HADITH

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

Yıl : 2025

Sayı : 14

E-ISSN: 2667-5455

HADITH

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

Yıl | Year | السنة: 2025 | Sayı | Issue | العدد: 14

Kapsam | **Scope**
Dini Araştırmalar (Hadis ve Sünnet) | Religious Studies (Hadith and Sunnah)

Yayın Dili | **Publication Language**
Türkçe & İngilizce & Arapça | Turkish & English & Arabic

e-Yayın Tarihi | **Online Publication Date**
31 Temmuz 2025 | 31 July 2025

Yayın Türü | Publication Type | نوع المنشور

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

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

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

Yayın Süreci | Publication Process | عملية النشر

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

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

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

Makale İçeriği | Article Content | محتوى البحث

Makaleler, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), geniş özet (750-800 kelime) ve (Türkçe makalelerde İSNAD 2 atıf sistemine uygun olarak hazırlanan) kaynakça içerir.

The articles include, abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), large abstract (750-800 words) and bibliography (prepared in accordance with the ISNAD 2 citation style in Turkish articles).

يجب أن تتضمن الأبحاث المقدمة على ملخص (يجب ان لا يقل عن 150 كلمة)، والكلمات المفتاحية (أقل شيء خمس كلمات)، وفي حالة الملخصات الموسعة (ما بين 750–800 كلمة)، وفي المقالات التركية يجب أن تتوافق الأبحاث مع نظام الاقتباس العلمي للأبحاث التركية (ISNAD 2).

Hukuki Beyan | Legal Statement | بيان قانوني

Yazarlar, HADITH'te yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Authors publishing with HADITH retain the copyright to their work. The legal responsibility of the articles belongs to the authors.

يحتفظ المؤلفون الذين ينشرون في مجلة HADITH بحقوق النشر لأعمالهم. وتقع المسؤولية القانونية عن المقالات على عاتق المؤلفين.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy | سياسة الوصول المفتوح

Hadith Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlanmaktadır.

Hadith provides free immediate access to its content.

توفر مجلة الحديث إمكانية الوصول الفوري إلى محتواها جزئي أو كلي دون الحصول على إذن المجلة.

Kurucu | Founder | مؤسس

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

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

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

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

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü| Managing Editor | مدير التحرير

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

Baş Editör | Editor-in-Chief| رئيس التحرير

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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)

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

Alan Editörleri| Field Editors | محررو الاقسام

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

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

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 | محرر اللغة الإنجليزية

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

Arapça Dil Editörü | Arabic Language Editor | محرر اللغة العربية

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

Etik Editörü | Ethic Editor | محرر السلوك والقواعد العلمية

Arş. Gör. Muhammed Enes GÜZEL
(Ataturk University / Türkiye, mguzel@atauni.edu.tr)

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

Prof. Dr. Abdulkadir Evgin
Kahramanmaras 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 Yildirim University / Türkiye, adolek@erzincan.edu.tr

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Prof. Dr. Mustafa Işık
Nevsehir H. B. University / Türkiye, mustafaisik@nevsehir.edu.tr

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

Prof. Dr. Mehmet Dinçoğlu
Mus Alparslan University / Türkiye, dincoglu64@hotmail.com

Prof. Dr. Necmeddin Şeker
Sutcu Imam Unversity / Türkiye, necmeddinseker@ksu.edu.tr

Prof. Dr. Nurullah Agitoğlu
Sirnak University / Türkiye, nurullahagitoglu@gmail.com

Prof. Dr. Ahmed Emin Seyhan
Kafkas University / Türkiye, ahmeteminseyhan@gmail.com

Doç. Dr. Yusuf Suiçmez
Near East University/ T.R.N.C., ysuicmez@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

Bismillahirrahmanirrahim.

Kıymetli okuyucularımız meşakkatli bir çalışmanın neticesinde yeni ve dopdolu bilimsel bir festivalle sizleri buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz.

Bu sayımızda 20'nin üzerinde birbirinden değerli çalışmayı sizlerin takdirine sunuyoruz. İlk sıraya halen daha gündemimizi meşgul eden artık insanlığımızdan utanacak bir mahcubiyetle dile getirmekten bile hicap duyduğumuz Filistin/ Gazze ile ilgili bir bilimsel çalışmayı yerleştirdik.

Ah Gazze! Ah insanlık! Ah zülüm! Ah adalet! Söyleyebilecek hiçbir sözümüzün olmadığı bir vasatta yaşıyor olmak dayanılması çok zor bir yük!

Rabbimizden niyazımız, bu hicap dolu günlerin en kısa zamanda sona ermesini nasip etmesidir.

Bu sayımızda çoğunlukla genç akademisyen arkadaşlarımızın modern uğraşlarla hadis alanına farklı bir bakış sunan emek mahsulü çalışmalara yer vermiş bulunuyoruz. Yapay zekanın hayatın her alanını hallaç pamuğu gibi savurup yüzyıllardır benimsenen ezberleri bozduğu bir zaman diliminde, gelişen teknolojilerden bağımsız bir akademik faaliyet yürütmenin imkansızlığı ortadadır. Bu itibarla akademik dergicilikte de yeni oluşan bu duruma karşı bir takım farklı uygulamalara gitmenin vaktinin geldiğini söyleyebiliriz. Teknoloji o kadar gelişiyor ki bir sonraki sayımızla alakalı nasıl bir vasatın oluşacağına dair öngörüde bulunmak zorlaşıyor. Ancak şunu ifade edelim ki bizlerin de bu yeni gelişen teknolojik imkanlara bigâne kalmamız mümkün değildir. Umudumuz odur ki yeni gelişen bu defacto durum akademimizin hayrına olur. Sizlere iyi okumalar bol istifadeler diliyorum.

Bu sayının ortaya çıkmasında emeklerini dile getirmekten aciz olduğum kıymetli ön inceleme editörlerimize, editör heyetimize, yayın kurulumuza, danışma kurulumuza teşekkürü borç bilirim!

Daha nice güzel çalışmalarla buluşmak ümidiyle...

Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY

Baş Editör

EDITORIAL

Bismillahirrahmanirrahim.

Dear readers, we are happy to bring you together with a new and full scientific festival as a result of a hard work.

In this issue, we present more than 20 valuable studies to your appreciation. In the first place, we have placed a scientific study on Palestine / Gaza, which is still on our agenda, which we are ashamed to even mention with an embarrassment that will shame our humanity.

Ah Gaza! Ah humanity! Ah oppression! Ah justice! Living in a situation where we have nothing to say is a very difficult burden to bear!

Our supplication from our Lord is that these days full of hijab will come to an end as soon as possible.

In this issue, we have given a lot of space to the works of our young academician friends, which offer a different perspective on the field of hadith with modern endeavors. It is obvious that it is impossible to carry out an academic activity independent of developing technologies in a time when artificial intelligence has swept every aspect of life and disrupted centuries of memorization. In this respect, we can say that it is time to adopt some different practices against this new situation in academic journalism. Technology is developing so much that it becomes difficult to predict what kind of quality will be created for our next issue. However, it is not possible for us to remain indifferent to these new technological opportunities.

We hope that this new defacto situation will be for the good of our academy. I wish you good readings and abundant benefits.

I owe a debt of gratitude to our esteemed preliminary review editors, editorial board, editorial board, editorial board and advisory board, whose efforts I am unable to express in the creation of this issue!

Hoping to meet with many more beautiful works...

Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY

Editor-in-Chief

رئاسة تحرير المجلة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمداً لا منتهى له، والصلاة على نبينا الكريم عدد ما عند الله من العدد...

أيها القراء الكرام، يسعدنا أن نقدم لكم مهرجاناً علمياً جديداً وحافلاً، نتج عن عمل دؤوب وجهد جهيد. حيث نقدم لكم في هذا العدد أكثر من (20) بحثاً أكاديمياً في علم الحديث. وضعنا في المقام الأول في هذه العدد دراسة علمية عن (فلسطين – غزة) التي ما زالت على جدول أعمالنا وقلوبنا، والتي تشعر إنسانيتنا تجاهها بخجل بالغ وحرج عظيم. آهٍ من غزة ... آهٍ من الإنسانية ... آهٍ من الظلم ... آهٍ من العدالة ...، إن العيش في وضع تكون فيه مربَّط اليدين لا تستطيع أن تفعل لأجلها شيئاً لهو عبءٌ ثقيلٌ جداً! ندعو الله أن يكشف عنهم ما نزل بهم عاجلاً غير آجل .

كما أننا أفسحنا في هذا العدد مساحة كبيرة لأعمال الأكاديميين الشباب الذين لهم وجهة نظر مختلفة في مجال الحديث الشريف. وتجدر الإشارة إلى أنه من المستحيل القيام بنشاط أكاديمي مستقل وبعيد عن تطور التكنولوجيا في عصر اكتسح فيه الذكاء الاصطناعي كل مجالات الحياة، وقيّد الاستفادة من المصادر الكلاسيكية المعتمدة منذ قرون. وفي هذا الصدد، يمكننا القول إنه قد حان الوقت للاستفادة من بعض هذه التطبيقات واستخدامها في الجو الأكاديمي. ولا شك أن التسارع الكبير لتطور التكنولوجيا لا يمكن معه التنبؤ بنوعية التطور التكنولوجي الذي قد يحدث في الإصدارات القادمة. ومع ذلك، لا يمكننا أن نتغافل عن هذا التطور دون أن نستفيد منه. لذا نأمل أن يكون هذا الوضع الجديد في (defacto) يخدم التطور العلمي في مجالنا .

أتمنى لكم قراءة جيدة وفوائد وفيرة. كما أتوجه بعظيم الشكر والامتنان لكل من ساعد على إخراج هذا العدد من المحررين، والمراجعين، والاستشاريين، والمحكمين، وهيئة النشر، على أمل أن نتشارك مرة أخرى في هذا العرس الأكاديمي الجميل...

Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY

رئيس التحرير

İÇİNDEKİLER | CONTENTS | محتويات

Araştırma Makaleleri / Research Articles / أوراق بحثية

Rivayetlerde Gazze ve Gazzî Nisbeli Bazı Muhaddisler
Gaza in Ḥadīth Narrations and the Ḥadīth Scholars Attributed to Gaza
غزّة في روايات الحديث والمحدِّثون المنسوبون إلى غزة
Dr. Selahattin Yıldırım.....1-26

Râvilerin Az Hadis Rivayet Etme Sebepleri Üzerine Bir İnceleme
A Study on the Reasons Behind the Limited Ḥadīth Transmission of Certain Narrators
دراسة تحليلية لأسباب قلة رواية الحديث عند بعض الرواة
Dr. Mustafa Oral.....27-55

Sosyal Ağ Analizinin İsnad Verilerine Uygulanması: İbn Mes'ûd Rivayet Ağı Örneği
Application of Social Network Analysis to Isnād Data: the Case of the Ibn Mas'ūd Transmission Network
تطبيق تحليل الشبكات الاجتماعية على بيانات الإسناد: نموذج شبكة رواية ابن مسعود
Dr. Elif Haksever – Doç. Dr. Rahile Kızılkaya Yılmaz.....56-98

Muhaddislerin Sivil Muhalefet Yöntemleri
Methods of Civil Dissent Among Ḥadīth Scholars
مناهج المحدثين في المعارضة السياسية السلمية
Mustafa Avni Gökduman.....99-129

Tâbiîn Döneminde Uygulamalı Hadis Rivayeti
The Significance of Practical Narration in the Tābi'ūn Era
الرواية العملية في عهد التابعين
Muhammad Ahmad Raza – Doç. Dr. Hamza Elbekri.....130-163

Şîraz'ın Hadisçileri ve Bir Derlemenin Klasikleşmesi: Ali b. Mübârekşâh'ın Aktarım Ağı
The Ḥadīth Scholars of Shīraz and The Classicization of a Collection: 'Alī b. Mubārakshāh's Transmission Network
علماء الحديث في شيراز وتَكَلُّسُ مجموعٍ حديثي: شبكة الإسناد لعلي بن مبارك شاه
Doç. Dr. Selim Demirci.....164-189

Ḳirāṭ Kelimesini İçeren Merfû Hadislerin Mevzû Olma İhtimali Üzerine Bir İnceleme
A Study on the Possibility of Marfūʿ Hadiths Containing the Word Qīrāṭ Would Be Fabricated
دراسة حول إمكانية أن تكون الأحاديث المرفوعة التي تحتوي على كلمة قيراط بالوضع
Prof. Dr. Ali Kuzudişli.....190-211

Hz. Peygamber Devri Arap Yarımadası - Mısır (Kıpt) İlişkileri ve Kıpt Asıllı Sahâbîler
Arabian Peninsula - Egypt (Copt) Relations in the Period of the Prophet Muhammad and Companions of Copt Origin
علاقات شبه الجزيرة العربية – مصر (القبط) في عهد النبي ﷺ و الصحابة من أصل قبطي
Doç. Dr. Mehmet Efendioğlu.....212-234

İbn Hazm'ın Hanefî ve Mâlikîlere Mürsel Hadisle İlgili Eleştirileri
Ibn Ḥazm's Criticisms Against the Ḥanafīs and Mālikīs Regarding Mursal Hadith
انتقادات ابن حزم على الحنفية والمالكية بشأن الحديث المرسل
Doç. Dr. Serdar Murat Gürses.....235-265

İmam Buhârî'nin Kelâm İçerikli Hadisleri Başlıklandırma ve Anlama Metodu
The Method of Imām al-Bukhārī in Classifying and Understanding Ḥadīths Related to Islamic Theology
منهج الإمام البخاري في التعامل مع المسائل الكلامية تبويباً وفهماً
Dr. Muhammed Sıddık 266-309

Hz. Peygamber'in Vahiy Sonrası Tepkisi ve İlk İnen Sureler Bağlamında Ruhi Tekâmülü
The Prophet's Post-Revelation Reaction and Spiritual Evolution in the Context of the First Revealed Surahs
رد فعل النبي بعد الوحي وتطوره الروحي في سياق السور الأولى التي نزلت
Dr. Fethi Yıldırım.....310-339

Hadis Âlimlerinin Çok Hadis Rivayet Etme Arzusu Sorunu: Sebepleri ve Etkileri
The Issue of Ḥadīth Scholars' Desire for Prophetic Narrations: Its Causes and Implications
إشكالية شَهْوةِ المحدّثين للحَديثِ النبويّ، وأسبابُ تحذير العلماء منها، وآثارها
Doç. Dr. Muhammed Kamel Karabelli 340-379

Boynun Meshine Dair Rivayetlerin İncelenmesi
An Analysis of the Narrations on Wiping the Neck
تحليل الروايات في مسح الرقبة
Dr. Hamdi Türkoğlu.....380-403

Peygamber'in Sünneti Işığında Mali İşlemlerin Kontrol Edilmesi ve Bunlara İlişkin Esasların Belirlenmesinin Hikmeti
The Wisdom Behind Regulating Financial Transactions and Establishing Governing Principles in Light of the Prophetic Tradition
الحكمة من ضبط المعاملات المالية وتأصيل المبادئ الحاكمة لها في ضوء السنة النبوية
Doç. Dr. Ayman Jassim Mohammed Aldoori 404-439

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Üvey Kızı Zeyneb binti Ümmü Seleme ve Rivayetleri
The Stepdaughter of the Prophet (pbuh) Zaynab bint Umm Salamah and Her Narrations
زينب بنت أم سلمة ربيبة النبي (صلى الله عليه وسلم) ورواياتها
Dr. Merve Batmaz.....440-466

Ürdün Üniversitesi'nde Hadis Eğitimi ve Yapılan Lisansüstü Tezler (2010-2024)
Ḥadīth Education at the University of Jordan and the Completed Graduate Theses on the Subject 2010-2024
الحديث في الجامعة الأردنية ورسائل دراسات العليا بين عامي 2010–2024
Dr. Ahmet Emre Aydınlı.....467-501

Hadis Usûlünde Bâtıl Kavramının Kullanımı Üzerine Bir İnceleme
An Examination of the Use of the Concept of Bātil in the Methodology of Ḥadīth
دراسة حول استخدام مصطلح باطل في علم مصطلح الحديث
Dr. Mehmet Emin Çiftçi.....502-532

Musannif Muhaddislerde Metin İçi İzâhlar: Nesâî Özelinde Bir İnceleme
Intra-Textual Explanations in Ḥadīth Compilers: A Case Study on al-Nasāʾī
التوضيحات في داخل المتن عند المحدثين المصنفين: النسائي نموذجا
Dr. Cemal Ural.....533-561

Câmi'u't-Tirmizî'ye Yönelik Tenkitler: Müellifinin Meçhul Olduğu ve Semâ ile Rivayet Edilmediği İddialarının Tahlili
Criticisms Directed at al-Jāmiʿ al-Tirmidhī: An Analysis of the Claims Regarding the Author's Majhûl and the Absence of Transmission via Samāʿ
الانتقادات الموجّهةُ إلى جامعِ التّرمذي: تحليلُ الدعاوى حول جَهالةِ المؤلِّف وعدمِ رواية الكتاب بطريق السماع
Mehmet Sait Kurtuluş.....562-590

el-Askerî'nin (ö. 382/992) Tashîfâtü'l-Muhaddisîn Adlı Eseri Bağlamında Tashîf Olgusu
The Phenomenon of Taṣḥīf in the Context of al-'Askerī's (ö. 382/992) Taṣḥīfāt al-Muḥaddiṯhīn
ظاهرة التصحيف في سياق كتاب ''تصحيفات المحدثين'' للعسكري (ت 382/992)
Muhammed Selim Gülaçtı – Prof. Dr. Bayram Kanarya.....591-621

Ehl-i Hadis'in Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Eleştirisi
The Criticism of Abū Yaʿlā al-Farrāʾ by Ahl al-Ḥadīth
نقد أهل الحديث لأبي يعلى الفرّاء
Mehmet Zülküf Taş – Prof. Dr. Mehmet Bilen.....622-649

Kitap İncelemeleri / Book Reviews / مراجعات الكتب

Ayşegül Eroğlu. Hadis Tarihinde Cehmiyye - Hicri İlk Beş Asır – (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023)
Ayşegül Eroğlu. Jahmiyya in the History of Hadith - The First Five Centuries Of Hijra - (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023)
آيشه غُل أروغلو، "الجهمية في تاريخ الحديث – خلال القرون الخمسة الأولى للهجرة (أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2023)
Hatice Akman.....650-658

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 1-26

Rivayetlerde Gazze ve Gazzî Nisbeli Bazı Muhaddisler

Gaza in Ḥadīth Narrations and the Ḥadīth Scholars Attributed to Gaza

غزّة في روايات الحديث والمحدِّثون المنسوبون إلى غزة

Selahattin Yıldırım

Dr. Öğr. Üyesi | Assistant Professor Dr.
Inonu University | Faculty of Theology
Malatya | Türkiye
E-mail: selahattin.yildirim@inonu.edu.tr
ORCID: orcid.org/0000-0003-3104-0251
RORID: https://ror.org/04asck240

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 28.03.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 18.07.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1667607

Atıf | Citation: Yıldırım, Selahattin. "Rivayetlerde Gazze ve Gazzî Nisbeli Bazı Muhaddisler". *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 1-26.
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. **(Selahattin Yıldırım)**
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.
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.
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).

Rivayetlerde Gazze ve Gazzî Nisbeli Bazı Muhaddisler

Dr. Selahattin Yıldırım

Anahtar Kelimeler:
Hadis
İslam Tarihi
Gazze
Rivayet
Uydurma Hadis

Öz

Tarihin en eski yerleşim yerlerinden biri olan Gazze, birçok medeniyete ev sahipliği yapmış ve önemli bazı olayların vukuuna da şahitlik etmiştir. Ticaret yolları üzerindeki stratejik konumu nedeniyle kayda değer bir merkez olan Gazze, Mekkeli tüccarların uğrak yeri olmuştur. Gazze ile güçlü ticari bağlar kuran Hz. Peygamber'in büyük dedesi Hâşim b. Abdümenâf, Gazze'de vefat etmiş ve burada defnedilmiştir. Bu nedenle şehir "Gazzetü Hâşim" olarak da anılmıştır. Gazze, Hz. Ebû Bekir döneminde fethedildikten sonra önemli sınır boylarından biri olmuştur. Şehir, fethedildikten sonra diğer İslâm beldeleri gibi hadis ilminin eğitim ve öğretiminin yapıldığı, muhaddislerin uğradığı bir merkez haline gelmiştir. Tarihteki bu konumundan dolayı Gazze, hem burada meydana gelen bazı olaylar hem de fazileti açısından rivayetlerde sıkça anılmıştır. Erken dönemde Gazze'de dünyaya gelip hadis ile iştigal edenler olduğu gibi hadis tahammül ve edâsında bulunmak üzere diğer şehirlerden de bazı âlimler buraya rihle yapmıştır. Bu makalede, üç başlık altında rivayetler bağlamında Gazze'de meydana gelen bazı önemli hadiseler ve Gazze'nin faziletine dair rivayetler ksonu edinip başta sıhhat olmak üzere çeşitli yönlerden değerlendirilecektir. Aynı zamanda hicrî ilk üç asırda yaşayan ve Gazzî nisbesiyle anılan bazı muhaddislere yer verilecektir. Böylece Gazze'nin rivayetlerdeki yerine ve ilk üç asırda yaşamış Gazzeli muhaddislere dair bir çerçeve çizilecektir. Bu çerçevede Gazze ile ilgili kaynaklarımızda yer alan rivayetlerin bilgi değeri üzerine hadis ilmi ışığında bazı tespitlerde bulunulacaktır.

Gaza in Ḥadīth Narrations and the Ḥadīth Scholars Attributed to Gaza

Keywords:
Ḥadīth
Islamic History
Gaza
Narration
Fabricated Ḥadīth

Abstract

Gaza, one of the oldest settlements in history, has hosted many civilizations and witnessed several significant events. Due to its strategic location along trade routes, it became a notable commercial hub and a frequent stop for Meccan merchants. Hāshim b. 'Abd Manāf, the great-grandfather of the Prophet Muhammad, established strong trade relations with Gaza, passed away there, and was buried in the city. For this reason, Gaza was also referred to as "Gazzat Hāshim". After its conquest during the caliphate of Abū Bakr, Gaza became one of the important frontier regions. Following its conquest, like other Islamic cities, it developed into a center where the science of ḥadīth was taught and studied, attracting numerous muḥaddithūn. Because of this historical position, Gaza has frequently been mentioned in transmitted reports, both for certain events that occurred there and for its attributed merits. In the early period, some scholars who were born in Gaza engaged in the study of ḥadīth, while others traveled there (riḥla) from various cities to engage in the transmission and reception of ḥadīth. This article will examine, under two main headings, some key events that took place in Gaza in the context of transmitted reports, as well as narrations concerning the virtues of Gaza. These reports will be evaluated from various aspects, particularly their authenticity. Additionally, the article will highlight certain ḥadīth scholars from the first three Islamic centuries who bore the nisba "al-Ghazzī." In doing so, the study aims to outline Gaza's place within the body of transmitted reports and provide a framework regarding early muḥaddithūn from Gaza. Within this framework, the article will also offer observations—through the lens of ḥadīth scholarship—on the informational value of narrations concerning Gaza as found in our primary sources.

Giriş

Tarihin şahitlik ettiği en eski şehirlerinden biri olan Gazze, Şâm/Filistin topraklarının Mısır cihetindeki en son yerleşim yeridir ve Askalân şehrinin batısında yer almaktadır. Şehir, ilk olarak milattan üç bin yıl önce, Akdeniz'den 4 km içeride, "Tel Acûl" diye bilinen bir tepenin üzerinde kurulmuştur.[1]

Gazze, tarih boyunca çeşitli medeniyetlere ev sahipliği yapmış ve farklı isimlerle anılmıştır. Şehre, eski Mısırlılar Gâzâtü, Gâdâtü; Ken'ânîler Hezâtî; İbrânîler İzze; Yunanlılar Îyûnî, Mînûvâ, Kastandiyâ; Persler Hâzâtû; Haçlılar Gâderîs; Araplar ise Gazze ismini vermiştir. Gazze isminin anlamı ile ilgili olarak çeşitli görüşler bulunmaktadır. Arapların bu kelimeyi "غَزَّ فُلَانٌ بِفُلَانٍ وَاغْتَزَّ بِهِ/*Falanca kişi arkadaşları arasında falancayı seçti*" formatında, "seçilen" ve "أَغَزَّتِ الْبَقَرَةُ فَهِيَ مُغِزٌّ/*ineğin gebeliği zor oldu*" şeklinde ise "zorluk" anlamında kullanmışlardır.[2] Buna göre Gazze kelimesine "seçilen şehir veya zorlukların şehri" anlamı vermek mümkündür. Günümüzde olduğu gibi, tarihte de etrafında gerçekleşen çetin savaşlarda, şehir halkının göstermiş olduğu direniş ve mukavemetten dolayı bu ismin "izzet, direnmek ve güç" anlamında kullanıldığı da ifade edilmektedir. Buna göre Gazze ismi izze kelimesinden dönüştürülmüştür.[3] İsme isnat edilen diğer bir anlam da hazine ve servettir. Gazze isminin, Lübnan'da bulunan Sûr (antik kent) şehrini inşa eden ve aynı isimle anılan kralın hanımının adı olduğu da iddia edilmektedir. Filistin'deki bu sahil şehrinden başka, Arap Yarımadası'nda ve Tunus'ta bulunan iki yerleşim yeri daha Gazze ismiyle anılmıştır.[4]

Bizanslılar döneminde bir ticaret merkezi olan Gazze, Mekke'den gelen tüccarların da uğrak yerlerinden biriydi. Mısır'dan Hindistan'a gitmek için kullanılan, bir köprü görevi gören Gazze, Araplar tarafından sıkça tercih edilen bir güzergâh üzerinde bulunmaktaydı.[5] Kur'ân-ı Kerim'de geçen Âdem'in (a.s.) iki oğlunun kıssasının[6] Gazze'de vuku bulduğu nakledilmiştir. Rivayetlerde Âdem'in

---

1 Ârif el-Ârif, *Târîhu Gazze* (Kudüs: Dâru'l-Eytâm el-İslâmiyye, 1943), 7; Mustafa L. Bilge, "Gazze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 13/13/534.

2 Ebû Abdirrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Abdulhumeyd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 4/342; Ebû Manşûr Muḥammed b. Aḥmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehẕîbu'l-Luğa*, thk. Muḥammed ʿAvḍ Mirʿab (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâs̱i'l-ʿArabî, 2001), 8/9; Şihabüddin Ebû Abdillah er-Rûmî Yakut el-Hamevî, *Mu'cem'ül-büldân* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1995), 4/202; Ârif el-Ârif, *Târîhu Gazze*, 7.

3 Züheyr Abdullah Saîd Ebû Rahme, *el-Hayâtü'l-ilmiyye fî Gazze ve Askalan* (Gazze: Gazze İslam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 2, 3.

4 Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. Aḥmed el-Beşşârî el-Maḳdisî, *Aḥsenu't-teḳâsîm fî maʿrifeti'l-eḳâlîm* (Beyrut: Dâru Ṣâdır, 1411/1991), 179; Yakut el-Hamevî, *Mu'cem'ül-büldân*, 4/202; Mustafa Murâd Debbâğ, *Bilâdunâ Filistîn (Gazze)* (Kafr Kara': Dârü'l-Hudâ, 1991), 298; Cevad Ali, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, ed. Mahfuz Söylemez - Fatih Zengin, çev. Selahattin Yıldırım vd. (Ankara: Ankara Okulu, 2022), 2/11, 12; Bilge, "Gazze", 13/534.

5 Ârif el-Ârif, *Târîhu Gazze*, 10.

6 Bk. el-Mâide 5/27.

(a.s.) yanlarında bulunmadığı bir esnada Kâbil, Gazze'de bulunan Hâbil'in yanına gelip onu öldüreceğini söylemiştir.[7] Hz. Süleyman'ın (a.s.) Gazze'de dünyaya geldiği nakledilmektedir.[8] Kureyş Sûresi'nde bahsedilen yaz ve kış seferlerinden kışın gidilen yerin Gazze olduğu ifade edilmektedir.[9] Mekkeli tüccar kafilelerinden birinde Hz. Peygamber'in büyük dedesi Hâşim b. Abdümenâf da bulunmuş ve kendisi bu şehirde vefat etmiştir. Kabrinin burada yer alması sebebiyle, şehre bazı kaynaklarda "Gazzetü Hâşim" denildiği görülmektedir.[10] Hz. Peygamber'in babası Abdullah da Mekke'den Gazze'ye giden tüccarlar arasındaydı. Hatta onun Gazze dönüşü Medine'ye geldiği ve burada hastalanıp vefat ettiği de söylenmektedir.[11] Bazı araştırmacılar Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ticaret vesilesiyle Gazze'ye gitmiş olabileceği kanaatini dile getirmiş olsalar da kaynaklarda buna dair bir bilgiye rastlanılmamaktadır.[12]

Hz. Ömer, Müslüman olmadan önce servetini, Gazze'ye yaptığı ticaret yolculuklarından ve burada yapmış olduğu komisyonculuktan kazanmıştır.[13] Hicretin 2. yılında (624) gerçekleşen ve Bedir Gazvesi'ne neden olan Ebû Süfyân idaresindeki zengin ticaret kervanı da Gazze'den dönmekteydi. Çeşitli rivayetlerde adı sıkça geçen Gazze, Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti döneminde (13/634), Amr b. Âs (öl. 43/664) tarafından fethedilmiştir. Filistin toprağında Müslümanlar tarafından ilk fethedilen yer Gazze olmuştur. Bu fethe başta Abdullah b. Ömer olmak üzere birçok sahâbî iştirak etmiş ve Gazze bu fetihten sonra sınır bölgesi olarak kabul edilmiştir. Hz. Ömer 638 yılında Kudüs'ü teslim aldıktan sonra Müslüman ordusunu teftiş etmek üzere Gazze'ye gelmiştir. Bir yıl sonra da Amvas tâunu neticesinde bölgede baş gösteren kıtlığa çare bulmak üzere tekrar Gazze'ye uğramıştır.[14]

---

[7] Ebû İsḥâḳ Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm eṯ-Ṯaʿlebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Ebû Muḥammed b. ʿÂşûr (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 1422/2002), 4/50.

[8] Ebû'l-Yumn ʿAbdurrahman b. Muḥammed Ebû'l-Yumn el-ʿUleymî, *el-Unsu'l-Celîl bi Târîḫi'l-Ḳuds ve'l-Ḫalîl*, thk. ʿAdnân Yûnus ʿAbdulmecîd Nebâte (Amman: y.y., ts.), 2/74.

[9] Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, thk. Süheyl ez-Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/58,59; Şihâbu'd-Dîn Aḥmed b. ʿAbdilvahhâb b. Muḥammed b. ʿAbdiddâîm el-Ḳureşî et-Teymî el-Bekrî Nuveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Veṯâîḳu'l-Ḳavmiyye, 1423), 2/358.

[10] Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/58, 59, 63; Nuveyrî, *Nihâyetu'l-Ereb*, 2/358.

[11] Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/92.

[12] Ârif el-Ârif, *Târîhu Gazze*, 114.

[13] Ebû'l-Ḳâsım Muḥammed b. Ḥavḳal el-Bağdâdî el-Mevṣılî İbn Ḥavḳal, *Ṣûretu'l-ʾArḍ* (Beyrut: Dâru Ṣâdır, ts.), 1/172.

[14] Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 140; eṯ-Ṯaʿlebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 4/50; İbn Ḥavḳal, *Ṣûretu'l-ʾArḍ*, 1/172; Ebû'l-Yumn el-ʿUleymî, *el-Unsu'l-Celîl*, 2/74; Ârif el-Ârif, *Târîhu Gazze*, 119; Debbâğ, *Bilâdunâ Filistîn (Gazze)*, 27; Ercan Cengiz, "Hz. Ömer Döneminde Meydana Gelen Amvas Tâunu ve Etkileri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/13 (2020), 136-139.

İslam âleminde tanınan birçok ismin de Gazze ile irtibatı bulunmaktadır. Bunlar arasındaki en meşhur isim olan İmam Şâfiî (öl. 204/820) Gazze'de dünyaya gelmiştir. Kızı Asyâ, şehrin Zeytûn mahallesinde medfûndur. Bütün bunlardan dolayı Gazze'nin faziletine dair şöyle denilmiştir: "Hz. Süleyman (a.s.) ve İmam Şâfiî'nin burada doğmuş olmasından başka bir şey bulunmasa bile bu iki durum Gazze'ye şeref ve övünç kaynağı olarak yeterli gelecek idi.[15]

İmâm Şâfiî, ilim talebi amacıyla ayrıldıktan sonra doğup gözünü açtığı, vatanı bildiği Gazze'ye olan özlemini şu mısralarla dile getirmiştir:

Nasıl da hasret çekiyorum Gazze toprağına

Ayrıldıktan sonra gözyaşlarımı gizlemem ihanet etti bana

Allah yağmurlar yağdırsın her bir yanına

Yetişebilseydim eğer bir parça toprağına

Sürme diye çekerdim göz kapaklarıma[16]

Tarih boyunca Gazze, sadece önemli bir ticaret merkezi olmakla kalmamış, aynı zamanda başta hadis olmak üzere İslâmî ilimler açısından da kayda değer bir merkez hâline gelmiştir. Hicrî ilk dört asırda yazılan hadis eserlerindeki birçok rivayette çeşitli bağlamlarda Gazze'nin adı geçmektedir. Özellikle hadis senetlerini incelediğimizde, bazı muhaddislerin burada hadis tahammül ve edasında bulunduğu görülmektedir.[17]

Geçmişten günümüze Gazze üzerine, farklı dillerde çeşitli disiplinlerde pek çok çalışma yapılmıştır. Geçmişte yapılan çalışmalarda bu bölge -kimi zaman çevresiyle de ilişkilendirilerek- ilmî ve kültürel yönleriyle ele alınmıştır. Gazze'yle ilgili modern çalışmalarda ise ağırlıklı olarak Siyonist İsrail'in bu bölgede uyguladığı soykırımın uluslararası hukuk boyutu veya soykırımın sosyo-politik gerekçeleri incelenmiştir. Gazze'nin İslami ilimler ve özellikle de hadis rivayetlerindeki konumunu ise akademik ilgiden nispeten uzak kalmıştır. Örneğin Gazze ile ilgili rivayetleri sistematik biçimde toplayıp sened ve metin kritiği yapan kapsamlı bir akademik çalışma yapılmamıştır. Nitekim Türkiye'de Filistin ve Gazze hakkında yapılan araştırmaların dağılımına bakıldığında, çoğunlukla

[15] Ebû'l-Yumn el-ʿUleymî, *el-Unsu'l-Celîl*, 2/74; Ârif el-Ârif, *Târîhu Gazze*, 122.

[16] Ebû ʿAbdullâh Yâḳût b. ʿAbdullâh er-Rûmî Yâḳût el-Ḥamevî, *Muʿcemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru Ṣâdır, 1995), 4/202, 203.

[17] Günümüzde Gazze halkı tarihte eşine az rastlanılan bir zulümle karşı karşıya kalırken canları pahasına vatanlarını korumakta ve terk etmemektir. Böylece geçmişteki şeref ve izzetlerine yeniden şeref ve izzet katmakta, mücadele azimleri ile tüm mazlumlara örnek olmaktadırlar. Bu çalışma İsrail'in Gazze'de düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden başta masum çocuklar olmak üzere bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler ve tüm şehitlere ithaf edilir.

hukuk, uluslararası ilişkiler gibi alanlarda araştırmaların yapıldığı; ilahiyat fakültelerinde ise bu konuyla doğrudan ilgili neredeyse hiçbir çalışmanın yapılmadığı dikkat çekmektedir.[18] Hadis alanında Gazze'yle ilgili rivayetler özelinde müstakil bir çalışmanın yokluğu literatürde önemli bir boşluk oluşturmaktadır. Bu boşluğun doldurulması, hem İslam tarihindeki önemli bir bölgenin dini kaynaklardaki yerini aydınlatmak hem de güncel tartışmalara tarihî perspektif kazandırmak açısından gereklidir. Bundan dolayı bu çalışmada Gazze hakkında hadis literatüründe yer alan bilgiler akademik bir usulle değerlendirilmeye çalışılacaktır. Buradaki temel amacımız Gazze'nin bugünkü konumu ile rivayetlerde kendisine isnad edilen faziletler/meziyetler arasında bir akademik yaklaşım ortaya koyabilmektir.

1. Gazze'de Meydana Gelen Bazı Hadiseler

1. Buhârî'de geçen ve sahih kabul edilen uzunca bir rivayete göre, Ebû Süfyân (öl. 31/651-52) ve arkadaşları ticaret için Şâm bölgesinde iken Bizans İmparatoru Herakleios (610-641), Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında bilgi almak amacıyla onları yanına davet etmiştir.[19] Birçok hadis ve siyer kaynağında yer alan bu rivayette Ebû Süfyân'ın Herakleios'un yanına nereden geldiği belirtilmemiş olsa da bununla aynı içeriğe sahip olan başka rivayetlerde bu yerin Gazze olduğu belirtilmiştir. Nitekim bazı tefsir ve tarih kitaplarında yer alan benzer bir rivayette ise Pers Kralı Kisrâ'yı yenmesinin şükrünü ifa etmek için İliya'ya gelen Herakleios, burada bulunduğu sırada Hz. Peygamber'den (s.a.v.) İslam'a davet mektubunu almıştır. Bunun üzerine Herakleios, Hz. Peygamber hakkında doğru bilgi almak için Hicaz Araplarından Şâm bölgesinde ticaret için kimlerin bulunduğunu sormuştur. Herakleios, Mekkeli bir tüccar heyetinin Gazze'de bulunduğunu öğrenince, adamları aracılığıyla onları yanına getirtip Hz. Peygamber (s.a.v.) ile ilgili birtakım sorular sormuştur.[20] Bazı araştırmacılar Herakleios'un Mekkelileri Gazze'de aramasının bir tesadüf olmadığını, Mekkelilerin, özellikle de Hz. Peygamber'in (s.a.v.)

[18] Yakın bir dönemde Gazze'de hadis başlığında bir çalışma yapılmıştır. Yazar, Gazze'de hadis ilmiyle ilgili akademik ve ilmî faaliyetleri kapsamlı bir şekilde ele almayı amaçlamıştır. Bu doğrultuda Gazze İslam Üniversitesi Dergisi ve diğer bazı dergilerde yayımlanan ilmî araştırmaları, hadis ilmiyle ilgili müfredat programlarını, camiler ile eğitim merkezlerinde düzenlenen özel hadis meclislerini ve hadisle ilgili ilmî kurs ve kongrelerdeki çalışmaları konu edinmiştir. İlgili çalışma için bk. Nour Alhila, "el-Cuhûd'l-Hadîsiyye fî Gazze = Gazze'de Hadis Çalışmaları = Hadith Scholarship in Gaza", *Burdur İlahiyat Dergisi*, (2024), 141-157.

[19] Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiü's-Sahîh*, ed. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Bedü'l-vahy" 1.

[20] Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. ʿOmer b. Keşîr ed-Dimeşḳî İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. ʿAbdullah b. ʿAbdulmuḥsin et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997), 6/469, 470; Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrut: Dâr Taybe, 1999), 6/304.

yakınlarının geçmişten beri ticaret için Gazze'ye geldiklerini bildiğinden ondan haber almak için adamlarını oraya gönderdiğini ifade etmektedir.[21]

Buhârî'de yer alan hadiste Ebû Süfyân ve arkadaşlarının Şâm bölgesinde bulunduğu ifade edilmiştir. İbn Kesîr'in aktardığı ikinci rivayette ise Gazze ismi açıkça belirtilmiş ve Mekkeli tüccar heyetinin burada olduğu net bir şekilde dile getirilmiştir. Gazze, Şâm bölgesinin bir parçası ve hatta bölgenin güneybatı sınırındaki en uç noktası olarak kabul edildiğinden, her iki rivayet de aynı mekâna işaret etmektedir. Bu bilgiler ayrıntı gibi görünse de hadislerin doğru anlaşılması ve siyerle ilgili bilgilerdeki bazı boşlukları doldurması açısından önemlidir.

2. Ebû Süfyân'dan aktarılan bir diğer rivayette şu bilgilere yer verilmektedir: Hz. Muhammed'e (s.a.v.) henüz peygamberlik verilmeden önce, Ebû Süfyân, Ümeyye b. Ebî's-Salt (ö. 8/630) ile birlikte Gazze'de bulunmaktaydı. Bu esnada Ümeyye, Ebû Süfyân'a arkadaş grubundan bir süreliğine ayrılarak kendisiyle özel olarak görüşmek istediğini belirtmiştir. Görüşme sırasında Ümeyye, önce Utbe b. Rebîa (öl. 2/624) hakkında bazı sorular yöneltmiş, ardından sözü peygamberlik meselesine getirmiştir. Ümeyye, okuduğu kitaplarda yakın bir gelecekte bu coğrafyada bir peygamberin gönderileceğine dair bilgiler yer aldığını ve başlangıçta bu kişinin kendisi olacağına dair kuvvetli bir inanç taşıdığını ifade etmiştir. Ancak, ilim ehli kimselerle yaptığı istişareler neticesinde peygamberin kendisi değil, Abdümenâf oğullarından Utbe b. Rebîa olabileceği kanaatine varmıştır. Ne var ki Utbe'nin kırk yaşını geçmiş olması, onun da bu görev için uygun olmayabileceğini düşündürmüştür. Ümeyye, bu gelişmeler karşısında peygamberliğin kime verileceği konusundaki merakını Ebû Süfyân'la paylaşmıştır. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğinin ilanından bir süre sonra Ebû Süfyân, Ümeyye'ye uğramış ve alaycı bir üslupla, "Beklediğin o peygamber çıktı; ona tâbi olacak mısın?" diye sormuştur. Ümeyye ise, "Eğer o gerçekten hak bir peygamberse, elbette ona tâbi olurum." şeklinde yanıt vermiştir. Bunun üzerine Ebû Süfyân, "Öyleyse seni ona tâbi olmaktan alıkoyan nedir?" sorusunu yöneltmiştir. Ümeyye, bu soruya şu şekilde karşılık vermiştir: "Beni ona tâbi olmaktan alıkoyan şey, Sakîf kabilesinin kadınlarından utanmamdır. Zira onlara şimdiye dek sürekli olarak benim peygamber olacağımı söylüyordum. Şimdi ise Abdümenâf oğullarından bir gence tâbi olduğumu görmeleri beni mahcup eder."[22]

Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesine dair haberlerle ilgili olan bu rivayette yer alan diyaloglar, önceki rivayette olduğu gibi yine Gazze'de vuku bulmuştur.[23] Söz konusu rivayet, bazı müşriklerin Hz.

[21] Ârif el-Ârif, *Târîhu Gazze*, 114.

[22] Ebü'l-Kâsım Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 8/5.

[23] Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önce, özellikle Yahudi ve Hristiyanlar arasında bir peygamber beklentisi mevcuttu. Arap toplumu ise sosyal ve ahlaki çöküntü içinde olduğundan bir kurtarıcıya ihtiyaç duyuyordu. Başta Hanifler olmak üzere, dönemin bazı bilginleri hakikati arayarak putperestliği reddetmişti.

Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetini neden kabul etmediğini göstermesi açısından da önemlidir. Rivayetin sıhhatine gelince senedde yer alan yalancı ravî Mucâşi' b. Amr el-Esedî'den[24] dolayı uydurma kabul edilir.

3. İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivayete göre Kureyş, bir yıl boyunca büyük bir kıtlık yaşamış ve ellerinde yiyecek namına hiçbir şey kalmamıştı. Bu esnada Hz. Peygamber'in (s.a.v.) büyük dedesi Hâşim, ticaret amacıyla Gazze'de bulunuyordu. Zira Hâşim, Herakleios'tan Şam'da ticaret yapmak için imtiyaz almıştı. Onun ticaret yaptığı yer Gazze ve civarıydı. Kıtlık haberi alan Hâşim, bol miktarda ekmek ve peksimet benzeri ürünler satın alıp çuvallara doldurdu, ardından develere yükleyerek Mekke'ye getirdi. Ekmek ve peksimetler doğrandı, yükü getiren develer kesilip etleri bunların üzerine döküldü. Mekkeliler, Hâşim tarafından yapılan bu tiridi yiyerek açlıktan kurtuldu. Asıl adı Amr olan Hâşim, bu olaydan sonra "ekmek doğrayıp kavmine yediren" anlamına gelen "Hâşim" ismiyle anılmaya başlandı.[25]

Şair Abdullah b. ez-Ziba'râ (öl. 636) bu olayı şiirinde şöyle dile getirmiştir:

Yüce Amr kavmine tirit yaptı. Mekkeliler açlık ve kıtlıktan zayıflamıştı.

Odur kavmine adet haline getiren, yaz ve kış aylarındaki ticaret yolculuğunu.[26]

Mekke'de hacılara su dağıtma ve yemek yedirme görevleri de Hâşim'in uhdesinde idi. Aynı zamanda Kureyş'e yaz ve kış aylarında ticareti bir gelenek haline getiren de oydu. Kureyşliler, cömertliğinden dolayı Hâşim'e "Fayz" da derlerdi.[27]

Hâşim ile ilgili bilgiler câhiliye dönemi şiirlerinde ve birçok tarihi kaynakta yerini almıştır. Belâzürî (öl. 279/892-93), bu rivayeti Ebü'l-Münzir İbnü'l-Kelbî (öl. 204/819) tarikiyle nakletmiştir. O, babasından, ondan da oğlu rivayet etmiştir. İbnü'l-Kelbî hadis naklinde metrûk olarak kabul edilse de tarihî bilgilerin aktarımında münekkitlerin övgüsüne mazhar olmuş, nesep ve tarih bilgisinde allâme

Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önce, özellikle Yahudi ve Hristiyanlar arasında bir peygamber beklentisi mevcuttu. Arap toplumu ise sosyal ve ahlaki çöküntü içinde olduğundan bir kurtarıcıya ihtiyaç duyuyordu. Başta Hanifler olmak üzere, dönemin bazı bilginleri hakikati arayarak putperestliği reddetmişti. İlk vahyin nüzulü ile beklenen peygamberin Hz. Muhammed olduğu ortaya çıkmıştır. Konuyla ilgili bir çalışma için bk. Abdurrahman Demirci, "İbn Heyyebân'ın Vasiyeti Ekseninde Arap Yarımadası'nda Son Peygamber Beklentisi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2016), 113-142.

[24] Ebû Ḥâtim Muḥammed b. Ḥibbân el-Bustî İbn Ḥibbân, *el-Mecrûḥîn mine'l-Muḥaddiṯîn*, thk. Ḥamdî ᶜAbdulmecîd (Riyad: Dâru'ṣ-Ṣemîᶜî, 1420/2000), 3/18.

[25] Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/58, 59; Ebû'l-Ḳâsım ᶜAbdurrahman b. ᶜAbdullâh b. Aḥmed es-Suheylî, *er-Ravḍ'ul-Unf fî Şerḥi's-Sîreti'n-Nebevîyye* (b.y.: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ᶜArabî, 1412), 2/65.

[26] Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/58, 59; Suheylî, *er-Ravḍ'ul-Unf fî Şerḥi's-Sîreti'n-Nebevîyye*, 2/65.

[27] Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/58, 59; Suheylî, *er-Ravḍ'ul-Unf fî Şerḥi's-Sîreti'n-Nebevîyye*, 2/65.

olarak nitelendirilmiştir.[28] Bu rivayette tarihi bir bilgi aktarılmakta ve bu bilgi tarihi verilere uygun düştüğü görülmektedir.

4. Hâşim ve Gazze'yi konu alan diğer bir rivayete göre, Hâşim 25 yaşında ve MS. 524 yılında Gazze'de vefat etmiştir. Abdumenâf'ın oğulları arasında en erken vefat eden Hâşim olmuştur. Hâşim Gazze'de medfûn olduğundan şehre onun adı verilmiş ve tarih boyunca "Gazzetü Hâşim" diye anılmıştır.[29]

Hâşim'in kabri bugün eski Gazze bölgesindeki Derec mahallesinde yer alan, şehrin en büyük ve tarihi camilerinden biri olan ve Hâşim b. Abdumenâf'ın ismini taşıyan tarihi caminin yan odalarının birinde bulunmaktadır. Bu cami Memlük devleti döneminde inşa edilmiştir. Kimi kaynaklarda Hâşim'in Şeyh Rıdvân mahallesinde medfûn olduğu da geçmektedir.[30] Cami, 2023 yılında Aksa Tufan'ı sonrasında gerçekleşen Siyonist saldırılardan kısmî olarak etkilenmiş ve bazı bölümleri yıkılmıştır.[31]

5. Ebû Zur'a ed-Dımaşkî'nin (öl. 281/894) Ebû Abdillah el-Eylî'den naklettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) Rumlarla savaşmak üzere Tebük'e gelince Gazze rahibi, Hâşim ve kardeşi Abduşems'ten kalan mirası ona getirmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) Hâşim'in mirasını Hâşim oğullarının ileri gelenlerine dağıtmak üzere Abbâs b. Abdulmuttalib'e, Abduşems'in mirasını da Abduşems oğullarına dağıtmak üzere Ebû Süfyân'a vermiştir.[32]

Yukarıdaki rivayetten Hâşim'in kardeşi Abduşems'in de Gazze'de öldüğü intibaı hasıl olsa da bu doğru değildir. Zira Abduşems Mekke'de vefat etmiş ve Ecyâd bölgesinde defnedilmiştir. Tarih kitaplarında Abdumenâf'ın beş oğlunun olduğu, Hâşim ile Abduşems gibi birbirinden uzak bölgede vefat eden başka kardeşlerin bulunmadığı ifade edilmiştir. Zira kardeşlerden her biri ticaret yaptıkları uzak diyarlarda vefat etmişlerdir. Kisrâ'dan ticari imtiyaz alan Nevfel Irak'ta, Muttalib Yemen'de vefat etmiştir. Abdukusay isimli kardeşin ise soyu devam etmemiş ve hayatı ile ilgili fazla bir bilgi bulunmamaktadır.[33] Bu rivayetten başka siyer ve hadis kaynaklarında Hâşim'in Gazze'de bir miktar malının kaldığına ve Tebük seferi esnasında böyle bir olayın vuku bulduğuna dair başka bir rivayet de bulunmamaktadır. Aksine Hâşim'in vefatından sonra terekesinin Âmir b. Lüey oğullarından Ebû Ruhm

---

[28] Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. ʿOs̱mân ez̲-Z̲ehebî, *Siyeru Aʿlâmi'n-Nubelâ'* (Kahire: Dâru'l-Ḥadîs̱, 1427/2006), 6/358.

[29] Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/58, 59; Suheylî, *er-Ravḍ'ul-Unf fî Şerḥi's-Sîreti'n-Nebevîyye*, 2/65; Ebu Muhammed Cemalüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2004), 1/137.

[30] Bk. Debbâğ, *Bilâdunâ Filistîn (Gazze)*, 126; Ârif el-Ârif, *Târîhu Gazze*, 113.

[31] aljazeera.net "آثار تاريخية دمرها العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة", (Erişim 1 Mart 2025).

[32] Ebû Zurʿa Abdurrahmân b. ʿAmr Ebû Zurʿa ed-Dımeşkî, *Târîhu Ebî Zurʿa*, thk. Niʿmetullah el-Kûcânî (Dımaşk: y.y., ts.), 593.

[33] Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/63; İbn Ke̲sîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 3/357-358.

b. Abdüluzzâ b. Ebû Kays tarafından Gazze'den alınıp Mekke'ye getirildiği yer almaktadır.[34] Tarihi gerçeklere aykırı olan bu hadisin ravîleri arasında yer alan Ebû Abdillah Hakem b. Abdullah el-Eylî cerh ve tadil âlimleri tarafından metrûk ve yalancı râviler arasında sayılmıştır. Dolayısıyla bu rivayet metrûk ve uydurma olarak kabul edilmiştir.[35]

Hâşim'in mirası ile ilgili rivayet sened ve metin açısından sahih olmasa da onun ticaret için Gazze'ye sık sık gittiği, bu nedenle Gazze'nin Mekkeliler tarafından ona nispetle "Gazzetü Hâşim" diye bilindiği de tarihi bir gerçekliktir. Kanaatimize göre Hâşim'in Gazze'de vefat ettiğini ifade eden rivayet Ebû Abdillah el-Eylî tarafından Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Tebük seferi hakkındaki rivayet ile birleştirilerek bu şekilde yeniden formüle edilmiştir. Tebük'ün Gazze'ye nispeten yakın bir mesafede olması da ona bu hayal gücünü sağlamıştır. Böylece Eylî, hikayecilerin adeti üzerine kendisini dinleyen halka masalımsı bir rivayet aktarmıştır. Bu anlatım biçimi halkı eğlendirmek için hadis uyduran kussâsın uydurma rivayetlerine benzemektedir.

6. Gazze'yi konu edinen bir diğer rivayet ise burada meydana gelen ve onunla anılan tâun hastalığı ile ilgilidir. Rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) Subay'a el-Eslemiyye adlı kadının sol elle yemek yediğini görünce "*Gazze hastalığına/taun yakalanasıca, neden sol eli ile yemek yiyor*?" demiş, kadın, ise "Ey Allah'ın Rasûlü! Sağ elimde yara var" diye cevap vermiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) "*Öyle olsa da yeme*!" diye karşılık vermiştir.[36] Bu rivayetin bazı tariklerinde Subay'a el-Eslemiyye'nin Gazze'ye gittiği bir esnada tâun hastalığına yakalanıp öldüğü söylenmiştir.[37] Gazze hastalığından söz eden bu hadisin râvileri arasında İbn Lehi'a vardır. İbn Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 327/938) gibi cerh ve ta'dîl âlimleri onu zayıf bir ravî olarak kabul etmişlerdir. Söz konusu rivayet bu ravî dolayısıyla zayıf kabul edilmiştir.[38]

Hadiste sözü edilen Gazze hastalığından kasıt tâun vebasıdır. Gazze ile isimlendirilmesi ise o dönemde tâunun Gazze'de meydana gelmesinden dolayıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) beddua

---

[34] Ebû Caʿfer Muḥammed b. Ḥabîb el-Bağdâdî İbn Ḥabîb, *el-Muḥabber*, thk. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: y.y., ts.), 163; Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1/63.

[35] Ebû Ahmed Abdullah İbn 'Adiy, *el-Kâmil fî du'efâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 2/478-479; Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952), 3/120, 21.

[36] Ebû Bekr Muḥammed b. Hârûn er-Rûyânî, *Musnedu'r-Rûyânî*, thk. Eymen ʿAlî Ebû Yemânî (Kahire: Muessesetu Ḳurṭuba, 1416), 1/200.

[37] Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyin b. ʿAlî el-Ḫüsrevcirdî el-Beyhaḳî, *Delâ'ilu'n-Nubuvve ve Maʿrifetu Aḥvâli Ṣâḥibi'ş-Şerîʿa*, thk. ʿAbdu'lmuʿṭî Ḳalʿacî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye; Dâru'r-Reyyân, 1408/1988), 6/239; el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1959), 9/522.

[38] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cuʿfî Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Haydarabad: Dâiretu'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1397), 5/182; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/146; Ẕehebî, *Siyeru Aʿlâmi'n-Nubelâ'*, 7/126;

formatındaki "*Gazze hastalığına/tâuna yakalanasıca*" sözünden asıl manası olan beddua murat değildir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mazeretinden dolayı sağ elini kullanamayan bir Müslümana beddua etmesi uzak bir ihtimaldir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) buna benzer sözlerinin Müslümanlar için bir dua ve arınma vesilesi olacağını bu konuda Rabbi'nden bir ahit aldığını da bildirmektedir.[39] İmâm Müslim de *Sahîh*'inde "*Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Bir Kimseye Hak Etmediği Halde Lanet Eder veya Söver yahut Beddua Ederse, Bunun, O Kimse İçin Arınma, Sevap ve Rahmet Vesilesi Olacağı*" adında bir bâb oluşturmuştur.[40] Hz. Peygamber'in (s.a.v.) çok nadir durumlarda beddua ettiği ve lanet okuduğu bir gerçektir.[41] Onun beddua veya lanet okuması genelde uyarma, sakındırma ve te'dîb amaçlıdır.[42] Hatta bazı müşriklere lanet okunması kendisinden talep edilince "*Ben ancak rahmet olarak gönderildim, lânetçi olarak gönderilmedim*"[43] diyerek bu talebi geri çevirmiştir.

2. Gazze'nin Faziletine Dair Rivayetler

Bölge ve şehirlerin faziletine dair Hz. Peygamber'e (s.a.v.) isnad edilen pek çok rivayet mevcuttur. Bu rivayetlerin çoğu sıhhat açısından problemlidir. İnsanlar yaşadıkları şehirleri yüceltmek, sevmedikleri şehirleri ise kötülemek için hadisleri istismar etme yoluna gitmişler ve bundan dolayı pek çok rivayet uydurmuşlardır. Bu istismarın gerekçesi olarak sadece memleket

---

[39] Konuyla ilgili Enes b. Mâlik'ten gelen bir hadis şöyledir: Ümmü Süleym'in yanında yetim bir kız vardı. Ümmü Süleym Enes'in annesidir. Resûlullah (s.a.s.) bu yetim kızı görerek "O sen misin? Hakîkaten büyümüşsün! Yaşın büyümesin!" dedi. Bunun üzerine yetim kız ağlayarak Ümmü Süleym'e döndü. Ümmü Süleym, "Sana ne oldu ey kızcağız?" diye sordu. Kız, "Hz. Peygamber (s.a.s.) bana yaşın büyümesin diye beddua etti. Şimdi artık benim yaşım ebediyen büyümeyecek. Yahut ömrüm uzamayacak!" dedi. Ummü Süleym acele ile baş örtüsünü sarınarak hemen çıktı ve yolda Resûlullah'a (s.a.s.) rastladı. Resûlullah (s.a.s.), ona "Neyin var ey Ummü Süleym?" diye sordu. O da "Ey Allah'ın Peygamberi! Sen benim yetim kızıma beddua mı ettin? dedi. O, "Neymiş o ey Ummü Süleym?" buyurdular. Ümmü Süleym, "Ona yaşı büyümesin ve ömrü uzamasın diye beddua ettiğini söyledi" dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.) güldü. Sonra şöyle buyurdu: "Ey Ummü Süleym! Bilmez misin ki benim Rabbime şartım vardır. Ben Rabbime şart koştum da, şöyle dedim: Ben ancak bir beşerim. Beşerin razı olduğu gibi razı olur; beşerin kızdığı gibi kızarım. İmdi ümmetimden herhangi biri aleyhine hak etmediği halde duada bulunursam, bu~~nu~~ onun için bir temizlik suyu, bir zekât ve kıyamet gününde onu kendisiyle Allah'a yaklaştıracak bir ibâdet yapmalısın, dedim." Bk. Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ty), "el-Birr ve's-sıla", 95.

[40] Müslim, "el-Birr ve's-sıla", bab no: 25. (Burada hadis no verilmeli)

[41] Bk. Buhârî, "Salât", 48; "Cenâiz" 60; Ebü'l-Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü's-sahîh* (Riyad: Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, 1998), "Hudûd", 1687.

[42] Hüseyin Akyüz, "Yemekte Sağ Elin Kullanılmasıyla İlgili Bir Rivayetin Sened ve Metin Tenkidi", *EKEV Akademi Dergisi* XVIII/59 (2014), 3, 4; Mustafa Çağrıcı, "Beddua", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/297, 298.

[43] Müslim, "el-Birr ve's-sıla", 87.

sevgisini ileri sürmek yeterli değildir. Bunun arka planında birtakım siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel nedenler de yer alabilmektedir.[44] Ancak bundan yola çıkarak şehirlerin faziletine dair bütün rivayetleri uydurma olarak görmek de doğru değildir. Nitekim Mekke, Medine ve Kudüs'ün fazileti ile ilgili sahih hadisler mevcuttur. Aynı zamanda bazı şehirlerin fethini müjdeleyen veya Müslümanları fethe motive etmeye yönelik hadisleri de bunların dışında tutmak gerekir.[45] Gazze'nin ve yanı başında bulunan Askalân şehrinin faziletine dair de çeşitli rivayet vardır.[46] Hadislerde "Beytülmakdis'in civarı" ifadesiyle geçen ve övgüye mazhar olan yerlerin içinde bu iki şehrin de olduğu ifade edilmiştir.[47] Bu başlıkta rivayetlerden Gazze ile ilgili olanlara yer verilecektir. Söz konusu rivayetlerin sıhhat durumları incelenecek ve muhtelif yönlerden çeşitli değerlendirmelere tabi tutulacaktır.

1. Gazze'de yaşamanın faziletini konu alan bir rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "*Yüce Allah'ın gelin gibi (güzel) olan Askalân ve Gazze şehrine yerleşmeyi kendisine nasip eden kişiye müjdeler olsun."*[48] Bu rivayet Deylemî'nin (öl. 509/1115) *Firdevsü'l-aḫbâr* adlı eserinde İsmail b. Ayyâş > Saîd b. Yusuf > Musab b. Sâbit tarikiyle Abdullah b. Zübeyr'den nakledilmiştir. Râviler arasında bulunan İsmail b. Ayyâş hakkında ihtilaf vardır. Onun bulunduğu bölgedeki (Şam) râvilerden sarih sema lafzıyla yapmış olduğu rivayetlerde sadûk, Irak ve Hicaz gibi diğer bölgelerdeki ravilerden yaptığı nakillerde ise çokça hata ettiği için kendisi zayıf sayılmıştır. Bu rivayeti bulunduğu şehirdeki râvilerden nakletmiş olsa da hocası Saîd b. Yusuf, zayıf bir râvidir. İsnattaki bir diğer ravi Musab b. Sâbit ise "leyyinü'l-hadis" olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca Bezzâr, Musab b. Sâbit'in İbnü'z-Zübeyr'den hadis işitmediğini belirtmiştir. Dolayısıyla hadisin inkıta ve ravilerindeki kusurlardan

---

[44] İsmail Hakkı Ünal, "Şehirlerin Faziletiyle İlgili Uydurma Hadisler ve 'Hayru'l Buldân' Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2000), 68, 69.

[45] Konuyla ilgili bazı çalışmalar için bk. Aşir Örenç, "Hadisler Çerçevesinde Mekke Şehri ve Fazileti", *Tarih Okulu (Dergi)* 22 (2015), 83-107; Aşır Örenç, "Hadisler Işığında Medine ve Orada İkametin Fazileti", *Tarih Okulu (Dergi)* 19 (2014), 85-104; Hayri Erenay, "Ayet ve Hadisler Işığında Kudüs ve Mescid-i Aksâ = Jerusalem and al-Aqsa Mosque in the Light of Verses and Hadiths", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1 (2023), 174-190.

[46] Muttakî el-Hindî eserinde Gazze ve Askalân'ın fazileti ile ilgili olarak iki başlık atmış ve ilgili rivayetleri burada zikretmiştir. Bu da iki beldenin önemine işaret etmekte ve Müslümanları buraya yerleşip yaşamaya ve bu iki İslâm beldesini savunmaya teşvik etmektedir. bk. Alâuddîn Alî b. Hisâmüddîn b. Kâdî Hân el-Hindî el-Burhânfûrî el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-ʿummâl* (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 12/289.

[47] Ebû Rahme, *el-Hayâtü'l-ilmiyye fî Gazze ve Askalan*, 9.

[48] Şîreveyh b. Şehridâr b. Şîreveyh b. Fenâhserû ʿEbû Şucâʿ ed-Deylemî el-Hemezânî ed-Deylemî, *el-Firdevs bi'Me'sûri'l-Hitâb*, thk. es-Saʿîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1406/1986), 2/450; Bu rivayet aynı zamanda *el-Câmiʿu'ṣ-ṣagîr* adlı eserde de geçmektedir. Bk. Celâluddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr es-Suyûṭî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣagîr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 327.

dolayı zayıf olduğu söylenebilir. Nitekim Nâsiruddîn el-Elbânî de Saîd b. Yusuf ve Musab b. Sâbit'ten dolayı hadisi zayıf saymıştır.[49]

2. Gazze ve Askalân'da yaşayanların ahirette ulaşacağı büyük mükâfatı müjdeleyen bir rivayet şöyledir: "Askalân iki gelinden biridir. Kıyamet günü oradan yetmiş bin kişi hesap görmeden haşir olunacaktır. Orada melekler saf tutmuşlardır. Askalân'dan elli bin şehit haşr olunacaktır. O şehitler kesik başlarını ellerine alarak, damarlarından kan fışkırarak Allah'ın huzuruna geleceklerdir. Onlar Allah'a hitaben, 'Rabbimiz! Peygamberlerin aracılığıyla bize vaad ettiklerini bize ver; kıyamet gününde bizi rezil etme. Sen asla sözünden caymazsın.' diyeceklerdir. Yüce Allah onlara cevaben 'Kulum doğru söylemiştir. Onları beyazlık nehrinde yıkayınız' diyecektir. Onlar bu nehirden yıkandıktan sonra tertemiz olarak çıkacaklar ve cennette istedikleri yerde gezeceklerdir".[50] Bir önceki rivayetten hareketle burada geline benzetilen diğer şehrin Gazze olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bazı kaynaklarda Gazze'nin Askalân şehrinin bir köyü olduğu ifade edilmektedir.[51] Bu rivayet Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde Ebü'l-Yemân > İsmail b. Ayyâş > Ömer b. Muhammed > Ebû İkâl > tarikiyle Enes b. Mâlik'ten nakledilmiştir. İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) bu rivayetin iki farklı tarikini daha verir. Bütün tariklerde Ebû İkâl isimli râvi yer almaktadır. Ebû İkâl'in adı Hilâl b. Zeyd b. Yesâr el-Basrî'dir. Askalân'a yerleşen yalancı bir râvi olduğu ve Enes b. Mâlik adına onun asla söylemediği birtakım rivayetler uydurduğu belirtilmiştir.[52] Bu nedenle söz konusu rivayet uydurma olmaktadır.

Bu rivayetin farklı bir tariki olarak kabul edilen başka bir rivayette ise Hz. Aişe'den nakil ile Askalân'nın kabristanının faziletinden de söz edilmektedir: "Resûlullah (s.a.v.) evimde idi. Gecenin bir vaktinde çıkıp Bakî' mezarlığına doğru gitti. Ben de (diğer eşlerinin yanına gidebileceğinden endişe ederek) onu kıskandım ve arkasından çıktım. Beni gören Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: '*Ey Aişe! Bilesin ki Allah katında Askalân kabristanı hariç doğu ile batı arasında bu kabristandan daha değerlisi yoktur*. Ben, 'Askalân kabristanı da nedir?' diye sordum. Hz. Peygamber (s.a.v.) '*Orası Müslümanların ribatıdır. Oradan kıyamet günü yetmiş bin şehit mahşer meydanına gönderilecektir. Her bir şehit aile fertlerine şefaat*

[49] Ẕehebî, *Siyeru Aʿlâmi'n-Nubelâ'*, 7/318; Ebu'l-Fazl Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Zehrü'l-Firdevs - el-Garâibü'l-multaka min Müsnedi'l-Firdevs*, ed. Arabî Daiz Feryâtî (Dubai: Cem'iyyetü Dâri'l-Birr, 2018), 5/576; Muhammed Nâsırüddin Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-zaʿîfe ve'l-mevzûʿa ve eseruhe's-seyyi'ü fi'l-ümme* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1992), 8/294.

[50] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuʿayb el-Arnaût, Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 21/65. Deylemî, *el-Firdevs bi'Meʾsûri'l-Hitâb*, 3/49.

[51] Ebu'l-Fazl Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tevâli't-Tesîs li-Meâlî Muhammed b. İdris* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 50.

[52] Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 8/205; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. ʿAlî b. Muḥammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Mevḍûʿât*, thk. ʿAbdurraḥmân Muḥammed ʿOs̱mân (Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1966-1968), 2/53.

edecektir' dedi."[53] İbnü'l-Cevzî bu rivayetin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) isnâdının sahih olmadığını ifade etmiştir.[54]

4. Gazze ve Askalân arasındaki kumu öven bir rivayette şunlar dile getirilmektedir: "Hz. Peygamber (s.a.v.) sıcak bir günde kumda yürüdü ve ayakları kumun sıcaklığından yandı. Bunun üzerine O, "*Gazze ve Askalân arasındaki kum olmasaydı kumu kötülerdim/lanetlerdim*." buyurmuştur.[55] Bu rivayet ilk olarak Ebü'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed (öl. 414/1023) tarafından İbnü'l-Berâmî Ebû Bekr Ahmed b. Abdullah > Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-Meâfirî > İsa b. Yahya > Yahya b. Sadaka > Saîd/Süveyd b. Abdülaziz > Ömer Mevlâ Gufra > Enes b. Mâlik şeklindeki bir sened ile nakledilmiştir. Daha sonra İbn Asâkir (öl. 571/1175) bu rivayete İbnü'l-Berâmî'nin biyografisinde yer vermiştir. Râvileri arasında yer alan el-Meâfirî, Süveyd ve Ömer Mevlâ Gufra zayıf râvilerdir. Ömer Mevlâ Gufra'nın sahâbeden semâı yoktur. Dolayısıyla Enes'ten gelen bu rivayeti mürseldir.[56]

Bu rivayetlere benzer bir içeriğe sahip başka bir rivayette ise Gazze ve Askalân'ın fethi müjdelenmektedir: "*Sizi gelin gibi (güzel) olan iki şehrin fethi ile müjdeliyorum. Bunlar Askalân ve Gazze'dir*".[57] Bu rivayetin tahrici ile ilgili kaynaklarda fazla bir bilginin olmaması onun diğer rivayetlerden formüle edilmesi ihtimalini güçlendirmektedir.

5. Gazze ve Askalân ismi geçmese de Beytülmakdis ve civarını (eteklerini) öven ve buralarda kıyamete kadar hak yolda olup cihad edenlerin bulunacağını haber veren rivayetlerin bu iki şehri de kapsamaktadır. Zira kaynaklarda Kudüs'ün sınırları Gazze ve Askalân'ı içine alacak bir genişlikte tarif edilmektedir.[58] Söz konusu rivayet şöyledir: "*Ümmetimden bir tâife dinleri üzerine sabit kalıp düşmanlarına karşı galip olurlar. Onlara muhalif olanlar kendilerine zarar veremezler. Allah'ın emri (kıyamet) gelinceye kadar onlar bu halde devam ederler*." Oradakiler: 'Ey Allah'ın Rasûlü! Bunlar nerededirler?' diye sorunca, "*Bunlar, Beytülmakdis ve Beytülmakdis civarında olurlar*." diye buyurmuştur."[59] Bu rivayeti diğerlerinden ayrı tutmak gerekir. Zira bu rivayetin "Oradakiler: ..." şeklinde devam eden son kısmı hariç sahih olup

---

[53] Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî (Riyâd: Dârü's-Sümey'î, 2000), 17/402.

[54] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevḍûʿât*, 2/54.

[55] Ebû'l-Ḳâsım Temmâm b. Muḥammed el-Becelî ed-Dimeşḳî Temmâm ed-Dimeşḳî, *el-Fevâîd*, thk. Ḥamdî ʿAbdulmecîd es-Selefî (Riyad: Mektebetu er-Ruşd, 1412), 1/30; Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 71/237.

[56] Câsim b. Süleyman Ebû Süleyman ed-Dûserî, *er-Ravzu'l-bessâm bi'tertibi ve tahrîci Fevâidi Temmâm* (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1987), 4/387.

[57] Ebû ʿAbdullâh Aḥmed b. Muḥammed el-Hemedânî İbnu'l-Faḳîh, *el-Buldân*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Beyrut: y.y., 1416/1996), 153; Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmûd Zekeriyyâ el-Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-ʿİbâd* (Beyrut: y.y., ts.), 227.

