu'r-Reşîd el-Attâr	144		1
81	el-Beğavî (ö. 516/1122)	Mu'cemu's-sahâbe	196	1	1
82	İmam Şâfiî (ö. 204/819)	er-Risâle	480	1	
83	İbn Mende (ö. 395/1005)	Ma'rifetü's-Sahâbe	315	1	1
84	Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223)	el-Muknî'	112	1	1
85	Ebu'l-Fadl el-Cüzâî	el-Müntehâ	305	1	1
86	Ebû Mûsâ el-Medîni (ö. 581/1185)	Nüzhëtü'l-huffâz	232	1	1
87	İbn Sahr	Nüşatü İbn Sahr	393		1
88	Şîrâzî	el-Elkâb	167	1	1
89	Ebû Müshir Abdüla'lâ b. Müshir (ö. 218/833)	Nüşatü İbn Müshir	189		
90	İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210)	en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs	334	1	
91	el-Vâhidî (ö. 468/1076)	el-Vasît fi't-tefsîr	303	1	1
92	Alî b. el-Hasan ed-Dimeşkî	Ebnâü's-sebîn	260	1	
93	İbn'ül-Mufaddal (ö. 611/1214)	el-Erbaûn	403	1	1

Sehâvî'nin müracaat ettiği eserlerin çoğunluğunun üçüncü ve dördüncü derecedeki eserlerden oluşması, müselsel hadislerin bu kitaplarda bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bütün bu verilerden yola çıkarak, bu kadar müellif ve eserin 102 hadisle yapılan tek bir çalışmaya kaynaklık etmesi, Cevâhîr'in kaynak yönünden zengin olduğuna işaret ettiği gibi Sehâvî'nin de bu konudaki bilgisinin ve emeğinin çokluğuna işaret etmektedir.



Tespit edildiği kadarıyla Sehâvî eserinde 310 defa kaynaklara atıfta bulunmuştur. İncelenen hadis sayısının 102 olduğu hatırlanacak olursa her bir hadis için ortalama atıf sayısı 3,02 olmaktadır. Yani her bir hadis ortalama 3'ten fazla kaynaktan incelenmiştir. Bu durum rivâyet ilmiyle meşgul olan Sehâvî'nin kaynakları inceleme konusundaki hassasiyetini ve ilmî dirayetini göstermektedir.

### 3. Eserde Hadisleri İncelerken Takip Edilen Yöntem

Sehâvî'nin araştırma ve inceleme yaparken pek çok kaynaktan yararlandığı anlaşılmıştır. Çalışmanın bu bölümünde onun kitabına aldığı müselsel hadisleri değerlendirirken nasıl bir yöntem takip ettiği; hadisin kaynağının tespiti, sened ve metin değerlendirmeleri üzerinden anlaşılmasına çalışılacak ve son olarak eserde görüşleri nakledilen hadisçilere değinilecektir.

Sehâvî, hadis ilminin temel kaynaklarının yazıldığı ve üzerine yapılan çalışmaların tamamlandığı zamanlardan sonra gelmiş, bu vesileyle araştırma yaparken müracaat edeceği kaynakları hazır bulmuştur.

*Cevâhir*'in amacı, müselsel hadisleri çeşitleriyle sıralayarak sıhhatlerini tespit etmek olduğu için eserin yöntemi de araştırma, inceleme ve tenkit olmuştur. Hadisleri sıralarken Sehâvî önce tarih, zaman, mekân, şeyhten tahammül şekli, râvinin sıfatı, râvinin kimliği, râvinin sözlü ve fiili davranışları gibi ana konular belirlemiştir. Bu ana konuları; evveliyeye, ahiriyeye, bayram, Perşembe, Cuma, Mültezem, fâkih, hâfız, Mısrî, isim, künye, nisbe, Saf Sûresi'ni sonuna kadar okumak, elleri kenetlemek, yere vurmamak, musâfaha yapmak gibi bölümlere ayırmıştır.

Sehâvî, eserinde 102 hadisi yazarken her hadisten önce *هو المسلسل بالأولية* şeklinde, kaçınıcı hadis olduğunu sıra sayısı ile yazmış ve bu sayının yanında, hadisin müselsel türünü belirtmiştir.

#### 3.1. İncelenen Hadisin Kaynağı

Sehâvî, *Cevâhir*'de kendisine kadar ulaşan hadisleri esas almıştır. Kendisine kadar gelen hadisleri *أخبرني / حدثني / أنبأني / قرأت* lafızları ile zikretmeye başlayarak senedin tamamını yazmıştır. Senedi zikrederken yer yer râvileri tanıtıcı ek bilgiler vermektedir. Hadisin metnini de yazdıktan sonra kendisine kadar ulaşan başka bir senedi varsa tahvîl hâ'sından (ح~)<sup>58</sup> sonra sened ve metin olarak kısaltma yapmadan eklemiştir.

Hadisin sened ve metin tespitinden sonra çoğunlukla ilk olarak hadisin sıhhat durumunu *حديث صحيح / حديث ضعيف* gibi lafızlarla kısaca ifade etmiştir.<sup>59</sup> Sonrasında hadisin tahric edildiği diğer kaynakları; bazen müellif ve kitap ismiyle bazen sadece müellif ismiyle zikretmiştir. Mesela 1. hadiste;

<sup>58</sup> Tahvîl: Hadisin bir senedinden diğerine geçilirken araya bir "ha" harfi konulmasıdır. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 387.

<sup>59</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 62, 73, 109, 434.

Buhârî *el-Künâ ve Edeb'te*, Ahmed ve Humeydî *Müsned'lerinde*, Beyhakî *eş-Şuab'da* ve Ebû Dâvûd *es-Sünen'de*, İbn Ebî Şeybe ve Tirmizî tahrir etmiştir, açıklamasını yapmıştır.

### 3.2. Hadislerin Sened Değerlendirmesi

Sehâvî hadislerin sened ve metin değerlendirmesini yaparken kendinden önceki hadisçilerin görüşlerinden yararlanmıştı. Hadisleri diğer kaynaklardan tahrir ederken hadisin sıhhati veya râvi hakkında bilgi varsa onu da aktarmıştır.

Senedlerde tespit ettiği yanlışları düzeltmiştir. 94. hadisin senedindeki râvinin Muhammed b. Abdullah b. Ziyâd değil Abdullah b. Muhammed b. Ziyâd olduğunu söylemiştir. Bazen hadisin usûl yönünden özelliğini zikretmiştir. 92. hadiste Hz. Ali'ye ait bir hadisin mevkûf olduğunu ifade etmiştir.<sup>60</sup>

Naklettiği hadisin zayıf olduğunu söyledikten sonra şâhidleri sıralar ve şâhidlerin sıhhat durumu hakkında bilgi verir.<sup>61</sup> Senedde yer alan râvilerden biri cerh edilmişse bunu istilâhî terimlerle zikretmiştir. Mesela; 81. hadiste râvi el-Bekrî için Ebû Hâtim'in "Zâhibü'l-hâdis" dediğini kaydetmiştir.<sup>62</sup>

Rivâyetin uydurma olduğunu gerekçeleri ile açıklarken, açıklama yapmadan hadisin uydurma olduğunun söylenmesinin caiz olmadığını, Allah'ın iftira atan kimseyi azarladığını ifade ederek, cerh gerekçelerinin açıkça belirtilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.<sup>63</sup>

İncelediği hadisin tariklerini toplayan çalışmalar varsa bunlara atıfta bulunmuştur. Mesela; 1. hadiste açıklama yaparken bu hadisin tariklerinin Zehebî, es-Subkî ve İbn Salâh tarafından -eserlerin ismini zikretmeden- cem edildiğini söylemiştir.<sup>64</sup>

Sehâvî, râvilerle ilgili başka kaynaklardan bilgi verdiği gibi kendisi de değerlendirmeler yapmıştır. Bazen قلت diyerek kendi görüşünü kısa ve net olarak söylemiş, bazen de تمتة diyerek tamamlayıcı bilgiler vermiştir. Mesela 79. hadiste bir hataya işaret ettikten sonra râvi Muhammed b. Hammâd'ın "Fîhi lîn (Gevşeklik var)" ve Saîd b. Zerbî'nin "Daîfun (Zayıf)" olduğunu söylemiştir.<sup>65</sup> 81. hadiste, hadisin farklı bir tarikini verdikten sonra senedde birden fazla râvi hakkında hüküm bulamadığını ve bu sebeple hadisin teselsül olarak sahih olmadığını ifade etmiştir.<sup>66</sup> 56. hadisin sened ve metnini verdikten sonra hadisi Ebû Nuaym'ın *Ahbâru'd-Dik'*inde bulamadığını ve senedde

<sup>60</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 477.

<sup>61</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 227, 418-420.

<sup>62</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 454.

<sup>63</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 365.

<sup>64</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 63-64.

<sup>65</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 443.

<sup>66</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 453.

münkerlerin çok olduğunu belirterek hadisin sened ve metin yönünden uydurma (bâtıl) olduğunu söylemiştir.<sup>67</sup>

Sehâvî'nin zaman zaman kendinden önceki hadisçilerin görüşlerine itiraz ettiği görülmektedir. 20. hadis için “Garîb (حديث قريب)” dedikten sonra aynı hadisin teselsüzsüz olan sened ve metnini naklederek bu ikinci hadisi tahric eden kaynakları sıralamıştır. Her ne kadar senedteki râvinin kimliği tespit edilememiş olsa da metnin şevâdinin olduğunu ve bu vesileyle hadisin “Hasen” olduğunu söylemiştir.<sup>68</sup> 78. hadiste “Kim benim adıma yalan uydurursa, ateşte oturacağı yere hazırlansın.” buyurulmaktadır. Sehâvî bu hadisin râvi el-Hasan ed-Darrâb’dan dolayı zayıf görüldüğünü fakat bu gerekçenin yanlış olduğunu düşündüğünü söylemiştir. Çünkü Hasan’ın, Ebû Cafer’den rivayet etmesi mümkündür diyerek kaynaklara atıf yapmıştır.<sup>69</sup> Bu ve benzeri örnekleri eser boyunca görmek mümkündür.

### 3.3. Hadislerin Metin Bağlamında Değerlendirilmesi

Sehâvî, hadisin kaynağını tespit edip, senedi ve râvileri inceledikten sonra hadis hakkında metin tenkiti yoluyla bir sonuca ulaşmaya çalışır. Onun hadisleri sened-metin yönünden bütün olarak tenkit ettiği gibi sened ve metin tenkitini ayrı ayrı yaptığı da görülmektedir. 77. hadiste Hz. Peygamber; “Kişi sevdiğiyle beraberdir.” buyurmaktadır. Sehâvî, bu hadisin teselsülünün uydurma olduğunu -râviler hakkında ayrıntılı bilgi vererek- ancak metnin sağlam olduğunu söylemiş ve farklı tarihleri sıralamıştır.<sup>70</sup> Yine Hz. Peygamber’in sağ eline yüzük taktığını bildiren 67. hadis için, teselsülünün zayıf olduğunu fakat onun sağ eline yüzük taktığına dair başka hadislerin olduğunu söyleyerek sened ve metinle iki hadis nakletmiş ve sahabeden Enes (r.a.), Câbir (r.a.) ve Âişe (r.anhâ) gibi pek çok kişiden bu konuda hadis nakledildiğini eklemiştir.<sup>71</sup>

Sehâvî, sened tenkidinde olduğu gibi metin değerlendirmesini yaparken kendinden önceki hadisçilerin görüşlerinden yararlanmış ve zaman zaman bu görüşleri eleştirmiştir. 5. hadiste Mültezem’de duanın kabul olunacağına dair hadisin sened ve metnini verdikten sonra hadisin farklı tarihlerini de kaydetmiştir. Zehebî’nin bir râvi için hadis uyduran bir kimse olduğunu söylemesine karşılık bir mevkûf bir şâhid göstermiş ve her halükârda Mültezem duaların kabul olunacağı yer olarak bilindir, demiştir.<sup>72</sup>

84. hadiste; “Peynir devâdır (derttir), ceviz devadır (derttir). İki bir araya gelirse Allah’ın izniyle şifa olurlar.” buyurulmaktadır. Sehâvî, hadisin uydurma olduğunu söyledikten sonra İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 597/1201) *el-Mevdûât*’ta bu hadisi üç vecihle naklettiğini ve uydurma olduğuna

<sup>67</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 373.

<sup>68</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 213.

<sup>69</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 438.

<sup>70</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 434.

<sup>71</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 400.

<sup>72</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 89-90.

hükmettiğini eklemiştir. İbnü'l-Cevzî, ağzından hikmetli sözler dökülen Hz. Peygamber'e bugün doktorların onaylamadığı bir bilgiyi nispet ederek bu hadisi uyduran kişiye Allah'ın cezasını vereceğini söylemiştir.<sup>73</sup> Sehâvî'nin İbnü'l-Cevzî'den bu alıntıyı yapmasından, metin tenkitinde ilmî değer taşımayan görüşleri eleştirdiği ve bilimsel verileri dikkate aldığı anlaşılmaktadır.

*Cevâhir*'de müselsel olarak nakledilen şiirler bulunmaktadır.<sup>74</sup> Sehâvî 64, 65, 99, 100, 101 ve 102. hadislerde olduğu gibi senedle beraber şiir metnini vermiş ve hiçbir açıklama yapmamıştır. Bazen de 15. hadiste olduğu gibi bir şiiri diğerine şahid olarak kaydetmiştir.<sup>75</sup>

Sehâvî müselesel bi's-sûfiyyîn olan 13. hadise şahid olan hadisin râvisi için Zehebî'nin zâhidler hakkında uydurma haber getirdiğini söyleyerek uzun bir açıklamaya girişmiştir. Önce sûfi elbisesini giyen pek çok kişi olduğunu söyleyerek tek tek isimleri sıralamış,<sup>76</sup> ardından sözlerine şöyle devam etmiştir: “Sâlih kimseleri anarak ve geçmiş hadis imamlarının izini takip ederek burada şunları söylemek gerekir ki ben hadisin doğru olmadığını hatta uydurmanın da ötesinde munkatî' olduğunu düşünüyorum. Şeyhimiz de aynı görüştedir ve ‘Nebî'nin (s.a.v) sûfler arasındaki ashâbından birine hırka giydirdiği veya ashâbından bir başkasının bunu yaptığına dair bize sahih, hasen veya zayıf olarak hiçbir hadis ulaşmamıştır. Bu konudaki hadislerin tamamı uydurmadır. Ali'nin Hasan el-Basrî'ye hırka giydirdiğini söyleyen kimsenin sözü yalandır.’ demiştir. Şeyhimiz bu konuda yalnız değildir. Ben de bu konuyu bir cüzde açıkladım.” diyerek konuyu daha fazla uzatmadan kendi eserine işaret etmiştir.<sup>77</sup> Çok uzun açıklamalara girmeyen Sehâvî'nin yeri geldiğinde ana konudan uzaklaşarak dolaylı konularda uzun açıklamalar yaptığı görülmektedir. Sehâvî'nin gündemdeki tartışmalı bir konu hakkında şeyhinin ve aynı doğrultudaki kendi düşüncesini aktarması ve hatta bu konuda özel bir çalışma yapmış olduğunu söylemesi, âlimin çekinmeden ilmî üslup çerçevesinde güncel meseleler hakkında görüş bildirmesi gerektiğine işaret eder.

Sehâvî'nin, hadisleri tenkit ederken “onları kaydederek sözü uzatmayacağını” söyleyerek bildiği tüm hadisleri kaydetmemesi, kitabın hacminin artmasını engellemiş olduğunu göstermektedir.<sup>78</sup> Bazen konu hakkında daha önce bilgi verildiğini söylemiş,<sup>79</sup> bazen de konu hakkında ayrıntılı bilgi için okuyucuyu kendi yazdığı eserlerine yönlendirmiştir. “Utanmıyorsan dilediğini yap!” hadisinin, meşhur bir hadis olduğunu söylemiş, hadisi tahric edenleri sıraladıktan sonra *Tahrîcu'l-erbeîne'n-neveviyye*'de bu konuyu ayrıntılı olarak ele aldığını ifade etmiştir.<sup>80</sup> Yine Enes b. Mâlik'in; “Ben Resûlullâh'ın ellerinden başka atlas ve ipek olarak hiçbir şeye dokunmadım.” hadisinin

<sup>73</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 462.

<sup>74</sup> Bk. Sehâvî, *Cevâhir*, 163, 313, 350, 395, 457, 481, 490, 491.

<sup>75</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 129.

<sup>76</sup> Bk. Sehâvî, *Cevâhir*, 145-147.

<sup>77</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 148.

<sup>78</sup> Bk. Sehâvî, *Cevâhir*, 75, 414.

<sup>79</sup> Bk. Sehâvî, *Cevâhir*, 489.

<sup>80</sup> Sehâvî, *Cevâhir*, 201.

tariklerini verdikten sonra musâfaha hakkında gelen hadisleri *Tahrîcu'l-ezkâr*'da cem ettiğini söylemiştir.

Buraya kadar Sehâvî'nin, senet tenkitiyle yetinmeyip metin tenkiti de yaptığı anlaşılmıştır.

### 3.4. Eserde Görüşleri Nakledilen Hadisçiler

Sehâvî'nin sened ve metin tenkiti yaparken, kendinden önceki âlimlerin görüşlerinden yararlanmış olduğu görülmüştür. Bu sebeple onun görüşünü naklettiği kaynakları bilmek, ulaştığı sonuçların doğru olup olmadığını anlayabilmek için gereklidir. Sehâvî'nin *Cevâhir*'de nakilde bulunduğu âlimlerden bazıları şunlardır:

İmam Şafîî (ö. 204/820), Ebû Nuaym (ö. 219/834), İbn Sa'd, İbn Maîn (ö. 233/848), İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel, Dârimî, Buhârî, Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, Ebû Ya'lâ, İbn Hibbân, Dârekutnî, Hattâbî, Beyhakî, Kadı İyâz, Hatib el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbn Abdilber, İbnü'l-Cevzî, Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer.

Sehâvî'nin kendisine hadis nakleden hocaları arasında kadın muhaddisler de bulunmaktadır. Bu isimler Âmine bint Nasrullâh b. Ahmed b. Muhammed (ö. 853/1449),<sup>81</sup> Ümmü Yûsuf es-Sâlihiyye (ö. 804/1402),<sup>82</sup> Zeyneb bint Abdullâh Ümmü Muhammed (ö. 856/1452),<sup>83</sup> Sâre bint Ömer (ö. 855/1451)<sup>84</sup> ve Ümmü Hânî' Meryem bint Alî b. el-Kâdî el-Hûrûniyye'dir (ö. 871/1467).<sup>85</sup>

Sehâvî'nin adını zikrettiği hadisçiler bu isimlerle sınırlı değildir. Görüldüğü üzere o, hadis ilminde otorite olarak kabul edilen âlimlerin görüş ve eserlerinden faydalanmıştır. Sehâvî'nin bu davranışı *Cevâhir*'in ilmî yönden değerini artırmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi Sehâvî, sadece yukarıda adı geçen belli başlı isimlerin görüşlerini nakletmekle yetinmemiş, kendisi de değerlendirme yapmış ve zaman zaman öncekilerin görüşlerine itiraz etmiştir.

### Sonuç

Sehâvî, hayatının erken dönemlerinden itibaren ilmî faaliyetlerin içerisinde bulunmuş, İbn Hacer'in en iyi talebesi olmuş ve dört yüze yakın âlimden ilim öğrenmiştir. Onun geride iki yüze yakın eser bıraktığı fakat önemli bir kısmının günümüze ulaşmadığı bilinmektedir. Sehâvî'nin günümüze ulaşan eserleri, ilim dünyasına katkıda bulunmuştur. Biyografi alanında yazdığı *ed-Đav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* ve müştehir hadisler alanında yazdığı *el-Makâsîdül-ğasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine* gibi eserleri üzerine çalışmalar yapılmıştır.

<sup>81</sup> Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*, 12/5.

<sup>82</sup> Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*, 12/6.

<sup>83</sup> Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*, 12/42.

<sup>84</sup> Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*, 12/52.

<sup>85</sup> Sehâvî, *ed-Đav'ü'l-lâmi'*, 12/156. Eserde Ümmü Muhammed bint Alî, Meryem bint Alî, Ümmü Hânî', Ümmü Hânî' bint Alî, Ümmü Muhammed bint el-Hasan olarak geçen isimlerin aynı kişi olduğu düşünülmüştür.

Sehâvî'nin müselsel hadis alanında kaleme aldığı ve varlığı yakın tarihe kadar el yazması olarak bilinen *Cevâhîrü'l-mükellele fi'l-ahbâri'l-müselsele* adlı eseri Dr. Kemâl Abdülfettah Fettûh tarafından tahkik edilerek ilim dünyasına kazandırılmıştır.

Müselsel hadislerin sıhhati ihtilafli olmakla beraber, senedlerinde inkitâ' ve tedlis olmadığı için en sağlam hadis türü olduğu söylenmiştir. *Cevâhir* üzerine yapılan bu çalışmada müselsel olarak nakledilen hadislerin genel olarak muteber kaynaklarda yer aldığı ve hadislerin teselsül yoluyla ilk kaynaktan itibaren değişime uğramadan günümüze ulaştığı görülmüştür.

Sehâvî eserinde 11'i kendine ait olmak üzere 160 yazılı kaynaktan istifade etmiştir. *Cevâhir*'de müellif ve eserlere 309 defa atıf yapıldığı tespit edilmiştir. Müselsel konusunda tek cilt halinde hazırlanan eserin kaynak yönünden zengin olduğu görülmüştür.

Sehâvî gerek sened gerekse metin tenkidinde diğer âlimlerin görüşlerini aktardığı gibi kendi de değerlendirmeler yapmıştır. Ancak değerlendirme yapmadan sadece hadisin sened ve metnini kaydedip geçtiği bölümler olmuştur. Bu durum eserin tenkitçi yönünü zedelemeyecek kadar azdır.

Sehâvî'nin yapmış olduğu çalışmadan müselsel hadislerin de ilmî tenkitten geçirilmesi gerektiği anlaşılmıştır. 82 müselsel hadis çeşidinin bulunduğu *Cevâhir*'de sahih, zayıf, merfû', mevkûf, maktû', kutsî ve mevzû' hadis örneklerini görmek mümkündür.

Türkiye'de Sehâvî'nin yeterince tanınmadığı, önemli kişi ve eserler üzerine yapılan çalışmalara onun isminin de dâhil edilerek ilim dünyasının daha da genişletilmesi gerektiği düşünülmektedir. Hadis Edebiyatı'nın önemli ürünlerinden olan müselsel hadislerin tanınması ve onlardan yararlanma imkânın sağlanması, hadis ilmi adına önemli bir hizmet olacaktır. Çünkü râvi tasarrufuna dayanan müselsel hadisler günümüz insanına ilmin intikalinde insan unsurunun ne kadar önemli olduğunu anlatmaktadır. Bu hadisler, nakil esnasında yapılan küçücük hareketlerin bile kaydedilerek rivâyetlerin satırdan satıra değil de insandan insana nakledildiğini resmetmektedir.

## Extended Abstract

### Turkish Science Language of Hadith: A Literature Review

Ḥadīth, as the second source of Islam after the Qur'an, is the Prophet's way of living the Qur'an, that is, the practical form of religion. In the lives of Muslims, ḥadīths have been effective and influential in all political, social and cultural aspects of life, from worship to the hereafter, from education to economy, and have never lost their characteristic of being the main source in any period after the Prophet. The correct determination, protection and transmission of ḥadīths, which are among the basic sources of Islam, to the next generations has occupied Muslims since the Prophet's time. Because a proper religious life depends on the transmission of ḥadīths without any distortion. In order to preserve the ḥadīths as they are, works of authentic ḥadīth were written as part of the science of Ḥadīth. The ḥadīths found in these works are of particular importance as they show that the ḥadīths were transmitted from the first source in the form of a series in words, meaning and deed, without being changed and preserved as they were. They also serve as evidence that claims such as that ḥadīths were created later and that the importance was given to the meaning rather than the wording in the transmission of ḥadīths are unfounded.

Sakhāwī (d. 902/1497) was involved in scholarly activities from early in his life, was Ibn Ḥajar's best student, and learned from nearly four hundred scholars. It is known that he left behind nearly two hundred works, but a significant number of them have not survived. Sakhāwī's extant works also contributed to the world of science. His biographical works, *eḍ-Ḍaw' al-lāmi' li-ahli al-karni al-tāsi'* and *al-Maqāsid al-ḥasana fī beyāni kesīrin mine al-ḥādīsi al-mutaṭhire 'ale al-elsine*, were source books. Sakhāwī, who is famous as a ḥadīthist and historian, is not yet sufficiently known in our country. This study aims to contribute to the recognition of al-Sakhāwī and to introduce the mursal ḥadīths through one of his works. For this purpose, al-Sakhāwī's work "Jawāhir al-muqallala fī al-ahbāri al-musallala", which was recently published in print, was introduced, criticized and analyzed. The study was prepared with document analysis and content analysis methods, and as written ready data, Kamāl Abdülffettāh Fettūh's edition was used.

The review was conducted under the headings of "Introduction of the work", "Sources of the work" and "The method followed in analyzing the ḥadīths in the work". First of all, in order to recognize the work, the number of ḥadīths, the method of organization of the work, and what the analyzed mursal ḥadīths consisted of were determined. In fact, it was seen that al-Sakhāwī himself introduced his work in the introduction of the book. According to the sequence number given by him, there are 102 mursal ḥadīths in al-Jawāhir. al-Sakhāwī stated that he first divided the mursal ḥadīths into topics (bab) and then divided these topics into chapters so that the reader could easily benefit from them. In some chapters, al-Sakhāwī is content with a single ḥadīth, while in others he mentions

more than one hadīth under separate headings. Thus, he provided the reader with the opportunity to see all types of mursal ḥadīth together with examples. Many materials such as merfū', mawqūf, maqtū', mawzū', holy ḥadīth, sufi sayings and poems were used in the work. While preparing his work, al-Sakhāwī paid attention to utilizing sources and used clear expressions when mentioning the name of a person or a work as a source. Looking at Jawāhir in general, it is seen that al-Sakhāwī consulted 160 books, 11 of which are his own works. For this reason, the sources of the work are divided into his own works and other authors and their works. In the section titled “The Methodology Followed While Analyzing the Ḥadīths in the Work”, the topics of “The Source of the Ḥadīths Analyzed”, “The Evaluation of the Ḥadīths Regarding the Sened”, “The Evaluation of the Ḥadīths Regarding the Text” and “The Ḥadīthists Whose Opinions are Quoted in the Work” are examined.

Since the purpose of writing al-Jawāhir was to determine the authenticity of the mursal ḥadīths by listing their types, the method of the work was research, examination, and criticism. In al-Jawāhir, al-Sakhāwī relied on the ḥadīths that had reached him and wrote down the entire script. While mentioning the senad, he occasionally provided additional information about the narrators. After the identification of the ḥadīth's senad and text, he usually first briefly stated the ḥadīth's status of authenticity. After identifying the source of the ḥadīth and examining the senad and the narrators, al-Sakhāwī criticized the ḥadīth in terms of senad-text. He criticized the ḥadīths in terms of both the text and the senad, and he also criticized the senad and the text separately. While criticizing the script and text, al-Sakhāwī made use of the views of his predecessors and occasionally objected to their views. This study on al-Jawāhir gives us information about al-Sakhāwī. It is understood that he took lessons from many teachers, had many written sources, and had a wide scholarly background.



## ملخص موسع

### نموذج لكتاب الحديث المسلسلة: الجواهر المكلمة

إن الحديث النبوي الشريف، باعتباره المصدر الثاني للإسلام بعد القرآن، هو منهج النبي صلى الله عليه وسلم في حياة القرآن، أي الشكل العملي للدين. وقد كان الحديث النبوي في حياة المسلمين فاعلاً ومؤثراً في جميع نواحي الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، من العبادة إلى الآخرة، ومن التربية إلى الاقتصاد، ولم يفقد في أي فترة من فترات ما بعد الرسول صلى الله عليه وسلم خاصية كونه المصدر الرئيسي. وقد شغل المسلمون منذ عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - المسلمين منذ عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - تحديد الأحاديث النبوية الصحيحة وحماتها ونقلها إلى الأجيال التالية وهي من المصادر الأساسية للإسلام. لأن الحياة الدينية السليمة تعتمد على نقل الأحاديث النبوية الشريفة دون أي تحريف. ومن أجل الحفاظ على الأحاديث النبوية الشريفة كما هي، دُوِّنت مصنفات الحديث الصحيحة كجزء من علم الحديث.

وتكتسب الأحاديث الموجودة في هذه المصنفات أهمية خاصة لأنها تدل على أن الأحاديث النبوية نقلت من المصدر الأول على شكل سلسلة لفظاً ومعنى وفعالاً، دون أن تتغير وبقيت كما هي. كما أنها بمثابة دليل على عدم صحة ادعاءات من قبيل أن الأحاديث قد وضعت في وقت لاحق، وأن الأهمية كانت تُعطى للمعنى لا للفظ في نقل الأحاديث، وهي ادعاءات لا أساس لها من الصحة.

انخرط السخاوي (ت 1497/902) في الأنشطة العلمية منذ وقت مبكر من حياته، وكان أفضل تلاميذ ابن حجر، وأخذ العلم عن نحو أربعائة عالم. ومن المعروف أنه ترك وراءه ما يقرب من مائتي مصنف، إلا أن عدداً كبيراً منها لم يصل إلينا. كما ساهمت مؤلفات السخاوي الباقية في إثراء عالم العلم. ومن مؤلفاته في التراجم، كتابا السيرة النبوية: "إسعاف ذوي الألباب في بيان ما في كتابي 'منجم السخاوي' و"المقاصد الحسنة في بيان ما في كتابي 'منجم السخاوي' من الكتب الأصلية. أما السخاوي الذي اشتهر كمحدث ومؤرخ، فهو غير معروف بعد في بلادنا بما فيه الكفاية.

وتهدف هذه الدراسة إلى الإسهام في التعريف بالسخاوي والتعريف به والتعريف بالأحاديث المرسله من خلال أحد مؤلفاته. ومن أجل هذا الغرض تم التعريف بمصنف السخاوي "جواهر المحلى في شرح جوامع المسند"

للسخاوي الذي صدر حديثاً مطبوعاً، وتم التعريف به ونقده وتحليله. وقد تم إعداد الدراسة باستخدام منهجي تحليل الوثائق وتحليل المضمون، وكيانات جاهزة مكتوبة تم استخدام طبعة كمال عبد الفتاح فتوح.

وقد تمت المراجعة تحت عناوين: "مقدمة العمل"، و"مصادر العمل"، و"المنهج المتبع في تحليل الأحاديث الواردة في العمل". في البداية، ومن أجل التعرف على العمل تم تحديد عدد الأحاديث، وطريقة تنظيم العمل، وما اشتملت عليه الأحاديث المرسله التي تم تحليلها. وقد لوحظ أن السخاوي نفسه قدّم لعمله في مقدمة الكتاب. وقد ذكر السخاوي أنه قسم الأحاديث المسلسلة في الجواهر إلى 102 حديثاً مرسلأً حسب رقم التسلسل الذي ذكره السخاوي في الجواهر، وذكر أنه قسم الأحاديث المسلسلة أولاً إلى موضوعات (باب) ثم قسم هذه الموضوعات إلى أبواب حتى يسهل على القارئ الاستفادة منها. وقد اكتفى السخاوي في بعض الأبواب بحديث واحد، بينما اكتفى في بعضها الآخر بذكر أكثر من حديث تحت عناوين مستقلة. وبذلك يكون قد أتاح للقارئ فرصة الاطلاع على جميع أنواع الحديث المسلسل مع الأمثلة التي أوردها.

وقد استخدم في هذا العمل العديد من المواد مثل المصحف والموقوف والمقطوع والمأثور والأحاديث القدسية والأقوال الصوفية والأشعار. وقد اهتم السخاوي أثناء إعداد عمله بالاهتمام بالاستفادة من المصادر، واستخدم عبارات واضحة عند ذكر اسم شخص أو عمل كمصدر. وبالنظر إلى الجواهر بشكل عام، يتبين لنا أن السخاوي رجع إلى 160 كتاباً، منها 11 كتاباً من مؤلفاته الخاصة. ولهذا السبب، تنقسم مصادر المصنف إلى مؤلفاته الخاصة ومؤلفين آخرين ومؤلفاتهم.

ولهذا السبب، تم تقسيم مصادر المصنف إلى مصنفاته الخاصة ومؤلفين آخرين ومصنفاتهم. وفي القسم المعنون بـ "المنهج المتبع أثناء تحليل الأحاديث الواردة في المصنف"، تم بحث موضوعات "مصدر الأحاديث التي تم تحليلها"، و"تقييم الأحاديث الواردة في السنن"، و"تقييم الأحاديث الواردة في النص"، و"المحدثين الذين نقل المصنف آراءهم في المصنف".

ولما كان الغرض من تأليف كتاب "الجواهر" هو تحديد صحة الأحاديث المرسله من خلال سرد أنواعها، فقد كان منهج المصنف البحث والفحص والنقد. وقد اعتمد السخاوي في الجواهر على ما وصل إليه من أحاديث الجواهر، ودونها كاملة. وفي أثناء ذكره للسند، كان يورد أحياناً معلومات إضافية عن الرواة. وبعد تحديد سند الحديث ومتمنه، كان عادةً ما يذكر أولاً بإيجاز حالة الحديث من حيث الصحة.

وبعد التعرف على مصدر الحديث وفحص السند والرواة، قام السخاوي بنقد الحديث من حيث السند والمتن بعد أن حدد مصدر الحديث. وقد انتقد السخاوي الأحاديث من حيث السند والمتن معاً، كما انتقد السند والمتن على حدة، وقد استفاد السخاوي في نقده للنص والمتن من آراء من سبقوه واعترض على آرائهم أحياناً. تقدم لنا هذه الدراسة عن الجواهر معلومات عن السخاوي، ومن المعلوم أنه أخذ عن العديد من الأساتذة، وله العديد من المصادر المكتوبة، وكانت له خلفية علمية واسعة.

**الكلمات المفتاحية:** الحديث، السخاوي، الجواهر، مسلسل الحديث، التحليل.

**Kaynaklar / References / المصادر**

- Aydemir, Halis. *el-Kavlü'l-Bedî' fi's-Salâti ale'l-Habîbi's-Şefi' Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrût: Dârû't-Tâsîl, 2015.
- Efendioğlu, Mehmet. "Müselsel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/86. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Eyyûbî, Muhammed Abdalbâkî. *el-Menâhilü's-selsele fi'l-ehadîsi'l-müselsele*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Fâdânî, Muhammed Yasin b. Muhammed İsa. *el-Ucâle fi'l-Ehâdîsi'l-Müselsele*. Suriye: Dâru'l-Besâir, 1985.
- Gökmen, Mustafa. *Hadîs'te Müselsel Terimi Müselsel Hadîslerin Tesbîti ve Değerlendirilmesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Beyrût: Dâr İbn Kesîr, 1987.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensarî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, III. Basım, 1994.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-Hadîs*. çev. Abdullah Aydınlı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî el-Kettânî. *Fihrisü'l-fehâris*. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî. *Risâletü'l-müstetrafe*. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriye, 1914.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. *el-Cevâhirü'l-Mükellele fi'l-Ahbâri'l-Müselsele*. thk. Kemâl Abdülfettâh Fettûh. Katar: Dâru'l-Fethi'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 2011.
- Tankuş, Emine. *Müselsel Hadis*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Tomar, Cengiz. "Sehâvî, Şemseddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/314. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Yavuz, Adil. *Sehâvî ve el-Mekasidu'l-hasene Adlı Eserinin Tenkid ve Tahlili*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

# HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2024, 13: 272-295

## Belâgatın Cerh ve Ta'dîl İlmine Etkisi

The Impact of Rhetoric on The Science of al-Jarh wa-l-Ta'dîl

تأثير البلاغة على علم الجرح والتعديل

Necip Sefa Demir

Arş. Gör. Dr., Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bayburt/Türkiye  
Res. Ass. Dr., Bayburt University, Faculty of Theology, Bayburt/Türkiye  
sdemir@bayburt.edu.tr

ORCID: [orcid.org/0000-0003-4143-3147](https://orcid.org/0000-0003-4143-3147)

RORID: <https://ror.org/050ed7z50>

### Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Received Date: 08.10.2024

Kabul Tarihi | Accepted Date: 23.12.2024

Yayın Tarihi | Published Date: 31.12.2024

Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: [10.61218/hadith.1563603](https://doi.org/10.61218/hadith.1563603)

**Çıkar Çatışması | Competing Interests:** Çıkar çatışması 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:** Demir, Necip Sefa. "Belâgatın Cerh ve Ta'dîl İlmine Etkisi". *HADITH* 13 (Aralık 2024), 272-295.

**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. (Necip Sefa Demir)

**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: [index.hadith@samsun.edu.tr](mailto:index.hadith@samsun.edu.tr)

### Belâgatın Cerh ve Ta'dîl İlmine Etkisi\*

Dr. Necip Sefa Demir

#### Anahtar Kelimeler: Öz

Hadis  
Belâgat  
Cerh  
Ta'dîl  
Mecâz

*Dirâyetü'l-hadîs ilimlerinin belâgat ile ilişkisinin oldukça fazla olduğu görülmektedir. Rivâyetü'l-hadîs, Resûlullah'ın (s.a.s.) sözlerini, fiillerini, takrîrlerini, vasıflarını ve farklı durumlar karşısında takındığı tavırlarını, bunların zabt ve rivâyet edilmesini; dirâyetü'l-hadîs ise en genel tanımıyla sened ve metin durumlarını anlamaya imkân veren kaideler ilmidir. Bunun yanında metin tenkidi esaslarını da kapsamına aldığından muhaddislerin sadece senedle meşgul olduklarını ve metni ihmal ettiklerini düşünmek eksik ve yanlış bir değerlendirmedir. Geleneğimizde hadis ilmi özellikle hadis metinlerinin doğru anlaşılması noktası belâgat ilminden oldukça faydalanmışsa da aynı şekilde ravi değerlendirmelerinde de oldukça fazla yararlanılmıştır. Bu bağlamda cerh ve ta'dîl ilmi belâgat nazarıyla incelenmiş ve özellikle râvî değerlendirmeleri olarak bilinen pekçok tevsik veya cerh ifadesinin aslında belâgî inceliklerle dolu olduğu hatta belâgat bilgisi olmaksızın bunların doğru ve maksadına uygun olarak anlaşılacağı tespit edilmiştir. Cerh/ta'dîl ve belâgat ilimlerinin etkileşimini konu edinen bu çalışma üç başlıkta ele alınmıştır. Bunlar; iki ilmin genel ilişkisi, ta'dîl ifadelerinde belâgî sanatlar ve cerh ifadelerinde belâgî sanatlar şeklinde ele alınmıştır.*

### The Impact of Rhetoric on The Science of al-Jarh wa-l-Ta'dîl

#### Keywords:

Hadith  
Rhetoric  
al-Jarh  
al-Ta'dîl  
Metaphor

#### Abstract

*It is seen that the sciences of Dirâyat al-hadîth are very much related to rhetoric. Rivâyah al-hadîth is the science of principles that enable us to understand the words, actions, taqrîr, qualities, and attitudes of the Messenger of Allah (s.a.s.) in different situations, as well as their recitation and narration; while dirâyah al-hadîth, in its most general definition, is the science of principles that enable us to understand the sened and textual situations. Since it also includes the principles of textual criticism, it is an incomplete and incorrect assessment to think that muhaddiths were only concerned with the senad and neglected the text. Although the relationship between hadîth and eloquence has been especially in the correct understanding of hadîth texts since ancient times, it is seen that there is also a great deal in the evaluations of the qâwîs (al-Jarh/al-Ta'dîl) that concern the script. In this context, the science of al-Jarh and Ta'dîl has been examined from the point of view of rhetoric, and it has been determined that many expressions of tawsîq or al-Jarh, especially those known as the evaluations of the qâwîs, are actually full of rhetorical subtleties, and that they cannot be understood correctly and in accordance with their purpose without knowledge of rhetoric. This study, which deals with the interaction of the sciences of al-Jarh/al-Ta'dîl and rhetoric, is organized under three headings. These are the general relationship between the two sciences, rhetorical arts in al-Ta'dîl statements, and rhetorical arts in al-Jarh statements.*

\* Bu makale yazarın 25.07.2014 tarihinde Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde tamamladığı "Hadîs ve Belâgat İlişkisi" başlıklı doktora tezindeki verilerden yararlanılarak hazırlanmıştır.

This article is based on the data in the author's doctoral dissertation titled "The Relationship between Hadîth and Rhetoric" completed on 25.07.2014 at Bayburt University Graduate School of Postgraduate Education.

## Giriş

### 1. Cerh/Ta'dîl ve Belâgat

Lügatte 'yaralamak', 'deşmek' veya 'tesir etmek' gibi anlamlara gelen 'cerh (جرح)' lafzı<sup>1</sup> bir hadîs ilmi istilâhı olarak 'bir râvîyi, adalet ve zabt sıfatlarının birini veyahut her ikisini tam olarak taşımadığını' söyleyerek tenkid etmek manasına gelir. Râvîye hem kendisinin hem de rivâyetinin reddine sebep olacak bir kusuru nisbet eden kişiye 'cârih', kusur sahibine ise 'mecrûh' denir.<sup>2</sup> 'Ta'dîl (تعديل)' ise lügatte 'ılımlılık, doğrultmak, düzeltmek, adaletle hükmetmek' manalarında<sup>3</sup> olup hadîs terimi olarak ise 'bir râvînin adalet ve zabt özelliklerini taşıdığını yani güvenilir/sika olduğunu dile getirmek veya buna hükmetmek' anlamındadır. Râvîyi bu sıfatla niteleyen âlime 'müzekkî/muaddil' ve adâlet sahibi olmakla nitelenen kişiye de 'adl' veya 'âdil' denir.<sup>4</sup>

Cerh ve ta'dîl ilmi, hadîs ilimlerinin en önemlilerinden olup bazı özel lafızlar ile hadîs rivâyet eden kişilerin dinî ve ilmî yönlerden tanınmasını ve tenkidini konu edinen; rivâyetlerinin kabulü veya reddi açısından onların durumlarından ve haklarında sarfedilen lafızların ve görüşlerin mertebelerinden bahseden bir hadîs ricâli ilmidir. Cerh ve ta'dîl ilmi, hadîsin iki esas unsurunda biri olan isnâdın kontrol sistemidir. Bu eylem hadîslerin sıhhatinin tespiti noktasında gerekli görülmüştür. Bu ilmin tarihi başlangıcı ise sahâbe devrine kadar dayandırılmaktadır. Nitekim bu devirde cerh ve ta'dîl hareketi daha çok rivâyetin sıhhatini teyîd ve tespit etme şeklinde olmuştur. Hz. Ömer'in (r.a.) hadîs rivâyet edenden şahit istemesi ve Hz. Ali'nin (r.a.) yemin ettirmesi bunun göstergesidir. Râvîlerin kimliklerini tanımaya yönelik yapılan faaliyetin başlangıcına dair büyük fitne sayılan Hz. Osman'ın (r.a.) şehid edilmesi ve ardından yaşanan fitne olayları gösterilebilir. Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasındaki mücadelenin hadîs uydurmacılığını tetiklemeyle başladığı rahatlıkla ifade edilebilir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 2/422-423; Ebu'l-Fadl Muhammed b. Abdürrezâk el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Kollektif (Dârü'l-Hidâye, ts.), 6/336-336; İbrâhim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vesît* (el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 115; Luvîs Ma'lûf el-Yesûî, *el-Müncid* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 1/86; Hacı Ahmed Hulusi vd., *Ehter-i Kebîr* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1310), 1/196.

<sup>2</sup> Abdullah Aydın, *Hadis Tespit Yöntemi Hadis Usulü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 66; Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 48; Ahmet Yücel, *Hadis Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2020), 209; Ahmet Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk Üç Asır)* (İstanbul: İFAV, 2014), 111.

<sup>3</sup> ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 29/444-454; el-Yesûî, *el-Müncid*, 1/491; Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 588; Hacı Ahmed Hulusi vd., *Ehter-i Kebîr*, 2/36.

<sup>4</sup> Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 44, 383; Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 48, 299; Emin Âşıkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/394; Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk Üç Asır)*, 111; Yücel, *Hadis Sözlüğü*, 347; Aydın, *Hadis Tespit Yöntemi Hadis Usulü*, 66.

<sup>5</sup> Âşıkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", 7/396.

Tâbiûn döneminde halen şifahî olarak icra edilen cerh ve ta'dîl faaliyetleri henüz müstakil bir ilim olacak şekilde gelişim göstermemekle beraber bu dönemdeki iç savaşlar, bu neslin ciddi bir tenkid faaliyeti yürütmesini gerektirmiştir. Bu devrin en belirgin özelliği, râvînin zabtı ile beraber adâlet yönünün de tenkide dahil edilmesidir. İslâm'ın yayılıp büyümesi oranında hadîs rivâyeti ve bunun desteklediği ilimler de teşekkül edip büyümüştür. Genişleyen İslâm coğrafyasının farklı merkezlerinde hicri II. yüzyılın son yarısından itibaren tenkid ekolleri belirginleşmiş olup hadîs rivâyeti ve bununla uğraşan kişiler arttıkça tenkide uğrayanlar da artmış ve bunun neticesinde pek çok uzman münekkid hadîsçi yetişmiştir. Bu alandaki çalışmaların da tedvin edilerek cerh ve ta'dîlin müstakil bir hadîs ilmi olarak kabul edilmeye başlandığı dönem Tebeu't-Tâbiûn dönemidir. Bu dönemde ilki Yahyâ b. Saîd el-Kattân olmak üzere Süfyân es-Sevrî, Vekî' b. el-Cerrâh, Şu'be b. el-Haccâc, Abdurrahman b. Mehdî, Abdullah b. el-Mübârek, Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne, Abdurrahman el-Evzâî ve Leys b. Sa'd gibi mümtaz şahsiyetler yetişerek eserler ortaya koymuşlardır. Yaklaşık h. 220'li (835) yıllarda sona ermiştir. Hicrî III. yüzyılın ilk çeyreğinde İbn Sa'd ile (ö. 230/845) başlayan ve yine bu yüzyılın sonuna kadar devam eden süreçte hem mütehasıs âlimler yetişmiş hem de eser tasnifi büyük ölçüde tamamlanmakla birlikte bu çalışmalar hicri IV. asrın sonlarına kadar tekâmül ederek devam etmiştir.

Bu sahada Kütüb-i Sitte müellifleri ile beraber önde gelen âlimlerden bazıları İmâm Şâfiî, Süfyân b. Uyeyne, Mâlik b. Enes, Şu'be b. el-Haccâc, Yahyâ b. Maîn, Ali b. el-Medîni, Ahmed b. Hanbel, Züheyr b. Harb, İshak b. Râhûye, Amr b. Ali el-Fellâs, Ebû Hâtim er-Râzî, oğlu İbn Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, Bakî b. Mahled, İbrâhim el-Harbî, Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, İbn Cerîr et-Taberî, Ebû Ca'fer el-Ukaylî, İbn Huzeyme, İbn Adî el-Cürcânî, İbn Hibbân, Taberânî, Dârekutnî, Hâkim en-Nîsâbûrî, İbn Abdilber en-Nemerî, Hatîb el-Bağdâdî, Kâdî İyâz, İbnü's-Salâh, Mizzî, Zeynüddin el-İrâkî, Zehebî, İbn Hacer, Bedrüddîn el-Aynî, Sehâvî ve Süyûtî'dir.<sup>6</sup>

Bu sahadaki meşhur eserlerden bazıları ise İbn Ebû Hâtim'in *el-Cerh ve't-Ta'dîl*'i, İbn Hibbân'ın *el-Mecrûhîn*'i ve *es-Sikât*'ı, İbn Adî'nin *el-Kâmil*'i, Zehebî'nin *Tezkiretü'l-Huffâz*'ı, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*'sı ve *Mizânü'l-İtidâl*'ı, Sübkî'nin *Kâide fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*'i, Abdulhay el-Leknevî'nin *er-Ref' ve't-Tekmil*'i, Mustafa b. İsmâil'in *Şifâu'l-Alîl bi-Elfâz ve Kavâ'idü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*'i, Yusuf Muhammed Sıddîk'ın *eş-Şerh ve't-Ta'lîl fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*'i, İbrahim Kutluay'ın *İmamiyye Şîası'na göre Cerh ve Ta'dîl*'i, Emin Âşikkutlu'nun *Hadîste Ricâl Tenkîdi: Cerh ve Ta'dîl İlmi* ve Ahmet Yücel'in *Hadîs İlminde Tenkid Terimleri* isimli eserleri sayılabilir.<sup>7</sup>

İbn Hacer başta olmak üzere bu sahanın âlimleri, râvî tenkid ifadelerini, tezkiyesine ve cerhine yönelik olmak üzere iki temel gurupta toplamışlardır. Tezkiyesine yani adaletine yönelik olan beyânlar, ilki 'أَوْثَقُ النَّاسِ' (insanların en güvenilirli), 'أَثْبَتُ النَّاسِ' (insanların en sağlamı) ve sonuncusu

<sup>6</sup> Âşikkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", 7/397.

<sup>7</sup> Aydınlı, *Hadîs İstılahları Sözlüğü*, 48-50; Ahmet Yücel, *Hadîs İlminde Tenkid Terimleri* (İstanbul: M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 36-44.



'مَقْبُولٌ' (kabul edilebilir), 'يُرْوَى حَدِيثُهُ' (hadîsi rivâyet edilebilir) gibi tezkiye ifadelerini içeren altı mertebede toplanmıştır. Râvînin cerhine işaret eden beyânlar ise en hafifi, 'كَيْسٌ بِالْقَوِيِّ' (kuvvetli değildir), 'فِيهِ مَقَالٌ' (hakkında söz edilmiştir) ve en şiddetlisi ise 'أَكْذَبُ النَّاسِ' (insanların en yalancısı), 'إِلَيْهِ' (uydurmacılığın zirvesinde) gibi ifadelerin bulunduğu altı mertebedir. Bu ifadelerin çoğu gerek vecîz/îcâzlı ifadeler olmaları bakımından meânî ilmiyle, gerek teşbîhî ve mecâzî ifadeler olmaları bakımından beyân ilmiyle ve gerekse de mübâlağalı ifadeler olmaları bakımından bedî' ilmiyle ilişkili ifadelerdir. Bu ilişkisi tespit edilen ifadeler ileride ele alınacaktır.<sup>8</sup> Hem tarihte hem de günümüzde bu yargıların içerdiği mânâlar ve edebî sanatlar kadar, bunları üretip kullanan cerh ve ta'dîl alimlerinin karakterleri ve bunları ifade ettikleri muhtezâ-i hâl de doğru anlama noktasında son derece önem arzemektedir.<sup>9</sup>

Ayrıca metâin-i aşere olarak da bilinen ve râvînin cerhine işaret eden kusurlar da beşi adalet ve beşi de zabt ile ilgili olmak üzere on gurupta toplanmıştır. Bunlardan kizbü'r-râvî, ittihâmü'r-râvî bi'l-kizb, fisku'r-râvî, bid'atü'r-râvî ve cehâletü'r-râvî adâlet sıfatıyla ilgili; fuşşü'l-ğalât, ğaflet, vehim, sûü'l-hıfz ve muhâlefetü's-sikât ise zabt sıfatıyla ilgili kusurlardır.<sup>10</sup> Bu sıfatlardan özellikle 'cehâletü'r-râvî' lafzen garâbet sahibi gibi görünse de aslında bir ıstılâh olarak büründüğü manada **tevriye**<sup>11</sup> sanatı vardır. Nitekim bu tabir; ilk akla gelen 'râvînin cahil olması' manasını değil, uzak

<sup>8</sup> Cerh ve Ta'dîl için bk.: Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 4/13-14; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, thk. Ebû Üsâme Salim b. İdu'l-Hilâl (Riyâd: Dâru İbn Kayyim - Dâru İbn Affân, 2012), 40; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, 1952), Mukaddime 11, 2/38, 4/169; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyed (Halep: Dâru'l-Va'cy, 1975), 1/35-40; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, thk. Muhammed Abdülmu'd Hân (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, 1973), 1/13; Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 209, 235; Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürçânî İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'ir-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/17, 47-65, 157; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2013); Abdülkerîm Zeydân - Abdülkahhâr Dâvûd Abdullah, *Ulûmü'l-hadîs* (Beyrut - Lübnan: Müessesetu'r-Risâleti Nâşirûn, 2008), 55-61; Âşikkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", 7/394-401.

<sup>9</sup> Detaylı bilgi için bk.: Abdulvahap Özsoy, *Hadis Tenkidi Sahabe ve Tabiun Dönemi* (Beka Yayınları, 2016), 21-74; Veysel Özdemir, "Cerh-Ta'dîl İlminde Müteşeddî ve Mütesâhil Âlimler Değerlendirmelerinden İstifâdede Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 128-175.

<sup>10</sup> Detaylı bilgi için bk.: Ebû's-Seâdât el-Mübârek b. Esîriddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr Mecdüddîn, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Ahmed b. Muhammed el-Harrât (Mekke: Dâru'l-Minhâc, 2022), 3/127; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/5-10; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, 1/62-95; Bünyamin Erul, "Ta'n", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/558-560.

<sup>11</sup> Biri yakın diğeri uzak iki manası bulunan müfred bir kelime zikredip uzak manayı kastetme manasında bir bedî' sanattır. Bk. Ebû Ya'kûb Yûsuf es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, thk. Naîm Zerkûr (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 427; Ebû'l-Feth Nasrullâh b. Muhammed b. eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr Ziyâüddîn, *el-Meseli's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*, thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 2/203; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahreddîn et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî* (Beyrut, 1965), 395; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahreddîn et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-telhîs* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1981), 425;

anlamı olan 'râvînin tanınmıyor/bilinmiyor' olması manasını ifade eder. Bir diğer kusur ismi olan 'muhâlefetü's-sikât' ıstılâhı ise belâgatta, kelimenin fesâhati önündeki engellerden 'muhâlefetü'l-kıyâs' ıstılâhı ile hem lafzen hem de manen latif bir benzerlik içindedir. Nitekim sikâya muhalefet eden râvî kusurlu olduğu gibi sarf kurallarına muhalefet eden kelime de kusurludur.

Belâgat ilimleri ile cerh ve ta'dîl ilminin ilişkisi Arap dili ve belâgatı âlimlerinin, dilin kaynaklarının sıhhat tespiti ve bu kaynaklardan nakil yapanların ehliyetlerinin tespit edilmesinde cerh ve ta'dîl ilminden faydalanmış olmaları ile başlamıştır. Bu âlimler dil konusundaki malzemeleri toplarken cerh/ta'dîl metodlarını geniş ölçüde kullanmış ve malzeme aldıkları kişilerin güvenilir, doğru sözlü ve âdil olmalarını şart koşmuşlar; bunun neticesinde dil ve belâgat âlimlerinin tenkide tâbi tutulduğu tabakât eserleri yazmışlardır. Mesela muhaddislerin cerh ve ta'dîl yönteminden en çok etkilenen dil ve belâgat âlimlerinden biri olan Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 577/1181) bu konuda söylediği; "Tıpkı hadîs rivâyetinde şart koşulduğu gibi dil malzemesini nakleden kişinin de erkek, kadın, hür veya köle farketmeksizin şahsiyetine ve rivâyet ettiği haberlere güvenilen adil bir kişi olması şarttır."<sup>12</sup> Sözü ile "Dil malzemesini nakleden şahıs fâsık biri ise onun nakli kabul edilmez."<sup>13</sup> sözü son derece önemlidir. Ortak noktaları 'muhaddislerin yöntemlerinden etkilenme' olan bu âlimlerin söz konusu etki ile telif ettiği bazı tabakât eserleri arasında, İbn Sellâm el-Cumahî'nin (ö. 231/846[?]) *Tabakâtü Fuhûli's-Şu'arâ'i*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Tabakâtü's-Şu'arâ' (eş-Şi'r ve's-Şu'arâ')*, İbnü'l-Mu'tez'in (ö. 296/908) *Tabakâtü's-Şu'arâ'i'l-Muhdesîn*'i, Kemâleddin el-Enbârî'nin (ö. 577/1181) *Nüzhetü'l-Elibbâ' fi Tabakâti'l-Üdebâ'i*, Yâkût b. Abdullah el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemül-Üdebâ'i* ve Abdülbâkî b. Abdülmecîd el-Yemânî'nin (ö. 743/1343) *İşâretü't-Ta'yîn fi Terâcimi'n-Nühât ve'l-Lügaviyyîn*'i zikredilebilir. Bu şahıslardan İbn Kuteybe ve Abdülbâkî b. Abdülmecîd el-Yemânî gibi bazı âlimlerin, aşağıda detaylı olarak ele alınacak olan garîbu'l-hadîs veya Kur'ân ile ilgili eserleri de vardır. Bu husûsun burada zikredilmesi, belâgat ve dil ilimlerinin, hadîs ilimleri ile ilişkisi noktasında önemlidir. Nitekim hadîslerdeki garîb ifadelerin açıklanması vazifesini, daha çok dilbilimciler üstlenmişlerdir

Bu iki ilmin ilişkisi daha çok, cerh veya tezkiye için kullanılan ifadelerinin belâgat ile bağlantılı olması şeklindedir. İlk olarak bu ilmin adını da oluşturan ıstılâhlara bakılacak olursa, esasen cerh ve ta'dîl lafızları birer hadîs ilmi ıstılâhı olarak kendi manalarını kazanmış ve muhaddisler tarafından da bu terim manaları ile kullanılmışlardır. Bu cihetle mübâlağa sayılmazlar. Ancak gerek belâgat ilimlerince bakıldığında ve gerekse bunların ıstılâhlaşma aşamasının başlangıcında belâgat veya

Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2011), 646; el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvînî, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga*, thk. Muhammed el-Hafâcî (Beyrut, 1980), 2/499; Nasrullah Hacımuftüoğlu - Rabiha Çelebi, *Teshîlu'l-belâga* (İzmir, 1996), 103.

<sup>12</sup> Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh İbnü'l-Enbârî, *Lüma'u'l-edille fi usûli'n-nahv*, thk. Saîd el-Efğânî (Dimeşk: Matbaatü'l-Câmiati's-Sûriyye, 1957), 120; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İktirâh fi 'ilmi usûli'n-nahv*, thk. Ahmet Suphi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 48.

<sup>13</sup> İbnü'l-Enbârî, *Lüma'u'l-edille*, 180.

mübâlağanın olduğunu görmek kaçınılmazdır. Bu sebeple hadîs ilimlerinden olan cerh ve ta'dîlin belâgat ilimleri ile ilişkisi, özellikle de râvîlerin ahvâlini beyân konusunda oldukça fazladır. Diğer yandan râvîlerin şöhreti ve birbirlerine üstün tutulma noktalarında belâgat ve mübâlağa oldukça rol oynamıştır.

Cerh (جرح) ve ta'dîl (تعديل) kelimelerinin her ikisi de ilk anlamlarında olmayıp mecâzî ifadeler olarak zamanla ıstılâhlaşmışlardır. Nitekim cerh (جرح), bedenen yarma, kesme ve yaralama manalarında iken kişinin hadîs rivâyetinde ehliyetinin olmadığı anlamında manen yaralama olarak kullanılmış olup cârih ise cellata benzetilmiştir. Burada müşebbeh ve müşebbehün bih hazfedilerek sadece müşebbehün bihin mülâimi olan 'cerh' zikredildiği için burada öncelikle **istiâre-i mekniyye**<sup>14</sup> ve müştak isimde gerçekleştiği için de **istiâre-i tebeiyye** vardır.

Adl (عدل) kelimesi bu ıstılâhın mastarı iken âdil kimse için kullanılması hem fiilin sahibinden başkasına isnâdı manasında **mecâz-ı aklî**<sup>15</sup> hem de râvîdeki bu sıfatın yoğunluğunu **mübâlağa**<sup>16</sup> ile ifade etmek için **istiâre-i tasrîhiyye** olarak kullanılmaktadır. Çünkü adâlet noktasında âdil (عدل), masdar olan adl'e (عدل) benzetilerek bu lafız onun için ödünç alındıktan (istiâre edildikten) sonra müşebbehün bihin/müsteârün minhin lafzı haricindeki diğer teşbîh rükünleri hazfedilmiştir ki bu da istiârenin en bilindik yapılış şeklidir. Lafz-ı müsteâr açıkça zikredildiği için de istiâre, tasrîhiyyedir. Ta'dîl (تعديل) ifadesi de tef'îl kalıbında birinin âdil olduğuna hükmetmek, onun zaten adil olduğunun kabul etmek manalarındadır.

<sup>14</sup> İstiâre, benzerlik alakası için asıl anlamının dışında kullanılan kelimeyi ifade eden bir mecâz-ı lugavî türüdür. Buna binaen "mekniyye", kapalı istiâreyi; tasrîhiyye, açık istiâreyi ve tebeiyye ise müştak isim, fiil veya harfte olan istiâreyi ifade eder. Bk. Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, thk. Mahmûd Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1991), 30; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ûlûm*, 369; Saîd b. Sinân el-Hafâcî, *Sırru'l-fesâha* (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 110; et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî*, 324; M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat ve Biçim-Ölçü-Kafiye* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019), 121; Olgun Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, thk. Kemâl Edip Kürkçüoğlu (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019), 70; Hacımüftüoğlu - Çelebi, *Teshîlu'l-belâga*, 80.

<sup>15</sup> Mecâz-ı aklî, fiilin kendi failine değil de başka bir faille isnâd edilmesi suretiyle isnâdda meydana gelen mecâzdır. Bk. el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 408; Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1991), 293; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ûlûm*, 393; el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvînî, *Telhîsü'l-miftâh* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2012), 20; Ahmet Cevdet, *Belâgat-ı Osmâniyye* (İstanbul: Âsitâne, 1310), 115; Hacımüftüoğlu - Çelebi, *Teshîlu'l-belâga*, 77; Nusrettin Bolelli, *Belâgat - Arap Edebiyatı* (İstanbul: M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006), 138; Ali Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'* (İstanbul: M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 192.

<sup>16</sup> Mübâlağa, muhasenât-ı mâneviye sanatlardan olup bir şeyi tarif veya tavsif ederken ya olduğundan çok fazla veyahut olduğundan çok eksik göstermek manasındaki bedî' sanatıdır. Bk. es-Süyûtî, *el-İtkân*, 667; el-Kazvînî, *el-Îzâh fi'ulûmi'l-belâga*, 2/365; et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî*, 405; Hacımüftüoğlu - Çelebi, *Teshîlu'l-belâga*, 111.