[58] Maḳdisî, *Aḥsenu't-teḳâsîm fî maʿrifeti'l-eḳâlîm*, 173.

[59] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/657 (No, 22320).

Buhârî ve Müslim'de geçmektedir.[60] Hadisin bu son kısmı zayıf olarak kabul edilmiş olsa da[61] rivayet, Filistin topraklarında işgalci Siyonistlere karşı mücadele eden mücahitlerin azmini artırmış, motivasyonlarını güçlendirmiş ve tüm saldırılara rağmen her zaman umutlu kalmalarına katkı sağlamıştır.[62]

Cerh ve tadil kitapları ile mevzuat literatürüne bakıldığında Gazze ve Askalân'ın fazileti ile ilgili tüm bu rivayetlerin zayıf veya uydurma türünden olduğu görülmektedir. Bu rivayetlerin küçük tâbiînler döneminde erken sayılacak bir vakitte nakledildiği veya uydurulduğu görülmektedir. Yalancı bir ravînin özellikle Askalân'a yerleşmesi, orayı ve yakınında bir şehir olan Gazze'yi taltif etmesi anlaşılır bir şeydir. Öte yandan Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) zamanında Rumlar Askalân'a saldırmış, şehri yıkmış ve halkını da oradan çıkarmıştır. Abdülmelik b. Mervân döneminde şehir yeniden inşa edilmiş, başka bölgelerden birçok insan getirilerek buraya yerleştirilmiştir.[63] Kanaatimize göre bu rivayetlerden bazılarının insanları bölgede tutmak amacıyla uydurulmuş olması da ihtimal dahilindedir. Nitekim Gazze Hz. Ömer döneminde oluşturulan yedi sınır boyundan birisi olmuştur.[64] Ayrıca genelde Şam yöresi ve Kudüs ile ilgili ayet ve hadisler, bölgenin kıymetine dair Müslümanlarda bir tasavvur oluşturmuştur. Bu rivayetler de oluşturulan tasavvurun bir yansıması olarak görülebilir. Nitekim kimi hadis şarihleri Kudüs'e iki merhale mesafede olması hasebiyle buraları da mukaddes beldeden saymıştır.[65] Şehir ve bölgelerin fazileti ile ilgili rivayetlerin uydurma olduğunu ifade eden İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye (öl. 571/1175), bir genelleme yaparak Bağdat, Basra, Kûfe, Merv, Askalân, İskenderiye ve Nusaybin ile ilgili bütün rivayetlerin uydurma olduğunu ifade etmiştir.[66] İbnü'l-Cevzî de bu türden rivayetlerin bölgecilik ve şehircilik hastalığından neşet ettiğini

---

[60] Buhârî, *el-Câmiü's-Sahîh*, "Menâkıb", 28; "İ'tisam", 10; "Tevhid" 29; Müslim, *Sahîh*, "İmâre", 53.

[61] Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-zaʿîfe*, 12/764.

[62] Nitekim Kudüs'ün civar şehirlerinden biri olan ve aralarında 78 kilometre mesafe bulunan Gazze'ye karşı gerçekleştirilen son insanlık dışı saldırılara karşı koymaya çalışan mücahitler, bu hadisi sıklıkla çeşitli platformlarda ve açıklamalarda dile getirmiştir. Hadisin muhatabı olduklarını belirterek, mücadelelerinin düşmana karşı başarıyla sonuçlanacağından şüphe duymadıklarını ifade etmişlerdir. Selahattin Yıldırım, "Filistinli Mücahitleri Motive Eden Bir Hadis Üzerine Bazı Mülahazalar", *Uluslararası İslâm ve Yorum VIII Sempozyumu: Dînî, Siyasî ve Kültürel Boyutlarıyla Kudüs* (Malatya, Turkey, 2024), 151.

[63] Mustafa Fayda, "Askalan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 3/487.

[64] Ebû'l-ʿAbbâs Aḥmed b. ʿAlî el-Ḳalḳaşandî, *Ṣubḥu'l-Aʿşâ fî Ṣınâʿati'l-İnşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, ts.), 14/58; Ebû Rahme, *el-Hayâtü'l-ilmiyye fî Gazze ve Askalan*, 13.

[65] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Mecmûʿ şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ty), 1/8.

[66] Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürʿaî ed-Dımaşḳī el-Ḥanbelî İbn Ḳayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Munîf fi'ṣ-Ṣaḥîḥ ve'ḍ-Ḍaʿîf*, thk. ʿAbdulfettâḥ Ebû Ġudde (b.y.: y.y., 1390/1970), 117.

belirtmiş, İbn Mâce gibi birinin bu türden rivayetleri *Sünen*'ine almasına[67] şaşırmış ve "İbn Mâce'ye hayret ediyorum. İlmi seviyesine rağmen bu hadis hakkında bir açıklama yapmadan *Sünen*'ine almayı nasıl caiz görebildi? Halkın, bu hadis

sahih olmasaydı İbn Mâce gibi bir âlim eserinde böyle bir hadisi zikretmezdi diyerek gereğince amel edeceklerini bilmiyor mu? Vatan ve memleket asabiyeti onu hevasına yenik düşürmüştür." diyerek onu ağır bir şekilde eleştiriye tabi tutmuştur.[68]

3. Gazzî Nisbeli Bazı Muhaddisler

Tarihte önemli bir ticaret şehri olan Gazze Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra ilmi açıdan da saygın bir merkez haline gelmiştir. Başta Ehl-i hadisin öncülerinden İmâm Şâfiî olmak üzere birçok muhaddis bu bereketli topraklarda dünyaya gelmiş, burada yetişmiş ve burada başta hadis olmak üzere İslâmî ilimler alanında faaliyette bulunmuştur. Tarihte pek çok muhaddisin yolu Gazze'ye düşmüş, orada hadis tahammül ve edasında bulunmuştur. Bu muhaddisler Gazze'deki ders halkasına katılıp aldıkları hadisleri tahriç ederken hocalarından Gazze şehrinde aldıklarını belirtmişlerdir. Taberânî (öl. 360/971) bu muhaddislerden birisidir. O, hadis tahammülü için Gazze'ye rihlede bulunmuş ve orada hadis meclisi bulunan Bişr b. Musa el-Gazzî (öl. 288/900) ile İshâk b. İbrahim el-Vezîr el-Gazzî'nin ders halkasına katılıp onlardan hadis rivayetinde bulunmuştur. Taberânî, eserlerinde yer verdiği hadislerde adı geçen hocalarından Gazze'de naklettiğini vurgulamıştır. Eserine almış olduğu hadisleri hocalarından nerede dinlediği hususunda bilgi veren İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî (öl. 381/991) ise bir hadisi hocası Muhammed b. Kâsım el-Gazzî'den (öl. 305/918) Gazze şehrinde semâ ettiğini ifade etmiştir.[69]

Gazze'de hadis tahammül eden âlimlerden biri de bu uğurda pek çok şehri gezen meşhur muhaddis Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk İbn Mende'dir (öl. 395/1005). O, Gazzeli diğer bir muhaddis olan Ebü'l-Hasan Ali b. Abbâs b. el-Eş'as el-Gazzî'den birçok hadis rivayet etmiştir. İbn Mende, naklettiği her bir hadisi ondan Gazze'de aldığını vurgulamıştır.[70] Hicrî 271 yılında vefat eden

---

[67] Eleştiri konusu olan rivayetler için bk. Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Ḳazvînî İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Muḥammed Fuâd ʿAbdulbâḳî (b.y.: Dâru ʾİḥyâʾi'l-Kutubi'l-ʿArabiyye, ts.), "Cihâd" 11.

[68] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevḍûʿât*, 2/56; Musa Erkaya, "Mevzûât Kitaplarında Yer Alan Şehirlerin Faziletleriyle İlgili Uydurma Hadisler -Kazvîn Örneği- I", *The Journal of Academic Social Science Studies* 74 (2019), 337.

[69] Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-İsfahânî İbnü'l-Mukrî, *Muʿcemü'ş-şüyûh (Muʿcemü İbni'l-Mukrî)* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 385.

[70] Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. İsḥâḳ b. Muhammed b. Yahya İbn Mende, *el-Îmân*, thk. ʿAlî b. Muḥammed b. Nâṣir el-Faḳîhî (Beyrut: Muʾessesetu'r-Risâle, 1406/1985), 1/413, 490; Ebû Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahya İbn Mende, *et-Tevhîd ve mʿarife Esmâullâh ʿazze ve celle ve sıfâtuhû ʿale'l-İttifâk ve't-Teferrud*, thk. Alî b. Muhammed b. Nâsir el-Fakîhî (Medine: y.y., 1423/2002), 143; Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. İshâk b.

Ebû Abdullah Muhammed b. Hammâd et-Tihrânî'den[71] hadis nakleden[72] Ali b. Abbâs'ın III. yüzyılın sonu, IV. yüzyılın başlarında yaşamış olduğu anlaşılmaktadır. Gazzî nisbeli diğer bazı muhaddisler ise şunlardır:

1. Ebû Abdullah Muhammed b. Amr b. Cerrâh el-Gazzî (öl. 240/854 civarı), hicrî 140 ila 240 yılları arasında yaşamış zahid bir şahsiyettir. Güvenilir bir şahsiyet olarak kabul edilen Gazzî, İmam Mâlik, Velîd b. Müslim ve Damra b. Rebî'a gibi muhaddislerden hadis nakletmiş, kendisinden de Ebû Zur'a er-Râzî gibi şahsiyetler nakilde bulunmuştur. Oğlu Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed el-Gazzî (öl. 251/865-260/873 arası) da Ebû Dâvûd'un hocalarından birisidir.[73] Bir diğer muhaddis Muhammed b. Huneys el-Gazzî, Süfyân b. Uyeyne'den hadis nakleden sika ravilerdendir. Son olarak bu isimlere

2. Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Amr el-Gazzî (öl. 260/873), Sika bir ravî olan Ebu'l-Abbâs'tan Âdem b. İyâs (öl. 220/835), Saîd b. Ebî Meryem (öl. 224/838) gibi muhaddislerden nakilde bulunurken kendisinden de Ebû Dâvud (öl. 275/889), Ebû Bekr b. Ziyâd en-Neysâbûrî (öl. 324/936) ve Abdurrahman b. Ebî Hâtim (öl. 327/938) gibileri rivayette bulunmuştur.[74]

3. Hasan b. Ferac el-Gazzî (öl. 301/913), hicri III. yüzyılda İbnü'l-Ferac Amr b. Hâlid el-Harrânî (öl. 230/844) ve Yahya b. Bukeyr (öl. 231/845) gibi muhaddislerin ders halkalarına katılmış ve İbn Bukeyr'den *Muvatta*'ı nakletmiştir. Ondan ise Muhammed b. Abbâs b. Vasîf el-Gazzî (öl. 372/982) ve Ebû Ali en-Neysâbûrî (öl. 349/960) gibi muhaddisler istifade etmişlerdir. Ebû Ali en-Neysâbûrî, bir soru üzerine ondan hayırdan başka bir şey görmediklerini ve kendisinden *Muvatta*'ı okuduklarını söylemiştir.[75]

4. Abdullah b. Vuheyb el-Gazzî (öl. 301/), Abbâs b. Velîd b. Mezîd (öl. 270/) ve Yezîd b. Hâlid el-Hemdânî (öl. 232/) gibi muhaddislerden hadis naklederken kendisinde Tâberânî, İbn Adî (ö. 365/976) ve diğer bazıları rivayette bulunmuştur. İbn Adî ondan Gazze'de hadis almıştır.[76]

5. Hamele b. Muhammed el-Gazzî (öl. ?), Hamele, Gazze'de Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Amr el-Gazzî (öl. 260/873) ve Ebû Saîd el-Eşec'den (öl. 257/870) hadis rivayet etmiştir. Ondan Ebû'l-Fadl Muhammed b. Abdurrahman er-Ramlî (öl. ?) ve Taberânî'den hadis rivayet etmiştir. Taberânî

Muhammed b. Yahya İbn Mende, *er-Redd ʿale'l-Cehmiyye*, thk. Alî b. Muhammed b. Nâsir el-Fakîhî (Medine: y.y., 1401/1981), 13.

[71] Yâḳût el-Ḥamevî, *Muʿcemu'l-Buldân*, 4/52.

[72] Bk. İbn Mende, *el-Îmân*, 1/490.

[73] Yakut el-Hamevî, *Mu'cem'ül-büldân*, 4/203.

[74] Ebû'l-Ḥaccâc Yûsuf b. ʿAbdurraḥmân b. Yûsuf el-Kelbî Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehẕîbu'l-Kemâl fî ʾEsmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşâr ʿAvvâd Maʿrûf (Beyrut: Muʾessesetu'r-Risâle, 1400/1980), 16/95, 96.

[75] Ẕehebî, *Siyeru Aʿlâmi'n-Nubelâ'*, 11/37.

[76] İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 14/92; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebi, *Târîhu'l-İslâm Ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri Ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam El-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 7/37.

ondan Gazze'de hadis naklinde bulunmuştur.[77] Hamele'nin tam olarak vefat tarihi bilinmese de hoca ve talebelerinden hareketle hayatının büyük kısmını III. yüzyılda yaşadığı anlaşılmaktadır.

Bu isimlerden yola çıkarak tarihte Gazze'de hadis rivayeti ve öğretiminin canlı bir şekilde sürdüğünü, diğer ilmî faaliyetlerle birlikte hadis ilminin de yoğun bir şekilde tedris edildiği söylenebilir.

Sonuç

Gazze şehri ile ilgili rivayetler genel olarak birkaç konuya odaklanmaktadır. Bunlardan ilki, Gazze'de meydana gelen bazı tarihi olayları ele alan iki rivayettir. Bu rivayetler, Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında bilgi almak isteyen Herakleios'un, Gazze'de bulunan tüccar heyetiyle yaptığı görüşmeye dairdir. En azından mekân tespiti açısından, bu rivayetler konuyla ilgili bazı sahih hadislerin anlaşılmasına en azından mekânsal bağlam açısından katkı sağlamaktadır. Bir diğer konu ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) büyük dedesi Hâşim'in Gazze'ye yaptığı yolculuklar, ticari faaliyetleri ve burada vefat etmesiyle ilgilidir. Bu kategorideki rivayetlerin bir kısmı tarihi gerçeklerle örtüşmekte bazıları ise bu olaylara yapılan eklemeler şeklinde olup asılsız olduğu anlaşılmaktadır.

Çalışmada ikinci başlık altında incelenen rivayetler ise Gazze'nin faziletiyle ilgilidir. Bu rivayetlerin çoğunda Gazze ile birlikte Askalân şehri de yer almaktadır. Bazılarında ise sadece Askalân ismi geçse de Askalân'ın yalnızca bir şehir değil, aynı zamanda Gazze'yi de kapsayan bir bölge olduğu belirtilmektedir. Hadis münekkitleri, bu rivayetleri diğer birçok bölge ve şehrin faziletiyle ilgili olanlar gibi uydurma kabul etmektedir. Söz konusu rivayetlerin, tarihte sınır boyu olan Gazze ve civarında insanları tutmak, yaşadıkları şehri diğer yerlerden üstün göstermek ve başka birtakım amaçlara hizmet etmek amacıyla uydurulmuş olması ihtimal dahilindedir.

Son olarak, Kudüs ve civarında cihadın kıyamete kadar devam edeceğini bildiren rivayetlerin Gazze'yi de kapsadığı ifade edilmektedir. Bu tür rivayetlerin, tarihte olduğu gibi günümüzde de Gazze halkının direnişinde manevi bir etki sağladığı ve mücadele azimlerini artırdığı görülmektedir.

[77] Ebû Bekir Muḥammed b. ʿAbdilğanî b. Ebî Bekir b. Şucâʿ Maʿînuddîn b. Nuḳṭa el-Bağdâdî İbn Nuḳṭa, *ʾİkmâlu'l-ʾİkmâl - İbn Nuḳṭa*, thk. ʿAbdulḳayyûm ʿAbdu Rabbinnebî (Mekke: Câmiʿatu Ummi'l-Ḳurâ, 1410/1989), 2/270; Nâyif b Ṣalāḥ b ʿAlî el-Manṣûrî, *İrşâdu'l-kāsî ve'd-dânî ilâ terâcimi şuyûḫi'ṭ-Ṭabarānî*, ed. Muṣṭafā b İsmāʿîl es-Süleymānî el-Maʾribî (Riyâḍ: Dârü'l-Kiyân, ts.), 298.

Extended Abstract

Gaza is one of the oldest inhabited regions in history, having hosted numerous civilizations and borne witness to significant events. Due to its strategic location on major trade routes, it became an important commercial hub and established strong connections with Meccan merchants. Notably, the great-grandfather of the Prophet Muḥammad, Hāshim b. ʿAbd Manāf, passed away during a trade expedition in Gaza and was buried there. This event led to the city becoming known as Gazzat Hāshim..

Following its conquest during the caliphate of Abū Bakr, Gaza became a crucial frontier town of the Islāmic state. After the conquest of Jerusalem in 638 CE, Caliph ʿUmar inspected the Muslim armies stationed in Gaza. Several prominent figures in Islāmic history are connected to the city, foremost among them Imām al-Shāfiʿī (d. 204/820), a leading scholar of Islāmic jurisprudence and ḥadīth, who was born in Gaza.

With its incorporation into the Islāmic realm, Gaza became a center for religious learning, particularly in ḥadīth sciences. Like other Muslim cities, it developed into a place where ḥadīths were taught and transmitted. Because of this, Gaza frequently appears in ḥadīth literature, both in reference to historical events and through reports praising the city's religious significance.

One notable report in Ṣaḥīḥ al-Bukhārī states that Abū Sufyān's meeting with the Byzantine Emperor Heraclius occurred in Gaza. Another narrative records a theological discussion in Gaza between Abū Sufyān and Umayya b. Abī al-Ṣalt regarding the coming of a prophet. Furthermore, reports mention Hāshim's charitable efforts during a famine in Mecca, with goods sent from Gaza. However, claims that an inheritance left in Gaza reached the Prophet during the Tabūk expedition are weak in terms of transmission authenticity. Similarly, a ḥadīth about "Gaza disease" referencing a woman who ate with her left hand has been interpreted pedagogically and associated metaphorically with the plague.

Many reports attributed to the Prophet (peace be upon him) praise Gaza and its vicinity, including Asqalān. However, most of these are weak or fabricated, often seen as products of regional pride or other motives—political, religious, or social. These reports describe Gaza and Asqalān as "beautiful like brides" and promise rewards for residing or being martyred there. Despite their literary appeal, the chains of transmission often include discredited narrators or exhibit discontinuities.

Nevertheless, authentic ḥadīths affirm the merit of Jerusalem and its surroundings. Gaza and Asqalān, described in early sources as part of the wider Bayt al-Maqdis region, are sometimes considered to fall under the domain of these sahih narrations. Notably, scholars such as Ibn al-Qayyim and Ibn al-Jawzī criticized the spread of fabricated reports praising specific cities. Ibn al-Qayyim listed Baghdad, Basra, Kufa, Merv, Asqalān, and others among places with fictitious merit traditions. Ibn al-

Jawzī attributed such fabrications to regional and local fanaticism, even criticizing Ibn Mājah for including such a ḥadīth without critical commentary.

Beyond its historical and religious significance, Gaza also became an important center of ḥadīth scholarship. From the third and fourth Islāmic centuries, many scholars either originated from or traveled to Gaza to study ḥadīth. Al-Shāfiʿī is a notable native of the city. Other renowned scholars, such as al-Ṭabarānī, visited Gaza and studied under figures like Bishr b. Mūsā al-Ghazzī and Isḥāq b. Ibrāhīm al-Wazīr. Ibn al-Muqri' and Ibn Manda likewise emphasized that they received ḥadīths directly from teachers in Gaza.

Several ḥadīth transmitters bore the nisba al-Ghazzī, indicating their origin or activity in Gaza. These include:

• Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAmr al-Ghazzī (d. c. 240/854), a trustworthy ascetic who narrated from scholars like Mālik and transmitted to Abū Zurʿa al-Rāzī.

• His son, ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Ghazzī (d. 251–260/865–873), was a teacher of Abū Dāwūd.

• Muḥammad b. Ḥunayṣ al-Ghazzī, a reliable transmitter from Sufyān b. ʿUyayna.

• Ḥasan b. Faraj al-Ghazzī (d. 301/913), who transmitted Mālik's Muwaṭṭaʾ from Yaḥyā b. Bukayr and taught prominent scholars like Abū ʿAlī al-Naysābūrī.

• ʿAbd Allāh b. Wahb al-Ghazzī (d. 301) transmitted from major scholars and was cited by Ibn ʿAdī and al-Ṭabarānī.

• Lastly, Ḥamala b. Muḥammad al-Ghazzī transmitted from figures like Abū Saʿīd al-Ashajj and was later cited by al-Ṭabarānī in Gaza.

These names illustrate that Gaza was a vibrant hub of ḥadīth study and transmission during the third and fourth centuries AH. Not only did it attract scholars from other regions, but it also produced reliable transmitters whose contributions were foundational in the Islāmic tradition.

In sum, this study outlines Gaza's place in ḥadīth literature and early Islāmic history through three focal areas: historical-religious events tied to the city, the evaluation of its virtue-related ḥadīths, and the lives and contributions of Ghazzī-nisba ḥadīth scholars. This analysis contributes to a deeper understanding of Gaza's intellectual and religious legacy in the first centuries of Islām.

ملخص موسع

تُعَدّ غزّة من أقدم المواطن التي احتضنت العديد من الحضارات عبر التاريخ، وهي بذلك تتميّز بتاريخها العريق. وقد كان لموقعها على طرق التجارة المهمّة أثرٌ كبير في جعلها مركزًا إستراتيجيًّا على مر العصور. أقامت غزّة علاقات قوية مع تجار مكة، وقد توفّي هاشم بن عبد مناف، جدّ النبيّ صلى الله عليه وسلم الأكبر بغزة، في أثناء رحلة تجارية، ودُفِن فيها؛ لهذا صارت المدينة تُعرَف أحيانًا بـ"غزة هاشم". ومع انتشار الإسلام، أضحت غزة مدينة حدودية مهمّة. فُتحت غزّة في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وجاء إليها عمر بن الخطاب عام 638م بعد تسلّمه القدس؛ لتفقد الجيش في المنطقة. ارتبط اسم غزة في التاريخ الإسلامي بالعديد من الشخصيات المشهورة، من أبرزهم الإمام الشافعي، أحد أعلام الفقه والحديث، الذي وُلد في غزة عام 150هـ/ 767م.

عقب الفتح الإسلامي، أصبحت غزة كغيرها من البلدان الإسلامية مركزًا لتعليم علم الحديث، ثمّ شهدت المدينة أحداثًا تاريخية، وعلا شأنها، حتى غدت مركزًا بارزًا في العلوم الإسلامية ولاسيما في الحديث. ورد في رواية في صحيح البخاري أن لقاءَ أبي سفيان مع الإمبراطور البيزنطي هرقل كان في غزة. كما وردت روايات عن مناقشة جرت في غزة بين الشاعر أمية بن أبي الصلت وأبي سفيان حول كون النبي محمد صلى الله عليه وسلم هو النبي المنتظر. ونُقل أيضًا أن هاشمًا، جدّ النبي، أرسل مساعدات من غزة إلى مكة في وقت القحط، وتوفي هناك. وثمّة روايات ضعيفة تزعم أن النبي تلقّى أخبارًا عن ميراث بغزة في أثناء غزوة تبوك، لكن هذه الروايات غير موثوقة من حيث السند. كما ورد مصطلح "داء غزة" في بعض الأحاديث، وهو مرتبط بالطاعون في سياق تربوي، ويُستخدَم غالبًا بمعنى مجازيّ.

وردت روايات كثيرة تُنسَب إلى النبي صلى الله عليه وسلم حول فضل غزّة وما يحيط بها، لكن معظمها يُعَدّ ضعيفًا أو موضوعًا من حيث السند والمتن. يُعتقَد أن هذه الروايات وُضِعت بدافع الرغبة في تمجيد المدن، أو لأغراض اجتماعية وسياسية ودينية معينة. وُصِفت كلٌّ من غزّة وعسقلان في بعض الروايات بأنها "إحدى العروسين"، وذُكِر أن العيش فيهما يحمل فضلًا عظيمًا، وأن الشهداء فيهما ستكون لهم مكانة خاصّة يوم القيامة. لكن ورود أسماء رواة متّهمين بالكذب في هذه الروايات، وانقطاع المتن فيها يُضعفان صحتها إلى حدّ كبير. ومع ذلك، تشير بعض الأحاديث الصحيحة إلى فضل القدس ومحيطها، وقد ورد في بعض المصادر أن حدود القدس تشمل غزة وعسقلان.

كان بعض المحدثين حذِرين تُجاه الأحاديث المتعلّقة بفضل المدن. فقد ذكر ابن القيم الجوزية أن جميع أحاديث فضل المدن، مثل بغداد والبصرة والكوفة ومَرو وعسقلان موضوعة، بينما أشار ابن الجوزي إلى أن هذه الروايات تنبع من النزعة المحلية والإقليمية. وتعرّض ابن ماجه للنقد؛ لإدراجه إحدى هذه الروايات في سُننه، حيث أُثيرت مخاوف من أن الناس قد يعتقدون أن هذه الأحاديث صحيحة، ويعملون بها.

ومع ذلك، لا تقتصر أهمية غزة على تاريخها ودورها الديني، بل تبرز أيضًا في الحياة العلمية؛ إذ تحولت غزة، وبخاصة في القرنين الثالث والرابع الهجريين، إلى مركز علمي بارز في علم الحديث. وقد وُلد العديد من المحدّثين في غزة، أو تلقَّوا تعليمهم فيها، أو سافروا إليها لتحصيل العلم. فبالإضافة إلى الإمام الشافعي، زارها الطبراني، وتلقّى الحديث فيها من محدّثين، مثل بشر بن موسى الغزي، وإسحاق بن إبراهيم الوزير. كما أشار ابن المقّري وابن منده إلى استماعهما للحديث من أساتذة في غزة.

ومن بين المحدّثين المنسوبين إلى غزة: أبو عبد الله محمد بن عمرو الغزي، وابنه عبد الله بن محمد، وحسن بن فرج الغزي، وعبد الله بن وُهيب، وحملة بن محمد. هؤلاء نقلوا الحديث من محدّثين في مناطق مختلفة، وعُدُّوا موثوقين من العلماء اللاحقين، وهذا كلّه يظهر أن غزة كانت مركزًا علميًّا حيويًّا ومؤثرًا في تدريس الحديث.

في الختام يمكن القول: تناقش هذه الدراسة مكانة غزة في التاريخ الإسلامي المبكر وفي الأدبيات الحديثية، وتتناول إسهامها في علم الحديث من خلال المحدّثين الذين عاشوا فيها خلال القرون الثلاثة الأولى الهجرية، وتقدّم تقييمًا علميًّا لصحّة الروايات، وتسلّط الضوء على مكانة غزّة الدينية والعلمية والتاريخية.

الكلمات المفتاحية: الحديث، التاريخ الإسلامي، غزة، الرواية، الحديث الموضوع.

Kaynaklar / References

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût, Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Akyüz, Hüseyin. "Yemekte Sağ Elin Kullanılmasıyla İlgili Bir Rivayetin Sened ve Metin Tenkidi". *EKEV Akademi Dergisi* XVIII/59 (2014), 1-30.

Alhila, Nour. "el-Cuhûd'l-Hadîsiyye fî Gazze = Gazze'de Hadis Çalışmaları = Hadith Scholarship in Gaza". *Burdur İlahiyat Dergisi*, 141-157.

Aljazeera. "آثار تاريخية دمرها العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة". Erişim 1 Mart 2025. https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2024/1/6/%D8%A2%D8%AB%D8%A7%D8%B1-%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE%D9%8A%D8%A9-%D8%AF%D9%85%D8%B1%D9%87%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D9%88%D8%A7%D9%86

Ârif el-Ârif. *Târîhu Gazze*. Kudüs: Dâru'l-Eytâm el-İslâmiyye, 1943.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-. *Ensâbu'l-eşrâf*. thk. Süheyl ez-Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.

Beyhaḳî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyin b. ʿAlî el-Ḫüsrevcirdî el-. *Delâʾilu'n-Nubuvve ve Maʿrifetu Aḥvâli Ṣâḥibi'ş-Şerîʿa*. thk. ʿAbdu'lmuʿṭî Ḳalʿacî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye; Dâru'r-Reyyân, 1408/1988.

Bilge, Mustafa L. "Gazze". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/534-536. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü's-Sahîh*. ed. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cuʿfî. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiretu'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1397.

Cemâluddîn el-Mizzî, Ebû'l-Ḥaccâc Yûsuf b. ʿAbdurraḥmân b. Yûsuf el-Kelbî. *Tehẕîbu'l-Kemâl fî ʾEsmâi'r-Ricâl*. thk. Beşşâr ʿAvvâd Maʿrûf. 35 Cilt. Beyrut: Muʾessesetu'r-Risâle, 1400/1980.

Cengiz, Ercan. "Hz. Ömer Döneminde Meydana Gelen Amvas Tâunu ve Etkileri". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/13 (2020), 129-150.

Cevad Ali. *İslam Öncesi Arap Tarihi*. ed. Mahfuz Söylemez - Fatih Zengin. çev. Selahattin Yıldırım vd. Ankara: Ankara Okulu, 2022.

Çağrıcı, Mustafa. "Beddua". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/297-298. İstanbul: TDV Yayınları, 1992. https://islamansiklopedisi.org.tr/beddua

Debbâğ, Mustafa Murâd. *Bilâdunâ Filistîn (Gazze)*. Kafr Kara': Dârü'l-Hudâ, 1991.

Demirci, Abdurrahman. "İbn Heyyebân'ın Vasiyeti Ekseninde Arap Yarımadası'nda Son Peygamber Beklentisi". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2016), 113-142.

Deylemî, Şîreveyh b. Şehridâr b. Şîreveyh b. Fenâhserû ‹Ebû Şucâʿ ed-Deylemî el-Hemezânî ed-. *el-Firdevs bi'Meʾsûri'l-Hitâb*. thk. es-Saʿîd b. Besyûnî Zağlûl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1406/1986.

Ebû Rahme, Züheyr Abdullah Saîd. *el-Hayâtü'l-ilmiyye fî Gazze ve Askalan*. Gazze: Gazze İslam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Ebû Süleyman ed-Dûserî, Câsim b. Süleyman. *er-Ravzu'l-bessâm bi'tertibi ve tahrîci Fevâidi Temmâm*. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1987.

Ebû Zurʿa ed-Dimeşkî, Ebû Zurʿa Abdurrahmân b. ʿAmr. *Târîhu Ebî Zurʿa*. thk. Niʿmetullah el-Kûcânî. Dımaşk: y.y., ts.

Ebû'l-Yumn el-ʿUleymî, Ebû'l-Yumn ʿAbdurrahman b. Muḥammed. *el-Unsu'l-Celîl bi Târîḫi'l-Ḳuds ve'l-Ḫalîl*. thk. ʿAdnân Yûnus ʿAbdulmecîd Nebâte. 2 Cilt. Amman: y.y., ts.

el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1959.

Elbânî, Muhammed Nâsırüddin. *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-zaʿîfe ve'l-mevzûʿa ve eseruhe's-seyyi'ü fi'l-ümme*. I-XIV Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1. Basım, 1992.

Erenay, Hayri. "Ayet ve Hadisler Işığında Kudüs ve Mescid-i Aksâ = Jerusalem and al-Aqsa Mosque in the Light of Verses and Hadiths". *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1 (2023), 173-193.

Erkaya, Musa. "Mevzûât Kitaplarında Yer Alan Şehirlerin Faziletleriyle İlgili Uydurma Hadisler -Kazvîn Örneği-I". *The Journal of Academic Social Science Studies* 74 (2019), 335-372.

Ezherî, Ebû Manṣûr Muḥammed b. Aḥmed b. el-Herevî el-. *Tehẕîbu'l-Luğa*. thk. Muḥammed ʿAvḍ Mirʿab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 2001.

Fayda, Mustafa. "Askalan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/487-488. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.

Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân Halîl b. Ahmed el-. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Abdulhumeyd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

İbn 'Adiy, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fî du'efâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952.

İbn Ḥabîb, Ebû Caʿfer Muḥammed b. Ḥabîb el-Bağdâdî. *el-Muḥabber*. thk. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: y.y., ts.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Tevâli't-Tesîs li-Meâlî Muhammed b. İdris*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Zehrü'l-Firdevs - el-Garâibü'l-multaka min Müsnedi'l-Firdevs*. ed. Arabî Daiz Feryâtî. Dubai: Cem'iyyetü Dâri'l-Birr, 2018.

İbn Ḥavḳal, Ebû'l-Ḳâsım Muḥammed b. Ḥavḳal el-Bağdâdî el-Mevṣılî. *Ṣûretu'l-ʾArḍ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Ṣâdır, ts.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî. Riyâd: Dârü's-Sümey'î, 2000.

İbn Ḥibbân, Ebû Ḥâtim Muḥammed b. Ḥibbân el-Bustî. *el-Mecrûḥîn mine'l-Muḥaddiṯîn*. thk. Ḥamdî ʿAbdulmecîd. 2 Cilt. Riyad: Dâru'ṣ-Ṣemîʿî, 1420/2000.

İbn Hişâm, Ebu Muhammed Cemalüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2004.

İbn Ḳayyim el-Cevziyye, Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züreʿaî ed-Dımaşḳī el-Ḥanbelî. *el-Menâru'l-Munîf fi's-Ṣaḥîḥ ve'ḍ-Ḍaʿîf*. thk. ʿAbdulfettâḥ Ebû Ġudde. b.y.: y.y., 1390/1970.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Dâr Taybe, 1999.

İbn Keṯîr, Ebû'l-Fidâʾ İsmâîl b. ʿOmer b. Keṯîr ed-Dimeşḳî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. ʿAbdullah b. ʿAbdulmuḥsin et-Turkî. 21 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997.

İbn Mâce, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Ḳazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Muḥammed Fuâd ʿAbdulbâḳî. 2 Cilt. b.y.: Dâru ʾİḥyâʾi'l-Kutubi'l-ʿArabiyye, ts.

İbn Mende, Ebû Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahya. *et-Tevhîd ve mʿarife Esmâullâh ʿazze ve celle ve sıfâtuhû ʿale'l-İttifâk ve't-Teferrud*. thk. Alî b. Muhammed b. Nâsir el-Fakîhî. Medine: y.y., 1423/2002.

İbn Mende, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. İsḥâḳ b. Muhammed b. Yahya. *el-Îmân*. thk. ʿAlî b. Muḥammed b. Nâṣir el-Faḳîhî. 2 Cilt. Beyrut: Muʾessesetu'r-Risâle, 1406/1985.

İbn Mende, Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahya. *er-Redd ʿale'l-Cehmiyye*. thk. Alî b. Muhammed b. Nâsir el-Fakîhî. Medine: y.y., 1401/1981.

İbn Nuḳṭa, Ebû Bekir Muḥammed b. ʿAbdilğanî b. Ebî Bekir b. Şucâʿ Maʿînuddîn b. Nuḳṭa el-Bağdâdî. *ʾİkmâlu'l-ʾİkmâl - İbn Nuḳṭa*. thk. ʿAbdulḳayyûm ʿAbdu Rabbinnebî. 5 Cilt. Mekke: Câmiʿatu Ummi'l-Ḳurâ, 1410/1989.

İbnu'l-Faḳîh, Ebû ʿAbdullâh Aḥmed b. Muḥammed el-Hemedânî. *el-Buldân*. thk. Yûsuf el-Hâdî. Beyrut: y.y., 1416/1996.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. ʿAlî b. Muḥammed el-Bağdâdî. *el-Mevḍûʿât*. thk. ʿAbdurraḥmân Muḥammed ʿOs̱mân. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1966-1968.

İbnü'l-Mukrî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-İsfahânî. *Muʿcemü'ş-şüyûh (Muʿcemü İbni'l-Mukrî)*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.

Ḳalḳaşandî, Ebû'l-ʿAbbâs Aḥmed b. ʿAlî el-. *Ṣubḥu'l-Aʿşâ fî Ṣınâʿati'l-İnşâ*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, ts.

Maḳdisî, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. Aḥmed el-Beşşârî el-. *Aḥsenu't-teḳâsîm fî maʿrifeti'l-eḳâlîm*. Beyrut: Dâru Ṣâdır, 1411/1991.

Manṣūrî, Nāyif b Ṣalāḥ b ʿAlî el-. *İrşâdu'l-kāsî ve'd-dânî ilâ terâcimi şuyûẖi'ṭ-Ṭabarānî*. ed. Muṣṭafā b İsmāʿîl es-Süleymānî el-Maʾribî. Riyâḍ: Dârü'l-Kiyân, ts.

Muttakî el-Hindî, Alâuddîn Alî b. Hisâmüddîn b. Kâdî Hân el-Hindî el-Burhânfûrî el-. *Kenzu'l-ʿummâl*. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1401/1981.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîh*. Riyad: Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, 1998.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. I-V Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ty.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmûʿ şerhu'l-Mühezzeb*. I-XX Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ty.

Nuveyrî, Şihâbu'd-Dîn Aḥmed b. ʿAbdilvahhâb b. Muḥammed b. ʿAbdiddâîm el-Ḳureşî et-Teymî el-Bekrî. *Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Veṯâîḳu'l-Ḳavmiyye, 1423.

Örenç, Aşır. "Hadisler Işığında Medine ve Orada İkametin Fazileti". *Tarih Okulu (Dergi)* 19 (2014), 85-110.

Örenç, Aşir. "Hadisler Çerçevesinde Mekke Şehri ve Fazileti". *Tarih Okulu (Dergi)* 22 (2015), 83-112.

Rûyânî, Ebû Bekr Muḥammed b. Hârûn er-. *Musnedu'r-Rûyânî*. thk. Eymen ʿAlî Ebû Yemânî. 2 Cilt. Kahire: Muessesetu Ḳurṭuba, 1416.

Ṯaʿlebî, Ebû İsḥâḳ Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm eṯ-. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Ebû Muḥammed b. ʿÂşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 1422/2002.

Suheylî, Ebû'l-Ḳâsım ʿAbdurrahman b. ʿAbdullâh b. Aḥmed es-. *er-Ravḍ'ul-Unf fî Şerḥi's-Sîreti'n-Nebevîyye*. 7 Cilt. b.y.: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 1412.

Suyûṭî, Celâluddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr es-. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣagîr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 3. Basım, 1994.

Temmâm ed-Dimeşḳî, Ebû'l-Ḳâsım Temmâm b. Muḥammed el-Becelî ed-Dimeşḳî. *el-Fevâîd*. thk. Ḥamdî ʿAbdulmecîd es-Selefî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu er-Ruşd, 1412.

Ünal, İsmail Hakkı. "Şehirlerin Faziletiyle İlgili Uydurma Hadisler ve 'Hayru'l Buldân' Risâlesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2000), 67-90.

Yâḳût el-Ḥamevî, Ebû ʿAbdullâh Yâḳût b. ʿAbdullâh er-Rûmî. *Muʿcemu'l-Buldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Ṣâdır, 1995.

Yakut el-Hamevî, Şihabüddin Ebû Abdillah er-Rûmî. *Mu'cem'ül-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 1995.

Yıldırım, Selahattin. "Filistinli Mücahitleri Motive Eden Bir Hadis Üzerine Bazı Mülahazalar". *Uluslararası İslâm ve Yorum VIII Sempozyumu: Dînî, Siyasî ve Kültürel Boyutlarıyla Kudüs*. Malatya, Turkey, 2024.

Ẕehebî, Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. ʿOṯmân eẕ-. *Siyeru Aʿlâmi'n-Nubelâ'*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ḥadîṯ, 1427/2006.

Zehebi, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm Ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri Ve'l-A'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam El-Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.

Zekeriyyâ el-Kazvînî, Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-ʿİbâd*. Beyrut: y.y., ts.

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 27-55

Râvilerin Az Hadis Rivayet Etme Sebepleri Üzerine Bir İnceleme

A Study on the Reasons Behind the Limited Ḥadīth Transmission of Certain Narrators

دراسة تحليلية لأسباب قلة رواية الحديث عند بعض الرواة

Mustafa Oral

Dr. Arş. Gör. | Research Assistant Ph.D.
Karamanoğlu Mehmetbey University | Faculty of Theology
Karaman | Türkiye
E-mail: mustafaoral@kmu.edu.tr
ORCID: orcid.org/0000-0002-6026-0475
RORID: https://ror.org/037vvf096

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 24.02.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 24.07.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1646190

Atıf | Citation: Oral, Mustafa. "Râvilerin Az Hadis Rivayet Etme Sebepleri Üzerine Bir İnceleme". *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 27-55.
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 Oral)**
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.
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.
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).

Râvilerin Az Hadis Rivayet Etme Sebepleri Üzerine Bir İnceleme

Dr. Mustafa Oral

Anahtar Kelimeler:
Hadis
Hadis rivayeti
Hadis yazımı
Âlî isnad
Rivayet yaşı

Öz

Gençliklerini ve ekonomik imkânlarını harcayarak yorucu rihleler yapan râvilerin, bu çabaları sonucunda elde ettikleri rivayetleri aktarmaları beklenir. Ancak hadis tahammül eden bazı râvilerin az rivayette bulunduğu veya hadis rivayetinden kaçındığı görülmektedir. Bu çalışma, az hadis rivayet tutumunun ardında yatan sebepleri incelemektedir. Elde edilen bulguların, klasik dönemdeki hadis rivayet pratiklerinin ardındaki dinamikleri daha sağlıklı bir biçimde kavramaya imkân tanıyacağı, böylece râvilerin rivayet tercihlerini şekillendiren ilmî, sosyal ve bireysel etkenlerin bütüncül olarak değerlendirilmesine zemin hazırlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca söz konusu verilerin, hadis ilminin tarihsel gelişimini daha rafine biçimde ortaya koyan mütekâmil bir hadis tarihi yazımına katkı sunması beklenmektedir. Çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır: Az hadis rivayeti, yalnızca bireysel bir tercih olmayıp dönemin ilmî, sosyal ve kültürel yapısıyla veya râvilerin psikolojik ve ekonomik durumuyla doğrudan ilişkilidir. Âlî isnadlı hadislere sahip olamayan râviler, böyle rivayetlere hâiz râvilerin varlığı sebebiyle edindikleri rivayetlerin önemli bir kısmını aktaramamıştır. Hadis tahsil eden bireylerin belirli bir olgunluğa erişmeden rivayet faaliyetine girişmemesi yönündeki sosyo-kültürel kabul, bazı muhaddislerin edindikleri rivayetleri aktaramadan vefat etmelerine yol açmıştır. Hadislerini ezberlemeyen râvilerin, kitaplarını kaybettiklerinde birikimleri yok olmuş ve yalnızca ezberledikleri az sayıdaki hadisi rivayet edebilmişlerdir. Muhaddislerin mizacı ve öğrencilerin tutumları gibi psikolojik ve sosyolojik faktörlerin de hadis rivayet pratiğini etkileyen unsurlar olduğu belirlenmiştir.

A Study on the Reasons Behind the Limited Ḥadīth Transmission of Certain Narrators

Keywords:
Ḥadīth
Ḥadīth transmission
Ḥadīth writing
ʿÂlī isnād
Transmission age

Abstract

It is generally expected that ḥadīth transmitters (rāwīs), who undertook arduous journeys (riḥlas) by dedicating their youth and financial means to the pursuit of knowledge, would transmit the narrations they acquired through such efforts. However, it is observed that some individuals who received ḥadīths engaged in relatively limited transmission or even refrained from transmitting altogether. This study investigates the underlying causes of such minimal ḥadīth transmission behavior. The findings suggest that this phenomenon can offer deeper insights into the dynamics shaping ḥadīth transmission practices in the classical period. It enables a holistic understanding of the scholarly, social, and personal factors that influenced the narrators' transmission preferences. Furthermore, the data obtained is expected to contribute to the development of a more refined and comprehensive historiography of the science of ḥadīth. The study reaches several key conclusions: Limited ḥadīth transmission was not merely a matter of personal choice; rather, it was often intertwined with the intellectual, social, and cultural fabric of the time, as well as the psychological and economic conditions of individual narrators. Rāwīs who did not possess highly elevated chains of transmission (ʿālī isnād) often refrained from narrating much of their material due to the presence of more authoritative transmitters. The prevailing socio-cultural norm that individuals should not engage in transmission before attaining sufficient scholarly maturity led some transmitters to die without ever narrating the ḥadīths they had received. Those who failed to memorize their ḥadīths lost their accumulated knowledge upon misplacing their written collections and were only able to transmit the few narrations they had committed to memory. Psychological and sociological factors, such as the temperament of the transmitter and the attitudes of their students, also played a significant role in shaping transmission practices.

Giriş

Muhaddisler, uzun ve meşakkatli rihleler yaparak elde ettikleri hadis birikimini rivayet etmek ve bu birikimi gelecek nesillere aktarmakla yükümlüdür. Bu süreç hem ilmî bir sorumluluk[1] hem de muhaddislerin ömürlerini adayarak ortaya koydukları çabanın bir semeresi olarak görülmektedir.[2] Ancak literatürde bazı muhaddislerin az hadis rivayet ettikleri veya hadis rivayetinden kaçındıklarına dair nakiller bulunmaktadır. Rast geldiği birkaç mecliste az miktarda hadis dinleyen halkın veya ana branşı hadis olmayan râvilerin bu tür davranışları anlaşılabilir. Fakat büyük hadis birikimine sahip hadis hafızlarının az hadis rivayet ettiğine dair anlatılar anlaşılmaya muhtaç görünmektedir.[3] Çalışmamız tarihsel veriler ışığında az hadis rivayet etme sebeplerini sistematik bir şekilde ele alarak bu olguyu daha iyi anlamayı hedeflemektedir. Araştırma, az hadis rivayet etme olgusunun, bireysel bir tercihten ibaret olup olmadığı, bu durumun ilmî, sosyal, kültürel çevreyle ya da râvilerin kişisel şartlarıyla ne ölçüde ilişkili olduğu sorularına odaklanmaktadır. Söz konusu sorulara yanıt bulabilmek

---

[1] Muhaddisler, hadis rivayet etmesi istenen kişinin hadis rivayetinden kaçınmaması gerektiğini söylemiş ve aksi tutum sergileyenlerin Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) "Kim kendisine sorulan bir ilmi gizlerse kıyamet günü ateşten bir gemle gemlenmiş olarak gelir." (Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedu Ahmed*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 13/18 (No. 7571) hadisinin kapsamına gireceğini söylemişlerdir. (Ebû Bekir Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmiʿ li ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ*, thk. Mahmûd et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1403/1983), 1/323.)

[2] Elde edilen rivayet birikiminin sonraki nesillere aktarılması, yalnızca dinî bir sorumluluk olarak algılanmakla kalmamış, aynı zamanda gençlik yıllarını ve mâlî imkânlarını bu yola adayarak geniş bir hadis birikimine ve prestijli bir ilmî kariyere ulaşan muhaddisler için önemli bir itibar kaynağı haline gelmiştir. Bu durum, muhaddislerin toplumdaki statülerini yükselten ve onları ilim çevrelerinde saygın konuma taşıyan bir unsurdur. Bazı muhaddislerin elde ettikleri nadide koleksiyonlarla övünmesi bu durumun bir sonucudur. Nitekim Ebü'l-Kasım İbn Menîʿ el-Begavî'nin (öl. 317/329) "Bugün kendilerinden sadece benim hadis rivayet ettiğim seksen yedi hoca bulunmaktadır." sözü bu itibarın haklı gururunu yansıtmaktadır. (Ebû Bekir Ahmed b. Ali b Sabit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 11/327-328.) Muhammed b. Ali es-Sûrî'nin (öl. 44/11049) *el-Fevâidü'l-ʿavâlî el-müerreha mine's-sıhâh ve'l-ğarâib* adlı eserinde neredeyse her hadisten sonra ilgili hadisin kıymetini ortaya koyan ifadeleri de bu kabildendir. Söz konusu açıklamalardan biri şöyledir: "Bu iki tarikteki hocamız ve ondan önceki hocamız Ebû Bekir es-Saffâr, Leys b. Sa'd'dan dinlemiş gibidir. Leys 15 Şaban 175'te vefat etmiştir. Doğumu ise 94 yılının Şaban ayındadır. Ben bu hadisi Leys'in kâtibi Ebû Salih'ten dinlemiş gibiyim. Ebû Salih 10 Muharrem 223'te vefat etmiştir. Doğumu ise 137 yılındadır. Ben [uluvda] hocamızın hocasının hocası Ebû Hafs İbn Şâhîn'e [denk] olmaktayım." (Ebû Abdullah Muhammed b. Ali es-Sûrî, *el-Fevâidu'l-ʿavâlî el-müerreha mine's-sıhâh ve'l-ğarâib li Muhammed b. Ali es-Sûrî* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985), 120).

[3] Ebü'l-Abbas Muhammed b. Musa b. Simsâr (öl. 363/973) çok sayıda kitabı olan bir hadis hâfızı olarak nitelenmiş; bununla birlikte çok az hadis rivayet ettiği ifade edilmiştir. (Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan İbn ʿAsâkir, *Târîhu Medîneti Dımeşk,* thk. Muhibbuddin Ebû Saʿîd Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996/1416), 56/74); Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed et-Tîrâyî'nin (öl. ?), uzun rihleler yaptığı ve çok miktarda hadis yazmış bir muhaddis olduğu söylenmiş; fakat çok az hadis rivayet ettiği ifade edilmiştir. (Ebû Saʿd Abdülkerim b. Muhammed es-Semʿânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muʿallimî vd. (Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Meʿârifi'l-ʿUsmâniyye, 1382), 9/122); Ebû Muhammed İbrahim b. Hadır İbnü's-Sâiğ'in (öl. 425/1033) de çok miktarda hadis yazdığı buna karşın az miktarda hadis rivayet ettiği kaydedilmiştir. (İbn ʿAsâkir, *Târîhu Dımeşk*, 6/397). Çalışmanın diğer başlıkları altındaki anlatılarda da görüleceği gibi bu tutuma sahip çok miktarda muhaddis bulunmaktadır.

amacıyla veri dokümantasyon tekniğinden yararlanılmış; tabakât literatürü taranarak az sayıda hadis rivayet ettiği belirtilen râviler tespit edilmiştir. Ardından söz konusu râvilerin hadis rivayet sayılarının nispeten düşük olmasının arka planındaki sebepler incelenmiştir. Belirlenen sebepler sınıflandırılarak az hadis rivayet etme olgusu çok boyutlu olarak değerlendirilmiştir. Böyle bir analiz, hadis rivayet süreçlerini anlamaya olanak tanıyacaktır. Hadis ilmine dair bu tür tikel meselelerin araştırılması mütekâmil bir hadis tarihi yazımına katkı sağlayacaktır.

Araştırma konusuyla doğrudan veya dolaylı biçimde ilişkili bazı çalışmalar mevcuttur. Bu bağlamda, konumuza en yakın çalışmalardan birinde müellif, bazı râvilerin çok hadis rivayet etmekten kaçınmalarını çeşitli sebeplerle ilişkilendirmiştir. Söz konusu makalede, bu râvilerin çok hadis rivayet etmekten ziyade anlamaya ve gereğince amel etmeye öncelik verdikleri, hadisle meşguliyetin Kur'an'a olan ilgiyi gölgeleyeceğinden endişe ettikleri, ehil olmayan kişilere hadis naklinden kaçınmayı ilkesel bir tutum olarak benimsedikleri ve öğrencileri bıktırmamak adına temkinli ve ölçülü bir rivayet yöntemini tercih ettikleri sonucuna ulaşılmıştır.[4] Mevcut çalışmamızda ise râvilerin az hadis rivayet etmelerine yol açan başka sebepler tespit edilmiştir. Böylece araştırmamızda, farklı sonuçlara ulaşılarak alana özgün katkılar sunulmuştur. Konumuzla ilişkili bir diğer araştırma ise müksirûn sahâbîlerden Abdullah b. ʿAmr'ın (öl. 65/684-85) hadislerinin kaynaklara az sayıda intikâl etmesinin sebeplerine odaklanmış ve dönemin idaresi tarafından kendisine konulan rivayet ambargosunun bunda etkili olduğu sonucuna varmıştır.[5] Bir diğer araştırma ise İbn Saʿd'ın bazı râviler hakkında kullandığı "kalîlu'l-hadîs" lâfzının cerh-taʿdîl açısından ifade ettiği anlam çeşitliliğini ele almış, dolayısıyla hadis rivayet pratikleri açısından bir değerlendirme yapmamıştır.[6] Ebu Hüreyre'nin (r.a.) çok hadis rivayet ettiği yönündeki iddiaları araştıran bir çalışmada, Hz. Ömer'in (r.a.) onun hadis rivayet etmesine değil, rivayet yöntemi ve tarzına yönelik tepki gösterdiği ortaya koyulmuştur.[7] Araştırmada elde ettiğimiz bulgular başlıklar halinde işlenecektir.

1. Âlî İsnadlı Rivayetlere Sahip Râvilerin Varlığı

Muhaddisler, öğrencileri âlî isnâda teşvik etmiş, isnad için çabalamanın dinin bir gereği ve seleften tevârüs edilen bir sünnet olduğunu vurgulayarak nâzil isnâdla yetinmenin doğru olmadığını ifade etmişlerdir.[8] Bunun, Allah Rasûlü'ne (s.a.v.) en kısa isnadla ulaşarak hata olasılığını düşürme

[4] Sait İnan, "Hadis Rivâyet Etmekten Alıkoyan Unsurlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 53-78.

[5] Veysel Özdemir, "Abdullah b. Amr b. el-Âs (65/684)'ın Rivayetlerinin Hadis Kaynaklarına Az Sayıda İntikalinin Sebepleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2007), 203-213.

[6] Abdullah b. ʿÎd Cerbûʿî, "er-Ruvât ellezîne vasafehüm el-Hâfız İbn Saʿd bi kavlihî 'Kalîlu'l-hadîs'", *Mecelletü'l-Câmiʿati'l-İslâmiyye,* 1/183 (ts.), 71-155.

[7] Abdulvahap Özsoy, "Ebû Sureyre'ye Yönelik İksâru'l-Hadis Eleştirisine Farklı Bir Bakış", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Temmuz 2014), 239-256.

[8] Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Kazvînî, *Meşyahatu'l-Kazvînî*, thk. Âmir Hasan Sabrî (Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005), 86.

amacı taşıdığı muhakkaktır.[9] Bu sebebin yanı sıra söz konusu ısrarın, 2./8. ve 3./9. asırlarda hadislerin tedvin edilip çeşitli sistemlerle tasnif edilmesinin ardından muhaddislere rihle motivasyonu kazandırmak amacı taşıdığı da düşünülebilir. Zira muhaddislerin, uzun ve meşakkatli rihleler yaparak daha önce derlenen hadisleri yeniden derlemek için önemli bir sebebe ihtiyaç duyacakları açıktır. Böylece muhaddislerin 4./10. asır ve sonrasındaki amacı tüm hadisleri kayıt altına almak değil, var olan hadisler içinden sıhhat, uluv ve teferrüd gibi özel niteliklere sahip olanları seçerek nadide koleksiyonlar meydana getirmek olmuştur. Hadis öğrenimine yeni başlayan tecrübesiz bir öğrenciden büyük hadis hafızlarına kadar herkes, meclis öncesinde hadis dinleyeceği hocanın özel nitelikli (sahîh, âlî ve garîb) rivayetlerini seçerek veya seçtirerek hadis tahammül etmiştir.[10] Hadis imlâ edecek hocanın da kendi rivayet birikimi içindeki özel nitelikli hadisleri imlâ etmesi beklenmiştir. [11] Bu seçici tavır öylesine yerleşmiş ve tüm muhaddislerin kabul ettiği genel bir yönelime dönüşmüştür ki öğrenciler âlî isnâda sahip bir muhaddis varken aynı hadisi nâzil isnâda sahip birinden yazmaktan kaçınmıştır.[12] Mesela; geniş bir hadis birikimine sahip olan, "sika ve sadûk" kabul edilen Ahmed b. Muhammed el-Yâmûrî (öl. 354/965) sahip olduğu hadislerin çok azını rivayet edebilmiştir. Çünkü onun yaşadığı dönemde kendisinden daha âlî isnada sahip çok sayıda muhaddis bulunmaktadır. Âlî isnada sahip muhaddisler varken Ashâbu'l-hadîs ondan hadis yazmamıştır.[13] Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah ez-Zeccâc (öl. 390/1000), geç yaşta (ʿale'l-kiber) hadis öğrenimine başlamasından dolayı âlî

[9] Ebû Amr Osman b Abdurrahman İbnü's-Salâh, *ʿUlûmu'l-hadîs li'bni's-Salâh*, thk. Nûreddin ʿItr (Dımeşk: Dârü'l-Fikr, 1986/1406), 656.

[10] Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi*, 106-107.

[11] Hoca kendi hadislerinin isnad inceliklerini bilen uzman bir muhaddis ise kendisi seçki oluşturur, aksi halde hadis imla edeceği zaman hadis uzmanı hafızlardan kendi hadisleri içinden seçki yapmalarını isterdi. Mesela; Ebü'l-Hüseyin İbn Bişrân, hadis imlâ edeceği zaman hadis hafızlarından Muhammed İbn Ebü'l-Fevâris'ten yardım ister, İbn Ebü'l-Fevâris de onun hadisleri içinden seçki yapar, o da İbn Ebü'l-Fevâris'in seçtiği hadisleri imlâ ederdi. (Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi*, 288).

[12] Hadis otoriteleri, hadis eğitimine yeni başlayan tecrübesiz öğrencilerin bile âlî hadislere yönelmesi gerektiğini ifade etmiştir. Mesela Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *Maʿrife*'de ele aldığı ilk nevʿ, âlî isnad bilgisi ve âlî isnada erişme çabasının seleften tevarüs edilen bir gelenek olmasıdır. (Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hâkim en-Nîysâbûrî, *Mâʿrifetu ʿulûmi'l-hadîs*, thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1397/1977), 5). Hatîb el-Bağdâdî, hadis öğrenimine yeni başlayacak öğrencinin ilk hadislerini dinleyeceği hoca seçimi hususunda şöyle demiştir: "Râvilerin ilimdeki dereceleri eşit değildir. [Öğrenci] Evvelâ âlî isnâda sahip olan hocalardan hadis dinler. Eğer bir grup hocanın isnadları uluv konusunda eşitse ve öğrenci bunlardan birinden hadis dinlemek ile yetinecekse itkân ve marifet sahibi olduğu belirtilen kişileri seçmesi gerekir." (Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi*, 40.) Hatîb el-Bağdâdî'nin bu sözü hocanın âlî isnada sahip olmasının, uzman olmasından daha önemli kabul edildiğini göstermekte ve muhaddislerin bu yöntemi uyguladıkları görülmektedir. Nitekim muhaddisler âlî isnâda sahip olduğu için hadisin isnâdını okumayı bile bilmeyen, ilim ve fazilet yoksunu olarak nitelenen râvilerden hadis dinlemiştir. (Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 13/563; Ebu'l-Fellâh Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-ʿİmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaût (Dımeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 4/394; Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b Ahmed ez-Zehebi, *Mîzânü'l-iʿtidâl fî nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 3/154; Şemsüddin Muhammed b Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ*, thk. Hüseyin Esed vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 12/337.)

[13] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 6/61.

isnâdlara sahip olamamıştır. Zira âlî isnadlara sahip olmanın iki yolu vardır: Erken yaşta hadis öğrenimine başlayıp yaşlı hocalardan hadis dinlemek ve uzun bir ömür sürmek.[14] Geç yaşta hadis öğrenimine başladığı, dolayısıyla yaşlı hocalara yetişemediği için nâzil isnadlara sahip olabilmiştir. Bu sebeple elde ettiği rivayet birikiminin çok azını nakledebilmiştir.[15]

Âlî isnad konusundaki kitlesel eğilimi göstermesi açısından Bağdat'ın iki büyük hafızı Ebü'l-Kasım el-Begavî (öl. 317/929) ve Ebû Muhammed İbn Sâʿid el-Hâşimî (öl. 318/930) arasında geçen olay önem arz etmektedir. Rivayete göre Begavî, bir mescidin kapısı önünden geçerken bir muhaddisin hadis rivayet ettiğini görmüş, hadis rivayet eden kişinin kim olduğunu sormuş, öğrencileri de ona bu muhaddisin İbn Sâʿid olduğunu bildirmiştir. Begavî, onu tahkir ederek *"O çocuk mu!"* demiş ve hadis rivayetine başlamıştır. Öğrenciler, o dönemde en âlî isnâdlara sahip olan ve uzun diyârlardan kendisine rihleler yapılan Begavî'nin hadis rivayet ettiğini görünce İbn Sâʿid'in meclisinden ayrılıp onun meclisine koşmuştur. Begavî de derlemek için ömrünü adadığı en nâdide isnadları bir sarraf edasıyla serdetmiş ve o zamanlar sadece kendisinin hadis rivayet ettiği 16 hocasından birer tane olmak üzere toplam 16 âlî isnadlı hadis imlâ etmiştir.[16] Görüldüğü gibi dönemin önemli hadis hafızlarından İbn Sâʿid'in meclisinde hadis dinleyen öğrenciler daha âlî isnâdlara sahip bir hafızı ona tercih etmiştir.

2. Rivayet Çağına Erişemeden Vefat Etmek

Muhaddisler hadis rivayetini bir ibadet olarak görmüş,[17] genç yaşta hadis rivayet etmenin hoş olmadığını ifade etmiş ve hadis rivayeti için belirli bir olgunluğa erişmenin gerekliliğinden bahsetmiştir.[18] Tâbiûn'dan Ebü'l-ʿAlâ b. eş-Şıhhîr'den (öl. 108/726'dan sonra) hadis rivayet etmesi istenmiş, İbnü'ş-Şıhhîr henüz o [yaşa] erişemediğini öne sürerek hadis rivayetinden kaçınmıştır.[19] Bu anlatı söz konusu tutumun tâbiûn döneminde de bulunduğunu göstermektedir. Süfyân es-Sevrî'nin (öl. 161/778) hadis rivayet eden genç birini gördüğünde *"Allah'ım! Hayâmı azaltma!"* dediği ve bu

[14] Âlî isnad ve yaş ilişkisi konusunda daha geniş bilgi için bk. Tuğçe Günaydın, "Muammerûn Âlî İsnad Kaynağı Mıdır?: Avâlîler Özelinde Bir İnceleme", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (30 Haziran 2021), 91-112.

[15] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 13/449.

[16] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 11/329; Zehebî, *Siyer*, 14/450.

[17] Hadis rivayeti bir ibadet olarak görüldüğü için tam bir arınmanın ardından hadis rivayet edilebileceği kanaati yaygınlaşmıştır. Mesela Büveyhî veziri Sâhib b. ʿAbbâd (öl. 385/995), hadis imla etmeye karar verdiği zaman "tevbe evi" adını verdiği evde bir hafta inzivaya çekilip tevbe istiğfar eder, bu arınmanın ardından hadis imlâ meclisi akdederdi (Şihâbüddin Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemu'l-üdebâ İrşâdü'l-erîb ilâ maʿrifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 2/695-696). Çok hadis mesmûâtı olduğu ifade edilen Ebü'l-Kasım Bişr b. Muhammed en-Nîsâbûrî (öl. 378/988) 82 yaşında ilk imlâ meclisini kurmuştur (Ebû Muaviye Mâzin b. Abdurrahman el-Beyrûtî, *Târîhu Neysâbûr Tabakâtu Şuyûhi'l-Hâkim* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1427), 207).

[18] Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi*, 1/322.

[19] Ebû Muhammed İbn Hallâd Hasan b. Abdurrahman er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâʿî*, thk. Muhammed ʿAcâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971), 351.

durumdan hoşnutsuzluğunu ifade ettiği nakledilmiştir.[20] Hatîb el-Bağdâdî de muhaddisin genç yaşta hadis rivayet etmesinin hoş olmadığını söylemiştir.[21]

Bazı muhaddisler hadis rivayet etmek için gerekli görülen olgunluğu bir yaş haddi ile sınırlamaya çalışmıştır. Bu muhaddislerden biri olan Ebû Bekir Ahmed b. Yusuf İbn Hallâd en-Nasîbî (öl. 359/969), muhaddisin 50 yaşında rivayete başlamasının güzel olacağını, bununla birlikte 40 yaşında hadis rivayet etmesinin de mümkün olduğunu ifade etmiştir.[22] Yaş sınırlaması genel kabul görmese de râvinin hadis rivayetine başlaması için örfen olgunluğa erişmesi gerektiği genel kabul görmüş gibidir. Tabakât eserlerinde genç yaşta hadis rivayet eden râviler hakkındaki övücü veya yerici sözler bu genel kabulün varlığını ispatlar niteliktedir.[23] Ayrıca tabakât eserlerinde yer alan "Rivayet çağı gelmeden vefat etti.",[24] "Rivayet [dönemine] erişemeden vefat etti.",[25] "Olgunluk (kühûlet) çağının başlarında vefat etti, çok az hadis rivayet edebildi."[26] ifadeleri de bu genel kabulün izini taşımaktadır. Ebü'l-Kasım Yusuf b. Muhammed el-Hemedânî'nin (öl. 468/1076) hadis rivayet edecek kadar ömür sürdüğü ifade edilmiştir.[27] Tüm bunlar hadis rivayeti için belirli bir yaş haddinin arandığını göstermektedir.

Birçok muhaddisin az hadis rivayet etmesinin sebebi olarak olgunluk çağında (kühûlet) vefat etmesi zikredilmiştir.[28] Burada zikredilen kühûletin kaç yaş aralığındaki dönem olduğu bilinirse hadis rivayet etmek için uygun görülen zaman dilimi de anlaşılacaktır. İbnü'l-Enbârî kühûleti 30 yaşını doldurmak,[29] Cevherî 30 yaşının aşılıp saçlara ak düşmeye başladığı dönem,[30] Zebîdî ve İbnü'l-Esîr ise 30 ilâ 40 yaş arasındaki veya 33 ilâ 50 yaş arasındaki dönem olarak tanımlamıştır.[31] Dolayısıyla

[20] Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 351.

[21] Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi*, 1/322.

[22] İbnü's-Salâh, *ʿUlûmu'l-hadîs li'bni's-Salâh*, 237.

[23] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 13/90, 4/299.

[24] Semʿânî, *Ensâb*, 8/227.

[25] Ebû Yaʿlâ Halil b. Abdullah el-Kazvînî el-Halilî, *el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemi'l-hadîs* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 1/383, 2/706, 2/709, 2/714, 2/719.

[26] Halilî, *İrşâd*, 2/746, 2/758.

[27] Sem'ânî, *Ensâb*, 12/497.

[28] Halilî, *İrşâd*, 2/759, 2/746, 2/758; Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b Muhammed el-Kazvînî er-Râfiʿî, *et-Tedvîn fî ahbari Kazvîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987), 2/221, 3/227, 3/227.

[29] Ebû Bekir Muhammed b. Kasım el-Enbârî, *ez-Zâhir fî meʿânî kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 2/257.

[30] Ebû Nasr İsmail b Hammad el-Cevherî, *es-Sıhâh tâcü'l-luga ve sıhâhi'l-ʿArabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1990), "khl", 5/1813.

[31] Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-ʿarûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: Vizâretü'l-irşâd ve'l-enbâ, 1385-1422/1965-2001), "khl", 30/360; Mecdüddin Mübarek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîsi ve'l-eser*, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî – Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), "khl", 4/213.

olgunluk çağında vefat ettikleri için elde ettikleri hadis birikiminin çok azını rivayet edebilen râviler 30 ilâ 50 yaşları arasında vefat etmiş olmalıdır. Tüm bu girizgâhın ardından şu sonuca varmak mümkündür ki hadis rivayet etmek için olgunluk çağına erişme gerekliliğinin genel kabul görmesi, olgunluk çağı başlarında vefat eden birçok muhaddisin elde ettiği hadis birikimini rivayet edememesine sebep olmuştur.

Söz konusu râviler içinde tüm gençliğini hadis öğrenimine adayarak geniş hadis birikimi elde eden çok sayıda muhaddisten söz edilmektedir. Bunlardan biri olan Ebû Saʿîd İsmail b. Saʿîd eş-Şuʿaybî (öl. 427/1036) muhaddis bir aile çevresinde yetişmiştir. Hadis ilminde uzmanlık derecesine ulaşan Şuʿaybî, öğrencilerin hocalardan özel nitelikli hadisler (sahih, hasen, âlî, garîb) yazmaları için rehberlik (ifâde) yapan bir muhaddistir. Hadis öğrenimine kendisini adamış ve vefat ettiğinde ardında bir ev dolusu semâ edilmiş hadis kitabı bırakmıştır. Olgunluk (kühûlet) çağında vefat ettiği için bu engin birikimin çok azını rivayet edebilmiştir.[32] Burada dikkat çeken husus, böyle engin bir hadis birikimine ve hadis talebelerine rehberlik edebilecek bir uzmanlığa ulaşmış olmasına rağmen, olgunluk çağında vefat ettiği için az hadis rivayet edebilmiş olmasıdır. Bu durum, onun elde ettiği hadisleri rivayet etmek için belirli bir yaşı veya dönemi beklediğini göstermektedir.

Bir başka muhaddis Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (öl. 567/1171) yaşadığı asrın önde gelen fıkıh ve kelâm âlimlerinden biri olarak takdim edilmiştir. 50 yaşında vefat ettiği için az miktarda hadis rivayet edebilmiştir.[33] Tûsî'nin fıkıh ve kelam ilminde münâzaralar yapan önemli bir âlim olmasına rağmen hadis rivayeti için belirli bir dönemini beklediği anlaşılmaktadır. Ayrıca 50 yaşında vefat etmesine rağmen az miktarda hadis rivayet etmesi de bu olgunluk yaşının 40 ilâ 50'li yaşlar olabileceği düşüncesini desteklemektedir. Ebü'l-Kasım Fazl b. Cafer İbnü'l-Münâdî (öl. 298/911), 47 yaşında vefat etmiş ve vefat etmeden birkaç sene önce hadis rivayetine başlamıştır.[34]

Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ahmed el-Mervezî (öl. 525/1130), İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (öl. 478/1085) önde gelen öğrencilerinden biridir. Fıkıh, kelâm, usûl ve kıraat ilimlerinde önemli bir âlim olduğu ifade edilmiştir. Rivayet çağına erişemediği için az miktarda hadis rivayet ettiği bildirilmiştir.[35] Görüldüğü gibi fıkıh, kelam ve usûl ilimlerinde önde gelen bir âlim olmasına rağmen hadis rivayeti için belirli bir zamanı beklediği anlaşılmaktadır.

---

[32] Ebû İshak İbrahim b. Muhammed es-Sarîfînî, *el-Müntehab min kitâbi's-siyâk li-Târîhi'n-Neysâbûr*, thk. Muhammed Kazım el-Mahmudî (Kum: y.y., 1403), 175.

[33] Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr ed-Dımeşkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiʿiyyîn*, thk. Enver el-Bâz (Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 2004), 670-671.

[34] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 14/348.

[35] Sarîfînî, *Müntehab*, 13.