## 2. Ta'dil İfadelerinde Belâgat

Ta'dil'in birinci mertebesinde<sup>17</sup> bulunan râvîler için kullanılan 'أَوْثَقُ النَّاسِ' (insanların en güvenilirleri), 'أَثْبَتُ النَّاسِ' (insanların en sağlamı) gibi ifadeler birbirlerine yakın manada olup lafzen de benzerlik gösterirler. Belâgî olarak ise bu tip ifadeler bedî' açısından 'aklen mümkün âdeten muhal' olduğu için türü iğrâk olan bir **mübâlağa** sanatıdır. Beyân açısından ise 'النَّاسِ' ifadesinde alakası külliyyet olan bir **mecâz-ı mürsel**<sup>18</sup> vardır. Çünkü insanların tamamı zikredilmiş olmakla birlikte ondan hadîs rivâyet eden râvîler kastedilmiştir. Bu şekildeki ifadeler ayrıca meânî açısından da **icâz-ı kiser**'dir.<sup>19</sup> Zira buradaki icâz 'kelâmın içinden bir veya birçok lafzın hazfiyle' değil 'bir lafza birden çok mana yükleme' şeklinde uygulanmaktadır. Yine bu mertebede bulunan 'لَا أَحَدًا أَثْبَتَ مِنْهُ' (ondan daha sağlam kimse yoktur), 'مَنْ مِثْلُ فُلَانٍ' (falan gibisi var mı?), 'فُلَانٌ لَا يُسْأَلُ عَنْهُ' (falan hakkında 'nasıldır?' diye sorulmaz), 'لَا أَعْرِفُ لَهُ تَذِيرًا فِي الدُّنْيَا' (dünyada onun bir dengini tanımıyorum) ve 'فُلَانٌ أَصْدَقُ مَنْ أَدْرَكْتُ مِنَ الْبَشَرِ' (falanca, beşer içinde karşılaştığım en sadık sözlü olandır) gibi ifadelerin tamamı râvînin güvenilirliğini ifade etmek için **mübâlağa** içeren ifadeler olup genellikle de türü teblîğ'dir. Ayrıca meânî açısından 'لَا أَحَدًا أَثْبَتَ مِنْهُ' ifadesinde nefy yoluyla kasr-ı mevsûf ale's-sıfat türünde bir **kasr**<sup>20</sup> ve 'مَنْ مِثْلُ فُلَانٍ' ifadesinde ise inşâ-i talebînin üçüncüsü olan **istifhâm**<sup>21</sup> vardır ki burada istifhâm kendi sîgasının manası dışında inkâr manasındadır. Yani cevabını bildiği için aslında muhâtaba soru gibi görünen bir kelâm ile 'onun gibi kimse yokur' ifadesini daha te'kîdli ifade etmektedir.

Ta'dil'in ikinci mertebesinde bulunan râvîler için kullanılan 'ثِقَّةٌ ثِقَّةٌ' (güvenilirdir, güvenilirdir), 'ثِقَّةٌ ثَبَتٌ' (güvenilirdir sağlamdır), 'ثِقَّةٌ حُجَّةٌ' (güvenilirdir, hadîsi delildir) ve 'ثِقَّةٌ حَافِظٌ' (sağlam bir hadîs hâfızdır) gibi tekrarlı ifadeler bazısı te'kîd-i lafzî bazısı da te'kîd-i mânevî olmakla birlikte tamamında

<sup>17</sup> Burada mertebelere işaret eden değerlendirmeler, İbn Hacer başta olmak üzere ulema tarafından genel kabul gören mertebeler sıralamasıdır.

<sup>18</sup> İstiârenin aksine benzerlik dışındaki alakalar için asıl anlamının dışında kullanılan kelimeyi ifade eden ikinci mecâz-ı lugavî türüdür. Bk. el-Kazvînî, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga*, 2/397; et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 324; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga* (Beirut, 1984), 320; Hacımuftüoğlu - Çelebi, *Teshîlu'l-belâga*, 78.

<sup>19</sup> İcâz genel olarak az söz ile çok mana ifade etme anlamındaki meânî sanatıdır. Bk. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 276; el-Kazvînî, *Telhîsü'l-miftâh*, 282; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-telhîs*, 282; Dr. İbn İsâ Bâtâhir, *el-Belâgatü'l-Arabîyye mükaddimât ve tatbiât* (Dâru'l-Kütübi'l-Cedîdi'l-Müttehîde, 2008), 162; Hacımuftüoğlu - Çelebi, *Teshîlu'l-belâga*, 53.

<sup>20</sup> Kendine has bir yolla bir şeyi başka bir şeye mahsus kılmak manasındaki meânî sanatıdır. Bk. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 288; et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 172; Hacımuftüoğlu - Çelebi, *Teshîlu'l-belâga*, 47.

<sup>21</sup> İnşâ: aklen sıdka ve kizbe muhtemel olmayan her türlü cümleyi; inşâ-i talebî: içinde muhâtaba yönelik herhangi bir talep (istek) barındıran İnşâ türünü ve istifhâm iste içinde herhangi bir manadaki soru kalıbını barındıran inşâ-i talebî türünü ifade eder. Bk. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 164; el-Cürçânî, *Delâilü'l-icâz*, 528; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-icâz*, thk. Nasrullah Hacımuftüoğlu (Beirut: Dâru Sâdır, 2004), 149; Muhammed Rif'at Ahmed Zencîr, *Dirâsât fi'l-belâgati'n-nebeviyye eş-şerîfe* (Dubai - İmârât: Câzîet-ü Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'ân el-Kerîm, 2015), 74.

meânî açısından **itnâb**<sup>22</sup> vardır. Çünkü kelâm, bir itnâb türü olan tekrîr ile yerli yerinde kısmen uzatılmıştır.

Ta'dîl'in üçüncü mertebesinde bulunan râvîler için kullanılan 'كَأَنَّهُ مُصْحَفٌ' (o, mushaf gibi sağlamdır), 'عَدْلٌ صَابِغٌ' (âdildir zâbittir), 'مِيزَانٌ' (terazidir), 'قَبَانٌ' (kantardır), 'فَارِسُ الْحَدِيثِ' (hadîste mâhirdir) ifadeleri de râvînin tezkiyesi için söylenmiş **mübâlağalı** ifadelerdir. 'عَدْلٌ صَابِغٌ' ifadesi aklen ve âdeten mümkün olduğu için türü *teblîğ*, diğerleri ise aklen de âdeten de muhal olduğu için türleri *ğulûv*'dür. Ayrıca yukarıda da değinildiği gibi bu ifadedeki 'عَدْلٌ' lafzında hem **mecâz-ı aklî** hem de **istiâre-i tasrîhiyye** vardır. 'كَأَنَّهُ مُصْحَفٌ' ifadesinde ise açık bir **teşbîh**<sup>23</sup> vardır. İçinden vech-i şebeh zikredilmediği için de türü *teşbîh-i mücmeldir*. Diğer üç değerlendirme ıstılâhı olan 'مِيزَانٌ', 'قَبَانٌ' ve 'فَارِسُ الْحَدِيثِ' ifadelerinin üçü de *istiâre-i tasrîhiyye*dir. Çünkü üçünde de açık olmak kaydıyla sadece lafz-ı müsteâr zikredilerek teşbîhin diğer erkânı hafzedilmiştir. Bunlardan özellikle râvînin, mâhir bir at binicisine benzetildiği 'فَارِسُ الْحَدِيثِ' son derece vecîz bir ifade olup vech-i şebeh çok yönlü olduğu için de aynı zamanda **istiâre-i temsîliyye**dir.

Genellikle râvînin adaletinin sağlam olduğu ancak tam olarak zabt sahibi olmadığını ifade eden dördüncü mertebe lafızlarından 'لَا بَأْسَ بِهِ' veya 'لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ' (zararı yok) ve 'خَيْرٌ خَيْرٌ الْخَلْقِ' veya 'خَيْرٌ' (çok iyi bir insandır) gibi lafızlar da belâğî açıdan vecîz/îcâzlı ifadeler olup tamamında **tevriye** sanatı vardır. Çünkü râvînin hem 'zararının olmaması'nın hem de 'iyi bir insan olması'nın yakın anlamı gerçek hayattaki ilişkilerini ve uzak anlamı ise hadîs rivâyetindeki durumunu kapsarken, münekkid bu lafızlardan uzak manalarını kastetmiştir. Ayrıca 'خَيْرٌ الْخَلْقِ' ifadesinde **kasr** da vardır.

Ta'dîl'in beşinci mertebesi sayılan 'مَحَلَّةُ الصَّدْقِ' (yeri sıdktır), 'شَيْخٌ' (şeyhtir), 'إِلَى الصَّدْقِ مَا هُوَ' (hadîsi sıhhatten uzak değildir), 'جَيِّدُ الْحَدِيثِ' (hadîsi ceyyiddir) ve 'مُقَارِبٌ / مُقَارَبُ الْحَدِيثِ' (hadîsi orta hallidir) şeklindeki lafızlar da belâğatla ilişkilidirler. Nitekim 'مَحَلَّةُ الصَّدْقِ' ifadesi 'هُوَ فِي مَحَلِّ الصَّدْقِ' takdîrinde olup alakası hâlliyyet olan bir **mecâz-ı mürsel**dir. 'الصَّدْقِ' (sıdk) bir mekân olmadığı gibi kendisi zikredilerek mekânı kastedilmiştir. Diğer ifadelerin tamamında **tevriye** sanatı vardır. Çünkü hepsinden ıstılâhî olarak uzak anlamları kastedilmiştir. Mesela 'شَيْخٌ' ifadesinden 'rivâyeti terkedilmez fakat tek başına

<sup>22</sup> Mahbup olan muhâtab ile muhabbetin uzaması için sözü yerli yerinde uzatma manasındaki meânî sanatıdır. Bk. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 276; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-telhis*, 282; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 586; Bolelli, *Belâgat - Arap Edebiyatı*, 275.

<sup>23</sup> Genel anlamda ortak bir noktada güçsüz olan bir şeyi veya şahsı güçlü olana benzetme manasındaki beyân sanatıdır. Bk. el-Cürçânî, *Esrârü'l-belâğa*, 90; et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 280; er-Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 103; el-Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 235; el-Kazvînî, *Telhîsü'l-miftâh*, 103; Ali el-Cârim - Mustafa Emin, *el-Belâğatü'l-vâdiha* (Dimeşk/Suriye: Müesseseti'r-Risâleti Nâşirûn, 2014), 50.

da delil olarak kabul edilmez' manası, 'جَيِّدُ الْحَدِيثِ' ifadesinden 'hadîsi sahîh hadîse yakındır' manası ve 'مُقَارَبُ الْحَدِيثِ / مُقَارِبُ' ifadesinden ise 'hadîsi şâz ve münker değildir' manası kastedilmektedir.

Ta'dîl'in altıncı mertebesindeki lafızardan 'صَدُوقٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ' (inşallah doğru sözlüdür) ve 'أَرْجُو لَأْ' (umarım ki bir zararı yoktur) ifadeleri ise daha çok meânî ile ilintilidirler. Mesela temennî manası taşıyan bu iki değerlendirmeden ilki talebî seviyede olan ihbârî (haber)<sup>24</sup> bir cümle iken ikincisi inşâî olup talebî inşânın beşincisini yani doğrudan temennîyi ifade eder. Ancak bunlardaki temennî daha çok göstermelidir. Çünkü burada bir râvî tenkîdi/değerlendirmesi söz konusudur.

Yukarıda sadece bazı örnekleri ele alınan râvîyi tezkiye lafızları, bunlarla sınırlı olmayıp sayıları daha fazladır. Çoğunluğu belâgat ile bir şekilde ilişkili olan bu sözlerin çoğunluğu, sıdka ve kizbe ihtimali aklen ve âdeten mümkün olmaları yönüyle de ihbârî kelâm sayılmaktadırlar.

### 3. Cerh İfadelerinde Belâgat

Cerh'in birinci mertebesi sayılan 'كَيْسٌ مِنْ إِبِلِ الْقَبَابِ' (binek devesi değildir/güvenilip binilmez), 'كَيْسٌ مِنْ' (binek devesi değildir) veya 'كَيْسٌ مِنْ جَمَّازَاتِ الْمَحَامِلِ' (yük devesi değildir/güvenilip yük yüklenmez) gibi lafızlar birer cerh ifadesi olarak 'pek sağlam veya güvenilir değildir' manasında olup belâgî olarak ise hem iç içe geçmiş mecâz (istiâre) hem de kinâyedirler. Bu ifadelerin üçünde yer alan 'إِبِلِ الْقَبَابِ', 'جَمَّالِ' ve 'كَيْسٌ' lafızları gerçekte 'güçlü, kuvvetli, iki kişiyi taşıyabilen ve uzun süre yorulmayan develer' manasındadır. Buların insanlar için kullanılması veya söz konusu örneklerde olduğu gibi (كَيْسٌ) ile 'bunlardan olmayışın' insanlar için kullanılması öncelikle **istiâre-i tasrîhiyye**dir. Çünkü insan güç bakımından deveye benzetilmiş ve müşebbehun bih/müsteârun minh haricindeki bütün rükünler hazfedilmiştir. Bu benzetme 'râvîlerin gerçekteki kuvvetleri' için değil, 'hadîs rivâyetindeki kuvvetleri' için kullanıldığından dolayı ise **istiâre-i tahkîkiyye**dir. Çünkü aklen tahakkuk edilebilecek bir benzetmedir. Son olarak bu ifadeler istilâhlaşmış halleriyle ele alındığında gerçeğe de müteveccih oldukları için râvîlerin (hakîkatteki veya rivâyetteki) kuvvetlerinden **kinâye**<sup>25</sup> olup sıfattan kinâyedirler.

Cerh'in ikinci mertebesindeki râvîler için kullanılan 'فُلَانٌ ضَعِيفٌ' (falan zayıftır), 'وَإِ' (zayıftır), 'صَعْفُوهُ' (onu taz'îf ettiler) ve 'لَا يُجْتَنَّبُ بِهِ' (hadîsi delil olmaz) ifadeleri de belâgat ile açıklanabilecek

<sup>24</sup> Haber: inşânın aksine, aklen sıdka ve kizbe muhtemel olan her türlü cümleyi (kelâmı) ifade eden meânî istilâhıdır. Bk. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 302; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-telhîs*, 37; Zekeriyya Ebu'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *es-Sâhibî fi fikhî'l-lüga*, thk. Ömer Faruk (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1992), 183; Hacımüftüoğlu - Çelebi, *Teshîlu'l-belâga*, 13.

<sup>25</sup> Bir sözü veya fikri hakîkî anlamına da gelebilecek şekilde, lakin hakîkî anlamının dışında kullanmaktır. Bk. el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 306; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm*, 402; el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni, *Telhîs*, çev. Sadi Çöğenli v.d. (İstanbul, 2001), 207; et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî*, 376; İbnü'l-Esîr Ziyâüddîn, *el-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*, 4/292; Muhammed Tâhir el-Lâdikî, *el-Mübessat fi ulûmi'l-belâga (el-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî')* (Saydâ - Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013), 190.

değerlendirmelerdir. Nitekim ‘فُلَانٌ ضَعِيفٌ’ ve ‘وَإِ’ ifadelerinin ikisi de lafız itibarıyla ve bu ilmin istilâhına dönüşmeden önce, gerçekte ‘kişinin bedenen zayıf olması’ manası taşıırken mecâzen de ‘hadîs rivâyetinde zayıflığını’ ifade etmektedirler. Dolayısıyla hem hakîkate hem de mecâza müteveccih oldukları için **mevsûftan kinâyedirler**. Ayrıca iki manası olan lafızlardan uzak mana kastedildiği için de **tevriye** sanatı içerirler. ‘ضَعْفُوهُ’ ifadesinde tef’îl kalıbının gereği olarak ‘zayıf olduğunu kabul ve ikrâr ettiler’ manasında olup belâgat açısından yukarıdakilerle aynı hükme sahiptir. ‘لَا يُخْتَجُّ بِهِ’ değerlendirmesinde ise **mecâz-ı akli** vardır. Çünkü bu ifade ‘لَا يُخْتَجُّ بِحَدِيثِهِ’ takdîrinde olup fiil sahibi olan hadîse değil, fâili olan râvîye isnâd edilmiştir.

Cerh’in üçüncü mertebesinde bulunan râvîler için kullanılan ‘إِزْمٌ بِهِ’ (at onu), ‘لَا شَيْءَ’ veya ‘لَيْسَ بِشَيْءٍ’ (hiçbir şey değil), ‘لَا يُسَاوِي فَلَسًا’ (bir para etmez), ‘لَا يُسَاوِي فَلَسَيْنِ’ (iki para etmez), ‘لَا يُسَاوِي نَوَاةً’ (bir çekirdek etmez), ‘لَا يُسَاوِي بَعْرَةً’ (bir tezeğe bile denk değildir), ‘وَإِ بِمَرَّةٍ’ (büsbütün zayıftır), ‘لَا تَحِلُّ الرَّوَايَةُ عَنْهُ’ (ondan rivâyet helâl değildir) ve ‘لَا تَحِلُّ كِتَابَةُ حَدِيثِهِ’ (onun hadîslerini yazmak helâl değildir) gibi cerh lafızları da belâgî ifadelerdir. Nitekim ilki olan ‘إِزْمٌ بِهِ’ ifadesi meânî açısından **inşâ-i talebî**’den biri olup **emir**dir. Ancak burada emir kendi manası dışında ihâne ve tahkîr olup ‘değersizliğini vurgulama’ manasındadır. Diğer ifadeler olan ‘لَا شَيْءَ’, ‘لَيْسَ بِشَيْءٍ’ ve ‘نَوَاةً / بَعْرَةً’ gibi lafızlarının tamamı yine meânî açısından te’kîdsiz oldukları için türleri ibtidâi olan birer **haber** (ihbârî cümle) olup, gayeleri ise aslî gayeler olan fâide-i haber ve lâzım-ı fâide-i haber dışındaki tâlî gayelerden izhâr-ı da’f (zayıflıklarını izhâr) ve ihâne (değersizliklerini vurgulama)’dır. Bu ifadelerde bedî’ açısından ayrıca **mübâlağa** vardır. Gerçekte ‘hiçbir şey olmak’ veya ‘bir çekirdeğe bile denk olmamak’ aklen ve âdeten muhal olduğu için de burada mübâlağanın türü **ğulûv**’dür. ‘وَإِ بِمَرَّةٍ’ ifadesi ise yukarıda ele alınan ‘وَإِ’ ifadesi ile aynı hükme sahip olup **mevsûftan kinâyedir**. Ayrıca ‘بِمَرَّةٍ’ ifadesi ile kazandığı ‘büsbütün zayıflık’ aklen ve âdeten mümkün olduğu için türü teblîğ olan bir **mübâlağa**dır. Sondaki ‘لَا تَحِلُّ الرَّوَايَةُ عَنْهُ’ ve ‘لَا تَحِلُّ كِتَابَةُ حَدِيثِهِ’ ifadelerindeki ‘لَا تَحِلُّ’ nefiy fiili ‘لَا تَحْجُوزُ’ takdîrindedir. Çünkü dinen bunun hükmü ‘haram’ olarak belirlenmemiştir. Dolayısıyla burada durum abartıldığı için **mübâlağa** sanatı vardır.

Cerh’in dördüncü mertebesi sayılan ‘يَسْرِقُ الْحَدِيثَ’ (hadîs çalar) ve ‘هُوَ عَلَى (بَيْنِ) يَدَيْ عَدْلٍ’ (mahvolmuştur/Adl’in pençelerine düşmüştür) ifadeleri de son derece belîğ ve vecîz ifadelerdir. Nitekim ‘يَسْرِقُ الْحَدِيثَ’ ifadesinde hadîsler ‘elle tutulur çalınacak eşyaya’ benzetilmiş ve bu da hafzedilerek **istiâre-i mekniyye** yapılmıştır. Çünkü ‘سَرَقَ’ (çalmak) elle tutulabilir şeyler için mümkün iken hadîsler, elle tutulamaz ve gözle görülemez lafızlardır. Dolayısıyla buradaki ‘bir şeyhten (kimseden) hadîs almadığı hâlde ondan almış gibi rivâyet etme’ manasındadır. Diğer cerh lafzı olan

'هُوَ عَلَى (بَيْنَ) يَدَيَّ عَدْلٌ' ifadesi ise son derece vecîz bir ifadedir. Yanlış okunduğunda tam tersi bir manada ta'dîl/tevsîk ifadesi olarak anlaşılabilmiştir ki bu yanlıştır. Nitekim Zeynüddîn el-İrakî bu ifadeyi 'هُوَ عَلَى (بَيْنَ) يَدَيَّ عَدْلٌ' (o benim nezdimde adildir) şeklinde yanlış okuyarak bunun ta'dîl ifadesi olduğuna hükmetse de İbn Hacer bunun doğrusunun 'هُوَ عَلَى (بَيْنَ) يَدَيَّ عَدْلٌ' şeklinde olup cerh ifadesi olduğunu vurgulamıştır.<sup>26</sup> Şöyle ki Kur'ân'da da iki yerde bahsedilen<sup>27</sup> eski Yemen krallarından biri olan Tubbe' (تُبَعِّع) in, Adl b. Ceze' b. Sâîd el-Aşîra isminde bir celladı varmış ve kral, öldürmek isteği kişileri bu cellada havale edermiş. Adl'in eline düşenin de ölümü/helakı kaçınılmazmış. Bu sebeple bu durum Arap dilinde kötü durumlarda bir şeyin veya birinin helakı için istimal edilen bir darb-ı mesel olarak yayılıp kullanılagelmiştir.<sup>28</sup> Dolayısıyla cerh ve ta'dîl âlimleri de râvînin şiddetli cerhinden kinâye bu darb-ı meseli kullanmışlardır ki buradaki **nisbetten kinâye**'dir. Ayrıca bedî' ilmi nazarıyla burada hem iki anlamından uzak ve gizli olanın kastedilmesi sebebiyle **tevriye** sanatı hem de bu lafız ile Adl b. Ceze' adlı kişiye işaret edildiği için **telmih**<sup>29</sup> sanatı vardır. Ayrıca bu ifadeye ilk bakıldığında yanlış mânâ olan 'adil olduğu' şeklinde övgü (ta'dîl/tevsîk) manasıyla anlaşılabilirdiği için de burada yine bedî' açısından **te'kîdu'z-zemm bimâ yüşbihu'l-medh**<sup>30</sup> sanatı bulunmaktadır. Son olarak 'عَدْلٌ' ifadesinden ilk bakışta mânây-ı karîb olan 'adîl kişi' anlamı anlaşılma ile birlikte mânây-ı ba'îd olan 'tanınmış cellat' kastedildiği için de bu lafızda ayrıca bedî' açısından **tevriye** sanatının icrâ edildiği söylenebilmektedir.

Cerh'in beşinci mertebesindeki râvîler için kullanılan 'أَفَّاكٌ، دَجَّالٌ، وَضَّاعٌ، كَذَّابٌ' (aşırı yalancı ve iftiracıdır) veya 'لَهُ بَلَايَا' (belaları vardır) ifadeleri de belâgî ifadelerdir. Baştaki ifadelerin tamamında bedî' açısından mübâlağa sanatı vardır. Meânî açısından ise her biri -hem tahtında gizli 'هو' ile isim

<sup>26</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi elfiyeti'l-hadis li'l-'Irâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003), 2/133.

<sup>27</sup> ed-Duhân 44/37; Kâf 50/14.

<sup>28</sup> Detaylı bilgi için bk.: Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ebü Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut, 1405), 21/260 (dipnot); Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Telhisü'l-habîr fi tahrîci ehâdîssi'r-râfi'iyi'l-kebîr* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989), 1/44; Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukâşe (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1992), 1/619; Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Edebü'l-Kâtib*, thk. Muhammed ed-Dâlî (Müessesetü'r-Risâle, ts.), 52; es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/133; Ebü Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *el-Ihsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân (Ali b. Balaban el-Fârisî'nin tertibi)*, thk. Şuayb el-Arnâût (Beyrut - Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 4/27 (1. dipnot), 4/367 (1. dipnot); Ebü Yûsuf Ya'kûb b. İshâk es-Sikkîl İbnü's-Sikkîl, *Islâhu'l-mantik*, thk. Muhammed Mur'ib (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 224; Ebü Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî, *Simârü (semerü)l-kulûb fi'l-muzâf ve'l-mensûb* (Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.), 137.

<sup>29</sup> Lafzî güzelleştiricilerden olan telmih, söz arasında meşhur bir vakiya veya alışılmış bir gerçeğe işarette bulunma manasında bir bedî' sanattır. Bk. et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 283; Hacımüftüoğlu - Çelebi, *Teshîlu'l-belâga*, 124.

<sup>30</sup> Muhassenât-ı mâneviye'den olan bu sanatta ise önce muhâtab ya da mefhûm yerilir ardından istisnâ edâtı getirilerek övme izlenimi verildikten sonra ise daha güçlü bir yerme getirilir. Bk. et-Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-telhis*, 441; el-Kazvînî, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga*, 2/526; Muhammed b. Ali et-Tahânevî, *Keşşâfu istilâhâtü'l-fünûn*, thk. Ahmet Hasan Besec (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/187; Hacımüftüoğlu - Çelebi, *Teshîlu'l-belâga*, 105.



cümlesi hem de mübâlağalı ism-i fâil kalıbında oldukları için- çift te'kîdli olup türleri **inkârî** olan **haberdirler**. Bunlardan 'دَجَال' ifadesinin haber gayesi, tâlî gayelerden tahkîr; diğerlerinin gayesi ise aslî gayelerden fâide-i haberdir. Ayrıca hadîs uydurma v.b. günahlar sebebiyle râvînin deccâla benzetilmesinden ötürü bu lafızda (دَجَال) beyân açısından **istiâre-i tasrîhiyye** de vardır. Diğer 'لَهْ بَلَايَا' ifadesi ise görünürde râvînin başında birtakım belâlar olması veya rivâyette birtakım kusurlarının olması şeklinde anlaşılabilir da aslında 'baş belâsı rivâyetleri vardır' manasında olup naklettiği hadîslerin problemliliğiyle alakalıdır. Bu sebeple bu ifadede de hem **nisbetten kinâyeye** hem de **tevriye** bulunmaktadır. Ayrıca hadîslerin 'belâ' olarak tesmiyesi ise **istiâre-i tasrîhiyye**dir. 'لَهْ أَوَائِدِ' (ona ait çirkin/görülmemiş (uydurma) rivâyetler vardır) ve 'لَهْ طَامَّاتِ' (ona ait felâket-musîbet (uydurma) rivâyetler vardır) ifadeleri de bununla aynı hükümdedirler.

Cerh'in altıncı ve son mertebesinde sayılan 'أَكْذَبُ النَّاسِ' (insanların en yalancısıdır), 'إِلَيْهِ الْمُسْتَهَى فِي' (uydurmacılığın zirvesindedir), 'رُكْنٌ مِنْ أَرْكَانِ الْكَذِبِ' (yalanın rükünlerinden biridir), 'مَنْبَعُ الْكَذِبِ' (yalanın kaynağıdır), 'فُلَانٌ مِمَّنْ يُضْرَبُ الْمَثَلُ بِكَذِبِهِ' (falan yalancılığı sebebiyle darb-ı mesel olmuştur), 'جِرَابُ الْكَذِبِ' (yalan torbasıdır) ve 'كَذَّابٌ جَبَلٌ، جَبَلٌ فِي الْكَذِبِ' (yalan söylemede dağdır) gibi lafızlar da belâgî ifadeler olup her biri husûsi edebî incelikler taşımaktadırlar. Öncelikle bunların tamamı bedî' ilmi açısından **mübâlağa** sanatı içermektedir. Hem aklen hem de âdeten mümkün olanların türü teblîğ, aklen mümkün âdeten imkânsız olanların türü iğrâk ve hem aklen hem de âdeten muhal/imkânsız olanların türü ise g'ulûv'dür. Bu ifadelerden hem gerçek hayatta yalancılık hem de hadîs uydurmacılığı anlaşılabilirliği için aynı zamanda **sıfattan kinâyedirler**. 'رُكْنٌ مِنْ أَرْكَانِ الْكَذِبِ' ifadesinde hem istiâre hem de mecâz-ı mürsel aynı anda icra ettirilmiştir; râvî, çok fazla yalancılığından dolayı tamamen yalana benzetilmiş, ancak teşbîh unutturularak müşebbehin, müşebbehün bih ferdlerinden bir ferd olduğu izlenimi verilmiştir. Bu tam da 'tarîku icrâi'l-istiâre (istiârenin yapılış şekli)'dir.<sup>32</sup> Burada yalan râvînin kendisi değil, onun bir sıfatı ve dolayısıyla cüz'ü olduğu halde cüz' olan yalan zikredilerek küll olan râvî kastedilmiştir. Bu yönden de bu ifadede alakası cüz'iyet olan bir mecâz-ı mürsel vardır. Eğer bu ifadedeki 'رُكْنِ' lafzının tahtında müstetir (altında gizli) olan 'هُوَ' takdîr edilerek okunursa o zaman da burada birer **teşbîh-i mufassal** ve **teşbîh-i müekked** de meydana gelmiş olur. Çünkü râvî yalana benzetilmekle beraber teşbîhin, edât-ı teşbîh dışındaki bütün rükünleri zikredilmiş olur. Diğer altıncı mertebedeki cerh lafızları olan 'مَنْبَعُ الْكَذِبِ', 'رُكْنٌ مِنْ أَرْكَانِ الْكَذِبِ', 'جِرَابُ الْكَذِبِ', 'جَبَلٌ فِي الْكَذِبِ' ve 'كَذَّابٌ جَبَلٌ' ifadelerinin tamamının belâgî durumu, 'رُكْنٌ مِنْ أَرْكَانِ

<sup>31</sup> 'كَذَبُ' fiilinin mastarı hem 'كَذِبَ' hem de 'كَذَّبَ' olarak gelir. Kur'ân-ı Kerîm'de 'كَذِبَ' olarak geçtiği için muhaddisler de daha çok bunu tercih ederler. bk.: en-Nisâ 4/50; el-Mâide 5/41, 42, 103; Yûnus 10/60, 69; en-Nahl 16/62, 105, 116; el-Mücâdele 58/14; es-Saff 61/7.

<sup>32</sup> Detaylı bilgi için bk.: Hacımüftüoğlu - Çelebi, *Teshîlu'l-Belâga*, 81.

'الْكذِبِ' ifadesi ile neredeyse tamamen aynıdır. Beyân ilmi açısından böyle olmakla birlikte meânî açısından ise söz konusu ifadelerin tamamında îcâz (ki bazıları îcâz-ı kiser, bazıları ise îcâz-ı hazîf'tir) sanatı bulunmakta ve bu ifadeler sıdka (doğru olmaya) ve kizbe (yalan olmaya) muhtemel oldukları için de ihbârî (haber) ibareler kapsamında değerlendirilmektedir.

Yukarıdaki ifadelerin dışında bazen münekkidler, bazı râvîler için 'إِنَّ حَيَاةَ سَلْمٍ لَا تَلْسَعُكَ' (Selm'in yılanlarından sakın, seni ısırmasınlar), 'حَاطِبٌ لَيْلٍ' (gece oduncusu), 'حَمَّالَةُ الْحُطْبِ' (odun hamalı), 'طَيْرٌ طَارَ' (tepemizden uçup geçen bir kuştur), 'فِي دَارِ فُلَانٍ شَجَرٌ يَحْمِلُ الْحَدِيثَ' (falancanın evinde hadîs taşıyan bir ağaç var) ve 'مَا أَشْبَهَ حَدِيثَهُ بِيَابِ نَيْسَابُورَ' (hadîsi ne kadar da Nîsâbü'r elbisesine benziyor) gibi ağır cerhten kinâye lafızlar da kullanmışlardır.

'إِنَّ حَيَاةَ سَلْمٍ لَا تَلْسَعُكَ' ifadesini ilk olarak İbn Mübarek, Selm b. Sâlim için kullanmaktadır.<sup>33</sup> Bu ifadedeki 'حَيَاةٌ' açık bir istiâre-i tasrîhiyye içermektedir. Çünkü Selm'in rivâyet ettiği haberler yılanlara benzetilerek bu teşbîhin, müşebbehun bih dışındaki diğer rükünleri hafzedilmiştir. Burada ayrıca 'لَا تَلْسَعُكَ' ifadesi ile müşebbehun bihin (müsteârun minhî) mülâimi zikredildiği için istiâre-i müreşseha da yer almaktadır.

'حَاطِبٌ لَيْلٍ' ifadesi, 'gece odun toplayan kişinin karanlıkta iyi seçemediğinden ötürü yaş-kuru, üzerinde yılan akrep v.s. bulunan veya düzgün-yamuk her türlü odunu, çalı-çırpyı toplayan adam' manasında olup rivâyet ettiği her türlü kıssa veya haberi teyîd veya tevsîk ettirmeden duyduğu ve aklına geldiği gibi herşeyi rivâyet eden insanlar için kinâye olarak kullanılan meşhur bir Arap atasözüdür. Bir beyitte bu ifade; 'إِذَا قُلْتَ فَاعْلَمْ مَا تَقُولُ وَلَا تَكُنْ ... كَحَاطِبِ لَيْلٍ يَجْمَعُ الدَّقَّ وَالْجَزَلَ' (konuştuğunda, ne dediğini bil ve geceleyin yaş-kuru/iri-ufak demeden odun toplayan kişi gibi olma) şeklinde kullanılmaktadır. Yine İbnü'l-Mu'tez'e ait başka bir beyitte ise 'أَطْنُكُم مِّنْ حَاطِبِ اللَّيْلِ جَمَعَتْ ... حَبَائِلُهُ عَقَارِبًا' (Sizi, ipine yılan ve akrep de dolan gece odun toplayıcısı zannediyorum) şeklinde geçmektedir. Bununla tavsif edilen insanlara da cerh dilinde ayrıca **sahafi**<sup>35</sup> denir.<sup>36</sup> Bu sözün hadîs/haber rivâyet edenler için kullanılması ise belâgî açıdan **sıfattan kinâye** olup peşinden zikredilen 'حَمَّالَةُ الْحُطْبِ' ifadesi

<sup>33</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 3/267; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî ez-Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/185.

<sup>34</sup> Abdullah İbnü'l-Mu'tez, *Dîvânu İbnü'l-Mu'tez*, thk. Kerem el-Bustânî (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 352; es-Seâlibî, *Simâru'l-Kulûb*, 640.

<sup>35</sup> Hadîsi, semâ' veya kıraat yolu ile değil de kitaplardan (yaş-kuru ne varsa) alıp rivâyet eden kimsedir. Detaylı bilgi için bk.: Aydın, *Hadîs İstîlâhları Sözlüğü*, 264.

<sup>36</sup> Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Cemheretü'l-emsâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/441; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1374), 2/303; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî ez-Zehebî, *Siyeru al-lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâût v.d. (Müessesetü'r-Risâle, 1985), 5/272.

de aynı hükme sahiptir. ‘حَمَّالَةُ الْخَطْبِ’ ifadesinde ayrıca ‘helak olma noktasında benzetildiği’ Tebbet<sup>37</sup> sûresinde geçen Ebû Leheb’in karısı Ümmü Cemîl’e de bedî’ açısından **telmîh** vardır.

‘طَيْرٌ طَارَ عَلَيْنَا’ ifadesi ise Buhârî’nin, Humeydî’den ve onun da İbn Uyeyne’den naklettiğine göre Yahya el-Câbîr tarafından özellikle ve ilk kez Ebû Mâcid (veya Mâcide) el-Hanefî ismindeki bir râvî için kullanılmıştır. Ebû Hâtim, bu râvînin isminin ‘Âiz b. Nadle olduğunu söylemişse de Ali b. el-Medîni, İbn Uyeyne, Tirmizî ve Nesâî gibi pek çok âlim, onun mechûl ve rivâyetlerinin ise münker olduğunu kaydetmiştir.<sup>38</sup> Zaten bu değerlendirmelerden ‘طَيْرٌ طَارَ عَلَيْنَا’ ifadesinin ‘mechûl râvî’ manasında istiâre-i tasrîhiyye olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim ‘mechûl râvî’, kimliği belirsiz -ki nekre getirilmiştir- bir kuşa benzetilmiş ve ardından istiâre yapım şekli olan teşbîh unutturularak sadece müşebbehun bih olan ‘طير’ zikredilmiştir. Yukarıda olduğu gibi burada da ayrıca ‘طار’ ifadesi ile müşebbehun bihin (müsteârün minhin) mülâimi zikredildiği için istiâre-i müreşşeha vardır. Ayrıca meânî ilmi açısından müsnedün ileyh olan ‘طير’ ifadesinin nekre getirilmesi de hükmün gayr-i muayyen (belirsiz) bir ferdi vurguladığını ifade etmek içindir ki bu ifade Kur’ân-ı Kerim’de de ‘...وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ...’ (...iki kanadıyla uçan kuşlar...) şeklinde geçmektedir.

‘فِي دَارِ فُلَانٍ شَجَرٌ يَحْمِلُ الْحَدِيثَ’ ifadesini ilk kez Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-49) iki râvî hakkında cerh ifadesi olarak kullanmıştır. Bunlar Abdurrahman b. Amr ve Halîfe (Şebâb) b. Hayyât’tır.<sup>40</sup> Bunların, kendilerinden çokça hadîs uydurup rivâyet etmeleri durumunu, kendiliğinden meyve yetiştirip sunan bir ağaca benzetmekte ve bu ifadede de belâgat açısından pek çok husûs görülmektedir. Öncelikle ‘ağaç’, eve sığmadığı hakîkatine binaen burada ağaçtan kasıt, hadîs uyduran adam olduğu anlaşılıyor ki bu istiâre-i tasrîhiyyedir. Ağaçın meyvelerinin ise hadîs olamayacağı engel karînesi ile beraber bunun da meyvelere benzetilme şeklinde bir istiâre-i tasrîhiyye olduğu görülmektedir. Yukarıdaki ‘هُوَ عَدْلٌ عَلَى (بَيْنَ) يَدَيْ عَدْلٍ (فِي دَارِ فُلَانٍ شَجَرٌ يَحْمِلُ الْحَدِيثَ)’ de bakıldığında ilk olarak ‘çok hadîs bildiği’ şeklinde övgü (ta’dîl) manasıyla anlaşılabilirdiği için de burada bedî’ açısından **te’kîdu’z-zemm bimâ yüşbihu’l-medh** sanatı bulunmaktadır.

‘مَا أَشْبَهَ حَدِيثَهُ بِشَابِ نَيْسَابُورٍ’ ifadesi ise ilk kez Ebû İshak el-Cûzcânî (ö. 259/873) tarafından İsmail b. Ayyaş’ı (ö. 181/797) cerh etmek için kullanılmıştır. İbn Hacer’e göre Nisâbûr ehli, sattıkları ucuz ve kıymetsiz elbiselere fahiş fiyatlar isterlerdi ki müşterilerin akıllarını çelip iyi ve kaliteli bir elbise

<sup>37</sup> Tebbet 111/4.

<sup>38</sup> Detaylı bilgi için bk.: Ebû Muhammed Takıyyüddîn Abdülganî b. Abdilvâhid b. Alî el-Makdisî el-Cemmâilî, *el-Kemâl fi esmâi’r-ricâl*, thk. Şâdî b. Muhammed (Kuveyt: Şeriketu Girâs, 2016), 10/117; Ebû’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tezhîbu’l-kemâl fi esmâi’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1970), 34/241; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî ez-Zehabî, *Tezhîbu tezhîbi’l-kemâl fi esmâi’r-ricâl*, thk. Guneym Abbas Guneym - Mecdî Seyyid Emîn (Kahire: el-Fârûku’l-Hadîse, 2004), 10/379.

<sup>39</sup> el-En’âm 6/38.

<sup>40</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Telhîsü’l-habîr*, 1/43; ez-Zehabî, *Tezhîbu tezhîbi’l-kemâl*, 3/161.

aldıklarına inanmalarını sağlamaktaydılar.<sup>41</sup> İsmail b. Ayyâş'ın hadîslerinin bunlara benzetilmesi ise söz konusu ifadede geçtiği hâliyle beyân açısından teşbîhtir. Türü ise bütün teşbîh rükünlerinin zikredilmesi sebebiyle hem **mürsel** hem de **mufassal**'dır.

Râvîler için kullanılan yukarıdaki gerek tevsîk/ta'dîl gerekse cerh ifadeleri dışında münekkidler bazen jest ve mimik sayılan ağız, baş, el ve yüz hareketleriyle de râvîler hakkındaki değerlendirmelerini belirtmişlerdir. Örneğin, yukarıda ismi zikredilen Selm b. Sâlim hakkında sorulan soruya İbn Ebî Hâtim, eli ile ağzını işaret ederek 'doğru sözlü olmadığını' işaret diliyle anlatmıştır.<sup>42</sup> Bu sözsüz ifadeler de belâgat sanatları dahilinde sayılabilirler. Söz (lafızlar) ne kadar azalır ve ifade ettiği mana artarsa, kelâmın hem îcâzı hem de belâgat açısından değeri de o nisbette artar. Ya da dört rükününün tamamına sahip bir teşbîh birinci derecede belâgat; sadece aslî iki rükne sahip olan teşbîh-i belîğ ikinci derece belâgat; teşbîhin aslî rükünlerinden birinin hazfi ile yapılan ve tek kelimedede cereyan eden istiâre üçüncü derece belâgat ise hiç söz söylemeden hareket ve tavırlarla yerinde ve yeterince davranış sergilemek son derece belâgattir. Görüldüğü üzere aynı manayı ifade eden sözler (kelâm) azaldıkça ifadenin belâgat açısından değeri artmaktadır. Sözü en az olduğu nokta bittiği noktadır. Dolayısıyla bazı durumlarda hiç söz söylememek müktezâ-i hâle en mutabık hareket olup son derece belâgatla ilgili bir davranış olur. "Söz gümüŖse, sükût altındır." atasözünü bu nazariyeden düşünmek ve tahlil etmek mümkündür. Nihâî olarak cerh ve ta'dîl âlimlerinin bu davranışlarının belâgat ilimleri ile ayrıca bir ilişkisi olduğu anlamına gelmektedir.

#### 4. Sonuç

Netice itibarıyla yukarıda detaylıca ele alınan örneklerle gerek bu ilmin ismini taşıyan 'cerh' ve 'ta'dîl' ifadeleri olsun gerek 'أَوْثَقُ النَّاسِ' ifadesinden 'فَارِسُ الْحَدِيثِ' ifadesine kadar ta'dîl yargıları olsun ve gerekse de 'هُوَ عَلَى (بَيْنَ) يَدَيْ عَدْلٍ' ve 'مَا أَشْبَهَ حَدِيثَهُ بِشَيْءٍ نَيْسَابُورٍ' ifadelerinden 'لَيْسَ مِنْ إِبْلِ الْقِبَابِ' ve 'فُلَانٌ ضَعِيفٌ' ifadelerine kadar cerh yergileri olsun bu ilmin belâgat ilimleri ile ciddi bir ilişki içinde olduğu sonucuna varılabilir. Hatta ilişkinin de ötesinde nasıl ki belâgat sanatları bilinmeden hadîslerin birçoğu doğru ve maksadına uygun anlaşılıyorsa aynen öyle de bu sanatlar bilinmeden cerh ve tevsîk ifadelerinin de çoğunun -yukarıda değinildiği gibi Irâkî'nin de yaptığı gibi- doğru anlaşılacağı açıktır. Bu durum da üç ana belâgat ilmi olan meânî, beyân ve bedî'in tahtında münderiç olan sanatların cerh ve ta'dîl ilminin ve kullandığı ıstılahların hem oluşmasında hem de doğru anlaşılmasında son derece etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

<sup>41</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Telhîsü'l-habîr*, 1/43.

<sup>42</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/267; ez-Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, 2/185.

## Extended Abstract

### The Impact of Rhetoric on The Science of al-Jarḥ wa-l-Ta'dīl

It is seen that the relationship between the sciences of dirāyat al-hadīth and rhetoric is quite high. Rivāyah al-hadīth is the science of principles that enable us to understand the words, actions, taqrīr, qualities, and attitudes of the Messenger of Allah (pbuh) in different situations, and their capture and narration; dirāyah al-hadīth, in its most general definition, is the science of principles that enable us to understand the sened and textual situations. Since it also includes the principles of textual criticism, it is an incomplete and incorrect evaluation to think that the muhaddiths were only concerned with the sened and neglected the text.

The science of cerh and ta'dīl, which is one of the hadīth sciences and deals with whether or not almost every person who transmits hadīths is qualified in this transfer/transmission work, is especially concerned with the sened part of hadīths. The other science whose relation with the science of cerh and ta'dīl is discussed in this study is the science of eloquence. Rhetoric, which is the common roof of the sciences of maānī, beyān and bedī', deals with the correspondence to the situation, that is, where and how a person behaves. Although the relationship between hadīth and eloquence has been especially in the correct understanding of hadīth texts since ancient times, it is seen that there is also a great deal in the evaluations (cerh/ta'dīl) of qāwīs. This is because the literary value of the expression of tawsīk or cerh and the effect of the literary art in that expression on the correct and purposeful understanding of the evaluation are as important as the attitude, behaviour and speech of each munakkid in the evaluation.

This study, which deals with the interaction of the sciences of al-Jarḥ/ta'dīl and rhetoric, is discussed under three headings. These are the general relationship between the two sciences, rhetorical arts in ta'dīl expressions and rhetorical arts in al-Jarḥ expressions. From a rhetorical point of view, both the words al-Jarḥ (جرح) and ta'dīl (تعديل) are not in their original meanings, but have become metaphorical expressions in time. Namely, while cerh (جرح) means splitting, cutting and wounding physically, it is used as wounding spiritually in the sense that the person does not have the capacity to narrate hadīth, and the jārih is likened to the executioner. Here, since the mushabbah and the mushabbahūn bih are omitted and only 'cerh', which is the mulāimi of the mushabbahūn bih, is mentioned, there is primarily istiāre-i mekniyya here and istiāre-i tebeiyya since it is realised in the verb. While the word 'adl (عدل) is the infinitive of this term, its use for the just person is both metaphorical in the sense of attributing the act to someone other than its owner, and is used as istiāra al-descrihiyya to express the intensity of this attribute in the narrator with exaggeration.

The expression 'هُوَ عَلَى (بَيْنَ) يَدَيَّ عَدْلٍ', which is an expression of cerh, is an extremely laconic expression. When it is misread, it can be understood as an expression of ta'dil in the opposite sense, which is wrong. As a matter of fact, although Zayn al-Dīn al-Iraqī misread this expression as 'هُوَ عَلَى (بَيْنَ) يَدَيَّ عَدْلٍ' (he is just in my sight) and ruled that this is an expression of ta'dil, Ibn Hajar emphasised that the correct form is 'هُوَ عَلَى (بَيْنَ) يَدَيَّ عَدْلٍ' (he is just in my sight), which is an expression of al-Jarḥ. Tubba' (تُبَّع), one of the ancient kings of Yemen, mentioned in two places in the Qur'an, had an executioner named Adl b. Jeze' b. Sa'id al-Ashîra, and the king would refer the people he wanted to kill to this executioner. The death/disaster of those who fell into the hands of Adl was inevitable. For this reason, this situation has spread and used as a proverb in the Arabic language for the destruction of something or someone in bad situations. Therefore, the scholars of Al-Jarḥ and Ta'dil have also used this metaphor as a reference to the severe purification of the narrator, which here is a reference to the relation.

In this context, the science of cerh and ta'dil has been examined from the point of view of rhetoric, and it has been determined that many expressions of tawsīq or cerh, especially those known as the evaluations of the qarawīs, are actually full of rhetorical subtleties, and that they cannot be understood correctly and in accordance with their purpose without knowledge of rhetoric.

## ملخص موسع

### تأثير البلاغة على علم الجرح والتعديل

تُعد علوم الحديث أساسًا منقسمًا إلى فرعين رئيسيين، يُعرفان بـ "رواية الحديث" و "دراية الحديث". رواية الحديث تعني بتحديد أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته وأوصافه وسلوكياته في مواجهة المواقف المختلفة، وكذلك ضبط هذه الأقوال ونقلها كما هي. أما دراية الحديث فتهم بتقييم الحديث من حيث السند والمتن، لتحديد صحته وفهم مضمونه. باختصار، علم رواية الحديث يركز على الحفاظ على نص الحديث وسنده ونقله إلى الآخرين، بينما علم دراية الحديث يتجاوز ذلك ليدرس صحة الأحاديث ومعانيها. وعليه، فإن القول بأن المحدثين انشغلوا بالسند فقط وأهملوا نقد المتن دون النظر إلى علم دراية الحديث يُعتبر حكمًا ناقصًا وغير دقيق، لأن علم دراية الحديث يشمل أسس نقد المتن أيضًا.

ومن علوم الحديث التي تُعنى بتقييم كل من ينقل الحديث، سواء كان أهلاً لذلك أم لا، علم الجرح والتعديل. ويرتبط هذا العلم خصوصًا بجانب السند. ولكن الدراسة الحالية تسلط الضوء على علاقة علم الجرح والتعديل بعلم البلاغة. فمن خلال البحث المتأني في المصادر، يتضح أن لعلوم دراية الحديث علاقة قوية جدًا بعلم البلاغة. علم البلاغة، الذي يجمع بين علوم المعاني والبيان والبديع، يهتم بمطابقة الكلام لمقتضى الحال، أي بأسلوب التصرف والتعبير عن المواقف المختلفة. وعلى الرغم من أن العلاقة بين الحديث والبلاغة تركزت قديمًا على فهم نصوص الحديث بشكل صحيح، إلا أنها تظهر بوضوح في تقييم الرواة (الجرح والتعديل) أيضًا. فكل ناقد يكون لحالته وتصرفه وطريقته في التعبير أثرٌ كبير على قيمة تعبيره الأدبي، كما أن الأسلوب البلاغي المستخدم في عبارات التوثيق أو الجرح يساهم في فهمها بشكل صحيح وملائم للغرض المقصود. الدراسة الحالية التي تبحث في تأثير علم الجرح والتعديل على البلاغة تتناول الموضوع في ثلاثة محاور: العلاقة العامة بين العلمين، الفنون البلاغية في عبارات التعديل، والفنون البلاغية في عبارات الجرح.

#### الفنون البلاغية في مصطلحي الجرح والتعديل

بنظرة بلاغية، نجد أن كلمتي "جرح" و "تعديل" لم تُستخدمتا بمعناهما الأصلي، بل أصبحتا مصطلحين مجازيين بمرور الوقت. فكلمة "جرح" كانت تُستخدم في الأصل بمعنى الشق أو الطعن الجسدي، لكنها استُعيرت

مجازاً للإشارة إلى الطعن المعنوي، حيث يُعتبر الراوي غير مؤهل لنقل الحديث. أما كلمة "جارح"، فقد شُبهت بالجلاد. في هذا الاستخدام المجازي، حُذفت عناصر التشبيه (المشبه والمشبّه به) واقتصر الذكر على "الجرح" لارتباطه بالمشبه به، مما يبرز استخدام الاستعارة المكنية. وبما أن الفعل يشير إلى المعنى، يمكن تصنيف هذا ضمن الاستعارة التبعية. أما كلمة "عدل"، وهي مصدر مصطلح "تعديل"، فتُستخدم لوصف الشخص العادل. هذا الاستخدام يشمل المجاز العقلي، حيث تُنسب صفة العدالة إلى الراوي بفضل المبالغة، كما تُستخدم الاستعارة التصريحية للتعبير عن عدالته.

#### مثال على التعبيرات البلاغية

من تعبيرات التعديل: "كَأَنَّهُ مُصْحَفٌ" (إنه ثابت مثل المصحف)، "عَدْلٌ ضَابِطٌ" (عادل مضبوط)، "مِيزَانٌ" (مثل الميزان)، "قَبَانٌ" (مثل الكفتين)، "فَارِسُ الْحَدِيثِ" (خبير في الحديث)، هي تعبيرات مبالغ فيها مدح الراوي وتزكيتة. تعبير "عَدْلٌ ضَابِطٌ" ممكن عقلاً وعادةً، لذا هو من نوع التبليغ، أما البقية فهي مستحيلة عقلاً وعادةً، لذا هي من نوع الغلو. بالإضافة إلى ما تم ذكره سابقاً، في تعبير "عَدْلٌ" يوجد مجاز عقلي واستعارة تصريحية. أما في تعبير "كَأَنَّهُ مُصْحَفٌ" فيوجد تشبيه واضح، ولكن بما أن وجه الشبه غير مذكور، فهو من نوع التشبيه المجمل. أما العبارات الثلاث الأخرى، وهي "مِيزَانٌ"، "قَبَانٌ"، و"فَارِسُ الْحَدِيثِ"، فهي جميعها استعارة تصريحية، حيث تم ذكر اللفظ المستعار بشكل صريح، وتم حذف باقي أركان التشبيه. من بين هذه العبارات، يعتبر تعبير "فَارِسُ الْحَدِيثِ" الذي يقارن الراوي بالفارس الماهر في ركوب الخيل تعبيراً بليغاً، حيث أن وجه الشبه متعدد الجوانب، ولذلك فهو استعارة تمثيلية أيضاً.

من عبارات الجرح المعروفة: "هُوَ عَلَى (بَيْنَ) يَدَيْ عَدْلٍ"، وهي عبارة موجزة قد يُساء فهمها. فمثلاً، زين الدين العراقي قرأ العبارة خطأً على أنها "هُوَ عَلَى (بَيْنَ) يَدَيْ عَدْلٍ"، واعتبرها تعبيراً عن التعديل. لكن ابن حجر صحح هذا الخطأ، موضحاً أن العبارة الأصلية تعني الجرح وليس التعديل. هذه العبارة ترتبط بمثل عربي قديم يُشير إلى "عدل بن جزاء بن سعيد العشيرة"، الجلاد الخاص بأحد ملوك اليمن القدماء المعروف بـ "تُبَّع". وكان من يقع في يد عدل هذا يواجه الموت المحتوم. وبالتالي، أصبحت هذه العبارة تُستخدم كناية عن شدة الجرح.

بلاغياً، نجد في هذه العبارة عدة فنون، منها: التورية: لوجود معنيين أحدهما بعيد يُراد به المعنى الحقيقي. التلميح: بالإشارة إلى قصة عدل بن جزاء. تأكيد الظم بما يُشبه المدح: حيث يُفهم منها للوهلة الأولى الإشادة



بالراوي. عند تحليل علم الجرح والتعديل من زاوية بلاغية، يتضح أن العديد من عبارات التوثيق أو الجرح تحمل في طياتها دقة بلاغية تجعل من الصعب فهمها بشكل صحيح دون الإلمام بعلوم البلاغة.

نتيجةً لذلك، من خلال الأمثلة المفصلة التي تم تناولها سابقاً، سواء تلك التعبيرات التي تحمل اسم هذا العلم مثل "الجرح" و"التعديل"، أو تعبيرات الجرح والتعديل الأخرى، يمكن الاستنتاج أن هذا العلم مرتبط ارتباطاً وثيقاً بعلم البلاغة. بل إن العلاقة تتجاوز ذلك؛ فكما أنه لا يمكن فهم العديد من الأحاديث بشكل صحيح وملائم لمقاصدها دون الإلمام بفنون البلاغة، فإن الأمر نفسه ينطبق على تعبيرات الجرح والتوثيق، حيث إن من دون معرفة هذه الفنون، سيكون من الصعب فهم الكثير من هذه التعبيرات بشكل صحيح. كما أشار العراقي في كلامه، فإنه من الواضح أنه كما ذكر سابقاً، لا يمكن فهم هذه التعبيرات بشكل صحيح إذا لم تكن فنون البلاغة معروفة.

الكلمات المفتاحية: الحديث، البلاغة، الجرح، التعديل، المجاز.

**Kaynaklar / References / المصادر**

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut, 1405.
- Ahmet Cevdet. *Belâgat-ı Osmâniyye*. İstanbul: Âsitâne, 1310.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-. *Cemheretü'l-emsâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Âşikkutlu, Emin. "Cerh ve Ta'dil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2013.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Tespit Yöntemi Hadis Usulü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Bâtâhir, Dr. İbn İsâ. *el-Belâgatü'l-Arabîyye mükaddimât ve tatbiât*. Dâru'l-Kütübi'l-Cedîdi'l-Müttehede, 2008.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat - Arap Edebiyatı*. İstanbul: M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Baskı., 2006.
- Bulut, Ali. *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî'*. İstanbul: M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Cârim, Ali el- - Emin, Mustafa. *el-Belâgatü'l-vâdiha*. Dimeşk/Suriye: Müesseseti'r-Risâleti Nâşirûn, 2014.
- Cemmâilî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Abdülganî b. Abdilvâhid b. Alî el-Makdisî el-. *el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Şâdî b. Muhammed. Kuveyt: Şeriketu Ğırâs, 1. Basım, 2016.
- Cürcânî, Abdülkâhir el-. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şakir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1. Baskı., 1991.
- Cürcânî, Abdülkâhir el-. *Esrârü'l-belâga*. thk. Mahmûd Muhammed Şakir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1. Baskı., 1991.
- Erul, Bünyamin. "Ta'n". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hacı Ahmed Hulusi vd. *Ehter-i Kebîr*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1310.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah - Çelebi, Rabiha. *Teshîlu'l-belâga*. İzmir, 1996.
- Hafâcî, Saîd b. Sinân el-. *Sırru'l-fesâha*. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdillâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, 1. Basım, 1952.
- İbn Fâris, Zekerıyya Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *es-Sâhibî fî fihri'l-lüga*. thk. Ömer Faruk. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1992.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed. *Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdissi'r-râfi'iyyi'l-kebîr*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1989.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân (Ali b. Balaban el-Fârisî'nin tertibi)*. thk. Şuayb el-Arnâût. Beyrut - Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1988.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrahim Zâyed. Halep: Dâru'l-Va'y, 1975.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü's-sikât*. thk. Muhammed Abdülmûid Hân. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, 1. Basım, 1973.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Edebü'l-Kâtib*. thk. Muhammed ed-Dâlî. Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukâşe. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2. Basım, 1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. thk. Ebû Üsâme Salim b. İdu'l-Hilâl. Riyâd: Dâru İbn Kayyim - Dâru İbn Affân, 3. Baskı, 2012.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1994.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Lüma'u'l-edille fi usûli'n-nahv*. thk. Saîd el-Efğânî. Dimeşk: Matbaatü'l-Câmiati's-Sûriyye, 1957.
- İbnü'l-Esîr Mecdüddîn, Ebü's-Seâdât el-Mübârek b. Esîreddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Ahmed b. Muhammed el-Harrât. Mekke: Dâru'l-Minhâc, 3. Basım, 2022.
- İbnü'l-Esîr Ziyâüddîn, Ebü'l-Feth Nasrullâh b. Muhammed b. eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meseli's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*. thk. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.
- İbnü'l-Mu'tez, Abdullah. *Dîvânu İbnü'l-Mu'tez*. thk. Kerem el-Bustânî. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbnü's-Sikkât, Ebü Yûsuf Ya'kûb b. İshâk es-Sikkât. *İslâhu'l-mantık*. thk. Muhamme Mur'ib. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 2002.
- Kazvîni, el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-. *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâga*. thk. Muhammed el-Hafâcî. Beyrut, 1980.
- Kazvîni, el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-. *Telhîs*. çev. Sadi Çöğenli v.d. İstanbul, 2001.
- Kazvîni, el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman el-. *Telhîsü'l-miftâh*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2012.
- Lâdikî, Muhammed Tâhir el-. *el-Mübessat fi ulûmi'l-belâga (el-meânî ve'l-beyân ve'l-bed'î)*. Saydâ - Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-. *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdülfettah Ebû Ğudde. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2013.
- Merâğî, Ahmed Mustafa el-. *Ulûmu'l-belâga*. Beyrut, 1984.
- Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-. *Mecma'u'l-emsâl*. thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1374.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-. *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1970.
- Mustafa, İbrâhim vd. *el-Mu'cemu'l-vesît*. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Özdemir, Veysel. "Cerh-Ta'dîl İlminde Müteşeddît ve Mütesâhil Âlimler Değerlendirmelerinden İstifâdede Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 128-175.
- Özsoy, Abdulvahap. *Hadis Tenkidi Sahabe ve Tabiun Dönemi*. Beka Yayınları, 2016.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd er-. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâcî*. thk. Muhammed Acâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 3. Basım, 1984.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-. *Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 2004.

- Saraç, M. A. Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat ve Biçim-Ölçü-Kafiye*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-. *Simâri (semerü)'l-kulûb fi'l-muzâf ve'l-mensûb*. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1. Basım, 2003.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf es-. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Naîm Zerzûr. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-İktirâh fi 'ilmi usûli'n-nahv*. thk. Ahmet Suphi Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2011.
- Tahânevî, Muhammed b. Ali et-. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*. thk. Ahmet Hasan Besec. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Tâhirü'l-Mevlevî, Olgun. *Edebiyat Lügati*. thk. Kemâl Edip Kürkçüoğlu. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahreddîn et-. *el-Mutavvel ale't-telhîs*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1981.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahreddîn et-. *Muhtasaru'l-meânî*. Beyrut, 1965.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1992.
- Yesûî, Luwîs Ma'lûf el-. *el-Müncid*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 20. Basım, 1986.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk Üç Asır)*. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 2014.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*. İstanbul: M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2020.
- Zebîdî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Abdürrezâk el-Hüseynî ez-. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Kollektif. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî ez-. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut - Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnâût v.d. Müessesetu'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî ez-. *Tezhîbu tehzîbi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Guneym Abbas Guneym - Mecdî Seyyid Emîn. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2004.
- Zencîr, Muhammed Rif'at Ahmed. *Dirâsât fi'l-belâgati'n-nebeviyye eş-şerîfe*. Dubai - İmârât: Câizet-ü Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'ân el-Kerîm, 1. Basım, 2015.
- Zeydân, Abdülkerîm - Abdullah, Abdülkahrâr Dâvûd. *'Ulûmü'l-hadîs*. Beyrut - Lübnan: Müessesetu'r-Risâleti Nâşirûn, 1. Basım, 2008.

# HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2024, 13: 296-329

## منهج السنة النبوية في احتواء السلوك الفردي وإدارته: دراسة تحليلية دلالية

The Prophetic Methodology in Containing and Managing Individual Behavior: an Analytical Semantic Study

Peygamber Sünnetinin Bireysel Davranışı Kapsama ve Yönetme Metodolojisi: Anlamsal Analitik Bir Çalışma

نجم الدين عيسى / Najmeddin İsa

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Yalova/Türkiye  
Assistant Professor Dr., Yalova University Faculty of Islamic Sciences, Yalova/Türkiye  
najmisa@hotmail.com

ORCID: [orcid.org/0000-0001-6785-886X](https://orcid.org/0000-0001-6785-886X)

RORID: <https://ror.org/01x18ax09>

### Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Received Date: 01.10.2024

Kabul Tarihi | Accepted Date: 26.12.2024

Yayın Tarihi | Published Date: 31.12.2024

Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: [10.61218/hadith.1559009](https://doi.org/10.61218/hadith.1559009)

Çıkar Çatışması | Competing Interests: Çıkar çatışması 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: İsa, Najmeddin. "منهج السنة النبوية في احتواء السلوك الفردي وإدارته: دراسة تحليلية دلالية". HADITH 13 (Aralık 2024), 296-329.

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. (Najmeddin İsa)

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: [index.hadith@samsun.edu.tr](mailto:index.hadith@samsun.edu.tr)

## منهج السنة النبوية في احتواء السلوك الفردي وإدارته: دراسة تحليلية دلالية

د. نجم الدين عيسى

الكلمات المفتاحية	الملخص
الحديث السنة النبوية الإدارة الاحتواء السلوك	يقف العالم اليوم بكل مؤسساته العلمية عاجزاً عن احتواء سلوكيات أفرادهِ على الرغم من التقدم العلمي الهائل الذي حققه في مجال تكنولوجيا التخاطب الفكري، ونظريات التحليل النفسي والاجتماعي التي لا حصر لها، وتكاد تشكل هذه القضية مشكلة العصر، وتأتي هذه الدراسة لتتناول منهج السنة النبوية في احتواء السلوك الفردي المنافي لتعاليم الدين الحنيف وإدارته، وتعزيز الوعي الاجتماعي في اجتناب السلوكات الضارة، وتقديم العلاج المناسب وفق المحيط الاجتماعي؛ لتكون مصدراً ثراً تقتدي به البشرية لاحتواء سلوك أفراد مجتمعاتها، وتمثل الهدي النبوي في احتواء السلوك الفردي وإدارته في التشخيص والعلاج والرعاية وفق رؤية مستندة إلى الوحي، وتسعى الدراسة إلى تحقيق هدفها من خلال الأحاديث النبوية الواردة في ذلك، واستنباط استراتيجيات عملية في احتواء السلوك الفردي وإدارته، ومن أهم النتائج التي خلصت إليها الدراسة، تحقيق المنهج النبوي لأهدافه في ترسيخ المعرفة وتصحيح الاعتقادات الباطلة والمفاهيم الخاطئة والشكوك المتباعدة وفقاً للسنة، ترسيخ طريق الوقاية العاصم للأفراد من الوقوع في الشكوك والظنون المحبطة للأعمال، تقديم العلاج التربوي والنفسي لإعادة تأهيل الأفراد الذين حادوا عن جادة الصواب كي يكونوا أساساً متيناً لمجتمع الفضيلة، لفت انتباه العالم إلى أن المنهج النبوي المسدد بالوحي قدوة لكل من يرغب في احتواء وإدارة السلوك الفردي في كافة المجالات العقديّة والدعوية والتربوية والاجتماعية.

## The Prophetic Methodology in Containing and Managing Individual Behavior: an Analytical Semantic Study

## Keywords:

Hadith  
Prophetic Sunnah  
Management  
Containment  
Individual Behavior

## Abstract

Today, the world, with all its scientific institutions, stands powerless to contain the behaviors of its individuals, despite the tremendous scientific progress achieved in the field of intellectual communication technology and the countless psychological and social analysis theories. This issue almost constitutes the problem of the era. This study addresses the prophetic methodology in containing and managing individual behavior contrary to the teachings of the true faith, enhancing social awareness in avoiding harmful behaviors, and providing appropriate treatment according to the social context. It aims to be a rich source that humanity can emulate in containing the behavior of its community members. The prophetic guidance in containing and managing individual behavior is manifested in diagnosis, treatment, and care according to a vision grounded in divine revelation. The study seeks to achieve its objective through examining prophetic hadiths and deriving practical strategies for containing and managing individual behavior. The most significant findings of the study include the prophetic methodology's successful establishment of knowledge and correction of false beliefs, misconceptions, and discouraging doubts in accordance with the prophetic tradition. It establishes a preventive path that protects individuals from falling into doubts and suspicions that discourage actions. The study highlights the provision of educational and psychological treatment to rehabilitate individuals who have deviated from the right path, enabling them to become a solid foundation for a virtuous society. Furthermore, the research draws the world's attention to the prophetic methodology, guided by divine revelation, as a model for anyone seeking to contain and manage individual behavior in all doctrinal, preaching, educational, and social domains.



## مدخل

إنَّ كلَّ نظامٍ إداريٍّ وتربويٍّ يسعى لإدارة السلوك الفردي واحتوائه لا بدَّ أن يكون مستنداً إلى استراتيجيات أصلية أو متغيرة، فما وضعته النظريات والقوانين الوضعية من تعاليم في إدارة السلوك الإنساني فهو متغيّر مكتسب، خاضع للظروف البيئية وتحوّلات السلوك البشري، وما وضعته الشريعة الإسلامية فهو أصلي ثابت ذو مرونة قادر على مواكبة كلِّ الظروف والتقلبات المحيطة بالفرد، لا يتغير مع تغير السلوكات؛ لأنَّه الضابط لها، فإذا خرج السلوك عن الطريق الذي رُسم له كان شاذاً منافياً للتعليمات الأساسية التي جاء بها الوحي، والاستراتيجيات الأصلية في إدارة الأفراد جعلها الله تعالى بيد رسله لتطبيقها وفق منهج سماوي فوق قدرة البشر، فكلُّ اختراع دون ذلك لا يعدُّ منهجاً سوياً لإدارة السلوك الفردي وإن وجد قبولاً لدى الناس؛ لأنَّ المقياس يعتمد على مدى مطابقتها سلوكات الناس للأخلاق والقيم.

فالوحي جعله الله في كلِّ زمان مصدراً ناظماً للحياة الإنسانية بكلِّ أبعادها المادية والمعنوية، قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾<sup>1</sup>، لذا حثَّ الله تعالى على تركية النفس وحذر من تركها في طرق الضلال وذلك من خلال اتباع الرُّسل المؤيدين بالوحي الذي تضمَّن أصول معرفة الخير والشَّر التي يدور عليها صلاح الفرد وفساده وكيفية معالجته، كما احتوت السنة النبوية على تطبيقات واسعة في توجيه الفرد وقيادته بما يحقق الخير في سلوكاته، فخلق الإنسان وما ينطوي عليه سلوكه أمرٌ عزيز لا تدركه النظريات البشرية، وما زالت المجتمعات الغربية تتخبط في تحقيق هذه النظريات بينما كان المجتمع الإنساني المتمثل للوحي منضبطاً بقوانين سماوية تحمله على الخير وتجنُّبه الشر، وتنظم علاقة المخلوق بخالقه وعلاقته بأفراد مجتمعه.

وتأتي أهمية هذه الدراسة لتبيِّن أنَّ منهج الهدي النبوي في احتواء السلوك الفردي وإدارته منهج رباني وليس عبقرية فكرية، وكيف استطاع الهدي النبوي أن يبني استراتيجيات إرشادية لكلِّ حالة سلوكية منحرفة عن جادة الحقِّ ومعالجتها وتوظيفها في البناء القيمي للمجتمع؛ لتكون هذه التوجيهات النبوية دروساً للأمة في تصحيح



مسارها وبلوغ أهدافها واستيعاب سلوكات أبنائها الذين انحرفوا عن المنهج النبوي لأسباب عديدة، منها: كون هذه النفوس حديثة عهد بالإسلام، أو بقاء شيء من موروثات الجاهلية مسيطراً عليها، أو عدم اتضاح الحكمة لدى بعضها من تصرفات النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أو تعلقها بشيء من أعراض الدنيا، أو وجود حالة نفاقية خفية ملازمة لها، كل ذلك يجعلها تحيد في سلوكاتها عن جادة الحق وسبيل الرِّشاد.

وتكمن إشكالية الدراسة في الإجابة على الأسئلة الآتية:

هل رَسَّخ المنهج النبوي العلم والمعرفة لتصحيح الاتباع ومعالجة الاعتقادات الباطلة والمفاهيم الخاطئة والشكوك الفاسدة؟ هل رَسَّخ المنهج النبوي طرق الوقاية في أذهان الأفراد لتصحيح المقاصد وتجنُّب الوقوع في المهلكات الناتجة عن سوء الظن والبغضاء؟ هل رَسَّخ المنهج النبوي سياسة الاحتواء لاستيعاب المخطئ والتوصل إلى معالجة اختلاف الأمزجة وضبط البواعث النفسية والانحرافات الأخلاقية؟

أمَّا الهدف من هذه الدراسة فهو الوصول إلى الآتي:

الكشف عن الطرق العلمية والمعرفية التي وظَّفها الهدي النبوي في معالجة الاعتقادات الباطلة والمفاهيم الفاسدة والشكوك الخاطئة التي شابت عصر صدر الإسلام بجميع مذاهبه وأطيافه، وقوانين ضابطة لكل أفراد المجتمع إلى قيام الساعة.

تحديد طرق الوقاية التي استخدمها المنهج النبوي للمحافظة على الأفراد من الوقوع في السلوكيات الخاطئة الناتجة عن سوء الظن والشك.

إبراز الطرق العلاجية التي استخدمها المنهج النبوي في إدارة الأمزجة والبواعث النفسية والانحرافات الأخلاقية، وذلك من خلال تقديم العلاج والرعاية اللاحقة.

أمَّا منهج الدراسة فهو منهج وصفي تحليلي دلالي؛ وذلك بجمع الأحاديث النبوية التي تعبر عن عنوان البحث وأهدافه، واستقراء الأحاديث النبوية استقراءً جزئياً يحقق الهدف الذي تقصده الدراسة، وتقعيد المسالك الجامعة من خلال استنباط استراتيجيات علمية قادرة على احتواء سلوك الأفراد وإدارته وتحليله في ظلَّ الهدي النبوي، وتصنيفها في عنوانات رئيسة وفق مضامينها، لإعادة تأهيل الفرد وتصحيح المفاهيم لديه؛ ليكون عنصراً فاعلاً ومؤثراً في بناء

القيم، واستنتاج الأبعاد الدلالية في نطاق الإدارة النفسية والتغيير السلوكي، وهذا كله لاحتواء المواقف الفردية الشاذة وتحليلها ومعالجتها وتأهيلها لتكون فاعلة في بناء المجتمع الإسلامي.

وهناك عدة دراسات تتقاطع مع هذه الدراسة في بعض جوانبها، ومن هذه الدراسات:

دراسة للباحث محمود خليل أبو دف، بعنوان: "منهج الرسول صلى الله عليه وسلم في تقويم السلوك وكيفية الاستفادة منه في تعليمنا المعاصر"، وهو مقال مقدم لمؤتمر تطوير برامج كليات التربية بالوطن العربي في ضوء المستجدات المحلية والعالمية، كلية التربية، جامعة الزقازيق، في الفترة من 8-9 فبراير 2006. وقد تناول فيه الباحث المنهج النبوي في تقويم السلوك من خلال التطبيق العملي للأحاديث النبوية المرتبطة بالموضوع، وقد اقتصر الباحث على أحاديث الأحكام في الغالب، وبين الخصائص التي اتصف بها المنهج النبوي في التقويم، وذكر أبرز الأساليب التربوية التي استخدمها الرسول صلى الله عليه وسلم في تقويم السلوك. واستخدم أسلوب تحليل المحتوى كأداة للدراسة، ويظهر من الأمثلة التي استدلت بها أنها بعضها ألا تتوافق مع العنونات التي وضعت للفقرات.

دراسة للباحثة شذى عبد الله موسى القرني، بعنوان "منهج السيرة النبوية لتحسين سلوك الشباب"، جامعه بيشه، المجلة للالكترونية الشاملة التحصينات، العدد السادس والعشرين، شهر (7) 2020. وقد كان هدف الدراسة التعرف على منهج النبوة في تحسين سلوك الشباب من خلال السيرة، والمبادئ التي يستمد منها الشباب من منهج السيرة النبوية، والأسس والأساليب التي اتبعتها السيرة النبوية في تحسين وتعديل سلوكهم. وتوصل البحث إلى أن منهج السنة النبوية منهج مستمد من التعاليم الإلهية البعيدة عن التغيير والانحراف، وهو شامل لكل الفئات العمرية، وإن أهم الأساليب المعتمدة في توجيه سلوك الأفراد القدوة الحسنة وأسلوب القصة، والموعظة الحسنة والإقناع.

دراسة للباحثة جواهر الحارثي، وابتسام الحبيب، بعنوان: "الأساليب التربوية النبوية لمعالجة الانحراف الفكري (فوائد تربوية لمعلمي المرحلة الثانوية)"، المجلة الدولية لنشر البحوث والدراسات، المجلد الثالث، الإصدار الثامن والعشرين، 2022/20. وتوصلت الدراسة إلى استنباط أحد عشر أسلوباً تربوياً في معالجة الانحراف الفكري، ضمن ثلاثة محاور، عقدي، أخلاقي، اجتماعي. وتوصل البحث إلى سبع وعشرين فائدة تربوية.

وهناك مقالات أخرى يصعب الإحاطة بها في هذه الدراسة المقتضبة. وهذه المقالات تدور في محور واحد وهو

كيف عاجلت السنة النبوية الانحرافات الفكرية والعقدية والاجتماعية وكانت مصدراً لكل من يريد أن يتعلم قيادة النفس البشرية وتقلباتها السلوكية والفكرية.

وقد تميزت دراستي عن بقية الدراسات بأسلوب العرض والتحليل والاستنتاج، والاعتماد على شواهد حديثة انفردت بها الدراسة عن بقية الدراسات في منهج السنة النبوية في احتواء السلوك الفردي وإدارته، وأكدت على مصدرية الوحي، وأن تطبيق هذا المنهج جزء من عقيدة البناء الفكرية والعقدية والأخلاقية، يربط بين الروح والعقل والجسد، بخلاف ما تقوم بها المؤسسات التربوية العالمية المادية البحتة التي لا تتجاوز العادة والحاجة المجتمعية للتنظيم.

## 1. التعريف بمفردات عنوان البحث

### 1.1. الإدارة: لغة: التوجيه إلى الإلزام بالأمر أو الإلزام بالترك.<sup>2</sup>

واصطلاحاً: هي عملية إدارية وإنسانية واجتماعية مستمرة تسعى إلى تحقيق أهداف مرسومة بأعلى درجة من الفعالية والكفاءة وذلك في ظل ظروف ومتغيرات بيئية قائمة ومحتملة.<sup>3</sup>

وإذا أردنا أن نعرف الإدارة في ضوء السنة النبوية بناء على ما تقدم في كتب اللغة والإدارة، نقول: هي توجيه إلهي لأفراد المجتمع يجريه على يد رسله أو من يمثلهم متعلق بالدعوة إلى الخير ومجانبة الشر.

### 1.2. السلوك: بالضم مصدر سلك، وجمعه سلوكات، وهو سيرة الإنسان وتصرفاته.<sup>4</sup>

واصطلاحاً: هو أعمال المرء الإدارية المتجهة نحو غاية معينة مقصودة، كقول الصدق والكذب وأعمال الشجاعة والجبن والكرم والبخل ونحوها، أو هو الأفعال التي تصدر عن الحالة الراسخة الكامنة في النفس.<sup>5</sup> والسلوك: هو أي نشاط حيوي هادف يصدر من الكائن الحي نتيجة لعلاقة دينامية وتفاعل بينه وبين البيئة المحيطة

2 محمد بن أحمد الأزهرى أبو منصور الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، 110/14؛ نعمة عباس الخفاجي، صلاح الدين الهيتي، تحليل أسس الإدارة العامة من منظور معاصر (الأردن: دار البازوري، 2009)، 18.

3 محمد عبد الله البرعي، مبادئ الإدارة والقيادة في الإسلام، (الرياض: مطابع الحمضي، 1996)، 29؛ أيمن عودة المعاني، الإدارة العامة الحديثة (الأردن، عمان: دار وائل، 2010)، 18.

4 محمد بن مكرم بن علي، ابن منظور الأنصاري، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414)، 10/443.

5 محمد رواس قلعجي، حامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء، (بيروت: دار النفائس، 1408 / 1988)، 249.

به استجابة لمثيرات معينة. 6.

1. 3. الاحتواء: الاحتواء لغة، أصلٌ دالٌّ على الجمع، فيقال: احتوى فلان الموقفَ، أي، استولى عليه،

واحتوى فلان على السُّلطة، سيطر عليها واستولى. 7.

فالاحتواء حكم سلطنة الكلِّ على الجزء. <sup>6</sup> وفُسِّر الاحتواء في علم النفس التحليلي بأنه: "سلوك شمولي قادر

على التحكم واستيعاب سلوك أفراد المجتمع بحيث يغطي جميع جوانب حياتهم النفسية والاجتماعية والسلوكية". 9.

2. دلالة السُّنة النبوية على أن ربط السلوك بالشرع أساس في احتوائه وإدارته

لا بدَّ من بيان أن العالم الذي نعيش فيه منفصم سلوكياً عن التعلُّق بأي تشريع سماوي، وأنَّ كلَّ فرد من أفراد

يتصرف بكامل الحرية مالم تتعارض سلوكياته مع التشريعات الوضعية، فهو عالم قائم على الفوضى وعدم الانضباط

السلوكي؛ لأنه يخالف الغاية التي وجد من أجلها، وهي طاعة الله واتباع رسله، بينما تنتهج السُّنة النبوية استراتيجية

التزكية السلوكية لربط الفرد بقواعد الشرع، فكلُّ فرد من أفراد المجتمع الإسلامي يخضع سلوكه للقوانين الأخلاقية

التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم للوصول إلى ذروة الحياة الإنسانية الفاضلة، وهو المقصد الأساسي من وجوده،

فإذا حدث تغير سلبي في النفس دلَّ ذلك على خلل في التعلُّق بالقوانين الأخلاقية التي جاء بها الشرع الإسلامي،

فالسلوك لدى أفراد المجتمع تابع لتغيرات النفس البشرية إقبالاً وإدباراً.

ومما يدل على ذلك ما جاء في السنة النبوية أن رجلاً كان ضيفاً على النبي فأمر له بشاة فحلبت، فشرب حلابها،

ثم أمر له بثانية فشرب حلابها، ثم بثالثة فرباعة... حتَّى شرب حلاب سبع شياه، وبات الرجل وتفتح قلبه للإسلام

فأصبح مسلماً، وأمر النبي صلى الله عليه وسلم له في الصباح بشاة فحلبت فشرب حلابها، ثمَّ أخرى فلم يستتمها،

فقال رسول الله: "المؤمنُ يشربُ في معي واحدٍ، والكافرُ يشربُ في سبعةِ أمعاء".<sup>10</sup> وهكذا نرى أنَّ الرجل لما أسلم

6 حامد عبد السلام زهران، التوجيه والإرشاد النفسي (القاهرة: عالم الكتب، 1980)، 61.

7 أحمد بن فارس الفزويني الرازي، معجم مقاييس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، 1979)، 4/ 403.

8 عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 1/ 31.

9 نفسي فيرتول، "virtualpsy.org" 7 Aralık 2024 Erişim: <https://www.ejaba.com/question>

10 محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تح: محمد زهير ناصر (جدة: دار طوق النجاة، 2001)، "الأطعمة"، 7 (رقم 5393، 5394، 5395، 5396،

5397)؛ مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.). "الأشربة"، 260؛ قال ابن حجر في الفتح: "وهذا الرجل

وتأدب بأدب الإسلام وما رأى من فعل النبي صلى الله عليه وسلم اقتصر على ما يقيم أودّه فلم يستتمَّ إلا حَلاب  
شاةً واحدة<sup>11</sup>.

فالتغير في السلوك ناتج عن التغيير في الحالة الإيمانية، فما بين ليلة وضحاها تغيّر الرجل الشّرّه في طعامه إلى  
رجل مقتصد، وتحوّلت نفسه إلى دائرة الإيمان التي تنفرد بتصرفاتها ولا يشاركها فيها أحد<sup>12</sup>.  
فكلُّ مجتمع لا يقوم بناؤه على إصلاح الأنفس فهو أشبه ببناء على كثران من الرّمال، فالتحول السلوكي  
الحقيقي يتبع التّحول النَّفسي<sup>13</sup>.

ولا بدّ من الإشارة إلى دور علم النفس الديني في توجيه وتقويم السلوك الفردي وضبط النفس؛ لأنّ الدين  
هو الذي يخاطب النفس ويحميها من الانحراف والضلال<sup>14</sup>.

### 3. نماذج من طرق الإدارة النبوية في احتواء سلوك الأفراد وإدارتها

الإدارة النبوية في توجيه سلوكات الأفراد وإدارتها وتقديم العلاج لها واحدة في مصدرها من حيث الاستناد،  
فهي مستندة إلى الوحي، لكنها متنوعة من جهة الأساليب والطرق في معالجة النفوس التي تخاطبها لتنوع مقاصدها،  
فهي تتابع تقلبات النفوس بُغية توطئتها على الحقّ وصرّفها عن الباطل، وفق سنة إلهية مطّردة، لا تتغيّر ولا تتبدّل.  
يمثلها قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾<sup>15</sup>.

فهو تعالى لا يبدّل ولا يغيّر نعمته على قوم مادامت سلوكاتهم خاضعة لإرادة الحقّ تابعة لما أمر به. وقد تناولت  
الدراسة الطرق النبوية المتعلقة باحتواء وإدارة السلوك الفردي تناولاً دقيقاً يظهر خفايا النفس، ويقدم لها العلاج  
الذي يرشدها إلى سلوكٍ عالي الرتبة. ومن هذه الطرق التي تناولتها الدّراسة في الحديث النبوي، ورتبتها على مسالك

المبهم في المتن يشبه أن يكون جهجاه الغفاري". أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترتيب محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار  
المعرفة، 1379)، 538/9.

11 سليمان بن خلف الباجي، المنتقى شرح الموطأ (مصر: مطبعة السعادة، 1332)، 234/7.

12 يوسف القرضاوي، الإيمان والحياة (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417/1997)، 267.

13 مصطفى السباعي، هكذا علمتني الحياة (القاهرة: دار السلام، 1418/1998)، 238؛ بكار حاج جاسم، سنن الطبيعة والمجتمع في القرآن الكريم (بيروت: دار  
النوادر، 2012)، 259.

14 أبكر عبد البنات آدم، علم النفس وعلاقته بالظواهر السيكولوجية، مجلة جامعة بحري للآداب والعلوم، العدد الأول، 2011.

<sup>15</sup> الرعد: 11/13.

حسب أهميتها:

## 3. 1. طريق بناء المعرفة وتصحيح الاعتقادات الباطلة

من أهم الوظائف التي كلف بها النبي صلى الله عليه وسلم إيصال المعرفة للخلق، فهو الذي يعلمهم الكتاب والحكمة، ويظهرهم من الشرك والجهل والتفريق ويزكيهم بتصحيح الاعتقادات الباطلة التي يمارسونها تقليداً لأبائهم، ليكونوا بهدايته أمة واحدة يتحقق بها الإخاء الإنساني.<sup>16</sup>

يمثل هذا الطريق محاوره النبي عليه الصلاة والسلام للحُصَيْن، والدِ عِمْرَان: وفي ذلك يسأل النبي حُصَيْناً فيقول له: "كم إلهاً تعبد اليوم؟ فيقول: سبعة، ستة في الأرض وواحد في السماء، فيقول: فأبهم تعدُّ لرغبتك ورهبتك؟ فيقول: الذي في السماء، فيقول: يا حُصَيْن، أما إنك لو أسلمت علمت كلمتين تنفعانك، قال: فلما أسلم حُصَيْن، جاء فقال: يا رسول الله علمني الكلمتين اللتين وعدتني، قال: قل: اللهم ألهمني رُشدي، وأعدني من شرِّ نفسي".<sup>17</sup>

فهذه الحالة التي يعيشها الحُصَيْن وقومه لا ينفع عندها مراجعة علماء النفس وقراءة النظريات النفسية لإزالة هذا المرض، بل لا بدَّ لها من قوة معرفية خاصة تبحث في جذور المرض، فرجوع الحُصَيْن إلى النبي صلى الله عليه وسلم ودخوله في الحوار قد اختار بذلك الطريق الصحيح للحل، فقد أحاط النبي علماً بالحالة السلوكية للحُصَيْن، وعلم أنه يعاني من إشكالية عقيدية، ففي الرِّخاء له سبعة آلهة يعبدها، وفي الشُّدة له إله واحد يتوجه إليه بالطلب، لينتقل بعد ذلك إلى المحاوره الفكرية التي رآها الأسلوب الأنسب لتصحيح الصورة المغلوطة في عقله، فبدأ بمحاورته لتحرير فكره من موروث الجاهلية، فلما علم أن الحُصَيْن يعلم أن الآلهة التي في الأرض لا تأثير لها، وأن الذي يضرُّ وينفع هو الذي في السماء، وأنَّ نفسيته قبلت الحوار وقنعت به، وصف له الدواء الذي يثبت على الحق، وهذا من باب الرعاية اللاحقة، فعلمه كلمتين، أولهما: سأل الله له أن يلهمه رُشده، وهي دعوة تعالج سلوك الضلالة والضياع الفكري، والثانية: سأل الله له أن يعيذه من شرِّ نفسه، وهي دعوة تعالج تسلط الهوى والشيطان عليه لإضلاله. وهذه الطريقة في الاحتواء والتشخيص والتحليل والعلاج وتقديم الرعاية اللاحقة علمٌ وحي، وليس

16 أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي (مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1946)، 85/9.

17 الترمذي، "الدعوات"، 70 (رقم 3483)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب، وقد روي هذا الحديث عن عمران بن حصين من غير هذا الوجه. قال الشيخ شعيب والشيخ أيمن شعبان، حديث حسن.

نظرية فكرية تبحث في السلوك الإنساني.

وهذا الحديث "من جوامع الكلم النبوية؛ لأنَّ طلب إلهام الرشد يكون به السَّلامة من كل ضلال والاستعاذة من شر النفس يكون بها السَّلامة من غالب معاصي الله سبحانه، فإنَّ أكثرها من جهة النفس الأمانة بالسوء".<sup>18</sup>  
فالاحتواء لهذا الرجل كان منجاة له ولقومه نصارى نجران من لوثة الشرك المهلكة.

### 3. 2. طريق الحثِّ على اتباع السُّنة وتصحيح المفاهيم الخاطئة

المفاهيم الدينية الخاطئة لدى المسلم ربما تتسبب في انحراف سلوكي وإن كانت عن حسن نية، أو رغبة في الخير، أو ظناً منه أنها داخلية في باب التقرب إلى الله تعالى، ولذا كان من مهمَّات النبي صلى الله عليه وسلم تصحيح المفاهيم الخاطئة، وتقويم التصورات المغلوطة؛ لأنَّ الوحي هو أساس الهداية ومعيار التقويم في كل شيء، أمَّا الاعتقادات الدينية الباطلة فهي السلوك الذي يخالف أصول الإسلام ومبادئه في الأقوال أو الأفعال، لأنَّ قبول الأعمال متوقفٌ على شرطين: الإخلاص لله تعالى، والاتباع لرسوله صلى الله عليه وسلم.<sup>19</sup>

ويمثِّل لهذا المسلك في الحديث ما رواه أنس، قال: "جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم يسألون عن عبادة النبي، فلمَّا أخبروا كأنهم تقالوها، فقالوا: وأين نحن من النبي، قد عُفِّر له ما تقدَّم من ذنبه وما تأخَّر، قال أحدهم: أمَّا أنا فإني أصليَّ الليل أبداً، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً، فجاء رسول الله إليهم، فقال: أنتم الذين قلتُم كذا وكذا، أمَّا والله، إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكنِّي أصوم وأفطر، وأصليَّ وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنَّتي فليس مني". وفي رواية: "ما بال أقوام قالوا كذا وكذا".<sup>20</sup>

فالبدع طريق الخلق إلى الضلالة، وهو شأن العالم اليوم الذي يأبى متابعة النبي صلى الله عليه وسلم، والإسلام دينٌ لا رهبانية فيه، وقد احتوى النبي عليه الصلاة والسلام هذا الموقف من الصحابة، فبدأ بالنظر في أسئلة السائلين عن عبادته ليحيط بالحالة النفسية التي شغلت هؤلاء الصحابة الذين توهموا أنَّ الزيادة عن فعل رسول الله في العبادة

18 محمد عبد الرحمن المباركفوري، تحفة الأحنوزي بشرح جامع الترمذي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2021)، 9/320.

19 عبد الرؤوف محمد عثمان، محبة الرسول بين الاتباع والابتداع (الرياض: إدارة البحوث العلمية، 1414)، 290.

20 البخاري، "النكاح"، 1 (رقم 5063)؛ مسلم، "النكاح"، (رقم 1401).

فضيلة، فأرادوا أن يجعلوا هذا سلوكاً لهم، فبيّن لهم النبي صلى الله عليه وسلم أنّ هذه الأقوال التي صدرت عنهم وما أرادوا أن يلزموا أنفسهم به بعيداً عن السنة النبوية التي جاء بها ما هو إلا عدول عن جادة الهدى النبوي التي تقوم على الوسطية والاعتدال في العبادات، فاحتوى هذا السلوك بستره على الفاعلين رحمة بهم، فلم يذكر أسماءهم، ولم يذكر ما قالوا، بل كنى عن ذلك بالإشارة على الإبهام، بقوله: "مابال أقوام" ووجههم بشكل غير مباشر حفاظاً على شعورهم، ثمّ انتقل بهم إلى المعالجة بقانون ثابت وهو أنّ المعيار التي تقاس به الأمور هو فعل رسول الله وقوله، وكلّ من زاد على ذلك أو نقص فقد أسرف وظلم، وأن هذا الدين اتباع لا ابتداع، وهو لا يعتمد على الكم بل يعتمد على الكيف، لنصل إلى النتيجة وهي أنّ قبول الأعمال خاضع للاتباع وليس للاجتهد الذي يفضي إلى الفساد، فلا اجتهاد بين يديه.

وخلاصة الأمر أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قاد هذه النفوس "بالحنيفية السمحة، فيُفطر ليتقوى على الصوم وينام ليتقوى على القيام ويتزوَّج لكسر الشهوة وإعفاف النفس وتكثير النسل"،<sup>21</sup> فنبههم إلى أن أفعاله وحي، وهو في قمة الخشية والتقوى لله، واتباعه وإن قلّ كمال، ومخالفته وإن زادت نقص، وبناء على ذلك تبني القيم وتؤسس الأخلاق وتقوم الحضارة. فالبيئة الإسلامية منضبطة لا تسمح بالمخالفة. "إذ لا رهبانية في الإسلام، وليس هذا في ديني"<sup>22</sup>. والأصل في سلوك النفس البشرية التي دخلت الإسلام أن تتقيد بأمرين: الإخلاص لله تعالى، والاتباع لرسوله الكريم، وأن كل سلوك يخالف أحد هذين الأمرين فهو ردٌّ، والعالم اليوم عاجز عن الوصول إلى مثل هذه الاستراتيجية؛ لأنه يعتبر الشذوذ عن طريق الرسل إبداع وحرية وحق قانوني يمارسه كل إنسان.

### 3. 3. طريق إظهار الحكمة لمن خفيت عليه لاحتواء الاعتراض القلبي

يجب على كلّ مؤمن اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في جميع أقواله وأفعاله سواء فهم الحكمة من ذلك أم لم يفهم؛ لأنّ الحكمة في تصرفاته لا تدركها عقول البشر في غالب الأحيان، فيلزم التسليم.

ويمثّل لهذا المسلك في الحديث النبوي ما رواه عمرو بن تغلب "أن النبي عليه الصلاة والسلام أوتي بهالٍ أو سبيٍ فقسّمه، فأعطى رجالاً وترك رجالاً، فبلغه أنّ الذين ترك عبّوا، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أمّا بعد، فوالله

21 ابن حجر، فتح الباري، 9/ 105.

22 علي بن سلطان القاري، مرآة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، (بيروت: دار الفكر، 2002)، 1/ 229.



إني لأعطي الرَّجل وأدع الرَّجل، والذي أدعُ أحبُّ إليَّ من الذي أعطي، ولكنِّي أعطي أقواماً لما أرى في قلوبهم من الجزع والهلع، وأكلُ أقواماً إلى ما جعل في قلوبهم من الغنى والخير، منهم عمرو بن تغلب، فوالله، ما أحبُّ أن لي بكلمة رسول الله حمراً النعم".<sup>23</sup>

لذا، فإنَّ إظهار الحكمة لأفراد المجتمع الإسلامي في فهم الغاية من وراء التصرفات النبوية أحد الأسباب التي تزيل عن سلوكهم ونفوسهم الشكوك الخفية التي تقدح في الإيمان، وفي هذا الموقف الوجداني حدد النبي عليه الصلاة والسلام النفوس التي يصلحها العطاء، والنفوس التي تصبر على المنع، فشخص السلوك الصادر عن الصحابة وأحاط به، فعلم ما في نفوس القوم من الجزع والهلع، وأن هذا يؤثر على التوازن الإيماني في دواخلهم، فجعل العطاء وسيلة لتثبيت إيمانهم وحفظهم من الهلكة؛ ليتقل بعد ذلك إلى احتواء نفوس آخرين لم يعطوا؛ وذلك لعلمه أن الذين لم يعطهم لهم من قوة الإيمان ما يثبتهم ويحفظهم من الزلل، فاستخدم الإعلام وسيلة لبيان الحكمة من وراء تصرفه، وبيّن لهم أن عظم الإيمان الذي في صدورهم هو مصدر ثبيتهم فلا يخشى عليهم، "فالمنزلة التي شهد لهم بها النبي صلى الله عليه وسلم أفضل من العطاء الذي هو عرض الدنيا، ألا ترى أن عمرو بن تغلب اغتبط بذلك بعد جَزَعِه منه"<sup>24</sup>، ليقع بعد ذلك السُّرور في نفوسهم بما بُشروا به من الإيمان الذي عصمهم الله به.

وخلاصة الأمر: "أنَّ البشر فاضلهم ومفضولهم، قد جُبلوا على حبِّ العطاء، وبُغض المنع، والإسراع إلى إنكار ذلك قبل الفكرة في عاقبته"<sup>25</sup>، وأنَّ العطاء قد يكون سبباً لتثبيت قوم وأنَّ الأعلى رتبةً منه أن يثبت الله تعالى النفوس بالإيمان الذين استغنوا به عن العطاء والمنع، ليفهم المعارض الحكمة في تصرفاته، فمن فهم عن الله قانون المنع عاد المنع في حقه عين العطاء، وأنَّ فقر القلب ربما يتبعه اضطراب الإيمان، وأنَّ غنى القلب يتبعه التسليم والثبات.

### 3. 4. طريق التطهير المعنوي ومعالجة العلل الحائلة دون دخول الإسلام

كان النبي صلى الله عليه وسلم يعطي أفراداً لإزالة ما في نفوسهم من العلل والأمراض، تألفاً لقومهم وترغيباً لأمثالهم في الإسلام، وهذا أحد طرق الدعوة النبوية في احتواء الأفراد وإدارتهم وتأهيلهم.

23 البخاري، "الجمعة"، 29 (رقم 923)؛ "الجهاد"، 49 (رقم 7535)؛ "التوحيد"، 49 (رقم 7535).

24 علي بن خلف بن عبد الملك ابن بطلال، شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر إبراهيم، (الرياض: مكتبة الرشد، 2003)، 10/536.

25 ابن بطلال، شرح صحيح البخاري، 10/536.

ويمثل لهذا المسلك في الحديث ما فعله النبي عليه الصلاة والسلام مع صفوان بن أمية بعد فتح مكة لما رأى من ميله للإسلام، وذلك عندما منَّ الله عليه بغنائم حنين، حيث أعطى صفوان بن أمية مائة من الإبل، ثم مائة، ثم مائة. قال الزُّهري (125 / 742): "وحدثني سعيد بن المسيَّب أنَّ صفوان قال له: والله، لقد أعطاني رسول الله يومئذ ما أعطاني، فإنه لأبغض النَّاس إلي، فما برح يعطيني حتَّى إنَّه لأحبُّ النَّاس إلي".<sup>26</sup>

إنَّ معرفة مكان من النفوس وما يعترها من نوازع الخير والشر لا يعرفها إلا أصحاب الاختصاص الذي خصهم الله بصفاتها، وإن معرفتها يعين في قيادتها للخير، ونزع ما يشوبها من الشر، فإذا عُرِفَت جواذب النفوس تيسَّر جذبها إلى الحق.

ففي هذا الموقف بدأ النبي عليه الصلاة والسلام بتحديد المحتوى النفسي لشخصية صفوان ليظهر له أنه يعترها مرض خطير وداء عضال ألا وهو البغضاء الذي يترعب على ذروة هرم الشرك، فالشرك ينتج البغضاء والإيمان ينتج المحبة، ليحدد له العلاج المناسب لهذه العلة، وهو العطاء المادي، ومن ثم مراقبة حالته النفسية وتحوُّله السلوكي تحت هذا العلاج، فبدأ بالعطاء، فتحسنت حالته لكنه لم يشف، ثم كرر العطاء، لتتحسن أكثر، ثم كرر العطاء؛ ليشفى من سقمه، ويعود إلى رشده، "والحكمة في كونه لم يعطها دفعة واحدة أن هذا العطاء دواء لدائه، والحكيم لا يعطي الدواء دفعة واحدة؛ لأنه أقرب للشفاء".<sup>27</sup> وهذا التكرير في العطاء لعلمه أن هذا المرض شديد الخطورة، ويحتاج إلى تدرج في العلاج، ولا يقتصر على دفعة واحدة من الجرعات الدوائية، فلم يزل يعطيه المرة تلو الأخرى حتى زالت البغضاء وحلَّ الحبُّ. والخلاصة أن صفوان شهد حرب حنين وهو مشرك، فتداركته العناية الإلهية واحتوته الرحمة النبوية وغيرت سلوكه من الشرك إلى الإيمان ومن البغض إلى الحبِّ، وذلك بالعطاء المستند إلى العلم.

### 3. 5. طريق الاستيعاب والصفح وترك المهم خشية وقوع الأهم

سلك النبي صلى الله عليه وسلم مع الذين يتظاهرون بالإسلام والذين لم يفهموه طريق الاستيعاب والملاينة والإغضاء، فإذا تلبَّس أحدهم بمخالفة لجاهليته، أو بخيانة تهدر دمه رغب في التجاوز عنه حتَّى لا يُقال: إن محمداً

<sup>26</sup> مسلم، "الفضائل"، 2313؛ الترمذي، "الزكاة"، 30 (رقم 666).

<sup>27</sup> محمد بن عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، 6 / 110.

يقتل أصحابه، وما هم في صحبته من شيء، وهذا من الحكمة النبوية في احتواء الأفراد وإدراهم وضبط شرهم.<sup>28</sup> ويمثّل لهذا المسلك في الحديث ما رواه جابر في المشاجرة التي نشبت بين المهاجرين والأنصار في إحدى الغزوات، فندب الأنصاريّ الأنصار، وندب المهاجريّ المهاجرين، فقال النبي عليه الصلاة والسلام: "دعوها فإنها منتنة، قال جابر: وكانت الأنصار حين قدم النبي عليه الصلاة والسلام أكثر ثمّ كثر المهاجرون بعد، فقال عبد الله بن أبيّ: أو قد فعلوا، والله، لأن رجعنا إلى المدينة ليخرجنّ الأعزّ منها الأذلّ، فقال عمر: دعني يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق، فقال النبي عليه الصلاة والسلام: دعه، لا يتحدث الناس أنّ محمداً يقتل أصحابه".<sup>29</sup>

يظهر لنا في هذا الموقف بقايا من نزعات الجاهلية، وخفايا من خبايا النفاق، وهو موقف خطير يؤثّر على بناء المجتمع القيمي وسلوك أفراد، وفي هذه الواقعة تولى النبي صلى الله عليه وسلم زمام القيادة وأحاط بالأمر، فحدّد الإشكال والعلاج والآثار المترتبة على الحادثة، فبدأ بتشخيص الحادثة على أنها لوثة جاهلية تشربتها بعض نفوس القوم، والدعوة إليها منتنة مذمومة في ظلّ الشرع الإسلامي، وأنّ يداً خفية نفاقية قد تحركت للخوض في هذه الفتنة، لينتقل إلى احتواء النفوس الداعية إلى التشاجر؛ لأنّ هذا السلوك يقوّض بنيان الدولة، ثم احتواء سلوك المنافق ابن سلول، وذلك بترك عقابه خشية نشر الأكاذيب المضللة والمنفرة من قبل بعض ضعاف النفوس للنيل من كيان الدولة، بقولهم: إنّ محمداً يقتل أصحابه؛ "لأنّ العامة والغائبين عن المدينة لا يبلغون بعلمهم إلى معرفة حقائق الأمور الجارية بالمدينة، فيستطيع دعاة الفتنة أن يشوهوا الأعمال النافعة بما فيها من صورة بشعة عند من لا يعلم الحقيقة"<sup>30</sup> وهكذا ظهرت الحكمة في تصرفاته عليه الصلاة والسلام في ضبط سلوك القوم واحتوائه والإعراض عن المنافقين، ثم انتقل إلى توجيه الصحابة نحو إدراك الحكمة من هذا الاحتواء في زمنٍ تبنى فيه قواعد الإسلام وجوامع القيم والأخلاق، ليعطي درساً عملياً للمسلمين في التعامل مع الفتن زمن تأسيس الدولة، وترك الأمر الذي يحدث شبهة وإن كان الأخذ به هو الحق لما يترتب عليه من المفاسد التي ينتظرها المناوئون لاستعمالها للتفنير عن الإسلام والطعن

<sup>28</sup> محمد الغزالي السقا، فقه السيرة (دمشق: دار القلم، 1427)، 412.

<sup>29</sup> البخاري، "تفسير سورة المنافقين"، 5-7 (رقم 4907، 4905)؛ مسلم، "البر والصلة"، 2584؛ الترمذي، "تفسير سورة المنافقين"، 63 (رقم 3315).

<sup>30</sup> محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية، 1984)، 10/266.

في مبادئه، خاصة وأن الناس لا يزالون حديثي عهد بالإسلام، وبعضهم ينظر من بعيد للدخول فيه واعتناقه.<sup>31</sup> وخلاصة الأمر أن النبي أشغل الناس بمعالج الأمور لإخمد الشائعات التي قد تنتج عند هذه الواقعة، "فقد كان النبي في أول الإسلام يتألف الناس ويدفع بالتي هي أحسن ويصبر على أذى المنافقين ومن في قلبه مرض ويقول: يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا، ويقول: لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه".<sup>32</sup> وهذا التصرف النبوي ليس من باب العبقرية، بل هي النبوة المستندة إلى الوحي، وصفة الفطنة التي تسيطر على المواقف وتحوّلها إلى البناء وتحبسها عن الهدم وفق دستور الأخلاق الذي رسمته السنة النبوية.

### 3. 6. طريق الرفق في تعليم الجاهل والابتعاد عن العنف خشية التنفير

الرفق منهجه صلى الله عليه وسلم، فهو رحمة الله للعالمين، يأمر برفق وينهى برفق، بعيداً عن العنف والزجر، يعلم الجاهل باليسر، ويوصي أصحابه وأمته بالرفق. فيقول: "إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين".<sup>33</sup> ويمثّل لهذا المسلك في الحديث ما رواه أنس، قال: "بينما نحن في المسجد مع رسول الله إذ جاء أعرابي، فقام يبول في المسجد، فقال أصحاب النبي: مه مه، قال: قال رسول الله: لا تُزرموه، دعوه، فتركوه حتى بال، ثم إن رسول الله دعاه، فقال له: إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول ولا القذر، إنما هي لذكر الله عز وجل والصلاة وقراءة القرآن، أو كما قال رسول الله، قال: فأمر رجلاً من القوم فجاء بدلو من ماء فشنّه عليه".<sup>34</sup>

لقد كان المسجد النبوي أول مدرسة تعليمية لتلقي العلم والحكمة والتزكية، يأوي إليه من يريد الدخول في الإسلام، وليس كل من قدم إليه عالماً بمبادئ الإسلام، فربما جهل الآداب والأحكام المتعلقة بالمسجد، ففي هذا الموقف الذي حصل بسبب بول الأعرابي في المسجد وما لاقاه من الهجوم من قبل الصحابة على تصرفه اقتضى تدخل النبي صلى الله عليه وسلم لاحتواء هذا السلوك، وبيان عظمة الإسلام في معاملة الإنسان، فبعد أن علم أن الفاعل هو أعرابي أساء في بوله في المسجد خجلاً أو جهلاً، خاصة وأنه حديث عهد بالإسلام، انتقل بعد تشخيص الحادثة

31 عبد الحق بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422)، 1/94.

32 يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392)، 15/108.

33 عبد الرحيم بن الحسين العراقي، طرح التشريب في شرح التقريب (مصر: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، 2/137.

34 البخاري، "الوضوء"، 58 (رقم 221، 220)؛ "الأدب"، 35 (رقم 6025)؛ مسلم، "الطهارة"، 284؛ النسائي، أحمد بن شعيب، المجتبى، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1986)، "الطهارة"، 45 (رقم 56).

إلى نهي الصحابة عن مهاجمته، وهذا من تكريم الإنسان والنهي عن تحقيره وإن أخطأ، فقال لهم: إنمَّا بُعثتم مُسرِّين، توجيهاً لهم أن الدعوة يرافقها التيسير والتبشير، ونبههم إلى مسألة طيبة غابت عن عقولهم، وهي أن الهجوم على الرجل وقطع بوله يؤدي إلى تأذيه، ويسبب له حصر البول، "وأنَّ ترك أخف المفسدتين خوفاً من الوقوع في أشدهما"<sup>35</sup>.

ثم توجّه إلى الرجل واستوعبه بكلام لطيف بعيداً عن الزجر والعنف، فأعلمه أن هذه المساجد تختلف عن بقية الأماكن، فلا تصلح للبول ولا للقذر، بل هي للعبادة. ولما دعا الرجل على الصحابة بقوله: "اللهم ارحمني ومحمداً، ولا ترحم معنا أحداً"، نبهه قائلاً: "لقد حجرت واسعاً، يريد رحمة الله"<sup>36</sup>.

خلاصة الأمر أن احتواء سلوك الأفراد ليست بمقدور البشر؛ لأنهم ضاقوا ذرعاً بتصرفات هذا الأعراي، وضاحت نفس الأعراي بتصرفاتهم، لتتدخل الإدارة النبوية في وضع المبادئ التي تكرم الإنسان وتعطيه قيمته وتعلمه حسن التعامل مع الآخرين، وأن الدعوة إلى الله تعالى تقوم على الاحتواء والاحترام والتقدير والحكمة، والابتعاد عن الإيذاء والتنفير.

### 3. 7. طريق الإيقاظ النفسي من خلال عكس التصور لاحتواء السلوك الشاذ

هذا الطريق العظيم يحمل في ثناياه التأكيد على أن الدعوة يجب أن يعتنوا بالرفق والإحسان إلى الناس، ولا سيما من يُرغَب في استئلافهم ليدخلوا في الإسلام، أو ليزيد إيمانهم ويثبتوا على إسلامهم.

ويمثّل لهذا المسلك في الحديث ما رواه أبو أمامة، أن رجلاً أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "يا رسول الله، إئذن لي في الزنا، فصاح به الناس، فقال النبي: أَقْرُوهُ، فدنا حتى جلس بين يدي رسول الله، فقال له النبي: أَتُحِبُّه لَأَمِّكَ؟ قال: لا، قال: وكذلك النَّاس لا يحبونه لبناتهم، قال: أَتُحِبُّه لَأَخْتِكَ، قال: لا، قال: وكذلك النَّاس لا يحبونه لأخواتهم، فوضع رسول الله صَلَّى اللهُ

35 العراقي، طرح الثريب، 2/ 138.

36 البخاري، "الأدب"، 27 (رقم 6010)؛ الترمذي، "الطهارة"، 112 (رقم 147)؛ أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت)، "الطهارة"، 136 (رقم 380)؛ "الصلاة"، 148 (رقم 882)؛ النسائي، "السهو"، 20 (رقم 1217).

عليه وسلّم يده على صدره فقال: اللهم كُفِّرْ ذَنْبَهُ، وَطَهِّرْ قَلْبَهُ، وَحَصِّنْ فَرْجَهُ".<sup>37</sup>

وهذا يدلُّ على أنَّ تعلق النفس ببعض موروثة الجاهلية وتحكُّمها بها غير مقبول في البيئة الإسلامية؛ لأنَّ الدخول في الإسلام والالتزام بقواعده يقتضي الإمساك عن كلِّ ما نهى الإسلام عنه، لذا كان لا بدَّ لمن دخل في الإسلام من تطهير نفسه عن كلِّ ما لا يليق بها مما حرَّمه الله ونهى عنه، لكن الإنسان لا يستطع التخلص من هذه الأشياء التي تقف في وجه حسن إسلامه بنفسه، فيلجأ إلى الإمام لمعالجة سلوكه ورده إلى فطرته، فبعد عرض الرَّجل حالته النفسية على النبي عليه الصلاة والسلام استوعبه ورحمه وأشفق عليه، وعلم أنه لا يزال تحت سيطرة سلوك منحرف يهيمن عليه، ومعرفة العلة أول خطوات الشفاء، لذا بدأ النبي صلى الله عليه وسلم بحمايته، فأوقف هجوم الصحابة عليه؛ لأنه لا يتناسب مع الاحتواء وتقديم العلاج، ولعلمه أنَّ الرجل لا تزال نفسه معلقة بشيء كان يراه حلالاً في الجاهلية، وأن الوسيلة المناسبة لعلاج هذا الإشكال هو الحوار المباشر لتثبيت المعاني الأخلاقية الجميلة في صدره لتزول بها المعاني السيئة التي علقت به، وهي أنجح وسيلة لمثل هذه الحالة، وذلك من خلال سياسة التَّخْلِيَةِ والتَّحْلِيَةِ بخطوتين لطيفتين: الأولى حوارية عقلية تفاعلية قائمة على تنفيذ هذه الشبهة، والثانية نفسية علاجية لإزالة آثارها. "ولعلَّ من أوفق ما يُدعى إليه الشباب من خلال هذا الأسلوب تبصيرهم بحقائق دينهم القويم، وأنه دين الطهر والعفة ونقاء القلب، ودين العقل والمنطق فما لا يرضاه المسلم لنفسه كيف يرضاه لغيره، ومع هذا التبصير والتنوير لا بدَّ من التحذير من التقليد الأعمى للكفار وعواقبه وآثاره".<sup>38</sup>

وفي نهاية المطاف تحتاج نفوس شبابنا إلى أتباع مثل هذا المنهج الرحيم، بعيداً عن العنف، ويلزم التحذير مما يقوله علماء النفس من حرية الإنسان في سلوكه الجنسي وأن يحقُّ له صرف الشهوة كيف يشاء وبكل وسيلة، فإنَّ هذا جنايةٌ على الفطرة الإنسانية، وتهميش لأبسط حقوق الإنسان في المحافظة على عرضه ونسله.

37 أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، 22211؛ سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي السلفي، (الرياض: دار الصميعي، 1994)، 8/162؛ قال الهيثمي في مجمع الزوائد: رواه أحمد بإسناد جيد، رجاله رجال الصحيح. علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، (القاهرة: مكتبة القدسي، 1994)، 1/129.

38 عبد الرب بن نواب الدين، أساليب دعوة العصاة (السعودية: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1424)، السنة السادسة والثلاثون - العدد (123)، 201.

### 3. 8. طريق توظيف الخطاب البلاغي لمعالجة الباعث السلبي وتوجيهه

كان النبي صلى الله عليه وسلم يحرص أشدَّ الحرص على أن يكون الخطاب مناسباً للناس على تفاوت عقولهم وأفهامهم، يستعمل الأسلوب البليغ في عملية الإقناع والتغيير للنفس الإنسانية بكل جوانبها.<sup>39</sup>

ويمثّل لهذا المسلك في الحديث ما رواه أنس، قال: "لما كان يوم حُنين أقبلت هوازنٌ وعُظفانٌ وغيرهم بذراريهم ونعميهم، ومع النبي يومئذ عشرة آلاف، ومعه الطلقاء، فأدبروا عنه حتى بقي وحده، فنادى يومئذ نداءين لم يخلط بينهما شيئاً، قال: ثم التفت عن يمينه فقال: يا معشر الأنصار، قالوا: لبيك يا رسول الله، نحن معك، أبشر أبشر، قال: ثم التفت عن يساره فقال: يا معشر الأنصار، قالوا: لبيك يا رسول الله، أبشر أبشر، نحن معك، قال: وهو على بغلة بيضاء، فنزل فقال: أنا عبد الله ورسوله، وانهمز المشركون، وأصاب رسول الله يومئذ غنائم كثيرة، فقسم في المهاجرين والطلقاء، ولم يعط الأنصار شيئاً، فقالت الأنصار: إذا كانت الشدة فنحن نُدعى، وتُعطى الغنائم غيرنا، فبلغه ذلك، فجمعهم في قُبّة، فقال: يا معشر الأنصار، ما حديث بلغني عنكم؟ فسكتوا، فقال: يا معشر الأنصار، أما ترضون أن يذهب الناس بالدنيا وتذهبون بمحمد تحوزونه إلى بيوتكم؟ قالوا: بلى يا رسول الله، رضينا، قال: فقال: لو سلك الناس وادياً وسلكت الأنصار شعباً لأخذت شعب الأنصار".<sup>40</sup>

بعد أن فتح الله تعالى مكة توجّه النبي إلى هوازن فنصره الله عليهم، وغنم من الأموال ما غنم، وكان معه مسلّمة الفتح، فخصّهم مع المهاجرين بالغنائم، وترك الأنصار، لكن الحكمة غابت عن الأنصار، فوجدوا في أنفسهم عليه بعد القسمة، فعلم بما وقع في أنفسهم من البواعث السلبيّة، فاحتوى سلوكياتهم بأسلوب خطابي مؤثر شامل للجوانب الفكرية والنفسية لديهم، وذلك لتعلق نفوسهم بعرض من أعراض الدنيا ألا وهو الغنيمة، وهي نزعة غريبة تعلّقت بها نفوس الأنصار، لينتقل إلى مواساتهم وتطبيب خواطرهم بكلمات بلاغية مؤثرة اختزلت لهم نعيم الدنيا الفانية، وأدركوا أنّ الذي معه رسول الله فقد ظفر بالغنيمة الباقية، "فنبههم على ما غفلوا عنه من عظيم ما اختصوا به منه بالنسبة إلى ما حصل عليه غيرهم من عرض الدنيا الفانية"<sup>41</sup>

39 سعيد بن علي ثابت، الجوانب الإعلامية في خطب الرسول صلى الله عليه وسلم (السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية، 1417)، 143.

40 البخاري "المغازي"، 57 (رقم 4331، 4332، 4333)؛ "الجهاد"، 19 (رقم 3147)؛ مسلم، "الزكاة"، 1059؛ الترمذي، "المناقب"، 72 (رقم 3897).

41 ابن حجر، فتح الباري، 51/8.

فردهم إلى الله وإلى رسوله، وأخبرهم بما لا يعلمون، وعلمهم ما لم يدركوا من الحكمة التي تدور مع تصرفاته، فلما عرفوا مراد رسول الله ومحبه لهم بكوا وندموا على ما فعلوا، وعادوا بالنبي عليه الصلاة والسلام إلى ديارهم، وكانوا من أسعد الناس. وهكذا ربط النبي صلى الله عليه وسلم أفراد المجتمع بالمقصد والهدف وهو الدعوة إلى الله والجهاد في سبيله، وهذه قيمة عظيمة من القيم التي يعيش لها الرجال.

"فأراد هذا الكلام تألّف الأنصار وتطبيب قلوبهم والثناء عليهم في دينهم حتى رضي أن يكون واحداً منهم لولا ما يمنعه من الهجرة التي لا يجوز تبديلها".<sup>42</sup>

والخلاصة أنّ أخطر شيء في حياة الإنسان أن تختلط عليه المقاصد التي يعيش لها، فيصبح يريد وجه الله، ويمسي وهو يجادل من أجل عرض من الدنيا قليل.

### 3. 9. طريق التوجيه الوقائي لاحتواء الوقوع في الظنّ المفضي إلى الهلكة

الضرر لا يقره الشرع، ويُدفع قبل وقوعه ما أمكن، لأنّ الوقاية خير من العلاج، وهذا منهج السنة النبوية في التعامل مع الاحتمالات المؤدية إلى الوقوع في الضرر المهلك، فإنه يدفع كلياً أو بقدر الإمكان.<sup>43</sup>

ويمثّل لهذا المسلك في الحديث ما روته السيدة صفية رضي الله عنها، قالت: "كان رسول الله معتكفاً، فأتيته أزوره ليلاً، فحدثته ثمّ قمت فانقلبت، فقام معي ليقلّبني، وكان مسكنها في دار أسامة بن زيد، فمرّ رجلان من الأنصار، فلما رأيا النبي أسرعاً، فقال النبي: على رسلكما، إنها صفية بنت حبيبي، فقالا: سبحان الله، يا رسول الله، قال: إنّ الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم، وإني خشيت أن يقذف في قلوبكما سوءاً أو قال شيئاً".<sup>44</sup>

ففي هذا الموقف يلتقي صحابيان مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلاً فيصدر منها سلوك مريب لكنه لا يخفى على مقام النبوة الذي أحاط به، فلما أسرعاً للاختفاء من بيدي النبي صلى الله عليه وسلم أمرهما بالتمهل لمعالجة الريبة التي أصبحت تتلجّج في صدريهما، بعد أن عرفا أن النبي صلى الله عليه وسلم يمشي وبجانبه امرأة لم يتضح لهما

42 هذا الكلام نقله الحافظ ابن حجر عن الخطابي، فتح الباري، 5/ 178، ولم أجده في مؤلفات الخطابي التي بين يدي.

43 محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (دمشق: دار الفكر، 2006)، 208.

44 البخاري، "الاعتكاف"، 8 (رقم 2035، 2038، 2039)؛ "الجهاد"، 4 (رقم 3101)؛ "بدء الخلق"، 11 (رقم 3281)؛ "الأدب"، 121 (رقم 6219)؛

"الأحكام" 21 (رقم 7171)؛ مسلم، "السلام"، 2175.



أمرها، فأخبرهما بأنَّ المرأة التي تمشي بجانبه هي زوجته صافية؛ وذلك خشية أن يتمكن الشيطان من الوسوسة لهما، فيقعان في الشكَّ الموصل إلى الهلكة، لأنَّ الشك في الأنبياء كفر، فأرادا أن يُظهرا أنها ليسا ممن يشكُّ في هذا الموقف، وعبراً عن ذلك بقولهما: سبحان الله، أي هذا لا يقع منَّا، فجاء الجواب على الفور بمبدأ مطَّرد لا يعلمه هذان الرجلان ولا غيرهما، وهو أنَّ الشيطان يجري في نفس الإنسان جريان الدم في الوريد، وقال لهما: خشيت أن يقذف في قلوبكما سوءاً أو شيئاً، وهذا موقف من مواقف الرحمة والشفقة والاحتواء لأفراد هذه الأمة، لأنَّ البيان يطرد الشيطان. وهو خطاب خاصُّ بالرجلين وعمَّ للأمة في كيفية التعامل مع مواطن الشكِّ والرَّيبة لبقاء المجتمع متماسكاً بعيداً عن الشُّبه والوساوس والشكوك التي يقذفها الشيطان في النفس. وهذا الأمر المعنوي لا يخضع للدراسات الفيزيائية المتعلقة بالجسد أو السلوك، بل هو ثابت بخبر السماء.

قال الخطَّابي (388 / 988): "في هذا الحديث من العلم استحباب أن يحذر الإنسان من كلِّ أمر من المكروه مما تجري به الظنون، ويخطر بالقلوب، وأن يطلب السلامة من الناس بإظهار البراءة من الرِّيب"<sup>45</sup>.  
والخلاصة أنَّ النفس عرضة لوسوسة الشيطان وتدخل صاحبها في دوامة التصوُّرات والتخيُّلات المؤدية إلى سوء الظنِّ الذي يهوي بصاحبه ويحبط عمله، "فالنبي خشى عليهما الوسوسة لأنها غير معصومين، وهذا يفضي بهما إلى الهلاك ففصل لهما حسماً للمادة، وتعليماً لمن يأتي بعدهما إذا وقع له مثل ذلك"<sup>46</sup>.  
فالمؤمن يجب أن يكون فطناً لمثل هذه المواقف رحمة بالآخرين كي لا يقعوا في غيبته، ورحمة بنفسه بصيانتها عن الأذى.

### 3. 10. طريق إدارة الأمزجة لاحتواء الأنفعالات السلبية وتوجيهها

تنوعت أمزجة الخلق نظراً لطبيعة الخلق التي فطرهم الله تعالى عليها، فطبيعة الرَّجل تختلف عن طبيعة المرأة في التفكير والمشاعر والاهتمامات والاستجابات، فالمرأة يغلب عليها الغيرة والعاطفة، وهي تختلف عن طبيعة الرجل في أصل خلقتها، وهذا يؤثر على سلوكها تبعاً لذلك، فمراعاة الفروق التكوينية التي تتحكم في الأمزجة داخل في

45 حمد بن محمد الخطابي البستي، معالم السنن (حلب: المطبعة العلمية، 1351 / 1932)، 4 / 134؛ عمر بن سليمان الأشقر، عالم الجن والشياطين (الكويت: مكتبة الفلاح، 1984)، 149.

46 ابن حجر، فتح الباري، 4 / 280.

الاحتواء النبوي للسلوك الفردي وإدارته. "فلا تؤاخذ الغيراء بما يصدر منها؛ لأنها في تلك الحالة يكون عقلها محجوباً بشدة الغضب الذي أثارته الغيرة".<sup>47</sup>

ويمثّل لهذا المسلك في الحديث حادثة تقديم الطعام للنبي عليه الصلاة والسلام من قِبَل إحدى زوجاته، حيث كان في غير حُجرة مَنْ قدمت له الطعام من نسائه، فحصل موقف ناتج عن سلوكية نسائية جبلت عليها المرأة، وهي الغيرة، فعن أنس قال: "كان رسول الله عند بعض نسائه، فأرسلت إليه إحدى أمهات المؤمنين بصحفةٍ فيها طعام، فضربت التي هو في بيتها يد الخادم، فسقطت الصحفة فانفلقت، فجمع رسول الله فلقَّ الصحفة، ثم جعل يجمع فيها الطعام الذي كان في الصحفة، ويقول: غارت أمُّكم، غارت أمُّكم، ثم حبس الخادم حتى أتى بصحفة من عند التي هو في بيتها، فدفعها إلى التي كُسرَت صحفتها، وأمسك المكسورة في بيت التي كسرتها".<sup>48</sup>

ميّز الله تعالى المرأة بطبيعة خاصة، وهذه الطبيعة الفيزيولوجية تسيطر على سلوكيتها النفسية، فيلزم أن تكون قيادتها والتعامل معها ناتجاً عن معرفة لخصائصها للوصول إلى احتوائها وإدارتها والرفق بها، وأن نستوصي بها خيراً، وخير الرجال خيرهم لأهلهم، وكان النبي خير الناس لأهلهم، فكان لا يظهر في بيته اختلاف بين أزواجه إلا استوعبه واحتواه ووجهه إلى الخير، وعلم الصحابة ومن بعدهم كيفية القيادة والاحتواء لنفسية المرأة وسلوكها.

فقد احتوى النبي الموقف الذي صدر بسبب الغيرة من إحدى زوجاته، فبدأ باستيعاب الحدث وتحليله، وبيّن أنّ الأمر ناتج عن الغيرة التي تقع غالباً بين الزوجات، وهو وصف جُبلت عليه المرأة، وهو خارج عن إرادتها، فيصدر عن تغلّب نوازع النفس على المرأة بحيث لا تستطيع دفع ذلك عن نفسها، ولهذا لم يكن عند النبي ردّة فعل عند صدوره، بل اكتفى بتوجيهه لعلمه بأنّه حالة طبيعية عند النساء، ولخصّ للصحابة كل ذلك بكلمة واحدة، وهي قوله: غارت أمكم؛ لأنّ مثل هذه الأفعال تعالج بالاتساع الخلقى والمعرفي، وكرر قوله: غارت أمكم، للتأكيد ودفع الإشكال المتوهم في الذهن.

"فالخطاب منه عامٌّ لكل من يسمع هذه القصة من المؤمنين اعتذاراً منه، لئلا يحملوا صنيعها على ما يذمُّ، بل يجري على عادة الضرائر من الغريزة، فإنها مركبة في نفس البشر بحيث لا تقدر أن تدفعها على نفسها، وقيل: خطاب

47 ابن حجر، فتح الباري، 9/325.

48 البخاري، "النكاح"، 108 (رقم 5225)؛ وأبو داود، "اليوم"، 89 (رقم 3567)؛ الترمذي "الأحكام"، 23 (رقم 1359)؛ النسائي، "النساء"، (رقم 3955).

لمن حضر من المؤمنين".<sup>49</sup>

ثم أتبع ذلك كله أنه قام بتصحيح آثار الفعل فجمع بنفسه كسر الصَّحفة، وأعطى الإناء المكسور للذي كسرت، وعوّض صاحبة الصَّحفة التي كُسرت بصحفة أخرى جديدة من بيت التي كسرتها. والخلاصة أنّ النبي عليه الصلاة والسلام يعلمنا كيف تكون الحكمة في الاحتواء وفهم حال المخاطب، وترك ردّة الفعل التي تهدم الأسرة، فترك الاتساع والاحتواء ربما يقود إلى الغضب ومن بعده يكون الفراق لسيطرة الهوى والشيطان على النفس، ولذلك تهدم الأسرة التي تشكل الخلية الأساسية في بناء المجتمع. فهذه نماذج لطرق الإدارة النبوية في احتواء سلوك الأفراد وتوجيهه، دللنا بها على الدراسة، والسنة النبوية مليئة بالتوجيهات الإرشادية التي عالج فيها تقلبات السلوك الفردي، وهو ما لا يمكن حصره في هذه المقالة.