Ebû Amr Abdullah b. Zâzân el-Kindî'nin (öl. ?) çok miktarda hadis yazmasına rağmen olgunluk ve rivayet çağı sınırında (fî haddi'l-kühûle) vefat ettiği için çok az hadis rivayet ettiği ifade edilmiştir.[36] Aile fertleri de muhaddis olan Ebû Yaʿlâ Zeyd b. Ahmed el-Kazvînî (öl. ?), kaynaklardaki ifadesiyle bir "hadis evi"nde yetişmiş ve geniş bir hadis birikimine sahip olmuştur. Fakat rivayet çağına erişemeden vefat etmiştir.[37] Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed (öl. ?), "imam, çok hadis birikimine sahip, âlim ve zahid" olarak nitelenmiştir. Fakat rivayet çağına erişemeden (kable evâni'r-rivâye) vefat ettiği için az miktarda hadis rivayet edebilmiştir.[38]

Ebû Saʿd Mesud b. Ali es-Siczî (öl. 439/1047), Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (öl. 405/1014) en gözde öğrencilerinden biridir. Hadis hafızı olduğu ve engin bir hadis birikimine sahip olduğu ifade edilmiştir. Fakat kühûlet döneminde vefat ettiği için az miktarda hadis rivayet ettiği bildirilmiştir.[39] Ebû Bekir Muhammed b. Ubeydullah el-Fâmî el-Fârisî (öl. 420/1029'dan önce) de Hâkim en-Nîsâbûrî'nin öğrencilerinden biridir. Malının tamamını hadis uğruna yaptığı rihlelere adadığı, çok miktarda hadis dinlediği, ale'l-ebvâb ve ale'r-ricâl sistemle eserler tasnif ettiği ama kühûlet döneminde vefat ettiği için çok az hadis rivayet edebildiği bildirilmiştir.[40]

3. Râvinin Kitabını Yitirmesi

Başlangıçta, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bazı nehiyleri nedeniyle hadis yazımına mesafeli yaklaşılsa da 2./8. asrın ortalarından itibaren bu tartışma önemini yitirmiştir.[41] 3./9. asırda hadis rivayetinde temel bir araç hâline gelen kitâbet, 4./10. asırda hıfzın önüne geçerek en yaygın rivayet aracı olmuştur. Artık hadis hafızları bile ezber yerine yazılı metinlerden rivayet etmeye başlamış, muhaddisler ise uzun rihleler sonucu elde ettikleri hadisleri ezberlemek yerine yazılı kaynaklarından okuyarak aktarmıştır. Bu durum, kitaplara bağımlı muhaddislerin eserlerini kaybetmeleri hâlinde, birikimlerinin yok olmasına ve yalnızca ezberlerinde kalan az sayıdaki hadisi rivayet etmekle yetinmelerine neden olmuştur.[42] Bu genel çerçeve örneklerle detaylandırılarak konu vuzuha kavuşturulmaya çalışılacaktır.

Bazı hadis otoriteleri, 2./8. asrın ikinci yarısından itibaren, özellikle de 3./9. asrın başlarında kitaptan hadis rivayetini özendirmiş ve bu yöntemin daha güvenilir olduğunu vurgulamıştır. Ebû

[36] Râfiʿî, *Tedvîn*, 3/227.

[37] Râfiʿî, *Tedvîn*, 3/29.

[38] Semʿânî, *Ensâb*, 8/227.

[39] Sarîfînî, *Müntehab*, 662.

[40] Sarîfînî, *Müntehab*, 46.

[41] Muhammed Enes Topgül - Ömer Faruk Maden, "Ehl-i Hadis Ders Halkalarının Tespitine Dair Bir Metot Teklifi: II. (VIII.) Asrın İlk Yarısı Basra Örneği", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 45 (2021), 57.

[42] Mustafa Oral, *Hicrî IV. Asırda Bağdat'ta Hadis İlmi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025), 134-145.

Abdurrahman Abdullah b. Lehîʿa el-Hadramî'nin (öl. 174/790) evinde çıkan yangında kitapları da yanmıştır. İbn Lehîʿa'nın kitapları yandıktan sonra hadis rivayet ederken sıklıkla yanıldığı, kitapları yanmadan önce ondan hadis dinleyenlerin rivayetlerine güvenilebileceği; fakat kitapları yandıktan sonra ondan hadis dinleyenlerin rivayetlerine güvenilemeyeceği ifade edilmiştir.[43] Bu anlatı, hadis otoritelerinin 2./8. asrın son çeyreğinde kitaptan rivayetin önemine dikkat çektiklerini göstermektedir. Ebû Zürʿa er-Râzî (öl. 264/878), İbrahim b. Musa'nın (öl. 219/834) Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'den (öl. 235/849) daha sağlam bir hafız olduğunu söylemiş, bu görüşünü İbrahim b. Musa'nın sadece kitabına bakarak hadis rivayet etmesiyle gerekçelendirmiştir.[44] Hafızlığın sadece hadisleri ezberlemekle sınırlı tutulmayıp kitaplarda muhafaza etmeyi de kapsayacak şekilde genişletildiği anlaşılmaktadır. Zira hafızasından değil de kitabından hadis rivayet eden bir muhaddisin sadece ezberinden rivayet eden diğer muhaddisten daha iyi bir hafız olduğu ifade edilmiştir.

Bir başka anlatıya göre Ali b. el-Medînî (öl. 234/848-49), Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) kendi akranı içerisinde en iyi hafızaya sahip kişi olduğunu, bununla birlikte onun sadece kitabından okuyarak hadis rivayet ettiğini söylemiş, bu yöntemin örnek alınması gerektiğini dile getirmiştir.[45] Bir diğer hadis hafızı Muhammed b. el-Müsennâ el-ʿAnezî (öl. 252/866) de "sahibu kitâb" olarak nitelenmiş ve kitabına bakmadan hadis rivayet etmediği ifade edilmiştir.[46] Ahmed b. Hanbel'in yanında 43 yıl kalarak ondan ilim öğrenen Mühennâ b. Yahya eş-Şâmî (öl. 248/862) Ahmed b. Hanbel'e kişinin bir bilgiyi ezberinde tutmasını mı yoksa kitabına yazmasını mı doğru bulduğunu sormuş, Ahmed b. Hanbel kitabına yazmasının doğru olduğunu söylemiştir.[47]

3./9. asrın başlarından itibaren kitaptan rivayetin ısrarla teşvik edilmesi kısa zamanda sonuç vermiş ve 4./10. asırla birlikte kitap hafızayı geride bırakarak hadis rivayetinin en önemli aracı haline gelmiştir. Öyle ki bu asırda ezberinden hadis rivayet eden hadis hafızları bile eleştiriye maruz kalmıştır. Mesela; Hatîb el-Bağdâdî'nin hadis hafızlarından biri olarak takdim ettiği, engin bir hadis birikimine sahip ve hadis ilminde uzman bir muhaddis olarak nitelediği Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed İbn Dûst (öl. 407/1016) Mansûr Camii'nde bir yıla yakın hadis imlâ etmiştir. Hadisleri hafızasından imlâ ettiği için tenkide uğramıştır. Kendisi gibi bir muhaddis olan yeğeni Hamza b. Muhammed b. Tahir, ona, kitabından değil de hafızasından rivayet etmekte neden ısrarcı olduğunu

[43] Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân el-Büstî, *Kitâbu'l-mecruhîn mine'l-muhaddisîn* (Riyad: Dârü's-Sumay'î, 1420/2000), 1/504.

[44] Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-taʿdîl* (Haydarâbâd Deken: Matbaʿatu Meclisi Dâireti'l-Meʿârifi'l-ʿUsmâniyye, 1271/1952), 2/137.

[45] İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-taʿdîl*, 1/295.

[46] Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân el-Büstî, *Kitâbü's-sikât*, ed. Muhammed Abdülmuîd Han (Haydarâbâd: Dâireti'l-Meʿârifi'l-ʿUsmâniyye, 1393/1973), 9/111.

[47] Ebu'l-Hüseyin Muhammed İbn Ebû Yaʿlâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fakî (Kahire: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1371/1952), 1/348.

sormuştur. İbn Dûst da esas olanın hadisleri doğru nakletmek olduğuna işaret ederek rivayet ettiği hadislerin incelenmesini, eğer yanlış rivayet etmişse ezberinden hadis rivayet etmeyi bırakacağını söyleyerek hadis otoritelerinin kitaptan hadis rivayet etme konusundaki ısrarlarına tepki göstermiştir.[48] Bir başka anlatıya göre Ebü'l-Hasan ed-Dârekutnî, fakih ve hadis hafızı olan Kadı Ahmed b. Kamil'i hadis rivayetinde kitabına değil de sadece hâfızasına dayandığını söyleyerek eleştirmiştir.[49]

3./9. asrın başlarında yoğun olarak üzerinde durulan kitaptan rivayet etme prensibi 4./10. asırda genel kabul görmüş ve hadis hafızlarının bile mutad alışkanlığı kitaptan rivayet olmuştur. Mesela; Abdullah İbn Ebû Dâvud (öl. 316/929) Sicistan'a gittiğinde kendisinden hadis rivayet etmesi istenmiştir. O ise kitabının yanında olmadığını söyleyerek hadis rivayet etmek istememiştir. Fakat ısrarlar üzerine hafızasından hadis rivayet etmiştir.[50] Bu anlatı, onun mutad alışkanlığının kitaptan rivayet olduğunu göstermektedir. Hadis hafızlarından Ebû Abdullah Abdurrahman b. Ahmed el-Huttelî (öl. 335/946), Bağdat'tan Basra'ya taşınmıştır. Kitapları, taşınmasından aylar sonra Basra'ya getirilmiştir. O, kitapları Basra'ya getirilene kadar hafızasından hadis rivayet etmiştir. Huttelî, hafızasından 50.000 hadis rivayet ettiğini sıklıkla anarak hafıza gücüyle övünmüştür.[51] Onun kitapları yokken hafızasından hadis rivayet etmekle övünmesi ve kaynakların bu durumu önemseyip zikretmesi söz konusu durumun alışılmamış olduğunu, onun da diğer hafızlar gibi normal şartlarda kitabından hadis rivayet ettiğini göstermektedir.

Kitabın hadis rivayetinin ana aracı durumuna yükselmesinin, hadislerin ezberlenmesine menfi etkisi olduğu görülmektedir. Hadisler kitaba bakarak rivayet edilir hâle geldiği için bazı muhaddisler sahip oldukları hadis birikimlerini ezberlememiştir. Bu kitapları bir sebeple yitirdikleri zaman ise gençliklerini ve servetlerini adayarak elde ettikleri hadis birikimleri yok olmuş veya sahip oldukları az miktarda hadis varsa sadece onları rivayet etmekle yetinmek zorunda kalmışlardır.[52] Mesela; Ebü'l-Hasan Muhammed b. Ubeydullah İbn Ebü'l-Âzân (öl. ?), kitaplarını yitirmiştir. Kitapları içerisinde yazılı olan hadislerden sadece birini ezberlediği için ömrünün kalan kısmında bu bir hadisi

[48] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 6/321-322.

[49] Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin en-Nîsâbûrî es-Sülemî, *Suâlâtu's-Sülemî li'd-Dârekutnî*, thk. Saʿd b. Abdillah el-Humeyd vd. (Riyad: Halid b. Abdurrahman el-Cerîsî, 1427), 91.

[50] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 11/137; Zehebi, *Mîzân*, 2/435; Şihabüddin Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-ʿAskalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 4/490.

[51] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 11/588; Zehebî, *Siyer*, 12/44; Şemsüddin Muhammed b Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998), 3/59; Şemsüddin Muhammed b Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-aʿlâm*, thk. Beşşâr ʿAvvâd Maʿrûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003), 7/747.

[52] Hadisleri ezberlemeyen râviler rivayet esnasında tashiften kurtulamamıştır. Tashîfât edebiyatının gelişim sebepleri üzerine geniş bilgi için bk. Üsame Bozkurt, "Sadrın Zaptından Satrın Zabtına: IV./X. Asırda Hadis Tashîfât Edebiyatının Gelişim Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 8/1 (2022), 454.

hafızasından rivayet etmek zorunda kalmıştır.[53] Vâiz Ebû Mansûr İbnü'l-Beyyâ' (öl. 384/994), Mekkî b. ʿAbdân ve Hâmid eş-Şarkî'den hadis dinlemiş fakat dinlediği hadislerin yazılı olduğu kitaplarını kaybettiği için bu hocalardan hadis rivayet edememiştir.[54] Ebü'l-Feth Ahmed b. Osman (öl. 388/998) kitaplarından çoğunu kaybettiği için elinde kalan az sayıdaki kitabından hadis rivayet etmek zorunda kalmıştır.[55] Ebû Bekir Ömer b. Muhammed İbn Ebû Tahir el-Verrâk (öl. 378/988), uzun rihleler yaparak ve birçok meşakkate katlanarak engin bir hadis birikimine sahip olmuştur. Fakat yazdığı hadislerin sadece bir kısmını ezberlediği için kitaplarının çoğunu yitirdiği zaman birikiminin büyük bir kısmını da kaybetmiş, sadece ezberinde olan az miktardaki hadisleri rivayet etmekle yetinmek zorunda kalmıştır.[56]

Ebû İshak İbrahim b. Ûrme el-İsfahânî (öl. 266/880) hadis ilmindeki uzmanlığı (marifet ve fehmi) ile yaşadığı dönemdeki akranlarını aşan büyük bir hadis otoritesi olarak tanıtılmıştır. Hadislere olan vukûfiyeti sebebiyle hocalardan hadis yazacak olan muhaddisler ondan yardım almış, onun seçtiği hadisleri hocalardan dinlemiştir. Zencîlerin Basra'yı yağmalamaları esnasında kitapları yitmiştir. Bu sebeple çok fazla hadisi yayılmamıştır.[57]

4. Râvinin Karakter Özellikleri

Tabakât eserlerinde bazı hocaların gün boyu gelip giden öğrencilerden dolayı nafile namaz kılmaya bile fırsat bulamadıkları,[58] bazı öğrencilerin dinledikleri hadisleri doğru olarak zapt edebilme kaygısıyla hocalara defalarca tekrar ettirdikleri,[59] bazılarının hocanın müsait olmadığı geç saatlerde gelerek hadis dinlemek istediği,[60] bazılarının mecliste konuşarak rahatsızlık verdiği[61] yönünde anlatılar bulunmaktadır. Kuşkusuz bu, her insanı yoran ve bunaltan bir durumdur. Hadis otoriteleri, hocaların öğrencilerin verdiği bu sıkıntılara katlanmasını tavsiye ederek onların motivasyonunu artırmaya çalışmıştır.[62] Fakat her insanın bu yoğunluğa ve sıkıntıya katlanması beklenemez. Bazı muhaddislerin sert mizaçları sebebiyle öğrencilerin verdiği sıkıntıya tahammül edemedikleri için onlara sert davrandığı, bazılarının meclis süresini kısa tutup az miktarda hadis rivayet ettiği,

53 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 3/580.

54 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 4/366.

55 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 5/491.

56 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 13/129.

57 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 6/541.

58 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 13/492; İbn ʿAsâkir, *Târîhu Dımeşk*, 43/103.

59 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 4/172.

60 Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi*, 2/151.

61 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 11/59.

62 Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi*, 1/343.

bazılarının ise tamamen hadis rivayetinden kaçındığı görülmektedir. Bu da sahip oldukları hadis birikiminin çoğunu rivayet edememelerine sebep olmuştur. Şimdi bu konu örneklerle açıklanacaktır.

Süleyman b. Mihrân el-Aʿmeş'in (öl. 148/765) kendi akranları içinde en geniş hadis birikimine sahip muhaddis olduğu bildirilmiştir. Bununla birlikte hadis rivayetinde zorlu (ʿasir) bir hoca olduğu ve çok az hadis rivayet ettiği ifade edilmiştir.[63] Aʿmeş'in üç hadis rivayet ettiği zaman âdeti olmadığı halde çok hadis rivayet ettiğini ima ederek meclistekilere "Sel altında kaldınız." dediği ifade edilmiştir. Bazı öğrenciler uzak diyarlardan gelmesine rağmen ondan bir mecliste dört hadis bile dinleyememiştir. Aʿmeş'in öğrencilerin yoğun olduğu meclislerde bazen usandığı ve hadis rivayet etmediği bildirilmiştir.[64] Zaman zaman öğrencilere sert davrandığı ve onları azarladığı; bu sebeple bazı öğrencilerin meclisten ayrıldığı nakledilmiştir.[65]

İbrahim b. ʿAkîl es-Sanʿânî (öl. ?), hadis rivayetinden kaçınan zorlu bir hocadır. Ahmed b. Hanbel ondan hadis dinlemek için Yemen'e gitmiş, fakat iki gün kapısında yatmasına rağmen ondan sadece iki hadis dinleyebilmiştir.[66] Ebü'l-Hüseyin İbnü'l-Münâdî'nin (öl. 336/947) sert huylu biri olduğu, bundan dolayı kendisinin rivayetlerinin fazla yayılmadığı bildirilmiştir.[67] Ebü'l-Kasım el-Âbendûnî'nin (öl. 368/978) her mecliste sadece bir hadis rivayet etmeyi prensip edindiği ifade edilmiştir. Ona bunun nedeni sorulunca da "Ashâbu'l-hadis içinde edepsizler var. Hadis dinlemek için toplandıklarında konuşuyorlar. Ben buna tahammül edemiyorum."[68] dediği bildirilmiştir.

Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed es-Sebîʿî (öl. 371/982), hadisleri derleyerek birçok kitap tasnif eden bir hadis hafızı olarak nitelenmiştir. Sahip olduğu hadislerle müzakere yaptığı ama bunları rivayet etmekten kaçındığı ifade edilmiştir. Kaynaklar, bu tutumunu "hoş olmayan bir ahlâk" olarak nitelemiştir. Israrlar sonucunda genel bir meclis akdederek hadis imlâ etmeyi kabul etmiştir. Sadece meclisin gününün tayin edilmesi işi kalmıştır. Fakat buna ömrü vefa etmeyip vefat etmiştir.[69] Ebü'l-Mehâsin Ahmed b. Ubeydullah el-Halâvî (öl. 531/1136'dan sonra) hadis rivayet etmekten kaçınan zorlu bir hocadır. Abdülkerim es-Semʿânî (öl. 562/1166), ondan hadis dinlemek için defalarca evine

63 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 10/9.

64 Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi*, 1/207.

65 Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi*, 1/223.

66 Cemalüddin Ebu'l-Haccâc Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr ʿAvvâd Maʿûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400-1413/1980-1992), 2/155.

67 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 5/111.

68 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 11/59.

69 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 8/214-215.

gitmiş, bazen onu evde bulamamış, bazen de onun hadis rivayet etmemek için saklandığını fark etmiştir. Israrlı ziyaretleri ile zorla ondan az miktarda hadis dinleyebilmiştir.[70]

Daha önce olgunluk çağı içinde vefat ettiği için az miktarda hadis rivayet ettiği ifade edilen Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, muârızları ile cidal ve münazaralar yapan bir kelam âlimidir. O, Ashâbu'l-hadîsin itikâdî düşüncelerini yanlış bulduğu için onlarla mücadele etmiştir. Onların yanlış düşünceye sahip olduklarını "Ben emirlik makamında olsam Ashâbu'l-hadîse cizye vergisi koyardım!" sözleriyle ifade etmiştir.[71] Dolayısıyla onun az hadis rivayet etmesi, 50 yaşında vefat etmesinin yanında Ashâbu'l-hadîs ile aralarındaki husumetten kaynaklanmış da olabilir. Zira hadis öğrenimine diğer ilim dallarından daha ziyade Ashâbu'l-hadîs yönelmektedir. Onlarla arasındaki husumet sebebiyle sahip olduğu birikimi rivayet edememiş olabilir. Ebû Bekir Mekkî b. Câbâr ed-Dîneverî'nin (öl. 468/1076) uzun rihleler sonucu engin bir hadis birikimi elde ettiği, ayrıca ricâl ilmine de vâkıf bir hadis hafızı olduğu ifade edilmiştir. Ancak ömrünün son zamanlarında hadis rivayet etmekten kaçınmıştır. Hatîb el-Bağdâdî, ona gidip kendisine hadis rivayet etmesini istemiş, Hatîb gibi bir muhaddisi bile reddederek hadis rivayet etmemiştir.[72]

Kişinin hadis ilmine meyli olmaması da az hadis rivayet etmesine sebep olabilmektedir. Mesela Ebü'l-Hasan Muhammed b. İbrahim el-Esedî (öl. 462/1070) hadis tahsiline meyli olmayan, fakat babasının ısrarıyla hadis öğrenimine başlayan bir râvidir. Hadis ilmine olan ilgisizliği sebebiyle hadis tahsilinden sonra elde ettiği rivayetlerden çok azını nakledebilmiştir.[73]

Bazı muhaddisler hadis öğrenimine heyecanla başlayan; fakat bir müddet sonra hadis eğitimini bırakarak geçim derdine düşen öğrenciler sebebiyle onca emeğin boşa gittiğini görünce kendilerine gelen her öğrenciye hadis rivayet etmek istememiştir. Mesela Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed'in (öl. 289/902) kendisine uzun süre talebelik yapmayanlara hadis rivayet etmediği ifade edilmiştir.[74]

5. Hadis Rivayetine Farklı Yaklaşımlar

İslamî ilimlerde branşlaşma erken dönemlerden itibaren görülmektedir. 3./9. asırda bu branşlaşmanın daha da netleştiği anlaşılmaktadır. Bu branşlaşmayı gösteren bir anlatıya göre Yahya b. Maʿîn ve Ali b. el-Medînî, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'dan kendilerine *Garîbu'l-hadîs* adlı eserini okumasını istemiştir. Ebû Ubeyd bu isteği kabul etmiş ve eserini muhaddislerin usulüne uygun olarak

[70] Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir, *el-Müntehab min muʿcemi şuyûhi'l-Hâfız Ebî Saʿd Abdilkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Semʿânî* (Riyad: Dâru ʿÂlemi'l-Kütüb, 1417/1996), 1/191.

[71] İbn Kesîr ed-Dımeşkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiʿiyyîn*, 670-671.

[72] Zehebî, *Siyer*, 18/413.

[73] İbn ʿAsâkir, *Târîhu Dımeşk*, 51/236.

[74] Mevlâ Takıyyuddin et-Temîmî ed-Dârî İbn Abdülkadir, *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv (Riyad: Dâru'r-Rifâʿî, 1983-1989), 257.

isnadlarıyla okumaya başlamıştır. Ali b. el-Medînî ona "Ebû Ubeyd! İsnadları bize bırak. Bu konuda biz senden daha uzmanız!" diyerek hızlanmasını istemiştir.[75]

Ana branşı hadis olmayan râviler, hadis tahsili ve hadis rivayetine muhaddislerden daha farklı bir yaklaşım sergileyebilmektedir. Mesela; fukahanın, *bazen* elde ettikleri hadisleri meclisler akdederek rivayet etme amacı gütmedikleri görülmektedir.[76] Onlar, mütekaddim dönemlerde fıkhî hüküm istinbâtı için birer dayanak olarak gördükleri hadisleri isnadlarıyla zikretmek zorunda olmaları sebebiyle hadis tahsil etmiş, elde ettikleri hadisleri kitaplarda, derslerde veya münâzara meclislerinde kendilerine ait isnadlarla zikretmişlerdir. Mesela; Ebû Bekir el-Cessâs (öl. 370/981) *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* adlı eserinde hükümlere mesned olan hadisleri isnadlarıyla zikretmiştir.[77] Münâzara meclislerinde de durum bundan farklı değildir. Bir münâzara meclisinde Ebü'l-Hasan Abdülaziz b. Haris et-Temîmî'ye (öl. 371/982) Mekke'nin cebren mi yoksa sulh yolu ile mi fethedildiği sorulmuş, o da cebren fethedildiğine dair o anda bir hadis uydurarak isnadıyla zikretmiştir.[78] Hadis tahsilindeki amacı rivayet olmayan bazı fakihlerin az hadis rivayet ettiği veya hadis rivayetinden hepten kaçındığı görülmektedir. Bu fakihlerden biri, yaşadığı dönemin önde gelen Şâfiî fakihlerinden Ebû Saʿîd el-Istahrî'dir (öl. 328/940). Onun, sahip olduğu hadis birikiminin çok azını rivayet ettiği ifade edilmiştir.[79] Bağdat baş kadısı Ebû Muhammed İbn Maʿruf'un (öl. 381/991) her yıl Muharrem ile Receb aylarının ilk günleri olmak üzere senede sadece iki meclis akdederek hadis rivayet ettiği, bunun dışında hadis rivayet etmediği bildirilmiştir.[80] Yaşadığı dönemin önemli fakihlerinden biri olan Ebû Bekir İbn Kurayʿa'nın (öl. 367/977) hadis rivayet etmediği ifade edilmiştir.[81] Muhammed b. Yahya et-Temmâr el-Mısrî'nin (öl. 340/952) Mısır baş kadısı olduğu, Mısır'daki ʿAmr b. el-Âs Camii'nde bir ilim halkasının bulunduğu ve gün boyu fukahanın onun meclisinde münâzara yaptığı ifade edilmiştir. Bu yoğun ilmi mesaisine karşın çok az hadis rivayet ettiği kaydedilmiştir.[82] Kadı İbnü'd-Dekkâk eş-Şâfiî

[75] Ebû Ali Muhassin b. Ali et-Tenûhî, *Nişvâru'l-muhâdara ve ahbâru'l-müzâkere*, thk. Abbûd eş-Şâlcî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 7/64; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 14/397; İbn Ebû Yaʿlâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1/262; İbn ʿAsâkir, *Târîhu Dımeşk*, 49/76; Cemalüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât ʿalâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire-Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-ʿArabî-Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1406/1982), 3/17; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 23/366.

[76] Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) de az hadis rivayet ettiğine dair iddialar için bk. Muhammet Ali Tekin, *Hanefî Hadisçiliği -Zafer Ahmed Tânevî Örneği-* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 272.

[77] Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, nşr. Sâid Bektaş (Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye–Dâru's-Sirâc, 1431/2010), 1/417, 2/76.

[78] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 12/233; İbn Hacer el-ʿAskalânî, *Lisân*, 5/197.

[79] Semʿânî, *Ensâb*, 1/286.

[80] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 12/95.

[81] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 3/550.

[82] Ebû Saʿîd Abdurrahman b. Ahmed İbn Yunus es-Sadefî, *Târîhu İbn Yûnus el-Mısrî* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421), 1/466.

(öl. 392/1001) sadece bir hadis rivayet etmiştir.[83] Meşhur Şâfiî fakihi Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah es-Sayrafî (öl. 330/941) de hadis tahsil eden fakat fazla hadis rivayet etmeyen bir fakihtir.[84]

Diğer ilim dallarında da benzer durumlar görülmektedir. Mesela; Ebü'l-Kasım Yusuf b. Ahmed el-Gûrî'nin (öl. 467/1074) ömrünü Kur'ân öğretimine adamış bir kıraat âlimi olduğu ve az miktarda hadis rivayet ettiği ifade edilmiştir. Az hadis rivayet etmesinin gerekçesinin de onun ağırlıklı olarak uğraşısının Kur'ân öğretimi olması gösterilmiştir.[85] Ebu't-Tayyib Muhammed b. Ahmed Gulâmu İbn Şenebûz (öl. 349/961) sadece bir hadis rivayet etmiştir. Mevzû olduğu ifade edilen bu tek hadis, bir âyetin kıraati sırasındaki müselsel bir sünneti anlatmaktadır.[86] Bu anlatıdan onun hadis rivayeti gibi bir amacı olmadığı ve kendi ilim dalına ait ilgisini çeken bir hadisi zikrettiği anlaşılmaktadır. Ebû Mansûr Abdullah b. Saʿîd el-Havâfî (öl. ?) edip ve şair bir bürokrattır. Birçok ilme dair kıymetli eserler telif etmiş ve çok sayıda edebî kitap rivayet etmiştir. Fakat az miktarda hadis rivayet ettiği ifade edilmiştir.[87] Ebû Talib Yahya b. Ebü'l-Ferec eş-Şeybânî'nin (öl. 594/1197) yaşadığı asırda bürokrasi ilminin uzmanı olduğu, fıkıh ve kelam ilminde önemli bir ilmi birikime sahip olduğu ifade edilmiştir. Nazım ve nesir türü birçok rivayeti olmasına karşın az miktarda hadis rivayet ettiği ifade edilmiştir.[88] Ebû Abdurrahman Musa b. Fazl (öl. 300/912) edebiyata ilgi duyan bir râvidir. Mısır eşrafıyla dostluğu olan ve Mısır'a geldiğinde edebi ve tarihi bilgileri rivayet eden Ebû Abdurrahman, hadis tahdisinden kaçınmıştır.[89]

Sûfilerin de diğer ilim dalı mensupları gibi hadis rivayetine ilgi duymadıkları, hatta bazı sûfilerin hadis rivayetine karşı oldukları görülmektedir.[90] Ebû Muhammed Cafer el-Huldî'nin (ö. 348/959) gençlik döneminde başından geçen olay, bazı sûfilerin hadis rivayetine karşı mesafeli duruşunu açıklar niteliktedir. Huldî ,"Sûfîler beni bıraksa size dünyanın isnadını getiririm." dedikten

---

[83] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 4/371.

[84] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 3/472.

[85] Semʿânî, *Ensâb*, 10/93.

[86] Zehebi, *Mîzân*, 3/462; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 2/253-254; Sehmî, Ebu'l-Kasım Hamza b. Yusuf es-, *Târîhu Cürcân*, thk. Muhammed Abdulmuʿîd Khan vd. (Beyrut: ʿÂlemu'l-kütüb, 1407/1987), 447; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Târîhu İsbahân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 2/258; Cemalüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûki ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadis Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1412/1992), 14/154; Zehebî, *Târîh*, 8/169; Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, nşr. Gotthelf Bergsträsser (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351), 2/92; İbn Hacer el-ʿAskalânî, *Lisân*, 6/563.

[87] Semʿânî, *Ensâb*, 5/220-221.

[88] Şemsüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 6/244.

[89] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 15/55.

[90] Sûfilerin hadis rivayetine mesafeli durmasını, müridlerin seyru sülük sürecine odaklanması için tavsiye ettiklerine dair bir tespit için bk. İsmet Aktürk, *Hadis Edebiyatında Kitâbü'z-zühdler (Hicrî İlk Beş Asır)*, ed. Fikret Karapınar (Konya: Sebat Ofset, 2024), 151.

sonra gençlik yıllarında hadis hafızlarından Abbas ed-Dûrî'nin meclislerine katıldığını, bir gün bu meclisten çıkarken sûfilerden birinin yanma (harak) ilmini bırakıp da yazma (varak) ilmine meylettiğini söyleyerek onu kınadığını ve bu sözün kalbinde derin izler bıraktığı için hadis ilmini terk ettiğini söylemiştir.[91] Meşhur sûfi Bişr b. Haris el-Hâfî'nin (öl. 227/841) tasavvufa meylettikten sonra kitaplarını gömdüğü ve az miktarda hadis rivayet ettiği,[92] Ebü'l-Fazl Abbas b. İsmail et-Tâmezî'nin (öl. 260/873'ten sonra) evinde inzivaya çekilip ibadetle iştigal ettiği ve nadiren hadis rivayet ettiği,[93] Ebû Abdullah Hâşid b. Abdullah es-Sûfî'nin (öl. ?) tasavvufa meylettikten sonra kitaplarını nehre atarak imha ettiği ve hadis rivayetini terk ettiği,[94] Ahmed b. Ebü'l-Havârî'nin (öl. 246/860) 30 yıl ilim tahsil ettikten sonra kitaplarını nehre attığı ve sonrasında kitaplarına hitâben "Seni küçümsediğim için yapmıyorum bunu! Hidayeti aramıştım, ona ulaştım. Artık hidayet için sana ihtiyacım kalmadı!" dediği rivayet edilmiştir.[95] Tüm bu anlatılar, bazı sûfilerin hadis rivayetine olan mesafeli duruşunu göstermektedir. Anlatılardan anlaşılacağı üzere ilk gençlik yıllarında hadis tahsil eden bazı sûfiler hakikate eriştiklerini düşünerek zahiri ilimlerle aralarına mesafe koymaktadır. Bunun sonucunda da ilk gençlik yıllarında edindikleri hadis birikimini ya hiç rivayet etmemekte yahut az miktarda hadis rivayet etmektedirler.

6. Hadis Tahsilinden ve Eser Telifinden Zaman Bulamamak

Hadis hafızlarından bir kısmının hadis dinlemek için meclisten meclise koşmaktan veya eser telif etmekten hadis rivayetine zaman bulamadıkları görülmektedir. Haddi zatında hem hadis rivayetinin hem de eser tasnifinin uzun uğraşılar ve yoğun çabalar gerektirdiği, birine yoğunlaşan muhaddislerin diğerini ihmal edebildikleri anlaşılmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî, bir muhaddisin "Eser tasnifi 20 yıl boyunca beni hadis tahsilinden alıkoydu." sözünü naklettikten sonra eser tasnif edecek muhaddisin tüm dikkati ve enerjisiyle ona yönelmesi ve vaktinin tamamını ona hasretmesi gerektiğini söylemiş; ardından hocalarının faydalı olmak isteyen kişinin hadis öğrenimi için kullandığı kalemi kırıp eser telifi için kullandığı kaleme sarılmayı tavsiye ettiğini ifade etmiştir.[96] Bu iki yoğunluğun birinin diğerini engellediğini birçok muhaddisin hayatında görmek mümkündür. Mesela; Ebû Salih Ahmed b. Abdülmelik en-Nîsâbûrî (öl. 470/1078), hadis meclislerinin müdâvimi ve engin bir rivayet birikimine sahip hadis hafızı olarak takdim edilmiştir. Ömrü boyunca hadis yazıp eser tasnifi ile

---

[91] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 8/146-147; Zehebî, *Siyer*, 1/70; Zehebî, *Târîh*, 7/863.

[92] İbnü'l-ʿİmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 3/122.

[93] Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed Ebu'ş-Şeyh el-İsfahânî, *Tabakâtu'l-muhaddisîne bi-İsbahân ve'l-vâridîne ʿaleyhâ*, thk. Abdülgafur Abdülhak Hüseyin el-Belûşî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 3/243.

[94] Ebû Nasr Ali b. Hibetullah İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fî raf'i'l-irtiyâb ʿani'l-mü'telif ve'l-muhtelif fi'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî (Hindistan: Dâru'l-meʻârifi'l-ʿUsmâniyye, 1381/1661-1386/1966), 7/125.

[95] Sirâcüddin Ebû Hafs Ömer b. Ali İbnü'l-Mulakkın, *Tabakâtu'l-evliyâ*, thk. Nureddin Şuraybe (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1415/1994), 32.

[96] Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi*, 2/282.

meşgul olduğu için hadis rivayet etmeye fırsat bulamadığı ifade edilmiştir.[97] Hadis hafızlarından Ebü'l-Hasan Muhammed b. Abbas İbnü'l-Furât'ın (öl. 384/994) vefat edene kadar gece gündüz hadis yazdığı, hadis yazmak için meclisten meclise koştuğu, bu hadis dinleme tutkusu sebebiyle derlediği engin birikimini rivayet etmeye bile fırsat bulamadığı ifade edilmiştir. Onun zaman kaybetmemek için katılacağı meclislerde hocalara okuyacağı hadisleri yazıp bir cariyesine verdiği, cariyenin önceden hocalara gidip onların kitaplarıyla İbnü'l-Furât'ın yazdığı nüshayı muâraza ettiği, böylece İbnü'l-Furât'ın meclise geldiğinde muâraza edilmiş ve varsa hataları düzeltilmiş nüshayı hocaya okuyarak zaman kaybetmediği kaydedilmiştir.[98] İbnü'l-Furât'ın, ricâl ilmi başta olmak üzere birçok hadis ilminde büyük bir hadis otoritesi olmasına rağmen az miktarda hadis rivayet edebilmesi bu hadis dinleme tutkusundan kaynaklanmaktadır. İbnü'l-Furât'ın çok sayıda eseri olduğu ifade edilmiştir.[99] Fakat bu eserler günümüze ulaşamamıştır. Eserlerin günümüze ulaşamamasının sebebi yine onun hadis dinleme tutkusu sebebiyle bu eserleri rivayet edememesi olsa gerektir.

Ebü'l-Fazl Ali b. Hüseyin el-Felekî'nin (ö. 427/1036) ölene kadar hadis dinlediği ve büyük hafızlardan sayıldığı ifade edilmiştir. Bununla birlikte çok az hadis rivayet edebildiği ve derlediği hacimli hadis musannefatının ne kendine ne de başkasına fayda verdiği söylenmiştir.[100] Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Fâlî'nin (öl. 448/1057) de vefat edene kadar hadis dinlediği ve bu sebeple az miktarda hadis rivayet edebildiği nakledilmiştir. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed ez-Zemlekânî'nin (öl. 421/1030) çok hadis yazdığı, bunların yanında birçok nüsha da satın alarak engin bir birikim elde ettiği, fakat bu uğraşılar sebebiyle az miktarda hadis rivayet edebildiği belirtilmiştir.[101] Ebü'l-Hüseyin İbnü'l-Kazeʿa'nın (öl. ?) çok miktarda hadis ve hacimli eserleri yazdığı ve ölene kadar hadis dinlemiş bir muhaddis olduğu nakledilmiş, bu uğraşı sebebiyle az miktarda hadis rivayet ettiği bildirilmiştir.[102] Önde gelen hadis hafızlarından Ebû Mesud ed-Dımeşkî'nin (öl. 401/1010-11) hadis öğrenimi için dünyanın dört bir yanını dolaştığı, sonrasında ömrünü *Sahihayn* üzerine yazdığı etrâf çalışmasına adadığı, toplumun ihtiyaç duyduğunu gördüğü zaman sadece nasihat amacıyla hadis rivayet ettiği ifade edilmiştir.[103] Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed er-Râmcârî (öl. 385/995), birçok hocadan çok

[97] Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemu'l-üdebâ*, 1/359-360.

[98] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 4/207-208; Zehebî, *Siyer*, 16/496.

[99] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 4/207; Zehebî, *Siyer*, 12/443; Zehebî, *Târîh*, 8/563; Salahuddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1420/2000), 3/161; Hayreddin b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-Aʿlâm* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), 6/183.

[100] Sarîfînî, *Müntehab*, 414.

[101] Ebû Muhammed Abdülaziz b. Ahmed Kettânî, *Zeylü Târîhi mevlidi'l-ʿulemâ ve vefeyâtihim*, thk. Abdullah Ahmed Süleyman el-Hamd (Riyad: Dâru'l-ʿAsıme, 1409), 166.

[102] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 5/420.

[103] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 7/112; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 3/180.

miktarda hadis yazmış, eser tasnifini hadis rivayetine tercih ettiği için az miktarda hadis rivayet etmiştir.[104]

7. Râvinin İlim Tahsilini Genç Yaşta Bırakması ve İş Yoğunluğu

Hadis rivayeti hiçbir zaman sadece muhaddislerin uğraşısı olmamış, toplumun her kesimi hadis rivayet ağına az veya çok katkıda bulunmuştur. Hadis rivayeti diğer birçok ilim gibi sadece entelektüel bir uğraşı olarak görülmemiş, aynı zamanda bir ibadet ve nasihat meclisleri olarak görülen hadis meclislerinde aydın kesimden dilencilere kadar her statüden insan yer almıştır. Hadis otoritelerinin bu kozmopolit ortamlarda hocaya hadis okuyacak kişilerin seçimi hakkındaki "Mecliste hadis okuyan kişi tamamen hadisle ilgilenmese de en azından hadisle bağı bulunmalı ve biraz hadisle uğraşmış biri olmalıdır."[105] tavsiyesi, kültürel ve ilmî seviyeleri çok farklı kişilerin meclislerde sıklıkla yer aldığını göstermektedir. Ebû Muhammed Lü'lü' b. Abdullah el-Kaysarî'nin (öl. ?), Ashâbu'l-hadîsin meclislerine sürekli katılan bir hizmetçi olduğu ifade edilmiştir.[106] Bu anlatı da toplumun her kesiminin hadis rivayetine olan ilgisini göstermektedir. Halktan birçok insan teberrüken, nasihat dinlemek veya ibadet sevabı kazanmak gibi amaçlarla hadis meclislerine katılmıştır. Bir de hadis tahsiline başlayan, amacı hadis ilmini tahsil ederek uzmanlaşmak olan, fakat geçim endişesi ile hadis eğitimini kısa süre sonra bırakan öğrenciler bulunmaktadır. Aʿmeş'e öğrencilerin çokluğundan söz edilince o da bu çokluğa aldanmamaları gerektiğini, bunlardan en az üçte birinin geçim derdine düşerek hadis tahsilini yarıda bırakacağını söylemiştir.[107] Hem ilk başta zikredilen toplum bireylerinin hem de ikinci olarak zikrettiğimiz hadis tahsilini yarıda bırakan öğrencilerin az miktarda hadis birikimine sahip olduğu ve ömürleri boyunca bu az miktardaki hadisleri rivayet ettikleri görülmektedir.

Bağdat'ın Arpa Kapısı Mahallesi'nde elbiselere işleme ve nakış işiyle uğraşan Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Mutarrız (öl. 374/984'ten sonra), ilk gençlik yıllarında uzun rihleler yaparak çok sayıda muhaddisten hadis dinlemiştir. Sonra yaşamını idame ettirmek için hadis tahsilini bırakarak iş hayatına atılmıştır. Hadis meclisleri kurarak hadis rivayet etmemiş; dükkânına gelen az sayıdaki öğrencilere hadis rivayet etmekle yetinmiştir. Mutarrız'ın vefat kaydının tutulmaması onun hadis çevrelerinde çok tanınmadığını, dükkânına gelen az sayıdaki muhaddise hadis rivayet eden esnaf bir râvi olduğunu göstermektedir.[108]

---

[104] Sarîfînî, *Müntehab*, 577.

[105] Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi*, 1/284.

[106] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 14/547.

[107] Hatîb el-Bağdâdî, *Câmi*, 1/114.

[108] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 2/177; İbn ʿAsâkir, *Târîhu Dımeşk*, 51/92; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûki ve'l-ümem*, 14/332-333; Zehebî, *Târîh*, 8/405-406; Zeynüddin Ebu'l-Fidâ Kasım İbn Kutluboğa, *es-Sikât min men lem yekaʿ fi'l-kütübi's-sitte*, thk. Şâdî b. Muhammed Salim Âlu Numan (Sanʿa: Merkezu'n-Nuʿmân, 1432/2011), 8/140.

Ebü'l-Hasan Ahmed et-Tarâifî'nin (öl. 457/1065) çok sayıda hocadan hadis yazarak geniş bir birikime sahip olduğu, sadece kendi yazdıklarıyla yetinmeyip verrâklardan da nüshalar satın aldığı; fakat tahsil hayatının uzun sürmediği, servet edinmek için uğraşıya girip az miktarda hadis rivayet ettiği ifade edilmiştir.[109] Ebü'l-Kasım Sadaka b. Muhammed Sıbt İbnü's-Seyyâf (öl. 551/1156) çok hadis dinleyerek engin bir rivayet birikimine ve âlî isnadlara sahip olmuştur. Fakat bu hadis birikiminin çok azını rivayet ettiği çünkü onun sultanın hizmetini görmekle meşgul olduğu ifade edilmiştir.[110]

Kadı Ebû Sa'd Muhammed b. Nasr el-Bişkânî (öl. 518/1124) ilk gençlik yıllarında toplumun alt sınıfından biri olarak tanımlanmaktadır. Fakat sonra yaşamını idame ettirecek kadar maişeti için çalışmış, arta kalan tüm zamanını sosyal statüsünün yükselmesi için ilim meclislerine katılarak bilgi ve görgüsünü artırmaya adamıştır. Kısa zamanda yeteneği ve ilmi yetkinliği fark edilen Bişkânî, önce hilafet sarayında görev yapmış, ardından halifenin elçisi olarak birçok hükümdara gönderilmiştir. Bu yoğun bürokratik uğraşı, onun hadis meclisleri kurarak hadis rivayet etmesine fırsat vermemiştir. Sahip olduğu rivayet birikiminin az bir kısmını rivayet edebilmiştir.[111]

Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed İbn Tunc el-Verrâk (öl. 392/1001) Bağdat'ta Verrâklar Çarşısı'nda kitap satan bir esnaftır. O, sadece İbn 'Ukde'den bir vesile ile dinlediği çok az miktarda hadise sahiptir.[112] Tâcir Ebu't-Tayyib Abdülaziz b. Muhammed el-Lü'lü'î (öl. 351/962), İshak b. İbrahim ed-Deberî → Abdürrezzâk tarikinden *Kitâbu'l-hudûd* ve *Kitâbu'r-Radâ*'ı rivayet etmiştir. Bunlardan başka hadisi yoktur.[113] İmrân b. Harun el-Basrî'nin (öl. ?) sadece bir hadise sahip halktan bir râvi olduğu, öğrencilerin evine giderek bu hadisi ondan dinledikleri bildirilmiştir.[114]

Tüccar, esnâf ve zannatkârlar, eğer hadis ilmiyle uzun süre ilgilenmemişler ve bir vesile ile dinledikleri az miktardaki hadisleri rivayet etmekle yetinmişlerse sosyal çevreleri de meslek erbâbı ile sınırlı kalabilmektedir. Bu tür bazı râvilerin hoca ve talebeleri içerisinde meslek erbabının zikredilmesi söz konusu durumu açıklamaktadır. Abdullah et-Temmâr Bürğûs'un (öl. 374/984) hadis dinlediği hocaları Ali b. Hasan b. Muğîre ed-Dekkâk ve Muhammed b. İbrahim b. Neyrûz el-Enmâtî de tüccârdandır.[115] Kumaş ticareti yapan Ebû Ali Ahmed b. Halil el-Bezzâz el-Bağdâdî, Bağdat'a götüreceği bir ticaret kervanı için kendisine yardım eden tâcir muhaddis Hamûye b. Hüseyin el-Kassâr'a (öl. ?)

[109] İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımeşk*, 71/264.

[110] İbn Kutluboğa, *Sikât*, 5/325-326.

[111] Sem'ânî, *Ensâb*, 2/249.

[112] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 13/574.

[113] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 12/225.

[114] Zehebi, *Mîzân*, 3/244.

[115] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 11/38.

teşekkür etmek amacıyla bir hadisi sadece ona tahdîs etmiş, böylece o hadisin tek râvisi olmasını sağlayarak birçok muhaddisin ona rihle yapmasını sağlamıştır.[116]

Âlî isnadlara sahip olan ve hurdacılık yaparak geçimini sağlayan Ebû Ali Hasan b. Ahmed es-Sakatî çok fazla hadis birikimine sahip olmayan ve gençliğinde dinlediği az miktardaki hadisleri rivayet etmekle yetinen bir râvidir. Hadis ilmiyle bir branş olarak ilgilenmediği için hadis meclisleri akdetmemiş, sahip olduğu hadisleri Hurdacılar Çarşısı'na gelen öğrencilere dükkânında rivayet etmiştir.[117]

Sonuç

Bu araştırma, az hadis rivayet etme olgusunun yalnızca bireysel bir tercih olmadığını; aksine, bu tutumun arkasında ilmî, sosyal ve kültürel faktörlerin yanı sıra hadis râvilerinin psikolojik ve ekonomik koşullarının da belirleyici rol oynadığını ortaya koymuştur. Araştırma bulguları, hadis yazımında âlî isnâdın önemli bir faktör olduğunu, öğrencilerin âlî isnâda sahip muhaddisler varken aynı hadisleri nâzil isnâda sahip ravilerden yazmaktan kaçındıklarını belirlemiştir. Bu sebeple hadis öğrenimine geç yaşta başlayan veya öğrencilik dönemlerinde yeterli titizliği göstermeyen bireylerin âlî isnada sahip olamadığını, bu tür râvilerin rivayet dönemine eriştiklerinde kendilerinden daha âlî isnada sahip râvilerin bulunması sebebiyle elde ettikleri rivayet birikimlerinin büyük bir kısmını rivayet edemediklerini tespit etmiştir.

Az hadis rivayet etme olgusunun ardında derinlemesine kök salmış sosyo-kültürel bir anlayışın bulunduğu tespit edilmiştir. Bir âlimin kelâm ve fıkıh gibi temel İslami ilimlerde uzmanlaşmış olması, münâzara yapabilecek ve eserler kaleme alabilecek düzeyde entelektüel birikime sahip bulunması, hadis rivayet etmek için yeterli görülmemiştir. Aksine, bireyin belirli bir olgunluk seviyesine erişmeden hadis rivayet etmemesi, zamanla toplumsal bir norm ve kabul gören bir gelenek hâline gelmiştir. Bu durum, hadis rivayetinin diğer ilimlerden farklı olarak mahza bir ibadet olarak görülmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Hadis rivayet edecek kişinin, olgunluk çağı olarak tanımlanan ve 30 ilâ 50 yaşları arasındaki dönemi kapsayan kühûlet çağını beklemesi gerektiği genel kabul görmüştür. Hadis rivayeti için olgunluk döneminin beklenmesi gerektiğine dair kabul, bu dönem içerisinde vefat eden râvilerin sahip oldukları rivayet birikimini aktaramaması sonucunu doğurmuştur.

Hadis yazımı, ilk dönemlerde ihtiyatla karşılanmış olsa da kısa sürede yaygınlık kazanmış, 3./9. yüzyılda temel bir rivayet yöntemi hâline gelmiş ve 4./10. yüzyılda ise hafızadan rivayeti geride bırakarak öne çıkmıştır. Bu sürecin sonunda muhaddislerin önemli bir kısmı, uzun ve meşakkatli ilim yolculukları sonucunda derledikleri hadisleri ezberlemek yerine, kitaplarından okuyarak rivayet

[116] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 5/212.

[117] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 8/216.

etmeye başlamıştır. Bu durum, rivayet güvenliğini garanti altına almasının yanında beraberinde getirdiği önemli bir riski de barındırmıştır: Muhaddislerin ellerindeki yazılı nüshaları kaybetmeleri durumunda, elde ettikleri ilmî birikim yok olmuş ve yalnızca hafızalarında kalan sınırlı sayıda hadis rivayet edilebilmiştir.

Hadis rivayet pratiğinin şekillenmesinde yalnızca ilmî ve metodolojik unsurlar değil, aynı zamanda muhaddislerin kişisel mizaçları ile öğrencilerin tutumları gibi psikolojik ve sosyolojik faktörlerin de belirleyici bir rol oynadığı görülmüştür. Tabakât literatürü, hocaların öğrencileriyle kurdukları yoğun ve dinamik etkileşimi açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak sürekli artan ders talepleri ve metin tekrarları, hocalar üzerinde ciddi bir baskı oluşturmuş, bu durum bazı muhaddislerin öğrencilere karşı sert tavırlar sergilemesine, ders meclislerinin sürelerini kısaltmasına hatta zaman zaman hadis rivayetini tamamen terk etmesine neden olmuştur.

Farklı ilim dallarına mensup râvilerin hadis rivayetinde muhaddislerden farklı bir tutum sergiledikleri görülmektedir. Mütekaddim dönemde ana branşları çerçevesinde kullanımına ihtiyaç duydukları hadisleri isnadlarıyla birlikte zikretme gerekliliği onları hadis öğrenimine yönlendirse de onlar meclisler kurarak hadis rivayet etmeyi tercih etmemiştir. Bu da elde ettikleri rivayet birikiminin önemli bir kısmının aktarılmasına engel olmuştur. Bazı muhaddislerin ömür boyu sürdürdükleri hadis öğrenimi ve eser telifi sebebiyle derledikleri engin rivayet birikimini aktarmaya fırsat bulamadıkları tespit edilmiştir. Az hadis rivayet etme olgusunun aynı zamanda ekonomik etkenlerle de ilişkili olduğu görülmüştür. Hadis öğrenimine başlayan öğrencilerin ekonomik kaygılar nedeniyle geçimlerini sağlayacak mesleklere yönelerek hadis tahsilini yarıda bıraktıkları tespit edilmiştir. Sınırlı bir süre hadis eğitimi aldıkları için az sayıda rivayet birikimine sahip olmuşlardır. Hayatlarının geri kalanında edindikleri bu az sayıdaki hadisi aktarmaya devam etmişlerdir.

Araştırmada az hadis rivayeti olgusu hadis rivayet pratikleri açısından ele alınmıştır. Bir râvinin az hadis rivayet etmesi, hadislerin bir kısmının sonraki nesillere aktarılmadığı anlamına gelmemektedir. Bu durum, sadece, az hadis rivayet eden râvinin bir halkasını teşkil ettiği varyantın kesintiye uğraması sonucunu doğurmuştur. Bununla birlikte söz konusu hadisler, onlarca farklı varyantla aktarılmaya devam etmiştir.

Extended Abstract

One of the striking phenomena in the history of ḥadīth is that some narrators, despite enduring challenging journeys (riḥla) and devoting their youth and financial means to the pursuit of Ḥadīth knowledge, transmitted only a limited number of narrations—or abstained from transmission altogether. This appears particularly paradoxical in the case of ḥuffāẓ (ḥadīth memorizers) who were known to possess vast ḥadīth collections. The present study seeks to investigate the background of this phenomenon by examining its scholarly, socio-cultural, psychological, and economic dimensions. Through this analysis, the study aims to contribute to a more nuanced understanding of ḥadīth transmission practices and address a significant gap in the historiography of ḥadīth. Utilizing a qualitative research methodology, the study first identifies a group of narrators known for their limited transmission, and then analyzes the motivational and environmental factors influencing their narrative behavior.

The findings indicate that limited ḥadīth transmission is not solely an outcome of personal choice but rather a multifaceted phenomenon shaped by a combination of scholarly, social, cultural, economic, and psychological factors. One of the key insights revealed by the research is the central role of ʿālī isnād (elevated chains of transmission) in ḥadīth documentation. Students tended to prefer narrators with shorter and more prestigious isnāds, often avoiding those with nāzil isnāds (longer chains). Those who began their ḥadīth studies later in life were often unable to acquire ʿālī isnāds, as doing so generally required both an early start and access to senior scholars. Additionally, individuals who were not meticulous in their early studies similarly failed to obtain prestigious chains. As a result, many narrators could not transmit a large portion of their ḥadīth repertoire due to the presence of other narrators with higher isnāds during the transmission period. Another significant factor influencing this phenomenon was the perception of ḥadīth transmission as a form of worship (*ʿibāda*). This understanding dictated that a narrator must not only possess scholarly competence but also attain a certain level of moral and spiritual maturity.

Even scholars who were highly proficient in ḥadīth, theology, or jurisprudence were discouraged from transmitting ḥadīth before reaching this maturity. Consequently, a scholarly norm gradually developed that one should not begin transmitting ḥadīth before entering the age of kühūla (approximately 30–50 years), understood as a period of intellectual and ethical maturity. However, this tradition resulted in some narrators dying before reaching that age, thereby preventing the transmission of their ḥadīth collections. While ḥadīth writing was initially approached with caution due to the Prophet's reservations, it was eventually accepted and became widespread.

By the 3rd/9th century, it had become a primary method of ḥadīth preservation, and by the 4th/10th century, it surpassed memorization as the dominant practice. During this period, even leading ḥuffāẓ relied on written texts for transmission, while those transmitting from memory were often criticized. Although this shift contributed positively to the preservation of ḥadīth texts, it led to a decline in memorization. Narrators who became dependent on their written copies were at risk of losing their ḥadīth collections due to theft, damage, or other losses—rendering them able to transmit only the few ḥadīths they retained in memory.

The shaping of ḥadīth transmission practices cannot be fully understood without considering the psychological and social dynamics surrounding narrators. Individual traits of scholars, personal inclinations, and students' expectations played substantial roles. Biographical sources (*ṭabaqāt*) reveal that the teacher-student relationship was not limited to academic exchange but involved complex emotional and social interactions. Over time, the increasing demands of students, the repetitive nature of transmission, and the strain of public teaching contributed to mental and physical fatigue among some scholars. This occasionally led to emotional detachment, shortened teaching sessions, or complete withdrawal from narration. Furthermore, scholars from other Islamic disciplines such as theology and law often approached ḥadīth differently than professional ḥadīth scholars.

They studied ḥadīths primarily to support their own fields and rarely engaged in systematic transmission sessions. As a result, they transmitted only a fraction of the ḥadīths they had acquired. The laborious nature of ḥadīth study, authorship, and transmission—each requiring sustained attention and dedication—also posed challenges. Scholars who devoted themselves to writing and research often found little time or energy to fully transmit their ḥadīth collections. Economic factors likewise played a significant role: some students, compelled by financial necessity, abandoned ḥadīth studies to pursue income-generating professions. These individuals, having received only a brief education, were able to transmit only a limited number of narrations. Finally, the study evaluates the phenomenon of limited ḥadīth transmission within the broader framework of transmission practices. The fact that a narrator transmitted few ḥadīths does not imply that those ḥadīths were lost to posterity. Rather, it indicates that a particular transmission chain may have been discontinued. Nevertheless, the same ḥadīths often continued to be preserved through multiple alternative chains and variants, thereby ensuring their continued presence within the ḥadīth tradition.

ملخص موسع

تُعد قلة رواية الحديث من الظواهر اللافتة في تاريخ الحديث النبوي، حيث يُلاحظ أن بعض المحدثين الذين بذلوا جهودًا عظيمة في طلب العلم، فأنفقوا شبابهم وإمكاناتهم المادية في رحلات شاقة لتحصيل الحديث، لم يرووا – رغم ما جمعوه من ذخيرة علمية واسعة – إلا عددًا قليلاً من الأحاديث، أو امتنعوا عن الرواية تمامًا. وتبدو هذه الظاهرة، ولا سيما عند الحفّاظ الذين امتازوا بسعة الحفظ، مفارقة تستدعي التفسير والتحليل. تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على خلفيات هذه الظاهرة من خلال تحليل أبعادها العلمية، والاجتماعية، والثقافية، والنفسية، والاقتصادية، وذلك لفهم ديناميكيات الممارسة الروائية، وسدّ فجوة ظاهرة في تاريخ رواية الحديث.

وقد اعتمدت الدراسة على المنهج النوعي، حيث تم أولاً حصر أسماء الرواة الذين اشتهروا بقلة الرواية، ثم تحليل العوامل البيئية والدافعية المؤثرة في اختياراتهم الروائية. وأظهرت النتائج أن قلة الرواية لم تكن ناتجة عن اختيارات فردية بحتة، بل كانت ثمرة تداخل معقد لعوامل علمية واجتماعية واقتصادية ونفسية. كما كشفت الدراسة عن أهمية **العُلُوّ في الإسناد** كعامل مؤثر في تدوين الحديث، إذ كان الطلاب يفضلون الرواية عن المحدثين ذوي الأسانيد العالية، ويعرضون عن أصحاب الأسانيد النازلة، مما جعل من الصعب على بعض الرواة ممن بدأوا طلب العلم في سن متأخرة، أو لم يتحروا الدقة في مرحلة التعلم، أن يبلغوا درجة العلوّ، وبالتالي لم يُقبِل عليهم الطلاب، مما قيد روايتهم. ومن أهم العوامل التي وقفت خلف هذه الظاهرة أيضًا، النظر إلى رواية الحديث باعتبارها عبادة خالصة، تتطلب بالإضافة إلى الكفاءة العلمية، درجة من النضج الخُلُقي والروحي.

وبناءً على هذا التصور، ساد تقليد علمي يقضي بعدم الشروع في الرواية قبل بلوغ مرحلة "الكُهُولة" (ما بين الثلاثين والخمسين من العمر). وقد أدّى هذا التقليد إلى ضياع الكثير من الروايات حين تُوفي بعض الرواة قبل بلوغ هذا السن. ورغم أن تدوين الحديث لاقى في بداياته بعض التحفظ بسبب نهي النبي ﷺ، فإنه سرعان ما حظي بالقبول وانتشر، حتى أصبح في القرن الثالث الهجري وسيلة رئيسة للرواية، وفي القرن الرابع غلب على الحفظ، فحتى الحفّاظ صاروا يروون من الكتب، وتراجعت أهمية الرواية عن ظهر قلب، مما جعل كثيرًا من المحدثين يعتمدون على كتبهم. وبضياع هذه النسخ، ضاع ما حفظوه، ولم يبقَ لديهم إلا ما وعوه في صدورهم.

كما أظهرت الدراسة أن تشكيل الممارسة الروائية لم يكن خاضعًا فقط للضوابط المنهجية، بل تأثر أيضًا بعوامل نفسية واجتماعية تتعلق بشخصيات المحدثين وميولهم واستجاباتهم لتوقعات الطلاب. وتوضح مصادر الطبقات أن العلاقة بين الشيخ والطالب لم تكن علمية خالصة، بل كانت شبكة من التفاعلات النفسية والاجتماعية. ومع كثرة الطلاب وتكرار الطلب، أصيب بعض المحدثين بالإرهاق، مما دفعهم إلى تقليص الدروس، أو التشدد مع الطلاب، أو التوقف عن الرواية تمامًا. وتبين كذلك أن الرواة المنتمين إلى تخصصات أخرى كالكلام والفقه لم يتعاملوا مع الحديث كما فعل المحدثون، بل اقتصروا على رواية ما يحتاجونه في تخصصاتهم، دون الانخراط في مجالس منهجية للرواية، مما أدى إلى اقتصار ما رُوي عنهم على القليل. وتؤكد الدراسة أن تحصيل الحديث، وتأليف الكتب، وممارسة الرواية، كلها عمليات شاقة تتطلب التفرغ، وأن الجمع بينها بكفاءة أمر عسير.

وقد تبين أن بعض المحدثين انشغلوا بالتأليف والتحصيل على حساب الرواية. كما أن للعامل الاقتصادي دورًا لا يمكن إغفاله؛ فبعض الطلاب اضطروا لترك طلب الحديث بسبب الحاجة، واتجهوا إلى مهن تضمن لهم سبل العيش، مما جعلهم لا يحصلون إلا على قدر محدود من الأحاديث. وفي الختام، فإن قلة الرواية لا تعني ضياع الأحاديث التي لم تُنقل عن أولئك الرواة، بل تدل فقط على انقطاع في سلسلة معينة، بينما استمرت تلك الأحاديث بالتداول عبر أسانيد أخرى وطرائق متعددة، مما حافظ على بقائها وانتقالها إلى الأجيال اللاحقة.

الكلمات المفتاحية: الحديث، رواية الحديث، تدوين الحديث، العلو في الإسناد، سن الرواية.

Kaynaklar / References

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî. *Müsnedu Ahmed*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421.

Aktürk, İsmet. *Hadis Edebiyatında Kitâbü'z-zühdler (Hicrî İlk Beş Asır)*. ed. Fikret Karapınar. Konya: Sebat Ofset, 2024.

Bozkurt, Üsame. "Sadrın Zaptından Satrın Zabtına: IV./X. Asırda Hadis Tashîfât Edebiyatının Gelişim Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* VIII/1 (2022), 445-459.

Cerbûʿî, Abdullah b. ʿÎd. "er-Ruvât ellezîne vasafehüm el-Hâfız İbn Saʿd bi kavlihî 'Kalîlu'l-hadîs'". *Mecelletü'l-Câmiʿati'l-İslâmiyye*. 1/183 (ts.), 71-155.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. nşr. Sâid Bektaş. 8 Cilt. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye–Dâru's-Sirâc, 1431/2010.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b Hammad. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1990.

Ebû Nuaym el-İsfahânî. *Târîhu İsbahân*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.

Ebu'ş-Şeyh el-İsfahânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed. *Tabakâtu'l-muhaddisîne bi-İsbahân ve'l-vâridîne ʿaleyhâ*. thk. Abdülgafur Abdülhak Hüseyin el-Belûşî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.

Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. Kasım. *ez-Zâhir fî meʿânî kelimâti'n-nâs*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.

Günaydın, Tuğçe. "Muammerûn Âlî İsnad Kaynağı Mıdır?: Avâlîler Özelinde Bir İnceleme". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (30 Haziran 2021), 91-112. https://doi.org/10.29288/ilted.889202

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Mâʿrifetu ʿulûmi'l-hadîs*. thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1397/1977.

Halilî, Ebû Yaʿlâ Halil b. Abdullah el-Kazvînî. *el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemî'l-hadîs*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b Ali. *Târîhu Medîneti's-selâm ve ahbâru muhaddisîhâ ve zikru kuttânihe'l-ʿulemâ min ğayri ehlihâ ve vâridîhâ*. thk. Beşşâr ʿAvvâd Maʿûf. 17 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ali b. Sâbit. *el-Câmiʿ li ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ*. thk. Mahmûd et-Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1403/1983.

İbn Abdülkadir, Mevlâ Takıyyuddin et-Temîmî ed-Dârî. *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed Hulv. 4 Cilt. Riyad: Dâru'r-Rifâʿî, 1983-1989.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve't-taʿdîl*. 9 Cilt. Haydarâbâd Deken: Matbaʿatu Meclisi Dâireti'l-Meʿârifi'l-ʿUsmâniyye, 1271/1952.

İbn Ebû Yaʿlâ, Ebu'l-Hüseyin Muhammed. *Tabakâtu'l-Hanâbile*. nşr. Muhammed Hâmid el-Fakî. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1371/1952.

İbn Hacer el-ʿAskalânî, Şihabüddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-Mîzân*. nşr. Abdülfettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.

İbn Hallikân, Şemsüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.

İbn Hibbân el-Büstî, Ebû Hâtim Muhammed. *Kitâbu'l-mecruhîn mine'l-muhaddisîn*. 2 Cilt. Riyad: Dârü's-Sumay'î, 1420/2000.

İbn Hibbân el-Büstî, Ebû Hâtim Muhammed. *Kitâbü's-sikât*. ed. Muhammed Abdülmuîd Han. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâireti'l-Meʿârifi'l-ʿUsmâniyye, 1393/1973.

İbn Kesîr ed-Dımeşkî, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tabakâtu'ş-Şâfiʿiyyîn*. thk. Enver el-Bâz. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 2004.

İbn Kutluboğa, Zeynüddin Ebü'l-Fidâ Kasım. *es-Sikât min men lem yekaʿ fi'l-kütübi's-sitte*. thk. Şâdî b. Muhammed Salim Âlu Numan. 9 Cilt. Sanʿa: Merkezu'n-Nuʿmân, 1432/2011.

İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Ali b. Hibetullah. *el-İkmâl fî rafʿi'l-irtiyâb ʿani'l-mü'telif ve'l-muhtelif fi'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî. 7 Cilt. Hindistan: Dâru'l-meʿârifi'l-ʿUsmâniyye, 1381/1661-1386/1966.

İbn Yunus es-Sadefî, Ebû Saʿîd Abdurrahman b. Ahmed. *Târîhu İbn Yûnus el-Mısrî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421.

İbn ʿAsâkir, Ebü'l-Kasım Ali b. Hasan. *Târîhu Medîneti Dımeşk ve zikru fadlihâ ve ve tesmiyetu men hallehâ mine'l-emâsil ve'ctâze bi nevâhîhâ min vâridîne ve ehlihâ*. thk. Muhibbuddin Ebû Saʿîd Ömer b. Ğarâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996/1416.

İbnü'l-Cevzî, Cemalüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûki ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadis Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1412/1992.

İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. nşr. Gotthelf Bergsträsser. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351.

İbnü'l-Kıftî, Cemalüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf. *İnbâhü'r-ruvât ʿalâ enbâhi'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire-Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-ʿArabî-Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1406/1982.

İbnü'l-Mulakkın, Sirâcüddin Ebû Hafs Ömer b. Ali. *Tabakâtu'l-evliyâ*. thk. Nureddin Şuraybe. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1415/1994.

İbnü'l-ʿİmâd, Ebu'l-Fellâh Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnaût. 11 Cilt. Dımeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b Abdurrahman. *ʿUlûmu'l-hadîs li'bni's-Salâh*. thk. Nûreddin ʿItr. Dımeşk: Dârü'l-Fikr, 1986/1406.

İnan, Sait. "Hadis Rivâyet Etmekten Alıkoyan Unsurlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/49 (2024), 53-78.

Kazvînî, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *Meşyahatu'l-Kazvînî*. thk. Âmir Hasan Sabrî. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005/1426.

Kettânî, Ebû Muhammed Abdülaziz b. Ahmed. *Zeylü Târîhi mevlidi'l-ʿulemâ ve vefeyâtihim*. thk. Abdullah Ahmed Süleyman el-Hamd. Riyad: Dâru'l-ʿAsıme, 1409.

Mizzî, Cemalüddin Ebu'l-Haccâc Yusuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr ʿAvvâd Maʿûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400-1413/1980-1992.

Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir. *el-Müntehab min muʿcemi şuyûhi'l-Hâfız Ebî Saʿd Abdilkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Semʿânî*. 3 Cilt. Riyad: Dâru ʿÂlemi'l-Kütüb, 1417/1996.

Oral, Mustafa. *Hicrî IV. Asırda Bağdat'ta Hadis İlmi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.

Özdemir, Veysel. "Abdullah b. Amr b. el-Âs (65/684)'ın Rivayetlerinin Hadis Kaynaklarına Az Sayıda İntikalinin Sebepleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2007), 203-213.

Özsoy, Abdulvahap. "Ebû Hureyre'ye Yönelik İksâru'l-Hadis Eleştirisine Farklı Bir Bakış". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (Temmuz 2014), 239-256.

Râfiʿî, Ebü'l-Kasım Abdülkerim b Muhammed el-Kazvînî. *et-Tedvîn fî ahbari Kazvîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987.

Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd Hasan b. Abdurrahman. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ‹î*. thk. Muhammed ‹Acâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971.

Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1420/2000.

Sarîfînî, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed. *el-Müntehab min kitâbi's-siyâk li-Târîhi'n-Neysâbûr*. thk. Muhammed Kazım el-Mahmudî. Kum: y.y., 1403.

Sehmî, Ebu'l-Kasım Hamza b. Yusuf. *Târîhu Cürcân*. thk. Muhammed Abdulmu‹îd Khan vd. Beyrut: ‹Âlemu'l-kütüb, 1407/1987.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Mu'allimî vd. 13 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü dâireti'l-me'ârifi'l-‹Usmâniyye, 1382-1402/1962-1982.

Sûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *el-Fevâidü'l-‹avâli'l-müerreha mine's-sıhâh ve'l-ğarâib*. Müessesetu'r-Risâle, 1406/1985.

Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin en-Nîsâbûrî. *Suâlâtu's-Sülemî li'd-Dârekutnî*. thk. Sa‹d b. Abdillah el-Humeyd vd. Riyad: Halid b. Abdurrahman el-Cerîsî, 1427.

Tekin, Muhammet Ali. *Hanefî Hadisçiliği -Zafer Ahmed Tânevî Örneği-*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Tenûhî, Ebû Ali Muhassin b. Ali. *Nişvâru'l-muhâdara ve ahbâru'l-müzâkere*. thk. Abbûd eş-Şâlcî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.

Topgül, Muhammed Enes - Maden, Ömer Faruk. "Ehl-i Hadis Ders Halkalarının Tespitine Dair Bir Metot Teklifi: II. (VIII.) Asrın İlk Yarısı Basra Örneği". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 45 (2021), 37-68.

Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddin Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemu'l-üdebâ İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.

Zehebi, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b Ahmed. *Mîzânü'l-i‹tidâl fî nakdi'r-ricâl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b Ahmed. *Siyeru a‹lâmi'n-nübelâ*. thk. Hüseyin Esed vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a‹lâm*. thk. Beşşâr ‹Avvâd Ma‹rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. thk. Zekeriya Umeyrât. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998.