#### الخاتمة

في خاتمة الدراسة التي تناولت منهج السنة النبوية في احتواء سلوك الأفراد وإدارته ودمجه في المجتمع، وأثرها في بناء القيم، ووضع طرق تربوية لتشخيص السلوك الفردي ومعالجته وتوجيهه، نخلص إلى النتائج الآتية: أولاً: إنّ طريق المنهج النبوي في احتواء السلوك الفردي وإدارته من خلال بناء المعرفة واتباع السنة لتصحيح الاعتقادات الباطلة والمفاهيم والشكوك الخاطئة قد حقق هدفه، وذلك من خلال:

إزالة الانحراف السلوكي العقدي المتعلق بالموروث الجاهلي الباطل، كما هو الحال لدى الحُصين والد عمّان الذي جعل من الأصنام شريكاً لله تعالى في التأثير، فلما احتواه المنهج النبوي فحرر فكره من التقليد الجاهلي وثبت المعرفة في صدره، عاد إلى فطرته وعلم أنها لا تضر ولا تنفع، وأن المنفرد بالتأثير هو الله.

تصحيح المفاهيم الخاطئة لدى بعض الصحابة في اجتهاداتهم في العبادات بما يخالف السنة النبوية ظناً منهم أنّ الزيادة عن فعل رسول الله في العبادة فضيلة، فأرادوا أن يجعلوا هذا سلوكاً لهم، فبيّن لهم النبي صلى الله عليه وسلم أنّ هذه الأقوال التي صدرت عنهم وما أرادوا أن يلزموا أنفسهم به بعيداً عن السنة النبوية التي جاء بها ما هو إلا عدول عن جادة الهدى النبوي التي تقوم على الوسطية والاعتدال في العبادات، وأن الحق هو الاتباع وما سواه ابتداع،

<sup>49</sup> القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، 5/ 1970.

فعادوا إلى رشدهم، وعلموا أن الحق أحق أن يتبع.

دفع الشكوك المهلكة، وذلك ببيان وجه الحكمة من العطاء والمنع؛ دفعاً لشكوك بعض الصحابة في تصرف النبي صلى الله عليه وسلم كما في حديث عمرو بن تغلب حيث أعطى النبي بعض الصحابة ومنع البعض، فعتب أهل المنع لبعدهم عن فهم الحكمة، فبين لهم مقصده وأعادهم إلى الحق الذي ليس بعد إلا الضلال الذي يسببه الشك.

ثانياً: إن المنهج النبوي في استعمال الوقاية في احتواء سلوك الأفراد لتجنبيهم الوقوع في المهلكات الناتجة عن سوء الظن والبغضاء والغفلة عن المقصد قد حقق هدفه، وذلك من خلال:

التحذير النبوي للوقاية من الباعث النفسي الذي يهدد المقاصد العليا التي يعيش لها الرجال كما هو الشأن القوم في يوم حنين وموقف الأنصار من الغنائم وغفلتهم عن الهدف السامي الذي يُعرض الإنسان لأجله عن حطام الدنيا، فواقاهم الله تعالى بفضل رسوله شرّ أنفسهم وعصمهم من مكر الشيطان.

توجيه الصحابييين اللذين خشي النبي صلى الله عليه وسلم أن يقذف الشيطان في قلبيهما شراً عندما مرّ ليلاً بين أيديهما ومعه أم المؤمنين صفية رضي الله عنها، فلو تركها لهلكا بسبب سوء الظن بالنبي صلى الله عليه وسلم فوقها الله به شرّ وسوسة الشيطان، وعلم القوم منهج البيان في مواقف التهم والظن.

ثالثاً: إن المنهج النبوي في الاحتواء لمعالجة الفروق الفردية وإدارة الأمزجة والبواعث النفسية والانحرافات الأخلاقية قد حقق هدفه، وذلك من خلال:

الاحتواء بالعطاء ثم العطاء للوصول إلى إزالة البغضاء الناتجة عن البواعث النفسية الفاسدة، كما حصل في قصة صفوان بن أمية ودخوله الإسلام، فقلب النبي صلى الله عليه وسلم البغضاء إلى حبّ والبعد إلى قرب والوحشة إلى انس.

احتواء المشاجرة التي وقعت بين المهاجرين والأنصار في إحدى الغزوات، فترك النبي صلى الله عليه وسلم المهم خشية وقوع الأهم كي لا يقال: إن محمداً يقتل أصحابه، فينفر الناس من دعوته.

احتواء الواقعة المتعلقة ببول الأعرابي في المسجد، ووقوع الملاسنة بين الأعرابي وبين الصحابة، فعلم جميع الأفراد كيف يكون التعامل بين الدعاة والمدعويين.

ومن ذلك احتواء الرجل الذي استأذن النبي بالزنا فقاذه بالحوار إلى جادة الطهارة القلبية والتحسين للفرج والمغفرة للذنب، وترك لوثة الجاهلية.

إدارة الأمزجة التي جُبل عليها بعض أفراد المجتمع، ومن ذلك سلوك الغيرة الذي اختصت به المرأة، وكيف أحاط به النبي صلى الله عليه وسلم، وفسر للصحابة هذه الحالة الفيزيولوجية النفسية التي تعصف بالمرأة بالغلبة، وكيف كان موقفه من ذلك، وما ترتب عليه من آثار.

وأخيراً: لا بدَّ لمن يقوم بعملية الإدارة السلوكية للأفراد من ملاحظة العلاقة بين السلوك الذي يعالجه وبناء المجتمع الإسلامي والحفاظ على تماسكه ووحدته؛ لأنَّ المقصود من عملية إدارة سلوك الأفراد واحتوائه بناء القيم الإنسانية. فالمنهج النبوي المسدد بالوحي ركن مهم في الاقتداء به في واقعنا المعاصر في مجالات تربوية واجتماعية واسعة؛ لأنَّه يجنِّب المجتمع الكثير من المفاسد التي تجعله عرضة للخطر على جميع الأصعدة العقدية والتربوية والاجتماعية.

## Extended Abstract

### **The Prophetic Methodology in Containing and Managing Individual Behavior:**

#### **An Analytical Semantic Stud**

Today's world, with all its scientific institutions, stands incapable of containing the behaviors of its individuals despite the tremendous scientific progress achieved in intellectual communication technology and the countless theories of psychological and social analysis. This issue nearly constitutes the problem of our age. This study addresses the Prophetic Sunnah's approach to containing and managing individual behavior that contradicts the teachings of the true religion, enhancing social awareness in avoiding harmful behaviors, and providing appropriate treatment according to the social environment. This serves as a rich source for humanity to follow in containing the behavior of their society's individuals. The Prophetic guidance in containing and managing individual behavior is represented in diagnosis, treatment, and subsequent care to integrate the individual into a society of values and civilization according to a vision based on divine revelation. The study seeks to achieve its objective through the Prophetic hadiths related to this topic and containing the Prophetic methodology, deriving established practical strategies in foundational ways to contain and manage individual behavior.

Divine revelation is, in every era, a regulating source for human life in all its material and moral dimensions. Therefore, Allah the Almighty encouraged the purification of the soul and warned against leaving it on paths of misguidance through following the Prophet, peace be upon him, who is supported by revelation that included the principles of knowing good and evil upon which individual righteousness and corruption revolve, and how to treat it. The Prophetic Sunnah contained extensive applications in guiding and leading the individual to achieve goodness in their behaviors. The creation of humans and what their behavior entails is a profound matter that human behavioral theories cannot fully comprehend. Western societies continue to struggle in implementing these theories, while the human society that embodied revelation was disciplined by divine laws that carried it toward good, avoided evil, and organized the relationship between creation and creator as well as relationships among society members.

The importance of this study lies in showing that the Prophetic guidance methodology in containing and managing individual behavior is divine and not intellectual genius, and how Prophetic guidance was able to build guiding strategies for every behavioral case that deviated from the path of truth, treating it and employing it in the value structure of society. These Prophetic directives serve as lessons for the nation in correcting its course, achieving its goals, and absorbing the behaviors of its children who deviated from the Prophetic methodology for various reasons, including: these souls

being new to Islam, the persistence of some jahiliyyah inheritances controlling them, lack of clarity regarding the wisdom behind some Prophetic actions, attachment to worldly matters, or the presence of hidden hypocrisy accompanying them. All of this causes them to deviate in their behaviors from the path of truth and guidance.

The study's problematic lies in answering the following questions: Did the Prophetic methodology establish knowledge and understanding to correct following and address false beliefs, wrong concepts, and corrupt doubts? Did the Prophetic methodology establish preventive methods in individuals' minds to correct intentions and avoid falling into destructive matters resulting from suspicion and hatred? Did the Prophetic methodology establish a containment policy to accommodate those who err and reach solutions for managing different temperaments and controlling psychological motives and moral deviations?

The study's objective is to reveal the scientific and cognitive methods employed by Prophetic guidance in treating false beliefs, corrupt concepts, and wrong doubts that tainted the early Islamic era in all its schools and spectrums. It also aims to identify the preventive methods used by the Prophetic methodology to protect individuals from falling into wrong behaviors resulting from suspicion and doubt, and to highlight the therapeutic methods used by the Prophetic methodology in managing temperaments, psychological motives, and moral deviations through providing treatment and subsequent care.

The study's methodology is descriptive, analytical, and semantic, involving collecting Prophetic hadiths that express the research title and objectives, partially examining Prophetic hadiths to achieve the study's intended goal, establishing comprehensive approaches through deriving scientific strategies capable of containing, managing, and analyzing individual behavior under Prophetic guidance, classifying them under main titles according to their content for rehabilitating the individual and correcting their concepts to be an active and influential element in building values, and deriving semantic dimensions within the scope of psychological management and behavioral change. All this is for containing, analyzing, treating, and rehabilitating abnormal individual situations to be effective in building Islamic society.

The study presented ten methods derived from Prophetic guidance for containing and managing individual behavior, as follows: revealing wisdom to those who lack it to contain heart objection, spiritual purification and treating obstacles preventing entry into Islam, comprehension and forgiveness while leaving the important for fear of losing the more important, gentleness in teaching the ignorant and avoiding violence for fear of alienation, psychological awakening through reversing perception to contain deviant behavior, employing rhetorical discourse to address and direct negative motivation, preventive guidance to contain falling into destructive suspicion,

managing temperaments to contain and direct negative emotions, building knowledge and correcting false beliefs, and encouraging following the Sunnah and correcting wrong concepts.

Among the most important conclusions reached by the study are the Prophetic methodology's achievement of its goals in establishing knowledge and correcting false beliefs, wrong concepts, and discouraging doubts according to the Prophetic Sunnah, establishing preventive methods protecting individuals from falling into doubts and suspicions that nullify deeds, and providing educational and psychological treatment to rehabilitate individuals who have strayed from the right path to be a solid foundation for a virtuous society. This results in drawing the world's attention to the fact that the Prophetic methodology, guided by revelation, is the model for anyone wishing to contain and manage individual behavior in all doctrinal, da'wah, educational, and social fields.



## Genişletilmiş Özet

### **Peygamber Sünnetinin Bireysel Davranışı Kapsama ve Yönetme Metodolojisi:**

#### **Anlamsal Analitik Bir Çalışma**

Dünya, bugün tüm bilimsel kurumlarıyla birlikte, entelektüel iletişim teknolojisinde ve sayısız psikolojik ve sosyal analiz teorilerinde kaydettiği muazzam bilimsel ilerlemeye rağmen, bireylerinin davranışlarını kontrol etmekte aciz durumdadır. Bu mesele neredeyse çağın sorunu haline gelmiştir. Bu çalışma, Peygamber sünnetinin, İslam dininin öğretilerine aykırı olan bireysel davranışları kapsama ve yönetme, zararlı davranışlardan kaçınma konusunda sosyal bilinci güçlendirme ve sosyal çevreye uygun tedavi sunma metodolojisini ele almaktadır; böylece insanlığın, toplumlarındaki bireylerin davranışlarını kontrol etmek için örnek alabileceği zengin bir kaynak oluşturmaktadır. Peygamber'in bireysel davranışı kapsama ve yönetme konusundaki rehberliği, vahye dayalı bir usule göre bireyi değerler ve medeniyet toplumuna uyumlamak için teşhis, tedavi ve takip yolunu içermektedir.

Vahiy, her çağda insani hayatın maddi ve manevi tüm boyutlarıyla düzenleyici bir kaynağıdır. Bu nedenle Allah Teâlâ, nefsin arındırılmasını emretmiş ve onu sapkınlık yollarında bırakmaktan sakındırmıştır. Bu, bireyin iyiliği, kötülüğü ve tedavi yöntemlerinin temelini oluşturan hayrı ve şerri bilmenin esaslarını içeren vahiyle desteklenen Peygamber'e (s.a.v.) uymakla gerçekleşir. Peygamber sünneti, bireyin davranışlarında iyiliği gerçekleştirecek şekilde yönlendirilmesi ve liderlik edilmesi konusunda geniş uygulamalar içermektedir. İnsanın yaratılışı ve davranışlarının içerdiği şeyler, beşeri davranış teorilerinin kavrayamayacağı kadar değerli bir konudur. Batı toplumları hâlâ bu teorileri gerçekleştirmekte zorlanırken, vahyi temsil eden insani toplum, yaratılanın yaratıcısıyla ve toplumun bireyleriyle olan ilişkisini düzenleyen, iyiliğe yönlendiren ve kötülükten alıkoyan semavi kanunlarla disipline edilmiştir.

Bu çalışmanın önemi, Peygamber rehberliğinin bireysel davranışı kapsama ve yönetme metodolojisinin ilahi bir metot olduğunu ve fikrî bir dahilik olmadığını göstermesinde yatmaktadır. Peygamber rehberliğinin, doğru yoldan sapan her davranışsal durum için bir tebliğ metodu geliştirmeyi, bunları tedavi etmeyi ve toplumun değer yapısında kullanmayı nasıl başardığını ortaya koymaktadır. Bu peygamber yönlendirmeleri, ümmetin yolunu düzeltmesi, hedeflerine ulaşması ve çeşitli nedenlerle peygamber metodolojisinden sapan çocukların davranışlarını anlaması için çıkarımlar niteliğindedir. Bu nedenler arasında: bu kimselerin İslam'la yeni tanışmış olması, cahiliye miraslarından bazılarının hâlâ etkili olması, bazılarının peygamber davranışlarındaki hikmeti anlayamaması, dünya nimetlerine bağlılık veya gizli bir nifak durumunun varlığı sayılabilir. Tüm bunlar, davranışlarında doğru yoldan ve hidayet yolundan sapmalarına neden olmaktadır.

Çalışmanın problemi şu sorulara cevap aramaktadır: Peygamber metodu, batıl inançları, yanlış kavramları ve bozuk şüpheleri tedavi etmek ve doğru takibi sağlamak için ilim ve bilgiyi kullandı mı? Peygamber metodu, kötü zan ve nefretten kaynaklanan tehlikelere düşmekten kaçınmak ve amaçları düzeltmek için bireylerin zihinlerinde koruma yollarını yerleştirdi mi? Peygamber metodu, hata yapanı kapsama, mizaç farklılıklarını tedavi etme, psikolojik dürtüleri ve ahlaki sapmaları kontrol etme yöntemini yerleştirdi mi?

Bu çalışmanın amacı, Peygamber rehberliğinin İslam'ın ilk dönemindeki tüm mezhep ve gruplarını etkileyen batıl inançları, bozuk kavramları ve yanlış şüpheleri tedavi etmede kullandığı bilimsel ve bilişsel yöntemleri ortaya çıkarmaktır. Peygamber metodunun bireyleri kötü zan ve şüpheden kaynaklanan yanlış davranışlara düşmekten korumak için kullandığı koruma yöntemlerini belirlemek ve mizaçları, psikolojik dürtüleri ve ahlaki sapmaları yönetmede kullandığı tedavi yöntemlerini, tedavi ve takip yoluyla vurgulamaktır.

Çalışmanın metodolojisi, betimleyici analitik ve anlamsal bir yaklaşımdır. Bu, araştırmanın başlığını ve hedeflerini ifade eden peygamber hadislerini toplamak, çalışmanın amaçladığı hedefi gerçekleştiren kısmi bir hadis incelemesi yapmak, bireylerin davranışlarını kapsama ve yönetme konusunda kapasiteli bilimsel stratejiler çıkarmak ve bunları peygamber rehberliği ışığında analiz etmek, bireyi rehabilite etmek ve kavramlarını düzeltmek için içeriklerine göre ana başlıklar altında sınıflandırmak suretiyle yapılmıştır; böylece değerlerin inşasında etkin ve etkili bir unsur olması, psikolojik yönetim ve davranış değişikliği kapsamında anlamsal boyutları çıkarmak amaçlanmıştır. Tüm bunlar, sapkın bireysel durumları kapsama, analiz etme, tedavi etme ve İslam toplumunun inşasında etkin olması için rehabilite etme amacıyla yapılmıştır.

Çalışma, bireysel davranışı kapsama ve yönetme konusunda peygamber yönlendirmelerinden çıkarılan on yöntem sunmuştur: Kalbî itirazı yönlendiremeyen kişiye hikmeti gösterme yöntemi, İslam'a girmekten alıkoyan nedenleri tedavi etme ve manevi arınma yöntemi, daha önemli olanın gerçekleşmesi korkusuyla önemli olanı bırakma, hoşgörü ve kapsama yöntemi, nefret ettirmekten kaçınarak bilmeyeni nazikçe eğitme yöntemi, sapkın davranışı kapsamak için algıyı tersine çevirme yoluyla psikolojik uyandırma yöntemi, olumsuz dürtüyü tedavi etmek ve yönlendirmek için belagat söylemini kullanma yöntemi, yıkıma götüren zanna düşmeyi önlemek için koruyucu yönlendirme yöntemi, olumsuz duyguları kapsama ve yönlendirme için mizaçları yönetme yöntemi, bilgi inşa etme ve batıl inançları düzeltme yöntemi, sünnete uymayı teşvik etme ve yanlış kavramları düzeltme yöntemi.

Çalışmanın ulaştığı en önemli sonuçlar arasında, Peygamber metodunun peygamber sünnetine göre bilgiyi yerleştirme, batıl inançları, yanlış kavramları ve caydırıcı şüpheleri düzeltme hedeflerini gerçekleştirmesi, bireyleri amelleri boşa çıkaran şüphe ve zanlara düşmekten koruyan koruma yolunu yerleştirmesi ve doğru yoldan sapan bireyleri erdem toplumunun sağlam bir temeli olmaları için

rehabilitate etmek üzere eğitsel ve psikolojik tedavi sunması yer almaktadır. Bu sonuçlar ise dünyanın dikkatini vahiyle desteklenen peygamber metodunun, akide, davet, eğitim ve sosyal alanlarda bireysel davranışı kapsama ve yönetme konusunda örnek almak isteyen herkes için bir model olduğuna çekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Peygamber Sünneti, Yönetim, Kapsama, Bireysel Davranış.

## المصادر

- ابن بطال، علي بن خلف. شرح صحيح البخاري. الرياض، مكتبة الرشد، ط2، 2003.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة، 1379.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني. المسند. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية، 1984.
- ابن عطية، عبد الحق الأندلسي. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422.
- ابن منظور، محمد بن مكرم الأنصاري. لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1414.
- ابن هشام، عبد الملك المعافري. السيرة النبوية. مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1955.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. السنن. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.
- الأزهري، محمد بن أحمد. تهذيب اللغة. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.
- الأشقر، عمر بن سليمان. عالم الجن والشياطين. الكويت: مكتبة الفلاح، ط4، 1984.
- الألوسي، محمود. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. خلق أفعال العباد. السعودية: دار المعارف السعودية، 1978.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. السعودية: دار طوق النجاة، 1422.
- البرعي، محمد عبد الله. مبادئ الإدارة والقيادة في الإسلام. الرياض: مطابع الحميضي، ط2، 1996.
- بكار حاج جاسم. سنن الطبيعة والمجتمع في القرآن الكريم. بيروت: دار النوادر، 2012.
- الترمذي، محمد بن سورة. سنن الترمذي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. البرهان في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- الخطابي، حمد بن محمد البستي، معالم السنن. حلب: المطبعة العلمية، 1351.
- الخفاجي، نعمة عباس؛ الهيتي، صلاح الدين، تحليل أسس الإدارة العامة من منظور معاصر. الأردن: دار اليازوري، 2009.
- الزحيلي، محمد مصطفى. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة. دمشق: دار الفكر، 2006.
- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي. شرح الزرقاني على المواهب اللدنية. بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.
- زهران، حامد عبد السلام. التوجيه والإرشاد النفسي. القاهرة: عالم الكتب، ط2، 1980.
- السباعي، مصطفى. هكذا علمتني الحياة. القاهرة: دار السلام، 1998.

- الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الكبير. الرياض: دار الصميعي، 1994.
- عبد الرب بن نواب الدين. أساليب دعوة العصاة. السعودية: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1424.
- عثمان، عبد الرؤوف. محبة الرسول بين الاتباع والابتداع. الرياض: إدارة البحوث العلمية، 1414.
- العراقي، عبد الرحيم بن الحسين. طرح التثريب في شرح التقریب. مصر: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- العزالي، محمد السقا. فقه السيرة. دمشق: دار القلم، 1427.
- القاري، علي بن سلطان. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. بيروت: دار الفكر، 2002.
- القاضي عياض بن موسى اليحصبي. الشفا بتعريف حقوق المصطفى. بيروت: دار الفكر، 1988.
- القرضاوي، يوسف. الإيمان والحياة. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1997.
- القزويني، أحمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة. بيروت: دار الفكر، 1979.
- قلعجي، محمد رؤّاس، قنبي، حامد صادق. معجم لغة الفقهاء. بيروت: دار النفائس، ط2، 1988.
- الكفوي، أيوب بن موسى. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998.
- المباركفوري، محمد عبد الرحمن. تحفة الأحوذني بشرح جامع الترمذي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2021.
- المراغي، أحمد بن مصطفى. تفسير المراغي. مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1946.
- مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- المعاني أيمن عودة، الإدارة العامة الحديثة. عمان: دار وائل، 2010.
- النسائي، أحمد بن شعيب. المجتبى. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1986.
- النووي، يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392.
- الهيثمي، علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. القاهرة: مكتبة القدسي، 1994.

نفسى فيرتول. "virtualpsy.org". Erişim: 7 Aralık 2024. <https://virtualpsy.org/> تعرف-على-مفهوم-الاحتواء-

[وماهي-أهميته/](#)

## Kaynaklar / References / المصادر

- Abdurrah b. Nevvâbüddin. *Esâlîbü da'veti'l-usât*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1424.
- Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ali el-Kârî. *Mirkâtü'l-mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-mesâbîh*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Âlûsî, Mahmûd. *Râhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Âzîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Aşkar, Ömer b. Süleymân. *Âlemü'l-cin ve's-şeyâtîn*. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 4. baskı, 1983.
- Bekkâr Hâc Câsim. *Sünenü't-tabîa ve'l-müctema fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Beyrût: Dâru'n-Nevâdir, 2012.
- Ber'î, Muhammed Abdullah. *Mebâdiü'l-idâre ve'l-kiyâde fi'l-İslâm*. Riyad: Metâbiu'l-Humaysî, 2. baskı, 1996.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Halku ef'âli'l-ibâd*. Suud-i Arabistan: Dâru'l-Meârifi's-Suûdiyye, 1978.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Cidde: Dâru Turuki'n-Necât, 1422.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah. *el-Bürhân fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ty.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-Lüga*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Gazali, Muhammed Sekâ. *Fıkhu's-sîre*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1427.
- Hattâbî, Hamd b. Muhammed. *Me'âlimü's-sünen*. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351.
- Heysemî, Ali b. Ebî Bekir. *Mecmeu'z-zevâid*. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- Huffâcî, Nimet Abbâs; Heytî, Salâhuddîn. *Tahlîlü'l-üsusi'l-idâreti'l-âmme min manzûrin muâsir*. Ürdün: Dâru'l-Yâzûrî, 2009.
- Irâkî, Abdurrahman b. Hüseyin. *Tarhu't-tesrîb fi Şerhi't-Takrîb*. Mısır: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.
- İbn Âşur, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Abdulhak el-Endelüsî. *el-Muharriru'l-vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Battâl, Ali b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. baskı, 2003.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Hişâm, Abdülmelik el-Meâfirî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye li İbn Hişâm*. Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Halebî, 2. baskı, 1955.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- Kâdî iyâd, İbn Mûsâ el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Kal'acî ve Kunaybî, Muhammed Revvâs ve Hâmid Sâdik. *Mu'cemü Lügati'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2. baskı, 1988.

- Kazvîni, Ahmed b. Fâris. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ. *el-Külliyât Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lügaviyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Meânî Eymen Avde. *el-Îdâratü'l-âmmetü'l-hadîsiyye*. Amman: Dâru Vâil, 2010.
- Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahman. *Tuhfetü'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2021.
- Merâgî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâgî*. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Halebî, 1946.
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Beyrût: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ty.
- Osmân Abdurraûf. *Muhabetü'r-Rasûl beyne'l-ittibâ ve'l-ibtidâ*. Riyad: İdâretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1414.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ*. Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, 2. baskı, 1392.
- Sibâî, Mustafa. *Hâkezâ allemetni'l-hayâtü*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1998.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Riyâd: Dâru's-Sumey'î, 1994.
- Tirmizî, Muhammed b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Yûsuf el-Karadâvî. *el-Îmânu ve'l-hayâtu*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 19. baskı, 1997.
- Zehrân, Hâmid Abdüsselâm. *et-Tevcih ve'l-irşâdü'n-nefsî*. Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, 2. baskı, 1980.
- Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Kavâidü'l-fikhiyye ve tatbîkâtühâ fi'l-mezâhibi'l-erbea*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdülbâkî. *Şerhu'z-Zürkânî ale'l-mevâhibi'l-ledünniyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Nefsî Virtual. "virtualpsy.org". Erişim: 7 Aralık 2024. <https://virtualpsy.org/> تعرف-على-مفهوم-الاحتواء- /وماهي-أهميته

# HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2024, 13: 330-361

## مفهوم عَصَبِ الجناية في سياق بيان علل الحديث

the Concept of “Asb al-Jināya” in the Context of Explaining Ḥadīth Defects

Hadis İletlerini Açıklama Bağlamında “Asbu’l-Cināye” Kavramı

Musab Hamod / مصعب حمود

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sinop/Türkiye  
Assistant Professor Dr., Sinop University Faculty of Theology, Sinop/Türkiye  
musabhamod@sinop.edu.tr

ORCID: [orcid.org/0000-0002-7681-2537](https://orcid.org/0000-0002-7681-2537)

RORID: <https://ror.org/004ah3r71>

### Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Received Date: 03.10.2024

Kabul Tarihi | Accepted Date: 17.12.2024

Yayın Tarihi | Published Date: 31.12.2024

Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: [10.61218/hadith.1560794](https://doi.org/10.61218/hadith.1560794)

Çıkar Çatışması | Competing Interests: Çıkar çatışması 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. “مفهوم عَصَبِ الجناية في سياق بيان علل الحديث”. *HADITH* 13 (Aralık 2024),

330-361.

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: [index.hadith@samsun.edu.tr](mailto:index.hadith@samsun.edu.tr)



## مفهوم عَصَبِ الجناية في سياق بيان علل الحديث

د. مصعب حمود

المملخص	الكلمات المفتاحية
يتناول هذا البحث تعبير "عصب الجناية" ويشرح مفهومه في سياق التعبير عن علل الحديث واستكشاف مواطن ضعفه، وتنبع أهميته من كون فهم هذا التركيب وتصوير أبعاده وسيلة لفهم مُراد من استعماله من العلماء ولا سيما أنه تعبير عريق في المجازية ينقل هيئة العصب ومعنى الجناية إلى سياق حديثي لم يوضع هذا التركيب له، ومثل هذه الاستعارات لا تأتي من فراغ ولا تدفع إليها رفاهية الأدب، إنما يستعملها العلماء في الأسلوب العلمي لشعورهم بأنها تؤدي غرضاً فريداً في التحديد والاستيعاب فضلاً عن قوة التصوير، فما دلالة هذا التعبير في سياق علل الحديث؟ وما فاعليته في تحديد موطن الضعف؟ ومن أشهر من استعمله من العلماء؟ وكيف استعملوه؟ أسئلة يهدف البحث للإجابة عنها، في منهج وصفي تحليلي، ومن نتائجه الكشف عن أول من استعمله وهو ابن القطان الفاسي (ت. 628هـ/1230م) في تعقباته على القاضي عبد الحق الإشبيلي (ت. 581هـ/1185م) وتأثر به علماء من بعده، وأن لتعبير عصب الجناية قوة في تحديد موضع الضعف المؤثر وحسباً في ذلك، وتعظيماً لمسؤولية حمل الحديث وروايته بوصف الخطأ فيه بالجناية ولو على سبيل المجاز.	الحديث العلل ابن القطان عبد الحق المصطلح الجناية

## the Concept of "Asb al-Jināya" in the Context of Explaining Ḥadīth Defects

## Keywords:

Ḥadīth  
Defects (ʿIlal)  
Ibn al-Ḥaṭṭān  
ʿAbd al-Ḥaḥḥ  
Terminology  
Jināya (Crime)

## Abstract

This research explores the expression "Asb al-Jināya" and explains its meaning in the context of explaining ḥadīth defects and points of weakness. The importance of this term lies in understanding its dimensions, as it helps clarify the intent of the scholars who used it. The term is highly metaphorical, transferring the image of "binding" (ʿasb) and the concept of "crime" (jināya) from a social context to a ḥadīth-related one. Such metaphors are not used arbitrarily or for literary embellishment; rather, scholars employ them in scientific discourse because they perceive them as serving a unique purpose in precision and comprehension, alongside their vivid imagery. What is the meaning of this expression in the context of ḥadīth defects? How effective is it in identifying points of weakness? Who are the most prominent scholars who used it, and how did they employ it? This research aims to answer these questions using a descriptive and analytical methodology. The research reveals that the first scholar to use the term "Asb al-Jināya" was Ibn al-Ḥaṭṭān al-Fāsī (d. 628 AH/1230 CE) in his critiques of Qadi ʿAbd al-Ḥaḥḥ al-Ishbīlī (d. 581 AH/1185 CE), and that subsequent scholars adopted it. The term has proven to be powerful in pinpointing critical weaknesses and highlights the responsibility of narrating ḥadīth by metaphorically describing errors as crimes, emphasizing greater caution and accuracy.

## مدخل

إن طرائق علماء الحديث وتعايرهم المستخدمة في شرح العلل وبيان مواطن الضعف في الأحاديث يحتاج إلى عناية ولا يقل أهمية عن اكتشاف العلل ذاتها وتحديد مواضعها، ولا سيما إذا تواطأ لفيف من العلماء في أعصر مختلفة على استعمال تعبير بذاته، وتصير الحاجة أمس كلما أغرق التعبير في المجازية وظهرت عليه ملامح الاستعارة كما في تعبير "عصب الجناية" موضع البحث، والذي استعمله عدد من علماء الحديث بدءاً من ابن القَطَّان الفاسي (ت. 628هـ/ 1230م) - فيما وجدتُ - وانتهاء بعلماء عصرنا في تحديد من تسبب بضعف الحديث، وهو تعبير مستعار من هيئة اجتماعية عرفية قديمة عند العرب أن تُربط عصابة على رأس الجاني تُعلمه وتدُلُّ عليه، فما دلالة هذا التعبير في سياق علل الحديث؟ وما فاعليته في تحديد موطن الضعف؟ ومن اشتهر باستعماله من العلماء؟ وكيف استعملوه؟ وهي أسئلة يهدف البحث للإجابة عنها وتبسيط الضوء على هذا التعبير الذي ينبغي أن يُعد مصطلحاً إذا اعتبرنا الاصطلاح يكفي فيه اتفاق طائفة من علماء الفن على استعماله، أو على الأقل شبه مصطلح إذا كان الاصطلاح لا بد فيه من توارد أكثر علماء الفن على استعماله.

ولم أجد من تطرَّق من قبل لشرح مفهوم عصب الجناية من الباحثين، وإن كان ثمة دراسة قيِّمة بعنوان "مسلك المحدِّثين في تعصيب جناية الخبر بأحد الرواة أو تخليصه من عهده، دراسة نظرية تطبيقية" لمؤلفها بليغ العطَّاب، مكتبة الغانم (2021م)، لكنه تعامل مع تركيب عصب الجناية على أنه تعبير مألوف كما تعامل معه العلماء والشيوخ الذين استعملوه وسيرد ذكرهم في مقالتي هذه، فلم يتعرَّض لشرحه وتطوره الدلالي وانتقاله من المجال الأدبي والاجتماعي إلى المجال الحديثي والعلماء الذين استعملوه وكيفية استعمالهم له، فبحثه ليس في مصطلح تعصيب الجناية تحديداً، ولكنَّه في إلحاق ضعف الحديث بأحد الرواة وإناطة العلة به عند المتقدمين من المحدِّثين، والذين لم يكونوا يسمُّون هذا الفعل تعصيب الجناية أصلاً، إنما سمَّاه الكاتب كذلك اقتداءً بالمتأخِّرين ممَّن استعملوه، فقدَّم بفضيلة المتقدمين من المحدِّثين وسعة علمهم، ثم انتقل إلى بيان أنواع الأخطاء في السند والمتن، ثم نماذج من إلحاق المتقدمين للجنائية بأحد الرواة، ثم نماذج من تخليص المحدِّثين للراوي من عهدة الخبر أي دفع تهمة إضعاف الحديث

عنه، ثم نماذج من اختلاف العلماء وترددهم في إلحاق الضعف بأحد الرواة، ثم الأثر الحكمي لتبرئة الراوي من جناية الخبر، وأخيراً دراسة تطبيقية في أحاديث عبد الله بن صالح كاتب الليث.

ويختلف بحثي عنه، بأنني أفسر هذا التعبير "عصب الجناية" وانتقاله المجازي إلى علم الحديث وأستعرض استعمال العلماء لهذا التعبير تحديداً، أي ليس بحثي في مطلق إلحاقهم الضعف بأحد الرواة وإنما في استعمالهم لهذا التعبير بالذات عند إلحاقهم الضعف به، كما أرصد فاعلية هذا التعبير وجدواه في إناطة الضعف والعلة مقارنة مع التعابير الأخرى التي استعملها المتقدمون.

أمّا كتب المصطلحات الحديثية التي هي مظان وجود أمثاله فلم تتناوله، علماً أنّ الأبحاث الجامعة للمصطلحات على نوعين منها ما جمع المصطلحات المتداولة المعروفة كمعجم المصطلحات الحديثية للأستاذ الدكتور محمود الطحان وآخرين في مجلة جامعة الكويت 1998م، جمع فيه مئة وخمسة وثلاثين مصطلحاً زاد فيه على من سبقه في جمع مصطلحات الحديث كأستاذنا الدكتور نور الدين عتر رحمه الله، لكن عند النظر في مصادر الطحان وفريقه يرى أنهم اقتصروا على عشرين كتاباً من كتب مصطلح الحديث المتقدم منها والمتأخر، ولذلك قلّ في ذلك العمل ورود مصطلحات خاصة لمؤلف أو مجموعة من المؤلفين، إنّما هو لما اشتهر من المصطلحات، وذكر في مقدمته أنّه يصوغ التعريف للمصطلحات التي لم يُعرّفها المتقدمون والمتأخرون "وذلك بناء على واقعها وحقيقتها"،<sup>1</sup> فيستفاد منه أنّه يعد في المصطلحات ما توارده العلماء على استعماله وإن لم يُعرّفوه، وأوسع منه وأشمل كتاب معجم مصطلحات الحديث لسيد عبد الماجد الغوري، دمشق 2007م، قال في مقدمته: "أودعت فيه على الترتيب الأبجائي خلاصة جميع مصطلحات علوم الحديث، ومصطلحات الأئمة الخاصة في كتبهم سواء في كتب المتون الجامعة للروايات أو كتب الرجال"،<sup>2</sup> وقد شملت مصادره مئتين وأربعة وثلاثين مصدراً، فلم يقتصر على المعروف المتداول بل أورد فيه النادر والعارض من قبيل "طير طراً علينا"<sup>3</sup> في التعبير عن ضعف الراوي ونحو ذلك ممّا لم يستعمله إلا واحد وربّما

<sup>1</sup> محمود أحمد طحان وآخرون، "معجم المصطلحات الحديثية"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية 13 / 36 (1 يناير، 1998)، 97.

<sup>2</sup> سيد عبد الماجد الغوري، معجم المصطلحات الحديثية (دمشق: دار ابن كثير، 2007)، 8.

<sup>3</sup> الغوري، معجم المصطلحات الحديثية، 477.

مرة واحدة، وبالقياس على هذا يكون عصب الجناية أولى بالذكر والعناية لتماثل لفيف من العلماء عليه ومجازيته وقوته التصويرية.

واتبعت في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، فعرفت بعصب الجناية مفرداً ومركباً لغة واصطلاحاً، ثم عرضت استعمال ابن القَطَّان الفاسي له باعتبار أنه أول من استعمله في سياق تعليل الحديث في تعقباته على القاضي عبد الحق الإشبيلي (ت. 581 هـ / 1185 م)، ثم إلى نماذج من استعمالات العلماء له من بعده حتى عصرنا الراهن تأثراً بابن القطان، وختمت بذكر تعابير مشابهة له في معنى إناطة العلة بمسببها استعمالها علماء الحديث.

وانتهيت إلى نتائج أهمها فعالية هذا التعبير في تحديد موضع الضعف المؤثر وحسمه في ذلك بما تحمله كلمة العصب من دلالة لغوية، وبما يحمله تركيب عصب الجناية من دلالة عرفية، وشموله لحالات أوسع من التعابير التي استعملها العلماء في معناه إذ يشمل بلاء الضعيف ووهم الثقة والصدوق، كما تضيف كلمة الجناية بمخزونها اللغوي تحميلاً للمسؤولية ولو على الصدوقين بخلاف قولهم أخطأ ووهم، وإن كانت الجناية مجازية في هذا السياق.

### 1. مفهوم عصب الجناية:

عصب الجناية تركيب إضافي من كلمتي العصب والجناية سأتناوله في اللغة مفرداً ومركباً ثم المقاربة الاصطلاحية له.

#### 1.1. عصب الجناية لغة

العصب مصدر عَصَبَ، وهو ربطُ شيءٍ بشيءٍ، يقال: عَصَبَ رأسه، وعَصَبَهُ تعصيباً: شدّه، والعِصَابَةُ العِمَامَةُ، قال ابن فارس (ت. 395 هـ / 1004 م): "العين والصاد والباء أصل صحيح واحد، يدلُّ على ربط شيءٍ بشيءٍ، مستطيلاً أو مستديراً، ثم يفرَّع ذلك فروعاً، وكله راجع إلى قياس واحد"، فذكر أن العِصَابَةَ تكون للرأس من صداعٍ وغيره، والعِصَابُ ما شدَّ به غير الرأس.

<sup>4</sup> محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1994)، 1/ 602.

<sup>5</sup> أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، 1/ 336.

فهذه حقيقة العصب والتعصيب الحسيّة، ولكن العرب استعملتها مجازاً في الأمور المعنوية أيضاً، ومن ذلك قول عتبة بن ربيعة (ت. 2هـ/ 624م) لكفار قريش بعد نجاة القافلة يحثهم على الرجوع: اعصبوها برأسي، ففي حديث غزوة بدر: ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن يكن في القوم أحدٌ يأمر بخير، فعسى أن يكون صاحبَ الجمل الأحمر. فجاء حمزة فقال: هو عتبة بن ربيعة، وهو ينهى عن القتال، ويقول لهم: يا قوم، إني أرى قوما مستميتين لا تصلون إليهم وفيكم خير، يا قوم اعصبوها اليوم برأسي، وقولوا: جُبْن عتبة بن ربيعة" رواه أحمد (ت. 241هـ/ 855م)،<sup>6</sup> ورجاله ثقات.<sup>7</sup>

وذكر الخطابي (ت. 388هـ/ 988م) أنه أراد أن يعصبوا السبّة التي تلحقهم من ترك الحرب والجنوح إلى السلم برأسه،<sup>8</sup> وقال ابن الأثير (ت. 606هـ/ 1210م): "أي أقرنوا هذه الحال بي وانسبوا إليّ وإن كانت ذميمة".<sup>9</sup> وهذا المعنى المجازي للعصب هو الذي نخدمنا في نطاق بحثنا هذا.

وأما الجناية فهي الجريرة، قال الخليل: "جنى فلان جناية، أي: جرّ جريرةً على نفسه، أو على قومه"،<sup>10</sup> ثم ذكر أنّ الجنى هو الرطب والعسل أيضاً وكل ثمرة تُجتنى. وصنع ابن فارس عكس ما صنع الخليل فابتدأ بالجنى الذي هو الثمر ثم حمل عليه الجناية، قال: "الجيم والنون والياء أصل واحد، وهو أخذ الثمرة من شجرها، ثم يحمل على ذلك"،<sup>11</sup> وذكر من المحمول عليه: جنيتُ الجناية.

<sup>6</sup> أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، 260.

<sup>7</sup> ينظر: نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق حسام الدين القدسي (القاهرة: مكتبة القدسي، 1994)، 76. قال: "رواه أحمد والبزار، ورجال أحمد رجال الصحيح غير حارثة بن مَضْرَب وهو ثقة".

<sup>8</sup> حمد بن محمد الخطابي، غريب الحديث، تحقيق عبد الكريم الغرباوي (دمشق: دار الفكر، 1982)، 1/ 389.

<sup>9</sup> المبارك بن محمد الشيباني الجزري ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر الزاوي - محمود الطناحي (بيروت: المكتبة العلمية، 1979)، 3/ 244.

<sup>10</sup> الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، 6/ 158 (جنى).

<sup>11</sup> ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 1/ 482 (جنى).

وقد جرى استعمال هذا التركيب بشقيه العصب والجناية على الوجه المجازي المعنوي الموافق لاستعمال عتبة بن ربيعة الأنف، وجاء في جمهرة الأمثال: "فَلَانٌ مُعَمَّمٌ أَي سَيِّدٌ يُعَصَّبُ بِرَأْسِهِ كُلُّ جِنَايَةٍ تَجْنِيهَا عَشِيرَتُهُ"<sup>12</sup>، ويُفهم من كلامه توجه الجناية في العرف إلى الجرائر العظام كالقتل ونحوه.

## 2.1. عصب الجناية في علم الحديث

لم أقع على تعريف محدد له، ويترجح لي أنه شبه مصطلح حيث استعمله جمع من علماء الحديث - كما سيأتي - في عصور متفرقة في معناه المجازي ذاته، ولكن لم يضعوا له حداً، ويُمكن أن نضع له تعريفاً يستقى من كلامهم واستعمالهم فأقول:

عصب الجناية: هو ربطُ ضعف الحديث بأحدِ روايته دون سائرهم.

أي أن يُحمَّل ذلك الراوي جريرة الضعف والعلّة، وفي ضوء هذا التعريف يمكن أن يكون هناك أكثر من راوٍ ضعيف لكن تُعصَّب الجناية بالأضعف منهم، أو بمن وقع منه السبب الذي أُعلِّ به الحديث وإن لم يكن الراوي ضعيفاً.

## 2. عصب الجناية في تعقبات ابن القطان على القاضي عبد الحق

يترجح لدي بعد البحث أن أوَّل مَنْ استعمل هذا التركيب المجازي (عصب الجناية) في سياق تعليل الأحاديث هو ابن القطان الفاسي، في عدة مواضع من كتابه بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، في معرض تعقباته على القاضي عبد الحق الإشبيلي في أحكامه الوسطى،<sup>13</sup> ففي باب سماه: "ذكر أحاديث أعلها برجال وفيها من هو"

<sup>12</sup> الحسن بن عبد الله بن سهل أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 1/ 336.

<sup>13</sup> أحكام عبد الحق الوسطى ربما ذكرها بعض العلماء باسم الكبرى أيضاً، كما قال الذهبي في السير: "وصنف الحافظ القاضي أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك الحميري الكتامي الفاسي المشهور بابن القطان كتاباً نفيساً في مجلدين سماه: الوهم والإيهام، فيما وقع من الخلل في الأحكام الكبرى لعبد الحق يناقشه فيه فيما يتعلق بالعلل وبالجرح والتعديل، طالعتُه، وعلقت منه فوائد جليّة"، ينظر: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: الرسالة، 1985)، 21/ 200.

مثلهم أو أضعف أو مجهول لا يعرف" انتقد على الإشبيلي أنه يعلُّ الأحاديث برجل وفي سنده من هو مثله أو أضعف منه ممن يحتمل أن يكون هو أصل العلة في الحديث لا من نَبّه عليه.<sup>14</sup>

واستعرض أكبر الأسباب التي أوقعت القاضي عبد الحق في هذه القضية، أن الحديث قد يذكره ابن عديّ أبو أحمد الجرجاني (ت. 366هـ/ 976م) في كامله في ترجمة راويين ضعيفين فلا يذكر عبد الحق إلا أحد الموضعين،<sup>15</sup> إما اكتفاءً وإما سهواً عن الموضع الآخر الذي يحتمل أن تكون العلة الحقيقية منه، قال: "فهو بفعله هذا يعصب الجنائية برأس أحدهما، ولعلّ الذي اعترى الخبر من وهم أو وضع أو زيادة أو نقص من غيره لا منه، وربّ ملوم لا ذنب له".<sup>16</sup>

مثالاً على ذلك قول القاضي عبد الحق في الأحكام الوسطى: "وذكر الدارقطني من حديث الوليد بن محمد المؤقري قال حدثنا الزهري أخبرني سالم بن عبد الله أنّ عبد الله بن عمر أخبره أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكبر يوم الفطر من حين يخرج من بيته حتى يأتي المصلّى".<sup>17</sup> رواه الدارقطني. المؤقري ضعيف عندهم".<sup>18</sup>

<sup>14</sup> علي بن محمد بن عبد الملك الفاسي ابن القطان، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، تحقيق حسين آيت سعيد (الرياض: دار طيبة، 1997)، 88.

<sup>15</sup> اعتمد القاضي عبد الحق في تعليل الأحاديث على أئمة في هذا الشأن سمي منهم في مقدمته ابن عدي والدارقطني وابن أبي حاتم، وقال: "وكثيراً ما أخذت من كتاب أبي أحمد بن عدي الجرجاني حديثاً وتعليلاً". ينظر: عبد الحق بن عبد الرحمن الإشبيلي، الأحكام الوسطى، تحقيق حمدي السلفي - صبحي السامرائي (الرياض: مكتبة الرشد، 1995)، 67/1.

<sup>16</sup> ابن القطان، بيان الوهم والإيهام، 89 وكرر هذا المعنى في أواخر الكتاب 5/ 356، فقال: "وقد يكون من الأحاديث ما يذكره أبو أحمد في باب رجل ويضعف الخبر به، ويذكره أيضاً من باب آخر ممن رواه عنه، ويميز أن تكون الجنائية منه، فيخفي ذلك على أبي محمد، فيعصب الجنائية بأحدهما ولا يعرض للآخر، ولا يذكر أنه من روايته".

<sup>17</sup> أخرجه الدارقطني والحاكم في المستدرک وأشار إلى ضعف المؤقري وموسى بن محمد في سنده وأنه حديث غريب الإسناد لكنه ذكر أنها سنة تداولها أئمة الحديث وصحت به الرواية عن ابن عمر وغيره من الصحابة يعني موقوفة، وكذلك البيهقي قال إن المحفوظ وقفه، ينظر: أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، سنن الدارقطني، تحقيق شعيب الأرنؤوط، آخرون (بيروت: الرسالة، 2004)، 2/ 308 (1714)؛ أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري الحاكم، المستدرک على الصحيحين مع تعليقات الذهبي، تحقيق مصطفى عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، 1/ 437 (1105)؛ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 3/ 395 (6131).

<sup>18</sup> الإشبيلي، الأحكام الوسطى، 74/1.

فحذف القاضي عبد الحق سند الدارقطني (ت. 395هـ/ 995م) كله حتى الموقري الذي أظهره ليعصب به الجناية ويعلق الضعف عليه وهو ضعيف حقاً،<sup>19</sup> ولكن من المحتمل أن يكون وراء الموقري فيما حذف من السند من هو أضعف منه وأجدر أن يحتمل جريرة الضعف، وهذا الذي انتقده ابن القطان عليه فقال: "كان إذا ظفر من الإسناد بضعيف عصب الجناية برأسه، ولم ينظر سائرهم وأعرض عنهم وإن كان لا يعرفهم".<sup>20</sup>

وسند الحديث كاملاً عند الدارقطني هكذا: "حدثنا أبو عبد الله الأيلي محمد بن علي بن إسماعيل ثنا عبيد الله بن محمد بن حنيس ثنا موسى بن محمد بن عطاء ثنا الوليد بن محمد نا الزهري أخبرني سالم بن عبد الله بن عمر أن عبد الله بن عمر أخبره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكبر يوم الفطر... " الحديث.<sup>21</sup>

فنبه ابن القطان إلى موسى بن محمد بن عطاء أبي الطاهر الراوي عن الوليد بن محمد الموقري وذكر جملة من أقوال علماء الجرح والتعديل فيه أنه كان يكذب ويُعرب ويسرق الحديث ويأتي بالمناكير والأباطيل،<sup>22</sup> ثم قال: "ولا أدري لماذا حمل على الموقري دون أبي الطاهر؟.. واقتطاع الإسناد من الموقري تبرئة لأبي الطاهر، وما أراه فعل ذلك إلا وهو لا يعرفه، وحسن به الظن، ولم يبحث عنه".<sup>23</sup>

<sup>19</sup> الوليد بن محمد القرشي (مولى بني أمية) الموقري الشامي، والموقري نسبة إلى الموقر حصن باللقاء ويكنى أبا بشر أيضاً، قال ابن معين وابن المديني: "ليس بشيء"، وضعفه أبو حاتم وأبو زرعة الرازي، وعن النسائي: متروك الحديث، لكن نقل الذهبي عن أبي زرعة الدمشقي أنه لم يزل حديثه مقارباً. وخلص ابن حجر إلى أنه متروك. ينظر: أبو زكريا يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن المري ابن معين، تاريخ ابن معين برواية ابن محرز، تحقيق محمد القصار (دمشق: مجمع اللغة العربية، 1985)، 1/ 52؛ علي بن عبد الله بن جعفر السعدي ابن المديني، سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة لعلي بن المديني، تحقيق موفق عبد القادر (الرياض: مكتبة المعارف، 1983)، 123؛ عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس التميمي الرازي، الجرح والتعديل (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، 1952)، 9/ 15؛ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي البجاوي (لبنان: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1963)، 4/ 346؛ أحمد بن علي العسقلاني ابن حجر، تقريب التهذيب، تحقيق محمد عوامة (سورية: دار الرشيد، 1986)، 583.

<sup>20</sup> ابن القطان، بيان الوهم والإيهام، 200.

<sup>21</sup> الدارقطني، سنن الدارقطني، 308 (1714).

<sup>22</sup> وكذلك خالص الذهبي في المغنى إلى أن أبا الطاهر موسى بن محمد الدمياطي كذاب متهم. ينظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، المغنى في الضعفاء، تحقيق نور الدين عتر (قطر: دار إحياء التراث، د.ت)، 2/ 686.

<sup>23</sup> ابن القطان، بيان الوهم والإيهام، 200.



ويمكن أن يجاب عنه بأنَّ عبد الحق الإشبيلي اكتفى بملاحظة ابن عدي أنَّ البلاء من الموقري، فقد قال ابن عدي في ترجمة أبي الطاهر موسى بن محمد: "وأبو طاهر مقدسي روى عن الموقري، عن الزُّهري، عن أنس أحاديث مناكير وليس البلاء في هذه الأحاديث عن الزُّهري من أبي الطاهر إنما البلاء من الموقري، والموقري وأبو طاهر هذا ضعيفان"،<sup>24</sup> فهذا نص من ابن عدي يحصر البلاء بالموقري وأنَّ أبا الطاهر زيادة في البلاء لا غير، فلو صح انتقاد ابن القطان لكان أولى أن يوجه لابن عدي لا لعبد الحق الإشبيلي فإنه مقلد لابن عدي فيه.

وأيًّا كان فإن ابن القطان يرفض فكرة أن يهمل ذكر الضعيف الآخر اكتفاءً بالأول، وأن يُعْتَذَرَ لعبد الحق به، قال: "وهذا عذرٌ ضعيف، فإنَّه قد يُعْلَى الخبر بمن لا يراه غيره علةً له ويترك من هو عنده علة، فقد التحق عمله هذا من هذا الوجه برميهِ الأخبار بالضعف من غير أن يذكر عللها"،<sup>25</sup> وظاهرٌ أنه تعسّف في الإلحاق في مثل قضية الموقري، لأنه متفق على ضعفه فاختصار عبد الحق على عصب الجناية به يعني أنه ذكر علة معتبرة للضعف في الخبر ولم يهملها، كما أن منهج عبد الحق الاختصار لا التطويل وهو ممَّا أخذه الذهبي على ابن القطان في مطلع مختصره على البيان، قال: "ولم يصب في أماكن، وغلط فيها، وألزم أبا محمد - يعني عبد الحق - بتطويل الكلام عن الأصل بما لا يناسب الأحكام المختصرة التي بلا أسانيد".<sup>26</sup>

واستعمل ابن القطان المصدر أحياناً (تعصيب الجناية) من فعل عَصَّب المضعف، فقال في حديث خرَّجه عبد الحق من طريق الدارقطني من حديث عمار بن ياسر، وعلي بن أبي طالب، أمَّهما سمعاً رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يكبر في دبر كل الصلوات المكتوبة من صلاة الفجر غداة عرفة إلى صلاة العصر آخر أيام التشريق"،<sup>27</sup> ثم قال عبد الحق فيه: "في إسناده جابر بن يزيد الجعفي، وقد اختلف عليه".<sup>28</sup>

<sup>24</sup> أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق عادل عبد الموجود - علي معوض (بيروت: الكتب العلمية، 1997)، 65.

<sup>25</sup> ابن القطان، بيان الوهم والإيهام، 89.

<sup>26</sup> شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، الرد على ابن القطان في كتابه بيان الوهم والإيهام، تحقيق خالد المصري (القاهرة: الفاروق الحديثة، 2005)، 23.

<sup>27</sup> الدارقطني، سنن الدارقطني، 389.

<sup>28</sup> الإشبيلي، الأحكام الوسطى، 1/ 79.

فقوله في إسناد جابر يشي بأن العلة منه فتعقبه ابن القطان بأنه وإن كان الحديث ضعيفاً إلا أنه لا يتعين الحملُ فيه على جابر، فقد رواه الدارقطني من طريق سعيد بن عثمان عن عمرو بن شمر عن جابر الجعفي عن أبي الطفيل عنها، وعمرو أشد ضعفاً، ثم قال: "فعلى هذا لا ينبغي تعصيبُ الجناية في هذا الحديث برأس جابر الجعفي، فإن عمرو بن شمر ما في المسلمين من يقبل حديثه، وسعيد بن عثمان الراوي لهذا الحديث عنه لا أعرفه".<sup>29</sup>

وهذا التعقب من ابن القطان في محله؛ أيده ابن الملقن في البدر المنير فقال إن عبد الحق أعله بجابر الجعفي وأنكر عليه ابن القطان بأنه ما ينبغي تعصيب الجناية برأس جابر مع وجود عمرو بن شمر المتروك وجهالة سعيد، وأن الأمر كما قال ابن القطان،<sup>30</sup> وكذلك ابن حجر في التلخيص: "وفي إسناد عمرو بن شمر وهو متروك، عن جابر الجعفي وهو ضعيف".<sup>31</sup>

ومن المحتمل أن يكون عبد الحق الإشبيلي اطلع على اختلاف في الحديث على جابر فعصب الجناية به، ولكن لم يُعرف أن جابراً الجعفي اختلف عليه فيه، وإنما للحديث طريق آخر أخرجه الحاكم من طريق عبد الرحمن بن سعد المؤذن عن فطر بن خليفة عن أبي الطفيل عنها، وصحح إسناده وتعقبه الذهبي بأنه وإه وكأنه موضوع،<sup>32</sup> والعلة فيه من عبد الرحمن بن سعد المؤذن وهو ضعيف<sup>33</sup> له مناكير والقول بأنه وإه من هذا الطريق أولى من القول بوضعه،<sup>34</sup> قال البيهقي بعد أن ساق إسناد عبد الرحمن المؤذن عن فطر عن أبي الطفيل: "وهذا الحديث مشهور بعمرو بن شمر، عن جابر الجعفي، عن أبي الطفيل، وكلا الإسنادين ضعيف، وهذا أمثلها"،<sup>35</sup> يعني إسناد ابن المؤذن، ووافق النووي

<sup>29</sup> ابن القطان، بيان الوهم والإيهام، 104.

<sup>30</sup> سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري ابن الملقن، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق مصطفى أبو الغيط، آخرون (الرياض: دار الهجرة، 2004)، 92/5.

<sup>31</sup> أحمد بن علي العسقلاني ابن حجر، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق حسن قطب (القاهرة: مؤسسة قرطبة، 1995)، 176/2.

<sup>32</sup> الحاكم، المستدرک على الصحيحين مع تعليقات الذهبي، 439.

<sup>33</sup> ابن حجر، تقريب التهذيب، 341.

<sup>34</sup> أنس الجاعد، "مدى تساهل الحاكم دراسة تطبيقية حول الأحاديث التي صححها الحاكم في المستدرک وحكم عليها الذهبي بالوضع"، الشريقات 10/4 (30 ديسمبر، 2018)، 1402.

<sup>35</sup> أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، معرفة السنن والآثار، تحقيق عبد المعطي قلعي (كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية، 1991)، 107/5.

(ت. 676هـ/ 1277م) البيهقي في تضعيف الإسنادين وقال بعد أن ساق كلمة الأنفة: "هذا كلام البيهقي وهو أتقن من شيخه الحاكم وأشد تحريماً".<sup>36</sup>

وقد استعمل ابن القطان الجناية من دون لفظ التعصيب في مواضع أكثر بصيغ مختلفة بنحو الجناية من فلان، ولا يدري ممن الجناية، ولعل الجناية منه ونحوها في ثمانية عشر موضعاً من كتابه.<sup>37</sup>

وبالجملة فإن مذهب ابن القطان كما صرح به وبالاستقراء لكتابه أيضاً أنه إذا اجتمع ضعيفان أو أكثر في إسناد فيجب تبيين حال كل منهما على حدة ولا يُنص على ضعف واحد دون آخر حتى لا يُتوهم سلامة الآخر من الجرح، وحتى لا يظن أن العلة في هذا الحديث مقصورة على المنصوص عليه.<sup>38</sup>

### 3. نماذج من استعمال العلماء لتعبير عصب الجناية بعد ابن القطان

وقفت على أن عدداً من العلماء استعملوا هذا التعبير على خطأ ابن القطان، منهم من المتأخرين عنه ومنهم من عصرنا هذا من المخرّجين والمحققين، وقد ظهر في الجميع أن تعبير عصب الجناية تسرب إلى قاموسهم التعبيري من تأثرهم بابن القطان.

#### 1.3. استعمال الحافظ مغلطاي (ت. 762هـ/ 1361م) لتعبير عصب الجناية:

استعمل الحافظ علاء الدين مغلطاي بن قليج هذا التعبير في مواضع من شرحه لسنن ابن ماجه منها على سبيل المثال في حديث يونس بن الحارث الطائفي عن إبراهيم بن أبي ميمونة عن أبي صالح عن أبي هريرة: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نزلت في أهل قُباء ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ﴾ [التوبة: 108]، قال: كانوا يستنجون بالماء، فنزلت فيهم هذه الآية".<sup>39</sup>

<sup>36</sup> أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب (القاهرة: المنيرية، 1928)، 5/ 35.

<sup>37</sup> ينظر: ابن القطان، بيان الوهم والإيهام، 2/ 58، 3/ 89، 3/ 101، 3/ 102، 3/ 108، 3/ 116، 3/ 127، 3/ 135، 3/ 172، 3/ 186، 3/ 198، 3/ 191، 3/ 193، 3/ 207، 3/ 221، 3/ 245، 5/ 84، 5/ 375.

<sup>38</sup> إبراهيم بن الصديق الغماري، علم علل الحديث من خلال كتاب بيان الوهم والإيهام الواقعيين في كتاب الأحكام لأبي الحسن بن القطان الفاسي (المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1415)، 2/ 197.

<sup>39</sup> أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه، وقال الترمذي حديث غريب من هذا الوجه وفي الباب عن أيوب وأنس بن مالك ومحمد بن عبد الله بن سلام، ينظر: سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي (بيروت: دار

ذكر الحافظ مغلطاي في شرحه على ابن ماجه تضعيفَ ابن القطان لهذا الإسناد بكلامهم في يونس بن الحارث وجهالة إبراهيم بن أبي ميمونة، ونقل قوله: "والجهل بحال إبراهيم كاف في تعليل الخبر"،<sup>40</sup> ثم اعترض عليه فقال: "وفيه نظر لكونه قد عصب الجناية برأس إبراهيم، وليس كذلك فإنه ممن ذكره أبو حاتم البستي في كتاب الثقات،"<sup>41</sup> فذهب ما توهمه من جهالة حاله".<sup>42</sup>

وفي قول مغلطاي نظر؛ لأن ابن القطان لم يقصد عصب الجناية برأس إبراهيم دون غيره ولكنه لما ساق الأقوال في يونس بن الحارث الذي أكثر علماء الجرح والتعديل على تضعيفه لكن اختلف قول ابن معين فيه فضعفه مرة وروي عنه أنه قال مرة لا بأس به يكتب حديثه،<sup>43</sup> فلأجل ذلك قال ابن القطان جهالة إبراهيم كافية في تعليل الخبر، وهو يقصد بهذا الإسناد على فرض سلامة يونس بن الحارث وقبول حديثه، واعتراضاً على عبد الحق في السكوت عنه، ثم هل ذكر ابن حبان لرجل في الثقات كافية في إزالة الجهالة عنه؟ مع ما عُرِف من تساهله أو ما خرَّج ابن حجر عليه شرطه أنه إذا لم يكن في الراوي المجهول الحال جرح ولا تعديل، وكان كلُّ من شيخه والراوي عنه ثقة، ولم يأت بحديث منكر، فهو ثقة عنده، قال "وفي كتاب الثقات له كثير ممن هذا حاله"،<sup>44</sup> علماً أن يونس بن الحارث الطائفي ذكره ابن حبان في المجروحين أيضاً، فقال: "سيء الحفظ كثير الوهم يروي عن الثقات الأشياء المقلوبات لا

الرسالة العالمية، (2009)، "الطهارة"، 23 (44)؛ محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر وآخرون (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975)، "تفسير القرآن"، 10 (3100)؛ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون (دار الرسالة العالمية: بيروت، 2009)، "الطهارة وسننها"، 29 (357)؛ وله شواهد لا تخلو من ضعف منها ما أخرجه أحمد وابن خزيمة وغيرهم من طريق شُرَّحِيبِيل بن سعد عن عُوَيْمِ بن ساعدة الأنصاري مرفوعاً. قال الهيثمي: "فيه شرح حبيب بن سعد وضعفه مالك وابن معين وأبو زرعة ووثقه ابن حبان"، يُنظر: ابن حنبل، مسند أحمد، 24/235 (15485)؛ أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت)، 1/45 (83) فالحديث حسن لغيره.

<sup>40</sup> ابن القطان، بيان الوهم والإيهام، 4/106.

<sup>41</sup> أبو حاتم محمد بن حبان التميمي البستي ابن حبان، الثقات (حيدرآباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، 1973/1393)، 6/19.

<sup>42</sup> علاء الدين بن قليج مغلطاي، الإعلام بسنته عليه السلام شرح سنن ابن ماجه الإمام، تحقيق أحمد أبو العينين (الدقهلية: دار ابن عباس، 2007/1427)، 1/250.

<sup>43</sup> ابن القطان، بيان الوهم والإيهام، 4/103.

<sup>44</sup> نقله عنه تلميذه السخاوي في شرح الألفية. شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر السخاوي، فتح المغيِّث بشرح الفية الحديث للعراقي، تحقيق علي حسين علي (مصر: مكتبة السنة، 2003)، 1/56.

يعجبني الاحتجاج بها وافق الثقات فكيف إذا انفرد عنهم بالمعضلات"،<sup>45</sup> فلم يقع المجهول (إبراهيم بن أبي ميمونة) بين ثقتين، فليُنظر بأي قرينة ذكر ابن حبان إبراهيم في الثقات؟

على أن كلام مغلطاي يبيّن من أين تسرّب لقاموسه تعبير عصب الجناية وأنه اقتبسه من كتاب ابن القطان وتأثر به.

وقد تكرر من الحافظ مغلطاي استعماله لتعبير عصب الجناية في ثلاثة مواضع أخرى من كتابه شرح ابن ماجه،<sup>46</sup> وفي موضع من إكمال تهذيب الكمال.<sup>47</sup>

### 2.3. استعمال المناوي محمد عبد الرؤوف (ت. 1031هـ/ 1621م) لتعبير عصب الجناية

استعمل المناوي تعبير عصب الجناية في أثناء بيانه لحكم حديث "إنَّ الله تعالى مئةٌ خُلِقَ"، الذي رواه البيهقي في الشعب وغيره، من طريق عبد الواحد بن زيد عن عبد الله بن راشد مولى عثمان بن عفان عن عثمان، فذكر المناوي افتراقهم في مناط تعليل الخبر، فأما البيهقي فقال: "هكذا رواه عبد الواحد بن زيد البصري الزاهد وليس بالقوي في الحديث وقد خولف في إسناده ومثته"،<sup>48</sup> وأما الهيثمي حين عزاه بنحو لفظه إلى أبي يعلى قال: "في إسناده عبدُ الله بن راشد وهو ضعيف"،<sup>49</sup> ثم ذكر المناوي ما نُقل من ترك عبد الواحد بن زيد، ثم قال: "وعبد الله بن راشد ضعّفوه، وبه أعلّ الهيثمي الخبر كما تقرر لكنّه عصب الجناية برأسه وحده فلم يُصَب"،<sup>50</sup> يعني كان ينبغي للهيثمي أن يشير إلى ضعف عبد الواحد بن زيد أيضاً، لكن تعقبه الغماري بأن هذا ليس بلازم لأن مخرج الحديث عبد الله بن راشد ثم

<sup>45</sup> أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البُستي ابن حبان، كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق محمود زايد (حلب: دار الوعي، 1976)، 3/140.

<sup>46</sup> يُنظر: مغلطاي، الإعلام شرح ابن ماجه، 1/325، 3/158، 4/98.

<sup>47</sup> ينظر: علاء الدين بن قليج مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق محمد عثمان (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011)، 4/259 قال ثمّ: "وقد أضاف الرازي الجناية فيه إلى الزهري نفسه، فلاي شيء تعصب به الجناية؟" يعني لأي شيء تعصب الجناية بالك ما دام بين الرازي في العلة أن الوهم من الزهري؟ وهذا دليل على أن عصب الجناية لا يكون بالضعيف فقط بل تقال أيضاً في حق أوهام الثقات وفي كل علة.

<sup>48</sup> أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيوان، تحقيق عبد العلي حامد (الرياض: مكتبة الرشد، 2003)، 11/66.

<sup>49</sup> الهيثمي، مجمع الزوائد، 1/36.

<sup>50</sup> زين الدين محمد عبد الرؤوف بن علي المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1937)، 2/482.

اختلف عليه بعدُ كما يُستفادُ من نص البيهقي السابق حين ذكر أن عبد الواحد بن زيد خولف في سنده ومنتنه،<sup>51</sup> على أنه ينبغي التحقق من كلمة البيهقي (خولف في سنده ومنتنه) فإنها ساقطة من بعض نسخ شعب الإيوان كما ذكر محققه،<sup>52</sup> ولا سيما أن البزار حين روى هذا الحديث قال: "وهذا الحديث لا نعلمه يُروى عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا من هذا الوجه، وعبد الواحد بن زيد ليس بالقوي، وعبد الله بن راشد لا نعلم حدث عنه إلا عبد الواحد"،<sup>53</sup> وعليه فلا متعقب على المناوي في إنكاره تعصيب الجناية بعبد الله بن راشد وحده ما دام في السند عبد الواحد أيضاً وهو أشدُّ ضعفاً.

وقد استعمل المناوي تعبير عصب الجناية في موضع آخر من كتابه أُشير إليه دون بسطه اكتفاءً بالنموذج الذي ذكرتُ.<sup>54</sup>

### 3.3. استعمال الألباني (ت. 1378هـ / 1999م) لتعبير عصب الجناية

استعمل الشيخ محمد ناصر الألباني تعبير عصب الجناية في تعليقه على حديث "برّ الوالدين يزيد في العمر، والكذب ينقص من الرزق، والدعاء يردُّ البلاء، والله في خلقه قضاء، ان، فقضاء نافذ، وقضاء ينتظر وللأنبياء على العلماء فضل درجتين، وللعلماء على الشهداء فضل درجة"، فذكر تخريج أبي الشيخ (ت. 369هـ / 979م) له في تاريخه (طبقات المحدثين بأصبهان) من طريق السري بن مسكين عن الواقصي (عثمان بن عبد الرحمن) عن أبي سهيل بن مالك عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعاً،<sup>55</sup> وابن عدي في من طريق خالد بن إسماعيل المخزومي عن عثمان بن عبد الرحمن الواقصي لكنه قال: عن أبي سهيل وهو نافع بن مالك عن أبيه عن أبي هريرة به، وقوله إنَّ عامة أحاديث

<sup>51</sup> أحمد بن محمد بن الصديق الغماري، المُداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي (القاهرة: دار الكتبي، 1996)، 2 / 496.

<sup>52</sup> البيهقي، شعب الإيوان، 11 / 66 حاشية المحقق.

<sup>53</sup> أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، مسند البزار المشهور باسم البحر الزخار، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله وآخرون (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2009)، 2 / 91.

<sup>54</sup> ينظر: المناوي، فيض القدير، 6 / 222.

<sup>55</sup> أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري أبو الشيخ، طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها، تحقيق عبد الغفور البلوشي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992 / 1412)، 4 / 295.

خالد المخزومي موضوعات،<sup>56</sup> ثم علّق الألباني قائلاً: "لكن متابعة السري له تبرئ عهدة المخزومي من الحديث، وتعصب الجناية في شيخه الوقاصي"،<sup>57</sup> وعثمان بن عبد الرحمن الوقاصي المدني متروك.<sup>58</sup>

وقال الألباني في موضع آخر: "وتعصيب الجناية بابن لهيعة أبعد ما يكون عن العدل والصواب"،<sup>59</sup> وأحيل على ذلك الموضوع دون بسطه اكتفاء بالنموذج الأول.

#### 4.3. استعمال الحويني لتعبير عصب الجناية

استعمل الشيخ أبو إسحاق الحويني تعبير عصب الجناية في تخرجاته وكتبه، على سبيل المثال في تخرجه لحديث: "أَحَبُّ مَا تَعَبَّدَنِي بِهِ عَبْدِي إِلَيَّ النَّصْحُ لِي"،<sup>60</sup> الذي ساقه ملا علي القاري في أربعينه القدسية من حديث أبي أمامة رضي الله عنه، وقال: "رواه أحمد بسند حسن"،<sup>61</sup> فذكر الشيخ الحويني أن أحمد وغيره أخرجوه من طريق عبيد الله بن زحر عن علي بن يزيد الألهاني عن القاسم بن عبد الرحمن الدمشقي عن أبي أمامة مرفوعاً، وأن ابن معين قال في أحاديث هذه النسخة إنها ضعافٌ كلها،<sup>62</sup> وأن ابن حبان قال إنه إذا اجتمع في إسناد ابن زحر وعليٍّ والقاسم فالخبر من صنع أيديهم لا يجلُّ الاحتجاج بهذه الصحيفة،<sup>63</sup> ثم عقّب الحويني بما يُشير إلى أنه تشدد منها في الجرح استناداً على ما قاله ابن حجر أنه ليس في هؤلاء الثلاثة من اتهم غير علي بن يزيد وأما الآخرون فصدوقان يخطئان،<sup>64</sup> ثم ختم الحويني قائلاً: "العلة من علي بن يزيد الألهاني لأمرين: الأول أنه الأضعف، فتعصيب الجناية برقبته أولى، والثاني:

<sup>56</sup> ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، 3/ 479.

<sup>57</sup> محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة (الرياض: مكتبة المعارف، 1992)، 3/ 621.

<sup>58</sup> ينظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، تحقيق محمد الدباسي (الرياض: الناشر المتميز، 2019)، 7/ 297؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، 385.

<sup>59</sup> الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، 13/ 293.

<sup>60</sup> عبد الله بن المبارك المروزي ابن المبارك، الزهد والرفائق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (المنند: مجلس إحياء المعارف، د.ت)، 67؛ ابن حنبل، مسند أحمد، 36/ 529 (22191) وإسناده وإه كما سيجيء في المتن أعلاه.

<sup>61</sup> ملا علي بن سلطان محمد الهروي القاري، الأحاديث القدسية الأربعينية، تحقيق أبو إسحاق الحويني (جدة: مكتبة الصحابة، د.ت)، 68.

<sup>62</sup> أسنده إليه ابن عساكر في تاريخه، يُنظر: أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله الشافعي ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق عمر العمروي (دمشق: دار الفكر، 1995)، 43/ 282.

<sup>63</sup> ابن حبان، المجروحون، 2/ 63.

<sup>64</sup> شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني ابن حجر، تهذيب التهذيب، تحقيق خليل شيعا، آخرون (بيروت: دار المعرفة، 1996)، 4/ 11.

أنَّ عبید الله بن زَحر توبع" <sup>65</sup>، یعنی متابعه عثمان بن أبي العاتكة له عن علي بن يزيد الألهاني وهي في الطبراني <sup>66</sup> وغيره  
وعثمان صدوق لكنهم ضَعَفوه في علي بن يزيد الألهاني، <sup>67</sup> ويُعني عنه في باب النصح الحديث الصحيح: "الدين  
النصيحة. قلنا: لمن؟ قال الله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم" <sup>68</sup>، ولكن القضية في استعمال الحويني لتعبير  
عصب الجناية، على أنه تكرر منه استعماله في مواضع أخرى من كتبه، حتى قرره تقرير القواعد بقوله: "وتعصِبُ  
الجناية بالأضعف هو اللاتقُّ" <sup>69</sup>.

#### 4. التعابير المشابهة لعصب الجناية في معنى إناطة العلة

أكثر ما استعمل علماء العلل وشراح الحديث في معنى عصب الجناية تعبيرات من قبيل البلاء فيه من فلان  
والعلة فيه من فلان وهكذا..

##### 1.4. البلاء فيه من فلان

من أكثر التعابير استعمالاً عند المتقدمين، واستعمله ابن عدي في الكامل في نحو ثلاثة وثلاثين موضعاً، منها  
أنه ذكر حديثاً من طريق إبراهيم بن أبي يحيى عن داود بن حصين عن أبيه عن جابر بن عبد الله، ثم قال: "وداود  
حدث عنه مالك وهو متمسك لا بأس به وهذا الذي ذكرته البلاء فيه من إبراهيم بن أبي يحيى لا من حصين ولا ابنه  
داود" <sup>70</sup>.

<sup>65</sup> الفاري، الأحاديث القدسية الأربعينية، 68 حاشية المخرِّج.

<sup>66</sup> أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الشامي الطبراني الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية،  
د.ت)، 221/8 بلفظ: أحب عبادة عبدي إلي النصيحة.

<sup>67</sup> ابن حجر، تقريب التهذيب، 384.

<sup>68</sup> أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري مسلم، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي  
وشركاها، 1955)، "الإيمان"، 95. (1/74)

<sup>69</sup> أبو إسحاق الحويني، إسعاف اللبث بفتاوى الحديث (الفتاوى الحديثية) (القاهرة: دار التقوى، 2011)، 414/3.

<sup>70</sup> ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، 302/3 وينظر المواضع الأخرى المشار إليها: 1/309، 2/220، 2/398، 3/101، 3/103، 3/105،  
3/107، 3/123، 3/126، 3/190، 3/192، 3/239، 3/302، 3/389، 3/420، 3/435، 3/482، 4/63، 4/150، 4/227، 4/304، 4/311، 4/349، 4/391، 4/504، 5/28، 5/39، 5/142، 8/117، 8/160، 8/438..



#### 2.4. أتي من قبل فلان

من أمثلته قول العقيلي (ت. 322هـ/ 933م) في ترجمة عيسى بن طهمان: "عيسى بن طهمان عن أنس، ولا يُتَابِعُ عَلَى حَدِيثِهِ وَلَعَلَّهُ أَتَى مِنْ قَبْلِ خَالِدٍ، لِأَنَّ أَبَا نُعَيْمٍ وَخَلَادًا يُحَدِّثَانِ عَنْهُ أَحَادِيثَ مُقَارِبَةً"،<sup>71</sup> يعني خالد بن عبد الرحمن الخراساني.

#### 3.4. العلة فيه من فلان

وهو كثير الاستعمال عند المتقدمين والمتأخرين سواء، كقول البوصيري (ت. 840هـ/ 1436م) مثلاً في حديث أبي الأحوص عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس المرفوع: ليقرأن القرآن ناس من أممي يَمْرُقُونَ من الإسلام كما يَمْرُقُ السهم من الرمية<sup>72</sup>: "هذا إسناد ضعيف والعلة فيه من سماك، قال النسائي ويعقوب بن شيبه روايته عن عكرمة مضطربة وروايته عن غيره صالحة"<sup>73</sup>، وسماك صدوق من رجال مسلم، سوى في الاستثناء المذكور.<sup>74</sup>

#### 4.4. الخطأ فيه من فلان

أكثر ما يستعملون هذا التعبير الخطأ فيه من فلان والوهم فيه من فلان ونحوه حين يقع الخطأ من الرواة الثقات والصدوقين والمقبولين في الجملة، وذلك نحو ما ذكر ابن عبد البر (ت. 463هـ/ 1071م) في حديث رواه عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن حرام بن مَحِيصَةَ عن أبيه أن ذكر "أبيه" في السند خطأ وأنهم اختلفوا ممن الخطأ، قال: "هكذا قال أبو داود: لم يُتَابِعْ عبد الرزاق وقال محمد بن يحيى الذهلي لم يُتَابِعْ معمر على ذلك، فجعل

<sup>71</sup> أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى المكي العقيلي، الضعفاء الكبير، تحقيق عبد المعطي قلعجي (بيروت: دار المكتبة العلمية، 1984)، 3/ 385.

<sup>72</sup> تفرد به من هذ الطريق ابن ماجه ولكن شواهد في الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري وجابر بن عبد الله وغيرهم ابن ماجه، سنن ابن ماجه، "الإيمان وفضائل الصحابة والعلم"، 12 (171)؛ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، د.ت)، "المنقب"، 23 (3610)؛ مسلم، صحيح مسلم، "الزكاة"، 142 (2/ 740).

<sup>73</sup> أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري، مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، تحقيق محمد المنتقى الكشناوي (بيروت: دار العربية، 1983)، 1/ 25.

<sup>74</sup> ابن حجر، تقريب التهذيب، 255.

محمد بن يحيى الخطأ فيه من معمر وجعله أبو داود من عبد الرزاق<sup>75</sup> ومعمر بن راشد وعبد الرزاق الصنعاني ثقتان كبيران.<sup>76</sup>

هذا على أن جميع التعبيرات المشابهة لعصب الجناية والتي سردها أعلاه تختلف عنه بأنها قائمة على الاستعمال اللغوي الحقيقي (سواء الوضعي أم العرفي) أما هو فقائم على الاستعارة والتصوير ومن ثم يحمل قوة معنوية إضافية في تحديد موضع الضعف المؤثر واستيعاب درجاته أيضاً كأن يكون في السند أكثر من راوٍ يحتمل أن يكون هو سبب العلة، أو أن يكون الراوي الذي وقع منه الخطأ ثقة أو صدوقاً فلا يقال حينئذ: البلاء فيه من فلان بل الخطأ فيه من فلان أو الوهم فيه من فلان، لكن لا حرج أن يُعبر بتعصيب الجناية به وإن كان غير ضعيف في الجملة لأن هذا التعبير مجازي واسع على نحو ما سبق من التعبير بعصب الجناية بسماك بن حرب وابن لهيعة وليس من الضعفاء.

### الخاتمة

بعد هذه الجولة في مفهوم عصب الجناية ومعانيه اللغوية والمجازية واستقراء صنيع علماء الحديث في استعمالهم له والتمثيل بنماذج له وذكر التعبيرات المشابهة له في المعنى، تبين أن أول من استعمله هو ابن القطان الفاسي في القرن السادس الهجري وتأثر به علماء من بعده فخذوا حذوه من المتأخرين والمعاصرين، وأنَّ تعبير عصب الجناية يتميز عن التعبيرات التي في معناها في إناطة ضعف الحديث بأحد دون رواته دون سائرهم بقوته المجازية ومعنى الحسم الذي فيه لأنَّ من عُصبت في رأسه الجناية في العرف والعادة لا يُلتفت إلى غيره فيها، كما أنَّ في هذا التعبير نوعاً من تصوّر المسؤولية وتحميلها على الراوي أيّاً كان سبب الضعف ولو كان الوهم والخطأ على اعتبار أنه كان يفترض أن يكون أكثر تحرجاً وتدقيقاً وانتباهاً في تحمل الحديث وأدائه فأشبهه تقصيره ذاك الجناية والذنب من وجه، وقد يجرك هذا حوار البحث ويلفت العناية إلى تعابير العلماء في الكشف عن مواطن الضعف ولا سيما التعبيرات التي ترقى لمرتبة الاصطلاح من حيث استعارتها إلى غير ما وضعت له في اللغة، ومن حيث تواطؤ لفيف من العلماء على استعمالها وتكرارها، وفي هذا إثراء لمصطلحات الحديث وتوسيع لآفاق البحث فيها.

<sup>75</sup> أبو عمر بن عبد البر النمري القرطبي ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق بشار عواد معروف وآخرون (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2017)، 7 / 227.

<sup>76</sup> ينظر ترجمتها في: ابن حجر، تقريب التهذيب، 541، 354.

## Extended Abstract

### The Concept of "Asb al-Jināya" in the Context of Explaining Ḥadīth Defects

In the discipline of ḥadīth studies, the terminology utilized to explicate defects and classify weak narrations—particularly expressions adopted by multiple scholars across various eras—demands meticulous examination. Among these expressions, the metaphorical term *Asb al-Jināya* serves as a focal point of this study. Initially employed by scholars such as Ibn al-Ḥaṭṭān al-Fāsī (d. 628/1230), the term has been recognized by contemporary ḥadīth scholars as a critical tool in associating the weakness of a ḥadīth with a specific narrator. This weakness may arise due to various factors, including personal shortcomings of the narrator, their anonymity, errors in transmission, or practices such as *tadlīs* (misrepresentation during transmission).

The term *Asb al-Jināya* finds its roots in an ancient Arab social tradition, wherein it referred to a band tied around the head to designate the identity of an individual accused of a crime. Against this backdrop, the present study addresses the following questions: What significance does *Asb al-Jināya* hold in relation to identifying ḥadīth defects? How effective is it in pinpointing weaknesses within narrations? Which scholars utilized this term, and in what contexts was it applied? The study aims to systematically explore these questions while analyzing the conceptual development and terminological relevance of *Asb al-Jināya* in ḥadīth literature.

A review of previous research reveals an absence of comprehensive studies that elucidate the expression *Asb al-Jināya*, trace its semantic evolution, or examine its application by scholars to determine whether it has achieved terminological status. Foundational works on ḥadīth terminology, such as *Mu‘cemu’l-Mustalahāti’l-Hadīthiyye* by Mahmūd al-Tahhān and colleagues—which examines 135 ḥadīth terms—do not reference this term. Similarly, *Mu‘cemu Mustalahāti’l-Hadīth* by Sayyid ‘Abdul-Majīd al-Ghawrī, which claims to encompass all terms pertinent to the science of ḥadīth, omits *Asb al-Jināya*. Despite its recurrent usage across different periods, this expression remains understudied, underscoring its need for scholarly attention.

The contribution of this research lies in laying the groundwork for understanding *Asb al-Jināya* as a term, analyzing its semantic trajectory, and examining its transition from a cultural idiom to a technical concept within ḥadīth studies. Furthermore, the study contrasts this term with related expressions, highlighting its unique explanatory scope and significance in diagnosing ḥadīth defects.

Adopting a descriptive and analytical methodology, this study first defines the lexical and terminological components of *Asb al-Jināya*. It traces its evolution from linguistic usage to metaphorical application and ultimately to its scientific employment as a tool for associating weaknesses in narrations with specific narrators. The study then investigates the views of Ibn al-

Ḳaṭṭān al-Fāsī, the earliest scholar to employ this term within the context of ḥadīth criticism. Ibn al-Ḳaṭṭān applied the term in his critiques of narrations found in al-Qādī ‘Abd al-Ḥaḳḳ al-Ishbīlī’s (d. 581/1185) al-Aḥkām al-Wuṣṭā. Specifically, he critiqued ‘Abd al-Ḥaḳḳ’s practice of summarizing isnāds (chains of transmission) and attributing the weakness of a narration to a single narrator. Ibn al-Ḳaṭṭān argued that such an approach disregards the possibility that the weakness may originate from other narrators, potentially obscuring the actual defect.

The study compiles and examines instances of Ibn al-Ḳaṭṭān’s application of the term, evaluating the strengths and limitations of his approach. Additionally, it explores subsequent uses of *Asb al-Jināya* by other scholars and compares it to related expressions, such as "the fault lies with him," "the error lies with him," and "the defect lies with him." These alternative expressions, while addressing similar issues, lack the comprehensive explanatory capacity of *Asb al-Jināya*, which offers a more holistic framework for analyzing narrators’ conditions and the weaknesses of narrations.

One of the key findings of this research is that *Asb al-Jināya* functions as an effective tool for explicitly identifying and articulating critical points of weakness in ḥadīths. This efficacy derives from the linguistic richness of the term *asb* and the cultural significance of *Asb al-Jināya*. In its traditional usage, the term focused solely on the individual identified as responsible, disregarding others. Similarly, in ḥadīth studies, the term isolates the source of weakness while encompassing scenarios beyond the scope of other expressions, including errors or lapses by reliable narrators. The term *Jināya* (crime), in this context, emphasizes not only the shortcomings of weak narrators but also the potential lapses of trustworthy narrators, implicitly advocating for heightened rigor and precision in transmission.

In conclusion, this study underscores the importance of definitive expressions like *Asb al-Jināya*, which necessitate the mention of the isnād to allow for the identification of other potential defects. Such expressions facilitate the pursuit of accuracy and serve as critical tools in ḥadīth criticism. By drawing attention to expressions employed by ḥadīth scholars to explain weaknesses—particularly those approaching terminological status—this research contributes to enriching ḥadīth terminology and opens new avenues for scholarly inquiry.

## Genişletilmiş Özet

### Hadis İletlerini Açıklama Bağlamında "Asbu'l-Cinâye" Kavramı

Hadis ilimlerinde illetlerin açıklanması ve zayıf hadislerin tespitinde kullanılan terimler, özellikle de farklı dönemlerde birden fazla âlim tarafından kullanılan ifadeler, büyük bir dikkatle ele alınmayı gerektirir. Bu bağlamda, mecazi bir ifade olan "Asbu'l-Cinâye" kavramı, çalışmamızın ana konusunu oluşturmaktadır. "Asbu'l-Cinâye" terimi, ilk olarak İbnü'l-Kattân el-Fâsî (ö. 628/1230) gibi âlimler tarafından kullanılmış olup, günümüz hadis âlimlerine kadar hadislerdeki zayıflığın bir râviye bağlanması durumunda açıklayıcı bir araç olarak değerlendirilmiştir. Bu zayıflık, râvinin şahsî zaafı, meçhul oluşu, vehim, tedlis gibi çeşitli sebeplerle ilişkilendirilebilir.

Bu ifade, Arap toplumunun eski bir sosyal geleneğinden ödünç alınmış bir ifadedir. Suçlunun kimliğini belirtmek amacıyla başına bağlanan bir bantla ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda, "Asbu'l-Cinâye" ifadesinin hadis illetleri açısından taşıdığı anlam nedir? Hadislerdeki zayıflık noktalarını belirlemede ne kadar etkilidir? Bu ifadeyi hangi âlimler kullanmıştır ve nasıl bir kullanım şekline sahiptirler? Araştırma, bu sorulara yanıt bulmayı ve bu ifade üzerinde kapsamlı bir analiz yapmayı amaçlamaktadır. Ayrıca, "Asbu'l-Cinâye" ifadesinin bir terim olarak değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Eğer bir terim, bir ilim dalında âlimlerin bir grubunun kullanımına dayanıyorsa terim olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda, çalışmada, bu ifadenin terimleşme süreci ve hadis literatüründeki konumu detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Hadis literatüründe yapılan önceki araştırmaları incelediğimde, "Asbu'l-Cinâye" ifadesini açıklayan, bu ifadenin anlam gelişimini ele alan, âlimlerin bu ifadeyi nasıl kullandığını ve bunun bir terim olarak temellendirilmesini inceleyen bir çalışma bulamadım. Hadis terminolojisinin incelendiği temel kaynaklar arasında bu tür ifadelerin bulunması beklenirken, bu kavramın ele alınmadığını gördüm. Örneğin, Mahmûd et-Tahhân ve diğerleri tarafından hazırlanan, yüz otuz beş hadis terimini içeren "Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Hadîsiyye" bu ifadeye yer vermemiştir. Kitabın önsözünde, yazarlar meşhur terimleri incelediklerini ve daha önce tanımlanmamış terimlere tanım kazandırdıklarını ifade etmiştir. Ancak "Asbu'l-Cinâye" bu kapsamda değerlendirilmemiştir. Daha geniş kapsamlı bir kaynak olan Seyyid Abdülmâcid el-Gavri'nin -"Mu'cemu Mustalahâti'l-Hadîs" adlı eserinde, hadis ilimlerine dair tüm terimlerin ve imamların eserlerinde kullandıkları özel terimlerin ele alındığı belirtilmiştir. Bu eser, sadece bilinen terimleri değil, nadiren kullanılan ve belki yalnızca bir kez zikredilmiş ifadeleri de içermektedir. Ancak "Asbu'l-Cinâye" burada da yer almamıştır. Oysa bu ifade, farklı dönemlerde birçok âlim tarafından tekrar tekrar kullanılmış olması nedeniyle, özel bir öneme sahiptir. Bu araştırmamın yenilikçi yönü, "Asbu'l-Cinâye" terimini temellendirerek, bu ifadenin anlam gelişimini incelemesi ve bu kavramın sosyal geleneklerden hadis ilmi terminolojisine geçişini ortaya koymasındır. Ayrıca bu terimin diğer benzer ifadelerden nasıl ayrıldığını ve hadis ilmi içindeki yerini ayrıntılı bir şekilde analiz etmeyi amaçlamaktadır.

"Bu çalışmada, betimleyici ve analitik yöntemi benimsedim. İlk olarak "Asbu'l-Cinâye" ifadesinin bileşenlerini hem lügat hem de terim anlamında tanımladım. Bu ifadenin, dilsel bağlamdan mecazî kullanıma, ardından da toplumsal ve geleneksel durumdan bilimsel bir terim olarak hadislerdeki zayıflıkların râvilere bağlanması amacıyla kullanılmasına geçişini ele aldım. Ardından, bu ifadeyi hadislerin illetlerini açıklama bağlamında kullanan ilk kişi olan İbnü'l-Kattân el-Fâsî'nin (ö. 628/1230) görüşlerini inceledim. İbnü'l-Kattân, el-Kâdî Abdü'l-Hakk el-İşbîlî'nin (ö. 581/1185) "el-Ahkâmü'l-Vustâ" adlı eserindeki rivayetlere yönelik eleştirilerinde bu ifadeyi kullanmıştır. Özellikle Abdü'l-Hakk'ın hadislerin isnadlarını kısaltıp, sadece bir râviyi ele alarak zayıflık gerekçesini ona bağlamasını eleştirmiştir. İbnü'l-Kattân, bu yöntemin, hadisin zayıflık sebebinin diğer râvilerde olabileceği ihtimalini göz ardı ettiğini ve bu durumun gerçek illetin kaybolmasına neden olabileceğini belirtmiştir. Daha sonra, İbnü'l-Kattân'ın bu ifadeyi kullanımına dair örnekleri derledim, analiz ettim ve onun görüşlerini tartışarak doğruluk ve eksiklik yönlerini ortaya koydum. Ayrıca, İbnü'l-Kattân'dan günümüze kadar "Asbu'l-Cinâye" ifadesini kullanan âlimlerin eserlerinden örnekler sundum. Çalışmayı, "belâ onda filandır", "hata onda filandır" ve "illet onda filandır-" gibi hadis âlimlerinin kullandığı benzer ifadeleri tanıtarak tamamladım. Bu ifadelerin "Asbu'l-Cinâye" ifadesine kıyasla daha sınırlı bir anlam alanına sahip olduğunu ve onun râvi durumlarını ve hadis illetlerini daha kapsamlı bir şekilde ifade edebildiğini belirttim.

Bu çalışmada ulaştığım sonuçlardan en önemlisi, "Asbu'l-Cinâye" ifadesinin, hadislerdeki etkili zayıflık noktalarını belirleme ve bu zayıflığı kesin bir şekilde açıklama konusunda oldukça işlevsel bir araç olduğudur. Bu işlevsellik, "asb" kelimesinin dilsel anlamından ve "Asbu'l-Cinâye" teriminin geleneksel anlamından kaynaklanmaktadır. Gelenekte, bir suçun bir kişiye atfedildiği durumlarda, bu kişinin kimliğine odaklanılır ve başka birisine bakılmazdı. Aynı şekilde, bu ifade, zayıflığın kaynağını belirlerken, diğer ifadelerin kapsamına girmeyen durumları da içerir; örneğin, güvenilir râvinin vehmi ya da sadûkun yanılğıları gibi. "Cinâye" kelimesi ise, bu bağlamda dilsel zenginliğiyle, sorumluluğu yalnızca zayıf râvilere değil, aynı zamanda güvenilir ya da sadûk râvilere de yükler. "Hata etti" veya "vehme kapıldı" gibi ifadelerin aksine, bu terim, râvinin hadis rivayetinde daha dikkatli ve hassas olması gerektiği beklentisini vurgular. Râvinin bu beklentiyi karşılamaması, mecazî anlamda bir "günah" olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, "Asbu'l-Cinâye" gibi kesin ifadeler kullanılırken isnadın zikredilmesi gerektiği sonucuna vardım. Bu, hadisin zayıflığına dair başka bir illetin bulunma ihtimalini açık bırakır ve gerçeğe ulaşmayı kolaylaştırır. Son olarak, bu makalenin, hadis âlimlerinin zayıflık noktalarını açıklamak için kullandıkları ifadeler üzerine dikkati çekmesini umuyorum. Özellikle, terimleşme düzeyine ulaşan ya da buna yaklaşan ifadelerin incelenmesi, hadis terminolojisini zenginleştirecek ve bu alandaki araştırmalara yeni ufuklar açacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, illetler, İbnü'l-Kattân, Abdülhak, Terim, Cinâye (Cinayet).

## المصادر

- ابن الأثير، المبارك بن محمد الشيباني الجزري. *النهاية في غريب الحديث والأثر*. تحقيق طاهر الزاوي - محمود الطناحي. 5 مجلد. بيروت: المكتبة العلمية، 1979.
- ابن القطان، علي بن محمد بن عبد الملك الفاسي. *بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام*. تحقيق حسين آيت سعيد. 6 مجلد. الرياض: دار طيبة، 1997.
- ابن المبارك، عبد الله بن المبارك المروزي. *الزهد والرقائق*. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. الهند: مجلس إحياء المعارف، د.ت.
- ابن المديني، علي بن عبد الله بن جعفر السعدي. *سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة لعلي بن المديني*. تحقيق موفق عبد القادر. الرياض: مكتبة المعارف، 1983.
- ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري. *البدور المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير*. تحقيق مصطفى أبو الغيط، آخرون. 9 مجلد. الرياض: دار الهجرة، 2004.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان التميمي البُستي. *الثقات*. 9 مجلد. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، 1393/1973.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البُستي. *كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين*. تحقيق محمود زايد. 3 مجلد. حلب: دار الوعي، 1976.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. *التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير*. تحقيق حسن قطب. 4 مجلد. القاهرة: مؤسسة قرطبة، 1995.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. *تقريب التهذيب*. تحقيق محمد عوامة. سورية: دار الرشيد، 1986.
- ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني. *تهذيب التهذيب*. تحقيق خليل شيحا، آخرون. 6 مجلد. بيروت: دار المعرفة، 1996.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني. *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون. 50 مجلد. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.
- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري. *صحيح ابن خزيمة*. تحقيق محمد مصطفى الأعظمي. 4 مجلد. بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت.

- ابن عبد البر، أبو عمر بن عبد البر النمري القرطبي. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق بشار عواد معروف وآخرون. 17 مجلد. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2017.
- ابن عدي، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني. الكامل في ضعفاء الرجال. تحقيق عادل عبد الموجود - علي معوض. 9 مجلد. بيروت: الكتب العلمية، 1997.
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله الشافعي. تاريخ مدينة دمشق. تحقيق عمر العمروي. 80 مجلد. دمشق: دار الفكر، 1995.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي. معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام هارون. 6 مجلد. بيروت: دار الفكر، 1979.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجه. تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون. 5 مجلد. دار الرسالة العالمية: بيروت، 2009.
- ابن معين، أبو زكريا يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن المري. تاريخ ابن معين برواية ابن محرز. تحقيق محمد القصار. 2 مجلد. دمشق: مجمع اللغة العربية، 1985.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. 15 مجلد. بيروت: دار صادر، 3 الطبعة، 1994.
- أبو الشيخ، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري. طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها. تحقيق عبد الغفور البلوشي. 4 مجلد. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412/1992.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني. سنن أبي داود. تحقيق شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي. 7 مجلد. بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009.
- الإشبيلي، عبد الحق بن عبد الرحمن. الأحكام الوسطى. تحقيق حمدي السلفي - صبحي السامرائي. 4 مجلد. الرياض: مكتبة الرشد، 1995.
- الألباني، محمد ناصر الدين. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة. 14 مجلد. الرياض: مكتبة المعارف، 1992.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. التاريخ الكبير. تحقيق محمد الدباسي. 12 مجلد. الرياض: الناشر المتميز، 2019.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي. صحيح البخاري. تحقيق محمد زهير الناصر. 9 مجلد. بيروت: دار طوق النجاة، تصوير عن السلطانية، د.ت.



- البنار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق. مسند البنار المنشور باسم البحر الزخار. تحقيق محفوظ الرحمن زين الله وآخرون. 18 مجلد. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2009.
- البوصيري، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل. مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه. تحقيق محمد المنتقى الكشناوي. 4 مجلد. بيروت: دار العربية، 2 الطبعة، 1983.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. شعب الإيوان. تحقيق عبد العلي حامد. 14 مجلد. الرياض: مكتبة الرشد، 2003.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. معرفة السنن والآثار. تحقيق عبد المعطي قلعجي. 15 مجلد. كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية، 1991.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. السنن الكبرى. تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 3 الطبعة، 2003.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سَورة. سنن الترمذي. تحقيق أحمد شاكر وآخرون. 5 مجلد. مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 2 الطبعة، 1975.
- الجاحد، أنس. "مدى تساهل الحاكم دراسة تطبيقية حول الأحاديث التي صححها الحاكم في المستدرک وحكم عليها الذهبي بالوضع" الشقيقات 4/10 (30 ديسمبر، 2018)، 1415-1398.
- <https://doi.org/10.26791/sarkiat.469602>
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري. المستدرک على الصحيحين مع تعليقات الذهبي. تحقيق مصطفى عطا. 4 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.
- الحويني، أبو إسحاق. إسعاف اللبث بفتاوى الحديث (الفتاوى الحديثية). 4 مجلد. القاهرة: دار التقوى، 2011.
- الخطابي، حمد بن محمد. غريب الحديث. تحقيق عبد الكريم الغرابوي. 3 مجلد. دمشق: دار الفكر، 1982.
- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر. سنن الدارقطني. تحقيق شعيب الأرنؤوط، آخرون. 5 مجلد. بيروت: الرسالة، 2004.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. المغني في الضعفاء. تحقيق نور الدين عتر. 2 مجلد. قطر: دار إحياء التراث، د.ت.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. ميزان الاعتدال في نقد الرجال. تحقيق علي البجاوي. 4 مجلد. لبنان: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1963.

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. *الرد على ابن القطان في كتابه بيان الوهم والإيهام*. تحقيق خالد المصري. القاهرة: الفاروق الحديثة، 2005.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. *سير أعلام النبلاء*. تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون. 25 مجلد. بيروت: الرسالة، 3 الطبعة، 1985.
- الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس التميمي. *الجرح والتعديل*. 9 مجلد. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، 1952.
- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر. *فتح المعيث بشرح الفية الحديث للعراقي*. تحقيق علي حسين علي. 4 مجلد. مصر: مكتبة السنة، 2003.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الشامى الطبراني. *المعجم الكبير*. تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي. 25 مجلد. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت.
- العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل أبو هلال. *جمهرة الأمثال*. 2 مجلد. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى المكي. *الضعفاء الكبير*. تحقيق عبد المعطي قلعجي. 4 مجلد. بيروت: دار المكتبة العلمية، 1984.
- الغماري، إبراهيم بن الصديق. *علم علل الحديث من خلال كتاب بيان الوهم والإيهام الواقعيين في كتاب الأحكام لأبي الحسن بن القطان الفاسي*. 2 مجلد. المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1415.
- الغماري، أحمد بن محمد بن الصديق. *المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي*. 6 مجلد. القاهرة: دار الكتبي، 1996.
- الغوري، سيد عبد الماجد. *معجم المصطلحات الحديثية*. دمشق: دار ابن كثير، 2007.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *كتاب العين*. تحقيق مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي. 8 مجلد. بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت.
- القاري، ملا علي بن سلطان محمد الهروي. *الأحاديث القدسية الأربعينية*. تحقيق أبو إسحاق الحويني. جدة: مكتبة الصحابة، د.ت.
- المناوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف بن علي. *فيض القدير شرح الجامع الصغير*. 6 مجلد. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1937.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. *المجموع شرح المهذب*. 9 مجلد. القاهرة: المنيرية، 1928.

- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. تحقيق حسام الدين القدسي. 10 مجلد. القاهرة: مكتبة القدسي، 1994.
- طحان، محمود أحمد وآخرون. "معجم المصطلحات الحديثية." مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية 13 / 36 (1 يناير، 1998) <https://doi.org/10.34120/jsis.v13i36.1267>.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. 5 مجلد. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1955.
- مُغَلِّطَاي، علاء الدين بن قَليج. إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال. تحقيق محمد عثمان. 6 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 2011.
- مُغَلِّطَاي، علاء الدين بن قَليج. الإعلام بسنته عليه السلام شرح سنن ابن ماجه الإمام. تحقيق أحمد أبو العينين. 5 مجلد. الدقهلية: دار ابن عباس، 2 الطبعة، 2007/1427.

## Kaynaklar / References / المصادر

- Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001.
- Aljaad, Anas. "Mede Tesâhüli'l-Hâkim Dirâse Tathbîkiyye Havle'l-Ehâdîsi'l-Letî Sahhaha'l-Hâkim fi'l-Müstedrek ve Hakeme Alehâ ez-Zehebî bi'l-Vaz". *Şarkiyat* 10/4 (30 Aralık, 2018), 1398-1415. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.469602>.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen Ebî Dâvûd*. Tahkik: Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karra Bellî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî. *Tabakâtü'l-Muhaddisîn bi-İsbehân ve'l-Vâridîne Aleyhâ*. Tahkik: Abdü'l-Çafûr el-Belûşî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- ed-Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârakutnî*. thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri. 5 Cilt. Beyrut: er-Risâle, 1425/2004.
- el-Askerî, el-Hasan b. Abdullah b. Sehl Ebû Hilâl. *Cümheretü'l-Emsâl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı, 1424/2003.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*. thk. Abdü'l-Mu'tî Kıl'acî. 15 Cilt. Karaçi: Câmiatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1412/1991.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *Şuabü'l-İmân*. thk. Abdul'Alî Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003.
- el-Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik. *Müsnedü'l-Bezzâr el-Meşhûr bi'l-Bahri'z-Zezzâh*. thk. Mahfûzürrahman Zeynullah ve diğerleri. 18 Cilt. Medîne-i Münevvere: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1430/2009.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî. *Sahîh-i Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dârü Tavku'n-Neceh, Sultanî baskı nüshasından fotoğraf baskısı, t.y.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-Kebîr*. thk. Muhammed ed-Dibâsî. 12 Cilt. Riyad: en-Nâşiru'l-Mümeyyez, 1440/2019.
- el-Bûsîrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekir b. İsmâîl. *Misbâhu'z-Zücâce fi Zevâidi İbn Mâce*. thk. Muhammed el-Müntekâ el-Keşnevî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, 2. Baskı, 1403/1983.
- el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-Ahâdîsi'd-Daîfe ve'l-Mevzûa ve Eseruhâ's-Seyyî fi'l-Ümme*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1413/1992.
- el-Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerâî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.
- el-Ğavrî, Seyyid Abdülmâcid. *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Hadîsiyye*. Dimaşk: Dârü İbn Kesîr, 1428/2007.

- el-Ğumârî, Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk. *el-Müdâvî li-'İlâli'l-Câmi'i's-Sağîr ve Şerhayihi'l-Münâvî*. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Küttâbî, 1417/1996.
- el-Ğumârî, İbrâhîm b. Sıddîk. *İlmü 'İlâli'l-Hadîs min Kitâbi Beyâni'l-Vehm ve'l-İhâm li'l-İmam İbnü'l-Kattân el-Fâsî*. 2 Cilt. el-Mağribe: el-Me'mûretü'l-Meğribiyye li'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1415/1994.
- el-Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn ma'a Ta'likât ez-Zehebî*. thk. Mustafa Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- el-Hattâbî, Hamd b. Muhammed. *Garîbü'l-Hadîs*. thk. Abdülkerîm el-Ğarbâvî. 3 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1402/1982.
- el-Heytemî, Nûreddîn Ali b. Ebû Bekir. *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*. thk. Husâmuddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1415/1994.
- el-Huveynî, Ebû İshâk. *İs'âfü'l-Lebîs bi-Fetâvâ'l-Hadîs (el-Fetâvâ'l-Hadîsiyye)*. 4 Cilt. Kahire: Dârü't-Takwâ, 1432/2011.
- el-İşbîlî, Abdülhak b. Abdurrahmân. *el-Ahkâmü'l-Vüstâ*. thk. Hamdî es-Selfî - Subhî es-Sâmerrâî. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1416/1995.
- el-Kârî, Mollâ Ali b. Sultan Muhammed el-Haravî. *el-Ehâdîsü'l-Kudsiyye'l-Erba'în*. thk. Ebû İshâk el-Huveynî. Cidde: Mektebetü's-Sahâbe, t.y.
- el-Münâvî, Zeynedîn Muhammed Abdurraûf b. Ali. *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye'l-Kübrâ, 1356/1937.
- el-Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Mekkî. *ed-Duafâü'l-Kebîr*. thk. Abdü'l-Mu'tî Kıl'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404/1984.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriya Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. 9 Cilt. Kahire: el-Menâriyye, 1347/1928.
- er-Râzî, Abdurrahmân b. Ebî Hâtîm Muhammed b. İdrîs et-Temîmî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 Cilt. Haydarâbâd Dekken: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Ma'ârif, 1371/1952.
- es-Sehâvî, Şemseddîn Muhammed b. Abdürrahmân b. Muhammed b. Ebî Bekir. *Fethu'l-Muğîs bi-Şerhi Elfiyeti'l-Hadîs li'l-İrâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.
- et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb eş-Şâmî et-Taberânî. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selfî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Şâkir ve diğeri. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Baskı, 1395/1975.
- ez-Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz. *el-Muğnî fi'd-Duafâ*. thk. Nûreddin İtr. 2 Cilt. Katar: Dârü İhyâi't-Turâs, t.y.
- ez-Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz. *Mîzânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*. thk. Ali el-Becevî. 4 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Ma'rife li't-Tıbbâati ve'n-Neşr, 1383/1963.

- ez-Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *İbnü'l-Kattân'a Cevap, Kitâbı Beyânu'l-Vehm ve'l-Îhâm'da*. thk. Halid el-Mısrî. Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 1426/2005.
- ez-Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût ve diğçerleri. 25 Cilt. Beyrut: er-Risâle, 3. Baskı, 1405/1985.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî el-Kurtubî. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' minel-meânî ve'l-esânîd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve diğçerleri. 17 Cilt. Londra: Müessesetü'l-Furkân li'l-Turâs el-İslâmî, 1438/2017.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*. thk. Âdil Abdulmevcûd ve Ali Muavvaz. 9 Cilt. Beyrut: el-Kütüb el-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hebetullah eş-Şâfiî. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. thk. Ömer el-Amrâvî. 80 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1416/1995.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ el-Kazvîni er-Râzî. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*. thk. Abdüsselâm Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1399/1979.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *et-Telhîsü'l-Habîr fî Tahrîci Ahâdîsi'r-Râfi'i'l-Kebîr*. thk. Hasan Kutub. 4 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dârü'r-Reşîd, 1406/1986.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. thk. Halîl Şihâ ve diğçerleri. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1417/1996.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*. thk. Mahmûd Zâyid. 3 Cilt. Halep: Dârü'l-Vaî, 1396/1976.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân et-Temîmî el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd Dekken: Dâiretü'l-Ma'ârif el-Osmaniyye, 1393/1973.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk es-Sülemî en-Nîsâbü'rî. *Sahîh İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, t.y.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünen İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaût ve diğçerleri. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukarrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 3. Baskı, 1415/1994.
- İbn Maîn, Ebû Zekerıya Yahyâ b. Meîn b. Avn b. Ziyâd b. Biştâm b. Abdurrahmân el-Merî. *Târîhu İbn Meîn, Rivâyetü İbn Muhrez*. thk. Muhammed el-Kassar. 2 Cilt. Dımaşk: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, 1405/1985.
- İbnü'l-Kattân, Ali b. Muhammed b. Abdümelik el-Fâsî. *Beyânü'l-Vehm ve'l-Îhâm fî Kitâbi'l-Ahkâm*. thk. Hüseyin Âit Saîd. 6 Cilt. Riyad: Dârü't-Tıybe, 1418/1997.
- İbnü'l-Medîni, Ali b. Abdullah b. Ca'fer es-Sa'dî. *Suâlât Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe li-Ali b. el-Medîni*. thk. Muvaffak Abdülkadir. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1403/1983.

- İbnü'l-Mübârek, Abdullah b. el-Mübârek el-Mervezî. *ez-Zühd ve'r-Rekâik*. thk. Habîbürrahman el-A'zamî. Hindistan: Mecmau İhyâi'l-Meârif, t.y.
- İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed eş-Şâfiî el-Mısrî. *el-Bedrü'l-Münîr fî Tahrîci'l-Ahâdisi'l-Eseriyyeti'l-Vâki'ati fîş-Şerhi'l-Kebîr*. thk. Mustafa Ebû'l-Gıyt ve diğçerleri. 9 Cilt. Riyad: Dârü'l-Hicre, 1425/2004.
- İbnü'l-Esîr, el-Mübârek b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. thk. Tâhir ez-Zâvî - Mahmûd et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- Moğulţây, Alâuddîn b. Kılıç. *el-İ'lâm bi-Sünnetihi 'Aleyhi's-Salâtü ve's-Selâm Şerhu Süneni İbn Mâce*. thk. Ahmed Ebû'l-Aynîn. 5 Cilt. Dakahliyye: Dârü İbn Abbâs, 2. Baskı, 1427/2007.
- Moğulţây, Alâuddîn b. Kılıç. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. thk. Muhammed Osman. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1432/2011.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, 1374/1955.
- Tahhan, Mahmûd Ahmed ve diğçerleri. "Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Hadîsiyye". *el-Şerîa ve Dirâsât İslâmiyye Mecmuası* 13/36 (1 Ocak, 1998). <https://doi.org/10.34120/jsis.v13i36.1267>.

# HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2024, 13: 362-388

## Ebû Hanîfe'nin Öğrencilerinden Hasan b. Ziyâd'ın Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri

the Life of Hasan b. Ziyad, a Student of Abu Hanifa, and his Position in the Science of Hadith

حياة الحسن بن زياد أحد تلامذة أبي حنيفة ومكانته في علم الحديث

Aşur Akyol

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Kocaeli Başiskele Müftülüğü, Kocaeli/Türkiye  
Dr., Presidency of Religious Affairs, Başiskele Mufti Office, Kocaeli/Türkiye  
asurakyol2304@hotmail.com

ORCID: [orcid.org/0000-0001-9211-5777](https://orcid.org/0000-0001-9211-5777)

RORID: <https://ror.org/007x4cq57>

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Received Date: 16.10.2024

Kabul Tarihi | Accepted Date: 25.12.2024

Yayın Tarihi | Published Date: 31.12.2024

Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: [10.61218/hadith.1568346](https://doi.org/10.61218/hadith.1568346)

**Çıkar Çatışması | Competing Interests:** Çıkar çatışması 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:** Akyol, Aşur. "Ebû Hanîfe'nin Öğrencilerinden Hasan b. Ziyâd'ın Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri". *HADITH* 13 (Aralık 2024), 362-388.

**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. (Aşur Akyol)

**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 / 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: [index.hadith@samsun.edu.tr](mailto:index.hadith@samsun.edu.tr)



### Ebû Hanîfe'nin Öğrencilerinden Hasan b. Ziyâd'ın Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri\*

Dr. Aşur Akyol

#### Anahtar Kelimeler: Öz

Hadis  
Fıkıh  
Hasan b. Ziyâd  
Hanefî Mezhebi  
Ehl-i Rey

*Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî (ö. 204/819), Hanefî mezhebinin önde gelen imamlarından biri olarak fıkıh ve hadis ilminde önemli bir yere sahiptir. Hicrî ikinci asırda yaşayan Hasan b. Ziyâd, uzun yıllar Ebû Hanîfe'den fıkıh tahsil etmiş ve mezhebin şekillenmesinde etkin rol oynamıştır. Ebû Hanîfe'nin öğrencileri arasında hadis rivayetinde önde gelenlerden biri olmasına rağmen yazılı eserlerde hadislerinden çok azı kaydedilmiştir. Hadis alanındaki çalışmalarıyla dönemin diğer âlimleri tarafından takdir edilmiştir. Onun derin hadis bilgisi ve bu alanda yazdığı el-Müsned adlı eseri ve çalışmaları, Hanefî mezhebinin gelişimine büyük katkı sağlamış ve önemli hadis âlimleri yetiştirmiştir. Bu makale, Hasan b. Ziyâd'ın hadis ilmindeki konumunu ele almakta, ehl-i rey ve ehl-i hadis arasındaki metodolojik farklılıkların onun cerhine etkisini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada Hasan b. Ziyâd'ın hayatı ve ilmî kişiliği yanında, öğrencileri, hocaları ve dönemin âlimlerinin görüşleri çerçevesinde hadis ilmindeki yeri tespit edilecektir. Veriler, klasik kaynaklar ile çağdaş literatürden faydalanılarak değerlendirilecek ve analitik bir yöntemle yorumlanacaktır.*

### The Life of Hasan b. Ziyad, a Student of Abu Hanifa, and his Position in the Science of Hadith

#### Keywords:

Hadith  
Fiqh  
Hasan b. Ziyâd  
Hanafi Madhhab  
Ahl al-Ra'y

#### Abstract

*Hasan b. Ziyâd al-Lu'lu'î (d. 204/819) holds a significant position in the fields of jurisprudence and hadith as one of the prominent imams of the Hanafi school of thought. Living in the second century of the Hijri calendar, Hasan b. Ziyâd studied jurisprudence under Abu Hanifa for many years and played an influential role in shaping the Hanafi madhhab. Although he was one of Abu Hanifa's foremost students in hadith transmission, only a few of his narrations were recorded in written works. His contributions to hadith studies were highly esteemed by other scholars of his time. His profound knowledge of hadith and his works, particularly his al-Musnad, significantly contributed to the development of the Hanafi school and the training of notable hadith scholars. This study aims to examine Hasan b. Ziyâd's position in the science of hadith and evaluate the impact of methodological differences between the Ahl al-Ra'y and Ahl al-Hadith on the criticism he faced. The research will explore his life and scholarly personality, along with his students, teachers, and the views of contemporary scholars, to ascertain his place in the field of hadith. The data will be analyzed using an analytical method, utilizing both classical sources and contemporary literature.*

\* Bu çalışma Prof. Dr. Mehmet Özşenel danışmanlığında 2007 tarihinde tamamladığımız Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî ve Hadis İlmindeki Yeri başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye, 2007). / This article has been prepared based on the master's thesis titled Hasan bin Ziyâd al-Lu'lu'î and His Position in the Science of Hadith, which we completed in 2007 under the supervision of Prof. Dr. Mehmet Özşenel (Master's Thesis, Sakarya University, Sakarya, Turkey, 2007).

## Giriş

Hicri ikinci yüzyılda yaşamış olan Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî, fıkıh ve hadis ilimlerinde Hanefî mezhebinin önde gelen fakih ve muhaddislerinden biridir. Uzun yıllar boyunca Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) rahle-i tedrisinde bulunan Hasan b. Ziyâd, Hanefî mezhebinin usul ve fûruuna önemli katkılar sağlamıştır. Hasan b. Ziyâd, Kûfe'de kadı olarak görev yaparken gösterdiği titizlik ve adalet anlayışı ile maruf olmuştur. Fetva verirken izlediği ihtiyatlı yaklaşım ve mezhebin kurucu imamlarına karşı ileri sürdüğü bazı farklı görüşler ile dikkat çekmiştir. Hadis ilmine vukufiyeti ve bu alanda telif ettiği *el-Müsned* adlı eseri ile de bilinen Hasan b. Ziyâd, asrının uleması tarafından takdir edilmiştir. Onun hadis ilmindeki çalışmaları, Hanefî mezhebinin başlangıç sürecine önemli katkılar sağlamış ve birçok kıymetli hadis âliminin yetişmesine vesile olmuştur.

Hanefî mezhebinin önde gelen fakihlerinden Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî'nin hayatı üzerine yapılan çeşitli çalışmalar bulunmakla birlikte, onun hadis alanındaki birikimi ve bu ilme yaptığı katkılar üzerinde yeterince durulmadığı görülmektedir. Bu eksiklikten hareketle, Hasan b. Ziyâd'ın hadisçiliği ve bu ilme sağladığı katkıları ele alan bir çalışma yapma fikri doğmuştur.

Ülkemizde Hasan b. Ziyâd hakkında doktora seviyesinde bir çalışma bulunmamakla birlikte, birkaç yüksek lisans tezi ve makale kaleme alınmıştır. Bu çalışmaların büyük bir kısmı fıkıh merkezli olup, hadis ilmindeki yönü ihmal edilmiştir. 2017 yılında hazırlanan "İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri" başlıklı yüksek lisans tezinde, Hasan b. Ziyâd'ın biyografisine kısaca yer verilmiş ve kayıp eserlerinin tespitine yönelik bir inceleme yapılmıştır. 2022 yılında *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanan "Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî'nin İbadetler Konusunda, Hanefî Mezhebinin İlk Üç İmamına (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805) Muhalif Görüşleri (Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût* Eseri Ekseninde)"<sup>1</sup> adlı makalede Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî ile ilgili bir başlık yer almakta ve burada Hasan b. Ziyâd'ın Şemsüleimme es-Serahsî'nin *el-Mebsût*'unda yer verdiği görüşleri detaylı bir şekilde ele alınmıştır. 2022 yılında *Dicle İlahiyat Dergisi*'nde yayımlanan "Hanefî Mezhebi Âlimlerinden Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî'nin Muâmelât ve Ukûbât Konusunda, Mezhebin İlk Üç İmamına (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed) Muhalif Görüşleri (Serahsî'nin *el-Mebsût* Eseri Ekseninde)" başlıklı makale, Şemsüleimme es-Serahsî'nin *el-Mebsût* eserinde yer alan Hasan b. Ziyâd'a ait fikhî görüşlerini irdelemiştir.<sup>2</sup> Arap dünyasında ise Hasan b. Ziyâd özelinde yüksek lisans seviyesinde yapılan Fahriye Muhammed Alî Bedr'in kaleme aldığı "el-Ahkâmü'l-fikhiyye elletî hâlefe fihâ el-Hasen b. Ziyâd el-Lü'lûî eimmete'l-mezhebe'l-Hanefî"<sup>3</sup> adlı çalışma, Hasan b. Ziyâd'ın fikhî mirası ve etkilerini inceleyen bir araştırmadır. Yine Arap dünyasında Hasan b. Ziyâd özelinde yapılan en geniş çalışma Abdussettâr Hâmid ed-Debbâğ'ın, "el-Hasen b. Ziyâd ve fikhuhû beyne muâşirih"<sup>4</sup> adlı doktora çalışması üç ana bölümden

<sup>1</sup> Nizamettin Ergüven, "Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî'nin İbadetler Konusunda, Hanefî Mezhebinin İlk Üç İmamına (Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) Muhalif Görüşleri (Şemsüleimme es-Serahsî'nin *el-Mebsût* Eseri Ekseninde)", *Şırnak İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Aralık 2022), 159-188.

<sup>2</sup> Nizamettin Ergüven, "Hanefî Mezhebi Âlimlerinden Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî'nin Muâmelât ve 'Ukûbât Konusunda, Mezhebin İlk Üç İmamına (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed) Muhalif Görüşleri (Serahsî'nin *el-Mebsût* Eseri Ekseninde)", *Dicle İlahiyat Dergisi* 27/2 (2022), 529-561.

<sup>3</sup> Fahriye Muhammed Ali Bedr, *el-Ahkâmü'l-fikhiyye elletî hâlefe fihâ el-Hasen b. Ziyâd el-Lü'lûî eimmete'l-mezhebe'l-Hanefî* (Kudüs: Kudüs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012/1434), 1-45.

<sup>4</sup> Abdussettâr Hâmid ed-Debbâğ, *el-Hasen b. Ziyâd ve fikhuhû beyne muâşirih* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 57-171.

oluşan kapsamlı bir inceleme içermektedir. Bu çalışmaların hepsi Hasan b. Ziyâd'ın hadisçiliği kapsamı dışındadır.

Hasan b. Ziyâd'ın hadisçilik yönüyle ilgili 2018 yılında “Ebû Hanîfe Müsnedleri ve Havârizmî'nin (ö. 665/1267) *Câmi'u'l-Mesânîd'i*”<sup>5</sup> başlıklı yüksek lisans çalışmasında, “Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüû ve Ebû Hanîfe Müsnedi” alt başlığı altında Hasan b. Ziyâd'ın hayatı özetlenmiştir. Aynı yıl “Zâhid el-Kevserî'nin (ö. 1371/1952) *el-İmta'* adlı eserinde yer alan ‘Müsnedü Ebî Hanîfe li'l-Hasen b. Ziyâd’daki 60 hadis-i şerifin tahriri ve değerlendirilmesi”<sup>6</sup> adlı yüksek lisans tezi yapılmıştır. Bu çalışmada da Hasan b. Ziyâd'ın biyografisi üzerinde durulmuş, ancak daha çok Zâhid Kevserî'nin *el-İmta'* adlı eserinde yer alan Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği 60 hadisin değerlendirilmesi yapılmıştır. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde 2021 yılında yayımlanan “Hasen b. Ziyâd'ın Müsned'inde Yer Alan Mürsel Rivayetler”<sup>7</sup> adlı makalede, Hasan b. Ziyâd'ın *Müsned*'indeki mürsel rivayetler üzerine bir inceleme yapılmıştır. Bununla birlikte, onun hadisçiliğine dair kapsamlı ve detaylı bir çalışmanın mevcut olmadığı görülmüş, dolayısıyla böyle bir çalışmaya karar verilmiştir. Bu çalışmanın Türkiye’de hadis araştırmalarına küçük de olsa bir katkı sunması amaçlanmaktadır.

Çalışmamızın ilk bölümünde Hasan b. Ziyâd'ın yaşadığı dönem, Hasan b. Ziyâd'ın hayatı ve kişiliği, ricâl ve tabakât kitaplarından elde edilen bilgilerle ele alınmış. İkinci bölümde ise Hasan b. Ziyâd'ın hadis ilmindeki yeri incelenmiş, diğer âlimlerin değerlendirmeleri ve cerh ve tadil yönünden durumu üzerinde durulmuştur.

## 1. Hasan b. Ziyâd'ın Yaşadığı Dönem, Hayatı ve Kişiliği

### 1.1. Hasan b. Ziyâd'ın Yaşadığı Dönem

Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüû'nin yaşadığı dönem İslam tarihinin Emevîlerden Abbâsîlere geçiş süreci, siyasî, sosyal ve ilmî açıdan köklü değişimlerin yaşandığı bir dönemdir. Emevîler döneminde Arap milliyetçiliği ve mevâlîye yönelik ayrımcılık, toplumsal huzursuzluklara ve isyanlara zemin hazırlarken, Abbâsîler merkezi yönetimi Irak’a taşıyarak İran kültürünün etkisini artırmış, ilim ve ticaretin gelişimine öncülük etmiştir. Bu süreçte fıkıh bağımsız bir disiplin olarak şekillenmiş, hadis ve kelam ilimlerinde sistemleşme başlamış, tasavvuf ve kıraat ilimlerinde önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Hanefî fakihî ve hadisçi Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüû, ilmî faaliyetleri ve ticaretle meşguliyetiyle bu dönemin öne çıkan simalarından biri olmuş, ilmî tartışmalarda önemli roller üstlenmiştir. Bu dönem, İslam ilimlerinin teşekkülü ve olgunlaşması açısından parlak bir dönem olarak öne çıkmıştır.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Ramazan Çoban, *Ebû Hanîfe Müsnedleri ve Hârizmî'nin Câmiu'l-Mesânîd'i* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 51-52.

<sup>6</sup> Hayyire Yüksek, *Zâhid el-Kevserî'nin 'el-İmta' Adlı Eserinde Yer Alan 'Müsnedü Ebî Hanîfe li'l-Hasen b. Ziyâd'daki 60 Hadisi Şerifin Tahriri ve Değerlendirilmesi* (Uşak: Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 20-45.

<sup>7</sup> Hayyire Yüksek - Ayşe Gültekin, “Hasen b. Ziyâd'ın Müsned'inde Yer Alan Mürsel Rivayetler”, *Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (2021), 52-73.

<sup>8</sup> İbn Vâdih Ahmed b. İshâk b. Ca'fer el-Ya'kübî, *Târîhu'l-Ya'kübî* (Beyrut: Dâru Şadr, ts.), 2/221; Ahmed b. Muhammed b. Abdırabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (Beyrut: y.y., 1989), 1/361-363; Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1991), 2/53-118; İsmail Yiğit, “Emevîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 9/94; Hakkı Dursun Yıldız, “Abbâsîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/31.