Ziriklî, Hayreddin b. Mahmûd. *el-A‹lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 56-98

Sosyal Ağ Analizinin İsnad Verilerine Uygulanması: İbn Mes'ûd Rivayet Ağı Örneği

Application of Social Network Analysis to Isnād Data: the Case of the Ibn Mas'ūd Transmission Network

تطبيق تحليل الشبكات الاجتماعية على بيانات الإسناد: نموذج شبكة رواية ابن مسعود

Elif Haksever
Dr. Arş. Gör. | Research Assistant Ph.D.
Ömer Halisdemir University | Faculty of Islamic Sciences
Niğde | Türkiye
E-mail: elifkoc@ohu.edu.tr
ORCID: orcid.org/0000-0001-5289-4809
RORID: https://ror.org/03ejnre35

Rahile Kızılkaya Yılmaz
Doç. Dr. | Associate Professor Dr.
Marmara University | Faculty of Theology
İstanbul | Türkiye
E-mail: rahile.yilmaz@marmara.edu.tr
ORCID: orcids.org/0000-0003-2711-7914
RORID: https://ror.org/02kswqa67

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 11.03.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 28.07.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1655438

Yazarların Katkıları | Authors Contributions
Çalışmanın Tasarlanması | Conceiving the Study: EH (%90), RKY (%10)
Veri Toplanması | Data Collection: EH (%90), RKY (%10)
Veri Analizi | Data Analysis: EH (%90), RKY (%10)
Makalenin Yazımı | Writing Up: EH (%90), RKY (%10)
Makale Gönderimi ve Revizyonu | Submission and Revision: EH (%90), RKY (%10)

Atıf | Citation: Haksever, Elif - Kızılkaya Yılmaz, Rahile. "Sosyal Ağ Analizinin İsnad Verilerine Uygulanması: İbn Mes'ûd Rivayet Ağı Örneği". *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 56-98.
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. **(Elif Haksever - Rahile Kızılkaya Yılmaz)**
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.
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. 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).

Sosyal Ağ Analizinin İsnad Verilerine Uygulanması: İbn Mes'ûd Rivayet Ağı Örneği*

Dr. Elif Haksever

Doç. Dr. Rahile Kızılkaya Yılmaz

Anahtar Kelimeler:

Hadis
Dijital Beşerî Bilimler
Sosyal Ağ Analizi
Rivayet Ağı
Merkeziyet Ölçümleri

Öz

Sosyal Ağ Analizi (SNA), karmaşık etkileşim yapılarını görselleştirme, anlama ve analiz etme imkânı sunan bir yöntemdir. Uygulama alanı geniş olan bu yöntem, sağlık, atıf ağları ve tarihî sosyal ağlar gibi çeşitli alanlarda kullanılmaktadır. SNA, bilgi ağlarına uygulanarak bilginin kaynağını ve aktarım yollarını belirleme olanağı sunar. İslam medeniyetinin temel bilgi kaynaklarından olan hadislerin isnadları, sosyal ağ analizine uygun büyük veri içeren bir sistemdir. Bu çalışmada, SNA'nın hadis rivayet ağlarını incelemedeki rolü, sağladığı avantajlar ve karşılaşılan zorluklar ele alınmaktadır. SNA, rivayet ilişkilerini görselleştirerek anahtar râvileri tespit etmeye ve bunların ağ içindeki etkisini nicel verilerle değerlendirmeye imkân tanır. Derece, yakınlık ve arasındalık gibi merkeziyet ölçümleri kullanılarak râvilerin ilmi otoriteleri ve aracılık rolleri belirlenebilir. Ancak bu yöntemin hadis çalışmalarına uygulanmasında veri toplama, modelleme ve matematiksel kavramları hadis ilmi terminolojisine uyarlama gibi zorluklar bulunmaktadır. Bu çalışma, sosyal ağ analizinin temel aşamalarını tanıtmakta, Gephi gibi görselleştirme araçlarının kullanımını açıklamakta ve söz konusu yöntemi uygularken hadis sahasında kullanılabilecek alternatif kavramlar önermektedir. Makalede, SNA İbn Mes'ûd rivayetlerine uygulanmış ve rivayet ağında önemli rol icra eden isimlerin ağda hangi açılardan etkili oldukları tespit edilmiştir. Analiz sonucunda Esved b. Yezîd, Mesrûk ve Şakîk b. Seleme gibi râvilerin bilgiyi yaymada merkezi ve köprü roller üstlendikleri, Alkame'nin ise naklettiği rivayet sayısı yüksek olmakla birlikte ağlar arası etkileşimde daha sınırlı kaldığı görülmüştür. Bu araştırma, hesaplamalı yöntemleri geleneksel hadis ilmiyle birleştirerek rivayet aktarım dinamiklerini daha derinlemesine anlama çabasının bir sonucudur.

Application of Social Network Analysis to Isnād Data: the Case of the Ibn Mas'ūd Transmission Network

Keywords:

Ḥadīth
Digital Humanities
Social Network Analysis
Transmission Network
Centrality Metrics

Abstract

Social Network Analysis (SNA) is a method that enables the visualization, interpretation, and analysis of complex interaction structures. This method has a wide range of applications, including fields such as healthcare, citation networks, and historical social networks. When applied to knowledge networks, SNA offers the opportunity to identify the origins of information and the pathways through which it is transmitted. The isnads of hadiths, which constitute one of the primary sources of knowledge in Islamic civilization, represent a large data system suitable for social network analysis. This study examines the role of SNA in analyzing hadith transmission networks, the advantages it provides, and the challenges encountered in its application. SNA makes it possible to visualize transmission relationships, identify key transmitters, and quantitatively evaluate their influence within the network. By employing centrality measures such as degree, closeness, and betweenness, the scholarly authority and intermediary functions of transmitters can be determined. However, applying this method to hadith studies entails certain difficulties, such as data collection, modeling, and adapting mathematical concepts to the terminology of hadith sciences. This study introduces the fundamental stages of social network analysis, explains the use of visualization tools such as Gephi, and proposes alternative concepts that can be employed in hadith studies. In the article, SNA was applied to the transmissions of Ibn Mas'ūd, and the ways in which certain prominent transmitters exerted influence within the network were identified. The analysis revealed that transmitters such as Aswad b. Yazīd, Masrūq, and Shaqīq b. Salamah assumed central and bridging roles in disseminating knowledge, whereas although 'Alqamah narrated a high number of transmissions, his interactions across networks were comparatively more limited. This research is the result of an effort to combine computational methods with traditional hadith scholarship in order to gain a deeper understanding of the dynamics of transmission.

* Bu çalışma Doç. Dr. Rahile Kızılkaya Yılmaz danışmanlığında 2025 tarihinde tamamladığımız "Hicrî Birinci Asırda Kûfe'de Hadis Rivayet Ağları" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, 2025) / This article has been prepared based on the PhD thesis titled Hadith Transmission Networks in Kufa in the First Century AH, which we completed in 2025 under the supervision of Associate Prof. Dr. Rahile Kızılkaya Yılmaz (PhD Thesis, Marmara University, Istanbul, Turkey, 2025)

Giriş

Dijitalleşme çalışmaları fen bilimlerinden sonra beşerî bilimleri de etkilemiştir. Öyle ki pek çok üniversitede dijital beşerî bilimlere ait enstitüler yahut araştırma merkezleri kurulmuştur. Dijital beşerî bilimlerin alt dallarından biri de sosyal ağ analizidir. Sosyal ağ analizi (Social Network Analysis kısaca SNA), birbiriyle ilişkide olan karmaşık etkileşim yapılarını görselleştirme, anlama ve analiz etme imkânı sunmaktadır.[1] Sosyal ağ analizi bir yöntem olarak oldukça geniş bir uygulama alanına sahiptir.[2] Hastalıkların nasıl bulaştığını tespit etmeye yönelik geliştirilen hasta temas ağları,[3] araştırmacıların etkileşimini ortaya koymayı hedefleyen atıf ağları,[4] tarihin belli bir döneminde yaşamış kimselerin iletişimde olduğu şahısları ve bunların ilişkilerini[5] tespit etmeye yönelik sosyal ağlar bunlardan bazılarıdır.[6] Sosyal ağ analizi ayrıca bilgi ağlarına uygulanarak bilginin yayıldığı kaynağı ve hangi kanallar aracılığıyla yayıldığını, bilginin intikalinde rol oynayan isimlerin ne derece etkili olduklarını ve bunların birbirlerinden farklarını tespit etmeyi sağlar. [7]

İslam medeniyetinin önemli bilgi kaynaklarından olan hadislerin nasıl ve kimler aracılığıyla intikal ettiğini gösteren isnadlar, sosyal ağ analizinin uygulanabileceği büyük veri barındıran kaynaklardır. İsnadlarda yer alan ve bilgiyi nakleden her bir râvi, rivayet ağındaki bir düğümle; aralarındaki rivayet ilişkisi ise bir bağlantıyla gösterilir. Böylece sosyal ağ analizi, bir rivayetin hangi râviler aracılığıyla ve nasıl intikal ettiğini analiz etme imkânı sunar. Bir rivayet için bu intikal sürecini

---

1 Sosyal ağ analizi hakkında temel bilgiler için bkz. Stanley Wasserman - Katherine Faust, *Social Network Analysis: Methods and Applications* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Guido Caldarelli - Michele Catanzaro, *Networks: A Very Short Introduction* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2012).

2 Sosyal ağ analizinin sosyoloji ve bilim felsefesi bağlamındaki kökenleri ve tarihçesi için bkz. Linton C. Freeman, *The Development of Social Network Analysis A Study in The Sociology of Science* (Kanada: Empirical Press, 2004); Mehmet Gençer, "Sosyal Ağ Analizi Yöntemlerine Bir Bakış", *Yıldız Social Science Review* 3/2 (2017), 19-34.

3 Bu konuda yapılan çalışmalardan bazıları için bkz. Sevim Unutulmaz - Murat Ali Dulupçu, "Kovid-19 Pandemi Sürecinin Değerlendirilmesinde Sosyal Ağ Analizinin Kullanımı", *Türkiye Mesleki ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (30 Kasım 2020), 1-13; Levent Sabah, *Sosyal Ağ Analizi ve Salgın Modelleme* (Düzce: Düzce Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

4 Bu konuda yapılan çalışmalardan bazıları için bkz. Umut Al vd., "Hacettepe Üniversitesi Bilimsel Yayınlarının Sosyal Ağ Analizi Yöntemiyle Değerlendirilmesi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (15 Haziran 2012), 0-0; Ali Özkaya, "Bibliometric Analysis of the Publications Made in STEM Education Area", *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8 (30 Haziran 2019), 590-628.

5 Sosyal ağ analizi, terör örgütü yapılanmasından göçmen ve turist hareketliliğine kadar pek çok sahada kullanılan bir yöntemdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Zeynep Dörtok Abacı, "'Bilgi Çağında Tarihçi Olmak': Sosyal Ağ Analizi Yaklaşımı ve Osmanlı Tarihi Çalışmaları", *Turkish History Education Journal* 2/2 (25 Ekim 2013), 32-57; Valdis Krebs, "Mapping Networks of Terrorist Cells" 24 (10 Nisan 2002); Mustafa Yakar - Fatma Sert Eteman, "Türkiye'de İller Arası Göçlerin Nodexl İle Sosyal Ağ Analizi", *Göç Dergisi* 4 (06 Nisan 2017), 82-109; İsmail Kervankıran vd., "Türkiye'de İç Turizm Hareketlerinin Sosyal Ağ Analizi İle İncelenmesi", *Turizm Akademik Dergisi* 5/1 (28 Haziran 2018), 28-49.

6 Osmanlı tarihi çalışmalarında SNA'nın kullanımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Abacı, "Bilgi Çağında Tarihçi Olmak'. Abacı makalede kadı sicillerindeki belge çeşitliliğinin SNA ile analizinin sunduğu imkânları ele almıştır.

7 Sosyal ağ analizinin bilgi ağlarına uygulanması ve ağda rol oynayan önemli aktörlerin tespiti hakkında detaylı bilgi için bkz. Kelvin Chan - Jay Liebowitz, "The Synergy of Social Network Analysis and Knowledge Mapping: A Case Study", *Int. J. Management and Decision Making* 7 (01 Ocak 2006), 19-35.

takip etmek son derece kolayken yüzlerce rivayet üzerinden intikalin keyfiyetini ve süreçte etkili olan ana ve yan aktörleri tespit etmek büyük bir uğraş gerektirmektedir. Bu noktada sosyal ağ analizi söz konusu büyük veriyi nitelikli bir şekilde ve sayısal verilere dayanarak analiz etme imkânı sunmaktadır.

Sosyal ağ analizinin hadis rivayetlerini analiz etme noktasında sunduğu imkânlar dikkate alındığında bu yöntemin hadis alanında kullanımının alana büyük bir katkı sağlaması beklenmektedir. Ancak SNA ile yapılacak ağ analizlerinde elde edilen verilerin klasik yöntemlerle, terâcim ve tabakat literatürüyle desteklenmesi ve yorumlanması, dengeli bir yaklaşım geliştirilmesini sağlayacaktır. Son yıllarda rivayet ağlarının sosyal ağ analiziyle incelenmesine yönelik ilgi artmıştır.[8] Alandaki öncü çalışmalardan biri, Recep Şentürk tarafından doktora tezi olarak sunulan *Narrative Social Structure: Anatomy of the Hadith Transmission Networks*'tür. Şentürk, milâdî 610-1505 yılları arasında yaşamış hadis hafızlarının hoca-talebe ilişkilerini, yatay ve dikey etkileşimlerini istatistiklere dayanarak analiz etmiştir.[9] Sosyal ağ analizi kullanılmamış olsa da Şentürk'ün çalışması, rivayet ağlarını analize tabi tutma fikrini ortaya atması sebebiyle önce olarak nitelenmeyi hak etmektedir. Sosyal ağ analizini rivayet ağlarına uygulayanlardan biri Buhârî'nin *Sahîh*'indeki ağları analiz eden Muhammad Aurangzeb Ahmad'dır. Ahmad'e göre bu alanda çalışmak isteyenlerin karşılaştığı zorluklardan biri, analize konu olacak verilerin kitaplarda bulunması sebebiyle manuel veri girişinin gerekmesidir.[10] Ahmad'in çalışmasını *Sahîh-i Buhârî*'deki sahih rivayetleri tespit etmeye yönelik algoritma geliştiren ve râvi ilişkilerini sosyal ağ analiziyle inceleyen yayınlar izlemiştir.[11] Hadis rivayet ağlarını tespite ve analize yönelik çalışmalar *Sahîh-i Buhârî* ile sınırlı kalmamıştır. Malezya Hükümeti'nin desteğiyle Müslim'in *Sahîh*'indeki hadislerin tamamı kullanılarak rivayet ağlarında etkin rol oynayan râvileri tespite yönelik bir çalışma yapılmıştır.[12] Araştırmanın sonucunda ağlarda etkinliği en yüksek yedi isim tespit edilmiştir. Başka bir yayında ise *Sahîh-i Müslim*'deki râvi ilişkilerinde tespit edilen örüntüler analiz edilmiştir.[13] Bahsi geçen bu çalışmaların hemen tamamı bilgisayar ve yazılım alanlarında uzman kimselerce gerçekleştirilmiştir. Son yıllarda ilahiyat uzmanlık alanından araştırmacılar da sosyal ağ analizine yönelmiştir. İsnad sistemi, hadis ilminin yanında tefsir ve siyer gibi ilahiyat alanındaki pek çok ilim dalında kullanılmaktadır. Buna binaen sosyal ağ analizinin ilahiyat alanındaki

[8] Sema Tombul, "Veri Madenciliği Tekniklerinin ve Algoritmik Araştırmaların Hadis İlmine Uygulanabilirliği", *Eskiyeni* 44 (20 Eylül 2021), 461-474.

[9] Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı 610-1505* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004).

[10] Muhammad Aurangzeb Ahmad, *Towards the Analysis of Narrative Networks* (Minneapolis, USA: University of Minnesota, 2013).

[11] Nursyahidah Alias vd., "Searching algorithm of authentic chain of narrators' in Shahih Bukhari book", 2016.

[12] Sumaira Saeed vd., "Social network analysis of Hadith narrators", *Journal of King Saud University - Computer and Information Sciences* 34/6 (2022), 3766-3774.

[13] Sekti Kartika Dini vd., "Social Network Analysis of Hadith Narrator (Case Study: Shahih Hadith of Imam Bukhari from Software Ensiklopedi Hadits Kitab 9 Imam)", *International Journal of Scientific & Enggineering Research* 8 (2017), 176-181.

uygulama imkânı da oldukça geniştir. Bu meyanda sosyal ağ analizi kullanılarak yapılan bir çalışmada, sosyal ağ analizi, siyer alanındaki isnadlara uygulanmıştır. Böylece İbn Sa'd'ın hocaları ve daha dolaylı yoldan beslendiği kaynaklar tespit etmiştir.[14] Buraya kadar zikredilen çalışmalardan hareketle isnad verilerine yoğun bir şekilde baş vurulduğu hadis alanında sosyal ağ analizinin pek kullanılmadığı görülmektedir. Bu duruma binaen makalede; veriyi toplama, düzenleme, görselleştirme ve analiz kısımlarından oluşan sosyal ağ analizi tanıtılacak, bu yöntemde kullanılan görselleştirme ve analiz programlarından olan Gephi'nin kullanımı anlatılacak ve ağ analizi terimlerinden bazılarına alternatifler üretilecektir.

1. Sosyal Ağ Analizinde Kullanılan Temel Terimler

Sosyal Ağ Analizi (SNA) bağlamında, ağ, bireyler veya diğer öğeler arasındaki ilişkilerin bir bütün hâlinde organize olduğu bir yapıdır. Ağlar, genellikle sosyal yapılar, iletişim yolları veya bilgi akışı gibi farklı yönleri temsil edebilir. Bu bağlamda, bir ağda her bir düğüm, bir bireyi, grubu veya öğeyi, kenarlar ise bu öğeler arasındaki etkileşimleri, ilişkileri ya da bağımlılıkları gösterir. Ağlar, matematiksel ve görsel olarak incelenebilir ve sosyal, biyolojik veya teknolojik sistemlerdeki etkileşimleri anlamaya yardımcı olur.[15]

Ağdaki temel yapı taşlarından biri düğümlerdir (nodes). Düğüm yerine köşe veya verteks olarak da ifade edilebilirler. Ayrıca sosyal ağlarda düğüm yerine aktör kelimesi de kullanılabilir.[16] Sosyal ağlardaki düğümler hadis râvilerine tekabül etmektedir. Bu durumda her bir düğüm bir raviye karşılık gelmektedir.

Ağdaki diğer temel unsur ise bağlantılardır. İki düğüm arasındaki ilişkiyi ifade eden bağlantılar yerine kenar (edge) kelimesi de tercih edilebilir. Ayrıca iki düğüm arasındaki ilişkinin niteliğine göre ilişki (relation) ve sosyal bağ (social tie) olarak da kullanılabilir.[17] Ağlarda bağlantılar yönlü olabileceği gibi yönsüz de olabilir. Yönlü bağlantıların bir yönü vardır, yani bir düğümden diğerine bilgi, etkileşim veya kaynak akışı belirli bir yön izler.[18] Yönlü bağlantılarda bir başlangıç bir de bitiş düğümü vardır. İsnadlar, sosyal medya platformlarındaki içerik paylaşım ağları ve ulaşım ağları yönlü bağlantılardan oluşmaktadır. Yönsüz ağlarda ise bağlantıların yönü yoktur, iki düğüm arasındaki ilişki

---

[14] Tuba Nur Saraçoğlu, *Siyerde İsnâd (İbn Sa'd'ın Rivayet Ağları)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023).

[15] Wasserman - Faust, *Social Network Analysis*, 94. Graf, daha matematiksel bir tanımken, ağ terimi genellikle gerçek dünya sistemlerini modellemek için kullanılan, grafiksel yapıların uygulanmasıdır. Ancak, sosyal ağ analizi gibi bir bağlamda, graf ve ağ aynı yapıyı ifade edebilir ve çoğunlukla eş anlamlı olarak kullanılır. Ayrıca bkz. Necmi Gürsakal - Adem Aksan, *Sosyal Ağ Analizi R, Nodexl, Gephi, Ucinet Uygulamalı* (Bursa: Dora Yayınları, 2023), 1.

[16] Volkan Tunalı, *Sosyal Ağ Analizine Giriş* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 6; Wasserman - Faust, *Social Network Analysis*, 94, 95.

[17] Tunalı, *Sosyal Ağ Analizine Giriş*, 7.

[18] Hülya Ağcasulu, "Sosyal Bilimlerde İlişkileri İnceleyen Bir Yöntem: Sosyal Ağ Analizi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/Özel Sayı 2 (22 Ekim 2018), 1921.

çift yönlüdür ve eşit seviyededir. A düğümü B düğümüne bağlıysa, B de A'ya aynı şekilde bağlıdır. Etkileşimlerin yönsüz olduğu bağlamlarda kullanılır. Arkadaşlık ilişkileri, evlilik ağları, ortak projelerde çalışma yönsüzdür. [19] Bir râviden diğerine hadis nakli, bilgi akışının yönlü olduğu bir süreçtir. Örneğin, İbn Mes'ûd'dan Abîde es-Selmânî'ye rivayet aktarımı yönlüdür.

Derece, bir düğüme doğrudan bağlı olan diğer düğümlerin sayısını ifade eder. Ağırlıksız derece (Unweighted Degree yahut Degree), bir düğüme gelen veya giden bağlantıların toplamını sayarken, ağırlıklı derece (Weighted Degree) bağlantıların sadece sayısını değil, aynı zamanda bu bağlantıların ağırlığını (örneğin, ilişkinin gücü veya sıklığı) da dikkate alır. Yönlü ağlarda derece, gelen bağlantılar için iç derece (in-degree), giden bağlantılar için ise dış derece (out-degree) olarak ayrılır. Bu metrikler, bir düğümün ağdaki etkinliğini, merkeziyetini veya popülerliğini ölçmek için kullanılır.[20] Örneğin, hadis râvilerinin kaç farklı râviye bilgi aktardığını veya onlardan rivayet aldığını analiz etmek için derece hesaplamaları kullanılabilir. Bir râvinin iç derecesi, kendisine rivayet eden râvilerin sayısını yahut hocalarını gösterirken dış derece, rivayetlerini naklettiği râvilerin sayısını, diğer bir ifadeyle öğrencilerini ifade eder.

2. Sosyal Ağ Analizinin Aşamaları

2.1. Veri Toplama

Sosyal ağ analizinde veri toplama süreci, ağın düğümlerini (aktörleri) ve bağlantılarını (ilişkileri) tanımlayarak analiz için gerekli temel veriyi sağlamayı içerir. Bu süreçte öncelikle ağın kapsamı belirlenir ve analiz edilecek aktörler ile ilişkiler tanımlanır. Veri toplamak için yazılı metinler, dijital kaynaklar, mülakatlar veya anketler gibi farklı kaynaklardan faydalanılır. Toplanan verinin türü ve özellikleri belirlenerek, ilişkilerin yönlü mü yönsüz mü olacağına ve bağlantıların ağırlıklarının hesaba katılıp katılmayacağına karar verilir.[21] Hadis ağlarında, râviler düğüm olarak, rivayet ilişkileri ise bağlantı olarak değerlendirilebilir. Bu süreçte, güvenilir ve tutarlı veriler elde etmek için kaynakların dikkatle seçilmesi ve verinin doğruluğunun kontrol edilmesi büyük önem taşır. Toplanan veriler, analiz edilebilir bir formata dönüştürülmek üzere bir sonraki aşamaya hazırlanır. Analize konu olacak râviler hakkında veri toplamak için râviler arasındaki ilişkiyi gerçeğe en yakın hâliyle yansıtan kaynakların tercih edilmesi gerekir. Hadis eserleri içinde barındırdığı rivayet verisi bakımından en fazla veriyi Musannef türü eserler sunmaktadır. Dolayısıyla Musannef türü eserlerden hareketle ağ analizi yapmak sosyal ilişkileri tespit etme konusunda daha geniş bir bakış açısı sunacaktır.

[19] Tunalı, *Sosyal Ağ Analizine Giriş*, 7; Gençer, "Sosyal Ağ Analizi Yöntemlerine Bir Bakış", 26.

[20] Tunalı, *Sosyal Ağ Analizine Giriş*, 23; Gürsakal - Aksan, *Sosyal Ağ Analizi R, Nodexl, Gephi, Ucinet* Uygulamalı, 65; Ağcasulu, "Sosyal Bilimlerde İlişkileri İnceleyen Bir Yöntem: Sosyal Ağ Analizi", 1928.

[21] Ağcasulu, "Sosyal Bilimlerde İlişkileri İnceleyen Bir Yöntem: Sosyal Ağ Analizi", 1919, 1920.

Veri toplama süreci, sosyal ağ analizi için büyük bir öneme sahiptir çünkü ağın düğümleri ve bağlantıları üzerinden yapılan analizlerin güvenilirliği ve geçerliliği, doğrudan doğru veriye dayanır. Ağ yapısının doğru temsil edilmesi, analiz sonuçlarının tutarlı olmasını sağlar. Eksik veya yanlış veriler, ağdaki ilişkilerin ve aktörlerin yanlış değerlendirilmesine yol açarak yakınlık ve arasındalık gibi kritik metriklerin yanlış hesaplanmasına neden olabilir. Ayrıca, veri toplama sürecinde kullanılan kaynakların güvenilirliği ve kapsamı, analiz edilen ağın doğruluğunu belirler.[22] Örneğin, hadis rivayet ağında râvilerin tüm bağlantılarının ve bu bağlantıların yönü ile ağırlıklarının doğru şekilde belirlenmesi, analizlerin bilimsel değerini artırır. Veri eksikliği, ağdaki önemli aktörlerin ve ilişkilerin gözden kaçmasına yol açabileceği gibi, bağlamdan kopuk veriler de analizlerin amacına uygun sonuçlar üretmesini engeller. Dolayısıyla, doğru, eksiksiz ve bağlama uygun veri toplama süreci, sosyal ağ analizinde anlamlı ve geçerli sonuçlara ulaşmak için kritik bir adım olarak öne çıkar.

2.2. Veriyi Düzenleme

Veri düzenleme süreci, toplanan verilerin analiz edilebilir bir formata dönüştürülmesini içerir ve bu süreçte çeşitli adımlar izlenir. İlk olarak, verideki eksiklikler, tutarsızlıklar veya hatalar giderilir; aynı aktörün farklı isimlerle anılması gibi sorunlar düzeltilir ve ilgisiz veriler elenerek yalnızca anlamlı ve güvenilir ilişkiler analiz kapsamına alınır. Daha sonra, aktörler ve bağlantılar analiz için uygun formatta kodlanır;[23] örneğin, râviler birer düğüm olarak, rivayetler ise birer bağlantı olarak temsil edilir. Bu düzenlemeyi takiben veri, sosyal ağ analizine uygun yapısal bir formata dönüştürülür; genellikle kenar yahut ilişki listesi (edge list) veya bitişiklik/komşuluk listesi (adjacency listesi) kullanılır.

İlişki listesi (edge list), bir sosyal ağın yapısını temsil etmek için kullanılan basit ve yaygın bir veri formatıdır. Bu format, ağdaki düğümler arasındaki ilişkileri (kenarları) tanımlamak için bir liste şeklinde düzenlenir. Her satır, iki düğümün birbirine bağlı olduğunu gösterir.[24] Örneğin, düğümler birer kişi (ör. râvi) ve kenarlar aralarındaki ilişkiler (ör. rivayet bağlantıları) olabilir.

İlişki listesi genellikle iki sütundan oluşur:

1. Kaynak Düğüm (Source): Bağlantının başladığı düğümü ifade eder.
2. Hedef Düğüm (Target): Bağlantının ulaştığı düğümü ifade eder.

---

[22] Ağcasulu, "Sosyal Bilimlerde İlişkileri İnceleyen Bir Yöntem: Sosyal Ağ Analizi", 1917-1919. İlahiyat alanında verilerin sayısallaştırılması ve veri toplama süreci için bkz. Tuba Nur Saraçoğlu, "Dijital Beşerî Bilimler Bağlamında İlahiyat/İslâmî İlimler", *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2022), 857-867.

[23] Ağcasulu, "Sosyal Bilimlerde İlişkileri İnceleyen Bir Yöntem: Sosyal Ağ Analizi", 1920-1922. İlahiyat alanındaki çalışmalarda veri düzenleme hakkında bilgi için bkz. Şentürk, *Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı 610-1505*, 130-133; Saraçoğlu, "Dijital Beşerî Bilimler Bağlamında İlahiyat/İslâmî İlimler", 867-868.

[24] Tunalı, *Sosyal Ağ Analizine Giriş*, 9-12.

Hadis râvileri arasındaki rivayet ilişkilerini ilişki listesi formatında temsil etmek, bu bağlantıları kolayca analiz etmeyi sağlar. Örneğin, "İbn Mes'ûd → Alkame" gibi bir bağlantı, rivayet zincirindeki bir aktarımı ifade edebilir ve bu liste ağ analizi için kullanılabilir. Açıklayıcı olması amacıyla, ilişki listesine dönüştürülen bir isnad ile bu isnadın ilişki listesine çevrilmiş hâli aşağıda gösterilmiştir.

عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي عَمْرٍو، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُتْبَةَ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي الْمَغْرِبَ إِذَا أَفْطَرَ الْمُعَجَّلُ .

Tablo 1: İsnadda yer alan verilerin excel formatına aktarımı

Kaynak	Hedef
Abdullah b. Mes'ûd	Ubeydullah b. Abdillah b. Utbe
Ubeydullah b. Abdillah b. Utbe	Amr b. Ebi Amr
Amr b. Ebi Amr	İbrahim b. Muhammed
İbrahim b. Muhammed	Abdurrezzak

Râvilerin ve rivayet verilerinin sosyal ağ analizi için Excel formatına aktarımı hem verinin doğru yapılandırılması hem de daha sonraki analizlerde kullanılabilmesi için önemli bir süreçtir. Bu süreçte benzersiz kimlikler (ID) atanması temel bir gerekliliktir. Her râviye ve rivayete benzersiz bir kimlik verilmelidir; aynı râvi farklı isimlerle anılıyorsa, bu varyasyonlar standartlaştırılarak tek bir kimlikle temsil edilmelidir. Bu, veriler arasındaki ilişkilerin doğru bir şekilde eşleştirilmesini sağlarken, çakışmaları ve hataları önler, ayrıca veri temizleme sürecini kolaylaştırır. Bunun yanında, veri standartlaştırma aşamasında adlandırma kurallarına dikkat edilmeli, tüm râvi isimleri ve diğer bilgiler tutarlı bir şekilde yazılmalıdır. Sütun başlıkları net ve açıklayıcı şekilde düzenlenmeli, eksik bilgiler için "Bilinmiyor" gibi değerler kullanılmalıdır. Veri doğruluğunu sağlamak için aynı râvi ve rivayet bilgileri, her yerde aynı şekilde temsil edilmeli ve kaynaklar detaylı şekilde kaydedilmelidir. Bu adımlar, analizlerin doğruluğunu ve güvenilirliğini artırır.[25]

SNA'nın isnad verilerine uygulanması sürecinde araştırmacıyı, isnadların yapısından kaynaklanan bazı problemler beklemektedir. Bunların ilki râvilerin isimlerinin isnadlarda farklı şekillerde yer almasıdır. Kimi zaman râvinin ismi kullanılırken bunun yerine babaya yahut dedeye nispetle râvi nitelenebilir. Ayrıca râvi, kabile mensubiyeti üzerinden yahut yaşadığı şehre nispetle de isnadda yer alıyor olabilir. Künyesiyle meşhur olanlar ise daha çok künyeleriyle isnadlarda yer almaktadır. Örneğin adı Saîd b. Fîrûz olan râvi kimi zaman künyesi olan Ebu'l Bahterî olarak da isnadlarda geçmektedir. Bazen ise yalnız Saîd olarak kullanılmaktadır. Bu durumda râvinin kimliğini tespit etmek için hocaları ve talebelerine bakmak gerekmektedir. Bu tespit için başvurulacak birincil kaynaklar terâcim ve tabakat kitaplarıdır. Râvinin olduğu isnad, rivayet kitaplarından taranarak başka tariklerde râvinin kimliğini tespite yönelik ipuçları olup olmadığı kontrol edilebilir. Örneğin makalede

[25] Saraçoğlu, "Dijital Beşerî Bilimler Bağlamında İlahiyat/İslâmî İlimler", 867, 868.

örnek olarak incelenen İbn Mes'ûd'un rivayet ağına dair veriler hazırlanırken isnadlarda mutlak olarak "Eş'as" ismiyle zikredilen bir râviyle karşılaşılmıştır. İsnadda Eş'as'dan hadisi nakleden isim (İsrâil b. Yûnus), hem Eş'as b. Ebi'ş Şa'sâ'dan hem de Eş'as b. Sevvâr'dan hadis nakletmektedir.[26] Bu durumda rivayetin farklı tariklerinde yahut farklı kitaplarda isnad aranarak Eş'as'ın kimliğini tespite yönelik bir ipucu (Künye, lakap, nispet vs.) aranmıştır.

Râvi isimlerinin excel formatına taşınmasında yaşanan güçlüklerden biri de Türkçe karakterlerin Gephi ile uyumlu olmamasıdır ancak bu sorun yeni sürümde[27] aşılmıştır. Veri düzenleme sürecinde karşılaşılan en büyük zorluklardan biri râvi isimlerinin standartlaştırılmasıdır. Râvinin, sonraki isnadlarda da ilk girildiği isimle girilmiş olması gerekmektedir. Yapılacak bir harf yahut işaret değişikliği, yazılım tarafından aynı râvinin iki farklı kişi olarak değerlendirilmesiyle sonuçlanmaktadır. Bunu engellemeye yönelik olarak râvilerin isimleri için ayrı bir excel dosyası oluşturularak her seferinde kontrol edilerek veri girilebilir.

İsnadın diğer unsuru olan rivayet lafızlarının ise veri aktarımı sürecinde nasıl işleneceği ve bunun görselleştirmeye ve analize nasıl yansıtılabileceği ise cevabı aranan meselelerdendir. Veriyi toplama ve düzenleme noktasında karşılaşılan problemlerden biri de isnadların irsâl ve tedlîsi barındırıyor olmasıdır. Bu durum hoca talebe ilişkilerinin tespitinde önemli bir husustur. Çünkü isnadda art arda gelen iki isim herhangi bir kayıt düşülmeksizin excel formatındaki veri dosyasına aktarıldığında sosyal ağ analiz programı olan Gephi, bu isimler arasında doğrudan bir hoca-talebe ilişkisi olduğunu varsaymaktadır. Bu durum rivayet ağlarının ağ analizinde aşılması gereken bir sorundur. Verilerin toplanması ve düzenlenmesi kısmında bu konuda henüz bir yöntem geliştirilmemiş olup görselleştirme kısmında irsâl yoluyla hadis nakleden isimler renklendirilmek suretiyle bu noktaya dikkat çekilebilir. Sosyal ağ analizinin, bir yöntem olarak, isnadların özelliklerini yansıtabilecek şekilde uygulanabilmesi konusunda yapılacak çalışmaların, hadis rivayetinin gelişiminin önemli bir unsuru olan irsâl olgusunu analize katacağı ümit edilmektedir.

Sosyal ağ analizinin isnad verilerine uygulanmasının bir örneğini göstermek amacıyla, yukarıdaki hususlar dikkate alınarak, İbn Mes'ûd'un İbn Ebî Şeybe ve Abdürrezzâk'ın *Musannef*lerindeki rivayetleri çalışma kapsamında excel dosyasına aktarılmıştır. Aşağıdaki görselleştirme ve analiz başlıklarında hazırlanan bu veri dosyası kullanılmıştır.

2.3. Veriyi Görselleştirme

Sosyal ağ analizinde veri görselleştirmenin en büyük faydalarından biri, karmaşık ağ yapılarının daha anlaşılır hale gelmesini sağlamasıdır. Görselleştirme, verilerin düzenli ve net bir şekilde sunulmasına yardımcı olarak, ağdaki ilişkiler, etkileşimler ve bağlantılar arasında daha hızlı

[26] Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *es-Sünenü'l kübrâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 1/286, 8/435.

[27] Yeni sürümle kastedilen Gephi 0.10.1 sürümüdür.

ve kolay bir analiz yapılmasını mümkün kılar.[28] Böylece ağdaki ilişkilerin ve önemli düğümlerin fark edilmesi kolaylaşır. Örneğin, merkezi düğümler, önemli köprüler ya da bilgi akışının yönleri görsel olarak daha net bir şekilde belirlenebilir. Ayrıca görselleştirme, ağdaki değişimlerin izlenmesine de olanak tanır. Zaman içinde ağ yapısındaki değişiklikler, yeni bağlantıların eklenmesi veya mevcut ilişkilerin zayıflaması gibi dinamikler görsel olarak daha kolay takip edilebilir. Bu, sosyal ağları daha derinlemesine analiz etmeyi ve stratejik kararlar almayı mümkün kılar. Görselleştirme, ağ içindeki bilgi akışını daha iyi anlamamıza yardımcı olur. Hangi düğümlerin daha fazla bilgi taşıdığı ve ağdaki etkileşimlerin nasıl yayıldığı gibi veriler, görsel analizlerle netleşir. Böylece sosyal ağ analizi sadece teorik değil, pratikte de etkili bir şekilde kullanılmış olur.[29]

Veriyi görselleştirme sürecinde ilk yapılması gereken görselleştirmenin amacını belirlemektir. Amaç, öne çıkan düğüm yahut ilişkileri göstermek, karşılaştırma yapmak veya dağılımı analiz etmek olabilir. Görselleştirmenin, hedef kitlenin anlayacağı ve ilgi duyacağı şekilde tasarlanmasına dikkat edilmelidir. Görselleştirmeden önce kullanılacak veri setleri seçilerek temizlenmelidir. Bir sonraki aşama olan tasarım kısmında veriler uygun araçlarla grafik veya etkileşimli görseller hâline getirilir. Grafik tasarımı sade, net ve görsel hiyerarşiye uygun olmalıdır. Renkler dikkatli seçilmeli; gereksiz görsel öğeler kullanılmamalıdır. Görselleştirme sonucunda elde edilen grafiğin yahut görselin amaca uygun olup olmadığı test edilmeli ve gerekirse düzenlemeler yapılmalıdır. Görselleştirme, hedef kitlenin anlayabileceği bir kalite ve formatta sunulmalıdır. Aşağıda sosyal ağ analizi ve veri görselleştirme araçlarının özellikleri ve kullanım alanları tablo hâlinde sunulmuştur.[30]

Tablo 2: Sosyal ağ analizi ve görselleştirme amaçlı geliştirilen bazı araçların özellikleri ve kullanım alanları

Program Adı	Özellikleri	Kullanım Alanı
Gephi	Açık kaynaklı ve ücretsizdir. Yüksek performanslı görselleştirme araçlarına sahiptir. Ağların dinamik analizine imkân verir.	Sosyal ağ analizi, biyolojik ağlar, web analizi.

[28] Linton C. Freeman, "Visualizing Social Networks", *Journal of Social Structure* 1/1 (ts.), 1-15; Carlos D. Correa - Kwan-Liu Ma, "Visualizing Social Networks", *Social Network Data Analytics*, ed. Charu C. Aggarwal (Boston: Springer US, 2011), 307-326; Kar-Hai Chu vd., "Using Visualizations to Explore Network Dynamics", *Journal of Social Structure* 14/1 (2013), 1-24; Skye Bender - Daniel Mcfarland, "The Art and Science of Dynamic Network Visualization", *Journal of Social Structure* 7 (2006).

[29] Freeman, "Visualizing Social Networks", 1; Correa - Ma, "Visualizing Social Networks", 307, 308.

[30] Sosyal ağ analizinde ve görselleştirmede kullanılan yazılımlar hakkında detaylı bilgi için bkz. David Camacho vd., "The Four Dimensions of Social Network Analysis: An Overview of Research Methods, Applications, and Software Tools", *Information Fusion* 63 (2020), 88-120. Ayrıca bkz. Yücel Bürhan vd., "Sosyal Ağ Analizi ve Veri Görselleştirme Araçlarının İncelenmesi ve Uygulamalı Karşılaştırılması", 2017, 1-5; Mehmet Tekdal vd., "Sosyal Ağ Analizi Yazılımları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme" (11.Uluslararası Bilgisayar ve öğretim teknolojileri Sempozyumu, Malatya, 2017), 249-255.

	Güçlü filtreleme ve düzenleme seçenekleri vardır.	
Cytoscape	Açık kaynaklıdır ve biyolojik ağlar için tasarlanmıştır. Gelişmişa ağ analizi ve görselleştirme yapar. Zengin veri entegrasyonuna sahiptir.	Biyolojik ağlar, molekül ağlar, sosyal ağlar.
Pajek	Büyük ağlar için optimize edilmiştir. Statik ve dinamik ağlar için kullanışlıdır.	Sosyal ağlar, büyük veri ağları, araştırma projeleri.
NetworkX	Phyton tabanlı ve açık kaynaklıdır. Ağ yapıları üzerinde kapsamlı analizler yapma imkânı sunar. Görselleştirme için Matplotlib ile uyumludur.	Eğitim, araştırma, yazılım geliştirme.
NodeXL	Microsoft excel eklentisi olarak çalışır. Kullanıcı dostu arayüze sahiptir. Ağ analizleri ve görselleştirmeleri kolayca yapar.	Sosyal media analizi, basit ağ analizleri.
Graph-tool	Phyton tabanlı yüksek performanslı ağ analizi kütüphanesidir. Gelişmiş algoritmalar ve büyük ağlar için verimli hale getirilmiştir.	Bilimsel araştırmalar, yazılım geliştiriciler.
Visone	Açık kaynaklı ve kullanıcı dostudur. Güçlü görselleştirme ve ağ analizi özelliklerine sahiptir. Büyük veri setleriyle çalışabilir.	Sosyal ağ analizi, psikoloji, sosyoloji çalışmaları.
UCINET	Sosyal ağ analizi için kapsamlı araçlara sahiptir. Yüksek dereceli ağlar için analitik modeler içerir. Basit ağ görselleştrimesine sahiptir.	Sosyolojik ve psikolojik araştırmalar.

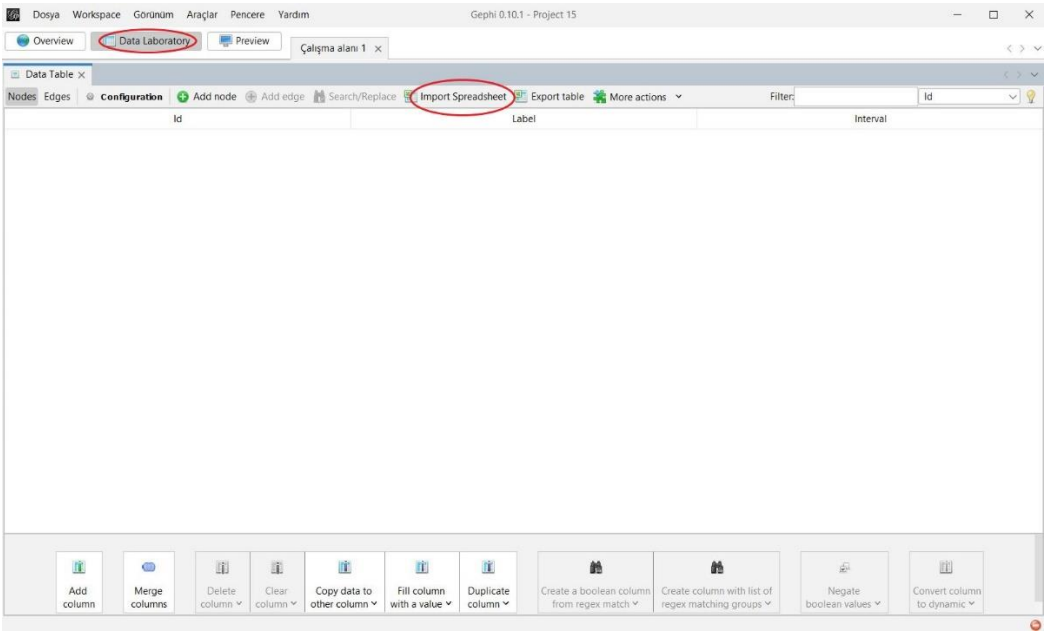
Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere açık kaynaklı olması, görselleştirme kalitesinin yüksek olması ve kullanıcı dostu bir arayüze sahip olması sebebiyle çalışmada Gephi programı tercih edilmiştir.[31]

[31] Gephi hakkında detaylı bilgi için bkz. Mathieu Bastian vd., "Gephi: An Open Source Software for Exploring and Manipulating Networks", *Proceedings of the International AAAI Conference on Web and Social Media* 3/1 (2009), 361-362.

2.3.1. Veriyi Gephi'ye Yükleme

Excel dosyasını hazırladıktan sonra veriyi Gephi'ye yüklemek için, Gephi'yi açıp "Data Laboratory" sekmesinde, "Import Spreadsheet" seçeneğini kullanarak düğümlerin ve bağlantıların yer aldığı dosyayı açmak gerekmektedir.[32] Açılan pencerede ağın yönlü yahut yönsüz olduğu seçilmelidir. Program, bu kriteri esas alarak verisi yüklenen ağı analiz edecektir. İsnadlardaki rivayet ilişkilerinde rivayetin kaynağı olan bir hoca ve alıcı konumda bulunan bir öğrenci bulunduğu için bilginin intikalinde yönlü ilişkiler söz konusudur.[33]

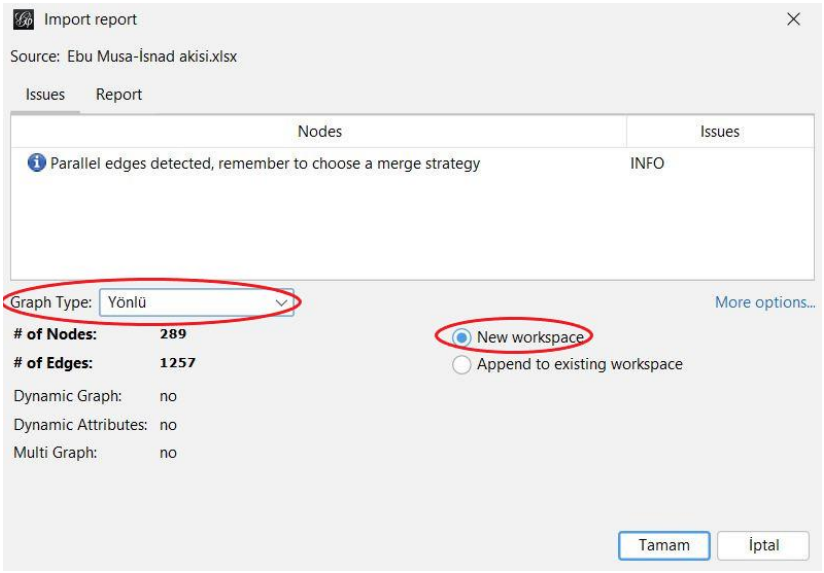
Görsel 1: Hazırlanan veri dosyasının "Data Laboratory" sekmesindeki "Import Spreadsheet" kısmından Gephi'ye yüklenmesi



[32] Gephi'nin desteklediği dosya formatları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tunalı, *Sosyal Ağ Analizine Giriş*, 105.

[33] Tunalı, *Sosyal Ağ Analizine Giriş*, 106, 107; Gürsakal - Aksan, *Sosyal Ağ Analizi R, Nodexl, Gephi, Ucinet Uygulamalı*, 173, 174.

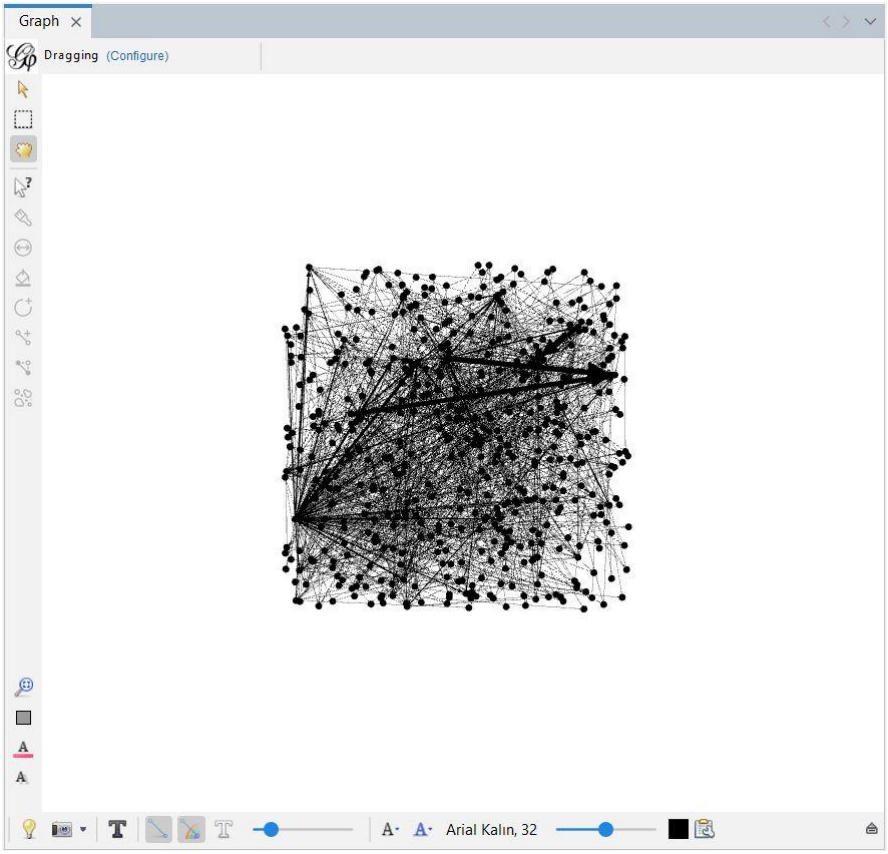
Görsel 2: Verinin yüklenmesi esnasında grafik tipinin belirlenmesi ve müstakil yahut birleşik bir çalışma yapılacağının seçilmesi



2.3.2. Veriyi Gephi Aracılığıyla Görselleştirme

İbn Mes'ûd'un rivayet ağına dair veri dosyası yüklendikten sonra, Gephi'nin Overview sekmesinde ağın görselleştirilmiş hâli görülebilir. Burada, ağın yapısını anlamak için farklı görselleştirme algoritmalarını (örneğin, Force Atlas 2, Yifan Hu) kullanarak, düğümlerin ve bağlantıların düzeni değiştirilebilir. Ayrıca, râvilere tekabül eden düğümlerin boyutları, renkler veya bağlantı kalınlıkları gibi görselleştirme parametrelerini özelleştirilebilir.

Görsel 3: Gephi'ye yüklenen verinin düzenlenmemiş hâli

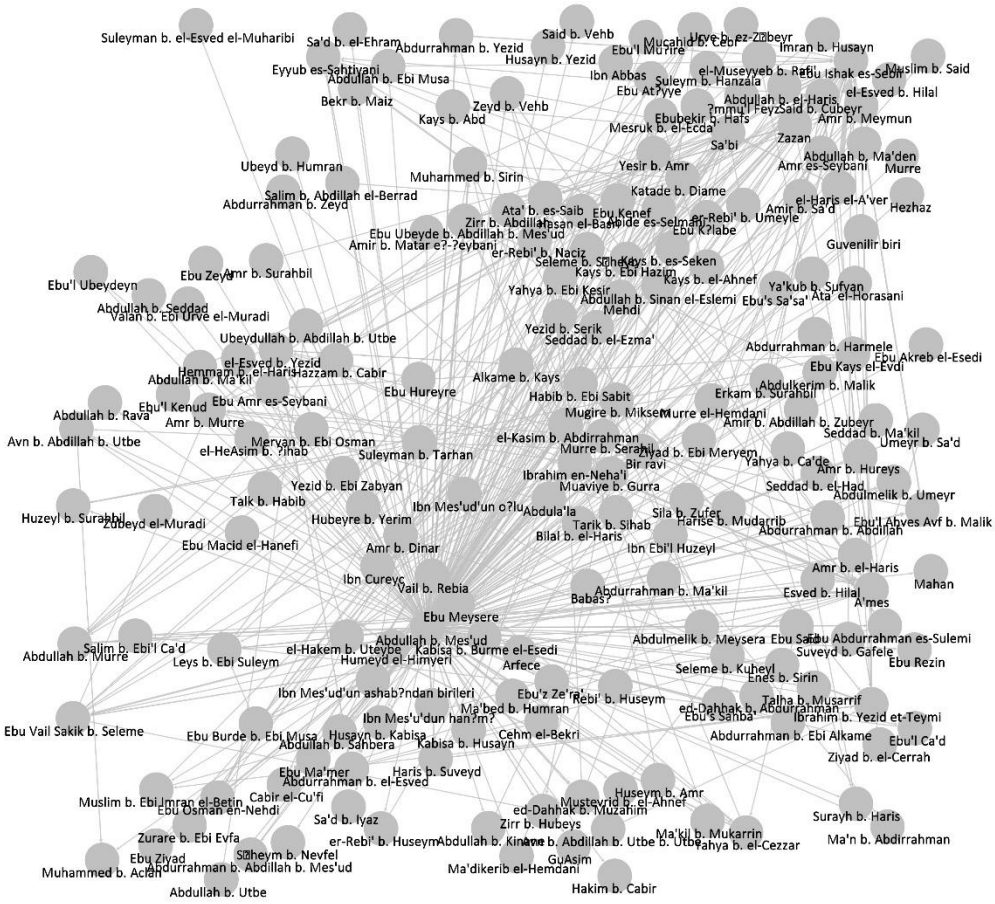


Gephi'nin "Overview" sekmesi, ağın genel yapısına dair temel görselleştirmeleri sunan ve kullanıcıların ağdaki büyük resmi hızlı bir şekilde anlamalarını sağlayan bir ana ekrandır. Bu sekme, ağın tüm düğümleri ve kenarlarını gösterir, ancak daha ayrıntılı analizler için diğer sekmelere geçiş yapmayı mümkün kılar. Overview sekmesinde ilk olarak ağın işlenmemiş hâli yer alır. Overview sekmesindeki alt sekmeler yardımıyla ağın istatistik hesaplamaları yapılır ve bu ölçümlerden hareketle ağ, görsel olarak anlaşılabilir ve yorumlanabilir bir görüntü kazanır. Kullanıcılar burada ağın tamamını büyütüp küçültebilir, filtreleme yapabilir veya belirli bir bölgeye odaklanabilirler. Ayrıca, ağın temel istatistiksel verilerine (toplam düğüm sayısı, kenar sayısı, yoğunluk gibi) de hızlıca ulaşılabilir. Overview sekmesi, görselleştirme ve veri analizi arasındaki geçişi sağlayan, genel bakış açısını sunan temel bir bileşendir. Overview ana sekmesinin altında ağa dair ölçümleri yapmak, ağı görsel olarak düzenlemek ve ağa doğrudan müdahale ederek ekleme, silme renk değiştirme vb. işlemleri yapabilmek üzere alt sekmeler bulunmaktadır.

"Statistics" (İstatistikler) alt sekmesi, ağların matematiksel analizini yaparak yapısal özelliklerini ve dinamiklerini anlamayı sağlar. Bu sekmede, düğümlere yönelik olarak derece dağılımı, arasındalık merkeziyeti, yakınlık merkeziyeti ve özvektör merkeziyeti gibi merkezilik ölçütleri hesaplanarak, düğümlerin ağdaki önem derecesi ve diğer düğümlerle bağlantıları analiz edilebilir.

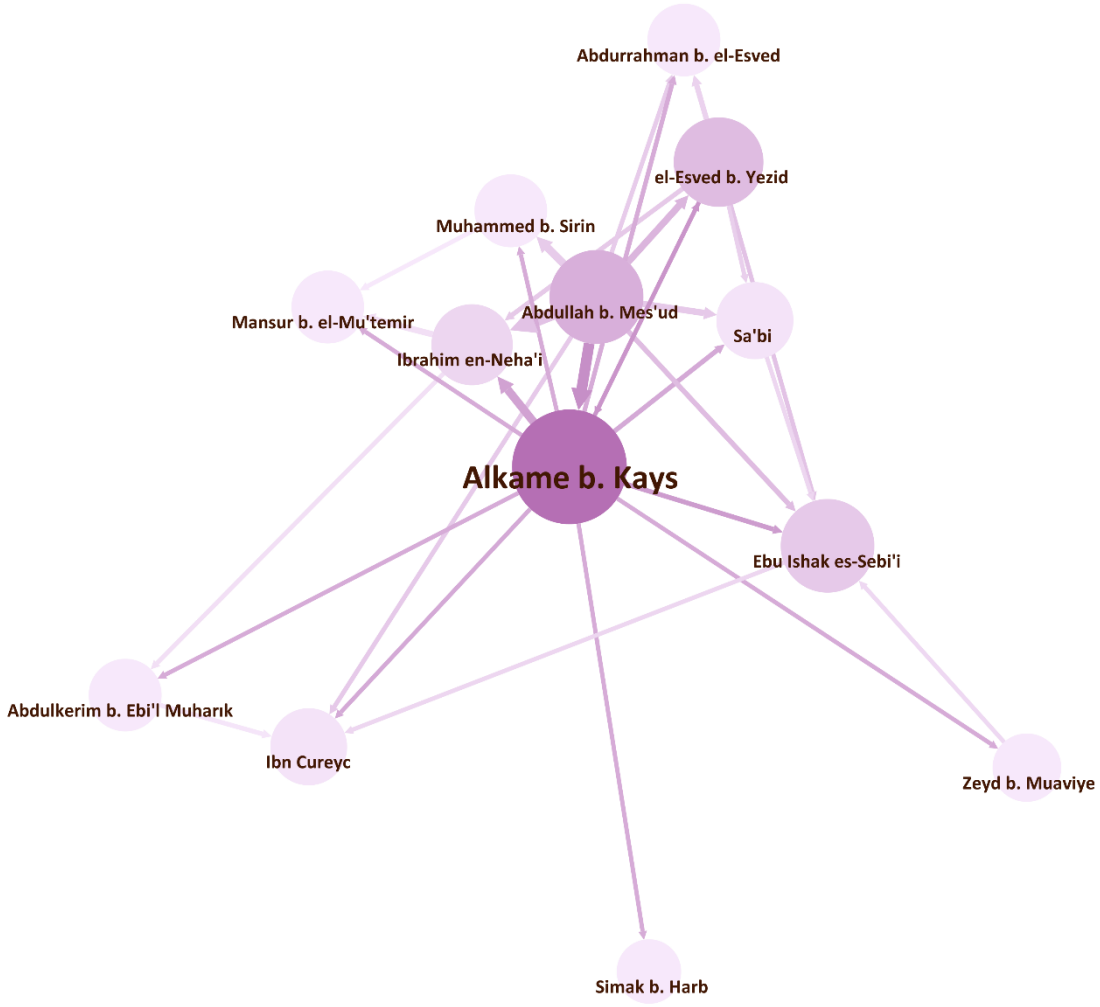
Hesaplanan bu metrikler, Gephi'nin diğer bölümleriyle uyumlu bir şekilde kullanılarak görselleştirme sürecine aktarılabilir. Örneğin, düğüm boyutları veya renkleri merkezilik değerlerine göre ayarlanabilir. İstatistikler sekmesinin yanında bulunan "Filters" sekmesinden ise ağ farklı kriterlere göre filtrelenebilir. Örneğin "topoloji" kısmından "degree range" filtresi kullanılarak ağdaki düğümlerin derecesine göre filtreleme yapılabilir. Ağda derecesi (bağlantı kurduğu kişi sayısı) 3 ve üzerinde olan düğümler seçilebilir. Topoloji kısmından "egonetwork" filtresiyle ise bir düğümün rivayet ağı, diğer bir ifadeyle yalnızca o düğümle etkileşime geçen düğümler filtrelenip üzerinde çalışılabilir.

Grafik 1: İbn Mes'ûd rivayet ağının filtresiz hâli



Yukarıdaki görselde İbn Mes'ûd'un rivayet ağının düzenlenmemiş hâli verilmiştir. Bu görselde, râvileri temsil eden düğümlerin büyüklüklerinin aynı olması ve râviler arasındaki bağlantıların aynı kalınlıkta olması sebebiyle ağ hakkında bir fikir sahibi olmak mümkün değildir.

Grafik 2: İbn Mes'ûd ağından Alkame b. Kays'ın "ego network" ile filtrelenmiş hâli

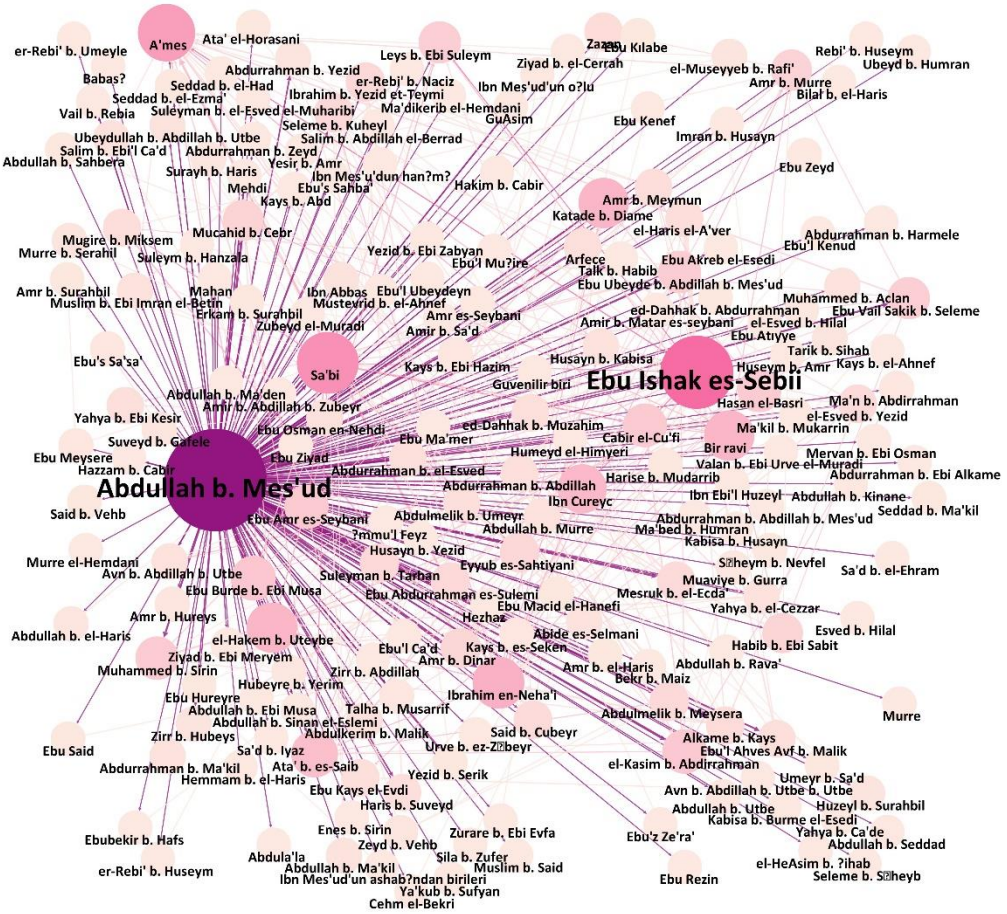


Yukarıdaki görselde İbn Mes'ûd ağında yalnız Alkame'yle rivayet ilişkisi olan râviler görselleştirilmiştir. Görsel bu hâliyle klasik isnad şemalarına benzetilebilir, hatta daha karmaşık bir görünüm arz ettiği düşünülebilir. Ancak görselde râvileri temsil eden düğümlerin büyüklükleri râvilerin etkileşimde oldukları kişi sayısına göre düzenlenmiştir. Dolayısıyla daha büyük düğümler nispeten fazla sayıda râvi ile rivayet ilişkisi kurmaktadır. Bağlantı oklarının kalınlığı ise iki râvi arasındaki ilişkinin yoğunluğunu, diğer bir ifadeyle rivayet sayısını temsil etmektedir. Bu hâliyle görsel, klasik isnad şemasının barındırmadığı unsurları barındırır hale gelmiştir. Aşağıdaki görsel ise (Grafik 3) İbn Mes'ûd'dan rivayet naklederek onun ağında yer alan râviler, hadis aldığı ve naklettiği kişi sayısına göre (derece) göre düzenlenmiştir. Rivayet ilişkisi güçlü olan isimler arasındaki oklar daha kalındır.

İstatistikler sekmesinde yapılan hesaplamaların ağda görünür hale gelmesi için uygulanması gerekmektedir. Bu işlem ise Gephi'nin "Appearance" (Görselleştirme ayarları) sekmesiyle

yapılmaktadır. İstatistik sekmesinde yapılan hesaplamalar esas alınarak bu sekmede, ağın görsel özelliklerini özelleştirmek ve daha anlamlı bir görselleştirme oluşturmak mümkündür. Bu sekme, düğüm ve bağlantıların renklerini, boyutlarını ve görünürlüğünü düzenlemenizi sağlar. Yukarıda düzenlenmemiş hâli verilen İbn Mes'ûd rivayet ağının düğümlerin dereceleri esas alınarak appearance sekmesinde düzenlenmiş hâli aşağıda verilmiştir.

Grafik 3: İbn Mes'ûd rivayet ağının düğümlerin dereceleri esas alınarak appearance sekmesinde düzenlenmiş hâli



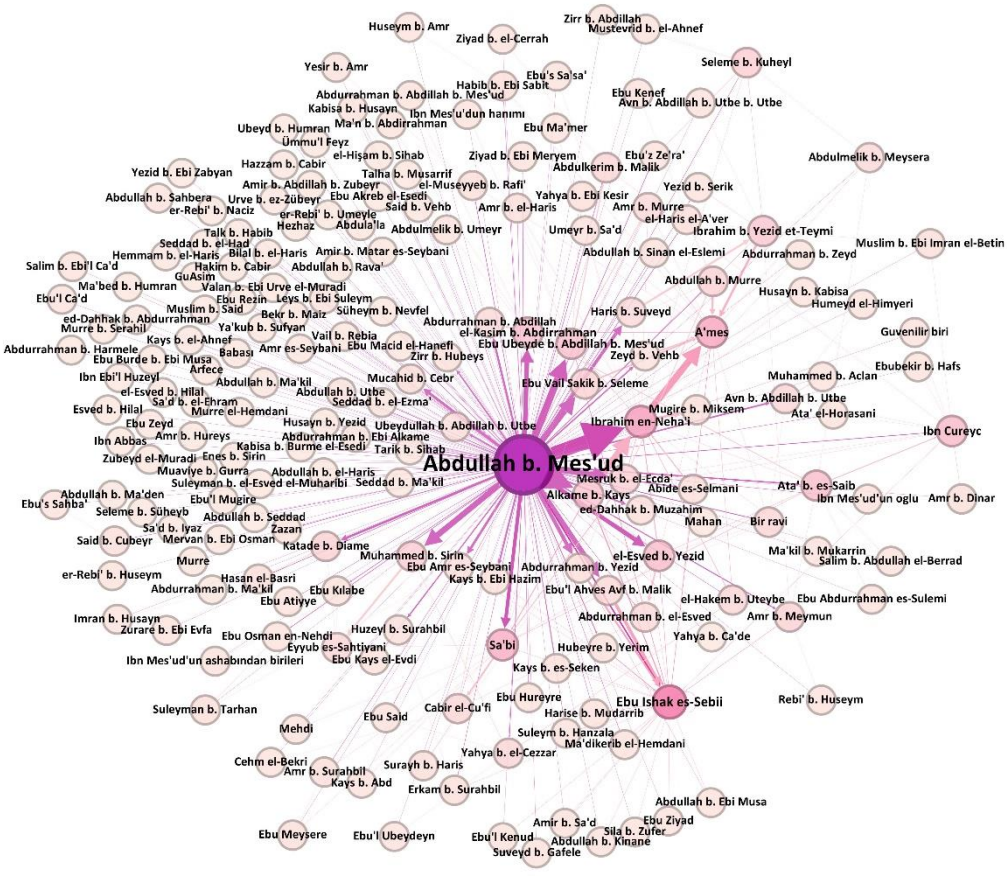
Gephi'nin "Layout" (Düzen) sekmesi, ağın görsel düzenini belirlemek ve düğüm ile kenarların yerleşimini optimize etmek için kullanılan bir araçtır. Bu sekme, ağın daha anlamlı, okunabilir ve estetik bir şekilde düzenlenmesini sağlar.[34] Layout sekmesinde, farklı algoritmalar kullanılarak düğümler arasındaki ilişkiler görselleştirilir ve ağın yapısal özellikleri daha net bir şekilde ortaya çıkarılır.[35] Layout sekmesinde yer alan algoritmalar, ağın özelliklerine ve analiz hedeflerine göre seçilir. Örneğin, ForceAtlas 2 algoritması, düğümleri birbirine çeken veya iten kuvvetler simüle

[34] Tunalı, *Sosyal Ağ Analizine Giriş*, 108, 109.

[35] Farklı algoritmalar hakkında detaylı bilgi için bkz. Bender - Mcfarland, "The Art and Science of Dynamic Network Visualization".

ederek ağın doğal bir düzen oluşturmasını sağlar ve özellikle yoğun ilişkilerin olduğu sosyal ağlar için uygundur. Yifan Hu gibi algoritmalar ise daha büyük ağların daha hızlı ve etkili bir şekilde düzenlenmesi için kullanılır.[36] Bu sayede kullanıcı, ağ yapısına en uygun düzeni seçerek analiz sonuçlarını görsel olarak daha etkili bir şekilde sunabilir. Aşağıdaki görselde, yalnız görsel düzenlemesi yapılarak düğüm büyüklükleri ve renkleri dereceye göre ayarlanan rivayet ağının düzen sekmesinde Force Atlas algoritmasına göre düzenlenmiş hâli gösterilmiştir. Bir sonraki görselde ise düğümler (râviler) Fruchterman Reingold algoritmasına göre düzenlenmiştir.

Grafik 4: İbn Mes‘ûd rivayet ağının düzen sekmesinde Force Atlas algoritmasına göre düzenlenmiş hâli

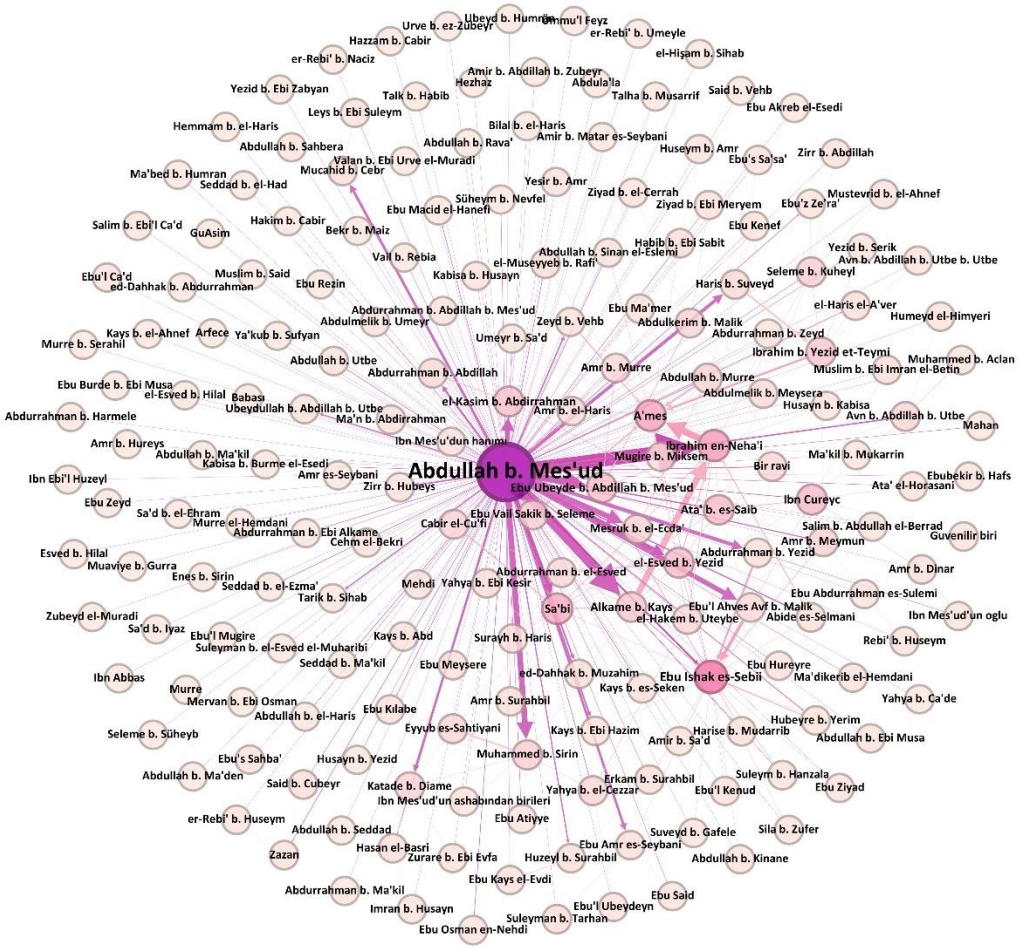


Force Atlas algoritmasında ağda etkili konumda bulunan düğümler ve bunlarla ilişkisi güçlü olanlar ağın merkezine yerleştirilir. Diğer düğümler ise ilişkilerinin gücüne göre birbirine yakın yahut uzak konumda gösterilir. Yukarıdaki görselde İbn Mes‘ûd’dan hadis nakleden isimler gösterilmiştir. Bu ağda, rivayetlere kaynaklık etmesi sebebiyle rivayet nakletme bakımından en etkili isim İbn Mes‘ûd olduğu için algoritma tarafından ağın merkezine yerleştirilmiştir. Ondan rivayet nakledenler ise naklettikleri rivayet sayısı (ağırlıklı derece) esas alınarak, İbn Mes‘ûd’dan çok sayıda rivayet

[36] Tunalı, *Sosyal Ağ Analizine Giriş*, 87, 88.

nakledenler ona yakın ve rivayet sayısı az olanlar kenarlarda olacak şekilde yerleştirilmiştir. Düğümlerin dağılımında rivayet ilişkisi, diğer bir ifadeyle bağlantıların gücü esas alınmıştır.[37] İbn Mes'ûd'dan hadis nakleden râvileri gösteren bu görselde araştırmacı, neyi aradığına bağlı olarak bazı değişiklikler yapabilir. Örneğin, yalnız bir kişiyle rivayet ilişkisi olan râviler filtrelenebilir, tercihe göre bu sayı artırılabilir.

Grafik 5: İbn Mes'ûd rivayet ağının düzen sekmesinde Fruchterman Reingold algoritmasına göre düzenlenmiş hâli



Fruchterman-Reingold algoritması, daha dengeli ve okunaklı bir görselleştirme sunmaktadır. Bu algoritma, düğümler arasındaki mesafeyi en uygun hale getirerek daha simetrik ve dengeli bir dağılım oluşturur. Fruchterman-Reingold ile ForceAtlas arasındaki temel fark, ölçeklenebilirlik ve dinamiklik açısından ortaya çıkar. Fruchterman-Reingold, hesaplama açısından daha basit ve statik bir algoritmadır; bu nedenle küçük ve orta ölçekli ağlar için daha uygundur. Öte yandan, ForceAtlas büyük ağlarda daha iyi performans gösterir ve organik kümelenmelere daha uygun bir yapı sunar.

[37] Tunalı, Sosyal Ağ Analizine Giriş, 87.

Ayrıca, ForceAtlas sürekli bir itme-çekme simülasyonu çalıştırarak ağın daha doğal bir şekilde şekillenmesini sağlar.[38]

Gephi'nin temel sekmelerinden biri olan Data Laboratory sekmesinde veri girişi ve düzenlenmesiyle ilgili işlemler yapılmaktadır. Veri girişi bir excel dosyasını Gephi'ye yüklemek şeklinde olabileceği gibi doğrudan Gephi'ye de veriler girilebilir. Bunun için Data Laboratory sekmesinde düğüm eklemek için "add node" düğmesinden düğümler ve "add edge" düğmesinden de bağlantılar eklenebilir. Ayrıca bu sekmede, düğümlerin isimlerini üzerine çift tıklayarak düzenlemek de mümkündür. Bu sekmenin sunduğu özelliklerden biri de düğümlerin ağda icra ettikleri role dair hesaplamaların (merkeziyet ölçümlerinin) tablo hâlinde sunulması ve bunların kopyalanabilmesidir. Ayrıca düğümler, ölçümlere göre sıralanabilmektedir. Bunun için ilgili merkeziyet ölçüm değerinin üzerine çift tıklamak yeterlidir.

Görsel 4: Gephi'deki Data Laboratory sekmesinin sunduğu imkânlar (Örnek olarak İbn Mes'ûd'un rivayet ağından bir kesit sunulmuştur.)

Data Table ×

Nodes | Edges | Configuration | Add node | Add edge | Search/Replace | Import Spreadsheet | Export table | More actions

Id	Label	Interval	In-Degr...	Out-De...	Dere...	Weighted I...	Weighted Ou...	Weighted ...	Eccentr...	Closeness ...	Harmonic Closene...	Betweenness ...
Abdullah...	Abdullah b. Mes'ud		0	189	189	0.0	702.0	702.0	7.0	0.468599	0.570812	0.0
Ebu Ishak...	Ebu Ishak es-Sebii		64	44	108	365.0	365.0	730.0	10.0	0.266484	0.373025	36404.304969
Sa'bi	Sa'bi		28	50	78	161.0	161.0	322.0	9.0	0.338274	0.437664	54752.579598
A'mes	A'mes		43	22	65	171.0	170.0	341.0	10.0	0.231366	0.292766	16298.615214
Ibrahim e...	Ibrahim en-Neha'i		17	33	50	157.0	157.0	314.0	10.0	0.285504	0.388355	45885.27772
Bir ravi	Bir ravi		14	32	46	36.0	35.0	71.0	8.0	0.363636	0.441547	214427.42935...
el-Hake...	el-Hakem b. Uteybe		15	31	46	107.0	107.0	214.0	9.0	0.281159	0.371312	27688.284195
Katade b...	Katade b. Diame		26	20	46	119.0	119.0	238.0	10.0	0.251133	0.319355	16219.602366
Ibn Cureyc	Ibn Cureyc		34	9	43	76.0	76.0	152.0	10.0	0.219706	0.255094	10547.009039
Ata' b. es...	Ata' b. es-Saib		18	19	37	55.0	53.0	108.0	10.0	0.261632	0.329634	8792.411464
Ebu Burd...	Ebu Burde b. Ebi Musa		4	27	31	66.0	66.0	132.0	9.0	0.308309	0.384885	521.130573
el-Kasim ...	el-Kasim b. Abdirrahman		11	19	30	43.0	43.0	86.0	8.0	0.25219	0.317154	3212.389311
Ebu Amr ...	Ebu Amr es-Seybani		11	18	29	29.0	29.0	58.0	8.0	0.279338	0.344333	13454.030958
Cabir el-...	Cabir el-Cu'fi		18	10	28	53.0	52.0	105.0	10.0	0.226901	0.271031	6599.113355
Hasan el...	Hasan el-Basri		7	20	27	38.0	38.0	76.0	7.0	0.299628	0.354177	1653.306379
Muhamm...	Muhammed b. Sirin		9	18	27	71.0	71.0	142.0	9.0	0.267917	0.325105	1482.029866
Ebu Ube...	Ebu Ubeyde b. Abdillah b. Mes'ud		3	22	25	38.0	38.0	76.0	8.0	0.334382	0.395415	461.076197
Ebu Vail ...	Ebu Vail Sakik b. Seleme		4	20	24	42.0	42.0	84.0	6.0	0.331691	0.389604	288.394985
Leys b. E...	Leys b. Ebi Suleym		13	11	24	30.0	30.0	60.0	10.0	0.222222	0.26317	4344.603066
Amr b. M...	Amr b. Murre		12	9	21	22.0	22.0	44.0	9.0	0.259532	0.31358	5806.26439
Mucahid ...	Mucahid b. Cebr		9	11	20	44.0	44.0	88.0	10.0	0.2376	0.306369	13003.565757
Habib b. ...	Habib b. Ebi Sabit		11	8	19	15.0	15.0	30.0	10.0	0.227566	0.270086	5522.385123
Amr b. D...	Amr b. Dinar		11	7	18	18.0	18.0	36.0	10.0	0.230678	0.28417	8339.956971
Eyyub es...	Eyyub es-Sahtiyani		12	5	17	45.0	45.0	90.0	11.0	0.203568	0.241957	4748.371169
Abdulme...	Abdulmelik b. Meysera		7	9	16	10.0	10.0	20.0	10.0	0.23013	0.274614	3362.724761
Ibrahim ...	Ibrahim b. Yezid et-Teymi		9	7	16	22.0	22.0	44.0	9.0	0.237164	0.278002	4665.591799
Suleyma...	Suleyman b. Tarhan		10	6	16	13.0	13.0	26.0	10.0	0.219581	0.251443	1438.330547
Ebu Abd...	Ebu Abdurrahman es-Sulemi		4	11	15	43.0	43.0	86.0	7.0	0.257665	0.303008	204.461336
Seleme b...	Seleme b. Kuheyl		11	4	15	16.0	16.0	32.0	10.0	0.226239	0.260353	3780.046992
el-Esved ...	el-Esved b. Yezid		5	9	14	27.0	27.0	54.0	8.0	0.332245	0.387531	456.582151

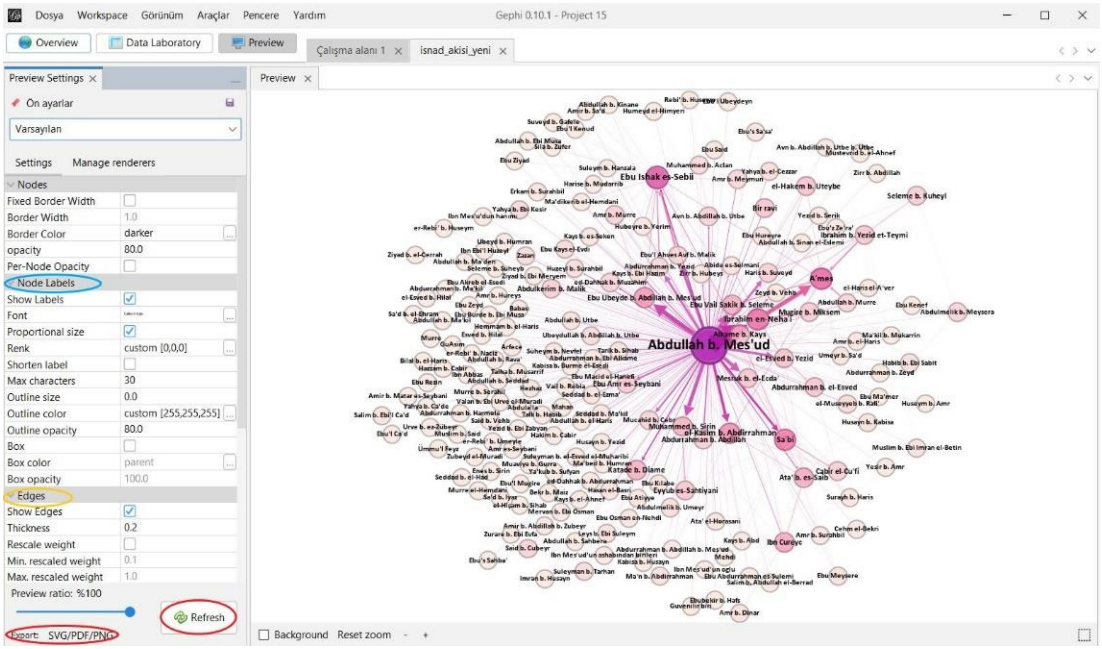
2.3.3. Hazırlanan Görseli Dışarı Aktarma

Gephi'deki "Preview" (Ön izleme) sekmesi, ağın görselleştirilmiş hâlini estetik ve profesyonel bir şekilde özelleştirmek ve sunumlara ya da raporlara uygun hale getirmek için kullanılır. Bu sekmede sol tarafta bulunan nodes kısmından düğümlerin saydamlığı ve çerçevesi; node labels kısmından düğüm etiketlerinin görünür hale getirilmesi ve büyüklükleri, yazı tipi, karakter sayısı; edges kısmından bağlantı oklarının görünür olup olmaması, kalınlıkları ve renkleri gibi görselleştirme detayları düzenlenebilir. Dinamik ön izleme özelliği, yapılan değişikliklerin anında görüntülenmesini sağlamaktadır ancak yapılan değişikliklerin sağdaki görselde uygulanması için "yenile/refresh"

[38] Tunalı, *Sosyal Ağ Analizine Giriş*, 85-87.

butonuna tıklanması gerekmektedir. Preview sekmesi, ağın yüksek çözünürlüklü bir versiyonunu PDF, PNG veya SVG gibi formatlarda dışa aktarmayı sağlar. Bunun için sol alttaki "export/dışa aktar" düğmesine basılarak görselin çözünürlük ayarlarının yapılması gerekmektedir. Bu özellikler sayesinde preview sekmesi, dışa aktarılmadan önce tüm ayarların kontrol edilmesine olanak tanır ve sosyal ağ analizini görsel olarak etkileyici hale getirir.

Görsel 5: Gephi'deki preview/ön izleme sekmesi ve özellikleri



2.4. Verinin Analizi

Verinin görselleştirilmesi sosyal ağ analizinin önemli bir parçası olsa ve ağa dair genel bir fikir verse de tek başına ağın analizi için yeterli değildir. Görselleştirmeden sonra ağ, merkeziyet ölçümleri, yoğunluklar vb. sayısal verilerden hareketle analiz edilmeli ve ağda köprü görevi üstlenen, merkeze yakın olan, etkileşimde olduğu kişi sayısı yüksek olan düğümler tespit edilerek bunlar üzerinden ağın dinamikleri yorumlanmalıdır.

Sosyal ağ analizinde kullanılan terimleri bilmek, ağ yapısını tespit etmek ve verileri doğru bir şekilde yorumlamak için gereklidir. Bu kavramlar, ağda merkezi rol oynayan ve bilgi akışında etkili düğümleri analiz etmeyi sağlar. Sosyal ağ analizinde pek çok terim olsa da bunlardan, temel seviyede kullanılanlar hakkında aşağıda bilgi verilecek ve bu kavramlara hadis literatüründe kullanımına uygun karşılıklar sunulacaktır. Bahsi geçen kavramlar Türkçe literatürde belli kelimelerle karşılansa da bu terimlere hadis araştırmacıları aşina değildir. Buna binaen sosyal ağ analizindeki anlamları korunarak kavramların bir kısmına yeni isimler teklif edilmesi uygun görülmüştür. Sosyal ağ analizinde kullanılan bazı kavramların hadis literatüründeki kavramlarla benzerliği dikkat çekmektedir. Örneğin arasındalık merkeziyeti yüksek olan ve rivayetlerin farklı gruplara ve râvilere

iletilmesinde önemli rol oynayan isimlerin hadis literatüründe medâr isimlere tekabül ettiği görülmektedir. Ancak bu tarz düğümleri ifade etmek üzere medâr kelimesi tercih edilmemiştir. Bu noktada hadis literatüründe hâlihazırda kullanılan terimlerin sosyal ağ analizindeki kavramlara karşılık olarak kullanılmasının anlam kargaşasına neden olabileceği endişesine binaen yeni kelimeler üretilmesi uygun görülmüştür. Bu durum, sosyal ağ analizini hadis çalışmalarına uyarlama çabası olarak yorumlanabilir. Ancak sosyal ağ analizindeki kavramların tamamına uygun karşılıkların bulunması bu aşamada iddialı bulunmuş ve bir kısmına bulunan karşılıklarla yetinilmiş, karşılığı bulunamayan terimlerin sosyal ağ analizindeki kullanımları tercih edilmiştir.

2.4.1. Ağ Yoğunluğu

Ağ yoğunluğu (network density), bir ağdaki bağlantıların, mümkün olan maksimum bağlantılara oranını ifade eden bir ölçümdür. 0 ile 1 arasında bir değere sahiptir; 0 değeri ağda hiç bağlantı olmadığını, 1 değeri ise ağın tamamen bağlı olduğunu gösterir. Yüksek yoğunluk, düğümler arasındaki bağlantıların fazla olduğunu ve bilginin hızlı yayıldığını gösterirken, düşük yoğunluk daha seyrek bağlantıları ve bilgi akışının sınırlı olduğunu işaret eder. [39] Hadis rivayet ağlarında yoğunluk, raviler arasındaki iletişimin gücünü ve rivayetlerin yayılma potansiyelini anlamak için kullanılabilir.

Matematiksel olarak, bir ağın yoğunluğu şu şekilde hesaplanır: Ağ Yoğunluğu=m/(n(n−1)) m, ağdaki toplam mevcut bağlantı (kenar) sayısıdır. n ise ağdaki toplam düğüm (kişi, râvi) sayısıdır. n.(n−1) ise bir ağdaki mümkün olan toplam bağlantı sayısıdır. Ağ yoğunluğu, özellikle sosyal ağlarda, bir topluluğun ne kadar birbirine bağlı olduğunu anlamak için kullanışlıdır.[40]

2.4.2. Merkeziyet Metrikleri

Merkeziyet metrikleri, bir ağdaki düğümlerin ne kadar önemli veya etkili olduğunu ölçen matematiksel yöntemlerdir. Bu metrikler, ağın yapısını anlamamıza yardımcı olarak bilgi akışının nasıl gerçekleştiğini, hangi düğümlerin daha kritik roller üstlendiğini belirler.[41] Merkezilik ağdaki bir noktanın diğer noktalara göre daha merkezde bulunmasıdır. Merkezi düğümler, aynı zamanda bilgiyi istedikleri şekil ve ölçütte yönlendirebilme avantajına sahiptirler. Çok sayıda doğrudan ve dolaylı bağa sahip olan bu merkezi düğümler, ağdaki diğer düğümler tarafından güvenilir görülmektedirler.[42] Yapılan analize ve bakış açısına göre bir düğümün diğer bir düğüme göre merkezi olup olmaması değişebilir. Bir ölçüte göre oldukça önemli bir düğüm başka bir ölçüte göre önemsiz hale gelebilir. Bir ağda merkeziyeti yüksek bir düğüm başka bir ağda dük merkeziyet değerine sahip olabilir. Bu duruma

39 Gürsakal - Aksan, *Sosyal Ağ Analizi R, Nodexl, Gephi, Ucinet Uygulamalı*, 61, 62.

40 Tunalı, *Sosyal Ağ Analizine Giriş*, 38.

41 Tunalı, Sosyal Ağ Analizine Giriş, 21. Merkeziyet metrikleri hakkında daha teknik bilgi için bkz. Linton C. Freeman, "Centrality in Social Networks Conceptual Clarification", *Social Networks* 1/3 (1978), 215-239. Merkeziyet metrikleri ve bunun düğümlerin prestijine etkisi için bkz. Wasserman - Faust, *Social Network Analysis*, 167-220.

42 Ağcasulu, "Sosyal Bilimlerde İlişkileri İnceleyen Bir Yöntem: Sosyal Ağ Analizi", 1928.

hadis alanından bir örnek verecek olursak, İbrâhim en-Nehaî'nin İbn Mes'ûd rivayetlerinin naklinde daha etkili bir rol oynaması nedeniyle merkeziyet ölçümlerinin Hz. Ali'nin rivayet ağındaki değerlerden daha yüksek olması oldukça normaldir.

2.4.2.1. Derece Merkeziyeti

Derece merkeziyeti, bir düğümün kaç tane doğrudan bağlantısı olduğunu ifade eder. Derece, bir düğümün ağda ne derece merkezi bir rol oynadığını ölçmede kullanılmaktadır. Derece yoğunluğu, düğümün ağ içinde ne kadar bağlantılı olduğunu ve diğer düğümlerle ne kadar etkileşimde bulunduğunu ölçer. En kolay hesaplanan merkezilik ölçütü olan derece merkeziliği bir düğümün diğer düğümlerle kurduğu doğrudan bağlantılarının toplamıdır.[43] Ağırlıksız derece (Unweighted Degree yahut Degree), bir düğüme gelen veya giden bağlantıların toplamını sayarken, ağırlıklı derece (Weighted Degree) bağlantıların sadece sayısını değil, aynı zamanda bu bağlantıların ağırlığını (örneğin, ilişkinin gücü veya sıklığı) da dikkate alır.[44] Örneğin, hadis râvilerinin kaç farklı râviye bilgi aktardığını veya onlardan rivayet aldığını analiz etmek için derece hesaplamaları kullanılabilir. Bir râvînin iç derecesi, rivayet aldığı râvilerin (hocalarının) sayısını gösterirken dış derece, rivayetlerini naklettiği râvilerin sayısını (öğrencilerini) ifade eder.

2.4.2.2. Arasındalık Merkeziyeti

Arasındalık merkeziyeti (betweenness centrality), bir düğümün ağda bilgi veya kaynak akışını yönlendiren, köprü görevi gören önemli bir aktör olup olmadığını belirler.[45] Yüksek aracılık merkeziyeti, bir düğümün, ağdaki farklı alt gruplar veya topluluklar arasında bağlantı kuran bir rol üstlendiğini gösterir. Arasındalık merkeziyeti, genellikle ağda bilgi akışını kontrol eden veya yönlendiren kişilerin belirlenmesinde kullanılır.[46] Örneğin, sosyal ağlarda bir lider veya arabulucu figür, iki farklı gruptan insanların etkileşime geçmesini sağlayan bir köprü olabilir. Bu metrik, ağdaki topluluk yapıları ve bilgi yayılımı gibi konuları analiz etmek için önemlidir. Arasındalık merkeziyeti yüksek düğümler köprü düğüm (bridge node) olarak isimlendirilir. Bir ağda bir köprü düğümün kaybolması ağın yapısını zayıflatabilir ve farklı grupların birbirinden kopmasına yol açabilir. Bu sebeple, köprü düğümlerinin sosyal ağlardaki analizi ağdaki bilgi akışı açısından oldukça önemlidir.[47] Sosyal ağ analizinde köprü düğüm olarak ifade edilen terimi, anlamının kavrama uygunluğu sebebiyle hadis alanında köprü râvi olarak kullanmak mümkün görünmektedir.

---

43 Ağcasulu, "Sosyal Bilimlerde İlişkileri İnceleyen Bir Yöntem: Sosyal Ağ Analizi", 1928.

44 Wasserman - Faust, *Social Network Analysis*, 178-183; Tunalı, *Sosyal Ağ Analizine Giriş*, 23, 24.

45 Ağcasulu, "Sosyal Bilimlerde İlişkileri İnceleyen Bir Yöntem: Sosyal Ağ Analizi", 1928.

46 Wasserman - Faust, *Social Network Analysis*, 188-192; Tunalı, *Sosyal Ağ Analizine Giriş*, 27, 28.

47 Katarzyna Musiał - Krzysztof Juszczyszyn, "Properties of Bridge Nodes in Social Networks", *Computational Collective Intelligence. Semantic Web, Social Networks and Multiagent Systems* (Berlin, Heidelberg: Springer, 2009), 357-364.

2.4.2.3. Yakınlık Merkeziyeti

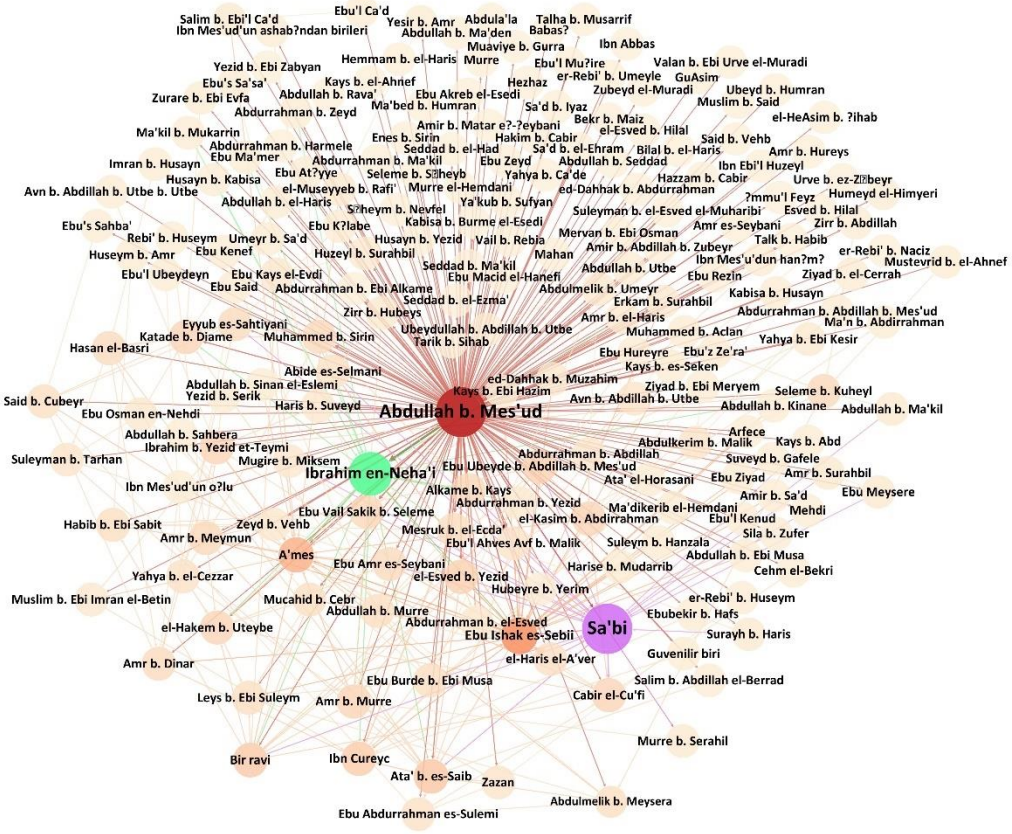
Yakınlık merkeziyeti (closeness centrality) bir düğümün ağdaki diğer düğümlere ne kaar yakın olduğunu gösterir. Yakınlık merkeziyeti yüksek olan bir düğüm, ağın geneline hızlı erişebilir çünkü diğer düğümlere olan ortalama mesafesi kısadır. Ağ görselleştirildiğinde yakınlık merkeziyeti yüksek düğümler genelde ağın merkezinde bulunurlar. Derece merkeziyeti yahut arasındalık merkeziyeti düşük olan bir düğümün yakınlık merkeziyeti yüksek olabilir. Bu durumda, ağın genel yapısına bağlı olarak düğüm stratejik bir konumda olsa da mutlak anlamda merkezi bir düğüm olmayabilir. Dolayısıyla, yakınlık merkeziyeti yüksek bir düğüm her zaman merkezi düğüm olarak tanımlanamaz, ancak ağın genel erişilebilirliğini sağlayan önemli bir aktör olduğu söylenebilir.[48]

Yakınlık merkeziyeti yüksek râviyi ifade etmek üzere hadis ilminde uygun bir kavram tespit edilememiştir. Ancak anlamı gereği bu terimi karşılamaya en uygun kelime "merkezi" kelimesidir. "Merkezi râvi" terimi, yakınlık merkeziyeti yüksek râviler için isabetli bir kullanımdır çünkü bu râviler, hadis ağı içinde diğer râvilere daha kısa mesafede bulunur. Yakınlık merkeziyeti yüksek râviler, rivayetlerin farklı bölgelere hızlı yayılmasını sağladıkları için, ilmî ağ içinde kritik düğümler olarak işlev görürler. Yakınlık merkeziyeti yüksek râviler, rivayetlerin farklı bölgelere hızlı yayılmasını sağladıkları için, ilmî ağ içinde kritik düğümler olarak işlev görürler.

Köprü râvi ve merkezi râvinin İbn Mes'ûd ağında gösterilmesi bu düğümlerin rollerini anlamayı sağlayacaktır. Aşağıdaki görselde İbrâhim en-Nehaî'nin ve Şa'bî'nin İbn Mes'ûd ağındaki rolleri gösterilmiştir. Dikkat çekmesi amacıyla İbrahim yeşille, Şa'bî ise mor ile renklendirilmiştir.

[48] Tunalı, *Sosyal Ağ Analizine Giriş*, 24, 25; Wasserman - Faust, *Social Network Analysis*, 183-188.

Grafik 6: İbn Mes'ûd rivayet ağında İbrâhim en-Nehaî'nin ve Şa'bî'nin konumu



İbrâhim en-Nehaî'nin ve Şa'bî'nin ağdaki rollerine dair merkeziyet ölçümleri ise aşağıdaki görsellerde verilmiştir.

Görsel 6: Şa'bî'nin ve İbrâhim en-Nehaî'nin İbn Mes'ûd ağındaki merkeziyet ölçümleri

Sa'bi - Attributes	
Id	Sa'bi
Label	Sa'bi
Interval	<null value>
In-Degree	17
Out-Degree	6
Derece	23
Weighted In-Degree	56.0
Weighted Out-Degree	27.0
Weighted Degree	83.0
Eccentricity	3.0
Closeness Centrality	0.6086956521739131
Harmonic Closeness Centrality	0.7023809523809523
Betweenness Centrality	152.48333333333332
Authority	0.08350382
Hub	0.04868034
PageRank	0.0027185006081242455
Component ID	1
Strongly-Connected ID	224
Cluter-ID	1
Modularity Class	9
Inferred Class	10
Eigenvector Centrality	0.06706481740847593
Clustering Coefficient	0.02409432642161846

Ibrahim en-Neha'i - Attributes	
Id	Ibrahim en-Neha'i
Label	Ibrahim en-Neha'i
Interval	<null value>
In-Degree	13
Out-Degree	10
Derece	23
Weighted In-Degree	119.0
Weighted Out-Degree	68.0
Weighted Degree	187.0
Eccentricity	2.0
Closeness Centrality	0.7272727272727273
Harmonic Closeness Centrality	0.8125
Betweenness Centrality	139.8
Authority	0.07830622
Hub	0.038531672
PageRank	0.0015198049241387233
Component ID	1
Strongly-Connected ID	224
Cluter-ID	1
Modularity Class	8
Inferred Class	14
Eigenvector Centrality	0.04538887561539417
Clustering Coefficient	0.03183673322200775

Ağ görselinde görüldüğü üzere İbrâhim ağın merkezine daha yakındır. Şa'bî ise nispeten uzak konumdadır. Merkeziyet metriklerinin verildiği görseller incelendiğinde İbrâhim'in yakınlık (closeness) merkeziyetinin (0.72) Şa'bî'nin değerinden (0.60) yüksek olduğu görülmektedir. Bu da İbrâhim'in merkeze daha yakın konumda bulunması ve İbn Mes'ûd ağındaki diğer düğümlerce daha erişilebilir bir noktada olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla İbn Mes'ûd ağında İbrâhim'in merkezi râvi (düğüm) olduğunu söylemek mümkündür. Arasındalık değerleri incelendiğinde Şa'bî'nin değerinin (152.48) İbrâhim'in değerinden (139.8) daha yüksek olduğu, dolayısıyla Şa'bî'nin farklı düğümler arasında bilgiyi taşıyan ve bunları birbirine bağlamada daha aktif bir rol icra ettiği söylenebilir. Bu durumda Şa'bî, İbn Mes'ûd ağında köprü ravidir.

2.4.2.4. Özvektör Merkeziyeti

Özvektör merkeziyeti, bir düğümün ağdaki önemini belirlemek için kullanılan bir ölçüttür ve ağırlıklı bağlantılara göre bir düğümün etkisini değerlendirir. Özvektör merkeziliğinde bir düğümün değeri, yalnızca bağlı olduğu düğüm sayısıyla değil komşu olduğu düğümlerin önemine göre belirlenir. Yüksek özvektör merkeziyetine sahip bir düğüm, diğer önemli düğümlerle bağlantılıdır ve bu bağlantılar, onun da önemli bir rol üstlenmesini sağlar. [49]

Hadis rivayeti açısından düşünüldüğünde hadis aldığı ve naklettiği kişi sayısı ile rivayet sayısı bakımından dikkate değer bir rolde bulunmayan bir râvi rivayet ağında etkili bir hocaya sahip olması sebebiyle önem kazanabilir. Özvektör merkeziyeti yüksek râvileri isimlendirmek üzere bir terimin kullanılması gerekmektedir. Bu çalışmada "itibarlı râvî" terimi, özvektör merkeziyeti (eigenvector centrality) yüksek olan ve rivayetlerin naklimde etkili diğer râvilerle yoğun bağlantılar kuran râvîleri tanımlamak üzere tercih edilmiştir. Hadis literatüründe güvenilir ve etkili hocalardan rivayet nakleden râvilerin bu durumları sebebiyle münekkitler gözünde itibar kazanmasını çağrıştırdığı için bu kavram tercih edilmiştir.

2.4.2.5. Otorite ve Hub Değeri

Hub değeri, bir düğümün ne kadar çok bilgi yayıcı olduğunu ölçer. Yani, hub değeri yüksek olan bir düğüm, başka düğümlere bağlanan ve onlara bilgi taşıyan bir noktadır. Bu, o düğümün ağda yayılma gücüne işaret eder. Hub, bilgiyi başkalarına aktaran ve ağda geniş bir bağlantı ağına sahip olan kişidir. Otorite değeri ise bir düğümün bilgi alma ve güvenilirlik açısından önemini gösterir. Otorite değeri yüksek olan bir düğüm, ağırlıklı olarak güvenilir bilgi kaynaklarına, dolayısıyla güvenilir ve önemli bilgilere sahip olan kişiyi temsil eder.[50] Bu terimleri bir örnek üzerinden açıklamak meseleyi daha anlaşılır kılacaktır. A, İbn Mes'ûd'dan, B ise Hz. Ali'den hadis almış ve bu hadisleri başkalarına nakleden iki düğümdür. C kişisi ise hem A'dan hem de B'den hadis alıp bunları başkalarına

[49] Gürsakal - Aksan, *Sosyal Ağ Analizi R, Nodexl, Gephi, Ucinet Uygulamalı*, 90-92; Tunalı, *Sosyal Ağ Analizine Giriş*, 28, 29.

[50] Tunalı, *Sosyal Ağ Analizine Giriş*, 30.

nakletmektedir. Bu durumda C, A ve B gibi güvenilir kişilerden aldığı bilgileri başkalarına yayarak ağda yüksek bir hub değerine sahip olur. A ve B kişileri, İbn Mes'ûd ve Hz. Ali gibi kaynaklardan doğrudan hadis aldıkları için ağda yüksek otorite değerine sahip kabul edilir. C ise A ve B gibi güvenilir kişilerden aldığı hadislerle başkalarına aktarma yaptığı için otorite değeri daha düşüktür. Dolayısıyla hub, bilgiyi yayma gücünü, otorite ise bilgiyi alma ve güvenilirlik ölçüsünü ifade eder.

2.4.3. Ağırlık

Sosyal ağ analizi (SNA) bağlamında, ağırlık (weight), iki düğüm arasındaki ilişkinin gücünü veya yoğunluğunu ifade eder. Ağırlık, o bağlantının ne kadar güçlü veya zayıf olduğunu belirler. Ağırlıklı bir ağda, her bağlantının bir değeri (ağırlığı) vardır, bu da o bağlantının önemini, sıklığını veya şiddetini gösterir.[51] Hadis rivayet ağında ağırlık, râviler arasındaki bağın yoğunluğunu, gücünü ve güvenilirliğini yansıtarak ağın daha derinlemesine analiz edilmesini sağlar. Bir râvinin derecesi beş olması sebebiyle ağdaki etkisinin düşük olduğu düşünülebilir ancak bu râvinin naklettiği rivayet sayısının yani ağırlıklı derecesinin yüksek olması onun ağdaki konumunu ve rolünü belirlemede etkilidir. Bu tür analizler, rivayetlerin daha sağlam bir şekilde değerlendirilmesine ve ağdaki önemli düğümlerin (râvilerin) daha net bir şekilde tanımlanmasına yardımcı olur.

3. Sosyal Ağ Analizinin İbn Mes'ûd Rivayet Ağına Uygulanması

Sosyal ağ analizinin isnad verilerinde nasıl kullanılacağını ve vereceği neticeleri daha somut bir şekilde görmek amacıyla İbn Mes'ûd'un rivayetleri SNA yöntemiyle incelenmiştir.[52] İsnad verilerinin toplanması, düzenlenmesi ve görselleştirilmesiyle ilgili hususlara yukarıdaki başlıklarda yer verildiği için analizle elde edilen sayısal verinin değerlendirilmesi kısmının bu başlıkta ele alınması uygun görülmüştür. İbn Mes'ûd'un rivayetlerinin excel dosyasına aktarıldıktan sonra Gephi'ye yüklenmesiyle elde edilen ağa "İbn Mes'ûd ağı", bu ağa Hz. Ali ve Ebû Mûsâ rivayetlerinin de eklenmesiyle elde edilen ağa ise "ortak ağ" denilmiştir. İki ağdaki râvi rollerinin merkeziyet metrikleri üzerinden karşılaştırılabilmesi böylece mümkün olmuştur. İbn Mes'ûd ağının analizi yapıldıktan sonra bu ağda önemli rol oynayan isimlerin ortak ağdaki ölçümleri karşılaştırılacaktır. Böylece bu isimlerin İbn Mes'ûd ağındaki rollerinin Hz. Ali ve Ebû Mûsâ rivayetleri söz konusu olduğunda değişip değişmediği incelenecektir.

Veri dosyasının Gephi'ye yüklenmesiyle elde edilen sonuca göre, İbn Mes'ûd ağının düğüm sayısı 189, kenar sayısı 385, toplam iç derecesi 583 ve toplam dış derecesi 971'dir. Yapılan hesaplama işlemi sonucunda İbn Mes'ûd ağının yoğunluğu (0.0217) çıkmıştır. Ağın maksimum potansiyeline

[51] Tunalı, *Sosyal Ağ Analizine Giriş*, 17.

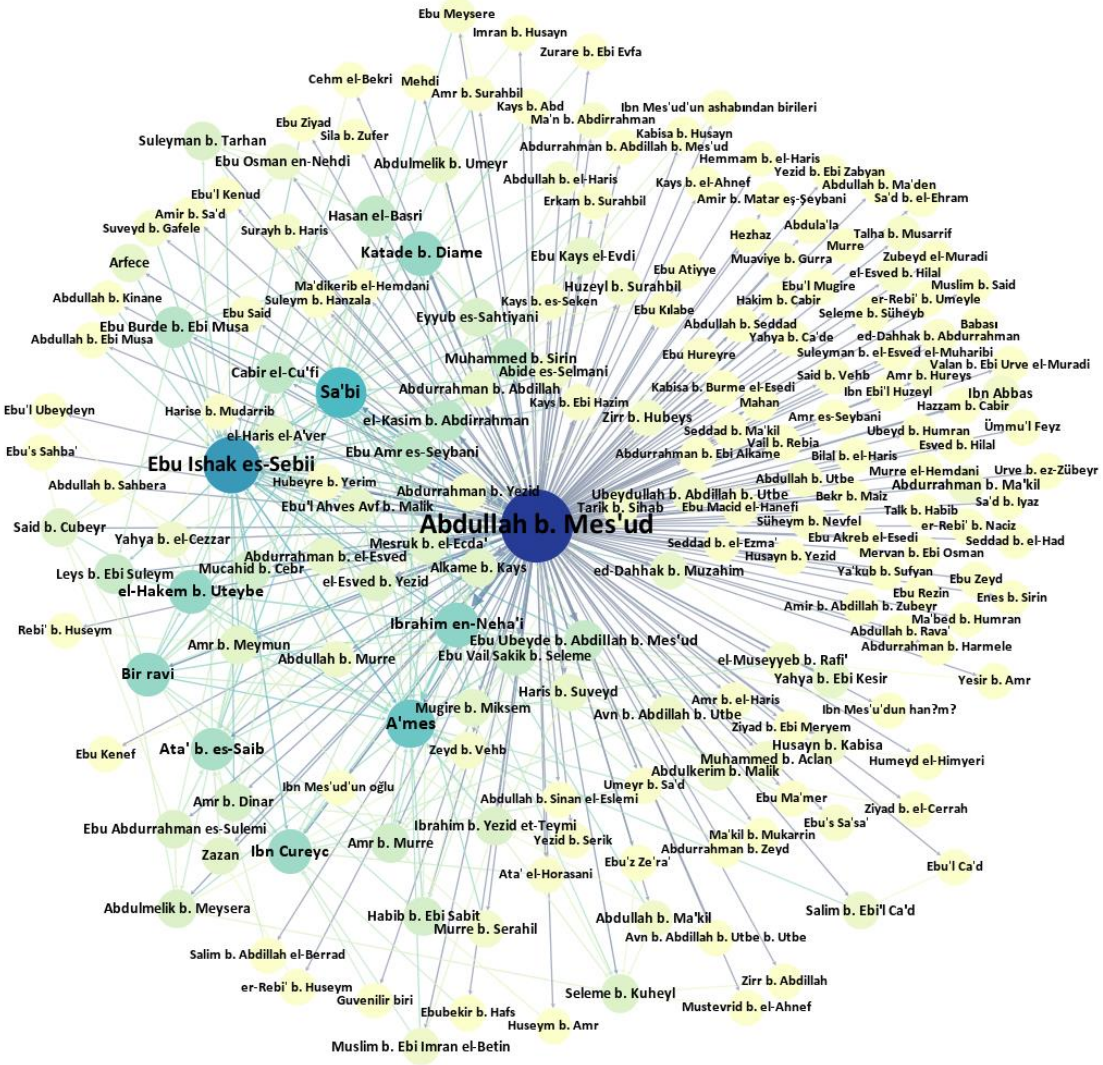
[52] İbn Mes'ûd'un rivayet ağını oluştururken kullanılan isnad verileri, İbn Ebî Şeybe ile Abdürrezzâk'ın Musannef'lerinden elde edilmiştir. Bu iki eserin tercih edilme sebebi, merfû rivayetlerin yanında mevkuf rivayetleri de barındırmasıdır. Merfû rivayetlerin yanında hoca-talebe ilişkisini tespit etmede mevkuf rivayetlerin de önemli olduğu düşünülerek bu iki eser tercih edilmiştir.

kıyasla yoğunluğu düşüktür. Bu durum, ağdaki tüm potansiyel bağlantıların yalnızca çok küçük bir kısmının gerçekleşmiş olduğu anlamına gelmektedir. Bu ağda, her bir râvinin rivayet ilişkisi kurması mümkün olan diğer râvilerle arasında kurulması beklenen muhtemel bağlantıların büyük bir kısmının henüz kurulmamış olduğu söylenebilir. Ağın potansiyel bağlarının çok az bir kısmının gerçekleşmiş olması, hadis rivayetlerinin her zaman sıkı ve düzenli bir şekilde aktarılmadığını, belirli kişilerin ya da grupların daha aktif olduğunu ve diğerlerinin ise daha az rol oynadığını gösterir. Bu durum, ağdaki her râvinin tüm diğer râvilerle aktif bir etkileşime girmediğini, bazı râvilerin daha merkezi bir rol oynayarak hadislerin aktarımını kolaylaştırdığı, ancak diğerlerinin bu süreçte daha pasif kaldığı anlamına gelmektedir. Bu tür ağlarda, ağın merkezindeki bazı râviler (özellikle İbn Mes'ûd gibi öncü figürler) daha fazla rivayet aktarma işlevi görürken, diğerleri daha az sayıda bağlantı kurarak ağın bir parçası olurlar. Bu, hadis rivayeti sürecinin bazen belirli şahıslar ya da okullar etrafında şekillendiğini göstermektedir. Bahsi geçen bu düzensizlikten hareketle, rivayetlerin intikalinde tabii/organik bir sürecin işlediği ve bu süreçte belirli râvilerin diğerlerine nazaran daha etkin bir rol oynadığı söylenebilir.

Aşağıda İbn Mes'ûd'dan hadis alan ve üçten fazla râvi ile irtibatlı olan isimlerin ilişkileri Gephi programı üzerinden gösterilmiştir. Rivayetlere doğrudan başvurularak ve dereceler esas alınarak elde edilen bu analizde algoritma en yüksek dereceye sahip olan İbn Mes'ûd'u merkeze almış ve etrafına onunla en güçlü ilişkiye sahip olan isimleri daha yakına, rivayet sayısı bakımından ilişkisi görece zayıf olanları ise kenarlara (periferiye) yerleştirmiştir. Görseldeki isimlerin İbn Mes'ûd'la rivayet ilişkisinde olan herkesi barındırmadığını bu noktada hatırlamak önemlidir. Gephi'ye isnad verileri tam olarak yüklenmiştir ancak rivayet ilişkisi olanların tamamının görselleştirilmesi durumunda görselin anlaşılırlığının ve yorumlanmasının güçleştiği görülmüş ve üç kişiyle irtibat üzerinden sınırlamaya gidilmiştir.

Her bir râviyi temsil eden düğümler arasındaki bağlantılar, iki düğüm arasındaki irtibatın yoğunluğuna göre kalınlaşıp incelmektedir. Buna binaen analiz sonucu ortaya çıkan görselden hareketle İbn Mes'ûd'un önde gelen talebelerinin Alkame, İbrâhim en-Nehaî, Esved b. Yezîd, Mesrûk, Şakîk b. Seleme, Abdurrahmân b. Yezîd, Ebu'l-Ahves, Katâde, Ebû Amr eş-Şeybânî (Sa'd b. İyâs), Avn b. Abdillah, Ubeydullah b. Abdillah, Ebû Ubeyde b. Abdillah b. Mes'ûd, Abdurrahman b. Abdillah, Kâsım b. Abdirrahman ve Şa'bî'nin ilk halkayı oluşturduğu görülmektedir. Algoritmanın rivayetleri peş peşe zikredilme ilişkisine göre sıraladığı göz önünde bulundurulduğu takdirde İbrâhim en-Nehaî, İbn Sîrîn vb. İbn Mes'ûd'tan bizzat hadis işitmeyen isimlerin görselde onunla direkt irtibatlı şekilde görünmesi anlaşılır hale gelecektir.

Grafik 7: İbn Mes'ûd'un rivayet ağı


Abdullah b. Mes'ud
Ebu Ishak es-Sebii
Sa'bi
A'mes
Ibn Cureyc
Katade b. Diame
Hasan el-Basri
Ibrahim en-Neha'i
el-Hakem b. Uteybe
Bir ravi
Ata' b. es-Saib
Abdulmelik b. Umeyr
Abdullah b. Ma'kil
Muhammed b. Sirin
Ebu Ubeyde b. Abdillah b. Mes'ud
Ebu Meysere
Imran b. Husayn
Zurare b. Ebi Evfa
Ebu Kays el-Evdi
Huzeyl b. Surahbil
Eyyub es-Sahtiyani
Ebu Burde b. Ebi Musa
Ebu Amr es-Seybani
Abdurrahman b. Yezid
Alkame b. Kays
Ebu Vail Sakik b. Seleme
Mugire b. Miksem
Zeyd b. Vehb
Ibrahim b. Yezid et-Teymi
Habib b. Ebi Sabit
Murre b. Serahil
Seleme b. Kuheyl
Muslim b. Ebi Imran el-Betin
Ebubekir b. Hafs
Huseym b. Amr
Mustevrid b. el-Ahnef
Zirr b. Abdillah
Salim b. Ebi'l Ca'd
Ebu'l Ca'd
Ebu'z Ze'ra'
Ata' el-Horasani
Yezid b. Serik
Amr b. Murre
Ebu Abdurrahman es-Sulemi
Amr b. Dinar
Ibn Mes'ud'un oğlu
Abdulkerim b. Malik
Muhammed b. Aclan
Humeyd el-Himyeri
Husayn b. Kabisa
Ziyad b. Ebi Meryem
Avn b. Abdillah b. Utbe
Amr b. el-Haris
Haris b. Suveyd
Yahya b. Ebi Kesir
Yesir b. Amr
el-Museyyeb b. Rafi'
Abdurrahman b. Harmele
Abdullah b. Rava'
Ma'bed b. Humran
Amir b. Abdillah b. Zubeyr
Ebu Rezin
Ebu Zeyd
Enes b. Sirin
Ya'kub b. Sufyan
Mervan b. Ebi Osman
Ebu Akreb el-Esedi
Seddad b. el-Had
Seddad b. el-Ezma'
Husayn b. Yezid
Süheym b. Nevfel
er-Rebi' b. Naciz
Talk b. Habib
Sa'd b. Iyaz
Bekr b. Maiz
Ubeydullah b. Abdillah b. Utbe
Ebu Macid el-Hanefi
Tarik b. Sihab
Abdurrahman b. Ma'kil
Murre el-Hemdani
Urve b. ez-Zübeyr
Bilal b. el-Haris
Esved b. Hilal
Vail b. Rebia
Ubeyd b. Humran
Ümmu'l Feyz
Amr es-Seybani
Hazzam b. Cabir
Ibn Abbas
Ibn Ebi'l Huzeyl
Said b. Vehb
Amr b. Hureys
Valan b. Ebi Urve el-Muradi
Suleyman b. el-Esved el-Muharibi
Babası
ed-Dahhak b. Abdurrahman
Yahya b. Ca'de
Abdullah b. Seddad
Seleme b. Süheyb
Hakim b. Cabir
er-Rebi' b. Umeyle
Muslim b. Said
Ebu'l Mugire
el-Esved b. Hilal
Zubeyd el-Muradi
Muaviye b. Gurra
Murre
Talha b. Musarrif
Hezhaz
Abdula'la
Said b. Ebi Zabyan
Abdullah b. Ma'den
Sa'd b. el-Ehram
Amir b. Matar es-Seybani
Erkam b. Surahbil
Abdullah b. el-Haris
Kays b. el-Ahnef
Hemmam b. el-Haris
Abdurrahman b. Abdillah b. Mes'ud
Kabisa b. Husayn
Ma'n b. Abdirrahman
Ibn Mes'ud'un ashabından birileri
Kays b. Abd
Amr b. Surahbil
Mehdi
Cehm el-Bekri
Ebu Ziyad
Sila b. Zufer
Suleyman b. Tarhan
Ebu Osman en-Nehdi
Ebu'l Kenud
Amir b. Sa'd
Suveyd b. Gafele
Surayh b. Haris
Arfece
Abdullah b. Kinane
Ebu Said
Suleym b. Hanzala
Ma'dikerib el-Hemdani
Abdullah b. Ebi Musa
Cabir el-Cu'fi
Ebu'l Ubeydeyn
Harise b. Mudarrib
el-Haris el-A'ver
Ebu's Sahba'
Abdullah b. Sahbera
Hubeyre b. Yerim
Ebu'l Ahves Avf b. Malik
Said b. Cubeyr
Yahya b. el-Cezzar
Leys b. Ebi Suleym
Mucahid b. Cebr
Rebi' b. Huseym
Amr b. Meymun
Abdullah b. Murre
Ebu Kenef
Abdulmelik b. Meysera
Salim b. Abdillah el-Berrad
er-Rebi' b. Huseym
Guvenilir biri
Zazan
Abdurrahman b. el-Esved
Mesruk b. el-Ecda'
el-Esved b. Yezid
Abdullah b. Sinan el-Eslemi
Ata' el-Horasani
Abdurrahman b. Zeyd
Ma'kil b. Mukarrin
Ebu's Sa'sa'
Ebu Ma'mer
Ziyad b. el-Cerrah
Umeyr b. Sa'd
Ebu Kılabe
Kays b. es-Seken
Ebu Atiyye
Ebu'l Mugire
Ebu Hureyre
Kabisa b. Burme el-Esedi
Mahan
Seddad b. Ma'kil
Abdurrahman b. Ebi Alkame
Ubeydullah b. Abdillah b. Utbe
Ebu Macid el-Hanefi
Tarik b. Sihab
Seddad b. el-Ezma'
ed-Dahhak b. Muzahim
Husayn b. Yezid
Ebu Akreb el-Esedi
Süheym b. Nevfel
Abdullah b. Utbe
Bekr b. Maiz
Talk b. Habib
Sa'd b. Iyaz

Bir râvinin naklettiği rivayet miktarı olan ağırlıklı derece değeri kullanılarak İbn Mes'ûd'dan hadis nakleden isimler sıralandığında 98'lik bir değerle ilk sırada Alkame'nin geldiği görülmektedir. Onu 48'le Esved, 47'yle Şakîk b. Seleme, 45'le Ebu'l-Ahves, 41'le Mesrûk, 29'la Hâris b. Süveyd ve 24'le Abîde es-Selmânî izlemektedir. Bu durumdan hareketle bu isimlerin İbn Mes'ûd'un rivayetlerinin sonraki nesle nakledilmesinde en aktif rol alan râviler olduğu söylenebilir.

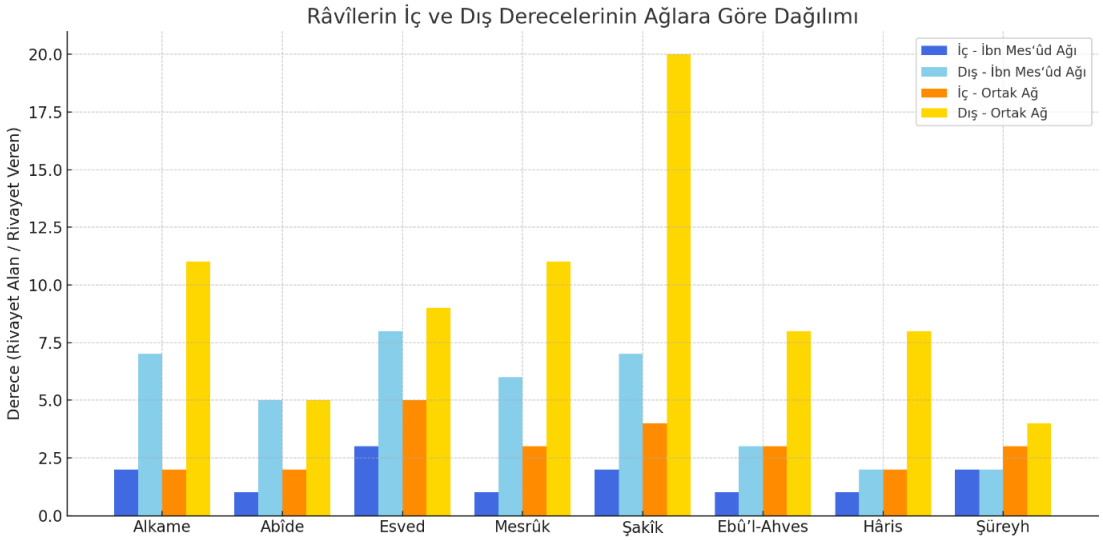
Yakınlık merkeziyetinin yüksek olması, bir râvinin ağdaki diğer râvilere daha kısa mesafelerle bağlı olduğunu ve bilgiye ulaşımının daha kolay olduğunu gösterir. Ancak bu düğümün rivayet sayısının (düğümün ağırlığının) az olması, onun doğrudan bilgi aktarımı (hadis rivayeti) bağlamında yoğun bir faaliyete sahip olmadığını ortaya koyar. Râvinin sadece belirli bir sahada (örneğin fıkıh veya kıraat) rivayetlerde bulunması, onu sayıca az ama önemli konumda olan bir râvi hâline getirebilir. İbn Mes'ûd'un rivayet ağında Hâris b. Süveyd ile Şüreyh'in İbn Mes'ûd'dan naklettikleri rivayetlerin sayıca az olmasına rağmen ağın merkezine yakın olmaları, onların İbn Mes'ûd'dan daha fazla rivayet nakletme imkânına sahipken bundan uzak durdukları şeklinde açıklanabilir. Bu durumun farklı sebepleri olması muhtemeldir. Ancak Şüreyh'in durumu, onun kadılık görevi sebebiyle hadis naklinden ziyade uygulama boyutuyla ilgilenmiş olmasıyla açıklanabilir.

Râvilerin İbn Mes'ûd ağındaki ile ortak ağdaki arasındalık merkeziyetleri birlikte değerlendirildiğinde, birtakım farklılıklar dikkat çekmektedir. Şüreyh, ortak ağda en yüksek arasındalık merkeziyetine (1114.029) sahip olmakla birlikte, İbn Mes'ûd ağı içerisinde oldukça düşük bir değere (0.75) sahiptir. Bu durum, onun genel hadis ağı içerisinde önemli bir köprü râvi olduğunu, ancak İbn Mes'ûd'un doğrudan rivayet halkasında sınırlı bir etkiye sahip bulunduğunu göstermektedir. Esved hem İbn Mes'ûd'a nispetle dar çerçevede (38.10) hem de genel ağda (456.58) yüksek merkeziyet değeriyle, ilim halkaları arasındaki bilgi aktarımında önemli bir köprü râvi rolünü üstlenmiş görünmektedir. Benzer şekilde Şakîk'in her iki ağda da yüksek derecede arasındalık değerine sahip olması (11.33 / 288.93), onun hem İbn Mes'ûd'a bağlı râvîler arasında hem de daha geniş hadis topluluğu içinde köprü işlevi gördüğüne işaret etmektedir. Alkame'nin İbn Mes'ûd ağında sınırlı (2.66), ortak ağda ise orta düzeyde (48.041) bir konuma sahip olması, onun daha çok etrafındaki râvilerle temasta olduğunu, geniş rivayet dolaşımı açısından ise kısıtlı bir köprü fonksiyonu icra ettiğini göstermektedir. Mesrûk'un İbn Mes'ûd ağındaki değeri sıfır (0.00) iken ortak ağdaki değeri (20.93), onun tesir sahasının İbn Mes'ûd'la irtibatlı râvîlerden ziyade daha geniş çevrelerde ortaya çıktığını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde Ebu'l-Ahves ve Hâris'in İbn Mes'ûd ağı içindeki etkinliği zayıf (0.00 ve 0.50), fakat ortak ağdaki dereceleri (16.10 ve 9.80) dikkate değerdir; bu da onların farklı isnad kollarını bir araya getirme kabiliyetine sahip râvîler olduğunu göstermektedir. Buna mukabil, Abîde hem İbn Mes'ûd ağında (0.43) hem de genel ağda (0.00) zayıf bir konumda olup, ağlar arası irtibatları kurma açısından belirleyici bir rol üstlenmemiştir. Bu tespitler, hadis râvîlerinin yalnız

rivayet miktarıyla değil, râviler arasındaki etkileşimleri ve konumları itibariyle de değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Hadis aldıkları ve naklettikleri kişi sayısı (iç ve dış derece değerleri) dikkate alındığında, bazı râvilerin ortak ağ içerisinde çok daha geniş bir rivayet etkileşimi içerisine girdikleri açıkça görülmektedir. Aşağıdaki grafikte araştırmaya konu olan sekiz râvinin hem İbn Mes'ûd ağında hem de ortak ağdaki hadis aldıkları (iç derece) ve naklettikleri râvi sayısı (dış derece) gösterilmiştir.

Grafik 8: İbn Mes 'ûd ağında ve ortak ağda sekiz râvinin iç ve dış dereceleri



Grafikte, İbn Mes'ûd ağına nispetle ortak ağda (Abîde hariç) râvilerin etkileşimde oldukları kişi sayısının arttığı görülmektedir. Ancak bazı isimlerde görülen artış daha ciddi boyuttadır. Şakîk'in ortak ağda rivayet aldığı râvi sayısı iki katına çıkarken, rivayet naklettiği kişi sayısı neredeyse üç katına çıkmıştır. Mesrûk'un İbn Mes'ûd'a dayalı rivayetlerde daha sınırlı bir râvi çevresi varken ortak ağda hem rivayet alma hem de nakletme bakımından etkileşimde olduğu râvi sayısı daha yüksektir. Bu, onun ortak ağda farklı râvîlerden de ilim aldığını ve çok sayıda kişiye de rivayet ulaştırdığını göstermektedir. Bu yönüyle Mesrûk'un, sadece İbn Mes'ûd rivayetlerinde değil, Hz. Ali ve Ebû Mûsâ rivayetleri açısından da etkin olduğunu söylemek mümkündür. Ebû'l-Ahves'in rivayet aldığı isimler üç kat, rivayet naklettikleri ise yaklaşık iki buçuk kat bir artış göstermiştir. Hâris'in dış derece değerindeki dört kat artıştan hareketle, onun ortak ağdaki rivayetlerin naklinde kendisine daha çok başvurulduğunu söylemek mümkündür.

Rivayetlerin geniş kitlelere ulaştırılması noktasında Alkame, Mesrûk, Esved ve Şakîk öne çıkmaktadır. Bu düğümler, İbn Mes'ûd'dan aldıkları bilgileri geniş bir topluluğa ulaştırarak ağdaki bilginin yayılmasını hızlandırmaktadırlar. Mesrûk ve Şakîk, İbn Mes'ûd'dan ve diğer sahâbîlerden aldıkları bilgileri geniş çevrelere dağıtmakta etkin bir rol oynamaktadırlar. Esved'in hem merkezi hem de köprü râvi rolüyle bilgi yayılımında etkinliği oldukça yüksektir. Onun bilgiyi İbn Mes'ûd'dan alıp

daha alt kademedeki düğümlere ulaştırma kapasitesi, ağın temel bilgi aktarıcılarından biri olduğunu ortaya koyar. Bu noktada dikkat çeken husus onun, İbn Mes ‘ûd’un en meşhur talebesi Alkame’den daha yüksek yakınlık ve arasındalık değerlerine sahip olmasıdır. Dolayısıyla Esved’in üç sahâbînin rivayetlerinin intikalinde Alkame’den daha önemli bir râvi olduğu söylenebilir. Şakîk ise naklettiği rivayet sayısı az olmasına rağmen bilgiyi aldığı ve aktardığı çevrenin genişliğiyle dikkat çekmektedir. Sekiz isim arasında en geniş râvi kitlesiyle irtibata giren isim Şakîk’tir. Şüreyh ve Hâris ise daha kenarda yer almakta, rivayetlerin intikalindeki rolleri daha sınırlı kalmaktadır.

4. Sosyal Ağ Analizinin İsnad Verilerine Uygulanmasının Sunduğu Avantajlar ve Sınırlılıklar

Sosyal ağ analizinin rivayet ağlarını incelemede kullanılması, büyük avantajlar sağlarken alanda öncü olmanın zorluklarını da beraberinde getirmektedir. Sosyal ağ analizinin, yöntem olarak hadis rivayet ağlarını incelemede kullanılmasının sağladığı avantajlardan biri, rivayet ilişkilerinin görselleştirilmesidir. SNA, hadis rivayet ağlarını görselleştirme imkânı sunarak, hangi şahısların daha merkezi, etkili veya aracı olduğunu sayısal verilerle ortaya koymaktadır. Râviler arasındaki rivayet ilişkilerinin yoğunluğunu grafiksel olarak incelemek, ilmi aktarım yollarını somutlaştırmaktadır. Ayrıca sosyal ağ analizi, rivayet ağındaki düğümlerin ağdaki etkilerini belirleme hususunda kolaylık sunmaktadır. SNA, derece, yakınlık ve arasındalık gibi merkeziyet ölçümleri sayesinde rivayet ağındaki anahtar kişileri belirleme, bu şahısların ilmi otoritelerini veya aracılık rollerini nicel olarak değerlendirme imkânı vermektedir. Bu yöntem, hadislerin hangi kanallar aracılığıyla yayıldığını analiz etmeyi, dolayısıyla ilim transferinin dinamiklerini tespit etmeyi sağlar. Sosyal ağ analizinin diğer bir getirisi, sayısal verilere dayalı nispeten daha objektif değerlendirme imkânı sunmasıdır. Rivayet ilişkilerini sayısal verilere istinaden analiz etme fırsatı verir. Böylece farklı râvilerin ağdaki rolü ve etkisi daha matematiksel bir temele oturtularak tespit edilmiş olur. Ricâl ve ṭabakat kitaplarında yer alan râvilerin hoca ve öğrencileriyle ilişkilerine dair münekkit âlimler tarafından dile getirilen değerlendirmeler, bu ilişkiler hakkında önemli bilgiler sunsa da münferit olarak ele alındıklarında büyük resmi görmek zorlaşabilmektedir. Sosyal ağ analizinde ise isnad verileri dijital ortama aktarılarak işlenebilir hale getirilir ve bu verilerdeki hoca talebe ilişkilerinin sosyal ağ analizi sayesinde büyük resmi görmek daha kolay hale gelebilmektedir. Ayrıca ricâl ve tabakat eserlerinden hareketle, rivayetlerin etrafında döndüğü isimler medâr olarak nitelenmektedir. Ancak bu medâr addedilen râvilerin hepsinin aynı rivayet ilişkilerine sahip olmaması muhtemeldir. Bazı medâr isimler daha geniş bir hoca öğrenci kitlesine sahipken bazılarının ilişkileri nispeten daha sınırlı olabilir. Ayrıca bazı medâr isimler kendi bölgelerinde aktifken başkaları birden çok bölgenin rivayetlerinin naklinde etkili olabilirler. Yahut bir râvi bir hocasıyla maruf bir rivayet ilişkisine sahipken daha zayıf bir ilişkide olduğu başka hocaların rivayet ağlarıyla nasıl bir irtibatı olduğu ricâl ve tabakat eserlerinden hareketle tek başına değerlendirmek görece zordur. Ancak isnad verilerinin sosyal ağ analiziyle işlenmesi ve elde edilen sayısal verilerin ricâl-tabakat eserlerindeki bilgiler ışığında

yorumlanması, rivayet ilişkilerini ve rivayetlerin intikalinde râvilerin hangi rolleri icra ettiğini daha derinlikli analiz etme imkânı verecektir. Ayrıca SNA, birden fazla râvinin rivayet ağını yan yana inceleyerek, rivayetlerdeki odak değişikliklerini ve ağın yapısal farklılıklarını analiz etme konusunda büyük kolaylık sağlamaktadır. Örneğin, bu yöntem, Kûfe'de hicrî birinci asırda hadis rivayetinde etkili üç sahâbî olan İbn Mes'ûd, Hz. Ali ve Ebû Mûsâ'nın rivayet ağlarını düğüm sayısı, ağ yoğunlukları, etkili düğümler vs. açısından karşılaştırmayı, böylece söz konusu dönemde rivayetlerin intikalinde etkili olan râvileri ve bunların hangi açılardan etkili olduğunu tespit etme imkânı sunar.

Sosyal ağ analizinin isnadlar üzerinden rivayet ağlarına uygulanması birtakım zorlukları beraberinde getirmektedir. Bunların ilki, sosyal ağ analizinin hadis alanında yeni ve az kullanılmış bir yöntem olmasıdır. Hadis ilmi bağlamında SNA, henüz yeterince yaygınlaşmış bir yöntem değildir. Karşılaşılabilecek güçlüklerden biri de veri toplama ve modelleme noktasındadır. Rivayet ağlarının oluşturulmasında isnad zincirlerinin yapısından kaynaklanan durumlar (irsâl, inkıtâ vb.) ağın tam olarak modellenmesini zorlaştırabilir. SNA, elindeki "düğüm-kenâr" setini diğer bir deyişle râviler ile aralarındaki rivayet ilişkisini olduğu gibi işlemektedir. Algoritma isnatlardaki râvileri peş peşe gelme durumuna göre ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla iki râvi arasında ittisâlin vaki olup olmadığı bilgisi isned verilerini sisteme giren kişinin bu bilgileri ricâl-tabakat yahut ilel eserlerinden alarak isnadı bu doğrultuda girmesi gerekmektedir. Yahut isnadlar doğrudan girilecek ve sayısal verilerle ifade edilen, ağdaki ilişkiler yorumlanırken râviler arasındaki ittisâl durumu dikkate alınmalıdır. Aksi takdirde yanlış sonuçlar elde edilmesi kaçınılmazdır.

Karşılaşılan zorluklardan biri de kavramların yabancılığı meselesidir. SNA'nın matematiksel kavramlarını, hadis alanının terimleriyle uyumlu hale getirmek çaba gerektirmektedir. "Arasındalık merkeziyeti/Betweenness centrality" gibi teknik terimlerin hadis ilmi bağlamında ne anlama geldiğini açıkça ifade etmek her iki literatüre ve ilgili terimlere vakıf olmayı gerektirmektedir. SNA'yı hadis rivayetlerinde kullanan çalışmaların sınırlı olması nedeniyle, metodolojik açıdan rehberlik alınabilecek kaynaklar oldukça azdır. Bu durum, araştırmacıyı bir yandan yaratıcı olmaya iterken, diğer yandan daha fazla belirsizlikle karşı karşıya bırakabilir. SNA, rakamlar ve grafiklerle zengin bir analiz sunar ancak bu verilerin doğru yorumlanması hayati önem taşır. Örneğin, bir şahsın ağdaki merkeziyetinin, onun dini veya ilmi otoritesini tam olarak yansıtmadığı durumlar olabilir.

Sonuç

Yapay zekâ ve dijital programların ilimlerin gelişimine ve yöntemlerine katkı sağladığı günümüzde, sosyal ağ analizinin rivayet ağlarına uygulanması, hadis çalışmalarına hem katkı sağlayacak hem de yeni bir bakış açısı kazandıracaktır. Makalede sosyal ağ analizinin veri toplama, düzenleme, görselleştirme ve analiz gibi temel aşamalarına ve kavramlarına dair bilgi verilmiş, Gephi yazılımı kullanılarak veri görselleştirmenin aşamaları tanıtılmıştır. Böylece sosyal ağ analizi

kullanarak isnad verilerinden hareketle ağ analizi yapmak isteyenlere yöntemin kullanımı hakkında bilgi verilmiştir. SNA'nın önemli bir kısmı olan analiz kısmında kullanılan kavramlara dair bilgi verilmiş ve bu kavramlara Türkçe karşılıklar üretilmiştir.

Ağda, arasındalık merkezi yüksek râviyi ifade etmek için "köprü râvi", yakınlık değer yüksek râvi için "merkezi râvi", özvektör merkeziyeti yüksek râvi için ise "itibarlı râvi" terimleri kullanılmıştır. Yeni üretilen bu kavramlar ve SNA'daki karşılıkları bir tablo hâlinde sunulabilir: Tablo 3: SNA'daki merkeziyet metriklerini râvilere uygulamak üzere geliştirilen kavramlar

Kavram	Hadis İlminde Önerilen Karşılık
Arasındalık merkeziyeti yüksek râvi	Köprü râvi
Yakınlık merkeziyeti yüksek râvi	Merkezi râvi
Özvektör merkeziyeti yüksek râvi	İtibarlı râvi

SNA'nın isnad verilerine uygulanmasına bir örnek olarak İbn Mes'ûd'un rivayet ağı incelenmiştir. Bu ağda, rivayetlerin intikalinde önemli rol oynayan isimlerin ölçümleriyle, Hz. Ali ve Ebû Mûsâ rivayetlerinin de dahil olduğu ortak ağdaki değerleri karşılaştırılmıştır. Böylece râvilerin rollerindeki değişimler tespit edilmiştir. İbn Mesʿûd ağının düşük yoğunluklu (0,0217) ve organik bir yapıya sahip olduğu; rivayetlerin intikalinde Alkame, Esved, Mesrûk ve Şakîk gibi belli başlı talebelerin merkezi -hatta köprü- roller üstlenerek bilginin geniş kitlelere ulaşmasını temin ettiği görülmüştür. Ortak ağ verileri, özellikle Esved ve Şakîk'in arasındalık değerlerindeki artış üzerinden, bu râvilerin farklı isnad kollarını birleştiren stratejik aktarıcılar olarak konumlandığını, buna karşılık Abîde gibi bazı isimlerin ağlar arası etkileşimde sınırlı kaldığını göstermektedir. Böylece sosyal ağ analizi, yalnızca rivayet miktarını değil, râvilerin ağdaki konumlarının ve rollerinin önemini de sayısal metriklerle tespit ederek hadis ilminin sened merkezli bakışına yeni bir yorum katmıştır. Analiz neticesinde elde edilen yorumların ricâl ve tabakat eserleriyle desteklenmesiyle rivayet ağlarındaki râvi rollerinin tespitinin daha detaylı hale geleceği öngörülmektedir.