## 1.2. Hasan b. Ziyâd'ın Hayatı ve Kişiliği

### 1.2.1. İsmi, Künyesi ve Nisbesi

Ebû Alî el-Hasan b. Ziyâd el-Lü'lû el-Kûfî el-Ensârî tam adıdır. Babasının Ensar'dan olması sebebiyle Ensârî, yaşadığı şehir olan Kûfe'ye nispetle Kûfî, inci ticaretiyle uğraşması dolayısıyla da Lü'lû nisbesini almıştır. Künyesi ise Ebû Alî'dir.<sup>9</sup>

### 1.2.2. Doğumu

Doğum yeri kesin olarak bilinmemekle birlikte Kûfe'de doğmuş olması muhtemeldir. Doğum tarihi hakkında net bir bilgi yoktur. Ancak Hasan b. Ziyâd'ın hicri 204 yılında 88 yaşında vefat ettiği bilgisine dayanarak, hicri 116 (734) yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Bu çıkarımı Zernûcî'nin (ö. VI/XII. yüzyılın sonu) "Hasan b. Ziyâd, 40 yıl ilim tahsil etmiş ve 40 yıl ilim öğretmiş ve fetva vermiştir" sözü desteklemektedir.<sup>10</sup>

### 1.2.3. İlmî hayatı

Hasan b. Ziyâd'ın ilim hayatı, Kûfe ve Bağdat gibi İslam ilim dünyasının önde gelen merkezlerinde şekillenmiştir. İlk tahsilini Kûfe'de tamamladıktan sonra Bağdat'a yerleşen Hasan b. Ziyâd, Ebû Hanîfe'nin büyük talebelerinden biri olmuş ve Hanefî mezhebinde ictihat seviyesine ulaşmıştır. Ebû Hanîfe'nin yanı sıra Ebû Yûsuf, Züfer b. el-Hüzeyl (ö. 158/775), Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781) ve Hammâd b. Ebî Hanîfe (ö. 176/782) gibi dönemin önemli âlimlerinden ders alarak ilmini pekiştirmiştir.<sup>11</sup>

Hasan b. Ziyâd'ın tedris hayatı, sürekli öğrenme ve araştırma arzusuyla belirginleşmiştir. Ders halkalarında aktif bir rol oynayan Hasan b. Ziyâd, özellikle re'y kullanımı ve fikhî meselelerin çözümünde büyük bir yetkinlik sergilemiştir. İlmî diyalogları ve sorgulayıcı zihni, onun entelektüel derinliğini ortaya koyarken, döneminin önde gelen isimleriyle yaptığı müzakerelerde üstün bir performans sergilemiştir.<sup>12</sup> Ebû Yûsuf ile olan ilişkisi, Hasan b. Ziyâd'ın eğitim ve talebe yetiştirme

<sup>9</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: y.y., 1971), 1/288; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî Fâriki., *Siyeru a'âlemi'n-nübelâ'*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 9/545; Ebû'l-Fađl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Aşkalânî, *Lisânu'l-mizân* (Haydarabat: Matba'atü'l-Meclis-i Dâireti'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, ts.), 2/208; Taqıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Mısırî, *eş-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed Hulv (Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1983), 3/60; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhâş el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1960), 61; Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî el-Osmânî, *İ'lâ'ü's-sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Karaç: İdâretü'l-Kur'an, ts.), 3/144; Muhammed Zâhid b. el-Hasan b. Alî Zâhid el- Kevserî, *el-İmta' bi Sîreti İmâmeyn Hasan b. Ziyâd ve Şahibihi Muhammed b. Şuca'* (Kahire: Matba'atü'l-Envâr, 1949), 8; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkı, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1986), 2/205; Ahmed Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Ankara: TDV. Yayınları, 1990), 25.

<sup>10</sup> Kevserî, *İmta'*, 49; Fuat Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-'Arabî*, çev. Mahmud Fehmi Hicâzî (Riyad: yy., 1984), 1/415.

<sup>11</sup> İbn Hacer, *Lisân*, 2/208; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/ 205; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 25.

<sup>12</sup> Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed eş-Şaymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve aşhâbih*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beirut: y.y., 1976), 132; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 7/314; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî Fâriki, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-tabakâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1996), 99; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Naşbü'r-râye li-tahrîci ehadîsi'l-Hidâye*. (Beirut: Dâru'l-İhyâit-Turâsi'l-'Arabî, 1987), 1/27; Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mısırî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: y.y., 1993), 129-299; Ebû'l-'Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî, *Tâcü't-terâcim*, thk. İbrahim Sâlih

konusundaki hassasiyetini de yansıtır. Talebe yetiştirme sorumluluğunu ihmal ettiği için Ebû Yûsuf'a yönelttiği eleştiriler, onun ilim öğretme idealine verdiği önemin bir göstergesidir. Bu durum, Hasan b. Ziyâd'ın yalnızca ilim tahsiline değil, bu ilmi nesilden nesile aktarma görevine de bağlılığını göstermektedir. Ebû Yûsuf ile girdiği ilmî müzakereler, onun derin bilgisini ve fikhî birikimini teyit eder niteliktedir.<sup>13</sup>

Hasan b. Ziyâd, ilim öğrenme ve öğretmeye olan merakı, entelektüel kapasitesi ve İslam hukukuna katkılarıyla döneminin seçkin âlimlerinden biri olarak öne çıkmıştır.

#### 1.2.4. Hocaları

Hasan b. Ziyâd, fıkıh ve hadis alanında derinlemesine bir eğitim almıştır. Bu ilimleri tedris ederken pek çok hocası olmuştur. Bu çalışmanın Hasan b. Ziyâd'ın hadisçiliği bölümünde hadis hocalarının üzerinde durulacaktır. Fıkıh ilminde en uzun süre eğitim gördüğü ve en fazla hadis rivayet ettiği hocası, Hanefî mezhebinin kurucusu olan İmam Ebû Hanîfe'dir. Diğer hocaları arasında Dâvûd b. Nuşayr, Hammâd b. Ebî Hanîfe, Züfer b. Hüzeyl ve Ebû Yûsuf gibi önemli isimler yer almaktadır.<sup>14</sup>

#### 1.2.5. Öğrencileri

Hasan b. Ziyâd'ın öğrencileri arasında şunlar bulunur: el-Fetḥ b. Ömer el-Keşşî, Ebû Hişâm er-Rifâî, Nuşayr b. Yahyâ el-Belhî, Muhammed b. Semâ'a et-Temîmî el-Kûfî (ö. 233/848), İshâk b. Behlûl et-Tenûhî (ö. 252/866), Şuayb b. Eyyûb eş-Şarîfînî (ö. 261/874), yeğeni el-Velîd b. Hammâd el-Lü'lûî, İbrâhim b. İsmâil et-Tulhî, Tâhir b. Aḥmer, İsmâil b. Hammâd b. Ebî Hanîfe, Hâlef b. Eyyûb el-Belhî, Abbâsî Halîfesi Ebû Ca'fer Hârûn er-Reşîd b. Muhammed el-Mehdî-Billâh b. Abdillâh el-Mansûr (ö. 193/809), Abbâsî Halîfesi Hârûn er-Reşîd'in oğlu Ebû Ca'fer Abdullah b. Hârûn er-Reşîd b. Muhammed el-Mehdî-Billâh b. Abdillâh el-Mansûr (ö. 218/833), Nemr b. Cidâr, Muhammed b. Şuca' es-Selcî, Alî b. Hâşim b. Merzûk, İsmâil el-Fezârî, Muhammed b. Muḳâtil er-Râzî, Alî er-Râzî, Ömer b. Müheyir, Ahmed b. Süleymân er-Rehâvî, Ahmed b. Abdilhamîd el-Hârisî ve İbrâhim b. Abdullâh en-Neysâbûrî. Özellikle Muhammed b. Şuca' ve Muhammed b. Semâ'a, mezhebin ikinci nesil fukahası olarak öne çıkmıştır.<sup>15</sup>

#### 1.2.6. Fıkıhtaki yetkinliği

Hasan b. Ziyâd'ın fıkıhta hüccet olduğunu öğrencisi Naşr b. Yahyâ'dan öğreniyoruz. Bir adam Hâlef b. Eyyûb'a bir mesele hakkında soru sormuş, Hâlef cevabını bilmediğini söyleyince adam, bilen birini önermesini istemiştir. Hâlef, Kûfe'deki Hasan b. Ziyâd'ı önermiştir. Adam Kûfe'nin uzak olduğunu söyleyince, Hâlef, dinine önem veren kimseye Kûfe'nin yakın olması gerektiğini belirtmiştir. Naşr b. Yahyâ, Hâlef'e bugün kim hüccet diye sorduğunda, Hâlef her seferinde Hasan b. Ziyâd'ın hüccet olduğunu söylemiştir.<sup>16</sup>

(Dimaşk: Dâru'l-Me'mun li't-Türâs, 1992), 10; Temîmî, *Ṭabakât*, 3/60; Leknevî, *Fevâid*, 61; Kevserî, *İmta'*, 8-51; Muhammed Zâhid b. el-Hasan b. Ali Zâhid el-Kevserî, *Te'nîbü'l-Ḥaṭîb 'alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Ḥanîfe mine'l-ekâzîb* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1981) 273; Tehânevî, *İ'lâ'*, 3/ 144; Ziriklî, *el-A'lam*, 2/ 205; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 25.

<sup>13</sup> Kureşî, *Cevâhir*, 120; Temîmî, *Ṭabakât*, 3/61; Kevserî, *İmta'*, 7.

<sup>14</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1952), 3/15; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Esmâ'ü'd-ḍu'afâ' ve'l-vaḍḍâ'in (vâḍi'in) ve zikrû men cereḥahüm mine'l-e'immeti'l-kibârî'l-ḥâfîzîn*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah Kâdî (Beyrut: y.y., 1986), 1/202; Kevserî, *İmta'*, 9.

<sup>15</sup> Bağdâdî, *Târîḥ*, 7/314; Zehebî, *Siyer*, 9/544; Temîmî, *Ṭabakât*, 3/61; Leknevî, *Fevâid*, 61.

<sup>16</sup> Kevserî, *İmta'*, 9.

Hasan b. Ziyâd, mezhebin ilk üç imamına karşı ibadet, muâmelât ve ukûbât gibi alanlarda bazı muhalif görüşler ileri sürmüştür. Örneğin, abdestte başın ne kadarının mesh edileceği konusunda Hanefî mezhebi içinde farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüş ayrılığının temel nedeni, Kur'an-ı Kerim'deki "başınızı mesh ediniz" ayeti (el-Maide 5/6) ifadesinin ne kadarını kapsadığına dair farklı yorumlardır. İmam Muhammed'e göre üç parmak kadar, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre başın ön kısmı (nâsiye), Hasan b. Ziyâd'a göre ise başın çoğunluğu mesh edilmelidir.<sup>17</sup>

Hanefî mezhebi içerisinde kusmanın abdesti bozup bozmadığı meselesinde farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüş ayrılığının temel nedeni, kusmanın necis olup olmadığı ve hadislerin farklı yorumlanmasıdır. İmam Züfer'e göre kusma, az veya çok olması fark etmeksizin abdesti bozar. Diğer Hanefî âlimler ise ağız dolusu kusmanın abdesti bozacağını, az miktarda kusmanın ise bozmayacağını savunurlar. Hasan b. Ziyâd ise saf su içtikten hemen sonra kusmanın abdesti bozmayacağını, çünkü bu durumda kusmuşun necis olmadığını ileri sürer.<sup>18</sup>

Zihar ifadesinin kadın tarafından kullanılması durumunda Hanefî mezhebinin genel görüşü, herhangi bir kefaretin gerekmediği yönündedir. Ancak, Ebû Yûsuf ve Hasan b. Ziyâd bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ebû Yûsuf, kadının da zihar kefareti ödemesi gerektiğini savunurken, Hasan b. Ziyâd bu durumda yemin kefareti gerektiğini belirtmiştir. İhtilafın temelinde farklı kıyas yöntemleri yatmaktadır.<sup>19</sup>

Hanefî mezhebinde yol kesicilere uygulanacak had cezası, kişi başına düşen 10 dirhem miktarına bağlıdır; bu durumda suçluların elleri ve ayakları çaprazlama kesilir. Ancak Hasan b. Ziyâd, bu miktarın 20 dirhem olması gerektiğini savunarak, hırsızlık cezasında tek uzvun 10 dirhem karşılığında kesildiğini, hırâbe yani yol kesicilik suçu cezasında ise iki uzvun kesilmesi için 20 dirhem gerektiğini öne sürmüştür.<sup>20</sup>

Sunulan örnekler, Hasan b. Ziyâd'ın Hanefî mezhebinin temel müçtehitleri olan ilk üç imamın görüşlerine nazaran bazı konularda farklı bir ictihad sergilediğini ortaya koymaktadır.

### 1.2.7. Eserleri

Hasan b. Ziyâd'ın günümüze ulaşan müstakil bir eseri olmamakla birlikte, onun görüşleri ve rivayetleri çeşitli klasik kaynaklarda yer almıştır. Fıkıh ve hadis alanındaki çalışmaları, özellikle Ebû Hanîfe ve onun talebelerine ait eserlerde atıflar yoluyla günümüze kadar taşınmıştır. Bu bağlamda, *Müsned* türündeki derlemelerde, onun hadis rivayetlerinin önemli bir kısmı korunmuştur.

#### 1.2.7.1. Müsned

İmam Ebû Hanîfe'nin hadisleri, rivayet zincirinde tanınmış âlimlerin yer aldığı hadisleri bir kitapta toplama geleneğine uygun olarak, talebeleri tarafından *Müsnedu Ebû Hanîfe* adıyla derlenmiş ve ona nispet edilmiştir. Bu hadisler, Ebû Hanîfe'nin fıkıh derslerinde ve hüküm çıkarırken dayandığı

<sup>17</sup> Ergüven, "Hasan B. Ziyâd el-Lü'lü'nin İbadetler Konusunda, Hanefî Mezhebinin İlk Üç İmamına Muhalif Görüşleri", 167-169.

<sup>18</sup> Ergüven, "Hasan B. Ziyâd el-Lü'lü'nin İbadetler Konusunda, Hanefî Mezhebinin İlk Üç İmamına Muhalif Görüşleri", 169-170.

<sup>19</sup> Ergüven, "Hasan B. Ziyâd el-Lü'lü'nin Muâmelât ve Ukûbât Konusunda, Hanefî Mezhebinin İlk Üç İmamına Muhalif Görüşleri", 534.

<sup>20</sup> Ergüven, "Hasan B. Ziyâd el-Lü'lü'nin Muâmelât ve Ukûbât Konusunda, Hanefî Mezhebinin İlk Üç İmamına Muhalif Görüşleri", 535.

hadislerle, sahabe ve tabiînden yaptığı rivayetleri içerir. Her ne kadar Ebû Hanîfe'nin bizzat yazdığı veya talebelerinden birinin onun adına istinsah ettiği *el-Müsned* adlı bir eserin bulunmadığı görüşü yaygın olsa da matbu olanlar da dahil olmak üzere yaklaşık yirmi adet Ebû Hanîfe *Müsned*'i bulunmaktadır. Bu eserler, genellikle rivayetlerin toplanmasında veya tasnifinde etkin rol oynayan şahısların adlarıyla anılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin meşhur talebeleri Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Hasan b. Ziyâd ve diğer talebelerinin *Müsned* adında eserleri bulunmaktadır.<sup>21</sup>

### 1.2.7.2. Kitabu'l-Mücerred

Hasan b. Ziyâd'ın, Ebû Hanîfe'den edindiği fikhî bilgileri ve delilleri içeren eseri, öğrencisi Muhammed b. Şucâ' tarafından rivayet edilmiştir. Ne yazık ki, bu kıymetli eser günümüze ulaşmamıştır. Ancak, İmam Muhammed'in *el-Aşl* adlı eserinde ve diğer Hanefî fıkıh kitaplarında *Kitabu'l-Mücerred*'den yapılan alıntılar, eserin içeriğine dair önemli ipuçları sunmaktadır.<sup>22</sup>

### 1.2.7.3. Diğer Eserleri

Diğer eserleri kaynaklarda şu şekilde sıralanmaktadır: *Kitâbu Edebi'l-kâdî*, *Kitâbu'l-hisâl*, *Kitâbu me'âni-l-imân*, *Kitâbu'n-nafakât*, *Kitâbu'l-harac*, *Kitâbu'l-ferâiz*, *Kitâbu'l-veşâyâ*, *Kitâbu'l-makâlât*, *Kitâbu't-tuhme*, *Kitâbu'l-icâre*, *Kitâbu's-şarf*, *el-Emâlî*, *Kitâbu's-şiyâm/şavm*, *Kitâbu's-şalât*, *Kitâbu'z-zekât*, *Kitâbu'l-menâsik*, *Kitâbu'n-nikâh*, *Kitâbu'n-talâk*, *Kitâbu'l-bey'*, *Kitâbu's-şüfa*, *Kitâbu's-selem*, *Kitâbu'r-rehn*, *Kitâbu'l-vekâle*, *Kitâbu'l-keffârât*, *eş-Şayd ve'z-zebâih*, *Dağâyâ/Edâhî*, *Kitâbu'l-hudûd*, *Kitâbu'l-cinâyât*, *Kitâbu'l-gasb*, *Kitâbu'l-irtidâd*, *Kitâbu'l-vakf*.<sup>23</sup>

Hasan b. Ziyâd'ın telif ettiği eserler, zamanın yıpratıcı etkileri sonucu maalesef günümüze ulaşmamıştır. Her ne kadar bu kıymetli eserlerin yokluğu derinden hissedilse de Hasan b. Ziyâd'ın ilmî mirası, talebeleri tarafından kaleme alınan eserlerde ve aktarılan rivayetlerde yaşamaya devam etmektedir.

### 1.2.8. Hasan b. Ziyâd'ın Kadılığı ve Devlet Ricâliyle İlişkisi

Hasan b. Ziyâd, ilmî kariyerinin yanı sıra Kûfe kadılığı göreviyle de öne çıkan bir isimdir. Hicrî 194 yılında Kûfe kadısı olarak atanması, ilmî yetkinliğinin ve toplumsal sorumluluğunun bir göstergesi olsa da bu görevde ilâhî yardımın üzerindeki etkisinin kalktığını ve hafızasının zayıfladığını ifade ederek affını istemiştir. Hüküm vermedeki titizliği ve Allah korkusu, onun bu görevi sürdürememesindeki temel etkenler arasında yer alır.<sup>24</sup> Hasan b. Ziyâd, dürüstlüğü ve siyasi nüfuzdan uzak duruşuyla tanınmış, devlet ricâliyle yakın ilişkiler kurmaktan kaçınmıştır. Halifeler Hârûn Reşîd ve Me'mun'la karşılaştığında sergilediği mesafeli tavır ve özellikle Me'mun'a ders verdiği sırada gösterdiği kararlı tutum, onun ilmi ve ahlaki duruşunu ortaya koymaktadır.<sup>25</sup> Devlet yönetimindeki kişilere özel muamele göstermeyen bu sağlam karakteri, ilmî mirasının değerini artırmış ve onu döneminin önde gelen âlimlerinden biri yapmıştır.

<sup>21</sup> Mehmet Özşenel, "Hadislerin Tasnifinde Ebû Hanîfe'nin Rolü", *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri 16-19 Ekim 2003*, nşr. İbrahim Bağdâdioğlu (Mudanya/Bursa: 2005), 2/353-360.

<sup>22</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferhad eş-Şeybânî, *el-Aşl*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1990), 2/264, 266, 277; Kevserî, *İmta'*, 17;

<sup>23</sup> Kevserî, *İmta'*, 17. Ahmed b. Muhammed b. Ömer en-Nâtîfî, *el-Ecnâs fî furûi'l-fikhi'l-Hanefî*, nşr. Abdullah b. Sa'd - Kerim b. Fuâd (Riyad: Dâru'l-Me'sûr, 2016), 1/18-500.

<sup>24</sup> Bağdâdî, *Târîh*, 7/326; Kevserî, *İmta'*, 15-16; Tehânevî, *İqlâ'*, 3/144.

<sup>25</sup> Kevserî, *İmta'*, 15-16.

### 1.2.9. Hasan b. Ziyâd'ın Günlük Rutinleri ve Ahlâkî Kişiliği

Hasan b. Ziyâd, ilimle iç içe bir yaşam sürmüş, gününü titizlikle düzenleyerek fıkıh ve ilmi çalışmalara adanmıştır. Sabah namazından itibaren öğrencilere ders verir, günün ilerleyen saatlerinde fıkıh meseleleriyle meşgul olur ve namaz vakitlerini ibadetle geçirirdi. Öğle ve ikindi namazlarının ardından eserler üzerinde karşılaştırmalı çalışmalar yapar, akşam ve yatsı namazlarını müteakip özellikle miras hukuku gibi konularda araştırmalarını sürdürürdü.<sup>26</sup> Bu disiplinli çalışma düzeni, onun ilmi derinliğini ve gayretini yansıtmaktadır. Öğrencileri ve çağdaşları tarafından zekâsı, fikhî kavrayışı ve Allah korkusuyla tanınmış; ahlaki karakteri ve ilme olan bağlılığıyla büyük takdir toplamıştır.

Ahlaki kişiliğiyle de ön plana çıkan Hasan b. Ziyâd, Hz. Peygamber'in sünnetine bağlılığı ve uygulamalarına dikkat etmesiyle tanınmıştır. Kölelerine kendi giydiği kıyafetleri giydirir,<sup>27</sup> fetva verirken son derece titiz davranır ve hatasını fark ettiğinde düzeltecek erdemi gösterirdi.<sup>28</sup> Hocalarına büyük saygı duyar, onları eleştirilere karşı savunur, ilim ehline değer verirdi. Ebû Hanîfe'nin ilmi mirasını koruma ve aktarma konusundaki kararlılığı, onun hocasına olan bağlılığını göstermektedir.<sup>29</sup> Bu özellikleriyle Hasan b. Ziyâd hem ilmi birikimi hem de ahlaki duruşu sayesinde döneminin seçkin âlimleri arasında yerini almış, kendisinden sonraki nesillere örnek bir âlim profili bırakmıştır.

### 1.2.10. Vefatı

Hasan b. Ziyâd'ın 204/819 yılında vefat ettiği konusu genel bir uzlaşma olup bu konuda kaynaklarda bir ihtilaf söz konusu değildir.<sup>30</sup>

## 2. Hasan b. Ziyâd'ın Hadis İlimindeki Yeri

Hadis, Kur'an gibi Müslümanların temel bilgi kaynaklarından biri olup, her Müslümanın öğrenmeye özen gösterdiği bir ilim dalıdır. Bir âlimin hadisçiliğinin tespiti, onun hadis öğrenimine gösterdiği ilgi, hadis hocalarının ve öğrencilerinin meslekî kimliği, rivayet ettiği hadislerin miktarı ve hadis ilmine dair bir eser kaleme alıp almadığı gibi unsurlar üzerinden değerlendirilir. Hanefî mezhebinin önde gelen müctehidlerinden Hasan b. Ziyâd'ın, icihad yapabilme şartlarından biri olan hadis ilmine vukufiyeti, onun bu alandan uzak kalmasının mümkün olmadığını göstermektedir. Ancak, hadis ilmindeki yetkinliği, fıkıh sahasındaki başarısının gölgesinde kalmış; kaleme aldığı fikhî eserler, onun fakih kimliğini öne çıkararak bu yönüyle tanınmasını sağlamıştır. Bu bölümde, Hasan b. Ziyâd'ın hadis ilmindeki yeri, hadisçiliği ve bu alandaki etkisi daha yakından incelenecektir.

### 2.1. Hasan b. Ziyâd Döneminde Hadis

Hicri ikinci yüzyılın başlarında Halife Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/720) tarafından başlatılan hadislerin derlenmesi hareketi, Muhammed b. Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) öncülüğünde gelişmiş ve Abbâsîler döneminde büyük bir ivme kazanmıştır. Emevîler devrinde hadislerin doğruluğunu kontrol etmek amacıyla isnad uygulaması yaygınlaşmış, bu sayede hadis ilmi önemli ilerlemeler

<sup>26</sup> Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1981), 488; Kevserî, *İmta'*, 6.

<sup>27</sup> Şaymerî, *Ahbâr*, 131; Bağdâdî, *Târîh*, 7/327; Zehebî, *Siyer*, 9/544; Kureşî, *Cevâhir*, 120; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 10; Temîmî, *Tabakât*, 3/60; Leknevî, *Fevâid*, 60; Kevserî, *İmta'*, 4; Tehânevî, *İ'lâ'*, 3/ 144.

<sup>28</sup> Şaymerî, *Ahbâr*, 131; Zehebî, *Târîh*, h. 201-210 yılları 99; Kureşî, *Cevâhir*, 120; Temîmî, *Tabakât*, 3/61; Kevserî, *İmta'*, 49.

<sup>29</sup> Temîmî, *Tabakât*, 3/60.

<sup>30</sup> Bağdâdî, *Târîh*, 7/326; Zehebî, *Siyer*, 9/545; a.mlf., *Târîh*, h. 201-210 yılları 99; Kureşî, *Cevâhir*, 120; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 10; Temîmî, *Tabakât*, 3/59; Leknevî, *Fevâid*, 60; Kevserî, *İmta'*, 10; Ziriklî, *A'lam*, 2/205; Tehânevî, *İ'lâ'*, 3/ 144.



kaydetmiştir. Abbâsîler döneminde ise hadis tedvin ve tasnif faaliyeti devam etmiş, hadis metodolojisi geliştirilmiş ve çeşitli türlerde kıymetli eserler kaleme alınmıştır. Hadislerin sened ve metin tenkidi yöntemleri bu dönemde daha da olgunlaşmış, rivayetlerin değerlendirilmesi ve tedvin (toplama) faaliyetleri hız kazanmıştır.<sup>31</sup> Hasan b. Ziyâd, Ebû Hanîfe'nin ilmî halkasında edindiği bilgileri eserlerine yansıtarak, bu tedvin ve tasnif çalışmalarına önemli katkılarda bulunmuştur.<sup>32</sup>

## 2.2. Hasan b. Ziyâd'ın Hadis Öğrenim ve Öğretimi

Biyografi kaynaklarının verdiği bilgilere göre Hasan b. Ziyâd'ın hadis öğrenimindeki ilk ve en önemli kaynağı, aynı zamanda fıkıh ilmindeki rehberi olan Ebû Hanîfe olmuştur. Bunun yanı sıra Sa'îd b. 'Ubeyd et-Tâî, Abdülmelik b. Cureyc, Mâlik b. Miğvel (ö. 159/776), Vekî b. Cerrâh (ö. 197/812), Eyyûb b. 'Ukbe, el-Hasan b. 'Umâre (ö. 153/770), İsbâ b. Ömer el-Hemedânî ve Mukrî el-Kûfî gibi dönemin hadis alimlerinden istifade etmiştir. Bu isimler arasında Vekî b. Cerrâh, asrının "en fakihî", "hadiste müminlerin emiri" ve "zamanının Evzâî'si" olarak tanımlanan güvenilir bir imam olarak öne çıkarken;<sup>33</sup> Abdülmelik b. Cureyc, ise Hasan b. Ziyâd'ın hadis ilmi üzerindeki etkisi bakımından önemli bir hocası olup, ondan pek çok hadis rivayet etmiştir.<sup>34</sup> İbn Cureyc hadis rivayetinde tedlîs yapması ve hadislerin güvenilirliğini teyit etmeksizin rivayette bulunması gerekçesiyle eleştirilmiştir.<sup>35</sup> Hasan b. Ziyâd, hocalarından elde ettiği hadis birikimini, el-Feth b. Ömer el-Keşşî, Ebû Hişâm er-Rifâî, Nuşayr b. Yahyâ el-Belhî, Muhammed b. Semâ'a et-Temîmî (ö. 233/848), İshâk b. Behlül et-Tenûhî (ö. 252/866) ve Muhammed b. Şuca' es-Selcî (ö. 266/880) gibi talebelerine aktarmıştır. Hadis ehli özellikle, Hasan b. Ziyâd'ın öğrencilerden Muhammed b. Şuca' ve İshâk b. Behlül et-Tenûhî'nin hadisçiliğini övmüştür. En tanınmış öğrencilerinden biri olan Muhammed b. Şucâ' es-Selcî'nin kitaplarında yetmiş üç bin hadis bulunduğu rivayet edilmiştir. Âlimler, onun ilmî kişiliğini "Muhammed b. Şucâ', döneminin önde gelen fakihlerinden, takva sahibi ve görüşlerinde son derece sağlam bir âlimdir. O, Ebû Hanîfe'nin fıkının delillerini açıklayan ve bu delilleri hadislerle destekleyen bir âlimdir. Ayrıca, *Menâsik* konularında altmıştan fazla cüzden oluşan ayrıntılı ve kapsamlı bir eser kaleme almıştır" sözleriyle övmüştür.<sup>36</sup> Diğer önemli öğrencisi İshâk b. Behlül et-Tenûhî'nin ise ezberinden elli binden fazla hadis rivayet ettiği kaydedilmiştir.<sup>37</sup> Bu durum, Hasan b. Ziyâd yetiştirdiği öğrencilerin hadis ilmindeki yetkinliğini aynı zamanda Hasan b. Ziyâd'ın da hadisçi kişiliğini ortaya koymaktadır.

## 2.3. Hadis Alanındaki Katkıları

Hasan b. Ziyâd'ın öğrencisi Muhammed b. Semâ'a, Hasan b. Ziyâd'ın İbn Cüreyc'ten on iki bin hadis yazdığını ve bu hadislerin hepsine fakihlerin ihtiyaç duyduğunu belirttiğini nakletmiştir. Bu rakam, Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd'dan ve diğer hocalarından rivayet ettiği hadislerle ya da

<sup>31</sup> Muammer Bayraktutar, "Hadis İstilahlarının Doğuşu Ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Aralık 2014), 276.

<sup>32</sup> İsmail Yiğit, "Emevîler", 9/103.

<sup>33</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hâfîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, nşr. Ebû Abdullah es-Sevratî - İbrâhim Hâmîd el-Medînî, (Medine, ts. el-Mektebetü'l-İlmiyye), 54.

<sup>34</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/15; İbnü'l-Cevzî, *Esmâ'ü'd-đu'afâ'*, 1/202; Kevserî, *İmta'*, 9.

<sup>35</sup> İsmail Cerrahoğlu, "İbn Cüreyc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/405.

<sup>36</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 348.

<sup>37</sup> Zehebî, *Siyer*, 12/490; Bağdâdî, *Târîh*, 6/368.

Mâlik'in *el-Muvaţta*'nda bulunan bin yedi yüz hadisle karşılaştırıldığında, Hasan b. Ziyâd'ın ahkâm hadisleri konusunda oldukça büyük bir birikime sahip olduğunu gösterir.<sup>38</sup>

Hasan b. Ziyâd, İslami ilimlerin, özellikle hadis ilminin gelişmesine, Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği hadislerle önemli katkılarda bulunmuştur. Onun rivayetleri, günümüze ulaşmayan ve sadece bazı kaynaklarda ismi zikredilen "Müsned" adlı eserinde yer almakta olup, bu rivayetler Hanefî mezhebi kaynaklarında dağınık bir şekilde bulunmaktadır.

#### 2.4. Müsned'deki Hadislerin Durumu

Ebû Hanîfe'nin *el-Müsned*'i, birçok defa derlenmiş veya fıkıh bablarına göre düzenlenmiştir. *Müsnedu Ebû Hanîfe*'ler üzerine gerçekleştirilen en meşhur derleme, Ebü'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmûd el-Ĥâvârizmî tarafından yapılan ve *Mesânîdu (Müsnedu) Ebû Hanîfe (Câmi'u'l-mesânid)* adını taşıyan eserdir. Bu eserde, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Âsâr*, *el-Müsned* veya *es-Sünen* adıyla bilinen kitaplar toplanmıştır. Ĥâvârizmî, eserinde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen on beş *Müsned*'i toplamış ve bunlardan biri de Hasan b. Ziyâd'a aittir. Bu derlemede, elli farklı senedle yaklaşık 600 hadis, fıkıh bablarına göre sıralanmış, mükerrer metin ve isnadlar çıkarılmış, hadislerin büyük çoğunluğunun sahih olduğu, sadece on kadarının zayıf olduğu belirtilmiştir. Hasan b. Ziyâd'a ait *Müsned*'in senedi, Muhaddis Alî b. Abdulmuhsîn ed-Devâlibî el-Hanbelî tarafından Şam'daki Zâhiriyye Kütüphanesi'nin hadis bölümü 285 nolu rafında yer alan Sebt adlı rafın *Hasan b. Ziyâd'ın Müsned*'i bölümünde kaydedilmiştir.<sup>39</sup> Eserin yazma nüshası ise Bağdat'ta el-Evkâf kütüphanesinde 10005 numarada kayıtlı olduğu belirtilmektedir. Bu *Müsned*'den 228 rivayet Câmi'u'l-mesânîd'e alınmıştır. Hasan b. Ziyad el-Lü'lû'nin *Müsned*'indeki 170 rivayet, kendisinden sonra İbn Hüsrev el-Belhî tarafından kaleme alınan *Müsned*'e dahil edilmiştir.<sup>40</sup>

Hasan b. Ziyâd'ın *Müsned*'inde yer alan rivayetlerin bir bölümü Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislerden, bir kısmı sahâbe fetvalarından ve diğer bir kısmı ise tâbiûn müctehidlerinin görüşlerinden oluşmaktadır. Hadis literatüründe ilk yazılan eserler arasında yer alan Muvatta, Musannef ve el-Müsned gibi çalışmalar, sadece merfû hadisleri, yani Hz. Peygamber'e isnad edilen sözleri içermekle kalmamış; aynı zamanda sahâbe ve tâbiûn âlimlerinin görüş ve fetvalarını da içermektedir.<sup>41</sup> Yalnızca Hz. Peygamber'in sözlerine yer veren eserler ise daha sonraki dönemlerde kaleme alınmıştır.

Hasan b. Ziyâd'ın el-Müsned'i, nitelik itibariyle İmam Ebû Hanîfe'nin Müsned'i olarak da değerlendirilebilir. Zira eserde nakledilen hadislerin tamamı, Hasan b. Ziyâd'ın, hocası İmam Ebû Hanîfe vasıtasıyla aktarılmıştır. Bu rivayetler, sadece Hasan b. Ziyâd'ın değil, aynı zamanda hocası İmam Ebû Hanîfe'nin de delil olarak kullandığı nakillerdir. *Müsned*'de, müsned, mürsel ve mevkûf şeklinde çeşitlenen hadisler bulunmaktadır. Eserdeki müsned hadislerin sayısı 150, mürsel hadislerin sayısı ise 55'tir. Mürsel hadislerin büyük bir bölümü, tâbiûn âlimlerinden İbrâhim en-NeĤâ'î'ye (ö.

<sup>38</sup> Kureşî, *Cevâhir*, 129-299; Leknevî, *Fevâid*, 61; Kevserî, *İmta'*, 8-51; Kevserî, *Te'nîb*, 273; Tehânevî, *İ'lâ'*, 3/ 144.

<sup>39</sup> Kâtip Çelebi Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-ẓunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. haz. M. Şerafettin Yaltkaya (İstanbul: MEB. Yayınları, 1971), 2/1680-1681; Ebü'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmûd el-Ĥâvârizmî, *Câmi'u'l-mesânid* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts), 1/5; Kevserî, *İmta'*, 25; Fuat Sezgin, *Târîh*, 1/ 415; Beşir Gözübenli, "Hasan b. Ziyâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/361; İbrahim Hatipoğlu, "el-Müsned", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 20/101-103.

<sup>40</sup> Kevserî, *İmta'*, 8-51; Fuat Sezgin, *Târîh*, 1/ 415

<sup>41</sup> Abdulvahap Özsoy, "Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2 (2005), 186.

96/714) isnad edilen rivayetlerdir.<sup>42</sup> Hanefî âlimlerine göre mürsel hadisler delil kabul edilmekte olup, İbrâhim en-Neħa'î'nin mürsel rivayetleri diğer mezheplerce de muteber görülmüştür.<sup>43</sup>

Eserde yer alan mevkûf hadislerin sayısı ise 13 olup, bunlar sahabeden nakledilen söz ve fetvaları ifade etmektedir. Bu rivayetlerin 10'isi ise maktûdur. Müsned'de en çok rivayet edilen sahâbîler ise şu şekildedir: Abdullah b. Mesud'dan 32, İbn Ömer'den 23, İbn Abbâs'tan 14, Hz. Âişe'den 21 ve diğer sahâbeden toplamda 60 hadis.<sup>44</sup> Bunun yanında, Müsned'de 49 rivayet, doğrudan İbrâhim en-Neħa'î'nin fetvası veya sözü olarak yer almaktadır. Bu rivayetlerin büyük çoğunluğu, "Hasan b. Ziyâd > Ebû Hanîfe > Hammâd > İbrâhim" sened zinciriyle nakledilmiştir. Az sayıda rivayet ise başka râvî zincirleri vasıtasıyla İbrâhim en-Neħa'î'den aktarılmıştır. İbrâhim en-Neħa'î'nin fetvaları, Hanefî mezhebinde delil değerindedir. Mürsel hadislerin delil olma niteliği hakkında Hanefî hukukçusu Serahsî şu görüşü dile getirmiştir: "Bize göre, mürsel ve munkatî' haberler, başka bir yoldan müsned olarak nakledilmemiş olsa dahi, râvîsi güvenilir olduğu takdirde delil kabul edilir."<sup>45</sup>

## 2.5. Naklettiği Hadisler

Hasan b. Ziyâd'ın hadis ilmindeki konumunu en iyi şekilde değerlendirebilmek için, kendisinden nakledilen rivayetler temel bir ölçüt teşkil etmektedir. Her ne kadar günümüze ulaşan rivayetlerinin sayısı oldukça sınırlı olsa da bu rivayetler dahi onun hadisçilik yönü hakkında belirli bir kanaat oluşmasına imkân sağlamaktadır. Kendisine isnat edilen *Müsned*'i içerisindeki bu rivayetler, içeriklerine göre şu şekilde tasnif edilebilir:

Birinci bölüm temizlikle (tahâret) ilgili hadisleri içermekte olup beş fasıldan oluşmaktadır. Bu fasıllar "الفصل الأول" şeklinde başlamaktadır. Fasıllar: "Abdest ve teyemmümün nasıl alınacağı, abdesti ve teyemmümü gerektiren durumlar ve hadesin hükümleri, guslü gerektiren durumlar ve cünüplükle ilgili hükümler, sular ve necasetler, mestler ve diğer üzerine mesh yapılabilecek şeyler" alt başlıklarından oluşmaktadır. İkinci bölüm namaz hadisleri içermekte olup yedi fasıldan oluşmaktadır. Bunlar, "Namaz vakitleri, kible ve ezan, kıraat (okuma), kunut ve besmelenin gizli okunması, rükû ve baş kaldırmada elleri kaldırmamak, namazı bozan durumlar ve avret yerinin örtülmesi, cuma, bayram namazları, sünnetler ve nafileler, namazın şekli, şüphe durumları ve farz oluş şartları, cemaatle namaz, imamın edepi ve mescitte mekruh olan durumlar, cenazeler" alt başlıklarıdır. Üçüncü bölüm zekât hadisleridir. Bu bölüm üç faslı içerir: "Zekâtın nisap miktarları ve harcama yerleri, öşür, haraç ve define, ziynet, yetim malı ve borçlu malının zekâtı." Dördüncü bölüm oruç hadisleridir. Bu bölüm üç faslı içerir: "Oruç tutmanın fazileti ve sıhhat şartları, öpüşmek, hacamat yaptırmak, cünüp olmak ve yolculukta oruçla ilgili mübah durumlar, kefareti gerektiren durumlar." Beşinci bölümde hac hadisleri bulunmaktadır. Bu bölüm üç faslı içerir: "Hac, umre ve Mekke'nin faziletleri, telbiye ve diğer hac ibadetleri, ihram yasakları ve cezalar." Altıncı bölüm, alım-satım (bey') hadislerini içermekte olup bu bölüm üç fasıla ayrılmıştır: "Yasaklanmış ve caiz olan akitler, akitteki ihtiyar (seçim hakkı), akitte çıkan ihtilaflar, yedinci bölüm: sarf (döviz ve değişim)." sekizinci bölümden başlayıp yirmi sekiz bölüm

<sup>42</sup> Aşur Akyol, *Hasan b. Ziyâd el-Lü'lû' ve Hadis İlmindeki Yeri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 53.

<sup>43</sup> Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr el-Bekrî (Mağrib: y.y., 1967/1387), 1/21.

<sup>44</sup> Akyol, *Hasan b. Ziyâd el-Lü'lû' ve Hadis İlmindeki Yeri*, 53.

<sup>45</sup> Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efğânî (Beirut: y.y., 2021), 1/361-134.

olacak şekilde bundan sonraki bölümler fasıllara ayrılmadan sadece bölüm ismi verilerek hadisler zikredilmiştir. İsmi zikredilen bölümler şunlardır: Kiralama (icâreler), şüf'a (önalım hakkı), sulh (anlaşma), hibe ve vakıf, vasiyet, dava, emanet, ödünç alma, kaçak köle, buluntu çocuk ve mallar, ortaklık ve sulama işleri, evlilik (nikâh), boşanma (talak), nafakalar, köle azadı (itk), mukâtiplik (azatlık sözleşmesi), velâ (kölelik bağından gelen yakınlık), cürümler (cinayetler), hadler (şer'î cezalar), hırsızlık, kurban, av ve hayvan kesimi, yeminler, şahitlikler, gazâ (savaş hükümleri), yasaklar ve mübahlar, vasiyetler ve miraslar.<sup>46</sup>

Hasan b. Ziyâd'ın naklettiği hadislerden kapsamlı bir şekilde örnekler sunmak, makalemizin sınırlarını aşacaktır. Bu nedenle, farklı kategorilerden yalnızca birkaç örnek hadis seçilerek bu rivayetler değerlendirilecektir.

### **Birinci Hadis:**

Bu hadis, eserin ikinci bölümünün ikinci faslında yer alan “Kunut ve Besmelenin Gizli Okunması” alt başlığının ilk rivayetidir.

أَبُو حَنِيفَةَ عَنْ أَبِي سَفْيَانَ طَرِيفِ بْنِ شَهَابٍ عَنْ أَبِي نَضْرَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَلَوْضُوءٌ مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ، وَالتَّكْبِيرُ تَحْرِيمُهَا، وَالتَّسْلِيمُ تَحْلِيلُهَا، وَفِي كُلِّ رُكْعَتَيْنِ تَسْلِيمٌ، وَلَا تُجْرَى صَلَاةٌ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَمَعَهَا غَيْرُهَا.

Lü'lûî şöyle dedi: Ebû Hanîfe, Ebû Süfyân Tarîf b. Şihâb aracılığıyla Ebû Naðre'den, o da Ebû Sa'îd el-Hudrî'den (r.a.) nakletmiştir ki Resulullah (s.a.v.) şöyle dedi: “Abdest, namazın anahtarıdır. Tekbir, namazın haram kılıcısıdır (başlangıçtır) ve selam ise namazın helal kılıcısıdır (bitiricisidir). Her iki rekâta bir selam vardır. Fâtîha Süresi olmadan ve ona ilaveten başka bir sure okunmadan namaz sahih olmaz.”<sup>47</sup>

### **Râvîlerin Değerlendirilmesi**

Ebû Süfyân: Tam adı Tarîf b. Şihâb olup "el-Eşel el-A'sem" lakabıyla da anılmıştır. Buhârî, kendisi hakkında “leyse bi'l-kavî” derken, Nesâî “metruku'l-hadîs” ve Ebû Dâvûd “leyse bi şey” ifadelerini kullanmıştır. Ancak İbn Adî, güvenilir râvîlerin ondan hadis rivayet ettiğini belirtmiştir. Tirmizî ve İbn Mâce kendisinden rivayette bulunmuştur.<sup>48</sup>

Ebû Naðre: Münzîr b. Mâlik el-'Abdî, “sika” kabul edilmiş ve İbn Sa'd tarafından “sika ve kesîrû'l-hadîs” olarak değerlendirilmiştir. Hadisleri Buhârî, Müslim ve Sünen sahipleri tarafından rivayet edilmiştir. 3. tabakaya mensup olup 108/726 veya 109/727 yılında vefat etmiştir.<sup>49</sup>

Ebû Sa'îd el-Hudrî: Sahâbî olup 74/693 veya 63/683 yılında vefat etmiştir. Genç sahâbîlerin en fakihî, Medine müftüsü ve imamı olarak anılmıştır. 1170 hadis rivayet etmiş, Sahîhayn'da 111 rivayeti yer almıştır. Hadislerin yazılmasına izin vermemiş, ezberlenmesini tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi isimlerden rivayet etmiş, kendisinden de birçok sahâbî ve tâbîî hadis aktarmıştır.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Akyol, *Hasan b. Ziyad el-Lü'lûî ve Hadis İlmindeki Yeri*, 66-111.

<sup>47</sup> Havârizmî, *el-Câmî'u'l-mesânid*, 1/317; Akyol, *Hasan b. Ziyad el-Lü'lûî ve Hadis İlmindeki Yeri*, 70.

<sup>48</sup> Ebû'l-Fađl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Aşkalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarabat: Maţb'atü Dâireti'l-Me'ârif, 1909/1327), 2/236-237.

<sup>49</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/154.

<sup>50</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/696-697.

Hadis tahrîci yapıldığında, söz konusu rivayetin Ebû Dâvûd tarafından *Sünen*'inde<sup>51</sup>, Ebû Sa'îd tariki ile Tirmizî'nin *Sünen*'inde,<sup>52</sup> yine Ebû Sa'îd tariki ile İbn Mâce'nin *Sünen*'inde<sup>53</sup> ve aynı şekilde Ebû Sa'îd tariki ile Hâkim'in *Müstedrek*'inde<sup>54</sup> nakledildiği görülmektedir. Senedinde zayıf râvîlerden biri olarak değerlendirilen Ebû Süfyân es-Sa'dî bulunmasına rağmen, bu hadis ilgili kaynaklarda sahih olarak kaydedilmiştir.

#### İkinci hadis:

Bu hadis, eserin altıncı bölümünün birinci faslında yer alan “Yasaklanmış ve caiz olan akitler” alt başlığında bir rivayettir.

أَبُو حَنِيفَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَأَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "لَا يَسْتَأْمُ الرَّجُلُ عَلَى سَوْمٍ أَحِيهِ"

Lü'lûî şöyle dedi: Ebû Hanîfe bize rivayet etti; o, Hammâd'dan, o da İbrahim'den, o da Ebû Sa'îd ve Ebû Hüreyre'den (r.a.) onların şöyle dediklerini nakletti: “Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: ‘Hiç kimse, kardeşinin pazarlığı üzerine pazarlık yapmasın.’ (Yani, satıcıya, o müşteriyi bırakıp bana daha pahalıya sat demesin.)”<sup>55</sup>

#### Râvîlerin Değerlendirilmesi

Hammâd b. Ebû Süleymân: Ebû Hanîfe'nin hocası olan Hammâd, fakih ve güvenilir bir râvîdir. Nesâî tarafından "sika" ancak Mürcîî olduğu belirtilmiştir. 120/738 yılında vefat etmiştir. Hadisleri, Buhârî'nin *Edebü'l-Müfred*'inde, Müslim'in *Sahîh*'inde ve *Sünen* sahiplerinin eserlerinde yer almıştır.<sup>56</sup>

İbrâhim en-Nehâî: Kûfeli fakih ve hadis âlimidir. İbn Hacer ve diğer âlimler tarafından "sika" kabul edilmiş, mürsel hadisleri genelde sahih sayılmıştır. 50/670 yılında doğmuş, 96/715'te vefat etmiştir. Kütüb-i Sitte imamı kendisinden rivayette bulunmuştur.<sup>57</sup>

Bu hadis, Buhârî'nin *Sahîh*'inde<sup>58</sup> ve Tirmizî'nin, *Sünen*'inde<sup>59</sup> İbn Ömer tariki ile Müslim, *Sahîh*'inde<sup>60</sup> ise Ebû Hüreyre tariki ile rivayet etmiştir. Bu hadis ilgili kaynaklarda sahih olarak kaydedilmiştir.

#### Üçüncü hadis:

Bu hadis, eserin on dördüncü bölümde yer alan “evlilik (nikâh),” alt başlığında bir rivayettir.

أَبُو حَنِيفَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا يَحْتَبُ الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أُخِيهِ، وَلَا يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ عَلَى عَمَّتِهَا وَلَا عَلَى خَالَتِهَا."

<sup>51</sup> Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 31.

<sup>52</sup> Tirmizî, “Ebvâbu’ş-şalât”, 62.

<sup>53</sup> İbn Mâce, “İkâmetü’ş-şalât”, 11.

<sup>54</sup> Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ‘ale’ş-Şahîhayn*, thk. Âdil Murşid, Ahmed Berhûm, Muhammed Kâmil Karâ Belî, Sa’îd el-Leḥḥâm (Beyrut: Dâru’r-Risâle el-‘Âlemiyye, 2018/1439), 1/223 (no: 457).

<sup>55</sup> Havârizmî, *el-Câmi’u’l-mesânid*, 2/10; Akyol, *Hasan b. Ziyad el-Lü’lûî ve Hadis İlmindeki Yeri*, 89.

<sup>56</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 1/483-484.

<sup>57</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 1/92-93.

<sup>58</sup> Buhârî, “Büyu”, 58.

<sup>59</sup> Tirmizî, “Büyu”, 57.

<sup>60</sup> Müslim, “Büyu”, 4.

Lü'lûî şöyle dedi: Ebû Hanîfe, Hammâd'dan, o İbrâhim'den, o da Ebû Sa'îd ve Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivayet etmiştir ki, Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Hiçbir erkek, kardeşinin nişanı üzerine nişan yapmasın ve bir kadın, halası veya teyzesi üzerine nikâhlanmasın."<sup>61</sup>

### Râvîlerin Değerlendirilmesi

Ebû Temîm (Ebû Tüçîb): Ebû Sa'îd el-Hudrî ve diğerlerinden hadis rivayet etmiş, kendisinden ise Bekir b. Sevâde nakilde bulunmuştur. Ebû Dâvûd ve Nesâî, ondan rivayette bulunmuş, ancak hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır.<sup>62</sup>

Bu hadîs, Müslim'in *Sahîh*'inde<sup>63</sup> Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde<sup>64</sup> ve Beyhaķî'nin, *Sünenü'l-kübrâ*'sında<sup>65</sup> Ebû Hüreyre tariki ile rivayet edilmiştir. Senesinde meçhul olan bir ravi (Ebû Temîm) yer almakla birlikte sahîh olarak gelen şahitlerle desteklenmiştir.

### 2.6. Muhaddislerin Hasan b. Ziyâd'a Yöneltiği Olumsuz Eleştiriler

İslam ilim geleneğinde bir râvînin güvenilirliği, cerh ve tadil otoritelerinin değerlendirmelerine dayanır ve bu bağlamda birçok muhaddis âlim, Hasan b. Ziyâd'ı sert bir şekilde eleştirmiştir. Onu cerh edenler arasında, Osman b. Sa'îd ed-Dârimî (ö. 280/894), Nesâî (ö. 303/915), Ebû Ca'fer el-'Ukaylî (ö. 322/934), Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî (ö. 327/938), İbn 'Adî (ö. 365/976), Hâfîb Bağdâdî (ö. 463/1071) ve Zehebî (ö. 748/1348) gibi önemli muhaddisler ve cerh ve ta'dil otoriteleri yer almaktadır. Eleştirilerin gerekçeleri arasında rivayetlerindeki zayıflık, doğru olmayan bilgilerin aktarımı ve güvenilir kaynaklardan nakilde bulunması gibi hususlar ön plana çıkmaktadır.

Osman b. Sa'îd ed-Dârimî, *Kitâbu'n-Nakd* adlı eserinde Ebû Hanîfe ve ashabını sert bir şekilde eleştirmiş, bu eleştiriler arasında Hasan b. Ziyâd'ı da Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) ve Muhammed b. Şucâ' (ö. 266/879) gibi şahıslarla birlikte anmıştır.<sup>66</sup>

Meşhur hadis imamlarından Nesâî, Hasan b. Ziyâd'ı "levse bi-sıka ve lâ-me'mûn" (güvenilir değil ve emin değildir) ifadeleriyle nitelmiş ve onun hakkında "kezzâb hâbîs" (yalancı ve kötü biridir) diyerek, rivayetlerinin yazılmaya değer olmadığını belirtmiştir.<sup>67</sup>

Ebû Ca'fer el-'Ukaylî ise *ed-Đu'afâ'ü'l-kebîr* adlı eserinde, Hasan b. Ziyâd'ı yalancılıkla ve güvenilir olmakla itham etmiş, hatta zaman zaman küfre düşmekle suçlamıştır. Hanefî imamları, özellikle Ebû Yûsuf, onun eleştirilerinden nasibini almıştır. Bununla birlikte, el-'Ukaylî'nin sadece Hanefîlere değil, *Sahîhayn* ricâli ve diğer fıkıh ve hadis imamlarına yönelik aşırı eleştirilerde bulunduğu bilinmektedir.<sup>68</sup>

<sup>61</sup> Hâvârizmî, *el-Câmi'u'l-mesânid*, 2/87; Akyol, *Hasan b. Ziyad el-Lü'lûî ve Hadis İlmindeki Yeri*, 94.

<sup>62</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî, *Mîzânü'l-İtidâl fi Nakd'r-ricâl*, thk. Alî Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife li't-Tabâ'a ve'n-Neşr, 1963/1382), 4/508.

<sup>63</sup> Müslim, "Nikâh", 4.

<sup>64</sup> Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut, y.y., 1995), 2/508 (no: 10613).

<sup>65</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhaķî, *es-Sünenü'l-kebîr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî (Kahire: Merkezi Hicri li'l-Bühûşi ve'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye ve'l-İslâmiyye, 2011/1432) 5/345.

<sup>66</sup> Kevserî, *İmtâ'*, 43.

<sup>67</sup> Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî en-Nesâî, *ed-Đu'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Kemal Yusuf Hût (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Şekâfiyye, 1985), 289; İbnü'l-Cevzi, *Đu'afâ'*, 1/202; Bağdâdî, *Târîh*, 7/328; İbn Hacer, *Lisân*, 2/208.

<sup>68</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Amr b. Mûsâ el-'Ukaylî, *ed-Đu'afâ'ü'l-kebîr*, thk. A. Emin Kalâcî (Beyrut: y.y., 1984), 1/227-228, 4/438-444.

Cerh ve tadîl alanında en önemli eserlerden birini kaleme alan İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* adlı eserinde, babası Ebû Hâtim'in "da'ifu'l-hadîs, leyse bi-sîka ve lâ-me'mûn" gibi ifadelerini aktararak, Hasan b. Ziyâd'ın güvenilirliğini sorgulamıştır. Ayrıca Yahyâ b. Ma'în'den nakledilen "Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüü kezzâbtır" şeklindeki ifadeyi eserine dahil etmiştir.<sup>69</sup> Ancak, Hasan b. Ziyâd'ın İbn Cüreyc'e yalan isnat ettiği iddiası gibi bazı ithamların somut bir delile dayanmadığı ve İbn Cüreyc'in tedlis yaptığına dair bilinen gerçeklerle çeliştiği görülmektedir.<sup>70</sup>

İbn 'Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl* adlı eserinde, Hasan b. Ziyâd hakkında ağır ithamlarda bulunarak, onu "kezzâb" ve "leyse bi-şey" ifadeleriyle değerlendirmiştir. Ancak bu iddialarını temellendirmekten uzak kalmıştır. Nitekim Kevserî, İbn 'Adî'nin özellikle Ebû Hanîfe ve ashabına yönelik tenkitlerini eleştirerek, onun fıkıh ve dil bilimlerinde yeterince birikim sahibi olmadığını ifade etmiştir. İbn 'Adî'nin daha sonra Ebû Ca'fer et-Tahâvî ile tanışması neticesinde ilmî seviyesinin bir ölçüde arttığı ve Ebû Hanîfe'nin rivayetlerini içeren bir *Müsned* kaleme aldığı da bilinmektedir.<sup>71</sup>

Haşîb Bağdâdî, Hasan b. Ziyâd'ı eleştirirken, 'Ukaylî ve İbn 'Adî'nin tutumlarını aşan bir sertlik sergilemiştir.<sup>72</sup> Eleştirilerinde Abdullah b. Alî b. el-Medînî'nin babası tarafından dile getirilen, onun "zayıf râvî" olduğuna dair rivayetlere yer vermiştir. Ancak Bağdâdî'nin bazı eleştirilerinin tarihî gerçeklerle çeliştiği dikkat çekmektedir. Örneğin, Hammâd b. Ebî Hanîfe'nin h. 173'te vefat etmiş olmasına rağmen, aynı dönemde Hasan b. Ziyâd ile kadılık yaptığı iddiası tarihten geçersizdir.<sup>73</sup> Ayrıca, Bağdâdî'nin rivayet zincirinde yer alan bazı râvîlerin güvenilirlik açısından ciddi eleştirilere maruz kaldığı görülmektedir.<sup>74</sup>

Zehebî, *Târîh, Siyer ve Mîzânü'l-i'tidâl* adlı eserlerinde, Hasan b. Ziyâd hakkındaki eleştirilere geniş yer vermiştir. Zehebî, seleflerinin aktardığı değerlendirmeleri tekrarlamış ve özellikle Heysemî'nin "metruk" nitelmesini ve Yahyâ b. Ma'în ile Ebû Dâvûd'un "kezzâb" ve "gayru sîka" ifadelerini eserlerinde zikretmiştir. Bunun yanı sıra, İbn Medînî, Ebû Hâtim ve Dârekutnî gibi otoritelerin, Hasan b. Ziyâd'ın rivayetlerinin yazılmaya değer olmadığını belirttikleri aktarılmıştır.<sup>75</sup>

Sonuç olarak, cerh ve tadil otoritelerinin değerlendirmeleri, Hasan b. Ziyâd'ın hadis rivayetinde güvenilir bir şahsiyet olmadığı algısını güçlendirmiştir. Ancak bu eleştiriler, dönemin mezhebî tartışmalarının etkisinden tamamen bağımsız değildir ve bazı durumlarda önyargılı yorumlar içerdiği de göz ardı edilmemelidir.

## 2.7. Muhaddislerin Hasan b. Ziyâd'a Yönelttiği Olumlu Eleştiriler

Hasan b. Ziyâd, fıkıh ve hadis alanlarında otorite sahibi bir âlim olmasına rağmen, zaman zaman eleştirilere maruz kalmıştır. Ancak, onun güvenilir bir hadis râvîsi ve üstün bir fakih olduğunu kabul eden pek çok otorite bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerinden biri olan Hasan b.

<sup>69</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/15; 'Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 1/227; Ebû Ahmed Abdullah b. 'Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 1/319, 2/318; Bağdâdî, *Târîh*, 7/328; Zehebî, *Siyer*, 4/ 212; İbn Hacer, *Lisân*, 2/208; Leknevî, *Fevâid*, 60; Kevserî, *İmta'*, 46; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 120-130.

<sup>70</sup> Kevserî, *İmta'*, 46; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 127.

<sup>71</sup> Kevserî, *İmta'*, 45-52; Kevserî, *Te'nîb*, 169.

<sup>72</sup> Kevserî, *İmta'*, 42.

<sup>73</sup> 'Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 1/227; Bağdâdî, *Târîh*, 7/327, 328; Kevserî, *İmta'*, 16, 17; Kevserî, *Te'nîb*, 274.

<sup>74</sup> İbn 'Adî, *Kâmil*, 4/1578; Kevserî, *İmta'*, 44; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 123.

<sup>75</sup> Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1967), 6/104; 'Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 1/227; İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 2/318; İbn Hacer, *Lisân*, 2/208.

Ziyâd, hadis ve sünnete olan bağlılığıyla diğer müçtehitlerden ayrıldığı gibi, ilmî derinliği ile de dikkat çekmiştir.

Hasan b. Ziyâd'ın güvenilirliğini (sıka) vurgulayan önemli âlimler arasında şu isimler yer alır: Mesleme b. Kâsım el-Çurtubî (ö. 353/964), onu açıkça sıka olarak nitelendirmiştir. Zehebî, cerh ifadelerine rağmen Hasan b. Ziyâd'ı Irak'ın önde gelen fakihlerinden biri olarak tanımlamış, fıkhıta derin bir kabiliyete ve keskin bir zekâyâ sahip olduğunu belirtmiştir. İbn Hibbân (ö. 354/965), *Şikât* adlı eserinde ona yer vererek güvenilir olduğunu zimnen tasdik etmiştir. Ebû 'Avâne Ya'kûb b. İshâk el-İsferâyînî (ö. 316/928) ve Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405/1014), eserlerinde onun rivayetlerine yer vererek ilmî katkısını teyit etmişlerdir. İbn Hacer, bu iki âlimin cerh ifadelerine rağmen Hasan b. Ziyâd'dan rivayette bulunmalarına dikkat çekmiştir.<sup>76</sup>

Ayrıca, Bedreddin el-'Aynî (ö. 855/1451), onu sünnete bağlı, dindar, fıkıh ve hadis ilminde mahir ve iffetli bir şahsiyet olarak tanımlamış; Alî el-Çârî (ö. 1014/1605) ve İbn Esîr (ö. 606/1209), onu İslam ümmetinin önde gelen müçtehitlerinden biri olarak anmıştır. Hasan b. Ziyâd'a duyulan saygı, çağdaşı olan Naşr b. Yahyâ ve Hâlef b. Eyyûb gibi âlimlerin ifadelerinde de kendini göstermektedir. Özellikle Hâlef b. Eyyûb, kendisine yöneltilen bir soruda Hasan b. Ziyâd'ı referans göstermiş ve onu "hüccet" olarak nitelendirmiştir.<sup>77</sup>

Hasan b. Ziyâd'ın hadis ve sünnet konusunda diğer müçtehitlerden farklı olmadığı açıktır; ancak hadislerin değerlendirilmesinde akli merkeze alan yaklaşımı, onu mezhep taassubunun etkisindeki eleştirilere açık hâle getirmiştir. Buna karşın, birçok âlimin ona duyduğu hürmet ve güven, onun ilmî otoritesini ve İslam ilim geleneğindeki saygın yerini teyit etmektedir.

## 2.8. Görüşlerin Değerlendirilmesi

İslam ilim tarihinde bazı âlimler, hadis rivayetlerindeki yetersizlik ya da muhalefet gerekçesiyle eleştirilmiştir. Fıkıh ve hadis ilimlerinde otorite kabul edilen Hasan b. Ziyâd da bu eleştirilerden nasibini almış; özellikle hadisçiliği yönünden, Ebû Hanîfe'nin ashabına yönelik ön yargılar nedeniyle ağır tenkitlere maruz kalmıştır. Şafiî mezhebine mensup hadisçilerin onu güvenilir bulmayarak cerh etmeleri, ilmi objektiflik ilkelerinin mezhep farklılıkları altında gölgelendiğini göstermektedir. Hadis usulüyle ilgili kriterlerdeki ayrışma ve Hasan b. Ziyâd'ın re'y ekolüne mensup oluşu, bu eleştirilerin yoğunlaşmasına neden olmuştur. Bu durum, İslam ilim tarihinde mezhep farklılıklarının ilmi değerlendirmeler üzerindeki etkisine çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir.