Gephi yazılımı esasen genel amaçlı bir ağ görselleştirme aracı olmakla birlikte, isnadın yapısına mahsus irsâl, tedlîs ve inkıta gibi rivayet özelliklerinin doğrudan ve bütüncül bir şekilde temsil edilmesini temin edecek şekilde tasarlanmamıştır. Zira Gephi, rivayet zincirindeki niteliksel farklılıkları veri modelinde ayırt etmeksizin her ilişkiyi eşdeğer ve doğrudan bir bağlantı olarak kabul etmekte, dolayısıyla söz konusu unsurların açık biçimde ortaya konulmasını çoğu zaman güçleştirmektedir. Bu sebeple, ilişki matrisi doğrudan programa aktarıldığında oluşturulan görseller üzerinde sonradan manuel müdahalelerde bulunarak ilgili rivayet niteliklerine dikkat çekilmesi zaruri hâle gelmektedir. Bununla birlikte, Gephi'ye veri aktarımı yapılmadan önce ilişki matrisine her bir bağlantının mahiyetini gösteren bir sütun eklenmesi ve burada rivayetin "irsâl", "tedlîs" veya

"sahih isnad" gibi etiketlerle işaretlenmesi mümkündür. Akabinde yazılımın "Appearance" sekmesi vasıtasıyla kenarların renk ve kalınlık bakımından bu niteliklere göre farklılaştırılması, ayrıca filtreleme araçları kullanılarak belirli rivayet türlerinin seçmeli biçimde görselleştirilmesi sağlanabilmektedir. Bununla birlikte, Gephi'nin veri üzerinde işlem yapma ve ileri düzey istatistik üretme kabiliyetinin sınırlı olduğu da dikkate alınmalıdır. Bu noktada, Sosyal Ağ Analizi'nin R veya Python gibi programlama ortamları aracılığıyla yürütülmesi hâlinde, irsâl, tedlîs gibi isnad yapısına özgü hususların veri giriş aşamasında ayrıca işaretlenmesi mümkün olmakta ve her bir düğüm ya da kenara nitelik atayarak örneğin *edge_type = "irsal"* veya *edge_type = "tedlis"* gibi tanımlamalar yapılabilmektedir. Böylece ağ verisi filtreleme, renk kodlama ve ölçümleme aşamalarında rivayetin mahiyeti bakımından ayrıştırılabilmekte; daha sonra yapılacak manuel düzenleme ihtiyacı asgariye indirilerek isnadın çeşitliliğini ve rivayet zincirinin tabiatını daha isabetli şekilde yansıtan analizlerin elde edilmesi mümkün olmaktadır. Netice itibarıyla, hadis rivayetlerine dair ağ analizinde R gibi programlama dillerinin kullanılması, hem veri modellemesinde yüksek derecede esneklik sağlaması hem de isnadın kendine mahsus özelliklerini analitik sürece daha sahih biçimde dâhil edebilmesi bakımından önemli metodolojik üstünlükler arz etmektedir.

Extended Abstract

This study integrates Social Network Analysis (SNA) into traditional ḥadīth scholarship by examining the transmission network of ʿAbd Allāh b. Masʿūd. It begins from the premise that isnād chains naturally form relational structures—nodes representing narrators (rāwīs) and directed edges indicating transmissions—making them amenable to quantitative mapping and measurement. This dual perspective bridges centuries-old manuscript traditions and contemporary analytical methods, offering a holistic view of textual transmission.

First, every ḥadīth attributed to Ibn Masʿūd in the Musannaf collections of Ibn Abī Shaybah and ʿAbd al-Razzaq was systematically collected and standardized in an Excel spreadsheet. This rigorous compilation process involved cross-checking variant spellings, reconciling discrepancies in narrator names, and ensuring consistency across editions. Each narrator was assigned a unique identifier, and a "Source → Target" format was used to list the directed transmission links. By defining clear "source" and "target" fields, the dataset preserved the directionality and integrity of each chain. The resulting directed network comprised 189 narrators and 385 edges, with a calculated density of 0.0217. Such low density indicates that only 2.17% of all potential narrator-pair connections are realized, revealing that the flow of transmission is concentrated within a narrow circle of key transmitters. In practical terms, this demonstrates that most narrators did not directly interact with one another, underscoring the selectivity of scholarly exchange.

These data were imported into Gephi for visualization and analysis. Gephi's intuitive interface enabled the exploration of different layout algorithms—such as ForceAtlas2 and Fruchterman-Reingold—to optimize the depiction of clusters and subgroups. Highly connected narrators naturally gravitated toward the center of the display, while less connected narrators occupied peripheral positions. Node size was scaled to degree centrality values—that is, the total number of direct connections—while edge thickness represented the volume of transmissions between narrators. This visual encoding made it immediately apparent which figures dominated the network and which connections were most frequent. According to centrality measures, narrators are described using three distinct terms: those with high betweenness centrality are called "bridge narrators," those with high closeness centrality are called "central narrators," and those with high eigenvector centrality are called "respected narrators." These labels correspond to classical notions of intermediaries, hubs of influence, and senior authorities within scholarly circles.

Quantitative results confirmed that ʿAlqāma b. Qays led with a weighted degree of 98, followed by al-Aswad b. Yazīd (48), Shaqīq b. Salāma (47), and Abū'l-Ahwāz (45). These figures reflect not only the number of transmissions but also the strength of each link when multiple narrations

occurred between the same pair. These individuals were identified as the principal actors responsible for disseminating Ibn Masʿūd's transmissions to subsequent generations. Notably, al-Aswad (456.58) and Shaqīq (152.48) functioned as bridge narrators, linking otherwise separate subgroups within the network. This bridging role underscores their strategic position in connecting diverse geographic or intellectual communities, effectively serving as conduits of knowledge across institutional boundaries.

To explore broader dynamics, the study constructed a "combined network" by appending narrations from ʿAlī and Abū Mūsā al-Ashʿarī. This expanded framework provided a comparative lens for assessing how different transmitters interacted and overlapped. In this expanded network, Shaqīq's in-degree and out-degree values increased markedly, confirming his role as a multi-source, multi-target transmitter. Conversely, several renowned transmitters remained structurally peripheral, demonstrating that reputational prominence does not necessarily correlate with network centrality. This observation challenges the assumption that well-known scholars always occupy central network positions, revealing instead a complex tapestry of specialized circles and niche expertise.

Despite Gephi's strengths in visualization, the study identified its limitations in handling isnād-specific phenomena such as mursal and tadlīs automatically. These forms of interrupted or concealed transmission require nuanced metadata that generic graph tools cannot parse without additional annotation. To address this, researchers recommend adding metadata fields (e.g., edge_type = "irsāl" or "tadlīs") at the data-entry stage and using Gephi's Appearance and Filter tools to highlight these distinctions. By tagging edges with detailed classifications, analysts can filter the network to isolate only fully connected isnāds or examine the prevalence of specific irregularities. However, for fully integrated workflows that minimize manual post-processing, statistical programming environments like R or Python offer superior flexibility by enabling edge classification and conditional filtering at import. Custom scripts can automate the detection of mursal links, flag tadlīs cases, and generate summary statistics, thereby reducing the potential for human error in complex datasets.

In conclusion, the application of SNA to Ibn Masʿūd's transmission network demonstrates a robust, data-driven framework for ḥadīth studies. This methodological synthesis empowers scholars to quantify relational patterns, visualize structural roles, and compare distinct transmission lines within a single analytical environment. The network's sparse, organically clustered structure reveals that a select cohort of narrators—particularly Alqāma, al-Aswad, Masrūq, and Shaqīq—operated as cores and bridges in disseminating prophetic traditions. Their centrality metrics provide empirical support for their historically ascribed importance. The contrast between the original and combined

networks further illustrates how introducing parallel isnād lines transforms centrality profiles and unveils multidimensional transmission strategies. Ultimately, this approach highlights the adaptive and collaborative nature of early Muslim scholarly networks, which balanced multiple allegiances and interpretive frameworks while preserving coherent chains of authority.

ملخص موسع

تتفاعل تفسير النصوص الدينيّة بشكل مستمر مع ظاهرة التغيير. تُعبر فكرة أنّ التغيير يؤثّر على الأحكام الدينيّة في مبدأ "مجلّة أحكام عدليّه": " لا ينكر تغيّر الأحكام بتغير الأزمان". السمة العالميّة للنصوص الدينيّة أدّت إلى الحاجة للفهم وإعادة التفسير. شكّل شرح الحديث مجالًا مهمًّا في الأدب الحديث وزاد تفسير الأحاديث توازيًا مع التغييرات الاجتماعيّة. خلال الفترة الانتقاليّة من العصر العثماني إلى الجمهوريّة، تمّ تنفيذ "مشروع ترجمة القرآن والحديث" لإعادة تنظيم الحياة الدينيّة. "ترجمة و شرح مختصر صحيح البخاري" الذي كتبه أحمد نعيم وكامل ميراث هو جزء مهمّ من هذا المشروع ويعكس التغييرات الاجتماعيّة.

تهدف هذه الدراسة إلى دمج منهج تحليل الشبكات الاجتماعية (SNA) في علم الحديث التقليدي من خلال دراسة شبكة نقل الأحاديث المنقولة عن الصحابي عبد الله بن مسعود. تأتي هذه المبادرة لتوظيف أدوات رقمية وتقنيات حديثة لتعميق فهمنا لطريقة تداول الأسانيد عبر الأجيال، بما يكمل المناهج الوصفية القديمة. تنطلق الدراسة من فرضية أن سلاسل الإسناد شكلت بنية علاقية، حيث تمثل العقد الرواة، والروابط الموجهة تُبيّن عمليات نقل الأحاديث، ما يؤهل هذه البنية للتحليل الكمي والتمثيل البصري. هذا الافتراض يربط بين المفهوم الكلاسيكي للإسناد وأحدث التطبيقات النظرية للرسوم البيانية، فيسهم في ترجمة الأوصاف الشفوية إلى معطيات رقمية قابلة للقياس.

في الخطوة الأولى، جُمعت جميع الروايات المنقولة عن ابن مسعود في مصنفي ابن أبي شيبة وعبد الرزاق، وتم تنظيمها وتوحيدها في ملف Excel وحُدّدت هوية فريدة لكل راوٍ، ووُضِعَت كل عملية نقل بصيغة "المصدر ← الهدف" لابتكار قائمة موجهة بالعلاقات. وقد رافق هذه العملية فحص دقيق لتنوع أسماء الرواة وحذف التكرارات، إضافةً إلى توحيد الصيغ الإملائية المختلفة للأسماء لتجنب الضياع أو الازدواجية في البيانات. أسفرت هذه المعالجة عن شبكة تضم 189 راوياً و385 رابطاً، وبلغت كثافتها 0.0217. يُعد هذا الرقم مؤشراً على ندرة الترابط بين الرواة مقارنة بإجمالي الروابط الممكنة، مما يعكس طبيعة النشاط الروائي الانتقائي الذي تمارسه المجتمعات العلمية آنذاك. تُظهر هذه الكثافة المنخفضة أن أقل من 2.17٪ من الروابط الممكنة تمّ تحقيقها فعلياً، مما يشير إلى تركيز النقل في دائرة محدودة من الرواة الرئيسيين. وبعبارة أخرى: يكتفي أغلب الرواة بالتعويل على شبكاتهم المباشرة، مما ينعكس في ظهور مجموعات فرعية واضحة داخل البنية العامة.

بعد ذلك، استُخدم برنامج Gephi للعرض البصري والحسابي، فتصاعدت العقد ذات الاتصالات الكثيرة إلى مركز العرض وعادت العقد الأخرى إلى الأطراف. وقد جُرِّبت خوارزميات مختلفة مثل ForceAtlas2 وFruchterman–Reingold للتأكد من ثبات توزيع العقد عبر المحاولات التحليلية المتكررة. كما ضُبط حجم العقد بما يتناسب مع قيمة درجة المركزية (عدد الروابط المباشرة) وسماكة الحافة بما يتناسب مع عدد النقلات بين الراوي والهدف. مكّنت هذه التعديلات المرئية الباحثين من تحديد الأسماء الأكثر تأثيراً بسهولة، إذ يبرزون بحجم أضخم وصلابة خطوط أوضح. وفقًا لمقاييس المركزية، يصنّف الرواة بثلاثة مصطلحات مميزة: يُسمى ذوو مركزية التوسط العالية "الرواة الجسريون"، والذين يتمتعون بمركزية القرب العالية "الرواة المركزيون"، والذين يمتلكون مركزية المتجه الذاتي العالية "الرواة المعتبرون." ويسمح هذا التصنيف بتفسير أدوار الرواة ليس فقط على ضوء عدد الروابط، بل من حيث قدرتهم على الربط بين مجموعات متباعدة أو تأثيرهم الكلي على بنية النص.

أظهرت النتائج أن علقمة بن قيس تصدّر قائمة الرواة بدرجة مركزية وزنية مقدارها 98، يليه الأسود بن يزيد (48)، وشقيق بن سلمة (47)، وأبو الأحوص (45). وقد بيّنت الدراسة أن اتكاء بعض الرواة على دوائر علمية محدودة أسهم في رفع درجاتهم المركزية، في حين قلّت فرص أولئك المنحصرين ضمن نطاقات محلية ضيقة. تؤكد هذه الأرقام دورهم الحيوي في نقل أحاديث ابن مسعود إلى الأجيال اللاحقة، كما تدل على أن التأثير الروائي لا يقتصر على عدد الروايات المنقولة فحسب، بل يشمل مدى قدرة الراوي على توسيع نطاق علاقاته وتأثيره الجغرافي والعلمي. كما أبرزت درجة التوسط المرتفعة للأسود (456.58) وشقيق (152.48) صفة "الرواة الجسريون"، إذ يربطان بين مجموعات فرعية متباعدة، وهو ما يعكس التماسك النسبي للبنية الكلية ودورهم كنقاط عبور مركزية.

لتوسيع إطار الدراسة، أنشأت الشبكة المشتركة بإضافة منقولات عليٍّ وأبي موسى الأشعري؛ فلاحظت زيادة كبيرة في اتصالات بعض الرواة مثل شقيق، ما يبيّن دورهم كمحاورين متعددي المصادر والأهداف. وقد أدى توسع الشبكة إلى تضاعف عدد العقد بما يسمح بمقارنة التباينات الهيكلية بين الشبكة الأصلية والشبكة الموسعة بدقة أكبر. وفي المقابل، بقي بعض الرواة المرموقين في الأطراف، مما يؤكد أن الشهرة ليست بالضرورة مترادفةً مع المركزية البنيوية، ويشير إلى أن بعض كبار المحدثين اكتسبوا مكانتهم العلمية عبر مؤلفاتهم أو مناهجهم دون الاعتماد على اتصالات واسعة في سياق الرواية.

بالرغم من قوة Gephi في التصوير، لوحظ قصور في نمذجة ظواهر إسنادية خاصة كالمرسَل والتدليس تلقائياً. فالبيانات الخام لا تتيح التمييز بين أخطاء النقل والتدليس دون علامات إضافية، مما يحد من دقة التحليل في دراسة مدى سلامة السند. لذلك أوصت الدراسة بإدراج حقول بيانات إضافية مثل "edge_type = "irsāl أو "tadlīs" عند إعداد قاعدة البيانات، واستخدام أدوات الظهور والتصفية لإبراز هذه السمات. بهذه الطريقة، يمكن إبقاء التشويش القائم على الأخطاء التحليلية إلى أدنى حد مع إمكانية دراسة الحالات الشاذة بشكل منفصل. كما رأى الباحثون أن بيئات البرمجة الإحصائية مثل R أو Python توفر مرونة أعلى لإجراء التحليلات المتكاملة وتقليل التدخل اليدوي، فقد سمحت سكربتات مخصصة بمعالجة البيانات الأولية وتطبيق المرشحات الشروطية تلقائياً، مما وفّر الوقت وزاد من اتساق النتائج عبر التجارب المتكررة.

وعلى هذا الأساس، تثبت هذه الدراسة أن تطبيق تحليل الشبكات الاجتماعية على بيانات نقل أحاديث ابن مسعود يوفر إطاراً منهجياً وكمياً غنياً لدراسة علم الإسناد. إن هذا الدمج بين المناهج التقليدية والأساليب الرقمية يشير إلى آفاق مستقبلية لبحوث الحديث التي قد تتجاوز إقليمية المصادر وتختبر علاقات السند عبر قرون ومناطق متعددة. إذ تكشف البنية العضوية منخفضة الكثافة عن اعتماد شبكة ابن مسعود على مجموعة محدودة من "الرواة الجسريين" و"الرواة المركزيين" لنشر السنة، بينما يوضح المقارنة بين الشبكة الأصلية والشبكة المشتركة كيف يمكن لإضافة خطوط إسنادية موازية أن تغير ملفات المركزية وتكشف استراتيجيات نقل متعددة الأبعاد. بهذا تفتح الدراسة قنوات جديدة للحوار بين علماء الحديث وعلماء البيانات، معززةً فهمنا العميق لمسارات السند وانتشار المعرفة الإسلامية عبر العصور.

الكلمات المفتاحية: الحديث، ، العلوم الإنسانية الرقمية، تحليل الشبكات الاجتماعية، شبكة رواية.

Kaynaklar / References

Abacı, Zeynep Dörtok. "'Bilgi Çağında Tarihçi Olmak': Sosyal Ağ Analizi Yaklaşımı ve Osmanlı Tarihi Çalışmaları". *Turkish History Education Journal* 2/2 (25 Ekim 2013), 32-57.

Ağcasulu, Hülya. "Sosyal Bilimlerde İlişkileri İnceleyen Bir Yöntem: Sosyal Ağ Analizi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/Özel Sayı 2 (22 Ekim 2018), 1915-1933.

Ahmad, Muhammad Aurangzeb. *Towards the Analysis of Narrative Networks*. Minneapolis, USA: University of Minnesota, 2013.

Al, Umut vd. "Hacettepe Üniversitesi Bilimsel Yayınlarının Sosyal Ağ Analizi Yöntemiyle Değerlendirilmesi". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (15 Haziran 2012), 0-0.

Alias, Nursyahidah vd. "Searching algorithm of authentic chain of narrators' in Shahih Bukhari book", 2016.

Bastian, Mathieu vd. "Gephi: An Open Source Software for Exploring and Manipulating Networks". *Proceedings of the International AAAI Conference on Web and Social Media* 3/1 (2009), 361-362.

Bender, Skye - Mcfarland, Daniel. "The Art and Science of Dynamic Network Visualization". *Journal of Social Structure* 7 (2006).

Bürhan, Yücel vd. "Sosyal Ağ Analizi ve Veri Görselleştirme Araçlarının İncelenmesi ve Uygulamalı Karşılaştırılması". 1-5, 2017.

Caldarelli, Guido - Catanzaro, Michele. *Networks: A Very Short Introduction*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2012.

Camacho, David vd. "The Four Dimensions of Social Network Analysis: An Overview of Research Methods, Applications, and Software Tools". *Information Fusion* 63 (2020), 88-120.

Chan, Kelvin - Liebowitz, Jay. "The Synergy of Social Network Analysis and Knowledge Mapping: A Case Study". *Int. J. Management and Decision Making* 7 (01 Ocak 2006), 19-35.

Chu, Kar-Hai vd. "Using Visualizations to Explore Network Dynamics". *Journal of Social Structure* 14/1 (2013), 1-24.

Correa, Carlos D. - Ma, Kwan-Liu. "Visualizing Social Networks". *Social Network Data Analytics*. ed. Charu C. Aggarwal. 307-326. Boston: Springer US, 2011.

Dini, Sekti Kartika vd. "Social Network Analysis of Hadith Narrator (Case Study: Shahih Hadith of Imam Bukhari from Software Ensiklopedi Hadits Kitab 9 Imam)". *International Journal of Scientific & Enggineering Research* 8 (2017), 176-181.

Freeman, Linton C. "Centrality in Social Networks Conceptual Clarification". *Social Networks* 1/3 (1978), 215-239.

Freeman, Linton C. *The Development of Social Network Analysis A Study in The Sociology of Science*. Kanada: Empirical Press, 2004.

Freeman, Linton C. "Visualizing Social Networks". *Journal of Social Structure* 1/1 (ts.), 1-15.

Gençer, Mehmet. "Sosyal Ağ Analizi Yöntemlerine Bir Bakış". *Yıldız Social Science Review* 3/2 (2017), 19-34.

Gürsakal, Necmi - Aksan, Adem. *Sosyal Ağ Analizi R, Nodexl, Gephi, Ucinet Uygulamalı*. Bursa: Dora Yayınları, 2023.

Kervankıran, İsmail vd. "Türkiye'de İç Turizm Hareketlerinin Sosyal Ağ Analizi İle İncelenmesi". *Turizm Akademik Dergisi* 5/1 (28 Haziran 2018), 28-49.

Krebs, Valdis. "Mapping Networks of Terrorist Cells" 24 (10 Nisan 2002).

Musiał, Katarzyna - Juszczyszyn, Krzysztof. "Properties of Bridge Nodes in Social Networks". *Computational Collective Intelligence. Semantic Web, Social Networks and Multiagent Systems*. 357-364. Berlin, Heidelberg: Springer, 2009.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *es-Sünenü'l kübrâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.

Özkaya, Ali. "Bibliometric Analysis of the Publications Made in STEM Education Area". *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8 (30 Haziran 2019), 590-628.

Sabah, Levent. *Sosyal Ağ Analizi ve Salgın Modelleme*. Düzce: Düzce Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Saeed, Sumaira vd. "Social network analysis of Hadith narrators". *Journal of King Saud University - Computer and Information Sciences* 34/6 (2022), 3766-3774.

Saraçoğlu, Tuba Nur. "Dijital Beşerî Bilimler Bağlamında İlahiyat/İslâmî İlimler". *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2022), 845-891.

Saraçoğlu, Tuba Nur. *Siyerde İsnâd (İbn Sa'd'ın Rivayet Ağları)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.

Şentürk, Recep. *Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı 610-1505*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.

Tekdal, Mehmet vd. "Sosyal Ağ Analizi Yazılımları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme". 249-255. Malatya, 2017.

Tombul, Sema. "Veri Madenciliği Tekniklerinin ve Algoritmik Araştırmaların Hadis İlmine Uygulanabilirliği". *Eskiyeni* 44 (20 Eylül 2021), 461-474.

Tunalı, Volkan. *Sosyal Ağ Analizine Giriş*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.

Unutulmaz, Sevim - Dulupçu, Murat Ali. "Kovid-19 Pandemi Sürecinin Değerlendirilmesinde Sosyal Ağ Analizinin Kullanımı". *Türkiye Mesleki ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (30 Kasım 2020), 1-13.

Wasserman, Stanley - Faust, Katherine. *Social Network Analysis: Methods and Applications*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Yakar, Mustafa - Sert Eteman, Fatma. "Türkiye'de İller Arası Göçlerin Nodexl İle Sosyal Ağ Analizi". *Göç Dergisi* 4 (06 Nisan 2017), 82-109.

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 99-129

Muhaddislerin Sivil Muhalefet Yöntemleri

Methods of Civil Dissent Among Ḥadīth Scholars

مناهج المحدثين في المعارضة السياسية السلمية

Mustafa Avni Gökduman

Arş. Gör | Research Assistant
Marmara University | Faculty of Theology
İstanbul | Türkiye
E-mail: mustafa.avni@marmara.edu.tr
ORCID: orcid.org/0000-0002-0143-9686
RORID: https://ror.org/01etz1309

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 12.04.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 28.07.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1674918

Atıf | Citation: Gökduman, Mustafa Avni. "Muhaddislerin Sivil Muhalefet Yöntemleri" *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 99-129.
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 Avni Gökduman)**
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.
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.
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).

Muhaddislerin Sivil Muhalefet Yöntemleri*

Mustafa Avni Gökduman

Anahtar Kelimeler:
Hadis
Muhaddisler
Siyaset
Sivil Muhalefet
Emeviler

Öz

Hicri ilk iki asırda hadisçi kimliğiyle öne çıkan birçok alim Emevi ve Abbasi iktidarlarına karşı başlatılan silahlı isyanlarda aktif rol almışlardır. Diğer bir grup ise doğrudan silahlı mücadele yerine, sivil muhalefet şeklinde tezahür eden çeşitli tutumlar sergilemişlerdir. Devlet erkânının arkasında namaz kılmayı reddetme tavrı söz konusu sivil muhalefet biçimlerinden biridir. Onlara göre zalim veya fâsık olarak konumlandırılan idarecilerin imamlık yapmaları namazın sıhhatine engel teşkil etmektedir. Diğer bir protesto şekli olarak keyfî ve gereksiz biçimde israf ettikleri gerekçesiyle zekâtı ümerâya teslim etmeyi reddetmişler, bunun yerine şahısların ihtiyaç sahiplerine kendi elleriyle ulaştırmaları gerektiğini savunmuşlardır. Emeviler ve Abbasiler Dönemi'nde dış güçlere karşı düzenlenen savaşlara katılmamak da muhaddislerin sivil muhalefet yöntemlerinden bir diğeridir. Onlara göre mevcut iktidarlar İslâmî ilkelere riayet etmeksizin savaşlar yürütmekteydiler. Bu savaşlara katılım ise onların işlediği savaş suçlarına ortak olmak anlamına geliyordu. Abbasiler Dönemi'nde resmîleştirilen siyah giyime karşı da bir grup muhaddisin sert tepki gösterdiği bilinmektedir. Siyah giyim karşıtlığı siyasi otoriteye karşı sergilenen bireysel bir protesto olmakla kalmamış zaman zaman raviler arası gerilim ve tenkitlere de neden olmuştur. Bu çalışmada hicri birinci asrın son çeyreği ile ikinci asır özelinde farklı yaklaşımlar ve raviler arası ilişkilere etkileri bağlamında muhaddislerin siyasi iktidara yönelik eleştirel tutumları incelenecektir.

Methods of Civil Dissent Among Ḥadīth Scholars

Keywords:
Ḥadīth
Muḥaddiths
Politic
Civil Opposition
Umayyads

Abstract

During the first two centuries of the Hijrī calendar, many scholars distinguished by their ḥadīth expertise, took an active part in armed rebellions against the Umayyad and ʿAbbāsid regimes. However, another group of muḥaddiths refrained from direct involvement in such confrontations and instead adopted various forms of civil dissent as their mode of opposition. Among these non-violent expressions of resistance, refusing to perform prayers behind state officials emerged as a prominent stance. According to these scholars, rulers deemed unjust or sinful (fāsiq) were not fit to lead congregational prayers, as their leadership could compromise the validity of the prayer itself. Similarly, these muḥaddiths objected to handing over zakāt to the ruling elite, arguing that it would likely be squandered through arbitrary or excessive spending. They instead advocated for distributing alms directly to the needy, considering this to be a more ethically sound and religiously appropriate method. This position represented a form of economic protest against state authority. Another notable form of civil dissent was the refusal to participate in military campaigns organized by the Umayyad and ʿAbbāsid regimes. The scholars maintained that these wars were not conducted in accordance with Islamic principles and that participating in them would amount to complicity in the injustices perpetrated by the state. During the ʿAbbāsid period, certain muḥaddiths also protested against the official adoption of black garments, which had become a symbol of ʿAbbāsid rule. Opposition to wearing black was not merely a matter of personal preference; it became a subtle yet powerful act of political resistance. In some cases, this opposition even led to tensions and criticism among ḥadīth transmitters, affecting scholarly relationships and the reliability of transmission chains. This study aims to examine the critical attitudes of ḥadīth scholars toward political authority during the last quarter of the first Hijri century and throughout the second century, particularly in terms of their diverse approaches and the impact of these attitudes on inter-narrator relations.

* Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanmakta olan "Muhaddislerin Siyasi Otoriteyle İlişkileri (82-218/701-833)" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir / This article is derived from the doctoral dissertation titled "The Relationship Between Hadith Scholars and Political Authority (82–218/701–833)", currently being prepared at the Institute of Social Sciences, Marmara University.

Giriş

Hicri birinci asrın son çeyreği ile ikinci asır hem hadislerin tedvin/tasnif sürecinde köklü temellerin atıldığı hem de İslâm siyaset tarihinde kritik değişim ve hadiselerin yaşandığı bir dönemdir. Bu zaman aralığında meydana gelen önemli siyasi olaylar arasında mevcut iktidarlara karşı yürütülen geniş çaplı silahlı kalkışmalar dikkat çeker. Birinci asırda Emevi yönetimine karşı gerçekleştirilen Muhtâr es-Sekafî (ö. 67/687), İbnü'z-Zübeyr (ö. 73/692) ve İbnü'l-Eş'as (ö. 85/704) isyanlarını ikinci asırda İbnü'l-Mühelleb (ö. 102/720) ve Zeyd b. Ali (ö. 122/740) gibi şahsiyetlerin organize ettiği ayaklanmalar takip etmiştir. Çoğunluğunu Horasan ve Irak bölgelerindeki Ehl-i Beyt yanlılarının oluşturduğu Abbasi ihtilali tarihsel değeri ve sonuçları bakımından bu hadiselerin en önemlisidir. Nitekim, Emevilerin içinde bulunduğu iç çekişme ve siyasi istikrarsızlığın da etkisiyle ihtilal girişimi 132/750 yılında başarıya ulaşmış; Şam merkezli Emevi Devleti yerini Abbasi hanedanına bırakarak tarih sahnesinden çekilmiştir. Ne var ki Abbasi iktidarı da çok geçmeden benzer siyasi tehditlerle karşı karşıya kalmıştır. Abbasi Devleti'nin kuruşundan 12 yıl gibi kısa bir süre sonra Muhammed b. Abdullah Nefsüzzekiyye (ö. 145/762) ile kardeşi İbrahim b. Abdullah'ın (ö. 145/763) birlikte düzenledikleri Hicaz-Irak merkezli kalkışma bu tehditlerin en tehlikeli ve en güçlülerinden biri olmuş ancak neticede bastırılarak bertaraf edilmiştir.

Mezkûr ayaklanmalar, birçok muhaddisin Emevi ve Abbasi yönetimlerine karşı besledikleri muhalefet ve hoşnutsuzluğu fiiliyata yansıtma aracına dönüşmüştür. Nitekim Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?)], Mücâhid (ö. 103/721), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Şa'bî (ö. 104/722), Hakem b. Uteybe (ö. 115/733 [?]), Ebû Hasîn (ö. 148/745), Mis'ar b. Kidâm (ö. 155/772), Mansûr b. Mu'temir (ö. 132/750), İbn Aclân (ö. 148/765), Abdullah b. Cafer el-Mahremî'nin (ö. 170/786) aralarında bulunduğu sahabe, tâbiûn ve etbâ kuşağının meşhur simalarından birçok isim silahlı isyanlarda iktidarın karşısında yer almışlardır. Ancak fikrî kökenleri sahabe döneminde cereyan eden fitnelerde tarafsız kalmayı tercih edenlere dayanan bir grup muhaddis, silahlı kalkışmalardan titizlikle kaçınmışlardır. Önemli sayıda temsilcisi olan bu gruba mensup muhaddisler muhalif duruşlarını sivil yöntemlerle açığa vurma yolunu tercih etmişlerdir. Genelde yönetimin dikkatini çekmekten kaçınarak eleştirilerde bulunmakla birlikte kimi zaman ümerâ tarafından bizzat muhatap alınmaları nedeniyle aleni muhalefette bulunmak zorunda kaldıkları da olmuştur. Toplumsal konum ve etki sahaları nedeniyle veliaht için biat etmeleri istenen Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ile Yahyâ b. Ebû Kesîr'in (ö. 129/747) zorunlu sivil muhalefetleri ve maruz kaldıkları akıbet/işkence buna örnek verilebilir.

Muhaddislerin siyasi otoriteye yönelttikleri eleştirilerin tespit edilmesi, onların iktidarla kurdukları ilişkilerin ve bu ilişkiye dair bakış açılarının daha sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacağı gibi aynı zamanda bu konuda tutarlı bir düşünsel çerçevenin inşası açısından da önem arz etmektedir. Özellikle de muhaddislerin Emevi ve Abbasi iktidarlarının etkisinde kaldığı yönündeki

bazı iddiaların doğruluğunu ve sağlam temellere dayandığını test etmesi bakımından bu konunun aydınlatılması büyük bir ehemmiyeti haizdir. Çalışmada hadis, ricâl, tarih ve fıkıh kaynaklarının sağladığı veriler ışığında bu hususa ilişkin bir tablo ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Resmî Görev Karşıtlığı

Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Dört Halife Dönemleri'nde kadılık, valilik ve ordu komutanlığı gibi resmî görevler genelde gönül rahatlığıyla kabul edilirken, Emeviler ve Abbasiler Devri'nde ilim ehli tarafından genellikle hoş karşılanmamıştır. Bu konuda istisnalar olsa da -örneğin dindarlığıyla tanınan Süleyman b. Abdülmelik (ö. 99/717), Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) ve Yezid b. Velid (ö. 126/744)- genel eğilim, devlet kademelerine mesafeli durmak yönündedir. Nitekim meşhur muhaddislerden nakledilen resmî görev üstlenmeyi yerici sözler bu vakıaya işaret eder. Mesela İbn Mesûd'un (r.a.) öncülük ettiği Kûfe fıkıh ekolünün önemli temsilcilerinden fakih-muhaddis Hakem b. Uteybe'ye (ö. 115/733) kadılığa atanan Muhârib b. Disâr'ı (ö. 116/734) ziyaret etmesi önerilince "Hayırlı bir şeye nail olmamış ki tebrik edeyim!" diyerek kadılığı hayırlı bir kazanım olarak görmediğini ifade eder.[1] Cezîre (Kuzey Mezopotamya) bölgesinin saygın fakihi Meymûn b. Mihrân (ö. 117/735) ise bu konudaki fikrini şu çarpıcı ifadelerle dile getirir: "Oğlum Amr'dan daha çok sevdiğim kimse yok. Ama benim için onun ölmesi resmi bir görev almasından daha iyidir!"[2] Sivil muhalefetiyle bilinen Şam'ın fakih-muhaddisi Mekhûl'ün (ö. 112/730) de "Kafamı kesmeleri kadılık yapmaktan yeğdir. Beytülmal mesulü olmak da kadılıktan yeğdir." dediği nakledilir. O, İbn Şihâb ez-Zührî'nin sarayda bulunması ve devlet ricaline yakınlığını da sitemkâr bir dille eleştirmiştir.[3] İmâm Mâlik'in (r.h.) Mısırlı talebelerinden olan meşhur musannif-fakih İbn Vehb (ö. 197/813) de kadılık teklif edilince akli dengesini yitirmiş rolü yaparak kurtulmaya çalışır. Dostlarından biri ona kadılığı kabul edip Kur'an ve Sünnetle amel edebileceğini hatırlatınca da alimlerin peygamberlerle, kadıların ise ümerâyla haşir edileceğini belirterek bu görevi kabul etmediğini belirtir.[4] *Sahîhayn* ricalinden zâhid-muhaddis Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) ise "Bir kişinin pis kokan bir leşe yaklaşması siyasetçilere yaklaşmasından daha hayırlıdır" diyerek resmi görev ve devlet ricaliyle ilişkilere karşı bakış açısını ortaya koyar. Başka bir defasında "Farzlardan başka [bir rekât bile nafile] kılmasa da ümerâdan uzak duran kişi, gece gündüz nafile namazlar kılan, haclar umreler yapan, Allah yolunda cihad eden ama ümerâyla oturup kalkandan daha faziletlidir." der. Münekkitlerin genelince eleştirilen İmâm Şâfiî'nin (r.h.) yakın hocalarından Medineli musannif-fakih İbrahim b. Ebû Yahya (ö. 184/800 [?]) da resmi göreve karşıdır. Nitekim Necrân kadılığına atanan öğrencisi İmâm Şafiî'yle karşılaşınca bundan dolayı

---

1 Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan b. Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Muhibbuddin el-Amrâvî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995), 58/60.

2 Ebû Ali Muhammed b. Saîd el-Kuşeyrî er-Rakkî, *Târîhu'r-Rakka*, thk. İbrahim Salih (Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 1998), 58.

3 İbn Asâkir, *Dimaşk*, 55/369. Ayrıca bkz. Halit Özkan, "Tedvîn Tarihinde Emevi Sarayı ve Zührî'nin Mirasına Bir Örnek: Şuayb b. Ebû Hamza Nüshası", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 17/32 (2012/1), 1-37.

4 Ebu'l-Haccâc Cemalüddîn Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 16/285.

onu sert bir şekilde azarlar. Diğer hocası Mekkeli musannif-fakih Süfyan b. Uyeyne (ö.198/814) de Şafiî'nin kadılık üstlenmesini tasvip etmez ancak o, İmâm Şâfiî'yi uyarırken yumuşak bir üslup kullanır.[5]

Resmî görev teklifini reddetmek, muhaddislerin yönetime karşı sergilediği sivil muhalefet araçlarının en yaygın olanıdır. Bazıları darp ve hapis tehditleri karşısında görev teklifini kabul etmek zorunda kalmış, bazıları firar ederek izini kaybettirmeye çalışmış, diğer bir grup ise işkence ve baskılara rağmen tutumlarını sürdürme konusunda kararlılık göstermişlerdir. Bir grup ise hoş bakmamalarına rağmen baskılara dayanamayarak görevleri kabul etmişlerdir. Tam da bu noktada muhaddisleri resmi görev üstlenmekten kaçınmaya yahut bu tür görevleri kabul edenlere karşısert tepki göstermeye iten sebeplerin ne olduğu meselesi akla gelmektedir. Rivayetler bu açıdan ele alındığında dört farklı sebep gözükmektedir. Bunların ilki ve en önemlisi siyasi otoriteyi "zalim" olarak konumlandırmaktan kaynaklı sivil muhalefettir. Zira muhaddislerin söylemlerinde adil-zalim yönetim ayrımına oldukça güçlü bir vurgu gözlenir. Hz. Aişe'nin (a.s.) meşhur ravisi Amra bint Abdurrahman "Sakın ha sakın onların [siyasilerin] meclislerine yaklaşma! [Eğer onların meclisine katılırsan] ya hakkı söylemekten kaçınırsın veyahut da [onların işlediği] zulme yardım ve yataklık edersin!" diyerek zalim olan saray ehliyle irtibatın tehlikesine dikkat çeker. *Sahîhayn* ricalinden Ebû Hâzim Seleme b. Dinâr (ö. 135/752) da siyasetçilerle yakınlık kurmayı zulümlerine payanda olmak şeklinde anlamıştır.[6] Emevi halifesi Yezid b. Abdülmelik, Şamlı muhaddis Recâ b. Hayve'nin (ö. 112/730) sürekli yanında olmasını ister. Ancak Recâ, bu talebe olumsuz yanıt verir. Daha önce Süleyman b. Abdülmelik, Ömer b. Abdülaziz'in istişare heyetinde yer alan Recâ b. Hayve'nin Yezid b. Abdülmelik'le (ö. 105/724) çalışmayı reddetme gerekçesi onun diğerlerinin aksine adil ve dindar olmamasıdır.[7] Irak valisi İbn Hübeyre (ö. 133/750), düzenli olarak meclisinde bir grup âlimin bulunmasını ister. Listede yer alanlardan Kûfeli fakih Kasım b. Velid el-Hemdânî (ö. 141/758) bu teklifi reddeder. Kendisine ret gerekçesi sorulunca da zalimlerin destekçilerinden olmaktan çekindiğini belirtir.[8] Kâsım b. Velid, kadılık teklifini de reddetmiştir. Anlaşılan kadılığı reddetmesi de yönetimin zulmüne ortak olma endişesiydi.[9] İsa b. Ali'nin (ö. 160/776) nakline göre bir gün musannif-fakih İbn Ebû Zi'b (ö. 159/776), Mansûr'un meclisinde iken ona kendisi hakkında ne düşündüğünü sorar, o da "Senin adaletle yönettiğini düşünmüyorum. Aksine sen zalimsin. İyi insanları devre dışı bırakıp zalimleri idari makamlara getiriyorsun!" diye yanıt vererek Mansûr'u "zalim sultan" olarak niteler. Halifenin amcası İsa b. Ali, bir an Mansûr'un onu katlettirebileceğini düşündüğünü ifade eder. Ancak

5 Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/357.

6 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Mısır: Matbaatu's-Saâde, 1973), 3/246-7.

7 Ebû Yusuf Yakub b. Süfyan el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh* (Bağdâd: Matbaatu'l-İrşâd, 1974), 2/370.

8 Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Merrûzî, *Ahbâru'ş-şuyûh ve ahlâkuhum* (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005), 64.

9 Merrûzî, *Ahbâr*, 114.

Mansûr "Kalk, git!" diyerek onu meclisinden çıkarmakla yetinir.[10] Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) de "[Halife] Ebû Cafer [Mansûr] benden ne istiyor! Vallahi eğer karşısına dikilirsem ona 'Oturduğun yerden [halifelik tahtından] kalk; zira senden daha ehil/layık kişiler var!' diyeceğim." sözüyle Mansûr'un hilafet makamını hak etmeyen biri olduğuna işaret eder.[11] İbn Maîn'in (ö. 233/848), kazif cezası almasından ötürü Medineli musannif İbn Kâsib'in (ö. 241/856) hadisini reddettiği hatırlatılınca Musab b. Abdullah ez-Zübeyrî (ö. 236/851) "Abbasiler ona haksız yere had uyguladılar. Zalim olmaları hasebiyle onların had cezası dikkate alınmaz. İbn Kâsib, güvenilir, makbul bir hadisçidir." diyerek dönemin iktidarını zalim olarak nitelemiştir.[12]

Siyasi iktidara karşı oldukça sert fetvalar veren İmam Mâlik (r.h.) de "zalim" ümerânın meclislerine katıldığı gerekçesiyle eleştirilir. Ancak o, yöneticilere hakkı tavsiye edenlerin de bulunması gerektiğini belirterek amacını ifade eder.[13] Ona yöneltilen itirazın konusu hac dönemlerinde Medine'ye gelen halifelerin veya bölge valilerinin istişare ve müzakere meclislerine katılması olmalıdır. Zira İmâm Mâlik herhangi bir resmî görev üstlenmemiştir. Hatta Halife Mansûr'un, Bağdat'a yerleşme teklifini de reddetmiştir. Öte yandan zekât ve cihad başlıklarında açıklanacağı üzere meclislerine katıldığı Abbasi halifelerini İmâm Mâlik'in zalim olarak konumlandırdığı, siyasi muhalefetinden dolayı darp edildiği ancak onların öfkesini üstüne çekmemeye çalıştığı hatırda tutulmalıdır.

Muhaddislerin, yönetimi zalim olarak görmeleri sebebiyle ve onların zulmüne ortak olma endişesiyle resmî görev reddetme tavırlarıyla yakından ilişkili bir diğer sebep, bu hususta ki hadislerdir. "İlerde başınıza bazı yöneticiler geçecekler. Onların zulümlerine ortak olmayın, onların yanlışlarını onaylamayın. Zira kim onların zulümlerine ortak olur, onların yanlışlarını onaylarsa benim havzımdan nasibi olamaz!",[14] "Benden sonra Allah'ın razı olmadığı işler yapan idareciler gelecek. Her kim onlara ortak olur, zulümlerine yardım ederse ne benim onunla ne de onun benimle bir bağı yoktur!"[15], "Eğer ömrün yeterse sabah Allah'ın gazabıyla evlerinden çıkan, akşam Allah'ın lanetini üstlerine çekmiş olarak evlerine dönen insanlar [şurtîler/polisler] göreceksin. Ellerinde inek

---

[10] Muhammed b. Sa'd b. Menî', *Kitâbu't-Tabakâtu'l-Kebîr* (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 7/562.

[11] Ebû Nuaym, *Hilye*, 7/42.

[12] Ebû Bekir Ahmed b. Züheyr b. Harb İbn Ebû Hayseme, *et-Târîhu'l-kebîr -Ahbâru'l-Mekkiyyîn-* (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997), 438.

[13] Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarabâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1952), 1/30.

[14] Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 11/345; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 9/514; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Sahîh*, thk. Halis Aydemir (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2012), 3/324.

[15] Ebû Davud Süleyman b. Davud et-Tayâlisî, *Müsned* (Mısır: Dâru Hecer, 1999), 2/391.

kuyruğuna benzeyen [kırbaçlar] vardır."[16] ve benzeri merfû hadisler, "Siyasi idarecilerle oturup kalkan fitneye düşer"[17], "Üç çeşit kadı vardır: Biri cennette, ikisi cehennemdedir."[18] ve "Ne zekât memuru ne arîf/muhtar ne şurtî/polis ne de posta memuru ol! [Namazı tehir eden Emevi yöneticilerine uyma!] namazı vaktinde kıl!" gibi de birçok mevkûf hadis çeşitli kaynaklarda yer alır. Bazı ravilerin bu türden rivayetlere istinaden resmi görev ve ilişkilerden kaçındığı gözlenir. Mesela Alkame b. Vakkâs'a (ö. 86/705) neden siyasetçilerin meclislerinden kaçındığı sorulunca bir hadis zikredip, o hadisteki tehdide muhatap olma korkusuyla kaçındığını vurgular.[19] Başka bir rivayete göre Irak genel valisi İbn Hübeyre, Kûfeli fakih-muhaddis Mansûr b. Mu'temir'i (ö.132/750) kadı olarak atamak ister. Mansûr ise zalim yönetime yakınlıkla ilgili bir hadise atıfta bulunarak bu teklifi geri çevirir.[20]

Muhaddisleri resmî görevden kaçınmaya sevk eden üçüncü sebep bağımsız hareket edememe, idarecilerin onların tasarruflarına müdahil olmaları, dolayısıyla hak ve adalete aykırı işlere alet olma endişesidir. Mesela Hasan el-Basrî'ye yöneticilerle iletişim kurup onları adalete teşvik etmesi gerektiği konusunda telkinde bulunulunca "Müslüman kendisini bile bile aşağılık bir konuma düşürmez. Onların kılıçları bizim sözümüzün üstündedir, biz konuştuğumuzda bizi kılıçlarıyla sustururlar!" diye yanıt vererek siyasilerin potansiyel baskı ve tahakkümüne dikkat çeker.[21] Başka bir anlatıya göre Abdullah b. Abdülmelik b. Mervan, Şam alimlerinden Ali b. Ebû Hamle'ye (ö. 156/772) maiyetinde bulunma teklifi yapınca o, Şamlı fakih-muhaddis Abdullah b. Ebû Zekeriya (ö. 117/735) ile bu konuyu istişare eder. Abdullah b. Ebû Zekeriya ise "Sen hürsün. Kendini köle mi yapacaksın!" diyerek siyasi şahsiyetlerle çalışmayı kişinin bağımsızlığını yitirmesi olarak yorumlar.[22] *Kütüb-i Sitte* ricalinden fakih-muhaddis Abbâd b. Avvâm'a (ö.186/802) dürüstlüğüyle bilinen birinin kadılığa atandığı söylenince "Bir kişinin şunların [Abbasilerin] verdiği kadılık görevini üstlenip kendisine müdahale edilmeden [bağımsız ve] adil bir şekilde çalışabileceğini düşünmesi ne büyük saçmalıktır!" diyerek Abbasiler Dönemi yargı organı için bağımsızlığın söz konusu olamayacağını vurgulamıştır.[23]

---

[16] Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, Sahîh (Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1443), "el-Cenne ve Sıfatu Na'îmihâ" 52, 53, "Libâs", 125; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/300.

[17] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/430.

[18] Abdürrezzâk, *Musannef*, 11/328; İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/136.

[19] İbn Asâkir, *Dimaşk*, 10/415.

[20] Ebû Muhammed Abdulganî b. Abdulvahid el-Makdisî el-Cemmâ'îlî, el-*Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Şâdî b. Muhammed (Kuveyt: Şeriketü Gırâs, 2016), 9/39; Ebu'l-Kasım Abdülmelik b. Muhammed İbn Bişrân el-Bağdâdî, *Emâlî (el-Cüzü's-sânî)*, thk. Ahmed Süleyman (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1999), 132.

[21] İbn Sa'd, *Tabakât*, 9/176.

[22] Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 187; Ebû Süfyân Yakub b. Süfyân el-Fesevî, *Ma'rife ve't-târîh*, (Bağdâd: Matbaatu'l-İrşâd, 1974), 2/401-2.

[23] Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, thk. Abdülaziz el-Merâğî (Riyâd: Âlemu'l-Kütüb, 1947), 3/154.

Bu endişelerin pratikte zaman zaman vuku bulduğu da görülür. Zira yukarıdan müdahale ile kadıların birtakım kararlarının feshedildiği görülür. Mesela Ubeydullah b. Hasan el-Anberî (ö. 168/784), Basra eşrafı arasında gerçekleşen bir arazi anlaşmazlığında bir tarafın lehine hüküm verir. Ancak aleyhine hüküm verilen kişi kadının kararına rıza göstermez, Halife Mehdî'ye başvurarak kendisine haksızlık yapıldığını söyler. Mehdî de ona "Verdiğin kararı bozacaksın. Yoksa kelleni koparıp bana getirecek birini yanına yollarım!" sözlerini içeren bir tehdit mektubu gönderir. Kadı Ubeydullah el-Anberî de verdiği hükmü bozmak zorunda kalır.[24] Mısır valisi Abdullah b. Abdülmelik b. Mervân hem kadılık hem şurta (emniyet müdürlüğü) makamına İmran b. Abdurrahman eş-Şurahbîlî'yi (ö. 109/727 civarı) atar. İmran b. Abdurrahman bir gün kendisine sarhoş hâlde getirilen valinin maiyetindeki bir kişiye had cezası uygular. Kendisine o kişinin emirin yakın adamlarından olduğu söylenince "[Değil has adamı, emirin] oğlu bile olsa had cezasını uygularım!" diye karşılık verir. Emir Abdullah b. Abdülmelik, İskenderiye'den dönünce olaydan haberdar edilir, öfkelenip İmran b. Abdurrahman'ı azleder. Bununla da yetinmeyip boynuna kâğıt asıp sözde onun kusurlarını, hakkındaki şikayetleri listeler, sonra da onu sokak sokak, camiden camiye gezdirip teşhir eder.[25] Mısırlı fakih Hayr b. Nuaym (ö. 137/754) kadılık yaptığı dönemde birine zina iftirası atan muhtemelen itibarlı bir askeri hapse attırır. Ancak Mısır valisi Ebu Avn Abdülmelik b. Yezid olaya müdahil olup kadının kararını çiğneyerek askeri hapisten çıkarır. Bunun üzerine Hayr b. Nuaym kadılıktan istifa eder ve bir daha da görev üstlenmez.[26] Başka bir olay sarayda Halife Harun Reşid'in huzurunda icra edilen ilmî müzakere sonucunda meydana gelir. Rivayete göre Halife Reşîd'in meclisinde ilmi bir konuda fukahâ hararetli bir şekilde tartışır, bir grup fakih konuya dair ileri sürülen bir hadisin sahabî ravisi olan Ebû Hüreyre'nin (r.a.) yalancılıkla itham edildiğini iddia ederler. Halife Harun Reşid de onların görüşünü destekler. Ancak Bağdat kadılarından Ömer b. Habîb (ö. 207/822) onlara itiraz edip "Ebû Hüreyre doğru sözlü, rivayetleri makbul biridir." der. Bu itirazı Harun Reşîd'i öfkelendirir. Meclis dağıldıktan sonra Ömer b. Habîb de evine gider. Ancak halife Reşîd ona ulak gönderip kefen giyerek huzuruna çıkmasını emreder. Kadı Ömer b. Habîb, halifenin huzuruna vardığında önünde cellat sergisi, elinde kılıçla karşılaşır. Reşîd ona "İnsanların huzurunda [konumumu hiçe sayıp büyük bir saygısızlık göstererek] hiç kimsenin eleştiremediği, hiç kimsenin itiraz edemediği bir şekilde beni nasıl eleştirirsin!" der. Ömer b. Habîb ise Ebû Hüreyre'yi (r.a.) yalancılıkla itham etmenin nerelere varacağını güzel bir biçimde ve sükûnetle açıklayınca halife onu affeder.[27] Halifenin ona gösterdiği

[24] Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/95.

[25] Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mukaffâ el-kebîr*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006), 4/384-5.

[26] Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdullah İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısr ve'l-Mağrib* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1994), 269.

[27] Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 13/28-9.

tahammülsüzlük ve aşırı tepki dinî konularda ulemânın fikir hürriyetine müdahele bağlamında ilginç bir örnektir. Harun Reşid ile kadılar arasında cereyân eden benzer bir olay, silahlı isyan başlatıp daha sonra teslim olan Yahyâ b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebû Talib'in amannamesini bozma girişimiyle ilgilidir. Reşîd, Yahyâ b. Abdullah'ın amannamesini bozup onu öldürmek için İmâm Ebû Hanîfe'nin (r.h.) öğrencilerinden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ile Hasan b. Ziyâd'la birlikte dalkavukluk ve yalancılıkta sınır tanımayan Kadı Ebu'l-Bahterî Vehb b. Vehb'in (ö. 200/815) bulunduğu bir meclis tertipler. Reşid amannameyi ilkin Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye verir. O da yüksek sesle "Bu, geçerli bir amannamedir [bozulması mümkün değildir]." der. Rivayete göre onun sözünü duyunca öfkeden Harun Reşid'in yüzünün rengi değişir. Bunun üzerine Kadı Ebu'l-Bahterî atılıp amannameyi alır "Bu amanname geçersizdir. [Yahyâ b. Abdullah el-Alevî'nin] kellesini vur, vebali benim boynuma ey Müminlerin emiri!" deyip çıkardığı bıçakla onu parçalar. Reşid ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî arasında kısa bir tartışma sürer. Ardından Reşid "Senin ve senin gibiler yüzünden bunlar bize silah çekip isyan etme cüreti buluyorlar!" deyip Şeybânî'nin suratına divit fırlatır, divit Şeybânî'nin alnına isabet edip kanatır. Kuvvetle muhtemel Reşîd'in onu azledip kitaplarında Alioğullarını isyana teşvik eden fetvalarının olup olmadığını teftiş ettirmesi de bu olaydan sonra cereyan eder.[28] Yukarıdaki olaylar muhaddislerin bağımsız hareket edememe kaygısıyla görevden kaçınmalarını destekleyen çarpıcı örneklerdir.

Muhaddislerin resmî görevden uzak durma sebeplerinden bir diğeri ise tavırlarında bozulma endişesidir. Nitekim Kûfeli fakih-muhaddis Alkame b. Kays'a neden ümerânın meclislerine katılıp onlardan istifade etmediği sorulunca "Onların [sunduğu mevki-makam, maaş gibi] dünyalıklarından aldığım kadar onlar da benim dinimden alırlar/eksiltirler!" diye yanıt verir. Resmî görev üstlenen râvilere karşı oldukça sert tepkiler veren meşhur musannif-fakih Süfyan es-Sevrî (r.h.) de idarecilerin sunduğu imkânların kişinin tavrında değişme ve bozulmaya neden olacağını vurgular. Her ikisi de kadılık üstlenen İbn Şübrüme ile İbn Ebû Leylâ vilayet sarayında bir araya gelip sohbet ederken içlerinden birisi "Onların [ihtişamlı sofralarında oturup envai çeşit] tatlıları yiyince onların kuklası olduk!" diyerek resmî görev ve imkanları kullanmanın kişinin siyasi iktidara karşı tutum değiştirmesine, hakikate karşı duyarsızlaşmasına, dünyevî kazanımları kaybetmemek adına hakkı beyan etmekten kaçınmaya neden olduğunu ima eder.[29]

Resmî görev üstlenen bazı alimler ise kendilerine tahsis edilen maaşı kullanmamışlardır.[30] Maaş veya devlet yetkililerinin verdiği maddi hediyeleri reddetme tavrı, muhaddisler arasında oldukça

[28] Zahid Kevserî, *Bulûğu'l-emânî fî sîreti'l-İmâm Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1998), 42.

[29] Ebû Ubeyd el-Âcurrî, *Suâlât*, thk. Muhammed Ali el-Ömerî (Medîne: Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1983), 121.

[30] İbn Ebû Hayseme, *et-Târîhu'l-kebîr*, 2/949, 3/132, 152; Ebû Zür'a Abdurrahman b. Amr ed-Dimaşkî, *Tarîh*, (Dimaşk: Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiyye, ts.) 201; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 1/229.

yaygındır.[31] Kadılık gibi şer'î vazifeler karşılığında verilen maaşı almamayı doğrudan siyasi muhalefetle ilişkilendirmek pek mümkün değildir. Zira alimler, gönüllülük esasıyla yapılmasını düşündükleri dinî vazifelere karşılık ücret almanın doğru olmadığından hareketle bu türden tavırlar sergileyebilmektedirler. Ancak hediye reddinin, siyasi iktidarın mali kaynaklarına yönelik olumsuz bakış açısından neşet ettiği söylenebilir.

2. Ümerâ Safında Cihad Karşıtlığı

İslâm dininde mühim bir yeri olan, en üstün ibadetlerden sayılan cihad, muhtemelen Mervânoğulları evresinden itibaren tartışma konusu olmaya başlamıştır. Nitekim İbn Abbâs'a yöneltilen "Biz, bu yöneticilerle birlikte [gayrı müslim devletlere karşı] savaşıyoruz. Ama onlar dünyalık menfaat [ganimet/cizye] amacıyla savaşıyorlar [onların saflarında savaşmamız caiz mi]?" diye soru yöneltilir.[32] Aynı şekilde Süleyman el-Yeşkurî'nin Cabir b. Abdullah'a, Mücahid b. Cebr'in de İbn Ömer'e "[Zalim] ümerâ ile birlikte [Bizans, Hint, Deylem gibi dönemin gayrimüslim devletlerine/milletlerine karşı] savaşa katılalım mı?" şeklindeki sorularından meselenin oldukça erken bir dönemde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.[33] Etbâu't-tâbiîn döneminde de zalim yöneticilerle cihada katılma meselesinin güncelliğini koruduğuna dair birtakım rivayetler bulunmaktadır. Zira İbn Sîrîn, Hasan el-Basrî, Şa'bî gibi tâbiûn ulemasına da aynı sorular yöneltilmiştir.

Özellikle Mervânoğulları periyodunda Emevi hükümdarlarının ve kumandanlarının İslâm dışı savaş politikaları ve adil olmayan yönetim biçimlerinden dolayı birçok muhaddis, orduya katılımı ve "cihad adı altında" gayrimüslim komşu uluslara karşı gerçekleştirilen fetih hareketlerinde yer almayı tasvip etmemişlerdir. Mesela *Kütüb-i sitte* ricalinden Yemenli fakih-muhaddis Tavus b. Keysân, Kûfeli fakih-muhaddis İbrahim en-Nehaî ve İmam Mâlik bu grupta yer alırlar. İbrahim en-Nehaî, Zübeyr b. Hırrît'e "Allah'tan kork! [Horasan emiri] Kuteybe [b. Müslim]'in katliamlarına ortak olma!" diye nasihatte bulunarak Kuteybe'nin Maveraünnehir'e yönelik akınlarında izlediği gayri İslâmî savaş politikasını eleştirmiştir.[34]

Birçok alim, İslâm Milletinin dış tehditlere karşı müdafaası ve küllî maslahatı icabı, Emevi-Abbasi Devletleri'nin ordularına katılıp Hıristiyan Bizans İmparatorluğu, Yahudî Hazar Devleti, Putperest Rutbil, Türgiş ve Oğuz Yabgulukları, Ermenîler, Gürcüler ve Deylemliler gibi dönemin dış tehditlerine karşı savaşmayı gerekli görmüşlerdir. Onlara göre mevcut iktidarların zulmü nispeten

---

[31] Ebû Nuaym, *Hilye*, 9/176; Kadı İyâz b. Musa es-Sebtî, *Tertîbu'l-medârik* (Mağrib: Matbaatu Fadâle, ts), 3/256; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, İbn Abdülhâdî ed-Dimaşkî, *Tabakâtu ulemâi'l-hadis* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 1/113; Ali Sever, *Dehlizden Tasnife Bir Ömür İbrahim Harbi ve Hadis İlmine Katkıları* (Bursa: Emin Yayınları, 2023), 109-10.

[32] Abdürrezzâk, *Musannef*, 5/279.

[33] Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, thk. Nasır eş-Şesrî (Riyâd: Dâru Künûzi İşbîliyâ, 2015), 18/446.

[34] Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah el-İclî, *es-Sikât*, thk. Abdülalim el-Bestevî (Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 1/367; Mizzî, *Tehzîb*, 9/316.

dar çerçevelidir ve dış güçlerin Müslümanlara vereceği zarara oranla daha hafif kalmaktadır. Dolayısıyla tolere –daha doğrusu zorunlu olarak tercih- edilmelidir.[35] Nitekim hicri ilk iki asırda Batı sınırlarındaki Bizans İmparatorluğu, Kafkasya bölgesindeki Hazar Devleti, Doğu sınırındaki Deylemliler ile Orta Asya yabgulukları İslâm Devlet'iyle sürekli mücadele ve savaş halindeydiler. Zaman zaman İslâm Devleti'nin hazırlıksız olduğu dönemleri fırsat bilerek ani baskınlar düzenliyorlar, on binlerce Müslümanı katledip, şehirleri yağmalıyorlar, on binlercesini esir alıp Müslümanlara büyük zararlar veriyorlardı. İslâm düşmanı dış güçlerin din, mal, can ve ırza yönelik tehdit ve zararının Emevi-Abbasi iktidarlarının verdiğinden daha büyük olduğunu idrak eden ulema, İmam Mâlik (r.h.) örneğinde olduğu gibi zalim yöneticilerle dönemin İslâm düşmanı uluslarına karşı gerçekleştirilen savaşlara katılmanın gerekliliğini savunmuşlardır. Nitekim İmam Mâlik, hicri 161 yılında Maraş'ın işgal edilip Bizans'ın Müslüman halka reva gördüğü zulüm ve zararı görünce Emevi-Abbasi ordusunda askerlik yapmanın caiz olmadığı yönündeki fetvasından caymıştır.[36] Abbasi yönetimini zalim olarak konumlandıran, resmî görev üstlenmeyi kerih gören Ehl-i hadis fakihi Ahmed b. Hanbel'in (r.h.) zalim de olsa siyasi idarecilerin safındacihad edilmesi gerektiği yönündeki fikrinin arka planında da bu saik yatar. Zira o "[Din, mal, can ve ırz güvenliklerini teminat altına almak için Abbasi devletinin ordularına katılıp dış güçlere karşı] savaşmak, Müslümanları savunmak amacıyla bir gerekliliktir. Hiçbir sebeple terk edilemez." diyerek bunu vurgular.[37]

Zalim siyasi iktidarların düzenlediği cihada katılma meselesi hicri ikinci yüzyılın sonlarında da gündem olmayı sürdürmüştür. Ancak bu dönemden itibaren özellikle Ehl-i hadis alimleri karşıtlara ciddi eleştiriler yöneltmişlerdir. Rical eserlerinde cihad karşıtlarına yönelik eleştirilere rastlanır. Mesela bir mecliste İbrahim en-Nehaî'ye bir grubun "[Bu devirde] cihad yoktur!" dediği hatırlatılınca Nehaî "Şeytanın vesvesesi!" diyerek bu grubun fikrini eleştirir. Keza sivil muhalif duruşuyla ve resmi görev karşıtlığıyla bilinmesine rağmen Kûfeli fakih-muhaddis Abdullah b. İdris (ö. 192/807-808), "[Hasan b. Salih] İbn Hay ile benim alakam olmaz! [Zira] o, cihadın [geçerli] olmadığını savunuyor!" diyerek Kûfe'nin ileri gelen fakihlerinden Hasan b. Salih b. Hay'ı eleştirir.[38] Ahmed b. Hanbel'e de "Her savaştığımızda Abbasi hanedanının kasasını dolduruyoruz!" diyerek cihaddan geri duranlardan

[35] Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-İlbîrî İbn Ebû Zemenîn, *Usûlu's-sünne*, thk. Abdullah el-Buhârî (Medîne: Mektebetü'l-Gurabâ el-Eseriyye, 1994), 289; Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî, en-*Nevâdir ve'z-ziyâdât* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 3/25; Kasım b. İsa İbn Nâcî et-Tenûhî, *Şerhu İbn Nâcî alâ metni'r-Risâle* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 395; Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Medîne: Mecmeu'l-Melik Fehd, 2004), 28/507.

[36] Ebû Abdullah Mâlik b. Enes el-Asbahî, *Müdevvene* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/498; Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbn Yunus es-Sıkıllî, *el-Câmi'li-mesâili'l-Müdevvene* (Mekke: Dâru'l-Fikr, 2013), 6/57; Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrût: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 189.

[37] Ebû Davud Süleyman b. Eşas es-Sicistânî, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed*, thk. Tarık b. İvadullah (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999), 316; Halid er-Rabbât vd., *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed* (el-Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 2009), 3/12.

[38] Mizzî, *Tehzîb*, 6/181.

bahsedilince "Tarsûs ve [Bizans] sınır boylarındakilerin [hepsi de] onlar gibi yapıp savaşa katılmasalar İslâm elden gitmez mi! Bunlar kafası çalışmayan, cahil insanlar!" diyerek tepki göstermiştir.[39] Hicri ikinci ve üçüncü asırda Ehl-i sünnetin ana damarını temsil eden Ehl-i hadis imamlarının, cihad karşıtı gruba yönelttiği eleştiriler zamanla "Zalim olsun adil olsun her yönetici ile cihada katılmak dini bir vecibedir." şeklinde bir itikadi formül niteliği kazanmıştır. Abdürrezzâk (ö. 211/826),[40] Kasım b. Sellâm (ö. 224/838), Saîd b. Mansûr (ö. 227/842), Ahmed b. Hanbel, Buharî (ö. 256/860), Ebû Zür'a (ö. 264/878), Ebû Davud (ö. 275/889) gibi Ehl-i hadis alimlerinin söz ve tasniflerinde bu vurgu yoğun bir şekilde hissedilir. Müzenî (ö. 264/878), İbn Ebû Âsım (ö. 287/900), İmam Eşarî (ö. 324/935), Berbehârî (ö. 329/940), Âcurrî (ö. 360/970), Ebû Bekir el-İsmailî (ö. 371/982), İbn Batta (ö. 387/997), İbn Ebû Zemenîn (ö. 399/1008), Lâlekâî (ö. 418/1027), Ebû Osman İsmail b. Abdurrahman es-Sâbûnî (ö. 449/1057), İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi Ehl-i hadis itikadını takip eden alimler de bu görüşü itikadi eserlerinde vurgulamışlardır. Her ne kadar İmam Ebû Hanîfe (r.h.) ve Mutezilî-Mürciî Hanefî fukahâ aksini benimsemiş olsa da hicri üçüncü asır sonrasında Hanefî ulemâ da bu konuda Ehl-i hadise muvafakat etmiştir.

3. Ümerâya Zekâtı Teslim Etmeme

"Zalim yönetim" olgusunun doğurduğu meselelerden bir diğeri de zekâtın resmi mercilere verilip verilmemesi hususundaki tartışmadır. Birtakım rivayetler cihad meselesinde olduğu gibi hicri birinci asırda idarecilere şer'î verginin verilmesi konusunda tereddütlerin meydana geldiğini göstermektedir. Nitekim İbn Ömer (ö. 73/693), Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/694) gibi sahabîlere bu kaygıları içeren sorular yöneltildiği görülür. Soruların odağında siyasi iktidarların topladıkları zekâtları lüzumsuz şekilde harcamaları/israf etmeleri yer almaktadır.[41] Mesela Atâ b. Ebû Rabâh, İbn Ömer'e "Onlar [topladıkları zekât gelirlerini Kur'ân'da belirtildiği üzere] dağıtılması gereken kişilere vermiyorlar." diyerek bu hususa dikkat çeker. Sahabîlerin cevapları ise bu konudaki nasların umumu ve Hz. Peygamber (s.a.v.) ile Raşid Halifelerin uygulamasından dolayı zekâtın devletin yetkili kurumlarına tevdi edilmesi yönünde olmuştur.[42] Ancak kendisinden bu yönde birçok rivayet nakledilen İbn Ömer'in de bir süre sonra bu görüşünden vazgeçtiği nakledilir.

---

[39] Ebû Yakub İshak b. İbrahim en-Neysâbûrî İbn Hâni', *Mesâilu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1979), 2/102.

[40] Abdürrezzâk'ı sahabeye karşıtutumu ve Şiîlik eğiliminden dolayı Ehl-i hadis'ten saymak pek isabetli olmayabilir. Ancak *Musannef*'inde konuya dair ilk başlığı açan muhaddis olması hasebiyle listeye dahil edilmiştir.

[41] Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, (Riyâd: Dâru Kunûzi İşbîliyâ, 2013) 6/257; Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled İbn Zenceveyh, *el-Emvâl*, thk. Şâkir Zîb (Su'ûdî Arabistan: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs, 1986), 3/1150, 1155; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, es-*Sünenü'l-kebîr* (Kâhire: Merkezu Hecer, 2011), 4/192.

[42] Mâlik, *Müdevvene*, 1/369.

Özellikle tâbiûn kuşağında iktidara muhalif muhaddisler arasında zekâtın zalim resmî kurumlara verilmemesi gerektiğine dair görüşün yaygınlaşmaya başladığı görülür. Nitekim Hasan el-Basrî, Nehaî, Saîd b. Cübeyr, Tavus, Atâ, Ebu'l-Âliye, Meymûn b. Mihran, Sâlim, Şa'bî, Mekhûl, Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr, Dahhâk b. Müzâhim, Muhammed Bakır, Hammad b. Ebû Süleyman gibi tabiûn fukahâsı zekâtın resmî makamlara verilmemesinin, kişinin kendi eliyle dağıtmasının gerektiğini savunmuşlardır.[43] Öte yandan ulemanın zekât konusunda fetva verirken zaman zaman siyasi yönetimin dikkatini çekmemeye çalıştığı da vuku bulmuştur. Nitekim Hassân b. Ebû Yahya, kalabalık bir mecliste zekâtın nasıl dağıtılması gerektiğini sorduğunda Saîd b. Cübeyr "Resmî mercilere teslim et!" diye yanıt verir. Ancak Hassân, baş başa iken siyasi idarecilerin gerektiği şekilde harcamadığını vurgulayarak yeniden sorunca Saîd b. Cübeyr "Allah'ın emrettiği kesimlere kendi elinle dağıt. Ulu orta herkesin içinde sorduğun için gerçek fikrimi açıklayamazdım!" diye yanıt verir.[44] Benzeri bir tutum İbn Ömer'e de nispet edilir. Zira bir gün Hasan el-Basrî'nin yanında birisi İbn Ömer'in "Zekâtını kendi elinle fakirlere dağıt [ümerâya teslim etme]!" dediğini nakledince Hasan el-Basrî "İbn Ömer, sorana güvendiğinde 'Fukaraya kendi elinle dağıt!' diyor demedim mi ben size?" diyerek İbn Ömer'in siyasi yönetimin baskısından çekinerek gerçek fikrini ifşa etmediğine dikkat çekmiştir.[45]

Tâbiûn döneminde yaygınlaştığı görülen bu görüşün II. asrın bazı meşhur muhaddisleri tarafından da benimsendiği görülür. Mesela siyasi muhalefetiyle meşhur Ehl-i hadis fakihi Süfyan es-Sevrî, kesinlikle zekâtın resmî kurumlara verilmemesi gerektiğini savunur.[46] Hatta onun "Eğer gereken yerlere dağıtmadıklarını biliyorsan [malın olmadığına dair yetkili memurlara] yemin de et, yalan da söyle ama onlara verme!" dediği nakledilir.[47] Kendini teşhir etmeden iktidara karşı sert fetvalar vererek sivil muhalefetini ortaya koyan İmam Mâlik'in de zekât konusunda Sevrî'ye benzer görüşler savunduğu görülür. Nitekim o zekâtın resmi mercilere teslimi konusunda adil-zalim yönetim ayrımına gider. Yönetim zalim ve müsrif ise zekâtın devlete verilmemesi gerektiğini savunur. Bu hususta fetvası şöyledir: "Adil olmayan zekât memurları kişinin malından haberdar olmazsa mümkünse zekâtını kendi eliyle hak sahiplerine versin. Ancak [onlardan gizleyemez ve bir şekilde

[43] Abdürrezzâk, *Musannef*, 4/354-60; Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, *Emvâl*, thk. Halil Herrâs (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 684; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kureşî İbn Ebu'd-Dünya, *el-İşrâf fî menâzili'l-eşrâf*, thk. Necm Abdurrahman (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1990), 328; Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî, *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*, thk. Sağîr Ahmed (BAE: Mektebetü Mekke es-Sekâfiyye, 2004), 3/97-8; İbn Zenceveyh, *el-Emvâl*, 3/1150-9; Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Ahkâmu's-sultaniyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 130; Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah et-Türkî (Riyâd: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1997), 3/479; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr* (Su'ûdî Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2006), 4/184-6.