Osmân b. Sa'îd ed-Dârimî'nin, Hasan b. Ziyâd'ı Bısr b. Gıyâs el-Merîsî ve Muhammed b. Şucâ gibi tenkit edilen isimlerle anması, Ebû Hanîfe ve ashabına yönelik olumsuz tutumların bir yansımasıdır. Leknevî, Nesâî'nin ehl-i re'y âlimlerine yönelik sert cerhlerini eleştirirken,<sup>78</sup> 'Ukaylî'nin de sübjektif ve aşırı cerhleriyle genel kabul görmediğini belirtmiştir. Şafiî mezhebine mensup İbn Ebî Hâtim'in, Şafiî'nin biyografisinde hiçbir olumsuz rivayete yer vermemesi, mezhep taassubunun etkisini açıkça

<sup>76</sup> İbn Hacer, *Lisân*, 2/208.

<sup>77</sup> Zehebî, *Siyer*, 9/544; İbn Hacer, *Lisân*, 2/208; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Şikât* (Haydarabat: Matba'atü Meclisi Dâirâtü'l-Ma'ârifü'l-Osmâniyye, 1973), 8/98. Kevserî, *Te'nib*, 273; Kevserî, *İmta'*, 9, 48, 51; Özaşar, *ideolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 135.

<sup>78</sup> Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî en-Nesâî, *ed-Đu'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Kemal Yusuf Hût (Beyrut: Müessesetü'l-Küttübü's-Şekâfiyye, 1985), 289; İbnü'l-Cevzi, *Đu'afâ'*, 1/202; Bağdâdî, *Târîh*, 7/328; İbn Hacer, *Lisân*, 2/208.



ortaya koymaktadır.<sup>79</sup> Bu yaklaşım, onun diğer âlimlere yönelik değerlendirmelerinin objektifliğini tartışmalı hâle getirmiştir. Benzer şekilde, İbn 'Adî'nin eleştirileri de mezhep çekişmelerinin etkilerini yansıtırken, Hasan b. Ziyâd'ın ilmî itibarı üzerinde kalıcı bir zedelenme yaratmamıştır.

Bağdâdî, eserinde Hasan b. Ziyâd hakkındaki olumlu ve olumsuz rivayetleri dengelemeye çalışsa da, Şafîî muhaddisler arasında yaygın olan Hanefî karşıtlığını sürdürmüştür. Rivayetlerin dayandığı râvîler arasında eleştiriye açık isimlerin bulunması, bu ithamların objektifliğini sorgulatmaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin, Bağdâdî'nin mezhep değiştirme süreci ve cerh tadilindeki aşırı tutumlarına dair değerlendirmesi, Ebû Hanîfe ve ashabına yönelik cerhlerin ilmi çevrelerde makbul görülmediğini ortaya koymaktadır. Buna karşın Zehebî, lehte ve aleyhteki rivayetleri dengelemeye çalışarak daha adil bir tutum sergilemiştir.<sup>80</sup>

Hasan b. Ziyâd'a yönelik cerhler, çoğunlukla gerekçeden yoksun, müphem ve gayrimüfesser niteliktedir. Bu eleştirilerin büyük bir kısmı, Hanefî mezhebi dışındaki âlimler tarafından yapılmış olup, önemli ölçüde subjektif değerlendirmeler içermektedir. Söz konusu eleştiriler, Hasan b. Ziyâd'ın hadis ilmine yaptığı katkıları gölgeleme riski taşımaktadır. Eleştirenlerin birçoğunun, Hasan b. Ziyâd'dan çok sonra yaşamış olması ve değerlendirmelerini kendi dönemlerinde şekillenen hadis kriterlerine dayandırması, mezhep taassubunun bu eleştirilerde belirgin bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Hadislerin sıhhatinin tespitinde, Hz. Peygamber dönemine yakınlık önemli bir faktördür. Bu açıdan değerlendirildiğinde, Hasan b. Ziyâd, kendisinden sonra gelen birçok muhaddisten daha avantajlı bir konumda bulunmaktadır.<sup>81</sup> Ayrıca, hadislerin sahih ya da zayıf olarak nitelendirilmesinde yalnızca muhaddislerin kriterleri değil, fakihlerin tercih ve değerlendirmelerinin de dikkate alınması büyük bir gerekliliktir.

Hasan b. Ziyâd'a yöneltilen eleştirilerin temelinde, onun bazı hadislerde vehme düşmüş olma ihtimali yatmaktadır. Ancak vehme dayalı bu tür iddialar, hadis ilminde başlı başına bir cerh sebebi teşkil etmemektedir. Cerh ifadeleri, ancak kasıtlı bir hata ya da ihmal ispatlandığında geçerli bir delil sayılabilir; aksi halde, bu tür eleştiriler vehme dayandırılarak gayrimüfesser kabul edilir<sup>82</sup> ve ilmi bakımdan yeterli görülmez. Dolayısıyla, Hasan b. Ziyâd'a yönelik bu tür eleştirilerin, mezhepler arası çekişmelerden ve dönemin ilmî dinamiklerinden bağımsız olmadığı unutulmamalıdır.<sup>83</sup>

## Sonuç

Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî hicrî 116-204 yılları arasında yaşamış Hanefî bir fakih ve muhaddistir. İlim tahsiline çok küçük yaşlarda başlamış ve çoğunlukla mesâisini fıkıh ilmine harcamıştır. Hasan b.

<sup>79</sup> Bağdâdî, *Târîh*, 4/306; İbnü'l-Cevzî, *Đu'afâ*, 2/40; Zehebî, *Siyer*, 4/159-160, 9/358-371, 11/223, 12/444, 14/21-23; a.mlf., *Mîzânü'l-İtidâl fî Nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabî, 1993), 3/642; İbn Hacer Ebü'l-Fađl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buĥârî* (Kahire: Matba'atü'l-Ĥayriyye, 1907), 13/415; Kevserî, *İmta'*, 41; Kevserî, *Te'nîb*, 29, 94; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 118. Kevserî, *İmta'*, 48. Ebû Bekr Muhammed b. Ĥalef b. Hayyân Muhammed b. Halef el-Vekî eđ-Đabbî, *Aĥbârü'l-kuğât ve tevârîhuhüm* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 3/189; 'Ukaylî, *eđ-Đu'afâ'ü'l-kebîr*, 1/227; Bağdâdî, *Târîh*, 7/326, 327; Kevserî, *İmta'*, 16; İbn Ebî Ĥâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/201-202.

<sup>80</sup> Kevserî, *Te'nîb*, 11.

<sup>81</sup> Veysel Özdemir, "Cerh Tadil İlminde Müteşeddît ve Mütesâhil Âlimler ve Değerlendirmelerinden İstifadede Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2014), 150.

<sup>82</sup> Salih Kesgin, "Metin Tenkidi ve Cerh-Tadil Âlimlerine Göre Hadis Ravileri Hakkında Verilen Hükümle İlişkisi", *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 1198.

<sup>83</sup> Kevserî, *İmta'*, 45; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 126.

Ziyâd el-Lü'lûî'nin daha çok bir fıkıh âlimi olarak meşhur olduğu ifade edilmelidir. Onun *Müsned* adlı eseri incelendiğinde fıkıh ilminin yanı sıra bir muhaddis olduğu da görülecektir. *Müsned* adlı eserini oluştururken Ebû Hanîfe'den aldığı rivayetleri cemetmiştir.

Tabakât, tarih ve ricâl kitaplarında Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî'nin cerh ve ta'dil yönünden müspet ve menfi şekilde değerlendirildiği görülmektedir. Cerh ve ta'dil ilminde aynı râvî için bir münekkittin zayıf diğer münekkittin güvenilir olduğunu ifade eden değerlendirmelere sıklıkla rastlanmaktadır. Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî için de durum bundan farklı değildir. Hasan b. Ziyâd'a yöneltilen itirazlar ve ithamlar, genellikle yersizdir. Çünkü Hasan b. Ziyâd'ın hadislerle ilgili tutumu, diğer hadisçilerle paralellik gösterir.

Hasan b. Ziyâd, bir muhaddis değil, bir fakih olarak tanınır ve bu onun en belirgin özelliğidir. Hadisleri, devrinde yaygın olan yöntemlere göre, çeşitli rivayetler arasından tercih ederek kullanmıştır. Her rivayeti toplama amacı gütmemiş ve uzak beldelere hadis talebi için seyahate çıkmamıştır.

Hasan b. Ziyâd'ın re'y kullanımı, eleştirilse de bu uygulama sahabe, tabiûn ve diğer fakihler tarafından da zaman zaman kullanılmıştır. "Ehl-i re'y" olarak eleştirilmesi, hadisçilerin ehl-i re'ye karşı benimsedikleri bir tutumdan kaynaklanmaktadır.

Ehl-i hadis tarafından Hasan b. Ziyâd'ın hadis bilgisinin yetersiz olduğu ve hadis rivayetinde güvenilir bulunmadığına dair eleştiriler, genellikle mezhep taassubundan kaynaklanan sübjektif değerlendirmelerdir. Bu gibi ithamlar dikkate alındığında, hiçbir mezhep imamı veya müçtehit bu tür eleştirilerden kendisini kurtaramaz.

Hasan b. Ziyâd'ı hadisçiliği açısından eleştiren ve yalan söylemekle suçlayanlar genellikle kendisinden sonraki hadisçilerdir. Bu eleştiriler, Hasan b. Ziyâd'tan sonra belirlenen kriterlere dayanmaktadır.

Hasan b. Ziyâd gibi büyük İslam şahsiyetlerini doğru değerlendirebilmek için mezhep taassubunu bir kenara bırakmak ve geçmiş âlimlerin görüşlerini tarafsız bir şekilde analiz etmek önemlidir. Bu yaklaşım, daha adil, doğru bir tahlil ve tenkit yapmayı sağlar.

Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî'nin *Müsned*'i, ilk dönemlerden itibaren eleştirilere maruz kalan Hanefî mezhebinin hadis ilmi ile iştigalini ispat etmek açısından erken dönemde telif edilmiş bir eser olarak önem arz etmektedir.

Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî'nin *Müsned*'i üzerinde yapılacak olan çalışmalar Hanefî mezhebinin hadis ilmi ile ilgili çalışmalarını daha da aydınlatacaktır.

## **Extended Abstract**

### **The Life of Hasan b. Ziyâd, a Student of Abu Hanifa, and his Place in the Science of Ḥadīth**

Hasan b. Ziyâd al-Lu<sup>3</sup>lu<sup>2</sup>î, who lived during the 200s AH, was one of the prominent jurists and hadith scholars of the Hanafi school. Born in Kufa, Hasan b. Ziyâd began his pursuit of knowledge in his hometown, studying under eminent scholars of the period such as Abû Ḥanîfa, Abû Yûsuf, and Zufar b. al-Hudhayl, thus deepening his expertise in Islamic jurisprudence and hadith. Known for his fairness and meticulousness during his tenure as a judge, he also stood out for his cautious approach to issuing fatwas compared to the founders of the school. His scholarly contributions significantly shaped the formative period of the Hanafi school, particularly in the fields of jurisprudence and hadith. However, studies addressing his place in the discipline of hadith remain limited, often focusing on his juridical aspects. This study examines Hasan b. Ziyâd's position in hadith sciences, evaluations by other scholars, and his standing in the context of the principles of al-jarḥ wa al-ta'dil.

Living during a time of political, social, and intellectual transformations that marked the transition from the Umayyads to the Abbasids, Hasan b. Ziyâd was a Hanafi jurist and hadith scholar. It is estimated that he was born in 116 AH (734 CE) in Kufa, where he began his education before moving to Baghdad to study with scholars such as Abû Ḥanîfa, Abû Yûsuf, Zufar b. al-Hudhayl, and Dâwûd al-Ṭâ'î. He attained the level of ijtihâd in jurisprudence. Over his extensive academic career, he became known for his proficiency in applying analogical reasoning (ra'y) and his inquisitive approach, emphasizing the importance of teaching knowledge. In 194 AH, he was appointed as a judge in Kufa but requested to be relieved from the position due to his fear of God and his conscientiousness. Renowned for his moral integrity and respect for scholars, Hasan b. Ziyâd also gained attention for his dedication to preserving the legacy of his teacher, Abû Ḥanîfa. Passing away in 204 AH (819 CE), Hasan b. Ziyâd exemplified a scholar of discipline and moral uprightness.

An essential aspect of Hasan b. Ziyâd's scholarly identity was his role in hadith sciences. As one of the leading mujtahids of the Hanafi school, he demonstrated his expertise in hadith through both the education he received from his teachers and the transmissions he passed on to his students. In addition to benefiting from Abû Ḥanîfa in hadith studies, he also drew upon the works of prominent hadith scholars of the period such as Sa'îd b. 'Ubayd al-Ṭâ'î, 'Abd al-Malik b. Jurayj, and Wakî' b. Jarraḥ. Hasan b. Ziyâd transferred his hadith knowledge to his students, leaving a lasting impact through their works. It is recorded that one of his most notable students, Muḥammad b. Shujâ' al-Siljî, included 73,000 hadiths in his works, while another student, Ishâq b. Bahlûl, memorized over 50,000 hadiths. These accounts underscore Hasan b. Ziyâd's competence and his role as a hadith transmitter.

A portion of his contributions to hadith sciences was preserved in his now-lost work titled Musnad. Additionally, his transmissions are scattered across Hanafi sources. His proficiency in hadith, especially in legal narrations (aḥkām ḥadīth), is notable, as it is stated that he compiled 12,000 hadiths addressing the needs of jurists. His efforts in hadith sciences constitute a significant part of his contributions to Islamic scholarship. Manuscripts of Hasan b. Ziyād's Musnad are registered in the Damascus Zāhiriyya Library and the Baghdad Awqāf Library. From this Musnad, 228 narrations were included in al-Khwārizmī's Jāmi' al-Masānīd, reflecting Abū Ḥanīfa's approach to hadith. The work contains musnad, mursal, and mawqūf hadiths, with mursal narrations considered valid evidence by Hanafi scholars, especially those from Ibrāhīm al-Nakha'ī. The narrations were organized according to legal chapters, including purification (ṭahāra), prayer (ṣalāh), zakāh, fasting, pilgrimage, and commercial transactions.

Hasan b. Ziyād faced severe criticism from several authorities in al-jarḥ wa al-ta'dīl. These critiques included accusations of weak narrations, reliance on unreliable sources, and transmission of incorrect information. Scholars such as 'Uthmān b. Sa'īd al-Dārimī and al-Nasā'ī questioned his reliability, with the latter describing him as "untrustworthy." Al-'Uqaylī and Ibn Abī Ḥātim also cast doubts on his credibility, while Ibn 'Adī criticized him without substantiating his claims. Conversely, scholars such as Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī, al-Dhahabī, and Ibn Ḥibbān praised his trustworthiness and scholarly merit. Many of the criticisms against Hasan b. Ziyād were influenced by sectarian biases, particularly from Shāfi'ī scholars. It is emphasized that evaluations of hadith transmitters must consider the perspectives of jurists as well. Despite the critiques, Hasan b. Ziyād's contributions to hadith sciences and jurisprudence remain integral to understanding the intellectual dynamics of his era.

## ملخص موسع

### حياة الحسن بن زياد أحد تلامذة أبي حنيفة ومكانته في علم الحديث

الحسن بن زياد اللؤلؤي، أحد الفقهاء والمحدثين البارزين في المذهب الحنفي، عاش في القرن الثاني الهجري. وُلد في الكوفة حيث بدأ طلب العلم، وتلمذ على يد الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر بن الهذيل وغيرهم من العلماء البارزين في ذلك العصر، مما مكّنه من التعمق في الفقه والحديث. خلال فترة توليه القضاء، عُرف بعدله وحرصه، وتميز بأسلوبه الحذر في إصدار الفتاوى، مما جعله محط الأنظار بين علماء المذهب. ساهم بعلمه وبحوثه بشكل كبير في عملية تشكّل المذهب الحنفي، مع التركيز على مجالي الفقه والحديث. ومع ذلك، فإن الدراسات المتعلقة بمكانته في علم الحديث قليلة، حيث انصبت معظم الأبحاث على الجانب الفقهي من شخصيته. وانطلاقاً من هذا النقص، تناولت الدراسة مكانته في علم الحديث، وتقييم العلماء الآخرين له، ووضعها من حيث الجرح والتعديل.

نشأ الحسن بن زياد في فترة انتقالية بين الحكم الأموي والعباسي، وهي حقبة شهدت تحولات سياسية واجتماعية وعلمية كبيرة. ويُعتقد أنه وُلد عام 116 هـ (734 م)، وواصل طلب العلم في الكوفة وبغداد، حيث تلمذ على يد الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر بن الهذيل وداود الطائي. بلغ مرتبة الاجتهاد في الفقه، وبرز بأسلوبه المميز في استخدام الرأي وبنهجه النقدي، مع إيلاء أهمية كبيرة لتعليم العلوم. في عام 194 هـ، عُيّن قاضياً في الكوفة، لكنه طلب إعفائه من المنصب بسبب خشيته لله وحرصه الشديد. عُرف الحسن بن زياد بمواقفه الأخلاقية واحترامه الكبير لأهل العلم، كما تميز بجهوده في الحفاظ على إرث أستاذه أبي حنيفة. وتوفي عام 204 هـ (819 م)، مخلّفاً مثلاً يُحتذى به في الانضباط العلمي والأخلاقي.

يمثل علم الحديث جانباً مهماً من شخصية الحسن بن زياد العلمية. فقد كان من كبار المجتهدين في المذهب الحنفي، وأظهر براعته في الحديث من خلال تعليمه وتدريبه. استفاد من أستاذه أبي حنيفة في هذا المجال، كما تعلم من علماء الحديث البارزين في عصره، مثل سعيد بن عبيد الطائي وعبد الملك بن جريج ووكيع بن الجراح. نقل الحسن بن زياد ما اكتسبه من الحديث إلى طلابه، مما كان له تأثير دائم في أعمالهم. ومن أبرز طلابه محمد بن شجاع السّلاجي، الذي قيل إن مؤلفاته تضمنت ثلاثة وسبعين ألف حديث، وإسحاق بن بهلول، الذي حفظ أكثر من خمسين ألف حديث. ويبرز هذا مكانته في علم الحديث وشخصيته كمحدث.

تشمل إسهاماته في علم الحديث كتابه "المسند"، الذي لم يصل إلينا، ولكن توجد رواياته في مصادر المذهب الحنفي بشكل متفرق. وقد ورد أنه كتب اثني عشر ألف حديث، تلبية احتياجات الفقهاء في القضايا الشرعية. ويُحتفظ بمسنده في مكتبة الظاهرية في دمشق ومكتبة الأوقاف في بغداد، وتم نقل 228 رواية من المسند في كتاب "جامع المساني" للخوارزمي، مما يعكس فهم الإمام أبي حنيفة للحديث. اشتمل كتاب المسند على أحاديث مسندة ومرسلة وموقوفة، واعتُبرت الأحاديث المرسلة حجةً وفقاً للفقهاء الحنفية، خصوصاً المراسيل التي رويت عن إبراهيم النخعي. وقد صُنفت روايات الحسن بن زياد وفق أبواب الفقه، بما في ذلك الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والعقود والمعاملات.

تعرض الحسن بن زياد لانتقادات شديدة من قبل عدد من علماء الجرح والتعديل، الذين اتهموه بضعف الرواية والنقل عن مصادر غير موثوقة. من بين هؤلاء النقاد: عثمان بن سعيد الدارمي والنسائي وأبو جعفر العقيلي وابن أبي حاتم وابن عدي والخطيب البغدادي. ومع ذلك، قدّم بعض العلماء تقييماً إيجابياً للحسن بن زياد، مثل مسلمة بن قاسم القرطبي الذي وصفه بأنه ثقة، والذهبي الذي اعتبره من كبار فقهاء العراق، وابن حبان الذي أدرجه في كتاب "الثقات"، بالإضافة إلى بدر الدين العيني وعلي القاري، اللذين أشادا بورعه وتمسكه بالسنة ومهارته العلمية.

تبين الدراسة أن كثيراً من الانتقادات الموجهة للحسن بن زياد كانت متأثرة بالخلافات المذهبية وغير قائمة على أدلة كافية. كما أكدت أن معايير الحديث يجب أن تُدرس بالتكامل مع تقييحات الفقهاء. ورغم هذه الانتقادات، ظلّ الحسن بن زياد يحتفظ بمكانته العلمية، خاصة في الفقه، مما يجعله شخصية بارزة لفهم الديناميات العلمية في عصره.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الفقه، حسان بن زياد، المذهب الحنفي، أهل الرأي.

**Kaynaklar / References / المصادر**

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. Müsnedü Ahmed b. Hanbel. nşr. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut, y.y., 1995.
- Akyol, Aşur. Hasan b. Ziyâd el-Lü'lû'î ve Hadis İlmindeki Yeri. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye. nşr. Ebû Abdullah es-Sevratî - İbrâhim Hâmdî el-Medenî. Medine, el-Mektebetü'l-'İlmiyye, ts.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. Târîhu Bağdâd. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Bayraktutar, Muammer. "Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (Aralık 2014), 273-281.
- Bedr, Fahriye Muhammed Alî. el-Ahkâmü'l-fıkhiyye elletî hâlefe fihâ el-Hasen b. Ziyâd el-Lü'lû'î eimmete'l-mezhebi'l-Hânefî. Kudüs: Kudüs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012/1434.
- Beyhaķı, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Alî. es-Sünenü'l-kebîr. thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Merkezi Hicri li'l-Bühûsi ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2011/1432.
- Cerrahoğlu, İsmail. "İbn Cüreyc". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 19/404-406. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çoban, Ramazan. Ebû Hanîfe Müsnedleri ve Hârizmî'nin Câmiu'l-Mesânîd'i. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Debbâğ, Abdussettâr Hâmid. el-Hasen b. Ziyâd ve fıkhuhû beyne muâşirîh. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. Sünen-i Ebû Dâvûd. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, t.s.
- Ergüven, Nizamettin. "Hanefî Mezhebi Âlimlerinden Hasan B. Ziyâd el-Lü'lû'î'nin Muâmelât ve Ukûbât Konusunda, Mezhebin İlk Üç İmamına (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed) Muhalif Görüşleri (Serahsî'nin el-Mebsût Eseri Ekseninde)". Dicle İlahiyat Dergisi 27/2 (2022), 529-561.
- Ergüven, Nizamettin. "Hasan B. Ziyâd el-Lü'lû'î'nin İbadetler Konusunda, Hanefî Mezhebinin İlk Üç İmamına (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) Muhalif Görüşleri (Şemsüleimme es-Serahsî'nin el-Mebsût Eseri Ekseninde)". Şırnak İlahiyat Fakültesi Dergisi 29 (Aralık 2022), 159-188.
- Gözübenli, Beşir. "Hasan b. Ziyâd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 16/361-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî. el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn. thk. Âdil Murşid, Ahmed Berhûm, Muhammed Kâmil Karâ Belî, Sa'îd el-Leḥḥâm. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 2018/1439.
- Hasan, Hasan İbrâhim. İslam Tarihi. 10 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1991.
- Hatipoğlu, İbrâhim. "el-Müsned". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 20/101-103. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Hâvârizmî, Ebü'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmûd. Câmi'u'l-mesânid. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî. Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1967.

- İbn 'Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. 'Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd, nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr el-Bekrî. Mağrib: y.y., 1967/1387.
- İbn Abdirabbih Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Hâbib el-Çurtubî el-Endelüsî. el-İkdü'l-ferîd. 6 cilt. Beyrut: y.y., 1989.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. el-Cerh ve't-ta'dîl. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türasi'l-'Arabî, 1952.
- İbn Hacer, Ebü'l-Faql Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî. Fetḥu'l-bârî bi-şerḥi Şaḥîḥi'l-Buḥârî. 23 Cilt. Kahire: Matba'atü'l-Ḥayriyye, 1907.
- İbn Hacer, Ebü'l-Faql Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî. Lisânu'l-mîzân. 7 Cilt. Haydarabat: Matba'atü'l-Meclis-i Dâireti'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. eş-Şikât, 9 Cilt. Haydarabat: Matba'atü Meclisi Dâirâti'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî. Tâcü't-terâcim. thk. İbrâhim Sâlih. Dimaşk: Dâru'l-Me'mun li't-Türas, 1992.
- İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk. el-Fihrist, thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y., 1971.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdirrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. Esmâ'ü'd-du'afâ' ve'l-vaḍḍâ'in (vâdi'in) ve zikrû men cereḥahüm mine'l-e'immeti'l-kibâri'l-ḥâfızîn. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullâh Kâdi. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1986.
- Kâtip Çelebi, Hacı Ḥalîfe Mustafa b. Abdillâh. Keşfü'z-ẓunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn. haz. M. Şerafettin Yaltkaya. 2 Cilt. İstanbul: MEB. Yayınları, 1971.
- Kerderî, Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Ḥârizmî el-Bezzâzî. Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Ḥanîfe. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1981.
- Kesgin, Salih. "Metin Tenkidi ve Cerh-Tadil Âlimlerine Göre Hadis Ravileri Hakkında Verilen Hükümle İlişkisi". İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 5/4 (2016), 1186-1223.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan b. Alî Zâhid. el-İmta' bi Sîreti İmâmeyn Ḥasan b. Ziyâd ve Şaḥibihi Muhammed b. Şuca'. Kahire: Matba'atü'l-Envâr, 1949.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan b. Alî Zâhid. Te'nîbü'l-Ḥaḥîb 'alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Ḥanîfe mine'l-ekâzîb. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1981.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Mısrî. el-Cevâhirü'l-muḍiyye fî ṭabakâti'l-Ḥanefiyye. thk. Abdulfettâḥ Muhammed el-Ḥulv. 5 Cilt. Kahire: y.y., 1993.
- Leknevî, Ebü'l-Ḥasenât Muhammed Abdülḥay. el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960.
- Nâtîfî, Ahmed b. Muhammed b. Ömer. el-Ecnâs fî furûi'l-fikhi'l-Ḥanefî. nşr. Abdullâh b. Sa'd - Kerim b. Fuâd. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Me'sûr, 2016.



- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî. eđ-Đu'afâ' ve'l-metrûkîn. thk. Kemal Yûsuf Hût. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiye, 1985.
- Özafşar, Mehmet Emin. İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Plan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1990.
- Özel, Ahmed. Hanefî Fıkıh Âlimleri. Ankara: TDV. Yayınları, 1990.
- Özdemir, Veysel. "Cerh Tadil İlminde Müteşeddî ve Mütessâhil Âlimler ve Değerlendirmelerinden İstifadede Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar". Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/24 (2014), 128-175.
- Özsoy, Abdulvahap. "Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük". Hadis Tetkikleri Dergisi 2 (2005), 185-187.
- Özşenel, Mehmet. "Hadislerin Tasnifinde Ebû Hanîfe'nin Rolü", İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri 16-19 Ekim 2003. nşr. İbrâhim Bağdâdioğlu. 2/353-360. Mudanya/Bursa: y.y., 2005.
- Şaymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed. Ahbâru Ebî Hanîfe ve aşhâbih. thk. Ebü'l- Vefâ el-Efgânî. Beyrut: y.y., 1976.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsülemme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. Uşûlü's-Serahsî. nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: y.y., 2021.
- Sezgin, Fuat. Târîhu't-Türasi'l-'Arabî. çev. Mahmud Fehmi Hicâzî. Riyad: y.y., 1984. (Fıkıh Cildi).
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. el-Aşl. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmânî. İ'lâ'ü's-sünen. thk. Abdülfettağ Ebû Gudde. Karaçî: İdâretü'l-Kur'an, ts.
- Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir ed-Dârî el-Gazzî el-Mısrî. eđ-Ṭabağâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye. thk. Abdülfettağ Muhammed Hülv. 4 Cilt. Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1983.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Amr b. Mûsâ. eđ-Đu'afâ'ü'l-kebîr. thk. A. Emin Kalâcî. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1984.
- Vekî, Ebû Bekr Muhammed b. Hâlef b. Hâyyân Muhammed b. Hâlef. Ahbâru'l-kuđât ve tevârîhuhüm. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Ya'kübî, İbn Vâđîh Ahmed b. İshâk b. Ca'fer. Târîhu'l-Ya'kübî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Şadr, ts.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsîler". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 1/31-48, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yılmaz, Okan Kadir. İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Yiğit, İsmâil. "Emevîler", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 11/87-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yüksek, Hayyire - Gültekin, Ayşe. "Hasen b. Ziyâd'ın Müsned'inde Yer Alan Mürsel Rivayetler". Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi Dergisi 47/2 (2021), 52-73.
- Yüksek, Hayyire. Zâhid el-Kevserî'nin 'el-İmta' Adlı Eserinde Yer Alan 'Müsnedü Ebî Hanîfe li'l-Hasen b. Ziyâd'daki 60 Hadisi Şerifin Tahrici ve Değerlendirilmesi. Uşak: Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî. Mîzânü'l-i'tidâl fî nağdi'r-ricâl. thk. Alî Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife li't-Tabâ'a ve'n-Neşr, 1963/1382.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fâriķî. Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'. thk. Şu'ayb el-Arna'ût. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fâriķî. Mîzânü'l-i'tidâl fî naķdi'r-ricâl. thk. Alî Muhammed el-Bicâvî, 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1993.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî Fâriķî. Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(ţabaķâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm. thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1996).

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed. Naşbü'r-râye li-taķrîci eķâdîsi'l-Hidâye. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turasi'l-'Arabî, 1987.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşķî. el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşriķîn. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1986.

# HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2024, 13: 389-400

## Mehmet Ali Çalgan. Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı? (İstanbul: İFAV Yayınları, 2024)

Mehmet Ali Çalgan. Did the Hadith Scholars Critique the Content?. (İstanbul: İFAV Publishing, 2024)

محمد علي جالقان. هل انتقد المحدثون محتوى الأحاديث؟. (إستانبول: İFAV، 2024)

Mehmet Çetin

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/Türkiye  
Associate Professor Dr., Sivas Cumhuriyet University Faculty of Theology, Sivas/Türkiye  
mehmetcetin@cumhuriyet.edu.tr

ORCID: [orcid.org/0000-0002-3676-0912](https://orcid.org/0000-0002-3676-0912)

RORID: <https://ror.org/04f81fm77>

### Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü | Article Type: Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi | Received Date: 06.08.2024

Kabul Tarihi | Accepted Date: 26.11.2024

Yayın Tarihi | Published Date: 31.12.2024

Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Aralık / December

Çıkar Çatışması | Competing Interests: Çıkar çatışması 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: Çetin, Mehmet. "Mehmet Ali Çalgan. Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?. (İstanbul: İFAV Yayınları, 2024)." *HADITH* 13 (Aralık 2024), 389-400.

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. (Mehmet Çetin)

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: [index.hadith@samsun.edu.tr](mailto:index.hadith@samsun.edu.tr)

## Kitap İncelemesi

### Mehmet Ali Çalgan. Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı? (İstanbul: İFAV Yayınları, 2024)

Doç. Dr. Mehmet Çetin

Yazar Mehmet Ali Çalgan, 2020 yılında yayımlanan “Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm’de İbn Kesîr’in Hadis Şerh Metodu ve Metin Tenkidi” adlı makalesiyle, muhteva tenkidi konusunu çalışmaya başlamıştır. Çalgan, muhtevâ tenkidi meselesine katkı sağlamayı amaçladığı *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?* isimli bu eserini, mütekaddim âlimlerden Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Tirmizî (ö. 279/892), İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) ve İbn Hibbân (ö. 354/965), müteahhir âlimlerden İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201), İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Zehebî (ö. 748/1348) özelinde muhteva tenkit uygulamalarını kaleme aldığı bir dizi makaleden ve konuyla alakalı telif edilmiş Arapça ve Türkçe yayınlardan istifade ederek telif etmiştir. Biz de kitap inceleme formunda kaleme aldığımız bu makalemizde eseri akademik ve ilmi camiaya tanıtmaya çalışacağız.

Birinci baskısı tükenen “Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?” isimli eserin gözden geçirilmiş ikinci baskısı yine İFAV (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları) tarafından yapılmıştır. Yazar birinci baskıda yer alan imlâ ve içerik hatalarını düzeltmiş, bazı tekrarları çıkartmış, konuyla ilgili olmasına rağmen birinci baskıda yararlanılmamış bazı çalışmalardan elde ettiği bulguları esere dercetmiş ve bazı tablolarla meseleyi daha anlaşılır hâle getirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede, birinci baskıda yer almayan “Sened ve Metin Tenkidinin Doğru Konumlandırılması” başlığını ilave etmiştir. Konunun daha doğru anlaşılabilmesi için “metin tenkidi” ve “muhteva tenkidi” farkına dikkat çekmiş, kendisinin muhteva tenkidi konusuna yoğunlaşacağını dile getirmiştir. Yazar, eserin vücut bulmasında Salahattin Polat ve Yavuz Köktaş gibi konunun uzmanı olan hadis hocalarından istifade etmiş, tenkit ve tashihlerini dikkate alarak eseri daha faydalı hâle getirmeye çalışmıştır. Kitabın editörlüğünü yapan Muhammed Enes Topgül de kitaba önemli katkılarda bulunmuştur.

Yazar çalışmasının birinci bölümünde “muhaddisler sened tenkidi yapmışlardır; ancak metin ve muhteva tenkidi yapmamışlardır” şeklindeki yaygın iddianın doğru olmadığını ortaya koymaya, muhaddislerin -iddia edildiğinin aksine- muhteva tenkidi yaptıklarını klasik eserlerden arz ettiği çok sayıdaki örnekle ispat etmeye çalışmıştır. Diğer taraftan muhteva tenkidinin, sika ravilerin hataları durumunda adeta sıhhat tespitinin sağlanmasını yapan kontrol mekanizması konumunda olduğunu

ifade etmiştir. Muhteva tenkidi konusunda 2000 yılından önce yapılan öncü çalışmaların eksikliklerini, 2000 yılından sonra yapılan nitelikli spesifik çalışmaların kapattığını dile getiren yazar, “muhaddislerin ya hiç ya da yeteri kadar muhteva tenkidi yapmadıkları” yönündeki iddianın aksine, ilel ve ricâl kitaplarında muhteva tenkidine dair çok sayıda örneğin gün yüzüne çıkarıldığını ifade etmeye, örneklerle ispat etmeye çalışmıştır. Muhteva tenkidine dair bilgilerin -beklentinin aksine- hadis usûlü eserlerinde değil, muhaddislerin tatbikatlarında yer aldığına dikkat çekmiştir. Konunun eksik ve/veya yanlış anlaşılmasına yol açan etkenlerden birinin de bazı araştırmalarda görülen yanlış bilgi, ön kabul veya yorumların olduğunu dile getirmiş; yanlış bilgi, ön kabul veya yorumları tartışmış ve sonuca bağlamaya çalışmıştır. Yazar, muhtevâ tenkidine yönelik ülkemizde ve diğer ülkelerde yapılan çalışmaları derli toplu bir şekilde özetlemiştir.

Çalğan, eserde senedin sıhhatinin mutlak olarak metnin sıhhatini doğurmayacağı, erken dönem münekkitlerinin hadis tenkit yöntemi, sahih hadisin tarifinde muhteva tenkidinin yeri, hadis usulü kitaplarında muhteva tenkidi, hadis tenkidinin merhaleleri, münekkitlerin muhteva tenkidine dair izahları, muhteva tenkidi kriterleri, münker-muhteva tenkidi münasebeti, teferrüdün bazı durumlarda muhaddislerce bir muhteva tenkidi kriteri olarak kullanımı, muhteva tenkidinin sorunları ve sınırlılıkları, muhteva tenkidinin usulü, muhaddislerin merviyat bilgisini (rivâyet mükteşebâtını) kullanımı ve bunun muhteva tenkidisiyle ilgisi, hadis usulündeki muhteva tenkidine dair konuların belirlenmesi ve sahih hadis şartlarından ittisâl dışında kalan diğer dördünün muhteva tenkidisiyle irtibatının gösterilmesi gibi önemli konuları ele almıştır. Eserde Mehmet Said Hatiboğlu, Salahattin Polat, Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, Enbiya Yıldırım ve Sezai Engin hocaların konuya dair çalışmaları geniş bir şekilde değerlendirilmiştir. Bunun yanında, metin ve muhteva tenkidi çalışmaları olup atıfta bulunulan çok sayıda yazar ve çalışma vardır.

Çalışmada klasik hadis usulünün muhteva tenkidine imkân vermediği tezinin, muhteva tenkidi yapılmadığına delil getirilmesi tartışılan konulardandır. Bu iddiaya verilen cevap, konunun hadis usulleri üzerinden değil muhaddislerin tatbikatları üzerinden incelenmesinin daha sağlıklı olacağı şeklindedir. Yazara göre yakın döneme kadar muhaddislerin tatbikatları üzerinden spesifik çalışmaların yapılmaması, muhteva tenkidi hakkındaki tartışmaların bir neticeye varmasını engellemiştir. Muhteva tenkidi üzerine çalışan kimi araştırmacılar bizzat erken dönem muhaddislerinin uygulamaları yerine fukahannın tespitleri; kimisi ise Mevzûât kitaplarında mevzu hükmü verilmiş rivâyetler üzerinden değerlendirme yapmış ve kanaat belirtmişlerdir. Mütekaddim muhaddislerin muhteva tenkidine dair açık beyanların azlığı hakkında muhaddislerin tafsilattan kaçınarak muhtasar ifadeler kullanmaları, bazen illetlere kapalı yollarla işaret etmeleri, öznellikten kaçınmak istemeleri, bir muhalefeti çok bariz gördükleri için açıkça işaret etmeye gerek duymamaları gibi bazı sebeplere işaret edilmiştir.

Eserde öne çıkan en önemli meseleler, tespit edilen bilgi ve bulgular neler diye bir soru akla gelirse örnek olarak şunlar zikredilebilir:

İbn Ebû Hâtim'in "Bir hadisin sıhhati, onu nakledenlerin adâleti ve sözün nübüvvet kelamı olmaya uygun oluşuyla anlaşılır"<sup>1</sup> sözü, hadisin sıhhatini tespitte sadece sened incelemesi yapılmadığını, münekkitlerin senedle beraber metne de ne derece önem verdiklerini gösterir. Zira "nübüvvet kelamına uygun" olmak, Hz. Peygamber'den nakledilen sözün, Kur'an-ı Kerîm'e, akla ve vakıya aykırı olmasına manidir. Ne var ki İbn Ebû Hâtim'in bu sözü Said Hatiboğlu tarafından "Hadisin sıhhati ve Peygamber'in sözü olabilme keyfiyeti, onu nakledenlerin adâletiyle tayin edilir" şeklinde yanlış tercüme edilerek sadece râvîlerin yani senedin tenkidine indirgenmiş ve bu yanlış tercüme üzerine İbn Ebû Hâtim'in hadisin sıhhatini tespitte sadece isnâdı ön plana çıkarttığı bilgisi inşa edilmiştir.

Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Hâtim (ö. 277/890) ve İbn Hibbân gibi mütekaddimûn dönemi âlimlerinin rivâyetleri, Kur'an-ı Kerîm'e, akla ve diğer kriterlere aykırılık, icmâya muhâlefet -ve metot olarak fukahaya nispet edilmesine rağmen Şu'be (ö. 160/776), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Müslim gibi münekkit muhaddislerin ilk dönemde dikkate aldıkları- umûmu'l-belvâya aykırılık gerekçesiyle hadislere muhtevâ tenkidi yaptıklarına dair örnekler arz edilmiştir. Erken ve geç dönemden toplam kırk muhaddisin muhtevâ tenkidi uygulamalarına toplamda yüz ellinin üzerinde örnek verilerek, ayrıca on beş muhaddisin muhteva tenkidine dair izahları sunularak bu metodun bazı âlimlere münhasır olmadığı, muhaddislerin ortak bir zihniyeti ve faaliyeti olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede muhaddisler lafız hatalarını muâraza yoluyla, mana hatalarını ise zikredilen kriterlere arz ederek tespit etmeye çalışmışlardır. Ancak kitaptaki uygulama örneklerinin sadece beş tanesi muarazayla alakalı olup geriye kalan hepsi muhteva tenkidine yöneliktir.

Yazar, ittisâl şartı dışında sahih hadisin diğer sıhhat şartlarının muhtevâ tenkidiyle ilgili olmasına rağmen klasik hadis usulünün muhtevâ tenkidine imkan vermediği iddiasının dillendirildiğine ve hatta alternatif sahih hadis tanımlarının teklif edildiğine dikkat çekmiş; mütekaddimûn dönemi münekkit muhaddislerinin, râvînin adâlet ve zabt durumunu, rivâyetlerindeki bilgileri muâraza ve muhtevâ tenkidi yaparak belirlediklerini, râvînin naklettiği bilgilerin diğer rivâyetlerin naklettiği bilgilerle teâruzu ve/veya isâbet oranı yüksek sika bir râvînin bir rivâyette hata etmesi durumunda metnin illetli ve şâz olduğuna hükmettiklerini dile getirmiştir.

Muhteva tenkidinin sadece mevzûât kitaplarına hasredildiği, Mücâhid (ö. 103/721), Zührî (ö. 124/742), Mâlik (ö. 179/795) gibi sika râvîlerin rivâyetlerine muhtevâ tenkidi yapılmayıp göz ardı edildiği gibi iddialar da hem klasik hadis kitaplarına hem de son derece güvenilir muhaddislerin rivâyetlerine muhteva tenkidi yapıldığına dair örneklerle iptal edilmiştir. Nitekim Tirmizî'nin "Hafızalarının kuvvetine rağmen imamlardan kimse hatadan salim olmamıştır" sözü de bu hakikati beyan eder. Yine aynı konu bağlamında İlel kitaplarındaki "şu haber yalandır, şu râvî yalancıdır" şeklindeki tespitlerin râvîden hareketle merviyâtın uydurma olduğu şeklinde değil -zannedilenin

<sup>1</sup> ويقاس صحة الحديث بعدالة ناقله، وان يكون كلاما يصلح ان يكون من كلام النبوة

aksine- merviyâtтан hareketle yani metne muhtevâ tenkidi yapılarak râvînin naklettiği yanlış bilgiye işaret edildiği ifade edilmektedir (Çalğan, Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı, 233-238).

Eserde, hadislere muhtevâ tenkidi yapmanın sorunları ve sınırlılıklarına da işaret edilmiştir. Bu çerçevede muhteva tenkidi yaparken öznel yaklaşımlar, yoruma açık naslarda tek yorumun olduğunu vehmetmek/vehmettirmek, hadisleri yanlış tercüme edip yanlış sonuca varmak, ravi tasarruflarını dikkate almamak gibi sorunlara dikkat çekilmiştir. Diğer taraftan bilhassa erken dönemdeki muhaddisler muhteva tenkidi yaparken, esas aldıkları kriterlerini ve gerekçelerini çoğunlukla açıkça ifade etmemektedirler. Bu nedenle, genel olarak senedi ve metni hatalı rivâyetler için kullanılan “münker” teriminin, muhteva tenkidi için de kullanılmış olduğu pek çok örnekle gösterilmiştir.

Ayrıntılarıyla dikkatlere sunmaya çalıştığımız bu önemli meselelerin yanında -yazının sınırlarını göz önünde bulundurarak- sadece mesele olarak arz edeceğimiz şu önemli konular da eserde ele alınmıştır:

Muhaddislerin nezdinde teferrüdün bazı ileri hâllerinin muhtemel lafız veya mana hatasına işaret etmesi ve hatta mevzu hadis olma şüphesi vermesi; muhtevâ tenkidinin olumlu manada da yapılabileceğinin göz ardı edilmesi ve bunun sonucu olarak hadis usûlü, ilel, ricâl ve rivâyetü'l-hadis kitaplarının eksik/yanlış bakış açısıyla incelenmesi; muhtevâ tenkidine yönelik yakın dönemde ülkemizde yapılan çalışmaların muhtevâ tenkidi tabikatına yönelik olmayıp çoğunlukla nazarî düzeyde kalması; müsteşriklerin, hadisin sıhhatinin tespitinde sadece sened esas alındığına dair iddialarının dile getirilmesi; ülkemizde muhtevâ tenkidi konusunda yakın zamanda eser telif edenlerin düştükleri çelişki ve yanlışlar; münekkit muhaddislerin muhtevâ tenkidinde konuyu işlerken tek bir terim kullanmayıp hata, vehim, galat, illet, nakd ve ihtilâf gibi ıstılahlarla konuyu arz etmeleri; münekkid muhaddislerin “metni münkerdir” gibi ifadelerinde, tenkid yapıp gerekçesi söylenmese de bunun bir muhtevâ tenkidi olduğu gerçeği; hadis usulü eserlerinin, mütekaddim muhaddislerin muhtevaya yönelik tenkid metotlarını anlamada yeterli olmadığı; mütekaddim muhaddislerin muhtevâ tenkid metotlarının bilinmesinin, klasik eserlerde yer alan muhtevâ tenkitlerini tespit etmeyi ve anlamayı kolaylaştıracağı; bazı âlimlere göre sanıldığı aksine, metin tenkidi sened tenkidini takip etmeyip hicri ikinci asrın ortalarına kadar metin tenkidinin öncelikli olması; râvîlerin adâlet ve zabt derecelerinin rivâyetlerinin esas alınarak verilmesi yani ricâl tenkidinin merviyât tenkidine dayanması; erken dönem merviyât tenkidinde muhtevâ tenkidinin yeri; erken dönem muhaddislerinden Buhârî, *Sahîh*'ine ve *Târih* kitaplarına hadisleri alırken Kur'an-ı Kerîm'e, sahih sünnete, sahih hadislere, sahâbe söz ve uygulamalarına, icmaya, tarihi ve coğrafi bilgilere, akla ve kelamın siyakına uygunluğa ve hadisle amel edilme gibi çeşitli kriterlere dikkat ederken Müslim, yukarıdaki kriterlerin yanında farklı olarak metnin manasının doğru anlaşılması, alimlerin ittifakına (icmaya) aykırılık, umûmu'l-belvâya aykırılık gibi kriterleri dikkate almış, Tirmizî farklı olarak, râvînin kendi rivâyetine muvâfakat ve/veya muhâlefet etmesi, peygamber sözüne benzeme, teferrüd ve hadisin râvîsinin mezhebini dikkate alma gibi esasları dikkate alırken İbn Ebû

Hâtim farklı olarak İsrâiliyata benzeme, İbn Hibbân ise râvînin maruf merviyâtına, Allah Rasûlü'nün şemâiline, sahâbenin siyerine, dinin asıllarına, sahâbenin meşhûr fetvâlarına muhâlefet gibi kriterleri dikkate almaları; geç dönemde yapılan sened tenkitlerinin arkasındaki etkin faktörün muhteva tenkidi olması; sened ve metin tenkidinin bütünlüğü ve iç içe çalışması (rivâyet uydurmaktır o halde râvî yalancıdır, râvî yalancıdır o halde rivâyetleri uydurmaktır; rivâyet zayıf o halde râvî zayıf, râvî zayıf o halde rivâyet zayıf); muhtelifü'l-hadis, mevzu (hadislerin ve hadis uyduranların) ve müdrec hadisin tespiti, ittiham bi'l-kezip sıfatıyla muttasıf râvînin varlığı ve metruk hadis, ulemânın hadisi kabulünün hadisin sıhhat derecesini yükseltmesi gibi hadis usulü konularının, muhtevâ tenkidi olması; münekkitlerin muhtevâ tenkidiyle ilgili izahları ve sahih hadis için öngördükleri şartlar; lafız ve mana açısından değerlendirmenin muâraza ve muhtevâ tenkidi yoluyla yapılması, bunların birbirini nakzetzemeyip aksine desteklemesi; muhtevâ tenkid kriterleri ve örnekleri ki bunlar Kur'an'a, sahih hadislere, icmaya, sahâbenin/ilim ehlinin/râvînin/bir bölge halkının ameline, akla, vakiaya ve tecrübeye, kesin tarihi bilgiye, coğrafi bilgiye, nübüvvet kelamına uygunluk/muhâlefet, mananın nekâreti ve umumu belvâ özelliği olan bir haberde râvînin teferrüdü; hadisler sahih sünnete arz edilerek tenkide tabi tutulduğunda "hadisin o konudaki nebevî tatbikata ve meşhûr habere uygunluğuna", "hadisin aynı konudaki başka bir hadise uygunluğuna" ve "hadisin diğer rivâyetlere uygunluğuna" bakılması (ilk ikisi muhteva tenkidi, üçüncüsü ise lafızlarının karşılaştırıldığı muarazadır); sahabe ameli, ilim ehlinin ameli, bir bölge halkının ameli, râvînin rivâyet ettiği hadise muhalif ameli gibi konuları da içine alan hadisle amel etmenin hadisin kabulüne, hadisle amel edilmemesinin ise hadisin zayıflığına delil sayılması; akla uygunluk kriteri ile muhteva tenkidi yapıldığına dair müteakdim ve müteahhir dönem alimlerinin tatbikatlarından örnekler verilmesi; vakiaya ve tecrübeye uygunluk kriteri ile muhteva tenkidi yapılması; kesin tarihi bilgiye uygunluk kriteri ile muhteva tenkidi yapılması; coğrafi bilgiye uygunluk kriteri ile muhteva tenkidi yapılması; nübüvvet kelamına uygunluk kriteri ile muhteva tenkidi yapılması; mana nekâreti kriteri ile muhteva tenkidi yapılması; umûmu'l-belvâ özelliği olan bir meselede râvînin teferrüdü sebebiyle muhteva tenkidi yapılması.

Çalğan, kitabın ikinci bölümünde muhteva tenkidinin meselelerini ele almış ve izah etmiştir. Buna göre, bazı haberler dinin öğretileriyle uyuşmama ve aşırı abartı içerme gibi gerekçeler zikredilerek "münker, garib/garâbet ve nekâret" terimleriyle muhteva tenkidine tabi tutulurken bazı haberler gerekçe zikredilmeden de münker, batıl, asılsız ve mevzû ifadeleriyle muhteva tenkidi yapılmıştır. Teferrüdün bazı ileri hâlleri de bir muhteva tenkid kriteri olarak kullanılmıştır. Bütün bunlarla beraber muhteva tenkidinin bazı sorunları ve sınırlılıkları olduğuna da dikkat çekilmiştir. Bu çerçevede şu meselelere işaret edilebilir:

Muhteva tenkidinin en temel sınırlılığı, bu tenkidin bir hadisin sıhhatini belirlemede gerekli ancak yetersiz oluşudur. Mutlaka sened tenkidiyle birlikte ele alınmalıdır. Zira sözün manasının sahih olması yeterli değildir, sözün Hz. Peygamber'e nispetinin de sahih olması gerekir. Çalğan'ın da



naklettiği üzere Şu'be'nin "Hadisin sıhhati, isnadının sıhhatiyle bilinir" sözü, isnadın olmazsa olmazlığını göstermektedir.<sup>2</sup> Hadislerden bir kısmının -aklen bilinemeyecek ve tenkid edilemeyecek şekilde gaybdan haber vermesi, bir kısmının müteşabih olması, bazı hadislerin lafızlarının hakiki değil mecazi manayı kastetmesi, muhteva tekidinin keyfi bir şekilde varılmak istenen sonuca varmak için bir araç olarak kullanılması, tenkidin öznellik ve yorumsallık sorunlarıyla malul olması, hadisi yanlış anlamadan kaynaklı isabetsiz metin tenkidi yapma, muhteva tenkidinin diğer sınırlılıklarına örnek verilebilir.

Mehmet Said Hatiboğlu'nun muhteva tenkidi çalışmalarının değerlendirildiği başlıkta şu hususlara dikkat çekilmiştir: Hatiboğlu, hadis metinlerine bazı ön kabullerle yaklaşmaktadır. Bu ön kabullerden biri, Hz. Peygamber'in gaybı hiçbir durumda bilemeyeceği, vahyin sadece Kur'an'la sınırlı olduğudur ki bu ön kabul nedeniyle gaybî bilgi veren tüm kudsî hadisler, Cebrail'in Hz. Peygamber'e Kur'an dışında getirdiği haberler, geçmiş ümmetler hakkında bilgi veren haberler ve gelecek ile ilgili bilgi veren fiten hadislerinin tamamı, sahih olarak kabul edilemeyecektir. Hatiboğlu müsteşrik Ignaz Goldziher'in (1850-1921) bir görüşüne dayanarak, İslam tarihinde ortaya çıkmış her fikrin ve görüşün, hadis olarak ortaya çıktığını savunmuş, bu ön kabul sebebiyle de pek çok hadisi muhteva tenkidi yoluyla reddetmiştir. Buradaki sorun, bu ön kabule istinaden genellemeci bir yaklaşımla hadis reddidir. Muhaddislerin, hatta sahâbîlerin Hz. Peygamber'in ağızıyla hadis uydurdıkları gibi çok ağır ithamlar, bu ön kabullerden bir diğeridir. Hatiboğlu'nun, bu ve diğer sorunlu yaklaşımlarına bu başlıkta işaret edilmiştir.

Hayri Kırbaşoğlu'nun muhteva tenkidiyle ilgili çalışmalarının değerlendirildiği başlıkta öncelikle, Kırbaşoğlu'nun iddialarını iyi temellendirmediği ve yanıltıcı bir sunumla arz ettiği dikkatlere sunulmuştur. Bu çerçevede, şu konulardaki görüşlerinin ve iddialarının sorunlu olduğu zikredilmiştir: İslam'ın temel prensiplerine aykırılık içermeyen bazı hadisleri, aşırı mübalağalı ve yapmacık üsluba sahip olmakla tenkit edip reddetmesi; 100 kişiyi öldürmüş kişinin kıssasını, sırf gideceği yere bir karış yakın diye affedileceği iddiasıyla reddetmesi; günlük belli dua ve zikirlerle devam eden insanların affedileceğini haber veren hadislerin, mübalağalı mükafat vadetmesi ve "ucuzluk kampanyası" gibi iğneleyici ve değersizleştirici ifadelerle itham ederek reddetmesi; izahı ve mantikî yorumu mümkün olan bazı hadisleri sağlam gerekçelere dayanmadan reddetmesi; Allah Rasûlü'nün Kur'an dışı vahiy almayacağı ön kabulüne sahip olması; muzdarip olduğu gerekçesiyle tenkit ettiği hadislerde ızdırapta aranması gereken özelliklere dikkat etmeden "giderilemez çelişki" diyerek hadislerin askıya alınması gerektiğini söylemesi; Hz. Peygamber'in beşer üstü gösterilmeye çalışıldığı gerekçesiyle bazı hadisleri reddetmesi; Hz. Peygamber'in tek mucizesinin Kur'an olduğu ve onun (s.a.v.) hissî mucize göstermediği, böyle bir durumun Kur'an'a da aykırı olacağını iddia etmesi;

<sup>2</sup> Diğer taraftan, Şu'be'nin bu sözüne tam olarak uygun düşünen bazı ilim adamları da vardır ki bunlar, hadisin muhteva tenkidine tabi tutulamayacağını, hadisin sıhhatinin ancak senediyle tespit edilebileceği kanaatindedirler. Nitekim bu ilim adamlarına göre, hadis muhteva bakımından tenkide tabi tutulmaya başlanırsa, Kur'an'da geçmediği gerekçesiyle hadislerin reddedilmesine, beşer aklıyla bilinemeyecek bilgilerin ve haberlerin tenkid edilmesine yol açar ve önü alınmaz.

Kur'an'ın öğrettiği ilke ve prensipleri “anlamsız ve geçersiz” kılma iddiasıyla bazı hadisleri reddetmesi.

Çalğan, muhteva tenkidinde yanlış sonuçlara varmamak için hadis metninin doğru anlaşılması ve bağlamına dikkat edilmesi, hadisin iyi tahlil edilmesi, sosyo-kültürel arka planın iyi tespit edilmesi, Kur'an'a ve akla arz ederken dikkat edilmesi gereken kurallara bağlı kalınması gibi kurallara dikkat çekildiğini hatırlatmıştır. Merviyyât bilgisi sayesinde muhteva tenkidi yapıldığına dair örnekler de veren Çalğan, bazen muhteva tenkidini tasrih etmeye ihtiyaç duymadıklarını dile getirir. Bunun sebepleri, muhteva tenkidinin sorunlarını azaltmak, muhtasar bir dil kullanmak, bariz olan bir mana sorununun tafsilatını vermeye ihtiyaç duymamak, muhaddislere has metodu kullanmak olabilir.

Allah'ın (c.c.) Kitâb'ından başka hiçbir kitabın mükemmel olamayacağı bir hakikattir. Bu çerçevede her ilmî ve akademik çalışmada bazı kusurlar, eksikler, yanlışlar olabilir. Çalğan'ın bu eserinde de dikkatleri çeken şu hususlar zikredilebilir:

Eserde bazı bilgilerin, tespit ve örneklerin yer yer tekrar edildiği görülmektedir. Bu tekrarlar, konuyu farklı bağlamlarda dile getirme, başka meselelerle irtibatını sağlama gibi sebeplerden kaynaklı olabilir.

Eserin bazı bölümlerinde birbirinden bağımsız bilgilerin peş peşe paragraflarda arz edilmesi eserin akıcı bir şekilde okunmasını engellemekte, konunun bağlamından kopmaya sebep olmaktadır.

Önceki çalışmalarda öne çıkan eksikliklerin ve bu kitabın öne çıkan ayırt edici özelliklerinin maddeler halinde arz edileceği söylenmesine rağmen bu bilgiler madde madde arz edilmemiş, kısa çizgi (-) ile alt başlık gibi arz edilmiştir. Bazı konu başlıkları, büyük harflerle yazılmadığı ve kalın puntolarla öne çıkartılmadığı için dikkat çekmemektedir.

Bazı şekillerin, anlaşılır olmadığı görülmektedir. Bu durum, yazarın zihninde açık, net ve belirgin olan bilgilerin herkes tarafından aynı açıklıkta anlaşılıyor zannedilmesinden ve/veya şeklin metin içinde yeterli ve açık göndermelerle anlaşılır hale getirilmemesinden kaynaklı olabilir. Bazı şekil ve tabloların ise tam aksine gayet öz, net ve anlaşılır olduğu görülmektedir.

Dikkatsizlikten kaynaklı kelime eksikliği sebebiyle olan bir diğer hata ise “Ahmed b. Hanbel Sahîh-i Buhârî'de geçen ve Allah Rasûlü'nün velânın (azat edilenin miras hakkı) satış ve hibesini yasakladığını haber veren bir hadisi Abdullah b. Dinar'ın (ö.127/744) bu hadisi rivâyet etmede teferrüd etmesi sebebiyle eleştirmiştir”<sup>3</sup> cümlesindedir. Yazar “Ahmed b. Hanbel, *Sahîh-i Buhârî*'de de geçen...” şeklinde “de” bağlacını yazmış olsaydı bu hata olmayacaktı. Aksi halde “Ahmed b. Hanbel, Buhârî'nin *Sahîh*'ini okudu ve bu rivâyeti eleştirdi” gibi bir yanlış anlam ortaya çıkar. Benzer bir hata, kitabın başka bir yerinde de dikkatleri çekmektedir.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Mehmet Ali Çalğan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, ed. Topgül (İstanbul: İfav Yayınları, 2024), 82.

<sup>4</sup> Çalğan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, 170.

Önemli bazı bulgu ve tespitlerin, aynı sayfada<sup>5</sup> birbirine çelişik gibi arz edilmesi söz konusudur. Bu çerçevede, “sened ve metin tenkidinin bütünlüğü ve iç içeliği” arz edilirken, ortaya konulan “rivâyet uydurma, o halde râvî yalancı”, “râvî yalancı, o halde rivâyet uydurma” yargısı, bir anlamda kabul edilebilir. Zira muhaddisler, bir kere yalan söyleyen râvînin diğer sözlerinin de yalan olma ihtimaline karşı dikkatli ve ihtiyatlı olmuşlar, diğer taraftan yalancı bir râvînin doğru bir bilgi nakletme ihtimalini de göz önünde bulundurmuşlardır. Ancak aynı metot, zayıf bir rivâyetten hareketle “rivâyet zayıf o halde râvî zayıf”, “râvî zayıf o halde rivâyet zayıf” yargısına gelince burada zayıf bir rivâyetten hareketle râvînin zayıf kabul edilmesi hatalı bir çıkarım olur. Zira râvî, bir rivâyetinde zayıf bir haber nakletmiş olsa da diğer rivâyetlerinin tamamının zayıf olması zorunlu değildir. Bu çelişkili sonucun aynı sayfaya denk gelmesi dikkat çekicidir. Aslında yazar bu meseleye daha önce dipnotta işaret etmiştir.<sup>6</sup>

Sonuç olarak yazarın *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı Mı?* isimli eserinde, konuyu ayrıntılı bir şekilde işlediği, eserde cedel yöntemini kullandığı, iddiaları ve delillerini sunduktan sonra bu iddialara müdellel bir şekilde cevap vererek konuyu sonuca bağlamaya çalıştığı söylenebilir. Eser, yakın dönemde söylenen, iddia edilen, savunulan, yazılan bazı yanlışlara mercek tutmasıyla da öne çıkmaktadır. Eserde sayılamayacak kadar önemli konu, çok sayıda örnek ile arz edilmiştir. Hadiste metin tenkidi ve muhteva tenkidi alanında son dönemde yazılan eserler içinde önemli bir boşluğu dolduran eser, alana önemli bir katkı sunmaktadır.

<sup>5</sup> Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı Mı?*, 99.

<sup>6</sup> Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı Mı?*, 86, (Dipnot no: 177).

## Book Review

**Mehmet Ali Çalgan. Did the Hadith Scholars Critique the Content?.**

**(İstanbul: İFAV Publishing, 2024)**

Author Mehmet Ali Çalgan started to study the subject of content criticism with his article titled "İbn Kesîr's Hadith Commentary Method and Text Criticism in Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm", published in 2020. Çalgan aims to contribute to the issue of content criticism in his book titled "Did the Hadith Scholars Apply Content Criticism?" He wrote this book by making use of his earlier articles on the content criticism efforts of early scholars such as Bukhari (d. 256/870), Muslim (d. 261/875), Tirmidhi (d. 279/892), İbn Abu Hatim (d. 327/938) and İbn Hibban (d. 354/965) and scholars from a later period such as İbnü'l-Cevzî (d. 597/1201), İbn Kesîr (d. 774/1373), İbn Hacer (d. 852/1449) and Zehebî (d. 748/1348) and also Arabic and Turkish publications related to the subject. In this article, which we wrote in the form of a book review, we will try to introduce the work to the academic and scientific community.

**Keywords:**

Hadîth, Hadîth Scholars, Content, Critique, Critique of the Content.

## مراجعة كتاب

محمد علي جالقان. هل انتقد المحدثون محتوى الأحاديث؟.

(إستانبول: İFAV، 2024)

بحث الكاتب محمد علي جالقان في موضوع انتقاد محتوى الأحاديث في مقاله "منهج ابن كثير في شرح ونقد متون الأحاديث في تفسير القرآن العظيم" التي نشرت سنة 2020. وكذلك في كتابه "هل انتقد المحدثون محتوى الأحاديث" معتمدا على مقالات نشرها من قبل، ومستفيدا من البحوث المنشورة باللغة العربية والتركية، في مجال نقد محتوى الأحاديث للعلماء المتقدمين مثل البخاري (ت: 256/870) ومسلم (ت: 261/875) والترمذي (ت: 279/892) وابن أبي حاتم (ت: 327/938) وابن حبان (ت: 354/965) والمتأخرين مثل ابن الجوزي (ت: 597/1201) وابن كثير (ت: 774/1373) وابن حجر (ت: 852/1449) والذهبي (ت: 748/1348). وسنحاول تقديم أهم النقاط العلمية من خلال مراجعة كتابه السابق. الكلمات المفتاحية: حديث (رسول الله) المحدث محتوى انتقاد نقد محتوى الأحاديث.

الكلمات المفتاحية: الحديث، المحدث، المحتوى، انتقاد، نقد متون الأحاديث.

**Kaynaklar / References / المصادر**

Çalgan, Mehmet Ali. *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı Mı?* ed. Topgül. İstanbul: İfav Yayınları, 2. Basım, 2024.

# HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2024, 13: 401-408

## Kadın Hadis Akademisyenleri (Muhaddisât) Buluşması – IV (22-23 Ağustos 2024 Elazığ/Harpur)

Women Hadith Academicians (Muhaddithât) Meeting-IV (22-23 August 2024 Elazığ/Harpur)

اجتماع أكاديميات الحديث (المحدثات) - ٤ - (٢٢-٢٣ أغسطس ٢٠٢٤ إيلازيق/هارپوت)

**Esra Nur Sezgül**

Arş. Gör., Samsun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun/Türkiye  
Research Assistant, Samsun University, Faculty of Theology, Samsun/Türkiye  
esranur.sezgul@samsun.edu.tr

ORCID: [orcid.org/0000-0002-5135-9203](https://orcid.org/0000-0002-5135-9203)

RORID: <https://ror.org/02brte405>

### Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü | Article Type: Toplantı Özeti / Meeting Summary

Geliş Tarihi | Received Date: 23.10.2024

Kabul Tarihi | Accepted Date: 07.11.2024

Yayın Tarihi | Published Date: 31.12.2024

Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Aralık / December

**Çıkar Çatışması | Competing Interests:** Çıkar çatışması 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:** Sezgül, Esra Nur. "Kadın Hadis Akademisyenleri (Muhaddisât) Buluşması - IV(Elazığ/Harpur)" *HADITH* 13 (Aralık 2024), 401-408.

**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. (Esra Nur Sezgül)

**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: [index.hadith@samsun.edu.tr](mailto:index.hadith@samsun.edu.tr)

## Toplantı Özeti

### Kadın Hadis Akademisyenleri Buluşması- IV (22-23 Ağustos 2024 Elazığ/Harpur)

Bu yıl dördüncüsü düzenlenerek bir gelenek haline gelen Türkiye Kadın Hadis Akademisyenleri Buluşması, Prof. Dr. Huriye MARTI'nın destekleri ve elliden fazla kişinin katılımı ile Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Elazığ Harpur Dini İhtisas Merkezi'nde gerçekleşti. Bu yazıda 22-23 Ağustos 2024 tarihleri arasında icra edilen programa bir sunum ile katkıda bulunmaya çalışıp aynı zamanda programın sekreteryasında yer alan bir Hadis Ana Bilim Dalı öğrencisi olarak gözlemlerimizi aktarmayı amaçlamaktayız.

Samsun'dan hareket ettiğim ilim yolculuğum önümde oturan bir kız çocuğunun Beyyine'den “فِيهَا كِتَابٌ قِيمَةٌ”<sup>1</sup> ayet tilavetini dinlemekle başladı. İçerisinde birçok hazineyi barındıran kıymetli hocalarımız ile bir araya gelmek için heyecanla yola devam ettim. 21 Ağustos akşamı Harpur'a vardık. Mescitte tanışma ve hasret gidermek üzere düzenlenen meclis ile günün sonuna geldik.

22 Ağustos 10:00-12:00 saatleri arasında Muhaddisat buluşmasının I. oturumu icra edildi. Selamlama konuşmaları ile başlanan günde Harpur Dini İhtisas Merkezi Müdürü Dr. Yahya KARATAŞ “Harpur, tarihini ilim geleneğinden alır. Her bir camii ilim ve irfana rehberlik etmiştir. Mekanları değerli kılan orayı meşgul eden insanlardır. Biz de sizlere ev sahipliği yapmaya çalışıyoruz. Programınızın azami istifade ile geçmesini niyaz ediyorum.” ifadelerini kullanırken, Elazığ il müftüsü İrfan ÜSTÜNDAĞ, “Sara Hatun Camii gölgesinde olmak çok manidar ve çok güzel. Toplantımız güzelliklere vesile olsun.” temennilerinde bulundu. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, “Muhaddisat, ricali geçti. Biz en son Yozgat'ta toplandık. O günden bugüne toplanamıyoruz. Bu tip programların yükü ağır. Organizasyon heyetinde olanları kutluyorum. Arka planda Prof. Dr. Huriye MARTI hocamız var. Onu da buradan zikretmek isterim. Enver Osman KAAAN'ı da zikretmek isterim. Her ne ihtiyacınız olursa biz buradayız. Allah hayırlara vesile eylesin.” dedi. Prof. Dr. Huriye MARTI'nın “Çalışmanızın hayırlara vesile olmasını niyaz ediyorum. Diyanet Akademisi altında olduğu için Rabbime hamd olsun. Hadis meclisleri hem bölgeyi hem de ilmi gelişime katkıda

---

<sup>1</sup> “O sahifelerde dosdoğru hükümler vardır.” Beyyine, 98/3.



bulunuyor. Bölgede hadise olan ilgi artıyor. Konya’da arkası geleğen olsun denilir. Hz. Peygamber’in sözlerini okumak için bu meclisin arkası geleğen olsun.” ifadeleri ile selamlama konuşmaları hitâma erdi. Ardından açılış konferansı Prof. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR’ın “*Hadis Çalışmalarına Yön Veren Etkenler*” konulu sunumu ile başladı. 14:00-15:30 saatleri arasında II. oturum “*Hadis Araştırmalarında Dijital Teknolojiler*” teması ile devam etti. Moderatörlüğünü Dr. Fatma YÜKSEL ÇAMUR’un yaptığı oturumda Elif HAKSEVER, “*Sosyal Ağ Analizinin Hadis Alanında Tatbiki*” başlıklı sunumunu gerçekleştirdi. GEPHI programının kullanımı ile rivayet verilerinin nasıl işlenebileceğine dair güncel hadis araştırmalarında kullanılabilecek araçlardan birini aktardı. Sunumun ardından katılımcı hocalarımız ile Harpur şehir gezisi düzenlendi. Civardaki çeşitli müzeler ve tarihi yapılar katılımcılara tanıtıldı. İlk günün III. ve son oturumu 20:00-22:00 arasında “*Devam Eden Doktora Tezleri Müzakeresi*” ile yapıldı. Doç. Dr. Şule YÜKSEL UYSAL moderatörlüğünde henüz yazım aşamasında olan iki doktora tezi sunuldu. İlk olarak şahsım tarafından Prof. Dr. Salih KESGİN danışmanlığında kaleme alınan tezimizin sunumunu gerçekleştirdik. Bu süreçte Dr. Fatma YÜKSEL ÇAMUR hocamın sunum yapmak ister misin? teklifinin ardından ilk iş olarak tezimizin taslağına dair bir sunum hazırladık. Sunum anı geldiğinde tezimizin konusu amacı, temel kavramları, temel ve yan soruları ve bölümlerine dair aktarımda bulunduk. Sunumumuzun akabinde başta Prof. Dr. Aynur URALER ve Prof. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR olmak üzere Doç. Dr. Şule YÜKSEL UYSAL, Dr. Fatma YÜKSEL ÇAMUR’un tezimize dair görüşlerini zikretmelerinin ardından katılımcıların değerlendirmeleri ile tezimize katkı sağlandı. Tezimin hep farklı bakış ve değerlendirmelerle geliştiğine inanan biri olarak bu oturumun şahsım adına en verimli oturumlardan biri olduğunu ifade etmeliyim. Zira Türkiye’nin farklı şehirlerinden katılan birçok hocamızın aynı anda henüz yazım aşamasında olan bir çalışmaya dair sunacağı katkılar bazen de bizlerin fark edemediği çıkmazları ortaya koymakla beraber tünelin ucundaki ışığı bizlere gösterebilmektedir. Bu nedenle tezime katkıda bulunan hocalarıma buradan da teşekkürü bir borç bilirim. Ardından Hicret İÇYER’in “*Ravi ve Rivayet İlişkisi Bağlamında İmrân b. Husayn ve Hadis Rivayeti*” başlıklı doktora tezinin sunumu ve değerlendirilmesi ile birinci gün sona erdi.

Muhaddisat buluşmamızın ikinci ve son günü olan 23 Ağustos tarihinde 10:00-12:30 arasında Prof. Dr. Aynur URALER moderatörlüğünde IV. oturum “*Dönem Çalışmaları Günümüze Ne Söyler?*” teması ile başladı. Prof. Dr. Aynur URALER “*Çalışmalarda dönemin yansıması olur. Hadis kitabı tasnifinde birinci*

amaç hadisi bir araya getirmektir. Bir de dönemin sorunlarına çözüm bulunmaya çalışılır. Bunu en güzel Buhârî’de görürüz. Kitâbu Ahbârî’l-Âhâd ile haber-i vâhid tartışmalarına cevap verir. Aynı zamanda bunun örneğini mukaddimelerde de görürüz. Dârimî’nin Mukaddime’si de buna örnektir. Peygamber’in nübüvvet yönü ile başlar. Peki, ilk 15 babı neden buna ayırmıştır? Burada sizin okuyacağınız hadisler herhangi birinin sözü değildir mesajını verir. Buhari de ‘Vahiy Nasıl Başladı?’ babı ile aynı mesajı verir. İlim insanlarına naslara nasıl yaklaşılabileceğini gösterirler.” diyerek oturumu başlattı. İlk olarak Dr. Gülsüm KORKMAZER “Osmanlıda Hadis Meselesi Nasıl Ele Alınmalı?” başlıklı sunumunu gerçekleştirdi. Osmanlıda çok çeşitli konular ele alındığını ifade ederek çeşitli sorular eşliğinde dönem incelendi. Örneğin medreselerde hadis eğitimi nasıldı? Dâru’l-hadislerde hoca profili nasıldı? Kaynaklar nelerdi? gibi soruların ardından Osmanlıyı ele alırken Klasik Öncesi, Klasik Dönem (16. yy.), Kadızâdeliler- Sivâsîler (17. yy) ve Tanzimat Dönemi olarak tasnif etti. Nihayetinde ise Osmanlı konusunda dikkat edilmesi gerekenlere işaret eden KORKMAZER, anakronizm, genelleştirme, kaynak tespitinin zorluğu, nüsha ve bölge farklılıklarına değindi. Ardından Dr. Nagihan EMİROĞLU “Hadis Araştırmalarında Yükselen Trend: Memlûkler Dönemi” başlıklı sunumunu gerçekleştirdi. Sözlerine hadis ilminin gelişmesine etki eden faktörlere değinerek başlayan EMİROĞLU, bunlar arasında Moğol istilası, eğitim kurumlarının yaygınlaşması ve Şiiilere karşı Sünni politikanın yaygınlaşması gibi hususlara dikkat çekti. Memlûk döneminde farkındalığın nasıl oluştuğunu cevaplarken yapılan çalışmalar arasında kurumlar, ulema ilişkileri, tek tek Memlûk alimleri vd. olduğuna yer verdi. EMİROĞLU, son olarak hangi konuların çalışılabileceğine dair usul çalışmaları, meşhur ulemanın bilinmeyen yönleri, meşhur olmayan ama dönemin etkili alimleri, muhaddislerin birbiri ile olan ilişkisi ve çekişmeleri ve literatüre yer verilebileceğine işaret etti. Prof. Dr. Aynur URALER de “7-8 ve 9. yüzyıl hadis tarihi açısından çalışılsa güzel olur. O dönemdeki mansıp torpil olarak algılanmamalı. İlim ehil olana ahlak sahibine teslim edilir. Osmanlıda da bir şehzadeye 18 yaşına gelince birden tahta otur denilmiyordu. Küçük yaştan eğitiliyordu. Mekke ve Medine müezzinleri de aynı aileden gelir. Çünkü onlar oraya nasıl hürmet edileceğini bilir. O nedenle mansıp meselesi torpil olarak algılanmamalıdır.” diyerek oturumu soru cevap faslı ile sonlandırdı. Beşinci oturum “Hadis Yorumculuğunu Günümüze Nasıl Taşırız?” teması ile Doç. Dr. Şule YÜKSEL UYSAL moderatörlüğünde devam etti. İlk olarak Doç. Dr. Rabia Zahide DAMAR “Evrensellik, Yerellik ve Anakronizm: Kadın Konulu Hadisleri Nasıl Ele Alma(ma)lıyız?” başlıklı sunumunu gerçekleştirdiler. DAMAR, “Rasulullah kız çocuklarını mescide getirirdi. Bu büyük bir

şaşkınlıktır. Hz. Peygamber, toprağın altında olan kız çocuğunu mescide götürüp görünür kılmıştır.” ifadelerinde bulundu. Ardından Dr. Betül ŞİMŞEK ÖZTÜRK “Hadis Şerhleri Günümüz Hadis Çalışmalarında Neye Kaynaklık Eder?” başlıklı sunumlarını gerçekleştirdiler. Son oturumda ise kalbimize hüznün veren ve her daim gündemimizde olan Gazze’yi konuştuk. Dr. Emine ERDOĞAN MARSAK moderatörlüğünde “Gazze’de Akademik Hayat” başlıklı söyleşimizde Gazzeli Dr. Nour ALHİLA bizzat şahidi olduğu süreci bizlerle paylaştı. Okuma yazma bilmeyen çok az kişi olduğunu ifade eden ALHİLA, asistanlık yaptığı dönemde 68 yaşında bir öğrencisi olduğu ve her şeye rağmen eğitim için çabaladığını vurguladı. İsrail’in özellikle akademisyenleri hedef alarak şehit ettiğini ifade etti. “Sebebü îrâdî’l-hadîs” kavramını ilk kullanan Nizar Reyyan’ın da 2008 yılında ailesi ile şehit edilen akademisyenlerden biri olduğunu söyledi. “Şu zamana kadar Gazze’de 117 üniversite ve 332 okul kısmen yok edildi. Gazze’de birçok okul bulunmaktadır. Her savaşta özellikle Gazze Üniversitesi bombalanmaktadır. 9000 öğrenci ve 100’den fazla akademisyen şehit edildi. Biz ilim talebeleri olarak ne yapmalıyız? Öncelikle bu bir ümmet meselesidir. Şehirlerimizdeki Gazzeli öğrencilere sahip çıkmalıyız. Filistin meselesine dair eğitimler verilmeli.” diyerek Gazze’de akademik hayata dair acı gerçekleri bizlerle paylaştı. Saat 20:00-21:00 arasında ise samimi bir ortamda gerçekleşen sonuç ve değerlendirme oturumu ile Kadın Hadis Akademisyenleri Buluşması sona erdi. Sonuç olarak Prof. Dr. Aynur URALER bu buluşmaların öğrenciler için daha istifadeli olduğunu ifade etti. “İlim muhit işidir.” diyerek müzakerelerin önemine işaret etti. Tezlerin istişaresine önem veren URALER, hadis çalışmalarında bilgisayar programının kullanımına dair sunumların artması gerektiğini söyledi. Prof. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR da bu buluşmaların gelenekselleşmesinin ve geriden yetişen gençler olduğunu görmenin kendilerini mutlu ettiğini ifade etti. Diyanet’in verdiği katkıdan da memnuniyet duyduğunu dile getirdi. Doç. Dr. Şule YÜKSEL UYSAL, programın her geçen yıl daha dolu dolu olduğunu ve yeni neslin daha eleştirel üsluba sahip olduğunu söyledi. Ardından diğer katılımcıların da Muhaddisat olarak neler yapabiliriz? sorusu eşliğinde fikir beyanında bulunması ile iki gün süregelen heyecanlı ve bereketli buluşmamız hitâma erdi.

İlim meclisimizin güzelliği ve bereketinin yanı sıra Muhaddisat ile 24 Ağustos’ta gerçekleştirdiğimiz Diyarbakır gezimizden de bahsetmek isteriz. Sabahın erken saatleri ile başlayan yolculuğumuz Sezai Karakoç’un memleketi olan “Eski kanatlar ülkesi”nde Diyarbakır’ın sıcak sokaklarında tarihi surlarının arasında devam etti. Cahit Sıtkı Tarancı ve diğer müzelerin yanı sıra ilk

durağımız tabii ki Ulu Camii oldu. Hemen karşısında yer alan Hasan Paşa Han'ında reyhan şerbeti içtik ve Diyarbakır'ın el dokuması ipek mamullerini gördük. Son durağımız On Gözlü Köprü oldu. Burada Dicle'nin ferahlatan rüzgarını da hissederek Elazığ'a geri döndük. Ertesi gün ise bireysel olarak Muhaddisat'tan kıymetli hocalarımız ile Malatya'yı görmek nasip oldu. Burada ilk durağımız Arslantepe Höyüğü idi. Ardından Malatya'ya özgü acı ayranı ve çeşitli şerbetleri deneyimledik. Tabii Malatya denilince akla ilk olarak kayısı gelir. Şehirde kayısıya dair tatlı, dondurma, kolonyağı gibi çeşitli üretimler tecrübe edilebilir. Bununla beraber 6 Şubat 2023'te meydana gelen Kahramanmaraş merkezli depremin izlerini Malatya'da da görmek hâlâ mümkün. Yıkılan yerlerin yerine konteyner mağazaların açılması ile şehir merkezinde hayatın devam ettiğini gözlemledik. Bu bereketli topraklarda bizi serinleten yağmurlar ile günü noktalarken Rabbimizden bizlere bir daha böyle acı tecrübeler yaşatmamasını niyaz ettik. Yazımızı sonlandırırken bir diğer önemli organizasyon olan "Harput Klasik Hadis Meclisi-I"nin 26 Ağustos'ta Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR hocamızın riyasetinde gerçekleştirildiğini burada da zikretmek ve emeği geçen tüm hocalarımıza şükranlarımızı arz etmek isteriz.

## **Toplantı Özeti**

### **Kadın Hadis Akademisyenleri Buluşması- IV (22-23 Ağustos 2024 Elazığ/Harput)**

Bu çalışmada 22-23 Ağustos 2024 tarihinde Elazığ'da gerçekleştirilen Kadın Hadis Akademisyenleri (Muhaddisât) buluşmasına dair gözlemlerimiz aktarılmaktadır. Programımız önceki yıla benzer bir akışla Kadın Hadis akademisyenleri içerisinde oluşturulan tertip heyetinin programın işleyişine dair yaptığı ön hazırlıklar ile başladı. Buluşmanın ilk gününde Elazığ Harput Dini İhtisas Merkezinde bir araya gelindi ve âdet olduğu üzere akşam vaktinde mescitte tanışma meclisi akdedildi. Programın ilk günü selamlama konuşmalarının ardından Kadın Hadis Akademisyenleri (Muhaddisât) buluşmasının oturumları başladı. Açılış oturumunda “Hadis Çalışmalarına Yön Veren Etkenler” ele alınırken ikinci oturumda “Hadis Araştırmalarında Dijital Teknolojiler”e yer verildi. Ardından devam eden doktora tezlerinin müzakeresi yapıldı. Programın ikinci ve son gününde “Dönem Çalışmaları Günümüze Ne Söyler?” teması ile dördüncü oturumlar; “Hadis Yorumculuğunu Günümüze Nasıl Taşırız?” teması ile beşinci oturum icra edildi. Son olarak “Gazze’de Akademik Hayat” başlıklı söyleşi ile buluşmanın sonuna gelindi. Kadın Hadis akademisyenlerini her yıl bir araya getiren bu iki günlük meclis bir gelenek haline gelerek hoca-talebe ve akran buluşmalarına önemli bir katkı sağlamaktadır.

#### **Keywords:**

Hadis, Muhaddisat, Elazığ, Akademisyen, Akademik Buluşma.

## Meeting Summary

### Women Ḥadith Academicians (Muḥaddithāt) Meeting-IV (Elazığ/Harput)

This study reports our observations on the meeting of Women Ḥadith Academicians (Muḥaddithāt) held in Elazığ on August 22-23, 2024. Our program started with a similar flow to the previous year with the preliminary preparations made by the organizing committee formed from within the women's Ḥadith academy for the organization of the program. On the first day of the meeting, the participants gathered at Elazığ Harput Religious Specialization Center and as is customary, a meeting was held in the masjid in the evening. After the greeting welcoming talks on the first day of the program, the panels of the Women Ḥadith Scholars (Muḥaddithāt) meeting started. In the opening panel, “The Factors Guiding Hadith Studies” was discussed, while the second session focused on “Digital Technologies in Ḥadith Studies”. Then the continuing doctoral thesis was discussed. On the second and last day of the program, the fourth panel with the theme “What Do Periodical Studies Tell Us Today?” and the fifth panel with the theme “How Do We Carry Ḥadith Interpretation to Today?” were held. Finally, the meeting came to an end with the conversation titled “Academic Life in Gaza”. This two-day assembly, which brings together women Ḥadith academicians every year, has become a tradition and makes an important contribution to teacher-student and colleague meetings.

**Keywords:**

Ḥadith, Muḥaddithāt, Elazığ, Academician, Academic Meeting.

# HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2024, 13: 409-421

## 1. Harput Klasik Hadis Meclisi (26-31 Ağustos 2024 Harput/Elazığ)

### 1st Harput Classical Hadith Assembly-I (August 26-31, 2024, Harput/Elazığ)

مجلس الحديث الكلاسيكي في خربوت - (26-31 أغسطس 2024، خربوت/العزیز)

#### Cansu Altınok

Doktora Öğrencisi, Ürdün Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Amman/Ürdün  
Ph.D. Student, The University of Jordan, Faculty of Theology, Amman/Jordan  
cansualtinok44@gmail.com

ORCID: [orcid.org/0000-0002-7359-7560](https://orcid.org/0000-0002-7359-7560)

RORID: <https://ror.org/05k89ew48>

#### Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü | Article Type: Toplantı Özeti / Meeting Summary

Geliş Tarihi | Received Date: 14.11.2024

Kabul Tarihi | Accepted Date: 30.11.2024

Yayın Tarihi | Published Date: 31.12.2024

Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Aralık / December

**Çıkar Çatışması | Competing Interests:** Çıkar çatışması 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:** Altınok, Cansu. "1. Harput Klasik Hadis Meclisi (26-31 Ağustos 2024 Harput/Elazığ)" *HADITH* 13 (Aralık 2024), 409-421.

**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. (Cansu Altınok)

**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: [index.hadith@samsun.edu.tr](mailto:index.hadith@samsun.edu.tr)

## Toplantı Özeti

### 1. Harput Klasik Hadis Meclisi (26-31 Ağustos 2024 Harput/Elazığ)

26-31 Ağustos 2024 tarihleri arasında Elazığ Harput Dini İhtisas Merkezi'nde gerçekleştirilen 1. Harput Klasik Hadis Meclisi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın destekleriyle Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından organize edilmiştir. Yerel düzeyde Elazığ Valiliği, Elazığ Belediyesi, Elazığ Müftülüğü, Elazığ Harput Dini İhtisas Merkezi Müdürlüğü ile Elazığ İlahiyat ve Harput İlim Vakfı etkinliğe destek sağlamıştır.

İlki 2002 yılında Bolu Gerede'de; onuncusu ise 2011'de son kez gerçekleştirilmesi sebebiyle İstanbul'da İslam Araştırmaları Merkezinde (İSAM) daha geniş katılımı ile icra edilen "Gerede Hadis Meclisleri"nin ardından Türkiye'deki muhtelif ilahiyat fakültelerinin hadis bilim dalları ev sahipliğinde her yıl farklı bir ilde ihtisas toplantılarına devam edilmesi kararlaştırılmıştı. Son kez 2016'da Yozgat'ta yapılan toplantının ardından sekiz yıl sonra özlenen bu gelenek Harput'ta gerçekleştirilmiş oldu. 22-23 Ağustos 2024 tarihleri arasında bu yıl dördüncüsü gerçekleşen Kadın Hadis Akademisyenleri (Muhaddisât) Buluşması'nın akabinde 26-31 Ağustos arasında düzenlenen Klasik Hadis Meclisi'yle Harput'ta yaklaşık 10 gün süren bir ilim şöleni yaşanmıştır.

Program akışına göre, altı gün boyunca gündüzleri camilerde klasik hadis dersleri, akşamları ise Harput Dini İhtisas Merkezi konferans salonunda paneller düzenlenmiştir. Klasik hadis dersleri kapsamında, biri hadis usulü diğeri ise İlelü'l-hadis alanlarında olmak üzere iki temel eser takip edilmiştir. Öğr. Gör. Dr. Mehmet Fatih KAYA, Harput Ulu Camii'nde 09:00-10:30 ve 11:00-12:30 saatleri arasında her gün iki ders olarak ez-Zehebî (ö. 748/1348)'nin hadis usulü alanında muhtasar şekilde kaleme aldığı *el-Mûkızâ fî 'ilmi muştalaha'l-hadîs* isimli kitabını okutmuştur. Kitabın Rekâiz yayınları tarafından yayımlanan Ahmed b. Şihâb Hâmid neşri takip edilmiştir. Hindistanlı meşhur hadis âlimi Prof. Dr. Hamza el-Melîbârî ise Sara Hatun Camii'nde 13:45-15:15 ve 15:30-16:30 saatleri arasında her gün iki ders şeklinde Müslim (ö. 261/875)'in İlelü'l-hadîs alanında telif ettiği *Kitabü't-Temyîz*'ini okutmuştur. Kitabın Dâru İbni'l-Cevzî yayınlarından yayımlanan Abdülkâdir Mustafa el-Muhammedî'ye ait neşri takip edilmiştir. Gündüz derslerinin ardından dört saatlik bir ara verilmiş, akşamları ise 20:30-22:30 saatleri arasında paneller düzenlenmiştir.

#### 1. Harput Klasik Hadis Meclisi

26 Ağustos Pazartesi günü 10:00-12:00 saatleri arasında davetli konuşmacıların yer aldığı açılış oturumu gerçekleştirildi. Oturum, Harput Dini İhtisas Merkezi Müdür Yardımcısı Sn. Mehmet Alataş'ın Kur'ân-ı Kerîm tilavetinin ardından Harput Dini İhtisas Merkezi Müdürü Dr. Yahya KARATAŞ'ın selamlama konuşmasıyla devam etti. Dr. Karataş, böyle bir ilim meclisine ev sahipliği



yapmaktan duydukları memnuniyeti ifade etti. Akabinde, Elazığ İl Müftüsü Sn. İrfan ÜSTÜNDAĞ programın hadis öğrenim geleneğindeki canlılığı yeniden hayata geçirdiğini belirterek, etkinliğin kendi illerinde yapılmasından duydukları memnuniyeti dile getirdi. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, ilk rihleleri yapan sahâbîlerin tek bir hadis almak için bir aylık mesafeyi kat ettiklerine ve sonraki asırlarda âlimlerin hadis talebi için gerçekleştirdikleri meşakkatli ilim yolculuklarına değindi. Harput'ta düzenlenen Klasik Hadis Meclisi'nin Türkiye'nin çeşitli şehirlerindeki ilahiyat fakültelerinin öğretim üyeleri ile doktora ve yüksek lisans öğrencilerinin katılımıyla gerçekleşmesinin bu gelenek açısından önemi üzerinde durdu. Ardından, Diyanet İşleri Eski Başkan Yardımcısı Prof. Dr. Fikret KARAMAN, Anadolu'nun fethiyle birlikte Harput'un önemli bir ilim merkezi haline gelmesine, bölgenin meşhur âlimlerine ve tarihî yapılarına değinerek bölgenin tarihî ve ilmî önemine dikkat çekti. Fırat Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Mahmut DOĞRU ise konuşmasına, Gazze'nin ve Filistinlilerin yanında olduklarını belirterek başladı. Camilerde ve daha sonra Nizamiye Medreseleriyle birlikte yaygınlaşan eğitim kurumlarında yapılan ilim meclisleri gibi, bugün de Harput'ta düzenlenen hadis meclisinin ne kadar kıymetli olduğunu vurguladı. Elazığ Belediye Başkan Vekili Sn. Nazif BİLGİNOĞLU, medrese kültürü ile modern kültürün bir araya geldiği bu buluşmanın, Harput'un tarih boyunca sahip olduğu ilmî hareketliliğe katkı yaptığını ifade etti. Akabinde, Diyanet Akademisi Başkanı Doç. Dr. Enver Osman KAN, Hz. Peygamber'in mesajının evrensel bir nitelik taşıdığına, sadece bir döneme veya mekâna hitap etmekle kalmayıp Müslümanların her çağda karşılaştıkları sorunlara çözüm sunacağına değindi. Günümüzde İslam dünyasının geride kalmışlığına ve çeşitli krizlere çözüm ararken, Hz. Peygamber'in örneğinin göz önüne alınması gerektiğinin üzerinde durdu. Son olarak, Elazığ Valisi Sn. Numan HATİPOĞLU, İslam medeniyetinin asırlar boyunca eğitim kurumlarının inşasına ve ilmin yayılmasına büyük katkılar sunduğunu ancak günümüzde İslam dünyasının bu ilim geleneğinden uzaklaştığını ve geçmişteki âlimlerin izinden gidilerek ilmî mirasın yeniden canlandırılmasının gereğini vurguladı.

Açılış konuşmalarının akabinde verilen öğle yemeği arasının ardından 13:45'te Prof. Dr. Hamza el-Melîbârî'nin Sara Hatun Camii'ndeki *et-Temyîz* dersinin ilki yapıldı. Prof. el-Melîbârî, giriş mahiyetindeki ilk derste İmam Müslim ve *et-Temyîz* kitabı hakkında tanıtıcı bilgiler sundu. Müslim'in bazı kimseler tarafından yöneltilen hadise sahih veya zayıf hükmü vermenin ilmî olarak bir anlam ifade etmeyeceği yönündeki itirazlara cevap vermek ve sünneti savunmak maksadıyla bu kitabı kaleme aldığına vurgu yaptı. Müslim, *et-Temyîz*'de hadis tenkidıyla alakalı bazı meselelere temas ettiği bir mukaddimededen sonra illetli yirmi beş hadisi incelemiştir. Bu derste, mukaddimedede değindiği Hz. Peygamber'in hadislerinin iyi bir şekilde ezberlenip doğru bir şekilde aktarılmasına dair zikrettiği üç rivayete işaret edildi. Sonrasında Prof. el-Melîbârî, Müslim'in hadislerin tahammül ve edasında titiz ve dikkatli olma konusunda açtığı kısımda sahâbe, tâbiûn ve sonraki dönem âlimlerinden zikrettiği otuz iki rivayete değindi. Müslim'in böylece hadis tenkit faaliyeti kaide ve ilkelerinin kendisiyle başlamadığını, sahâbe ve tâbiûn ile başladığını göstermek istediğinin altını çizdi.

Programın ilk gün paneli Prof. Dr. Veli ATMACA moderatörlüğünde “Hadis Çalışmalarının Dünü” başlığıyla gerçekleştirildi. İlk olarak Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali ERBAŞ, hadis ve sünnetin önemine dair konferansını gerçekleştirdi. Ardından ilk tebliğci Doç. Dr. Şule Yüksel UYSAL, ihtiyaca binaen doğal bir seyir içinde gelişerek bir ilim alanına dönüşen hadis ilminin, siyasi tarih, sosyal olaylar ve ilmî çatışmalarla derin bir etkileşim içinde olduğunu vurguladı. Bu bağlamda, hadis literatürünün ilk asırdan modern döneme kadar nasıl geliştiğine ve bu süreçte meydana gelen siyasi ve sosyal olaylardan nasıl etkilendiğine dair özlü bir değerlendirme sundu. İkinci tebliğci Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, günümüzün önemli hadis âlimlerinden Ebû Gudde, Şuayb Arnaût ve Nureddin Itr’ın hadis ilmine katkıları doğrultusunda Suriye’nin iç savaştan önceki ilmî canlılığını gündeme getirdi. Oturumun son tebliğini sunan Prof. Dr. Ahmet ÜRKMEZ, tecrübeleri çerçevesinde hadis ilminin Türkiye’deki geçmişine dair çeşitli konulara temas etti.

27 Ağustos Salı günü 09:00-12:30 saatleri arasında Öğr. Gör. Dr. Mehmet Fatih KAYA’nın Harput Ulu Camii’nde ilk *el-Mûkîza* dersi yapıldı. Kaya, bu derste ez-Zehebî’nin hayatı ve ilmî kişiliği ile *el-Mûkîza* kitabı hakkında tanıtıcı bilgiler sundu. ez-Zehebî’nin müteahhir dönemde râvileri en iyi tanıyan isimlerden olduğuna ve kitaplarına müracaat edilmeden tarih yazıcılığı yapamayacağına dikkat çekti. Daha sonra *el-Mûkîza*’nın baskı ve el yazmaları ile üzerine yapılan çalışmalardan bahsetti. Dersler esnasında da sık sık atıf yaptığı Şerîf Hâtim el-Avni’nin şerhine işaret etti. İbnü’s-Salâh’ın ‘*Ulûmü’l-hadîs*’ini ihtisar eden İbn Dakikul’îd’in *el-İktirâh*’ının muhtasarı ve ez-Zehebî’nin tek hadis usulü eseri olan *el-Mûkîza*’nın ona aidiyetinin kesin olduğuna ve ellili yaşlarından sonra yazması sebebiyle olgunluk dönemi eseri olduğuna değindi. *el-İktirâh*’ın muhtevası hakkında bilgi verdikten sonra *el-Mûkîza* ile karşılaştırmasını yaptı. Bunlar dışında Kaya, hadis tahammül ve edâ yollarının doktora tezi olarak çalışılmasını önerdi. Tüm yolların bir arada çalışılması zor olacağı için semâ ve kırâatın; icâzet, münâvele ve mükâtebenin; ilam, vasiyet ve vicâdenin bir arada çalışılmasını ve her birinin ne zaman ortaya çıktığı, bu yollara neden ihtiyaç duyulduğu gibi sorulara detaylı cevap aranması gerektiğini belirtti. Öğle yemeği arasının ardından Sara Hatun Camii’nde *et-Temyîz* dersi başladı. Prof. Dr. Hamza el-Melîbârî, râvisi ister sika ister zayıf olsun hadisin sıhhatini zedeleyen illetleri (gizli kusurları) ortaya çıkarmayı amaçlayan ilim şeklinde tarif ettiği ilelül-hadisın önemine değindi. Hadise sahih veya zayıf hükmü vermenin ancak erken dönem hadis münekkitlerinin yöntemini takip ederek bir rivayetin tüm tariklerini ve rical bilgisini eksiksiz toplayıp aralarında muâraza/mukârene (karşılaştırma) yaptıktan sonra olabileceğinin altını çizdi. Böylece sened ve metinde teferrüd ve muhalefet durumlarına dikkat çekti. Gündüz programı kapsamındaki klasik hadis okumaları sonrası dört saatlik dinlenme ve akşam yemeği arası verildi.

Programın ikinci gününde gerçekleştirilen panel, Prof. Dr. Mehmet BİLEN moderatörlüğünde “Arap Dünyasında Akademik Hadis Çalışmaları” başlığını taşımaktaydı. Oturumun ilk tebliğini “Ürdün’de Hadis Çalışmaları” başlığıyla Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR ile hazırlayan Cansu ALTINOK, İslami ilimler alanındaki çalışmalarıyla öne çıkan Ürdün Üniversitesi’nin kütüphane veri tabanında

yer alan ve hadis alanında tamamlanmış yüksek lisans ve doktora tezlerinin incelenme, tasnif ve değerlendirmesini sundu. Hadis alanındaki çalışmalarda hangi konulara yoğunlaşıldığına ve hangi konularda eksik kalındığına değindi. İkinci konuşmacı Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR, sunumuna Umman Sultanlığı hakkında verdiği özet bilgilerle başladı ve ardından Umman'ın resmî mezhebi olan İbâdiyye'nin, kendi mezhep âlimleri tarafından telif edilen hadis mecmualarından bahsetti. Özdemir, İbâdiyye'nin kendi kaynaklarını daha sahih ve güvenilir gördüğünü ancak ihtiyaç duyduklarında diğer mezheplerin kaynaklarına da başvurduklarını ifade etti. Bu bağlamda mütevatir ve âhâd hadisler, sünnetin vahiy kaynaklı olup olmadığı, imametin Kureyşliliği gibi bazı konularda İbâdiyye'nin görüşlerine temas etti. Üçüncü tebliğci Dr. Öğr. Üyesi Adil ÖZTEKİN, ilmî ve fikrî çeşitliliği ile İslam düşüncesinin gelişiminde önemli bir merkez olan Mısır'da on dokuzuncu yüzyıldan günümüze kadar yapılan hadise yönelik metin tenkidi çalışmalarını ele aldı ve bu çalışmalar içindeki dört temel eğilim olan geleneksel yaklaşım, mutedil yaklaşım, radikal yaklaşım ve Kur'âniyyûn yaklaşımını detaylandırdı. Dördüncü konuşmacı Doç. Dr. Ahmed SNOBER, son çeyrek yüzyılda Arap dünyasında hadis tenkidi ve ilelü'l-hadis ilmi alanında yapılan çalışmalardan ve bu çalışmalardaki iki temel yönelimden bahsetti. İlk yönelim, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında başlayıp 1980'lere kadar Arap dünyasında hâkim olmuş olup, hadis usulünün genel kaidelerinin hadis senetlerinin zahirine uygulanması yoluyla hadislere sahih veya zayıf hükmü verilmesi esasına dayanmaktadır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında yaygınlaşan ikinci yaklaşıma göre ise, her hadisin tüm tarikleri toplanıp tüm karineler detaylı bir şekilde incelendikten sonra hadise sıhhat hükmü verilmelidir. Oturumun son konuşmacısı Doç. Dr. Abdulvasıf ERASLAN ise yüksek lisans tezi olarak kaleme aldığı Prof. Dr. Hamza b. Abdullah el-Melîbârî'nin hadis problemleri ile ilgili görüşlerini ve bu görüşler üzerindeki tartışmaları ele aldı.

28 Ağustos Çarşamba günü, Öğr. Gör. Dr. Mehmet Fatih Kaya *el-Mûkıza* dersinde sahih hadis başlığını işledi. Sahih hadisin şartlarıyla ilgili olarak râvide adaletin şart koşulmasının tek sebebinin doğruluk tespiti olduğuna, bu sebeple doğru sözlü bid'atçı râvinin haberinin kabul edildiğine dikkat çekti. Adaletin en kritik nokta olduğunu ve onun tespitinden sonra zabta bakılıp doğrusu hatasından fazla olan râvinin hadisinin kabul edildiğini dile getirdi. Sahih hadisin bir diğer şartı olan şâz teriminin ilk dönem hadisçiler tarafından müteahhir dönem muhaddislerinin ıstılahından daha geniş bir anlamda kullanıldığını ve ilk dönemlerde şâzın, râvinin sika ya da zayıf olmasından bağımsız olarak, râvinin rivayette teferrüd etmesi anlamını içerdiğini vurguladı. Mütekaddimûnun kullanımına göre teferrüd içinde makbul ve merdud olanların bulunduğunu belirterek, teferrüdün kabul edilmesi için râvinin hıfz ve itkanına, tabakasına, hocasından rivayet eden öğrenciler arasında teferrüd ediyorsa hocasıyla olan ilişkisinin boyutuna bakıldığını aktardı. Ardından ez-Zehebî'nin sahih hadis için tedlis bulunmaması şartını eklemesi doğrultusunda yüz elli civarında müdellis râvi bulunduğunu ve hadis rivayetinde tedlisin etrafında büyük tartışmalar yapılacak bir konu olmadığını belirtti. Daha sonra muhteva tenkidi ve metin tenkidi kavramlarını birbirinden ayırdı ve muhteva tenkidinin hadisçilerin

vazifesi olmadığını dile getirdi. İbn Hacer'in, muhaddisleri fıkıhçıların metodunu kullananlar ve hadisçilerin metodunu esas alanlar olarak ikiye ayırdığını zikreden Kaya, hadisçilerin usulünün muteber olduğunu ve bu çerçevede muhkem ve mütevatir gibi hadis ilminin konusu olmayan başlıkların hadis ilmine dâhil edilmesinin problemlere yol açtığını belirtti. Son olarak ülkemiz hadis araştırmacıları için cerh ve ta'dil, râvi bilgisi ve ilelü'l-hadîs gibi hadis ilmi konularına daha fazla yönelmesi tavsiyesinde bulundu. Prof. Dr. Hamza el-Melîbârî ise Müslim'in hatalı nakledilmiş bazı hadislerin sened veya metninde yer alan illetlerin nasıl tespit edileceğini açıkladığı *et-Temyîz* kitabından bazı illetli hadis örneklerini ele aldı. Önde gelen muhaddislerin dahi hataya düşebileceğini ve münekkit muhaddislerin, bu hataları, hadislerin tüm tariklerini topladıktan sonra aralarında mukârene ederek tespit ettiklerini örnekler üzerinden gösterdi. Günümüzde de hadis tenkit faaliyetinde mütakaddimûnun uyguladığı bu metodu takip etmenin gerekliliğini vurgulayan Prof. el-Melîbârî, sünneti korumanın ancak bu usulü benimseyerek gerçekleşeceğini altını çizdi. Gündüz derslerinin 16:30'da tamamlanmasının ardından ise Harput gezisi yapıldı.

Programın üçüncü gününde düzenlenen panel, Prof. Dr. Zişan TÜRCAN moderatörlüğünde "Batı'da Akademik Hadis Çalışmaları" başlığıyla gerçekleştirildi. İlk konuşmacı Doç. Dr. Fatma KIZIL, Goldziher sonrası oryantalistlerin hadis alanındaki akademik araştırmaları hakkında birçok çalışma yapıldığını belirterek, sunumunda özellikle son 15 yılda oryantalistlerin çalışmalarına odaklanacağını ifade etti. Kızıl, son olarak 2000'li yıllarda Türkiye'deki çalışmalarda çok atıf alan oryantalistlerin bugünkü durumlarından bahsederek sunumunu tamamladı. Oturumun ikinci sunumu "Alman Oryantalizminde Hadis Çalışmaları" başlığıyla Prof. Dr. Abdullah Taha İMAMOĞLU tarafından gerçekleştirildi. Prof. İmamoğlu, Alman oryantalistlerin ilgilendiği temel konuları ve Alman akademisinde hadis çalışmalarının entelektüel arka planını ele aldı. Son konuşmacı Dr. Fatma Yüksel Çamur ise Batı'daki edebiyat ve dil bilimi teorilerinin akademik hadis araştırmalarında nasıl değerlendirilebileceği üzerinde durdu. Çamur, günümüzde Hz. Peygamber'i anlamak ve anlatmak bağlamında, hadis anlatısını inceleyecek bir İslam anlatıbiliminin inşa edilmesi gerekliliğine dikkat çekti.

29 Ağustos Perşembe günü *el-Mûkîza* dersinde hasen hadis başlığı işlendi. İbnü's-Salâh'ın, *et-Tirmizî*'nin hasen-sahih dediği hadislerin biri sahih diğeri hasen iki senedle rivayet edildiği, isnadlardan birine nisbetle hasen; diğeri nisbetle sahih dediği görüşünü isabetli bulmayan Öğr. Gör. Dr. Mehmet Fatih Kaya, bu konuda İbn Dakikü'l-İd ve ez-Zehebî'nin değerlendirmelerini doğru buldu. Onlara göre hasen ve sahih birbirinden farklı olmayıp iç içe kavramlardır ve hadisin sahihliği hasen olmasını içerir. Ayrıca râvide sıdk ve yalancılıktan uzak bulunmak gibi daha aşağı mertebede bulunan sıfatların var oluşu, hıfz ve itkan gibi daha üstün sıfatların bulunmasına engel teşkil etmez. Diğer bir ifadeyle daha yüksek sıfatların bulunması, daha aşağı derecedeki sıfatların bulunmasını zaten içerir. Aynı zamanda Kaya, İbn Hacer'in bir müctehidin hasen-sahih kullanımının hadisin hükmü hakkındaki tereddüdünü ifade ettiğine dair görüşünü eleştirdi. Son olarak *et-Tirmizî*'nin kullanımında hasenin

ne anlam ifade ettiğinin henüz net olarak ortaya konulmadığına ve bu konunun yeni çalışmalarda incelenmesi gerektiğine dikkat çekti.<sup>1</sup> *et-Temyîz* dersi ise Prof. el-Melîbârî'nin slaytlar üzerinden sunacağı konular olması sebebiyle Sara Hatun Camii yerine Harput Dini İhtisas Merkezi konferans salonunda gerçekleştirildi. Münekkitlerin en güvenilir görülen bir râvinin dahi hata yapabileceğini göz önünde bulundurduğuna vurgu yapan Prof. el-Melîbârî, *et-Temyîz*'de zikredilen illetli hadis örneklerinin incelemesini rivayetlerin sened ve metinlerini detaylı bir biçimde analiz ederek, adeta haritasını ortaya koyduğu sunumuyla yaptı. Gündüz programı kapsamında klasik okumaların tamamlanmasının ardından Harput Kalesi gezisi yapıldı.

Programın dördüncü gün paneli, Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR moderatörlüğünde gerçekleştirilen “Türkiye’de Akademik Hadis Çalışmaları” başlığıyla, Prof. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR’ın Türkiye’de son yüzyılda hadis ve sünnet alanında düzenlenen sempozyumları ele aldığı tebliğiyle başladı. Prof. Bayraktutar, bu alandaki sempozyumların 1976 yılında İstanbul’da düzenlenen Siret Sempozyumu ile başladığını ve bugüne kadar hadis ve sünnet alanında gerçekleştirilen sempozyum sayısının 27, bu sempozyumlarda sunulan tebliğ sayısının ise 715 olduğunu belirtti. Sempozyumlarda ele alınan konu başlıklarından özetle bahsetti. Ayrıca Batı’da ilk sempozyum 1800’lerde düzenlenirken, Türkiye’de ise sünnet alanında ilk sempozyumun yaklaşık yüz yıl sonra gerçekleşmiş olmasına dikkat çekti. Son konuşmacı Prof. Dr. Salih KESGİN, Türkiye’de son yıllarda hadis akademisinin gelişimini ele alarak, hadis alanında yapılan yüksek lisans ve doktora tezlerinin odaklandığı konulara göre tasnif ve değerlendirmesini yaptı. Sunumun nihayetinde akademik hadis çalışmalarına yönelik gelecek için öneriler ve yol haritası sundu.

30 Ağustos Cuma günü, *el-Mûkîza* dersinde hasen hadis başlığının son kısmı olan en üst mertebedeki hasen hadis senetleri zikredildi. Ardından zayıf, matrûh ve mevzû başlıkları işlendi. Öğr. Gör. Dr. Mehmet Fatih Kaya zayıf başlığı altında, Sünen türü eserlerde hadislerle ihticâc etmek amaçlandığından bu kitaplardaki zayıf rivayetlerin çoğunluğunun zayıflığının şiddetli olmadığına dikkat çekti. Şiddetli zayıf rivayetlerin ise münekkitlerin ictihad farklılığından kaynaklandığını belirtti. *et-Tirmizî*'nin, fakihlerin delil olarak kullandığı hadisler arasında sahih ve zayıf olanları gösterme amacı taşıdığından, kitabında zayıf hadis bulunmasının normal olduğunu ifade etti. Matrûh istilahının ise ilk dönem muhaddisler tarafından kullanılmadığını, bir hadis türünü ifade etmek için bu terimi ilk defa *ez-Zehebî*'nin ihdas ettiğini belirterek onu eleştirdi. Daha sonra, mevzû hadislerin tespitinde hadis metninin genel kaidelere aykırı olmasının bir yöntem olduğunu ancak bu öznel bir değerlendirme olacağı için isnad vurgusunun daha güçlü olması gerektiğini dile getirdi. Mevzû başlığı altında değindiği başka bir konu, ilk dönem münekkitlerinin metruk veya mevzû hükmü verdiği bir rivayete sonraki dönemlerde sahih hükmü verilemeyeceğiydi. Örnek olarak, İbn Hacer’in

<sup>1</sup> Öğr. Gör. Dr. Mehmet Fatih Kaya, Prof. Dr. Hâlid ed-Düveys’in 1995 yılında Ümmü’l-Kurâ Üniversitesinde savunduğu “Ârâu’l-muhaddisîn fi’l-hadîsi’l-hasen li-zâtihi ve li-ğayrihi” başlıklı beş ciltlik doktora tezinde dahi Tirmizî'nin hasen kullanımından kastını net olarak ortaya koyamadığını belirtti.

Garânik Meselesi hakkında birçok rivayet olmasından yola çıkarak hadisenin bir aslı olabileceği yönündeki değerlendirmesini eleştirdi. Ayrıca Kaya, hadis cüz'lerinin rivayet tarihindeki yerine dair bir doktora tezi yapılması önerisinde bulundu. Bu cüz'lerin, bir telif türü olarak mı bu şekilde isimlendirildiği yoksa hacimle ilgili bir değerlendirmeye mi dayandığının ortaya konulmasının gerekliliğini vurguladı. Prof. Dr. Hamza el-Melîbârî'nin *Kitâbü't-Temyîz* dersinde ise Müslim'in zikrettiği sika râvilerin düştüğü hatalar neticesinde illetli hale gelen hadis örneklerinin incelenmesine devam edildi. Prof. el-Melîbârî, ilk dönem hadisçilerinin bir rivayeti değerlendirirken incelemeye öncelikle râviden başlamayıp, doğrudan rivayetin kendisinden yola çıktıklarını ve bu süreçte mukârene metodunu kullanarak rivayetleri incelediklerini aktardı. Râviler hakkında hüküm verirken bu hükümleri bizzat râvilerin rivayetlerini inceleyerek kendilerinin tespit ettiğine, böylece rivayet değerlendirme sürecine adeta sıfırdan başladıklarına vurgu yaptı.

Gündüz derslerinin ardından verilen dinlenme arası akabinde ise programın son gün paneli Prof. Dr. Bünyamin ERUL moderatörlüğünde "Akademik Hadis Çalışmalarının Geleceği" başlığıyla gerçekleştirildi. İlk tebliğci Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ, Batı'da, Arap dünyasında ve Türkiye'de fikrî ve entelektüel yönelimler, kişiler ve kurumlar çerçevesinde hadis çalışmalarında odaklanılan ve eksik kalan konuları ele aldı. Prof. Kuzudişli, Türkiye'deki akademik hadis çalışmalarının geleceğine dair, göz ardı edilen konular ve kullanılan yöntemler üzerinden çeşitli tavsiyelerde bulundu. İkinci konuşmacı Prof. Dr. Veli ATMACA, akademik hadis çalışmalarındaki problemlere değinerek özelde hadis, genelde İslami ilimler araştırmalarının geleceğine dair çeşitli tavsiye ve öneriler sundu.

31 Ağustos Cumartesi günü *el-Mûkîza* ve *et-Temyîz* derslerinin sonuncusu yapıldı. *el-Mûkîza*'dan mürsel, mevkuf, merfu, mevsul, müsned, şâz, münker, garib, müselsel ve mu'an'an başlıkları tamamlandı. Öğr. Gör. Dr. Mehmet Fatih Kaya, Ebû Dâvûd ve İbn Ebû Hâtim'in *el-Merâsil*'inde tebeu't-tâbiînin doğrudan Hz. Peygamber'den yahut sahâbeden olan rivayetlerinin de irsâl kapsamına alındığından, mütekaddim dönem hadisçilerin mürseli sonraki dönemlerdeki kullanımdan daha geniş anlamda kullandıklarını ifade etti. Öğr. Gör. Dr. Mehmet Fatih Kaya, Ebû Dâvûd ve İbn Ebû Hâtim'in *el-Merâsil* adlı eserlerinde, tebeu't-tâbiînin doğrudan Hz. Peygamber'den veya sahâbeden olan rivayetlerinin de irsâl kapsamında değerlendirildiğini ve bu durumun mütekaddim dönem hadisçilerin mürsel kavramını sonraki dönemlere kıyasla daha geniş bir anlamda kullandıklarını gösterdiğini belirtti. Bu doğrultuda, müteahhir dönem hadis usûlü yazıcılığında problemler olduğuna ve buna dikkat etmek gerektiğine işaret etti. Mürsele ilişkin değindiği diğer bir konu fakihler ve hadisçilerin mürsele yaklaşım farkıydı. Bu bağlamda, hadisin sıhhati ve hadisle amel etmenin farklı şeyler olduğunu vurguladı. Ardından müsned hadis ile ilgili olarak, muttasıl olma şartının bulunup bulunmadığı hususunda kesin bir sonuca ulaşmadığını ifade etti. Aziz hadis konusunda, iki kişinin rivayet ettiği hadisi farklı bir tür olarak kabul edip bu şekilde isimlendirmenin doğru olmadığını dile getirdi. Ziyâdetü's-sika hakkında ise mutlak olarak kabul edilmeyeceğinin altını çizdi. Ayrıca Kaya, mevkûf ve maktû hadislerin bir makale konusu olarak çalışılmasını önerdi. Sahâbe ve tâbiînin söz ve

fiilleri hadis kabul edilirken, onların takrirleri ve sıfatlarının neden hadis kabul edilmediğinin ortaya konmasının önemine işaret etti. Önerdiği bir diğer çalışma konusu da İbn Teymiyye'nin hadisçiliği idi. Bütün eserleri taranarak bir doktora tezi yazılması gerektiğini söyledi. Mu'an'an başlığında ise Şerif Hâtîm ile İbrahim el-Lâhim arasında geçen mu'an'an hadisle ilgili olarak likâ ve muâsarât tartışmalarına değindi ve modern dönemde mu'an'an hadis etrafındaki tartışmaların yüksek lisans tezi olarak çalışılmasını önerdi. Ayrıca ilk dönemlerdeki tartışmalar da dâhil edilerek doktora tez konusu olabileceğini belirtti. Son olarak değindiği bir konu hadis rivayetinin insanî boyutları hakkında yeterince çalışma olmadığıydı. Muhaddisleri yeterince tanımadığımızı belirten Kaya, onların duyguları, korkuları ve arzuları gibi insanî yönlerinin rivayetlerine etkisinin çalışılmasının gerekliliğini vurguladı. Prof. Dr. Hamza el-Melîbârî ise *et-Temyîz* dersinde, günümüzde sünneti ihlasla savunmak için ilk dönem hadis âlimlerinin metodunu takip etmenin önemine yeniden dikkatleri çekti. Bu dersle birlikte *et-Temyîz*'den yaklaşık on tane illetli hadis örneği detaylı incelenerek tamamlanmış oldu.

Gündüz olan klasik hadis okumalarının tamamlanmasıyla verilen aranın ardından 20:30-22:00 saatleri arasında davetli konuşmacıların yer aldığı kapanış oturumu gerçekleştirildi. Kapanış konuşmalarını sırasıyla Harput Dini İhtisas Merkezi Müdürü Dr. Yahya KARATAŞ, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Fırat Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Fahrettin GÖKTAŞ, Elazığ Belediye Başkan Vekili Nazif BİLGİNOĞLU ve Elazığ Valisi Numan HATIPOĞLU gerçekleştirdi. Konuşmacılar programın şehrin tanıtımına olan katkısına da değinerek sonraki toplantılar için ev sahipliği yapmaya hazır olduklarını vurguladılar. Harput Klasik Hadis Meclisi'nin kapanış konferansının, Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi Prof. Dr. Halis AYDEMİR tarafından yapılması planlanmıştı. Ancak Prof. Aydemir'in programa katılamaması sebebiyle, kapanış konuşmasını Prof. Dr. Bünyamin ERUL "Sünnetten Vahdete" başlığıyla icra etti. Prof. Erul, "Yerin altında şehitlerin kanı ve ulemânın mürekkebinin olduğu bir bölgede muhakkak yerden hayat fışkırır." ifadesiyle, yaklaşık on gündür Harput'un asli kimliğine büründüğünü vurgulayarak bu meclisin Harput'ta yapılmasının tesadüf olmadığını belirtti. Ayrıca, on yıl boyunca Bolu Gerede'de gerçekleştirilen hadis meclislerini düzenleyen isimlerden biri olarak, 13 yılın ardından daha geniş katılımlı ve daha uzun süreli gerçekleşen bu meclisi coşkuyla karşıladığını ifade etti. Ardından, iman ve itikad, ibadetler, ahlak, hukuk ve muamelât, kültür ve medeniyet ile son olarak düşünce ve siyasette sünnetin Müslümanlar üzerindeki rolü ve yansımalarını ele alarak, nebevî sünnetin ümmetin birliğini nasıl sağladığına dair konuşmasını gerçekleştirdi.

1 Eylül Pazar günü 10:30'da Harput Dini İhtisas Merkezinden hareket eden üç otobüsle Keban ve Sivrice gezisi yapıldı. İlk olarak Çırçır Şelalesi'nde kısa bir gezintiden sonra Keban Barajına hareket edildi. Ardından, Elazığ Kapalı Çarşısı gezilip Hazar Gölü'nde yenilen akşam yemeği sonrası konaklama yerlerine dönüldü. 25 Ağustos'ta girişlerin başladığı Harput Dini İhtisas Merkezi'nin konaklama yerinden çıkışlar ise 2 Eylül'de tamamlandı.

Son olarak, başta Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Veysel Özdemir olmak üzere bu etkinliği planlayıp hayata geçiren ve emeği geçenlere şükranlarımızı arz ederiz.

### **Sonuç**

Türkiye'deki hadis akademisyenlerini ve öğrencilerini bir araya getiren bu buluşma, uzun zamandır özlenen bir geleneğin canlanmasına vesile olmuştur. Medrese ve akademiye buluşturan bu mecliste, gündüzleri camilerde yapılan klasik hadis dersleri vesilesiyle ilim tâlipleri, klasik hadis öğrenim geleneğindeki hadislerin eda ve tahammül edildiği meclisleri bir nevi yeniden yaşamış ve bu meclislerin bereketinden istifade etme fırsatı yakalamıştır. Akşamları gerçekleştirilen paneller ise, güncel ilmî konuların tartışıldığı ve gerek ülkemizde gerek Batı'da ve Arap dünyasında akademik dünyanın nabzının tutulduğu etkinlikler olmuştur.

Derslerin ve panellerin yanı sıra dinlenme aralarında dahi lobide çay eşliğinde kıymetli hocaların etrafında ilim halkaları kuruluyor, samimi sohbetler ediliyordu. Ayrıca, akşam 22:30'da panellerin bitişiyle gün bitmiyor; yine lobide gece yarısına kadar hocaların etrafında ayrı masalarda grup grup sohbet meclisleri devam ediyordu. Bu kısa molalar bile ilmî müzakerelerin yapıldığı verimli zaman dilimlerine dönüşüyordu. Diğer yandan, yeni dostluklar kurma açısından zengin bir ortam oluşturuyor; sohbetler sırasında paylaşılan tecrübeler, fikir alışverişleri ve ortak projeler üzerine yapılan planlar, bu dostlukları daha da pekiştiriyordu. Aynı zamanda, genç akademisyenler için tezlerini ve ilmî çalışmalarını alanlarında uzmanlaşmış diğer ilim insanlarıyla paylaşım ufuk açıcı istişarelerde bulunma ve onların yönlendirmelerinden istifade etme imkânı sunan bu ortam, ilim için bir yola giren kimseye Allah'ın cennet yolunu kolaylaştırdığını ve meleklerin kanatlarını onlar üzerine serdiğini haber veren Hz. Peygamber'in müjdesine<sup>2</sup> nail olmak amacıyla Türkiye'nin çeşitli bölgelerinden Elazığ'a gelen hadis tâlipleri için kaçırılmayacak bir fırsat sunuyordu. Sonuç olarak, emeği geçen herkese bir kez daha şükranlarımızı sunar, bu güzel geleneğin devamını temenni ederiz.

---

<sup>2</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (b.y.: Dâru'l-Garbil'l-İslâmî, 1416/1996), "İlim", 19 (No. 2682).



## Toplantı Özeti

### 1. Harput Klasik Hadis Meclisi (26-31 Ağustos 2024 Harput/Elazığ)

Bu çalışmada 26-31 Ağustos 2024 tarihleri arasında yurt içi ve yurt dışından yaklaşık 200 akademisyenin katılımıyla Elazığ Harput Dini İhtisas Merkezi'nde gerçekleşen 1. Harput Klasik Hadis Meclisi programının içeriğine dair bir tanıtım yapılacaktır. Program boyunca gündüz dersleri kapsamında Öğr. Gör. Dr. Mehmet Fatih Kaya, Harput Ulu Camii'nde Zehebî (ö. 748/1348)'nin hadis usulü alanında kaleme aldığı el-Mûkızâ fî 'ilmi muştalâhî'l-hadîs isimli eserini; Prof. Dr. Hamza el-Melîbârî ise Sara Hatun Camii'nde Müslim (ö. 261/875)'in İlelü'l-hadîs alanında telif ettiği Kitâbü't-Temyîz'ini okutmuştur. Akşamları ise Elazığ Harput Dini İhtisas Merkezi konferans salonunda paneller düzenlenmiştir. İlk gün paneli Doç. Dr. Şule Yüksel Uysal, Prof. Dr. Ahmet Ürkmez ve Prof. Dr. Enbiya Yıldırım'ın tebliğleriyle "Hadis Çalışmalarının Dünü" başlığıyla; ikinci gün paneli, Cansu Altınok, Dr. Öğr. Üyesi Adil Öztekin, Doç. Dr. Ahmet Özdemir ve Doç. Dr. Ahmed Snober'in sunumlarıyla "Arap Dünyasında Akademik Hadis Çalışmaları" başlığıyla; üçüncü gün paneli Doç. Dr. Fatma Kızıl, Prof. Dr. Abdullah Taha İmamoğlu ve Dr. Fatma Yüksel Çamur'un katılımlarıyla "Batı'da Akademik Hadis Çalışmaları" başlığıyla; dördüncü gün paneli Prof. Dr. Salih Kesgin ve Prof. Dr. Muammer Bayraktutar'ın sunumlarıyla "Türkiye'de Akademik Hadis Çalışmaları" başlığıyla; beşinci ve son panel ise, Prof. Dr. Bekir Kuzudişli ve Prof. Dr. Veli Atmaca'nın sunumlarıyla "Akademik Hadis Çalışmalarının Geleceği" başlığıyla gerçekleştirildi.

#### **Keywords:**

Hadis, Harput, Meclis, Cami, Akademik Buluşma.

## Meeting Summary

### 1st Harput Classical Hadith Assembly-I (August 26-31, 2024, Harput/Elazığ)

In this study, an introduction will be made to the content of the 1st Harput Classical Hadith Assembly program, which took place at the Elazığ Harput Religious Specialization Center between August 26-31, 2024, with the participation of approximately 200 academics from both national and international institutions. Throughout the program, Lecturer Dr. Mehmet Fatih Kaya taught al-Dhahabi's (d. 748/1348) work titled *al-Mūqīza fī 'ilm muṣṭalaḥ al-ḥadīth*, written in the field of Hadith methodology, at the Harput Grand Mosque whereas Prof. Dr. Hamza al-Malibari taught Muslim's (d. 261/875) *Kitāb al-Tamyīz*, authored in the field of *'ilal al-ḥadīth*, at Sara Hatun Mosque. In the evenings, Panels were organized in the conference hall of the Elazığ Harput Religious Specialization Center. The first day's panel "The Past of Hadith Studies" featured presentations by Assoc. Prof. Dr. Şule Yüksel Uysal, Prof. Dr. Ahmet Ürkmez, and Prof. Dr. Enbiya Yıldırım. The second day's panel "Academic Hadith Studies in the Arab World" included presentations by Cansu Altınok, Dr. Lecturer Adil Öztekin, Assoc. Prof. Dr. Ahmet Özdemir, and Assoc. Prof. Dr. Ahmed Snober. The third day's panel "Academic Hadith Studies in the West" hosted presentations by Assoc. Prof. Dr. Fatma Kızıl, Prof. Dr. Abdullah Taha İmamoğlu, and Dr. Fatma Yüksel Çamur. The fourth day's panel "Academic Hadith Studies in Turkey" featured presentations by Prof. Dr. Salih Kesgin and Prof. Dr. Muammer Bayraktutar. The fifth and final panel "The Future of Academic Hadith Studies" concluded with presentations by Prof. Dr. Bekir Kuzudişli and Prof. Dr. Veli Atmaca.

#### **Keywords:**

Ḥadīth, Harput, Assembly, Mosque, Academic Meeting.

**Kaynaklar / References / المصادر**

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. el-Câmi'ü'l-kebîr. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Garbil'l-İslâmî, 1. Basım, 1416/1996.