[44] Kasım b. Sellâm, *Emvâl*, 684.

[45] Abdürrezzâk, *Musannef*, 4/358.

[46] İbn Zenceveyh, *Emvâl*, 3/1157.

[47] Abdürrezzâk, *Musannef*, 4/449; İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, 3/98; İbn Kudâme, *Muğnî*, 3/479.

ondan] alırlarsa zekâtı geçerli sayılır. Ancak mümkün mertebe onlardan zekâtını gizlemesi, kaçırması daha evladır."[48] Yine bu hususta yakın öğrencilerinden Abdurrahman b. Kâsım (ö. 191/806) ve Abdullah b. Nâfi es-Sâiğ (ö. 206/822) onun şu sözlerini nakleder: "Eğer yönetim adil ise zekâtı onlara teslim etmemesi söz konusu olamaz. Gerek aynî gerek diğer mal varlıklarının zekâtını [adil] idarecilere teslim etmesi gerekir. Şayet adil bir yönetim değilse -yemin ettirilmesi hariç- tahıl ve hayvan sürülerini ondan gizleyebilirse gizlesin. Buna gücü yetmezse yalan yere yemin etmesin, verdiğini de zekâtına saysın [ayrıca zekât vermesine gerek yoktur]. [Ancak gizleyebildiği altın akçe gibi] diğer şeylerin zekâtını kendi eliyle dağıtsın." Öğrencisi Abdurrahman b. Kâsım da adil yöneticilere zekâtın teslimiyle ilgili kendisine yöneltilen fetva talebine "Adil yönetim varken kendisi dağıtamaz, o zaman geçersiz sayılır" tarzında cevap verdikten sonra İmâm Mâlik'in görüşünün de bu doğrultuda olduğunu vurgular. İlk musanniflerden olan meşhur muhaddis Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) de zekâtın ümerâya verilmemesi gerektiğini savunan muhaddisler arasında yer alır.[49]

Hafs el-Ferd (ö. 204/820'den sonra) ve İbn Uleyye (ö. 218/833) gibi dönemin Mutezilî fukahâsıyla girdiği tartışmalarda Ehl-i sünneti savunarak haklı bir ün kazanan İmam Şâfiî (r.h.) ise zekâtın devlet yetkililerine verilmesini veya kişinin kendi eliyle dağıtmasını da geçerli saymıştır.[50] İmâm Ahmed b. Hanbel'den (r.h.) bu konuda farklı fetvalar nakledilmiştir. Bir rivayete göre o "[Selef] zekâtlarını resmi mercilere teslim ediyordu. Nerelere harcadıklarını bildikleri halde Rasulullâh'ın (s.a.v.) ashabı onlara verilmesini emretmiş. [Onların sözünün üstüne] ben ne söyleyeyim?!" derken başka bir rivayete göre oğlu Abdullah'ın "Kişi zekâtını kendi mi dağıtır yoksa yöneticilere mi teslim eder?" sorusuna "Kendi eliyle dağıtır." diye yanıt verir. İbn Ömer'in (r.a.) "Ümerâya verme. Zira onlar namazı zayi ettiler." sözüne atıfta bulunması da dikkat çeker. Muhtemelen Ahmed b. Hanbel sahabenin genelinin görüşüne istinaden resmî mercilere teslim edilmesine cevaz vermekle birlikte İbn Ömer'in (r.a.) bu görüşünden dolayı kişinin kendisinin dağıtmasını daha uygun bulmuştur. Nitekim "En güzeli kişinin kendisinin dağıtmasıdır. Şayet devletin yetkili kurumlarına teslim ederse de geçerlidir." dediği de nakledilir. Mihneye maruz kalmasına rağmen bu mevzudaki görüşünde olduğu gibi fetvalarının genelinde tepkisel bir tavır takınmadığı, aksine onun sünnet ve sahabenin fetvasından dışarı çıkmadığı gözlenir.[51] Ancak siyasi yönetimin icraatları naslara ve sahabenin tatbikatına aykırı ise muhalif görüş beyan etmekten de çekinmemiştir. Mesela o, Hz. Ömer'in (r.a.) sevâd arazileri için belirlediği öşür

[48] Ebû Said Halef b. Ebu'l-Kasım el-Kayrevânî İbnü'l-Berâzîî, *et-Tehzîb fi ihtisâri'l-Müdevvene* (Dubai: Dâru'l-Buhûs, 2002), 1/465.

[49] Abdürrezzâk, *Musannef*, 4/360.

[50] Kasım b. Sellâm, *Emvâl*, 684.

[51] Muhammed Enes Topgül, onun saç-sakal boyama ve renk tercihi konusunda mihne sürecinin de etkisiyle tepkisel davrandığını savunur. Doktora çalışmamızda Topgül'ün varsayımının isabetli olmadığı genişçe değerlendirilmiştir. Bkz. Muhammed Enes Topgül, "Hicri 3. Asrın Başında Sünnete Sarılmak: "Saç-Sakalını da Boyardı!", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59/1 (2018), 87-116.

miktarından fazlasını yönetimin alması durumunda ayrıca bir vergi vermesi gerekmediğini vurgulayarak iktidarın vergi politikalarını eleştirmiştir.[52]

4. Ümerânın Arkasında Namaz Kılmama

Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Râşid Halifelerden itibaren icra edilen kadim teamüle göre cuma ve bayram namazları İslâm Devleti'nin başkanı/halifesi ve şehirlere atadığı valiler tarafından kıldırılmaktaydı. Bu teamülü dikkate alan Hasan Basrî, Süleyman b. Yesâr (ö.107/725), Habib b. Ebû Sâbit (ö.119/737), Evzaî ve Ebû Hanife'nin aralarında bulunduğu bir grup alim cuma namazının kılınabilmesi için halifenin izni ve hakimiyetini şart koşmuşlar, İslâm halifesinin olmadığı zamanlarda veya hakimiyet alanı dışında kalan yerlerde Cuma namazının düşeceğini, onun yerine öğle namazı kılınması gerektiğini savunmuşlardır.[53] Ancak özellikle Mervânoğullarının yönetime gelişinden sonra hicri birinci asırdan itibaren siyasi yöneticiler veya görevlendirdikleri valilerin arkasında namaz kılmanın hükmüne dair soru işaretleri oluşmuştur. Çeşitli hadis kaynaklarında rastlanılan, sahabenin siyasi idarecilerin arkasında namaz kıldığına dair vurgu bu tartışmaların ürünüdür; ilgili rivayetler meseleye ilişkin delil sunma amacıyla zikredilirler. Mesela Abdülkerim eş-Şâmî'nin "On sahabî gördüm. Hepsi de zalim [de olsa] idarecilerin arkasında namaz kılıyorlardı." sözü bunun örneklerindendir.[54] Basralı fakih-tâbiî Ebû Ümeyye Abdülkerim b. Ebu'l-Mehârik (ö. 126/743) de kendisine Emevi idarecilerinin arkasında namaz kılmanın hükmü" sorulunca "İbn Ömer (r.a.) zifiri karanlıkta gelip Haccâc'ın arkasında namaz kılıyordu!" diyerek sahabî fiiline atıfta bulunur. Mezkûr kaygının arka planında Emevi valilerinin cuma namazlarının vaktini geçirmeleri ve zalimin/fâsığın arkasında namaz kılmanın caiz olup olmadığı fikri yatmaktadır.

Birçok âlim, idarecilerin zalim/fâsık olmasının, arkasında namaz kılmaya engel teşkil etmediği görüşünü benimsemiştir. Nitekim Hasan el-Basrî "Münafığın arkasında namaza durmak müminin namazına zarar vermez. Müminin arkasında namaza durmak da münafığa fayda vermez" sözleriyle bu hususu vurgular.[55] Siyasi fitnelerden kaçınma tavrının en meşhur sahabî temsilcilerinden olan İbn Ömer'in (r.a.) "cehennem sinekleri" diye nitelediği Hâricî emir Necde b. Âmir (ö. 72/691 [?]) ve Emevi sultanı Abdülmelik b. Mervan'ın arkasında namaz kılması da bu bağlamda ilgi çeken bir örnektir.[56] İbnü'l-Eşas isyanına katılıp Emevi yönetimine kılıç çeken muhaddislerden Muhammed b. Sad b. Ebû

---

[52] Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Mesâilu'l-İmâm Ahmed*, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1981), 403, 406.

[53] İbnü'l-Münzir, *Evsat*, 4/123; Seyfüddîn Muhammed b. Ahmed el-Kaffâl eş-Şâşî, *Hilyetü'l-ulemâ*, (Ammân: Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadîse, 1988), 2/296; Ebu'l-Hüseyin Yahya b. Ebu'l-Hayr el-İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî*, thk. Kasım en-Nûrî (Cidde: Dâiretü'l-Minhâc, 2000), 2/618; Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb* (Kâhire: İdâretü't-Tıbâ'ati'l-Münîriyye, 1925), 4/583.

[54] Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât* (Haydarabâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1973), 5/129.

[55] İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 5/126.

[56] Abdürrezzâk, *Musannef*, 3/109.

Vakkâs (ö. 82/701), İbn Ebû Leyla (ö. 83/702) gibi isimler de Haccâc ve diğer zalim yöneticilerin arkasında namaz kılmışlardır. Zekâtın zalim ümerâya verilmesine ve onların saflarında cihada katılmaya karşı olan İbrahim en-Nehaî ile Meymun b. Mihran da imamın zalim/fâsık olmasının kişinin namazına zarar vermeyeceğini savunmuşlardır. Keza "Haccâc, İslâm'ın temel taşlarını bir bir yıkıyor" diyen Kâsım b. Muhaymira da Haccâc'ın arkasında namaz kılıyordu.[57]

Ehl-i hadisin kahir ekseriyeti de resmî görevlilerin arkasında Cuma ve diğer cemaat namazlarının kılınabileceğini, kişinin namazına halel getirmeyeceğini savunmuşlardır. Nitekim Evzâî, Sevrî ve Mâlik başta olmak üzere Ehl-i sünnet/Ehl-i hadis fukahâsı bu görüştedir. İmâm Şafiî'nin de dolaylı ifadeleri diğer Ehl-i hadis fukahâsının fikriyle örtüşür.[58] Ahmed b. Hanbel (r.h.) ise kendisine yöneltilen "Cuma ve bayram namazları kıldırdıkları sürece adil olsun zalim olsun her yöneticinin arkasında kılmak [gerekir, değil mi]?" sorusuna "evet" diye yanıt verir. Bir defasında "Bidatçının arkasında namaz kılarsanız yeniden kılın!" deyince kendisine "Sen Cuma namazlarını iade ediyor musun?" diye sorulmuş, o da "Evet" demiştir. Ancak o, siyasi muhalefet amacıyla veya zalim ümerânın arkasında namazı caiz görmediğinden dolayı değil; Mihne sürecinde vali ve kadıların Mutezilî olmalarından dolayı namazları iade etmiş olmalıdır. Bir diğer Ehl-i hadis alimi Ali b. Medînî'nin de "Cuma namazını sultanın ve atadığı valilerin arkasında kılmak caizdir, iki rek'at olarak ikame edilir. Kim iade ederse o bidatçıdır. Zalim olsun adil olsun siyasi yöneticilerin arkasında Cuma namazı kılmayan/bu fikri savunan cumanın ecrinden en ufak nasip alamaz." dediği nakledilir. Ehl-i hadis fikrini benimseyen zahid-muhaddis Bişr-i Hâfî (ö. 227/841) de Cuma ve bayram namazlarını adil-zalim her yöneticinin ardında kılmayı Ehl-i sünnetin fikri olarak takdim eder. Musannif-fakih İshak b. Râheveyh, küfre düşmemesi veya vaktinin dışında kıldırmaması kaydıyla zalim yöneticilerin arkasında namaz kılınması gerektiğini savunur.

Ancak yaygın kanaatin aksine bazı muhaddislerin kasten namazların vaktini geçirmelerinden dolayı veya zalim olmaları sebebiyle idarecilerin arkasında namaz kılmaktan kaçınıp cumaları terk etmeye başladığı, bundan dolayı da Haccâc döneminde Cuma namazına katılım zorunluluğu getirildiği belirtilir.[59] Mâlikî fakihi İbn Arabî (ö. 543/1148), Emeviler Dönemi'ndeki Cuma dayatması ve ulemanın maruz kaldığı baskıyı şu sözlerle açıklar: "Namaz kıldırma, siyasi idarecinin görevidir. Zira Hz. Peygamber bir bölgeye vali atadığında namaz kıldırma görevini de ona tevdi ediyordu. Ancak ümerânın ahlak ve davranışları bozulup namaz kıldırmaya liyakatleri kalmayınca siyaset ve menfaatleri icabı bu görevi icra etmeye layık kişilere [alimlere] devrettiler. Emeviler Dönemi'nde namazları yöneticiler kıldırdığı için saygın kişiler onların arkalarında namaz kılmayı zül görüp namaz

[57] İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 5/128; İbn Asâkir, *Dimaşk*, 12/187.

[58] Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1983), 1/219.

[59] Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, thk. Süheyl ez-Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 3/415.

vakti camilerden çıkmaya başladılar. Ancak kapıda bekleyen asker ve polisler onları kırbaçlarla geri çeviriyorlardı. Bundan dolayı onlar da camiden çıkana kadar sabrediyorlardı."[60] Basra Ehl-i sünnetinin öncü şahsiyetlerinden İbn Sîrîn'in "Ümerânın biri hutbeyi uzatınca ben de kanatıncaya kadar elimi tırnağımla kazıdım. Sonra [bunu bahane edip] kalkıp mescitten çıkmaya yeltendim. Ama [çıkar çıkmaz] kırbaç yağmuruna tutuldum."[61] sözü İbn Arabî'nin anlatısının canlı örneklerindendir. Ebû Vâil (ö. 82/701), İbrahim en-Nehaî, Hayseme b. Abdurrahman'ın aralarında bulunduğu bir grup tâbiûn muhaddisi bu dayatmaya çözüm olarak cumaya gelmeden önce evlerinde öğle namazı kılmışlar, zaman zaman insanlara bunu tavsiye etmişlerdir.[62] Keza Ebû Ubeyde b. Abdullah, Mesrûk, Atâ b. Ebû Rabah, Mekhûl ve Saîd b. Cübeyr'in aralarında bulunduğu bir grup tâbiûn muhaddisinin îma yoluyla namaz kılmaları da Cuma hususundaki siyasi baskıya işaret eder.[63] Velid b. Abdülmelik döneminde alimlere evlerinde gizlice öğle namazı kılmadıklarına dair yemin ettirme uygulamasıyla durum daha da vahim bir hâl almıştır.[64]

Evlerinde öğle namazı kılmaları ve siyasi yöneticiler hutbe verirken ima yoluyla namazı eda etmeleri mezkûr alimlerin yönetimin uygulamasına karşı sessiz bir protestosu olarak görülebilir. Said b. Cübeyr, İbrahim en-Nehaî, Şa'bî, Ebû Bürde gibi tâbiûn muhaddislerinin Haccâc'ı dinlemeyip hutbe esnasında sohbet etmeleri de Cuma namazı özelinde yönetime karşı sergilenen tepki ve eleştirinin sivil bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.[65]

Bir grup ise Cuma namazları konusunda siyasi muhalefetin dozunu artırmış, zalim sultan ve tayin ettiği valilerin arkasında namaz kılmanın caiz olmadığını savunup cuma ve bayram namazlarını terk etmişlerdir. İlmi donanımı nedeniyle Hasan el-Basrî'nin kürsüsünü devralacağı düşünülen ancak Mutezilî fikirleri açıkça savunmasından dolayı bundan mahrum kalan Basralı fakih Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Abbâd b. Kesîr es-Sekafî'ye "Hz. Osman'ın katlinden beri Cuma namazı geçerli değil." deyip bunu kimseyle paylaşmaması için söz almıştır.[66] Muhtemelen Amr b. Ubeyd, Cuma namazının ikamesi için halifenin iznini şart koşuyor, Hz. Osman'dan sonra da meşru bir halife olmadığını düşündüğü için Cuma namazının geçersiz olduğunu savunuyordu. Basra'nın ileri gelen muhaddislerinden mutezilî-fakih Abdülvâris b. Saîd (ö. 180/796) de Cuma namazına hiç katılmıyordu.[67] Bundan dolayı sıkı bir Ehl-

[60] Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/62.

[61] İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 4/170.

[62] İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 4/172, 5/133; Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *Ta'zîmu kadri's-salât* (Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 2/973.

[63] Ebû Abdurrahman Abdullah b. Mübarek el-Hanzalî, *el-Cihad* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1972), 183; Abdürrezzâk, *Musannef*, 3/108; İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 5/133; İbn Ebû Zeyd, *Nevâdir*, 1/289-90.

[64] Fesevî, *Marife*, 2/400; Ebû Zür'a ed-Dimaşkî, *Târîh*, 341.

[65] İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 4/134; İbnü'l-Münzir, *Evsat*, 4/66.

[66] İbn Adî, *Kâmil*, 6/176.

[67] Harb b. İsmail el-Kirmânî, *Mesâil*, 3/1236; Hatîb, Bağdâd, 6/382.

i sünnet temsilcisi olan Basralı muhaddis Yezid b. Zürey‘ (ö. 182/798), Abdülvâris’ten hadis yazanların kendisinin meclisine gelmemesi yönünde ikazda bulunmuştur. Kasten Cuma namazlarına katılmadığı belirtilen bir diğer isim müsned türünün ilk müelliflerinden meşhur muhaddis Ubeydullah b. Musa’dır (ö. 213/828).[68] Kûfeli münekkit Ebû NuaymFadl b. Dükeyn (ö. 219/834), İsmail b. Sümey‘in kırk sene caminin yanında ikamet ettiğini ancak hiç Cuma veya cemaat namazına katılmadığını vurgular.[69] Muhaddis-fakih İbn İdris (ö. 192/807) ile Ahmed b. Yunus (ö. 227/841), Abbasi valilerinin arakasında kılınan Cuma ve cemaat namazlarını geçersiz görüp terk eden Kûfe’nin büyük fakihi Hasan b. Sâlih’i eleştirirler.[70] Ehl-i hadisin öncülerinden Süfyan es-Sevrî (r.h.) de “Hasan b. Salih, sahip olduğu onca ilim ve fıkha rağmen Cuma namazını terk ediyor!” diyerek onun bu hususstaki tutumunu tenkit eder.

Meşhur musannif-fakih İbn İshak’ın (ö. 151/768) da Cuma namazının caiz olmadığını savunduğu nakledilir. Rivayete göre Bağdat kadısı İbn Ulâse (ö. 163/779) onun mahkeme şahitliğini geçersiz sayıp reddeder. Halife Mehdî neye dayanarak onun şahitliğini reddettiğini sorunca da “Çünkü Cuma ve cemaat namazlarının kılınamayacağını savunuyor!” diye yanıt verir.[71] Şam’ın Ehl-i sünnet temsilcisi musannif-fakih Evzâî de muhtemelen Abbasilerin iktidara gelişinden birkaç yıl sonra Cuma namazını terk eden fakih-muhaddis İbn Sevbân’a (ö. 165/781) görüşünden cayması için bir mektup yazıp nasihat eder. İmam Mâlik’in de ömrünün son yedi yılında Cuma ve cemaat namazlarına katılmadığı nakledilir.[72] Ancak onun bir tepki olarak değil sağlık veya başka bir sebeple Cuma namazlarını terk ettiği nakledilir.[73]

5. Siyah Giyim Karşıtlığı

Başlangıçta Şiî temayüllü bir siyasi hareket olan Abbasi daveti, elbise, üniforma ve flamalarda siyah rengi resmileştirip halka dayatmıştır.[74] İhtilalin önderi olan “İmam” lakaplı İbrahim b. Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas (ö. 132/749), Horasan’da hareketi organize eden Ebû Müslim el-Horasânî (ö. 137/755) başta olmak üzere bütün yönetici kadroya açıktan propaganda aşamasına

[68] Moğoltay b. Kılıç, *İkmâlu Tehzîbi’l-Kemâl,* thk. Muhammed Osman (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2011), 5/172.

[69] Mizzî, *Kemâl*, 3/279.

[70] Ebû Cafer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *ed-Duafâ el-kebîr*, thk. Abdulmutî Kal‘acî (Beyrût: Dâru’l-Mektebeti’l-İlmiyye, 1984), 1/231.

[71] İbn Asâkir, *Dimaşk*, 53/25.

[72] İbn Sad, *Tabakât,* 7/574; Ebû Abdullah Muhammed b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Maârif* (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme, 1992), 1/499; Ebu’l-Arab Muhammed b. Ahmed et-Temîmî, *el-Mihan*, thk. Ömer el-Ukaylî (Riyâd: Dâru’l-Ulûm, 1984), 337-8.

[73] İbn Asâkir, *Dimaşk*, 34/257.

[74] Fesevî, *Marife*, 1/172; Ebu’l-Ferec Ali b. Hüseyin el-Asbahânî, *Makâtilu’t-tâlibiyyîn*, thk. Ahmed Sakr (Beyrût: Dâru’l-Marife, ts.), 276.

geçmelerini ve siyah giymelerini emreder.[75] İhtilal başarıya ulaşıp devlet kurulduktan bir süre sonra da Ebû Cafer Mansûr döneminde siyah giyim resmileştirilmiştir.[76] Gerek ihtilal döneminde gerek devletleşme sürecinde resmi bir politika olarak siyah giymelerinden dolayı Abbasilere "siyah giyimliler" anlamında "Müsevvide" denilmiştir.[77]

Dönemin siyasi olaylarına şahit olan meşhur muhaddis Ali b. Ca'd, siyah giyim zorunluluğu gelince esnafların elbiselerini siyaha boyamaya koyulduklarını kaydeder. Me'mûn'un hicri 201 yılında Ali er-Rıza'yı veliaht tayin edip siyah giyim uygulamasına son vererek yeşil giyimi resmileştirmesine kadar –ki bir süre sonra yeniden siyaha dönmüştür- siyah renk resmi sembol olmayı sürdürmüştür.[78] Öte yandan Şiî Abbasi ihtilalinin "siyaha" dini bir anlam yükledikleri, meşruiyet kazandırmak için Hz. Peygamber (s.a.v.) ile Hz. Ali'nin siyah sarık taktıklarına veya siyah sancaklar taşıdıklarına vurgu yaptıkları anlaşılmaktadır. Emevilere karşı yeni bir toplumsal kimlik inşa etmek amacıyla ideolojik sembol edinilen siyaha sonradan dini bir anlam yüklenmiş olması da muhtemeldir. Zira bazı anlatılara göre ihtilalin kurucu kumandanı Ebû Müslim el-Horasânî ve ordusu, Abbasi hareketinin propaganda aşamasındaki siyasi lideri İbrahim b. Muhammed'in ölümünden dolayı üzüntü ve yas göstergesi olarak siyah giymişlerdir.[79]

Resmî olarak benimsenen siyah giyim karşıtlığı Abbasi iktidarına karşı siyasi muhalefet ve asilik olarak algılanabiliyordu.[80] Mesela Abbasi kumandanı Ebû Müslim el-Horâsânî hutbe verirken muhtemelen eşraftan olan biri kalkıp "Üstündeki siyah [elbise] de neyin nesi?" diyerek onu eleştirir. Ebû Müslim de "Bana Ebu'z-Zübeyr, ona da Cabir b. Abdullah'ın naklettiğine göre fetih günü Mekke'ye girerken Rasûlullah'ın (s.a.v.) başında siyah sarık vardı. Bu [renk], heybet elbisesidir, devlet elbisesidir." diye karşılık verdikten sonra yanındaki askere onun boynunu vurdurur.[81] Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah et-Tâlibî de siyah giymeyi reddedip kendisine verilen elbiseyi parçalayınca hapse atılmış, ölünceye dek hapiste kalmıştır.[82] *Sünen-i Ebû Davud* ve *Sünen-i Nesâî* ricalinden olan, siyasetçilere karşı cesur çıkışlarıyla tanınan fakih-muhaddis Hâris b. Miskîn (ö. 250/864), kadılık teklifini kabul etmek zorunda kalıp siyah elbise giymesi istenilince olumsuz yanıt verir. Bunun üzerine

[75] Ebu'l-Muzaffer Yusuf b. Kızoğlu Sıbtu İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân* (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2013), 11/378.

[76] Şihâbüddîn Yakut b. Abdullah el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb ilâ marifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 3/1327; Ebu'l-Maâlî Muhammed b. Hasan İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-hamdûniyye* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1996), 9/392.

[77] Abbasilere karşı başlatılan isyanlarda resmi renk olan siyahı protesto amacıyla beyaz renkli elbiseler giymelerinden ötürü Alioğullarının öncülük ettiği hareketler de "beyaz giyimliler" anlamında "Mübeyyida" olarak nitelendirilmiştir.

[78] Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *et-Târîh*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1967), 8/554.

[79] Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud ed-Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tıvâl* (Mısır: Vizâratu's-Sekâfe, 1960), 339, 360.

[80] Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Umde* (Riyâd: Dâru Atââti'l-İlm, 2019), 2/394-5.

[81] İbn Asâkir, *Dimaşk*, 35/408-9.

[82] Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsfhânî, *Makâtilu't-tâlibiyyîn*, (Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.), 473.

bazı ahbabı, Ümeyyeoğullarının mevalisinden olması nedeniyle onlarla arasında ilişki kurulabileceği, bu bahaneyle de ümerânın zulmüne maruz kalabileceği yönünde onu uyarmıştır.[83]

Rical kaynaklarında ravilerin cerh tadil, likâ, sema, vefat, doğum vb. bilgilerinin yanı sıra giyim kuşamlarındaki renk tercihlerine –özellikle sarı, kırmızı, siyah- ilişkin atıflara da rastlanır. Bu atıfların, özellikle hicri II. asrın son çeyreğinden itibaren yoğunlaşan giyim-kuşam rengine yönelik tartışmalarda ilgili alimi referans gösterme amacı taşıyabileceği gibi bazen de ravinin siyasi muhalefetine ve övgüye değer duruşuna dikkat çekme, kimi zaman da eleştiri amacıyla kaydedildiği görülür. Mesela ilk musanniflerden Zâide b. Kudâme (ö. 161/777), Basralı muhaddis Humeyd et-Tavîl'i (ö. 143/760) siyah giymesinden ötürü cerh eder.[84] Rical tenkidindeki yetkinliğiyle bilinen Kûfeli muhaddis Ebû Nuaym Fadl b. Dükeyn de siyah giyimi tenkit konusu yapanlardandır. Zira ona Mesûdî'nin (ö. 160/776 [?]) hadisi hakkında ne düşündüğü sorulunca "Şayet üstünde siyah cübbe, başında takke, belinde hançer olan birini görsen ondan hadis yazar mıydın? İşte ben Mesûdî'yi bu halde gördüm. Ayrıca omuzları arasında beyaz desenle {فسيكفيكهم الله} ayeti yazılıydı." diye yanıt verir.[85] Belhî ve Ukaylî'nin naklettiği bu olayı İbn Ebû Hâtim de nakleder. Onun rivayetinde sadece soran kişinin "Hayır [öyle birinden hadis yazmazdım]" ifadesi yer alır. Anlaşılan o ki Ebû Nuaym, farklı zamanlarda Mesûdî hakkında olumsuz kanaatini beyan ediyordu. Ebû Nuaym'ın Mesûdî'yi giyim kuşamından ötürü tenkit etmesi veya terk etmeye çağırmasının ardında yatan sebep mezkûr giyim tarzının Abbasi yönetimiyle olan ilişkisidir. Öte yandan Mesûdî'nin takkesinde yazılı olan "Ya Muhammed! Yâ Mansûr" ifadesi ve cübbesinde yazılı olan "فسيكفيكهم الله" Bakara sûresinin 137. ayeti yine Abbasi devletinin ideolojik sloganlarıydı.[86] Siyasî muhalefetiyle meşhur musannif-fakih Süfyan es-Sevrî de Abbasilerin resmi sembolü olan siyah giyime karşı sert tepki gösteren muhaddislerdendir. Zira bir gün siyah takkeli bir adam yanına gelip ona soru sormuş o ise takkesinin rengine tepki amacıyla ısrarla sorusunu yanıtlamamıştır. Bir kez daha sorusunu yenileyince Sevrî ona "Neden bu soruyu soruyorsun acaba?!" şeklinde karşılık verir, adam da "Sünnet [nedir öğrenip uygulamak istiyorum]." diye yanıt verir. Bunun üzerine Sevrî "Şu kafanın üstündeki [siyah takkenin] sünnetle ne alakası var! Onu icat eden [سنةٌ سنها] Ebû Müslim [el-Horasânî] adında kötü bir adam. Onun sünnetine uyma!" diyerek onu azarlar. Bunun üzerine adam başından takkeyi çıkarıp yere koyar, çok geçmeden

[83] Kadı İyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 4/30; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Rafu'l-ısr an kudâti Mısr* (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 118.

[84] Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Fârikî Şemseddîn ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 3/851.

[85] Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Belhî, *Kabûlu'l-ahbâr*, thk. Ebû Amr el-Hüseynî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/169; Ukaylî, *Duafâ*, 2/336.

[86] Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîh* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1967), 7/433; Müellifi bilinmeyen eser, *Ahbâru'd-devleti'l-abbâsiyye*, thk. Abdulaziz ed-Dûrî (Beyrût: Dâru't-Talî'a, ts), 245; Belâzürî, *Ensâb*, 9/317; Dîneverî, *el-Ahbâru't-tıvâl*, 361; Yakût el-Hamevî, *Mucemu'l-udebâ*, 3/1327; Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân*, 12/327.

kalkıp meclisten ayrılır. Başka bir rivayete göre yine başında siyah takke olan bir kişi kendisine hac ile ilgili soru sorunca ona "Kafandan şunu [siyah takkeyi] çıkarman [bir daha da giymemen] bir hacca bedeldir!" diye yanıt verir.[87] Kûfeli muhaddis Mesûdî'yi siyah takke ile gördüğünde de "[Kafanın üstünde siyah takke taşıyacağına] Hîre'den Kûfe'ye mucur taşısan senin için daha hayırlı olurdu!" diyerek tarizde bulunmuştur.[88]

Hadis rihleleriyle meşhur muhaddis Mekkî b. İbrahim (ö. 214/829) üstünde siyah elbiseler görünce "Ben bir şurtîden hadis mi dinlerim!" diyerek *Kütüb-i sitte* ricalinden Humeyd et-Tavîl'den hadis almaktan vazgeçer. Kûfeli muhaddis Ebû Kureyb de Ifrîkıyye'ye düzenlediği rihle esnasında Şam'a uğrar, oradaki muhaddislerden hadis dinler. *Kütüb-i sitte* ricalinden Şamlı fakih-muhaddis Yahya b. Hamza'dan (ö. 183/799) da hadis dinlemek ister ancak yanına vardığında üstünde siyah kadı üniformasını görünce ondan hadis almaktan vazgeçer. Horasanlı fakih Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 199/814) de Kûfeli fakih-muhaddis Haccâc b. Ertât'ı (ö. 145/762) gördüğünü ancak üzerinde siyah elbise olduğu için onu terk ettiğini, hadislerini yazmadığını vurgular.[89] Aynı şekilde musannif-fakih Abbâd b. Suheyb (ö. 215/830) de "Kûfe'ye gittim. Kelbî'yi gördüm. Siyasi şahsiyetlerle çalışıyor, siyah elbiseler giyiyordu. Bundan dolayı ondan [hadis] yazmadım. Daha sonra mecbur kalınca bir kişi vasıtasıyla yazdım" diyerek Kelbî'yi terk gerekçesini açıklar.[90]

Rical kaynaklarında zaman zaman herhangi bir tenkit veya övgü ifadesi içermeksizin ravilerin siyah giyimlerine yönelik atıflara da denk gelinir. Mesela İsmail b. Abde yorum katmaksızın Şamlı muhaddis-fakih Ebû Müshir Abdula'lâ b. Müshir'i (ö. 218/833) başında siyah bir takke ile gördüğünü belirtir.[91] Her ne kadar olumsuz bir kanaat belirtmese de İsmail b. Abde'nin Abbasilerin resmi kılık kıyafetine uyduğu için bu gözlemini aktardığı söylenebilir. Şamlı muhaddis Sadaka b. Halid (ö. 171/787) de "Evzâî'nin, [Osman b. Abdulalâ] İbn Sürâka döneminde siyah takke taktığını gördüm." diyerek Evzâî'nin takkesinin rengine atıfta bulunur.[92] Sadaka b. Hâlid'in, Abbasilere isyan edip siyah giyime son veren, beyaz elbiseyi dayatan İbn Sürâka döneminde[93] Evzâî'nin siyah sarık taktığına

[87] Ebû Nuaym, *Hilye*, 7/49-50.

[88] Ukaylî, *Duafâ*, 2/336.

[89] İbn Adî, *Kâmil*, 2/519.

[90] Abbâd b. Suheyb'in tavrı muhaddislerin siyasi ilişkilerinden dolayı cerh/terk ettikleri ravilerden daha sonra yeniden rivayette bulunmalarını, dolayısıyla çelişik görünen tutumlarının arkasında yatan vakıayı açıklayıcı rol üstlenebilir. Aynı şekilde resmi görev alan ravileri terk eden Vekî' de İbrahim b. Sad'ı terk ettikten bir zaman sonra yeniden ondan hadis rivayet etmiştir. Muhtemelen o, alternatif tarik bulamayınca mecbur kalıp yeniden ondan hadis nakletmiştir. Benzer şekilde musannif-fakih Hârice b. Musab da üzerinde resmi elbiseleri görünce Zührî'yi terk etmiş, ancak daha sonra "ihtiyaç duyunca" öğrencileri vasıtasıyla nazil isnatla onun hadislerini yazmıştır. Zahiren çelişik görünen bu türden uygulamaların açıklanmasında bu örnekler dikkate alınabilir.

[91] İbn Asâkir, *Dimaşk*, 9/18.

[92] Ebû Zür'a, *Târîh*, 363.

[93] Taberî, *Târîh*, 7/444.

dikkat çekmesi de yönetime karşı ayaklanan emirin tatbikatına muhalefet etme cesareti gösterdiği veya siyah sarık giymeye cevaz verdiğini vurgulamak amacına matuf olmalıdır.

Sonuç

Hadis tarihinde tedvin, tasnif ve sistemli cerh tadil faaliyetlerinin teşekkül ettiği hicri I. asrın son çeyreği ile II. asır bir takım siyasi çalkantı ve ayaklanmalara şahit olmuştur. Muhaddislerin bir kısmı bu türden siyasi süreçlerde aktif rol alarak Emevi ve Abbasi yönetimlerine karşı tepki ve muhalefetlerini göstermişlerdir. Bir grup muhaddis iktidara karşı düzenlenen silahlı isyanlara katılarak muhalif duruşlarını izhar ederken diğer bir grup ise sivil muhalefet tutumunu tercih etmiştir. Kadılık başta olmak üzere devlet tarafından teklif edilen görevlerden kaçınma bu sivil muhalefetin tezahürleri arasında en sık rastlanılanıdır. Fakih kimliğiyle öne çıkan birçok muhaddis kendilerine teklif edilen kadılık tekliflerini reddetmişlerdir. Resmî görev tekliflerine olumsuz cevap vermelerinin arkasında ise çeşitli sebepler yatar. Bunlardan biri yönetimi zalim olarak konumlandırma ve resmî görev üstlenildiğinde onların işledikleri zulme ortak olma endişesidir. Bir diğer önemli sebep ise bağımsız tasarrufta bulunamama ve kararlara yukarıdan müdahale edilmesi hususundaki endişedir. Nitekim farklı dönemlerde devlet ricali kadıların kararlarını hiçe saymış, zaman zaman da siyasi çıkarları doğrultusunda fetvalar vermeleri için onlara baskı yapmışlardır.

Siyasi yönetimin politikalarından razı olmayan muhaddislerin tepkilerini ortaya koydukları bir diğer araç ise zekâtı devlet yetkililerine teslim etmeme tutumudur. Emeviler ve Abbasiler Dönemi'nde devlet ricalinin toplanan zekât gelirleri başta olmak üzere hazine kaynaklarını keyfî olarak harcamaları muhaddisleri bu konuda sorgulamaya sürüklemiştir. Bu sorgulamanın bir sonucu olarak birçok muhaddis zekâtın resmî mercilere verilmemesi gerektiğini savunmuştur. Hazine kaynakları arasında önemli bir yere sahip olan zekât gelirlerine ilişkin bu türden fetvaların devletin mali güvenliğini hedef alması bakımından iktidarlar tarafından tolere edilmeyeceği açıktır. Askeri nizamı ve dış güvenliği ilgilendirmesi bakımından Emevi ve Abbasilerin savaş politikalarından duydukları rahatsızlık nedeniyle bazı muhaddislerin cihada katılıma onay vermemesi için de benzer bir durum söz konusudur. Bundan dolayı muhaddisler siyasi yönetimin öfkesini üzerlerine çekmemek adına genel ve kalabalık meclislerde fikirlerini ifade etmekten imtina etmişler, daha özel meclislerde güvendikleri kişilere görüşlerini açıklama yolunu tercih etmişlerdir.

Tâbiûn Dönemi'nden itibaren siyasi erkin politikalarına tepki olarak bazı muhaddisler Cuma başta olmak üzere valiler tarafından icra edilen cemaat namazlarını terk etmişlerdir. Bazı dönemlerde katılım zorunluluğu uygulamasından dolayı önceden öğle namazını evlerinde veya mescitlerde ima yoluyla eda etmişlerdir. Ancak hicri ikinci asır ve sonrasında Ehl-i sünnet alimleri arasında adil-zalim her idarecinin arkasında namaz kılmanın gerekliliği konusunda konsensüs sağlanmıştır. Öte yandan

Abbasiler Dönemi'nde Cuma namazlarını terk eden fukahâ ve muhaddislerin genelinin Mutezilî, Hâricî veya Şiî/Betrî temayüller taşımaları dikkat çeker.

Bazı sivil muhalefet yöntemleri zaman zaman diğer muhaddisler tarafından eleştiri konusu edilmiştir. Mesela zalim/fâsık oldukları fikrinden hareketle ümerânın icra ettiği Cuma namazlarını terk edenlerin Ehl-i sünnetin öncü şahsiyetleri tarafından eleştirildikleri görülür. Bu açıdan sivil muhalefet yöntemlerine karşı bütün muhaddislerin aynı yaklaşımı sergiledikleri söylenemez. Ancak hicri II. yüzyıldan itibaren, özellikle Ehl-i hadis geleneğine mensup Ehl-i sünnet çevrelerinde, siyasi otoriteye karşı nasıl bir tutum takınılması gerektiği konusunda görüş birliği oluşmaya başlamıştır. İktidara karşı itaat ile muhalefet arasındaki sınırlar giderek daha belirgin hâle gelmiş; bu bağlamda, hangi muhalefet biçimlerinin meşru kabul edilebileceğine dair nispeten müşterek bir perspektif oluşmuştur. Söz gelimi II. asır sonrasında silahlı isyanı onaylayan bir Sünnî alim/muhaddis oldukça zordur. Benzer şekilde sivil muhalefet ve protesto tezahürü olarak zalim yöneticilerin arkasında namaz kılmama ve onların safında küffara karşı düzenlenen savaşlara katılmama konusunda da II. asırdan sonra Ehl-i sünnet/Ehl-i hadis âlimlerinin geneli arasında ortak bir kanaate varıldığı görülür.

Araştırmada muhaddislerin Emevi ve Abbasi devletlerinin politikalarına karşı geliştirdikleri tutum ve siyasi otoriteyle ilişkileri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda muhaddislerin benimsedikleri eleştirel yöntemler ele alınmıştır. Muhaddislerin birçoğunun dönemin iktidarlarına karşı muhalif tavır takındıkları ve çeşitli yollarla bunu dışa yansıttıkları hususundaki tespitler, önemli bulgulardır. Bu türden tespit ve bulguların, muhaddislerin siyasi otoriteyle ilişkilerini anlama ve yorumlamada daha sağlıklı bir yöntem ve tablo sunacağı belirtilebilir.

Extended Abstract

The final quarter of the first Hijrī century and the entirety of the second century constitute a critical period both for the establishment of foundational structures in the compilation and classification of ḥadīth and for significant developments in the political history of Islām. Among the major political events of this time were large-scale armed revolts launched against the ruling regimes. In the first century, the Umayyad state faced several uprisings, including those led by al-Mukhtār al-Thaqafī (d. 67/687), Ibn al-Zubayr (d. 73/692), and Ibn al-Ashʿath (d. 85/704). These were followed in the second century by revolts orchestrated by figures such as Ibn al-Muhallab (d. 102/720) and Zayd b. ʿAlī (d. 122/740). The ʿAbbāsid revolution, largely supported by Shīʿī and mawalī elements, was the most consequential of these uprisings in terms of its historical significance and impact. Indeed, aided by internal Umayyad conflicts and political instability, the revolution succeeded in 132/750, leading to the fall of the Damascus-based Umayyad Caliphate and the rise of the ʿAbbāsid dynasty. However, the ʿAbbāsid regime soon encountered similar political threats. One of the most serious was the revolt led by Muḥammad b. ʿAbd Allāh (d. 145/762) not long after the founding of the state.

Many ḥadīth scholars (muḥaddithūn) expressed their opposition and discontent toward the Umayyad and ʿAbbāsid states by participating in these rebellions. Among those involved were prominent figures from the generations of the Companions, the Tābiʿūn, and the Atbāʿ al-Tābiʿīn, including Anas b. Mālik (d. 93/711–12), Saʿīd b. Jubayr (d. 94/713 [?]), Mujāhid (d. 103/721), al-Shaʿbī (d. 104/722), Abū Ḥasīn (d. 148/745), Manṣūr b. al-Muʿtamir (d. 132/750), Ibn ʿAjlān (d. 148/765), and ʿAbd Allāh b. Jaʿfar al-Maḥramī (d. 170/786).

Nonetheless, a segment of the muḥaddithūn refrained scrupulously from engaging in armed revolts. From the second half of the second Hijrī century onward, this approach became the prevailing norm among Sunnī circles. This group, which had a significant number of adherents, sought to express their political dissent through civil, nonviolent means.

One of the most common forms of civil dissent was the refusal to accept governmental appointments, especially the office of judge (qāḍī). Many ḥadīth scholars with legal authority declined such offers. Behind these refusals lay various motivations, including the perception of rulers as unjust and the fear that holding office would entail complicity in their oppression. Another concern was the lack of autonomy in decision-making and the risk of top-down interference. In fact, across various periods, state officials had overridden judicial decisions or exerted pressure on judges to issue politically expedient fatwas.

Another channel through which discontented muḥaddithūn expressed their opposition was the refusal to remit zakāt to state officials. During both the Umayyad and ʿAbbāsid periods, the

discretionary and often arbitrary use of public funds—including zakāt—by political elites provoked criticism among ḥadīth scholars. In response, many issued fatwas declaring that zakāt should not be handed over to state authorities. Given the centrality of zakāt in public finance, such opinions were unlikely to be tolerated by ruling powers, as they directly challenged fiscal legitimacy. A similar situation arose with respect to military matters: disapproval of certain Umayyad and ʿAbbāsid war policies led some muḥaddithūn to withhold support for military campaigns. To avoid provoking the ire of the authorities, scholars often refrained from voicing their views in public gatherings, opting instead to confide their opinions in trusted private circles.

Starting from the Tābiʿūn generation, some ḥadīth scholars also boycotted congregational prayers—particularly Friday (jumʿa) prayers—led by governors, as a form of protest against state policies. At times when attendance was enforced, they would perform the ẓuhr prayer at home or in mosques through gestures (imāʾ). However, by the late second century, a consensus emerged among Sunnī scholars that prayers should be performed behind any ruler, just or unjust. Interestingly, most of the fuqahāʾ and muḥaddithūn who continued to abstain from Friday prayers during the ʿAbbāsid period were affiliated with Muʿtazilī, Khārijī, or Shīʿī (specifically Batrī) tendencies.

Some forms of civil protest also drew criticism from other muḥaddithūn. For example, the abandonment of Friday prayers on the grounds that rulers were unjust or sinful was condemned by some leading figures of Sunnism. Thus, it would be inaccurate to claim uniformity in the attitudes of muḥaddithūn toward civil opposition. Nevertheless, beginning in the second Hijrī century, especially among the Sunnī ḥadīth-based tradition (ahl al-ḥadīth), a broad consensus began to emerge regarding the appropriate stance toward political authority. The boundaries between obedience and opposition became more clearly delineated, and a relatively shared perspective developed on which forms of dissent could be deemed legitimate. By the end of the second century, it had become exceedingly rare to find a Sunnī scholar or muḥaddith who endorsed armed rebellion. Similarly, there was growing consensus against the legitimacy of civil protests such as refusing to pray behind rulers or abstaining from military campaigns under their leadership.

This study attempts to examine the attitudes and political relationships of ḥadīth scholars toward the policies of the Umayyad and ʿAbbāsid states. In this context, the critical strategies adopted by muḥaddithūn are analyzed. It has been determined that many ḥadīth scholars maintained oppositional stances toward the ruling authorities and expressed their dissent through various means. Such findings are crucial for a more accurate and systematic understanding of how muḥaddithūn navigated and conceptualized their relationship with political power.

ملخص موسع

يمثل الربع الأخير من القرن الهجري الأول والقرن الثاني فترة حاسمةً من حيث ترسيخ البنى الأساسية لتدوين الحديث وتصنيفه، وكذلك من حيث التطورات الكبرى في التاريخ السياسي للإسلام ومن أبرز الأحداث السياسية في تلك المرحلة، الانتفاضات المسلحة الواسعة النطاق التي شُنّت ضد الأنظمة الحاكمة، فقد واجهت الدولة الأموية في القرن الأول عدة ثورات، منها ما قاده المختار الثقفي (ت. 67هـ/ 687م) وابن الزبير (ت. 73هـ/ 692م) وابن الأشعث (ت. 85هـ/ 704م) وتبعت هذه الثورات في القرن الثاني انتفاضات نظمها شخصيات مثل ابن المهلب (ت. 102هـ/ 720م) وزيد بن علي (ت. 122هـ/ 740م). وتُعد الثورة العباسية، التي حظيت بدعم واسع من العناصر الشيعية والموالي، أهم هذه الانتفاضات من حيث الأثر التاريخي والنتائج المترتبة عليها. إذ إن هذه الثورة، وبفعل الانقسامات الداخلية وعدم الاستقرار السياسي الذي عانت منه الدولة الأموية، نجحت في عام 132هـ/ 750م، فأدّت إلى زوال الخلافة الأموية التي كانت تتمركز في دمشق وقيام الدولة العباسية ومع ذلك، سرعان ما واجهت الدولة العباسية تهديدات سياسية مماثلة، وكان من أخطرها الثورة التي قادها محمد بن عبد الله (ت. 145هـ/ 762م) بعد وقتٍ قصير من تأسيس الدولة.

وقد عبّر كثير من المحدثين وحملة الحديث عن معارضتهم واستيائهم من الدولتين الأموية والعباسية من خلال مشاركتهم في هذه الثورات، ومن أبرز المشاركين شخصيات مشهورة من طبقات الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، مثل أنس بن مالك (ت. 93هـ/ 711م) وسعيد بن جبير (ت. 94هـ/ 713) ومجاهد (ت. 103هـ/ 721م) والشعبي (ت. 104هـ/ 722م) وأبو حصين (ت. 148هـ/ 745م) ومنصور بن المعتمر (ت. 132هـ/ 750م) وابن عجلان (ت. 148هـ/ 765م) وعبد الله بن جعفر المخرمي (ت. 170هـ/ 786م).

ومع ذلك، فقد امتنع قسم من المحدّثين بدقّة عن الانخراط في أي تمرد مسلح، ومنذ النصف الثاني من القرن الهجري الثاني، أصبح هذا النهج هو السائد في الأوساط السنية. وقد سعى هذا التيار، الذي ضم عددا كبيرا من الأتباع، إلى التعبير عن معارضته السياسية من خلال وسائل مدنية وغير عنيفة. وكان من أكثر صور المعارضة المدنية شيوعًا، رفض تولي المناصب الحكومية، ولا سيما منصب القضاء. وقد رفض العديد من علماء الحديث ممّن لهم مكانة فقهية عروض تولي هذا المنصب. وكانت وراء هذا الرفض جملة من الدوافع، منها النظر إلى الحُكّام بوصفهم ظالمين، والخشية من أن تؤدي المشاركة في هذه المناصب إلى التواطؤ في مظالمهم. ومن الأسباب الأخرى المهمة، فقدان

الاستقلال في اتخاذ القرارات، واحتمال تدخل السلطة العليا. وقد وقعت مصاديق ونماذج هذه المخاوف في فترات مختلفة حيث نقضت بعض السلاطين والولاة قرارات القضاة، أو مارسوا ضغوطًا عليهم لإصدار فتاوى تتماشى مع المصالح السياسية.

ومن صور التعبير الأخرى عن معارضة المحدّثين، رفضهم تسليم الزكاة إلى المسؤولين الحكوميين. ففي العهدين الأموي والعباسي، أدى إنفاق الطبقة السياسية لأموال الزكاة وغيرها من موارد بيت مال المسلمين بشكل تعسفي إلى موجة من التساؤلات والانتقادات من قبل العلماء بما فيهم المحدثون. ونتيجةً لذلك، أصدر كثير منهم فتاوى تحرِّم تسليم الزكاة إلى الجهات الرسمية. وبالنظر إلى أهمية الزكاة في النظام المالي، فإنّ مثل هذه الفتاوى كانت تشكل تهديدًا مباشرًا للشرعية الاقتصادية للدولة، وهو ما لم يكن من السهل على السلطات تحمّله وقد تكرّر الأمر نفسه في المجال العسكري، حيث أدّى عدم رضا بعض المحدّثين عن السياسات الحربية للدولتين إلى رفضهم المشاركة في الجهاد.

ومنذ عهد التابعين، قاطع بعض المحدّثين صلاة الجماعة وتركوها وعلى رأسها صلاة الجمعة والعيد التي كان الأُمراء يُقيمونها، وذلك احتجاجًا على السياسات الحكومية. وفي بعض الفترات التي فُرضت فيها المشاركة، كانوا يُصلّون الظهر في منازلهم أو إيماء في المساجد ومع ذلك، فقد حصل إجماع بين علماء أهل السنة في أواخر القرن الثاني الهجري على ضرورة الصلاة خلف الإمام، سواء أكان عادلاً أم جائرًا. ومن اللافت أنّ غالبية الفقهاء والمحدثين الذين استمروا في ترك صلاة الجمعة في العهد العباسي كانوا من ذوي الميول الاعتزالية أو الخارجية أو الشيعية.

وقد أثارت بعض أساليب المعارضة المدنية نقدًا من محدّثين آخرين؛ فعلى سبيل المثال، انتقد بعض رموز أهل السنة أولئك الذين تركوا صلاة الجمعة بدعوى أنّ الأُمراء ظلمة أو فسّاق. ومن هنا، لا يمكن القول إنّ جميع المحدّثين تبنوا موقفًا موحدا إزاء أساليب المعارضة المدنية. ومع ذلك ومنذ القرن الهجري الثاني، بدأت تتشكل رؤية مشتركة، خاصةً بين أوساط أهل الحديث الذين كانوا يمثلون الخط الأساسي لمدرسة أهل السنة والجماعة آنذاك، بشأن الموقف الواجب اتخاذه تجاه السلطة السياسية، وأصبحت الحدود بين الطاعة والمعارضة أكثر وضوحًا، وتبلورت رؤية شبه مشتركة حول أشكال المعارضة المقبولة شرعًا؛ فمثلًا، نادرًا ما يُعثر على عالم أو محدث سني أقرّ

بالتمرد المسلح بعد نهاية القرن الثاني. وكذلك اتفق غالبية علماء أهل السنة وأهل الحديث بعد ذلك على عدم مشروعية رفض الصلاة خلف الحُكام الظلمة وولاتهم أو الامتناع عن المشاركة في المعارك ضد الكفار تحت رايتهم.

هدفت هذه الدراسة إلى تحليل مواقف المحدّثين وعلاقاتهم السياسية مع الدولتين الأموية والعباسية، مع التركيز على الأساليب النقدية التي انتهجوها وقد تبيّن أن عددًا كبيرًا من علماء الحديث تبنوا مواقف معارضة للسلطة السياسية، وعبّروا عن ذلك بوسائل متعددة. ومن المؤكد أن هذه النتائج تسهم في فهمٍ أدق وأكثر منهجية لعلاقة المحدّثين بالسلطة السياسية وتصورهم لها

الكلمات المفتاحية: الحديث، المحدثون، السياسة، المعارضة السلمية، الأمويون.

Kaynaklar / References

Abdullah b. Mübarek, Ebû Abdurrahman el-Hanzalî. *el-Cihad*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1972.

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *Musannef*. thk. Habiburrahman el-Azamî. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1983.

Ahbâru'd-devleti'l-Abbasiyye. thk. Abdulaziz ed-Dûrî. Beyrût: Dâru't-Talî'a, ts.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Mesâilu'l-İmâm Ahmed*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1981.

Ahmed b. Hanbel. *ez-Zühd*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya. *Ensâbu'l-eşrâf*. thk. Süheyl ez-Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrût: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.

Berâziî, Ebû Said Halef b. Ebi'l-Kasım el-Kayrevânî. *et-Tehzîb fi ihtisâri'l-Müdevvene*. Dubai: Dâru'l-Buhûs, 2002.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kebîr*. Kâhire: Merkezü Hecer, 2011.

Cemmâ'îlî, Ebû Muhammed Abdulganî b. Abdulvahid el-Makdisî. *el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Şâdî b. Muhammed. Kuveyt: Şeriketü Gırâs, 2016.

Ebû Davud, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî. *Mesâilu'l-İmâm Ahmed*. thk. Tarık b. İvadullah. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999.

Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, Ahmed b. Davud. *el-Ahbâru't-Tıvâl*. Mısır: Vizâretü's-Sekâfe, 1960.

Ebû Hâtim, Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sikât*. Haydarabâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1973.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. Mısır: Matbaatu's-Saâde, 1973.

Ebû Ubeyd el-Âcurrî. *Suâlât*. thk. Muhammed Ali el-Ömerî. Medîne: Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1983.

Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm. *Emvâl*. thk. Halil Herrâs. Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.

Ebu'l-Arab, Muhammed b. Ahmed et-Temîmî. *el-Mihan*. thk. Ömer el-Ukaylî. Riyâd: Dâru'l-Ulûm, 1984.

Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. Hüseyin. *Makâtilu't-tâlibiyyîn*. thk. Ahmed Sakr. Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin. *el-Ahkâmu's-sultaniyye*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Ebû Zür'a ed-Dimaşkî, Abdurrahman b. Amr en-Nasrî. *Târîh*. thk. Şükrüllah el-Kûcânî. Dimaşk: Mecma'u'l-Lügati'l-Arabiyye, ts.

Eşarî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlât*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1980.

eş-Şâşî, Seyfüddîn Muhammed b. Ahmed el-Kaffâl. *Hilyetü'l-ulemâ*. Ammân: Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadîse, 1988.

Fesevî, Ebû Yusuf Yakub b. Süfyan. *el-Marife ve't-târîh*. Bağdâd: Matbaatu'l-İrşâd, 1974.

Halid er-Rabbât vd. *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*. el-Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 2009.

Harb el-Kirmânî, Harb b. İsmail. *Mesâil*. thk. Fâyiz b. Ahmed. Câmiatu Ümmi'l-Kurâ Külliyyetü'ş-Şerîa, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Mekke: 1422.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.

İbn Abdülhakem, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdullah. *Fütûhu Mısr ve'l-Mağrib.* Kâhire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 1994.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan. *Târîhu Dimaşk*. thk. Muhibbuddin el-Amrâvî. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Bişrân, Ebu'l-Kasım Abdülmelik b. Muhammed el-Bağdâdî. *Emâlî (el-Cüzü's-sânî)*. thk. Ahmed Süleyman. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1999.

İbn Ebu'd-Dünya, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kureşî. *el-İşraf fî menâzili'l-eşrâf.* thk. Necm Abdurrahman. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1990.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'd'il.* Haydarabâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1952.

İbn Ebû Hayseme, Ebû Bekir Ahmed b. Züheyr b. Harb. *et-Târîhu'l-kebîr -Ahbâru'l-Mekkiyyîn-*. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *Musannef.* thk. Nasır eş-Şesrî. Riyâd: Dâru Künûzu İşbîliyâ, 2015.

İbn Ebû Zemenîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-İlbîrî. *Usûlu's-sünne*. thk. Abdullah el-Buhârî. Suudi Arabistan:Mektebetü'l-Gurabâ el-Eseriyye, 1994.

İbn Ebû Zeyd, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman el-Kayrevânî. en-*Nevâdir ve'z-ziyâdât.* Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Rafu'l-ısr an kudâti Mısr.* Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.

İbn Hâni', Ebû Yakub İshak b. İbrahim en-Neysâbûrî. *Mesâilu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel.* thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1979.

İbn Hamdûn, Ebu'l-Maâlî Muhammed b. Hasan. *et-Tezkiratu'l-hamdûniyye*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1996.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî.* thk. Abdullah et-Türkî. Riyâd: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1997.

İbn Kuteybe, Ebû Abdullah Muhammed b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Maârif.* Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1992.

İbn Nâcî, Kasım b. İsa et-Tenûhî. *Şerhu İbn Nâcî alâ metni'r-Risâle*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

İbn Sa'd, Muhammed b. Menî'. *et-Tabakâtu'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kâhire: Dâru'l-Hâncî, 2001.

İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Şerhu'l-Umde*. Riyâd: Dâru Atââti'l-İlm, 2019.

İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmû'u'l-fetâvâ.* Medîne: Mecmeu'l-Melik Fehd, 2004.

İbn Yunus es-Sıkıllî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah. *el-Câmi' li mesâili'l-Müdevvene*. Mekke: Dâru'l-Fikr, 2013.

İbn Zenceveyh, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled. *el-Emval*. thk. Şakir Feyyâd. Suûdî Arabistan: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs, 1986.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Yusuf b. Kızoğlu. *Mir'âtu'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân.* Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2013.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim en-Nîsâbûrî. *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*. thk. Sağîr Ahmed. BAE: Mektebetü Mekketi's-Sekâfiyye, 2004.

İclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah. *es-Sikât*. thk. Abdülalim el-Bestevî. Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1985.

Kâ'bî, Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Belhî. *Kabûlu'l-ahbâr*. thk. Ebû Amr el-Hüseynî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Kadı İyâz, Ebu'l-Fadl İyâz b. Musa el-Yahsubî. *Tertîbu'l-medârik*. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1967.

Kuşeyrî, Ebû Ali Muhammed b. Saîd er-Rakkî. *Târîhu'r-Rakka*. thk. İbrahim Salih. Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 1998.

Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *Müdevvene*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Merrûzî, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed. *Ahbâru'ş-şuyûh ve ahlâkuhum*. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005.

Mervezî, Muhammed b. Nasr. *Ta'zîmukadri's-salât*. Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1985.

Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemalüddîn Yusuf. *Tehzîbü'l-Kemâl*. thk. Beşşâr Avvâd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

Moğoltay b. Kılıç, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl*.thk. Muhammed Osman. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Nevevî, Ebû ZekeriyyâMuhyiddin b. Şeref. *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*. Kâhire: İdâretü't-Tıbâ'ati'l-Münîriyye, 1925.

Özkan, Halit. "Tedvîn Tarihinde Emevi Sarayı ve Zührî'nin Mirasına Bir Örnek: Şuayb b. Ebû Hamza Nüshası". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/32 (2012/1), 1-37.

Sem'ânî, Ebû Sad Abdülkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman el-Muallimî. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

Sever, Ali. *Dehlizden Tasnife Bir Ömür İbrahim Harbi ve Hadis İlmine Katkıları*. Bursa: Emin Yayınları, 2023.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1983.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. Su'ûdî Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2006.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *et-Târîh*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1967.

Takiyyüddin el-Makrîzî, Ahmed b. Alî. *el-Mukaffâ el-kebîr*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006.

Topgül, Muhammed Enes."Hicri 3. Asrın Başında Sünnete Sarılmak: "Saç-Sakalını da Boyardı!". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 59/1. (2018), 87-116.

Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr. ed-*Duafâ el-kebîr*. thk. Abdulmutî Kal'acî. Beyrût: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984.

İmrânî, Ebu'l-Hüseyin Yahya b. Ebi'l-Hayr. *el-Beyan fî mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî*. thk. Kasım en-Nûrî. Cidde: Dâiretü'l-Minhâc, 2000.

Vekî', Muhammed b. Halef b. Hayyân. *Ahbâru'l-kudât*. thk. Abdülaziz el-Merâğî. Riyâd: Âlemü'l-Kütüb, 1947.

Yakut el-Hamevî, Şihâbüddîn Yakut b. Abdullah el-Hamevî. *İrşâdu'l-erîb ilâ marifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbas. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

Zahid Kevserî. *Bulûğu'l-emânî fî sîreti'l-İmâm Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1998.

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 130-163

الرواية العملية في عهد التابعين

The Significance of Practical Narration in the Tābiʿūn Era

Tâbiîn Döneminde Uygulamalı Hadis Rivayeti

Muhammad Ahmad Raza
Doktora Öğrencisi | Ph.D. Student
İbn Haldun University | Faculty of Islamic Studies
İstanbul | Türkiye
E-mail: muhammad.raza@stu.ihu.edu.tr
ORCID: orcid.org/0000-0003-0689-8598
RORID: https://ror.org/02y5xdw18

Hamza Elbekri
Doç. Dr. | Associate Professor Dr.
İstanbul University | Faculty of Theology
İstanbul | Türkiye
E-mail: hamza.elbekri@istanbul.edu.tr
ORCID: orcid.org/0000-0002-7949-7931
RORID: https://ror.org/03a5qrr21

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 22.04.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 26.07.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1681659

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

Atıf | Citation: Raza, Muhammad Ahmad – Elbekri, Hamza. "الرواية العملية في عهد التابعين". *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 130-163.

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. **(Muhammad Ahmad Raza - Hamza Elbekri)**
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.
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.
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).

الرواية العملية في عهد التابعين

محمد أحمد رضا

د. حمزة البكري

الكلمات المفتاحية

الحديث

الرواية

الرواية العملية

السنة

التابعون

الملخص

تُعنى هذه الدراسة بإبراز صورة من صور الرواية والنَّقْل في عهد التابعين، وهي الرواية العملية التي يقلُّ الالتفاتُ إليها في مقابل الروايتين الشفاهية والكتابية اللتين نالتا الحظَّ الأوفر من البحث والمناقشة في الدراسات المعاصرة، حيث تنطلقُ هذه الدراسة من تأصيل مفهوم الرواية باعتبارها حاجةً بشرية، وبيان شمول هذا المفهوم لصُوَر الرواية الثلاث باعتبار كل واحدة منها وسيلةَ نَقْل تؤدي تلك الحاجة في مختلف الحضارات الإنسانية والأديان السماوية، مؤكِّدة أن الإسلام ـ بَدْءاً من الوحي نفسه ـ وقف من تعدُّد هذه الصور موقف القبول والإقرار، بل الحث والتشجيع، وشمل هذا الإقرارُ الروايةَ العملية باعتبارها طريقاً لتبليغ القضايا الدينية. وتهتمُّ الدراسةُ بالبحث عن حضور الرواية العملية في الواقع العِلمي في عهد التابعين، وتهدفُ إلى إثبات أن الرواية العملية كانت حاضرةً في ذلك العهد تبعاً لحضورها في عهد الصحابة، وتُبيِّنُ تنوُّع أساليب تعامل التابعين معها تحمُّلاً وأداءً من حيث استمرارها عمليةً أو تحوُّلها إلى شفاهية أو كتابية أو العكس، مع بيان أهم مظاهر عناية التابعين بها وإسهاماتهم في تطويرها، وذلك بتدوينها، والاحتجاج بها، وترجيحها على غيرها عند التعارض، وغير ذلك. وتخلص الدراسة إلى ضرورة التعامل مع الرواية بمفهومها الواسع الشامل للرواية العملية، وخصوصاً في عصر الصحابة والتابعين، وتوصي بالبحث في معايير النقد والتوثيق التي ينبغي تطبيقها على الرواية العملية، وبيان مدى تقاطعها مع معايير نقد الرواية الشفاهية أو افتراقها عنها.

The Significance of Practical Narration in the Tābiʿūn Era

Keywords:

Ḥadīth

Narration

Practical Narration

Sunnah

Tābiʿūn

Abstract

This study explores a distinct and overlooked mode of knowledge transfer: practical narration, with a specific focus on the Tābiʿūn period. It challenges the dominant scholarly emphasis on oral and written forms by offering a new perspective on the role of practical narration in the Islamic tradition. It begins by framing narration as a fundamental human need, manifested through oral, written, and practical modes. Each of these modes plays a vital role in the transmission of knowledge across cultures and faiths. It shows all three modes of narration, including practical, were valued for transmission of knowledge in early Islām. The Study provides a range of examples that demonstrate how the Tābiʿūn received, preserved, conveyed, documented and used it as evidence in legal matters, and how they gave it priority when it conflicted with other modes of narration. In some cases, they maintained its practical nature, while in others, they transformed it into oral or written modes. The paper concludes by calling for a more inclusive understanding of narration in Islamic scholarship. It urges study of how practical narration is verified and how its standards match or differ from oral narration.

مدخل

يلحظ الناظر في تاريخ العلوم أن الحضارات البشرية ـ على مختلف ثقافاتها وتنوُّع أفكارها ـ اعتمدت في المحافظة على تراثها العلمي ونقله إلى أجيالها اللاحقة على ثلاث وسائل رئيسة، هي: اللفظ، والكتابة، والعمل[1]. ونتج عن هذه الوسائل ثلاثُ صور للنقل والرواية، هي: الرواية الشفاهية (الشفوية)، والرواية الكتابية، والرواية العملية.

والروايةُ ضرورةٌ بشرية علمية[2] استفاد منها على مدى التاريخ كلُّ من أراد المحافظة على علومه وتجاربه المعرفية ونقلها إلى من بعده، ومن هنا كان توثيق الرواية في كثير من المذاهب والأفكار سبباً مهماً في حفظها ونقلها وتداولها، كما كان عدم توثيقها في مذاهبَ وأفكار أخرى سبباً في ضياعها واندثارها، كلياً أو جزئياً.

وقد بلَّغ النبيُّ صلى الله عليه وسلم الرسالة إلى أمته شفاهيّاً وكتابيّاً وعمليّاً[3]، فكان كلما أُنزل عليه شيء من القرآن الكريم يتلوه على أصحابه ويكرِّره عليهم، وكذلك فعلوا هم من بعده، فصارت روايةً شفاهية للقرآن الكريم[4]، وكان يُحدِّثُهم ويُبيِّن لهم، فيحفظون ما يقول وينقلونه عنه[5]، فصارت روايةً شفاهية للأحاديث.

وعلى صعيد آخر، أمرَ النبيُّ عليه السلام بعضَ أصحابه ـ وهم كتبةُ الوحي ـ بكتابة القرآن كلما نزل، فكان يُكتَب على ما يتيسَّر في ذلك الوقت من الرِّقاع والألواح وجرائد النخيل والجلود والحجارة الرِّقاق[6]، ومنه نشأت الروايةُ الكتابية للقرآن الكريم[7]، أما فيما يتعلق بالأحاديث فقد ورد منعُ النبيِّ عليه السلام ونهيُه بعضَ أصحابه عن

[1] يوهانس فريدريش، *تاريخ الكتابة*، ترجمة: سليمان أحمد الضاهر (دمشق: وزارة الثقافة، 2013)، 33.

[2] سيد سليمان الندوي، *مقالات سيد سليمان* (أعظم كره: مطبع معارف، 1387هـ)، 2/ 170.

[3] الباحثون بقسم التخصُّص في الدعوة والإرشاد، *دعوتِ دين كي قرآني أصول* (كراتشي: إدارة المعارف، 2009)، 212.

[4] عبد الحكيم بن يوسف الخليفي، "النقل الشفاهي للقرآن الكريم في ضوء منهج النقد التاريخي"، *القرآن من التنزيل إلى التدوين* (لندن: مؤسسة الفرقان، 2018)، 1/ 143.

[5] محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع الصحيح*، إعداد: محمد زهير الناصر (جدة: دار طوق النجاة، 2001)، "العلم"، 30 (رقم 94)؛ "المناقب"، 23 (رقم 3567).

[6] العثماني، *علوم القرآن*، 178–197.

[7] البخاري، "فضائل القرآن"، 3 (رقم 4986)؛ التيجاني بن أحمدي، *تاريخ القرآن الكريم* (الكويت: دار الضياء، 1440هـ)، 279.

كتابتها[8]، على خلاف في رفعه ووقفه[9]، وورد في المقابل أنه أمر بكتابة بعض الرسائل والأوامر والعهود والوثائق، وغيرها، فورد الترخيص في كتابة الأحاديث أيضاً[10]، سواء قلنا بنَسْخ النهي أو تعليله أو تخصيصه. ومنه نشأت الرواية الكتابية في غير القرآن الكريم[11].

وكان عليه السلام أول المتعبِّدين لله بشريعته، وكان عملُه نموذجاً تطبيقياً للقرآن الكريم، وقيل في وصفه: «كان خُلُقه القرآن»[12]، ومن هذا التطبيق العلميّ نشأت الرواية العملية[13].

وقد أمر النبيُّ عليه السلام أصحابه بالتبليغ عنه في أحاديث كثيرة، كقوله: «بلِّغوا عني ولو آية»[14]، وقوله: «احفظوهنَّ وأخبِروا بهن من ورائكم»[15]، وحثَّهم على سلوك السبيل الأمثل في ذلك في قوله: «نضَّـرَ الله امرَأً سمع منا شيئاً فبلَّغه كما سمع»[16]، وأعلن ذلك صريحاً في خطبة حجّة الوداع بقوله: «ألا فليُبلِّغ الشاهد منكم الغائب»[17]، فقام الصحابةُ بأداء هذه الوظيفة، وتنوَّعت مسالكهم فيها، فعُني بعضُهم بالنقل الشفاهيّ، وعُني آخرون بالنقل العَمَليّ أو الكتابيّ، فلم يخلُ مجتمعُ الصحابة من صور الرواية الثلاث.

ثم آل الأمرُ إلى جيل التابعين، وقد كانت علاقة التابعين بالصحابة في أمر التبليغ والرواية كعلاقة الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم[18]، إلا أن هنا فارقاً مهماً بين هذين الجيلين في هذا السياق، وهو أن حركة الرواية في زمن الصحابة كانت طبيعية لا منهجية غالباً، ولكنها في عصر التابعين صارت تَتَّجِهُ إلى المنهجية وبدأ هذا الوصفُ يغلبُ

[8] مسلم بن الحجاج النيسابوري، *الصحيح*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي، 1374هـ)، "الزهد والرقائق"، (رقم 3004).

[9] انظر الأقوال في ذلك في: المزي، *تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف* (بيروت: المكتب الإسلامي، 1983)، 3/ 408، ابن حجر، *فتح الباري* (القاهرة: المكتبة السلفية)، 1/ 208.

[10] البخاري، "العلم"، 39 (رقم 111).

[11] رفعت فوزي عبد المطلب، *كتابة السنة في عهدي النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة* (القاهرة: دار الوفاء، 1428هـ)، 11.

[12] أحمد بن حنبل، *المسند*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ)، 42/ 182 رقم (25302). وإسناده صحيح.

[13] العثماني، *علوم القرآن*، 335.

[14] البخاري، "الأنبياء"، 50 (رقم 3461).

[15] البخاري، "الإيمان"، 40 (رقم 53).

[16] الترمذي، *السنن*، تحقيق: أحمد شاكر (القاهرة: البابي الحلبي، 1395هـ)، "العلم" 7 (رقم 2657)، وقال الترمذي: حسن صحيح.

[17] البخاري، "العلم" 37 (رقم 105).

[18] أحمد بن حنبل، *المسند*، 5/ 103 (رقم 2945). وإسناده صحيح.

عليها[19]، ومن المتوقَّع أن تستمرَّ الرواية على صورها الثلاث مع هذا التحوُّل المنهجي، غير أن هذا التوقُّع يحتاج إلى بحث وتدقيق، لإثبات حصوله في الواقع فعلاً.

مشكلة الدراسة

من هنا، تُعنى هذه الدراسةُ بالبحث فيما إذا كانت الرواية العملية موجودةً في عصر التابعين مستعملةً في الواقع العلمي عندهم أم لا؟ فإن كان الجواب بالإثبات فإنها تُعنى بالبحث عن طرق التابعين في تحمُّلها وأدئها، متسائلةً: هل سلكوا في سبيل ذلك طريقةً واحدة أم طرقاً متعدِّدة؟ وهل بقيت الرواية العملية عندهم على صورتها أم بدأت تتحوَّل إلى رواية شفاهية أو كتابية؟

أهداف الدراسة

وبناء على ذلك، تقصد الدراسةُ إلى تأسيس البحث في الرواية العملية في عصر التابعين، مُنطلقةً من تأصيل المفهوم الأوسع للرواية الشامل لجميع صورها، وهو باتِّساعِهِ وشموله غائبٌ في جُلِّ الدراسات في تاريخ الحديث، كما تهدف الدراسةُ إلى إبراز أهمية الرواية العملية في ذلك العصر، وتفصيل تعامل التابعين معها تحمُّلاً وأداءً، وبيان أهم مظاهر عنايتهم بها وإسهاماتهم في تطويرها. وهو ما من شأنه أن يُوسِّع آفاق البحوث في تاريخ الحديث، ويضيف سياقاً جديداً للبحث في حركة الرواية في التاريخ الإسلامي.

منهج البحث

وللوصول إلى هذه الأهداف فقد سلكنا المنهج الاستقرائي في تتبُّع كثير من الأمثلة التي يُلمَح فيها وجودُ الرواية العملية، فأخرجنا ما كان غير مطابق للرواية العملية أو كان مُحتَمِلاً لها ولغيرها، واقتصرنا على ما يكون واضحاً فيها، ثم سلكنا المنهج التحليلي في دراسة هذه الأمثلة واستنباط ما يمكن أن يستفاد منها من تأصيل دخول التداول العملي في مفهوم الرواية، أو تعدُّد أساليب التعامل معها أو إبراز أهميتها أو بيان مظهر من مظاهر العناية بها وتطويرها.

[19] أحمد صنوبر، *من النبي صلى الله عليه وسلم إلى البخاري* (عمان: دار الفتح، 1443هـ)، 75.

الدراسات السابقة

لم نقف على دراسة خاصة بالرواية العملية، ولكنْ ثمّةَ دراساتٌ تقترب من هذا الموضوع، ومن الممكن تصنيفها في ثلاثة أقسام:

الأول: الدراسات في تاريخ الحديث، وقد بدأ ظهورها في القرن الماضي، فمن أوائل هذه الدراسات: «تاريخ فنون الحديث» لمحمد بن عبد العزيز الخولي (ت1349هـ/ 1931م) بالعربية، و"Târîh-i Hadîs" لإسماعيل حقي الإزميري (ت1365هـ/ 1946م) و«بغية الحثيث في تاريخ علم الحديث» لحسين العوني العربكري (ت1373هـ/ 1954م) كلاهما بالتركية، وكتاب «تدوينِ حديث» للسَّيِّد مناظر أحسن الكيلاني (ت1375هـ/ 1956م) بالأردية، وتُرجِمَ للعربية، ثم تتابعت الكتب، ومنها «تاريخِ علمِ حديث» للسَّيِّد عميم الإحسان المجدِّدي (ت1395هـ/ 1975م) و«تاريخِ حديث» للدكتور غلام جيلاني بَرْق (ت1405هـ/ 1985م) كلاهما بالأردية، و«الحديث والمحدِّثون» لمحمد أبو زهو (ت1403هـ/ 1983م)، و«دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه» للدكتور محمد مصطفى الأعظمي (ت1439هـ/ 2017م) بالعربية، وصولاً إلى الكتب المعاصرة، ومنها الكتب المُعَنوَنة بالتركية بـ"*Hadis Tarihi*"، ككتاب الدكتور أحمد يوجَل، وكتاب الدكتور بكر قوزودِشْلي، وبالعربية كتاب «من النبيِّ صلى الله عليه وسلم إلى البخاري» للدكتور أحمد صنوبر بالعربية. وموضوعُ هذه الكتب هو تاريخ الحديث تحديداً، ولذا ارتكزت على الروايتين: الشفاهية والكتابية، ولم تُوسِّع نطاق بحثها إلى مفهوم (الرواية) الواسع وتاريخها، فضلاً عن البحث في صورة (الرواية العملية).

الثاني: الدراسات في (عمل أهل المدينة)، وهي كثيرة جدّاً، وهي تتقاطع مع الرواية العملية، ولكنَّ هذه الدراسات تعالج الموضوع من جهة أصولية، أي: من حيث الحُجّيّة، ولا تتعرَّض إلى تأصيل جانب الرواية في هذا العمل، كما أن نطاقها تبعاً لموضوعها يبقى منحصراً في أهل المدينة خاصّةً.

الثالث: الدراسات في (عمل الأمة)، وهي قليلة، وألصَقُها بدراستنا رسالة قصيرة بالعربية بعنوان «التعامل» صَنَّفها الشيخ حيدر حسن خان التونكي (1864–1942م)، ورسالة بالأردية بعنوان «أصول التوارث» صنَّفها شقيقُه الأكبر الشيخ محمود حسن خان التونكي (1860–1947م)، وقد أبرز كلٌّ منهما (العمل) إلى جانب الرواية الشفاهية، ولكنهما لم يتوسَّعا في تقديم (الرواية العملية) باعتبارها جزءاً أساسيّاً من مفهوم (الرواية) الواسع، فضلاً عن أنهما لم يَتَّتبعا ذلك من الأمثلة التطبيقية من كتب الحديث، وهو ممّا عُنيَت به دراستنا هذه.

وعُقِدَ في المدينة االمنورة سنة 2004م مؤتمر بعنوان «عناية المملكة العربية السعودية بالسُّنة والسيرة النبوية»، قدَّم فيه الدكتور أحمد معبد عبد الكريم ورقةً بعنوان «كتابة الحديث في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته وأثرها في حفظ السنة»، ذكر في أوَّلِها ما سمّاه (حفظ التطبيق العملي) إلى جانب (حفظ الصدور) و(حفظ السطور)، فأشار بذلك إلى أن (التطبيق العملي) يمكن أن يُعدَّ نوعاً من أنواع الرواية. ولكنه في ثنايا البحث اعتنى بتفصيل الحفظ والكتابة، ولم يُعرِّج على تفصيل القضية الثالثة.

1. مفهوم الرواية وصورها وموقف الإسلام منها

1. 1. مفهوم الرواية لغةً واصطلاحاً

قال ابن فارس (ت395هـ/ 1004م): «روي: أصل واحد ثم يُشتَقُّ منه، فالأصلُ: ما كان خِلافَ العطش، ثم يُصرَفُ في الكلام لحامل ما يُروى منه، فالأصل: رَوِيتُ من الماء رِيّاً ...، قال الأصمعي: فالأصل هذا، ثم شُبِّه به الذي يأتي القومَ بعلم أو خبر فيرويه، كأنه أتاهم برِيِّهم من ذلك»[20].

وكَثُر في كلامهم إطلاقُ الرواية على «رواية الشعر والحديث»[21]، ومنه قولهم: راوية للحديث ورواة الحديث، وروى الحديث: حمَلَه، من قولهم: البعير يروي الماء: أي يحمله، وحديث مَرْويّ[22]. ويُلاحَظ أن فيها معنى الحفظ والنقل، كما يدلُّ عليه كلام ابن القوطية (ت367هـ/ 977م) والأزهري (ت370هـ/ 980م)[23] .

ويظهر من المعنى اللغوي أنه لا بدَّ في (الرواية) في سياقها العِلميِّ من حَمْل الشيء والمحافظة عليه ثم نَقْله إلى الغير، ولـمَّا كانت علومُ العرب في شِعرِها شاع استعمالُ (الرواية) في المحافظة عليه ونَقْله، مع تعميم استعمالها في كل علم أو خبر، ولـمّا كانت العلوم الشرعية مُستَمَدّةً من تبليغ النبي عليه السلام وبيانه شاع استعمالُ (الرواية) في الأحاديث.

[20] أبو الحسين أحمد بن فارس، *مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، "روى"، 2/ 453؛ أبو عبيد القاسم بن سلام، *الغريب المصنَّف*، تحقيق صفوان داوودي (دمشق: دار الفيحاء، 2005)، 1/ 518.

[21] الخليل بن أحمد الفراهيدي، *كتاب العين* (القاهرة: دار الهلال، 1989)، "روى" 18/ 212؛ إسماعيل بن حماد الجوهري، *الصحاح*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (القاهرة: دار العلم للملايين، 1984)، "روى"، 6/ 2364.

[22] محمد بن عمر الزمخشري، *أساس البلاغة*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 1/ 398.

[23] محمد بن عمر ابن القوطية، *كتاب الأفعال*، تحقيق: علي فودة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1993)، 105، محمد بن أحمد الأزهري، *تهذيب اللغة*، تحقيق: إبراهيم الإبياري (دمشق: دار الكتاب العربي، 1967)، "روى"، 15/ 313.

ومما تنبغي ملاحظتُه هنا أن اللغويين لم يخصُّوا لفظة (الرواية) بصورة خاصة من النقل، بل ذكروها مطلقةً عن التقييد باللفظ أو الكتابة أو العمل، فتكون شاملةً لنقل الملفوظ شفاهاً، واستنساخ النصوص مكتوبةً، وحكاية العمل بالعمل.

ولا تختلف الرواية في معناها الاصطلاحي في علم الحديث عن الرواية في معناها اللغويّ المذكور آنفاً إلا في تخصيص المرويّ بالأخبار النبوية المرفوعة، وما يلحق بها من الأخبار الموقوفة والمقطوعة، وتخصيص طرق النَّقْل بأنواع معيَّنة وصِيَغ محدَّدة، فصَّلها المحدِّثون في باب التحمُّل والأداء.

قال السيوطي (ت911هـ/ 1505م): «حقيقة الرواية: نَقْلُ السُّنة ونحوها وإسنادُ ذلك إلى مَنْ عُزِيَ إليه بتحديث أو إخبار وغير ذلك»[24] ، فقوله: «نقلُ السُّنة ونحوها» تخصيص للمرويّ بالسُّنة ونحوها، يعني بـ(السُّنة): المرفوع، وبـ(نحوها): ما يلتحق بها من الموقوفات، وقوله: «بتحديث أو إخبار وغير ذلك» تخصيص لطرق النقل بأنواع وصِيَغ خاصة. وأعاد الدكتور نور الدين عتر (ت1442هـ/ 2020م) صياغة هذا التعريف بقوله: «معنى الرواية عند المحدِّثين: حَمْلُ الحديث ونَقْلُه وإسنادُه إلى مَنْ عُزي إليه بصيغة من صِيَغ الأداء»[25].

ومن هنا، يمكن أن يُقال: إن الرواية بمعناها الاصطلاحي في السياق العلمي من دون تخصيص بالحديث هو: نقلُ قضية علمية وعَزْوُها إلى مصدرها بصيغة معتبرة. ويُلاحَظ أنه ليس في هذا التعريف الاقتصارُ على صورة من صور الرواية دون غيرها، والمراد بالصيغة المعتبرة: الصيغة الدالة على ما يعتدُّ به أهلُ كلِّ فنٍّ من وسائل الرواية في فنِّهم. وأما تعريف الرواية العملية فسنذكره في المطلب الثاني من هذه الدراسة.

1. 2. صور الرواية

ثمّةَ ثلاثُ وسائل في النَّقْل أنتجت ثلاثَ صور للرواية، وهي: الشفاهية والكتابية والعملية، كما تقدَّم قريباً، وقد كثر الاهتمام في تاريخ الحديث أو الرواية بالصورة الأولى، وكأنها الصورة الوحيدة للرواية في التراث الإسلامي، واهتمَّ قلّةٌ بالرواية الكتابية، ومنهم السَّيِّد سليمان الندوي (ت1373هـ/ 1953م)، فقد جمع حينما تكلم عن الرواية بين صورتيها: الشفاهية والكتابية، ولكنه لم يُعرِّج على الرواية العملية، وقال في بيان سعة مفهوم الرواية وشموله

[24] عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، *تدريب الراوي*، تحقيق: محمد عوامة (جدة: دار المنهاج، 2016)، 2/ 18-21.

[25] نور الدين عتر، *منهج النقد في علوم الحديث* (دمشق: دار الفكر، 1399هـ)، 188؛ نور الدين عتر، *مناهج المحدثين العامة* (دمشق: دار المنهاج القديم، 1444هـ)، 65.

للصورتين المذكورتين ما ترجمتُه: «لا يوجد في الدنيا فنٌّ ولا دينٌ ولا حكومة ولا نشاط بشري يمكن له التخلُّص من الرواية، بل من الواضح أن كلَّ إنسان لا يمكن أن يكون حاضراً في وقتِ كلِّ واقعة وتجربة وكلِّ حادثة لمشاهدته، وفي مثل هذه الحالة لا يمكن نَقْلُ هذه الواقعة والتجربة والحادثة إلى الأشخاص الغائبين أو إلى مَنْ يأتي من بعدهم إلا بالرواية، سواء كانت شفاهية أو مكتوبة، ولقد وصلت إلينا الفنونُ ومسائلُ العلم والمخترعاتُ والوقائعُ والأحداث وجميع العلوم بوسيلة الرواية»[26].

وعُني الدكتور محمد حميد الله (ت1423هـ/ 2002م) في «مجموعة الوثائق السياسية» بإظهار أقدم نماذج الرواية الكتابية في تاريخ الرواية الإسلامية، ونبَّه إلى توسيع مفهوم الرواية ليشمل الكتابية إلى جانب الشفاهية بقوله: «ولا يُقال: إن الرواية الشفوية هي وحدها التي اعتُمِدَ عليها في أوائل الإسلام؛ إذ إن المسلمين قد أُمروا أن يكتبوا جميع ما فيه من حقوق العباد ويستشهدوا عليه، فإن ذلك ﴿أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا﴾[27]، ومن ثَمَّ كتب النبيُّ صلى الله عليه وسلم جميعَ المحالفات والمعاهدات مع القبائل والملوك، سوى ما كتب إليهم من المراسلات»[28] .

وبواسطة أبحاث غريغور شولر (Gregor Schoeler) المطبوعة في كتاب "The Oral and The Written in Early Islam" يُعرف أن مفهوم الرواية في التراث الإسلامي يَتَّسِعُ عند الباحثين الغربيين أيضاً من الرواية الشفاهية إلى الكتابية.

لكنَّ الفريقين جميعاً لا يُعرِّجون على الرواية العملية في هذا السياق، ولعل ذلك لخفائها أو لقلة أمثلتها في نظرهم.

من جهة أخرى، إذا نظرنا في تاريخ الأديان، ولا سيَّما السماوية منها، نجد أن طرقَ الوحي إلى الأنبياء ونَقْلَه عنهم كانت مشتملة على صور الرواية الثلاث:

فالوحيُ إليهم بواسطة جبريل عليه السلام ـ وهو الأكثر ـ مثالٌ على الرواية الشفاهية في الوحي، وتحديثُ الأنبياء بهذا الوحي لمن بُعثوا إليهم مشافهةً وإخبارُهم به هو استمرار على الرواية الشفاهية.

---

[26] الندوي، *مقالات سيد سليمان*، 2/ 170.

[27] البقرة: 2/ 282.

[28] محمد حميد الله، *مجموعة الوثائق السياسية* (بيروت: دار النفائس، 1407هـ)، 24.

ونزولُ الألواح ـ وفيها التوراة على قول، أو مسائل الحلال والحرام على قول آخر ـ على موسى عليه السلام[29] مثالٌ على الرواية الكتابية في الوحي، ثم بقيت تلك الألواح تُتناقَلُ في بني إسرائيل جيلاً عن جيل، حتى إنه يُقال: كانت بقيّتُها في تابوت السكينة[30]، فنقلُ هذه الألواح من الجيل السابق إلى الجيل اللاحق استمرارٌ على الرواية الكتابية. أما سائر الوحي إلى موسى عليه السلام ـ ومنه التوراة على القول الآخر ـ فقد كان شفاهياً، وبناءً على هذا القول فقد نزلت التوارة بالوحي مشافهةً، ثم كُتبت وتناقلها بنو إسرائيل كتابياً[31]، وهذا مثالٌ على الرواية الشفاهية التي تحوَّلت إلى رواية كتابية. وكذلك الأناجيل ـ بل عامة كتب الأديان ـ رويت بروايات كتابية إلا قليلاً منها رويت بروايات شفوية من دون كتابة.

وأما التطبيق العملي لهذه الكتب بدءاً من الأنبياء، ثم إلى أصحابهم فمن بعدهم، فقد كان نقلُ أكثره وتداوُلُه بالرواية العملية، وخصوصاً في طرق العبادات والطقوس والقرابين (Rituals)[32]. وتتجلَّى أهميةُ الرواية العملية بوضوح في أقدم ديانات العالم كالهندوسية أكثر من تجلِّيها عند أتباع الأديان السماوية، لأن إقامة قرابينهم ونُسُكهم وقراءة كتبهم لا يتأتى من دون علمائهم الذين تَلَقَّوا ذلك عن أسلافهم عملاً عن عمل، وجيلاً عن جيل[33].

ولسنا هنا في صدد تقييم محتوى تلك الروايات من حيث الثبوت أو عدم الثبوت، فهذا حكمٌ عارض للرواية في جميع صورها، سواء كانت شفاهية أو كتابية أو عملية، وإنما الكلام عن إثبات وجود الصورة نفسها وأهمية اعتبارها في هذا السياق.

1. 3. موقف الإسلام من تعدُّد صور الرواية

لا يختلف المسلمون عن سائر المجتمعات البشرية في الاعتماد على الرواية ونَقْل التجارب والمعارف، فلمَّا جاء الإسلام اعتمدَ منهجَ النَّقْل، وحثَّ على التثبُّت من صحّة النَّقْل[34]، من غير تقييد بصورة دون أخرى، وما دامت

[29] الأعراف: 7/ 145، 150، 154.

[30] محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان*، تحقيق: عبد الله التركي (القاهرة: دار هجر، 1422هـ)، 4/ 463.

[31] سيد نواب علي، *تاريخ صحف سماوي* (لكناؤ: مطبع نولكشور، 1919)، 27.

[32] خزعل الماجدي، *الحضارة الهندية* (الكويت: منشورات تكوين، 2020)، 357-366.

[33] ظفر دارك قاسمي، *إسلام اور هندو دهرم* (ديوبند: كتب خانه نعيميه، 2023)، 208.

[34] محمد إدريس الكاندهلوي، *مقدمة الحديث*، تحقيق: تاج الدين الأزهري (بيروت: مكتبة قاسم العلوم، 1445هـ)، 317.

الصور الثلاث قائمةً مستمرةً في سائر المجتمعات بمقتضى الحاجة البشرية، فهي قائمة مستمرة في المجتمع الإسلامي كذلك، حيثُ لم يَحظُر الإسلام طريقاً منها، بل أشار إلى تعدُّدها، وحثَّ الناس على اعتماد كلٍّ واحدة منها.

وكان أول ما نزل من الوحي في سورة العَلَق مؤكداً على أهمية القراءة والكتابة وتلقِّي العلم منهما بدلالته المباشرة، ومؤكداً على أهمية النَّقْل الصحيح بأي وسيلة كانت بدلالته الضِّمنية[35]، والقراءةُ أعمُّ من أن تكون قراءةً من مكتوب أو غير مكتوب، أما الكتابة فخاصّةٌ بنصٍّ مكتوب. ويُعرَف منه أن موقف الإسلام من الرواية الشفاهية والكتابية كان موقفَ القبول والحث. وحينما عدَّ القرآن الكريم وظائف النبوة بقوله: ﴿يَتْلُو عليهم آياتِهِ ويُزَكِّيهِم ويُعَلِّمُهُمُ الكِتابَ والحِكْمةَ﴾[36] ذكر منها التلاوة والتعليم، والتلاوة إنما تكون باللسان، فتلاوةُ النبيِّ عليه السلام القرآنَ على أصحابه ثم تلاوتهم هم على مَن بعدهم: رواية شفاهية، وقد استمرَّت هذه الرواية الشفاهية إلى اليوم تواتراً. أما تعليم الكتاب والحكمة فهو مطلق، لا تقييدَ فيه بأنْ يكون بالكلام أو بالكتابة أو بالعمل، فلا يختصُّ بشيء من ذلك دون غيره. وقيامُ النبيِّ عليه السلام بهذا التعليم ثم قيامُ جماعة من أصحابه من بعده: رواية متعدِّدة الصور. وكذلك كان النبيُّ عليه السلام أسوةً لأصحابه ولسائر المسلمين من بعدهم في اتباع أفعاله[37]، ويُعرَف منه أن موقف الإسلام من الرواية العملية كان موقفَ القبول والحث كذلك.

وهذه المواقفُ الثلاثة نفسُها تظهر في مواطن كثيرة من كتب الحديث والسِّيرة، ونكتفي هنا بإيراد ما يتعلَّق بالرواية العملية فقط، فمن ذلك:

تعليمُه عليه السلام بعضَ أصحابه أوقات الصلوات الخمس، وهو أمر ممكن باللسان أيضاً، فحينما جاء إليه شخص يسأل عن أوقات الصلاة أمره بالمكث معه يومين، فعلَّمَه ذلك بعمله[38]، وقد كان جبريلُ عليه السلام عيَّن للنبي عليه السلام أولَ كلِّ وقت من أوقات الصلاة وآخِرَه بإمامته إياه[39]، فهذه رواية عملية في طبقتين.

---

[35] محمد عبد الحليم جشتي، *اسلامي كتب خانے* (لاهور: الفيصل، 1981)، 224.

[36] آل عمران: 3/ 164.

[37] انظر: الأحزاب: 33/ 21.

[38] مسلم، "المساجد"، 613.

[39] الترمذي، "الصلاة"، 113 (رقم 149)، وقال: حديث حسن.

ووضوؤُه عليه السلام أمام أصحابه[40] في حوادث كثيرة، فتعلَّموا منه الوضوء عملياً، وجاء عن بعضهم أنه توضأ أمام أصحابه أيضاً لتعلميهم، كما في حديث وضوء علي، وسيأتي ذِكرُه لاحقاً، وهذه رواية عملية في طبقتين.

وكذلك صلاتُه المتكرِّرة يومياً أمامهم ـ مع قوله: «صَلُّوا كما رأيتموني أُصلِّي»[41] ـ ، وقد تقصَّد النبيُّ عليه السلام أحياناً أن يُصلِّي أمامهم على المنبر قائلاً: «إني صنعتُ هذا لِتأتَـمُّوا بي ولِتَعلَموا صلاتي»[42]، ثم صلاتُهم في بيوتهم وصلاةُ بعضهم إماماً في قومه، وهكذا. وهذه رواية عملية في طبقتين على الأقل.

ويُلحَظ في بعض هذه الأمثلة وجود أمر خاصّ بتلقِّي العمل عنه بالعمل، كما في الحديث المذكور: «صَلُّوا كما رأيتموني أُصلّي»، وحديث: «لتأخذوا مناسِككم»[43]، وحديث: «عليكم بسُنَّتي»[44] .

ويظهر بعد مراجعة عدد كثير من الأحاديث المرفوعة أنه وقع في كلام النبي عليه السلام التفريقُ بين الرواية الشفاهية والعملية بتعبيره عن الأولى بـ(الحديث)[45] وعن الثانية بـ(السُّنة)[46]، ويؤيده ما بيَّنه الأستاذ عبد الفتاح أبو غدة من أن مدلول كلمة (السُّنة) في النصوص النبوية هو «الطريقة المشروعة المُـتَّـبَعة في الدين»[47]، وهذه الطريقة لا تظهر إلا بالتداول العملي. ويظهر هذا التفريق أيضاً في كلام جماعة من الصحابة في استعمالهم لفظتي (الحديث)

[40] البخاري، "الرقاق"، 8 (رقم 6433).

[41] البخاري، "الأذان"، 18 (رقم 631).

[42] مسلم، "المساجد"، 10 (رقم 544).

[43] مسلم، "الحج"، 51 (رقم 1297).

[44] الترمذي، "العلم"، 16 (رقم 2870)، وقال: حسن صحيح. ابن ماجه القزويني، *السنن*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: البابي الحلبي)، "المقدمة"، 6 (رقم 42).

[45] يُنظرعلى سبيل المثال هذه المواضع من: البخاري: "الوكالة"، 7 (رقم 2307)؛ "المغازي"، 34 (رقم 4143)؛ "المغازي"، 56 (رقم 4331)؛ "الأدب"، 70 (رقم 6098).

[46] يُنظر على سبيل المثال هذه المواضع من: أحمد، *المسند*، 16/ 515 (رقم 10885)؛ 28/ 367 (رقم 17142)؛ 32/ 34 (رقم 19283)؛ 36/ 438 (رقم 22124)؛ 41/ 187 (رقم 24643)؛ البخاري: "العيدين"، 3 (رقم 951)؛ "الأضاحي"، 1 (رقم 5545).

[47] عبد الفتاح أبو غدة، *السنة النبوية وبيان مدلولها الشرعي* (القاهرة: دار السلام، 2020)، 17.

و(السُّنة)، منهم عمر بن الخطاب[48]، وعلي بن أبي طالب[49]، وعبد الله بن مسعود[50]، وعبد الله بن عمر[51]، وعبد الله بن عباس[52]، وأبو هريرة[53]، وأنس بن مالك[54]. ويكفينا هنا ادِّعاءُ وقوع هذا التفريق ليكون شاهداً على إثبات وجود الرواية العملية ووجود لفظٍ يُعبِّر عنها، سواء كان هذا التفريق جارياً جرياناً مطلقاً لا ينخرم في كلام النبي عليه السلام أم جرياناً مقيَّداً بحال معيَّن أو سياق محدَّد أو نحو ذلك، فإن ذلك لا يعنينا هنا، وليس من مقاصد هذه الدراسة.

وقَصْـرُ مفهوم (الرواية) على الرواية الشفاهية يؤدي إلى آثار سلبية، منها: النقص أو الخطأ في تصوُّر هذا المفهوم في أذهان الباحثين في تاريخ الرواية وما يتصل به من مسائل العلوم الأخرى، ومن المعلوم أن الخطأ في تصوُّر الشيء يؤدي إلى أخطاء فيما يُبنى على ذلك التصوُّر، ومن ذلك: توهينُ الاستدلال بالرواية العملية في مقابل الاستدلال بالرواية الشفوية[55]، وتطبيقُ معايير توثيق الرواية الشفوية على الرواية العلمية، مع أنه قد يكون للرواية

[48] ينظر في استعماله لفظة (الحديث): البخاري، "الزكاة"، 23 (رقم 1435)؛ محمد بن جرير الطبري، *تهذيب الآثار*، مسند عمر بن الخطاب، تحقيق: محمود شاكر (القاهرة: مطبعة المدني) 2/ 816 (رقم 1145). وفي استعماله لفظة (السُّنة): أحمد بن حنبل، *المسند*، 1/ 246 (رقم 83).

[49] ينظر في استعماله لفظة (الحديث): أحمد بن حنبل ،*المسند*، 1/ 218 (رقم 47)؛ 2/ 52 (رقم 616). وفي استعماله لفظة (السُّنة): أحمد بن حنبل، *المسند*، 2/ 222 (رقم 876).

[50] ينظر في استعماله لفظة (الحديث): أحمد بن حنبل، *المسند*، 7/ 437 (رقم 4437). وفي استعماله لفظة (السُّنة): أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، *الآثار*، تحقيق: لطيف الرحمن البهرائجي (بيروت: دار ابن حزم، 1442هـ)، 1/ 298 (رقم 404)؛ محمد بن الحسن الشيباني، *الآثار*، تحقيق: خالد العواد (دمشق: دار النوادر، 2011)، 1/ 249 (رقم 233).

[51] ينظر في استعماله لفظة (الحديث): الطبري، *تهذيب الآثار*، مسند عمر بن الخطاب، 2/ 816 (رقم 1145). وفي استعماله لفظة (السُّنة): البخاري، "الأذان 145 ،"(رقم 827)؛ "الحج"، 119، معلقاً في ترجمة الباب.

[52] ينظر في استعماله لفظة (السنة): البخاري، "الأذان" 117(رقم 788)؛ "الجنائز"، 65 (رقم 1335).

[53] ينظر في استعماله لفظة (الحديث): أحمد بن حنبل، *المسند*، 15/ 299 (رقم 9494). وفي استعماله لفظة (السُّنة): أحمد بن حنبل ،*المسند*، 16/ 515 (رقم 10885).

[54] ينظر في استعماله لفظة (الحديث: أحمد بن حنبل، *المسند*، 19/ 320 (رقم 12308). وفي استعماله لفظة (السُّنة): أحمد بن حنبل، *المسند*، 20/ 66 (رقم 12615).

[55] وهذا ما جعل بعض العلماء المعاصرين يهتمُّون بإعادة الاعتبار لمثل هذا الاستدلال بوصفه دليلاً نقليّاً يرجع إلى السنة النبوية، يُنظر: الناجي لمين، السُّنّةُ النبوية وصِلَتُها بالعمل والمذاهب الفقهية، 100–110.

العملية ما تختصُّ به في هذا السياق، وهو ما يُوجِبُ خصوصيةً في معايير التوثيق، إلى غير ذلك. ومناقشةُ هذه الآثار وأمثالها تفصيلاً أمرٌ جدير بالبحث، ويحتاج إلى دراسة مستقلة.

2. الرواية العملية في عصر التابعين

الرواية العملية: هي نقلُ الراوي الفِعلَ الذي شاهده بأدائه فعليّاً أمام مَنْ لم يُشاهِده. ولا تكون الرواية عمليةً مطلقاً إلا إذا استمرَّ تداولُها من جهة العمل، فالرواية العملية المطلقة إنما تحصلُ للتابعين إذا تحمَّلوها عن عمل الصحابة، والصحابة عن عمل النبيِّ صلى الله عليه وسلم، وهذا كافٍ لتسميتها روايةً عمليةً بإطلاق ونسبتها إلى التابعين، فإذا أُضيف إلى ذلك تلقِّي النبيِّ عليه السلام تلك القضية عن عمل جبريل عليه السلام فهو زيادةُ وجهٍ في كونها عملية، إلا أن ذلك ليس بشرط، لأن النبي عليه السلام يُعدُّ مصدراً للرواية في التراث الإسلامي، فإذا رُفِعَت الرواية إليه من جهةٍ عملية من قِبَلِ التابعين إلى الصحابة إليه عليه السلام كانت عمليةً، بصرف النظر عن كيفية الوحي إليه عليه السلام. أما إذا كانت الرواية عملية فيما بين الصحابيِّ والنبيِّ عليه السلام، ولكنها لم تبلغ التابعيَّ من جهة عملية، وإنما تحمَّلَها التابعيُّ عن الصحابي مشافهةً أو كتابةً فهي روايةٌ عملية مقيَّدة بالطبقة الأولى دون الطبقة الثانية.

ونتكلم في جميع الحالات الناشئة عن هذا التفصيل قصداً للاستيعاب، وإن كان المقصد الرئيس تثبيت وجود الرواية العملية المطلقة في عصر التابعين، فنُفصِّل الكلام في جهة التحمُّل، أي: في كيفية تلقِّي التابعين الروايةَ العملية عن الصحابة، ثم في جهة الأداء، أي: في كيفية أدائهم تلك الرواية وإسهاماتهم في تطويرها.

2. 1. تحمُّل التابعين الرواية العملية

2. 1. 1. تحمُّل التابعين الرواية العملية عملياً

وهي الرواية العملية المطلقة، وثمة أمثلة عديدة لها نذكر أربعةً منها:

المثال الأول: ما رواه سالم البَـرّاد قال: «أتينا عقبةَ بن عمرو الأنصاريَّ أبا مسعود رضي الله عنه، فقلنا له: حَدِّثنا عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقام بين أيدينا في المسجد فكبَّر ...» إلخ[56]. يظهر من هذا الحديث أن جماعةً من التابعين منهم سالم البَـرّاد أرادوا تحمُّل كيفية صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم من الصحابي، فسألوا

[56] أبو داود السجستاني، *السنن*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (دمشق: الرسالة العالمية، 2009)، "الصلاة"، 147 (رقم 863). وإسناده صحيح.

سؤالاً شفاهياً، وكان بإمكان الصحابي أن يروي له تلك الكيفية روايةً شفاهية، ولكنه اختار حكاية العمل بالعمل، فقام فأراهم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواها له عملياً.

المثال الثاني: ما رواه عبد الرحمن بن غُنم: «أن أبا مالك الأشعريَّ رضي الله عنه جمع قومه فقال: يا معشر الأشعريِّين، اجتَمِعوا واجمَعُوا نساءكم وأبناءكم، أُعلِّمكم صلاة النبي صلى الله عليه وسلم التي صلّى بنا بالمدينة، فاجتَمَعوا وجَمَعوا نساءَهم وأبناءهم، فتوضَّأ وأراهم كيف يتوضأ ...، فلما قضى صلاتَه أقبل إلى قومه بوجهه فقال: احفظوا تكبيري، وتعلَّموا ركوعي وسجودي، فإنها صلاةُ رسول الله صلى الله عليه وسلم التي كان يُصلّي بنا كذي الساعة من النهار ...» إلخ[57]. يظهر في هذا الحديث أهمية أداء الرواية العملية عملياً عند الصحابي واهتمامه بها، حيث أعلن لها وجمع قومه ـ رجالاً ونساءً، كباراً وصغاراً ـ من أجلها، ثم حرَّضَهم على تحمُّلها منه.

المثال الثالث: ما رواه أبو قلابة قال: «كان مالك بن الحويرث يُرينا كيف كان صلاة النبي صلى الله عليه وسلم، وذاك في غير وقت الصلاة، فقام فأمكن القيام ...» إلخ[58]. ويظهر في هذا المثال زيادةً على ما سبق تعمُّد الصحابي أن يروي لهم الصلاة عملياً وتوجُّهه إلى ذلك أصالةً، حيث قام بأداء الصلاة في غير وقتها، لا أنه أراد أداءَ الصلاة قصداً أولياً ونَقْلَ كيفيتها قصداً ثانوياً.

المثال الرابع: ما رواه نافع قال: «سمع ابنُ عمر مِزماراً، فوضع إصبعيه على أُذنيه ونأى عن الطريق، وقال لي: يا نافع، هل تسمع شيئاً؟ فقلت: لا، قال: فرفع إصبعيه من أُذنيه، وقال: كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم، فسمع مِثلَ هذا فصنع مِثلَ هذا»[59]. وروى مجاهد عن ابن عمر نحواً من هذا[60]. ولا يمنعُ من عدِّ هذا المثال ونحوه في الرواية

---

[57] أحمد بن حنبل، *المسند*، 37/ 540 (رقم 22906). وفي إسناده ضعف، لكنْ قوّاه الهيثمي في *مجمع الزوائد*، (القاهرة: مكتبة القدسي، 1994م) 2/ 130 (رقم 2790).

[58] البخاري، "الأذان"، 127(رقم 802).

[59] أبو داود، "الأدب"، 59 (رقم 4924)، وقال: إنه منكر. واختُلِفَ في توجيهه، ينظر: يُنظر: أبو الحسن السندي، *فتح الودود في شرح سنن أبي داود*، 4/ 590. والأقرب أنه لتفرُّد سليمان بن بلال به، وهذا خاصّ برواية نافع، ولا يتعدّى إلى رواية مجاهد الآتية. وعلى كل حال، فنحن بصدد تثبيت وجود هذه الصورة من الرواية، لا بصدد تقييمها صحّةً وضعفاً بالنظر إلى قبول ذلك التفرُّد أو إعلاله.

[60] ابن ماجه، "النكاح"، 21 (رقم 1901). وهذا الحديث صحَّحَه ابن حِبّان، يُنظر: أبو حاتم محمد بن حبان التميمي، *الصحيح*، ترتيب: ابن بلبان الفارسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988)، 2/ 468 (رقم 693).

العملية اشتمالُه على رواية شفاهية أيضاً، وذلك أن الرواية الشفاهية هنا جاءت تبعاً للرواية العملية وإيضاحاً لها، أما المرويُّ نفسُه فإنه مرويٌّ بالعمل.

ويلتحق بهذا القسم: الرواية العملية المقرونة بروايةٍ شفاهيةٍ دالّةٍ على رفعها إلى النبيِّ عليه السلام عملياً، فتكون الرواية الشفاهية قرينةً على أنها رواية عملية مُطلَقة، ولها عدة أمثلة، نذكر اثنين منها.

المثال الأول: ما رواه مُطرِّفُ بن عبد الله قال: «صلَّيتُ خلفَ علي بن أبي طالب أنا وعمرانُ بن حُصين، فكان إذا سجد كبَّر، وإذا رفع رأسه كبَّر، وإذا نهض من الركعتين كبَّر، فلما قضى الصلاة أخذ بيدي عمران بن حصين فقال: قد ذكَّرني هذا صلاةَ محمَّدٍ صلى الله عليه وسلم، أو قال: لقد صلَّى بنا صلاة محمَّد صلى الله عليه وسلم»[61]. ففي هذا الحديث تحمَّل التابعيُّ الروايةَ عن عليٍّ عملياً، وأفاده عمران بن حصين شفاهياً أن صلاة عليّ منقولة عن عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتكون الروايةُ في آخر الأمر عملية في الطبقتين جميعاً، فهي رواية عملية مطلقة.

المثال الثاني: ما رواه الأسود بن يزيد قال: قال أبو موسى: «لقد ذكَّرَنا عليٌّ بن أبي طالب صلاةً كنا نُصلِّيها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، إما نسيناها وإما تركناها عمداً، يُكبِّر كلما ركع، وكلما رفع، وكلما سجد»[62]. والظاهر من هذا السياق أن الأسود بن يزيد كان حاضراً في تلك الصلاة، فيكون هذا المثال مطابقاً للذي قبله.

فهذه ستةُ أمثلة تُثبِتُ وصول الرواية العملية إلى التابعي على وجه عملي، وسيأتي في مبحث الأداء ثلاثةُ أمثلة تحمَّلها التابعيُّ عملياً وأدّاها عملياً أيضاً، وهي لا تقتصر على إثبات الوصول إلى التابعي عملياً، بل تزيدُ على هذا إثباتَ أدائه الروايةَ العملية عملياً.

وقد يُعترض بأن أكثر هذه الأمثلة في موضوع الصلاة، وهو أمر يتكرَّر يومياً فيُتوقَّعُ نقلُه بالرواية العملية، بخلاف غيره من الموضوعات مع كثرتها، فعلى هذا تكون الرواية العملية ضيقةً جداً، فنقول: المقصود الآن إثبات وجود الرواية العملية في عهد التابعين، وبيان تنوُّع أساليبهم في التعامل معها تحمُّلاً وأداءً، أما نطاق الرواية العملية وتحديد المجالات الموضوعية التي استُعمِلَت فيها فقضية أخرى تستحقُّ البحث على انفرادها بعد البناء التأسيسي الذي تهدف إليه هذه الدراسة، ومع ذلك فالمثال الرابع المذكور آنفاً ـ وهو حديث نافع ـ ليس في الصلاة، ولا في غيرها من العبادات، وهو كافٍ في إثبات وجود الرواية العملية خارج نطاق العبادات، وسيقف المُتتبِّع على غيره من

[61] البخاري، "الأذان"، 116 (رقم 786)؛ "الأذان"، 144 (رقم 826)؛ مسلم، "الصلاة"، 393.

[62] أحمد بن حنبل، *المسند*، 32/ 243 (رقم 19494)؛ 32/ 466 (رقم 19691). وصحَّحه ابن حجر في *فتح الباري*، 2/ 270.

الأمثلة، ونظراً إلى أن هدف هذه المقالة هو ما ذكرناه اقتصرنا من الأمثلة على ما يكون جلياً مُوصِلاً إلى المطلوب بوضوح.

2. 1. 2. تحمُّل التابعين الرواية العملية شفاهياً

وله أمثلة عديدة، نذكر أربعةً منها:

المثال الأول: ما رواه محمد بن عمرو بن عطاء: «أنه كان جالساً مع نفر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، قال: فذكرنا صلاة النبي صلى الله عليه وسلم، فقال أبو حُميد الساعدي: أنا كنتُ أحفَظُكم لصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، رأيتُه إذا كبَّر جعل يديه حِذاءَ منكبيه ...» إلخ[63]. يُلاحَظ في هذا المثال أن الصحابي تحمَّل الروايةَ عن النبي عليه السلام عملياً، وتحمَّلها التابعيُّ عنه شفوياً، فهي رواية عملية في الطبقة الأولى دون الثانية.

المثال الثاني: ما رواه علقمة عن عبد الله بن مسعود قال: «علَّمَنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة، فكبَّر ورفع يديه ثم ركع وطبَّقَ بين يديه وجعلهما بين ركبتيه»، فبلغ سعداً فقال: «صدق أخي، قد كنا نفعل ذلك، ثم أُمِرنا بهذا، وأخذ بركبتيه»[64]. فقوله: «فكبَّر ورفع ... ثم ركع وطبَّق ...» يحتمل أن يكون عائداً إلى النبيّ عليه السلام ـ وهو الأقرب ـ ويحتمل أن يكون عائداً إلى ابن مسعود، فعلى الأول تحمَّل التابعيُّ الرواية عن الصحابيَّين جميعاً شفاهياً، وتحمَّل كلُّ واحد من الصحابيَّين الرواية عن النبي عليه السلام عملياً، فتكون رواية عملية في الطبقة الأولى دون الثانية، وعلى الثاني تحمَّل التابعيُّ الرواية عن ابن مسعود عملياً، وعن سعد شفاهياً، فتكون رواية عملية مطلقة في شِقِّها الأول.

المثال الثالث: ما رواه حُضين الرقاشي عن علي رضي الله عنه قال: «جلَدَ رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعين، وأبو بكر الصِّدِّيق أربعين، وكمَّلها عمر بن الخطاب ثمانين، وكلٌّ سُنّة»، يعني: في الخمر[65].

---

[63] البخاري، "الأذان"، 145 (رقم 828).

[64] أحمد بن حنبل، *المسند*، 7/ 83 (رقم 3973)؛ أبو داود، "الصلاة"، 118 (رقم 747)؛ النسائي، *السنن الصغرى*، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406هـ)، "التطبيق"، 1 (رقم 1031). وإسناده صحيح.

[65] أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، *كتاب الخراج*، تحقيق: محمد المناصير (عمان: كنوز المعرفة، 1430هـ)، 498؛ أحمد بن حنبل، *المسند*، 2/ 58 (رقم 624)؛ 2/ 373 (رقم 1184). وأصله في *صحيح مسلم*، "الحدود"، 8 (رقم 1707).

المثال الرابع: ما رواه نصر بن عاصم الليثي عن علي بن أبي طالب: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضي الله عنهم أخذوا الجزيةَ من المجوس»[66].

وينبغي هنا التوقُّف مع علاقة الرواية العملية بالحديث الفعلي، فإنه قد يُظنُّ أنَّ كلَّ حديث فِعلي يرويه الصحابي للتابعي شفاهياً يكون داخلاً في هذا القسم، وهذا مُشكِل، لأنها أحاديث فعليّة تُروى في جميع طبقات الإسناد شفاهياً، فما المقصود بالرواية العملية إذن؟ والجواب: أن لفظ «العمل» في هذا السياق العِلميّ ـ أي: عُرفاً لا لغةً ـ فيه دلالة على الدوام والاستمرار، بخلاف لفظ «الفِعل»، ومن هنا فما فعله النبيُّ عليه السلام مرّةً أو مرَّتين فرآه صحابيّ ورواه شفاهياً يُسمى حديثاً فعلياً، أما ما استخلصه الصحابي من تكرار النبيّ عليه السلام الفِعلَ في مواطن كثيرة ثم رواه شفاهياً فهذا داخل في الرواية العملية، ومنه الأمثلة الأربعة المذكورة هنا، فإنها لا تتحدَّث عن واقعة معينة، وإنما عن أمر يتكرَّر في عدة وقائع، وكذا ما فعله النبيُّ عليه السلام ـ مرّةً أو مراراً ـ ونقله عنه الصحابيُّ بالفعل فهذا داخل في الرواية العملية أيضاً، كما في أمثلة أخرى وردت في دراستنا أيضاً، لأن صفة الدوام واقعةٌ في هاتين الحالتين. وعليه، فليست روايةُ كلِّ حديث فِعليّ روايةً عملية، ولكنَّ كلَّ رواية عملية هي حديث فِعليّ.

ويندرجُ في هذا القسم أيضاً: تحمُّل التابعين شفاهياً الرواية العملية المقرونة برواية كتابية، ومن أمثلته: ما رواه سالم عن ابن عمر: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتابَ الصَّدَقة، فلم يُخرِجه إلى عُمّاله حتى قُبض، فقَرَنَه بسيفه، فلما قُبِضَ عملَ به أبو بكر حتى قُبِضَ، وعمرُ حتى قُبِضَ، وكان فيه: ...» إلخ[67]. فهذه الرواية تحمَّلها أبو بكر وعمر عن النبيّ عليه السلام كتابياً، مع تحمُّلهما إياها عملياً، فقد كانا حاضرين جمعَ الصدقات في زمن النبي عليه السلام، وقد شاهدا ذلك منه مِراراً، ثم تلقَّاها ابنُ عمر عنهما عملياً عن طريق تطبيقهما ذلك في الصدقات كلَّ عام، ولا مانع من أن يكون ابنُ عمر قد رأى الكتاب وتحمَّله كتابياً أيضاً، لكن المُصرَّح به هنا هو العمل، وتحمَّلها التابعيُّ عن ابن عمر شفاهياً، فهي رواية شفاهية عن عملية عن عملية وكتابية معاً، ويحتمل أن تكون رواية شفاهية عن عملية وكتابية معاً عن عملية وكتابية معاً.

2 . 1 . 3 . تحمُّل التابعين الرواية العملية كتابياً

وله أمثلة عديدة، نذكر اثنين منها:

---

[66] أبو يوسف، *كتاب الخراج*، 421. وفي إسناده انقطاع.

[67] الترمذي، "الزكاة"، 4 (رقم 621)، وقال: حديث حسن.

المثال الأول: ما رواه يزيدُ بن هُرمُز: «أنَّ نَجْدةَ كتب إلى ابن عباس يسأله عن خمسِ خِلالِ ...، فكتب إليه: كتبتَ تسألُني هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو بالنِّساء؟ وقد كان يغزو بهنَّ فيُداوِينَ الجرحى ...، وإنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يقتلُ الصِّبيان ...»[68]. ففي هذا المثال تحمَّلَ ابنُ عباس الروايةَ عمَلياً، وتحمَّلها التابعيُّ منه كتابيّاً، هذا على فَرْض أن رواية ابن عباس موصولة، وهو مُحتَمَلٌ لأنه شهد حنيناً، فإن كانت مرسلةً لِصِغَرِ سِنِّه وعدم شهوده أكثر المشاهد مع رسول الله عليه السلام فتحمُّله لها يكون عن صحابي آخر يكون بالمشافهة، وتحمُّلُ ذلك الصحابي يكون بالعمل.

المثال الثاني: ما رواه بَجالةُ العنبري: أنه كان كاتباً لجزء بن معاوية، وكان ـ أي: جَزْء ـ والياً على مناذر ودست ميسان، فكتب إليه عمر بن الخطاب: «أنْ خُذ ممَّن قِبَلَك من المجوس الجزيةَ، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أخذ الجزية من مجوس أهل هَجَر»[69]. وبجالةُ بن عَبْدة من كبار التابعين، واختُلف في صحبة جَزْء بن معاوية[70]، ولكنه ليس من رجال هذا الإسناد، لأن الظاهر من هذه الصيغة أن بجالةَ رأى كتاب عمر بنفسه، وهو ما صُرِّح به في بعض طرق الحديث في قول بجالة: «أتانا كتابُ عمر»[71].

وعليه، ففي هذا الحديث تحمُّل التابعيّ ـ وهو بجالة ـ هذه الرواية كتابياً عن عمر رضي الله عنه، وتحمُّل الصحابي ـ وهو عمر ـ الرواية من عمل النبيّ عليه السلام، لكن يظهر من بعض طرق الحديث: أن عبد الرحمن بن عوف هو الذي شهد عند عمر بأن النبي عليه السلام أخذ الجزية من مجوس هجر[72]، فيكون تحمُّل التابعي كتابياً عن صحابي تحمَّل شفاهياً عن صحابي آخر تحمَّل عملياً، فهي رواية عملية تحمَّلها التابعيُّ كتابياً على كل حال.

2. 2. أداء التابعين الرواية العملية

كما تنوَّع تحمُّل التابعين للروايات العملية تبعاً لتنوُّع أداء الصحابة لتلك الروايات، كذلك تنوَّع أداء التابعين للروايات العملية، وهذه أبرز الحالات الناشئة عن ذلك التنويع.

---

[68] مسلم، "الجهاد"، 48 (رقم 1812).

[69] أبو يوسف، *كتاب الخراج*، 420.

[70] علي بن محمد ابن الأثير الجزري، *أسد الغابة*، تحقيق: محمد إبراهيم البنا وغيره (بيروت: دار الفكر، 1409هـ)، 1/ 743.

[71] البخاري، "الجزية"، 1 (رقم 3156).

[72] البخاري، "الجزية"، 1 (رقم 3156).

2. 2. 1. أداء التابعين الرواية العملية عملياً

وله أمثلة عديدة، نذكر ثلاثة منها:

المثال الأول: ما رواه جابر الجعفي قال: «رأيتُ سالم بن عبد الله رفع يديه حِذاءَ منكبيه في الصلاة ثلاث مِرارٍ حين افتتح الصلاة وحين ركع وحين رفع رأسه»، قال جابر: «فسألتُ سالماً عن ذلك، فقال سالم: رأيتُ ابن عمر يفعل ذلك، وقال ابنُ عمر: رأيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك»[73].

المثال الثاني: ما رواه يحيى بن سعيد: «أن القاسم بن محمَّد أراهم الجلوس في التشهُّد، فنصَبَ رجله اليمنى، وثنى رجله اليُسرى، وجلس على وِركِه الأيسر، ولم يجلس على قدمه، ثم قال: أراني هذا عبدُ الله بن عبد الله بن عمر، وحدَّثني أن أباه كان يفعل ذلك»[74]، ففي هذا الحديث نَقْلُ الكيفية المذكورة من عبد الله بن عمر إلى ولده عبد الله عملياً، ثم من عبد الله ـ وهو تابعي ـ إلى القاسم بن محمد عملياً، ثم من القاسم ـ وهو تابعي أيضاً ـ إلى يحيى بن سعيد عملياً، فثبت أداء التابعي الرواية عملياً، أما يحيى بن سعيد الأنصاري ـ وهو من صغار التابعين ـ فقد أدّى الرواية شفاهياً.

المثال الثالث: ما رواه أبو العالية قال: «سألتُ عبد الله بن الصامت ـ وهو ابن أخي أبي ذر ـ عن الأُمراء إذا أخَّروا الصلاة، فضرب ركبتي، فقال: سألتُ أبا ذر عن ذلك، ففعل بي كما فعلتُ بك وضرب ركبتي، وحدثني أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم، ففعل به كما فعل بي وضرب ركبتَه كما ضرب ركبتي، فقال: صَلِّ الصلاةَ لوقتها. قال: فإن أدركتُم معهم فصَلُّوا، ولا يقولَنَّ أحدُكم: إني قد صلَّيتُ، فلا يُصلّي»[75]. وفيه إلى جانب الرواية العملية روايةٌ شفوية، ولكنَّ محلَّ الشاهد هو الجزء العملي منه، وهذا العمل وإن كان فعلاً يسيراً لا يتعلَّق به حكمٌ شرعي ولا ينبني عليه أثر مهم، إلا أن المقصود منه هو وجود الرواية العملية عند التابعين ووقوع أدائهم لها عملياً، كما أنه يفيد في تقوية الرواية الشفوية حيثُ يدلُّ على مزيد ضبط من الرواة لها. ومن المُمكِن ذِكر عدد مما سمّاه المحدِّثون الحديث المُسَلسل ـ وهي الأحاديث المسلسلة بالفِعل ـ في هذا السياق، غير أننا نكتفي بالإشارة إليها اختصاراً. ويظهر أن

[73] أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، *شرح معاني الآثار*، تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق (القاهرة: عالم الكتب، 1414هـ)، 1/ 223 (رقم 1340). وأصله في *مسند أحمد*، 9/ 84 (رقم 5054)، وإسناده ضعيف، لكن الحديث صحيح، كما في التعليق على المسند.

[74] مالك بن أنس، *الموطأ*، رواية: يحيى بن يحيى الليثي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث، 1406هـ)، "الصلاة"، 51. وإسناده صحيح.

[75] عبد الرزاق بن همام الصنعاني، *المصنف* (القاهرة: دار التأصيل، 2013)، 3/ 103 (رقم 3907). وإسناده صحيح.

العلاقة بين الرواية العملية والحديث المسلسل هي العموم والخصوص من وجه؛ إذ قد يكون الحديثُ المُسَلسَل مُسَلسَلاً بالقول، فلا يُعدُّ روايةً عملية، وقد تكون الروايةُ عمليةً في طبقة أو طبقتين مثلاً، ولا يستمرُّ تداولُها بالعمل، فلا تُعدُّ حديثاً مسلسلاً.

2. 2. 2. أداء التابعين الرواية العملية شفاهياً

وله أمثلة عديدة، نذكر اثنين منها:

المثال الأول: ما رواه عبدُ خير من وضوء علي بن أبي طالب أمامهم، وفيه: أنه «أفرغ من الإناء على يمينه، فغسل يديه ثلاثاً، ثم تمضمض واستنثر ثلاثاً ...»، ثم قال: «مَنْ سرَّه أن يعلم وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو هذا»[76]. ففي هذا الحديث تحمَّلَ التابعي الرواية عن الصحابي عملياً، وأدّاها شفاهياً، والكلامُ هنا عن أفعال الوضوء نفسها، لا عن قول عليّ الموقوف في آخره.

المثال الثاني: ما رواه طلحة بن عبد الله بن عوف قال: «صلَّيتُ خلف ابن عباس على جنازة، فقرأ بفاتحة الكتاب، قال: ليَعلَموا أنها سُنة»[77]. ففي هذا الحديث تحمَّلَ التابعيُّ الروايةَ عن الصحابي عملياً، وأدّاها شفاهياً، وأكد الصحابيُّ روايتَه العملية برواية شفاهية، وهو ما أداه التابعيُّ شفاهياً أيضاً، إلا أن محلَّ الشاهد هنا هو الجزء الأول من الرواية.

ويندرج في هذا القسم أيضاً: تحمُّلُ الصحابي الرواية عن النبي عليه السلام عملياً، وأداؤه إياها إلى التابعي عملياً أصالةً وشفاهياً تبعاً، فيؤديها التابعيُّ جميعاً شفاهياً، فهو في الجزء العملي من الرواية مندرجٌ في هذا القسم، وله أمثلة عديدة، نذكر اثنين منها:

المثال الأول: ما رواه أبو رافع قال: «صلَّيتُ مع أبي هريرة العتمةَ، فقرأ: ﴿إذا السماءُ انشَقَّت﴾ فسجد، فقلت: ما هذه؟ قال: سجدتُ بها خلف أبي القاسم صلى الله عليه وسلم، فلا أزال أسجُدُ بها حتى ألقاه»[78] .

المثال الثاني: ما رواه أنس بن سيرين قال: «

[76] الترمذي، "الطهارة"، 37 (رقم 49) وقال: حسن صحيح. أبو داود، "الطهارة"، 48 (رقم 111). النسائي، "الطهارة"، 75 (رقم 92).

[77] البخاري، "الجنائز"، 65 (رقم 1335).

[78] البخاري، "الأذان"، 100 (رقم 766).

تَلَقَّينا أنسَ بن مالك حين قدم من الشام، فتلقَّيناه بعين التمر، فرأيتُه وهو يُصلّي على حمار ووجهُه ذات الجانب، فقلتُ له: رأيتُك تُصلّي لغير القبلة! قال: لولا أني رأيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعلُه لم أفعَلْه»[79] .

ففي هذين الحديثين تحمَّلَ التابعيُّ الروايةَ عن الصحابي عملياً وشفاهياً معاً، وأدّاها في الوجهين شفاهياً.

3. عنايةُ التابعين بالرواية العملية وإسهاماتهم في تطويرها

يمكننا رَصْدُ أهم مظاهر عناية التابعين بالرواية العملية وأبرز إسهاماتهم في تطويرها فيما يلي:

3. 1. اهتمامهم بتقييدها بالكتابة والتدوين

إذا تأملنا في صور الرواية الثلاثة، وهي: الشفاهية والكتابية والعملية، نلاحظ أن الرواية الكتابية كانت الأضيق نطاقاً في عصر النبي عليه السلام، واستمرت كذلك في عصر الصحابة والتابعين، وذلك لأن أكثر تلك الكتابات كانت محفوظةً بوثيقتها الأصلية عند أولاد الصحابة أو تلاميذهم[80] أو عند مَن أُرسِلَت إليه[81]. أما الروايتان العملية والشفاهية فكانتا أوسع انتشاراً وأكثر تداولاً فيما بين الصحابة والتابعين.

ولـمَّا توجَّه عزمُ جماعاتٍ من المحدِّثين إلى التدوين نالت الرواية الشفاهية الحظَّ الأفر من اهتمامهم، لكثرة المرويِّ بها من جهةٍ، وخوفهم من ضياعها شيئاً فشيئاً؛ إذ مصدرها الوحيد هو أذهان حُفّاظها، فيُخشى أن تذهب بذهابهم، بخلاف الرواية العملية فقد كانت لها جانبُ قوّةٍ باستمرار العمل عليها في تطبيقات الناس وفتاوى الفقهاء ونحوهما، كما كانت تتحوَّلُ تدريجياً إلى روايات شفاهية على ما يُعرَف من الأحوال المذكورة في المطلب السابق، فيلحقُها التدوينُ من هذه الجهة.

فالرواية الشفاهية كانت هي الموضوع الأصلي المقصود بالتدوين، ويُؤيِّده ما يُروى من عبارة عبد العزيز بن مروان حين كتب إلى كثير بن مُرّة يطلب منه «أن يكتبَ إليه بما سمع من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحاديثهم، إلا حديث أبي هريرة فإنه عندنا»[82]، فهذا دالٌّ بالدرجة الأولى على الرواية الشفاهية، إذ هي الرواية المسموعة. وأما الرواية العملية فكانت ثانيةً في قَصْدِ التدوين، لِـمَا ذكرناه آنفاً من قلة الخوف من ضياعها مقارنةً

[79] مسلم، "صلاة المسافرين"، 4 (رقم 702).

[80] محمد عبد الرشيد النعماني، *امام ابن ماجه اور علم حديث* (كراتشي: مير محمد كتب خانه)، 139-146.

[81] أبو يوسف، *كتاب الخراج*، 302.

[82] أبو عبد الله محمد بن سعد البغدادي، *الطبقات الكبرى*، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1968)، 7/ 448.

بالشفاهية، وكانت الرواية الكتابية ثالثةً في هذا القَصْد، لقلة الحاجة إلى ذلك نظراً إلى ضيق نطاقها وكونها مكتوبةً أصلاً.

وعليه، فقد كان توجُّه التابعين إلى تقييد الرواية العملية بالكتابة والتدوين من وجهين: أحدهما: توجُّهُهم إلى تدوين الروايات الشفاهية، مع ملاحظة أن عدداً لا بأس به من الروايات العملية بدأت تتحوَّلُ إلى روايات شفاهية في عصر التابعين، وثانيهما: توجُّههم إلى تدوين الروايات العملية نفسها.

3. 2. احتجاجهم بنفي الرواية العملية على نفي الحكم

من مظاهر اهتمام التابعين بالرواية العملية أن بعض فقهائهم كان يحتجُّ أحياناً بنفي الرواية العملية على نفي الحكم المسؤول عنه أو المُختَلَف فيه، فلولا أن الرواية العملية تتبوَّأُ منزلةً عاليةً من الحجِّية عندهم لَـمَا كان نفيُها مُؤثِّراً، ومن الأمثلة على ذلك:

المثال الأول: ما رواه ابنُ جريج عن عطاء قال: «ما رأيتُهم يُغسِّلون الشهيدَ ولا يُحنِّطونه ولا يُكفَّن، قلت: كيف نُصلِّي عليه؟ قال: كما يُصلّى على الآخر الذي ليس بشهيد»[83]، حيث يُلاحَظ أن عطاء بن أبي رباح ـ وهو أحد كبار فقهاء التابعين ـ استدلَّ على نفي تغسيل الشهيد وتكفينه بعدم وقوفه على رواية عملية في ذلك.

المثال الثاني: قول إبراهيم النخعيّ: «هبَطَ الكوفةَ ثلاثُ مئة من أصحاب الشجرة، وسبعون من أهل بدر، لا نعلم أحدا منهم قصَرَ ولا صلَّى الركعتين اللتين قبل المغرب»[84]، حيث يُلاحَظ أن إبراهيم النخعي ـ وهو الفقيه الكوفي المشهور ـ استدلَّ على نفي صلاة النافلة قبل المغرب بعدم وقوف جيل التابعين في الكوفة على رواية عملية من الصحابة في ذلك، على كثرة مَنْ نزل الكوفةَ منهم.

3. 3. ترجيح الرواية العملية على الرواية الشفاهية

ومن مظاهر اهتمامهم بالرواية العملية أن كثيراً منهم كان يُرجِّحُها على الرواية الشفاهية إذا تعارضتا، ووجه ذلك أن الرواية الشفاهية تخبر عن أمر قد وقع من غير بيان تَوارُثِه واستمرار تطبيقه، بخلاف الرواية العملية التي تُفيد أن ذلك الأمر الواقع قد توارثه الناس واستمرُّوا على تطبيقه فيما بينهم. ومن الأمثلة على ذلك:

[83] عبد الرزاق، *المصنف*، 4/ 259 (رقم 6842)؛ 5/ 511 (رقم 10418). وإسناده صحيح.

[84] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، 6/ 9. وفي إسناده ضعف.

المثال الأول: ما رواه أيوب قال: «قال عروة لابن عباس: ألا تَتَّقي الله! تُرخِّصُ في المُتعة؟ فقال ابنُ عباس: سَلْ أُمَّك يا عُريّة، فقال عروة: أما أبو بكر وعُمَرُ فلم يفعلا، فقال ابن عباس: والله ما أراكم مُنتَهِينَ حتى يُعذِّبكم الله، نُحدِّثُكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتُحدِّثونا عن أبي بكر وعمر، فقال عروة: هما أعلمُ بسُنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأتبَعُ لها منك»[85]. فحديث ابن عباس هنا إخبار عن أمر وقع في عصر النبي عليه السلام، وهو الترخيص في المتعة، من غير بيان أنه اتصل العمل به إلى وقت هذه المناقشة، أما ما يحتجُّ به عروة فهو أمر وقع في عصر النبيّ عليه السلام واتصل العمل به في عهد أبي بكر وعمر إلى وقت المناقشة، وعروة: هو ابن الزبير، أحد الفقهاء السبعة في المدينة في عصر التابعين.

المثال الثاني: ما رواه عمرو بن مُرّة، عن ابن أبي ليلى، عن البراء بن عازب: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قنَتَ في الصُّبح والمغرب»، قال عمرو بن مُرّة: فذكرتُ ذلك لإبراهيم، فقال: أهو كأصحاب عبد الله، إنما كان صاحبَ أُمراء[86]. ففي هذا الخبر ترجيحُ إبراهيم النخعي الرواية العملية التي تلقّاها عن أصحاب عبد الله بن مسعود عن ابن مسعود وغيره من الصحابة الذين نزلوا الكوفة، على الرواية الشفاهية التي يرويها البراء بن عازب، لاتصال العمل بالأولى دون الثانية على ما شرحناه في المثال السابق.

3. 4. سَدُّها مَسَدَّ الإسناد في نظرهم

كانت نظرة كثير من التابعين إلى أن الرواية العملية إذا عُرِفَ مخرجُها تَسُدُّ مَسَدَّ الإسناد الصريح وتقوم مقامَه، ولهذا أمثلة عديدة إلا أن في دلالة كثير منها على ذلك خفاءً، فربما وقع التنازع فيها، ولذا نقتصر على ذِكر مثال صريح في المطلوب، وهو ما ذكره عبد الرزاق قال: «أهل مكة يقولون: أخذ ابنُ جُريج الصلاةَ من عطاء، وأخذها عطاءٌ من ابن الزُّبير، وأخذها ابنُ الزبير من أبي بكر، وأخذها أبو بكر من النبيِّ صلى الله عليه وسلم. ما رأيتُ أحداً أحسَنَ صلاةً من ابن جريج»[87].

---

[85] عبد الرزاق، *المصنف*، 5/ 427 رقم (10066). وإسناده صحيح.

[86] عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، *المصنف*، تحقيق: محمد عوامة (جدة: دار القبلة، 1427هـ)، 5/ 45 (رقم 7129)، أحمد بن حنبل، *العلل ومعرفة الرجال*، تحقيق: وصي الله بن محمد بن عباس (الرياض: دارالخاني، 1422هـ)، 1/ 429. وإسناده صحيح.

[87] أحمد بن حنبل، *المسند*، 1/ 236 (رقم 73).

فهذا نقلٌ من عبد الرزاق (126-211هـ/ 744-826م) ـ وهو من أتباع التابعين ـ عن عموم أهل مكة من التابعين وأتباعهم، لا عن واحد أو اثنين منهم فقط، أنهم كانوا ينظرون إلى صلاة ابن جُريج (ت150هـ/ 768م) ـ وهو ممَّن عاصر صغار التابعين ـ أنها متوارثة عن التابعيّ عطاء بن أبي رباح، عن الصحابي عبد الله بن الزبير عن أبي بكر الصِّدِّيق، مع عدم وجود إسناد صريح بذلك.

3. 5. اعتمادهم عليها واحتجاجهم بها

يُلاحَظُ في فقه الإمام مالك وكتابه «الموطأ» كثرةُ استناده إلى عمل أهل المدينة واحتجاجه به، ويُلاحَظ في فقه الإمام أبي حنيفة ومذهبه كثرةُ استناده إلى العمل المُتوارَث، وهذان الأمران يتقاطعان مع الرواية العملية، فكلُّ عمل متوارث سواء كان في المدينة أو في غيرها: روايةٌ عملية، مرفوعةً كانت أو موقوفةً، وليس كلُّ رواية عملية عملاً متوراثاً، لأن الرواية العملية قد تنقطعُ بعد طبقة أو طبقتين، ولا تكتسبُ وَصْفَ التوارث. وتفصيلُ الاحتجاج بعمل أهل المدينة أو العمل المتوارث مبحثٌ أصولي، لا يتعلَّقُ غرضنا به، وإنما قصدنا إلى التنبيه على كونه أحد مظاهر العناية بالرواية العملية.

خاتمة

لعلَّ الرواية العملية بدأ يقلُّ تداولُها فيما بين المحدِّثين على صورتها العملية في أواخر عصر التابعين وما بعده، وبدأت تتحوَّلُ إلى رواية شفاهية شيئاً فشيئاً، كما يُلاحَظ في عدد من الأمثلة المذكورة سابقاً، وليس هذا بغريب بالنظر إلى تأخُّر الزمان وما يترتَّبُ عليه من طول الإسناد، لأن العدول إلى النقل الشفاهي حينها يكون أسهل على الراوي، وضبطُ مخرجه أيسَرُ عليهم، لأن عمل الراوي ـ سواء كان تابعياً أم صحابياً ـ يحتمل أن يكون من اجتهاده، فضبطُ ما كان منه مروياً عن غيره مما كان منه مُبتَدَأً من فعله ليس بالأمر اليسير، وقد يَسهُل في الطبقات الأولى، ولكنه يزداد عُسْراً كلما تأخر الزمان. ومع ذلك فقد بقيت الرواية العملية حاضرةً في بعض المدارس الفقهية حينها، وخصوصاً في المدينة والكوفة. فتضييقُ مجال الرواية وقَصْرُها على الرواية الشفاهية تدريجياً في دائرة المحدِّثين أمرٌ له ظروفه الزمانية وأسبابه العلمية في مجالهم، لكن لا ينبغي تعميم ذلك الصنيع على جميع المدارس والاتجاهات العلمية، فللفقهاء مسالكهم في هذه القضية، ويُنبِّه الشيخ محمد أنور شاه الكشميري (ت1352هـ/ 1934م) إلى هذه القضية بما ترجمتُه: «بسبب الاغترار بقوة الأسانيد وبصَرْفِ النظر عن التعامل حصَلَ ضرر عظيم للدِّين، وفي الحقيقة كان (فنُّ الإسناد) لخدمة الدِّين، لئلّا يدخل فيه ما ليس منه، ولكن فيما بعد ظهرت المبالغةُ في فنِّ الإسناد إلى هذا القَدْر،

بحيثُ خفي التعاملُ من الأنظار، والحال أنه هو الأمر الفَصْل عندي في الأحكام الدينية»[88]، وليس الضرر المذكور في كلامه ضرراً في دائرة علم الحديث، بل على العكس كان الاهتمام بالأسانيد والاقتصار عليها ـ إلى حدٍّ كبير ـ أمراً مفيداً في هذا العلم، ولكنه ضرر إذا جُعِلَ معياراً مُتحاكَماً إليه في سائر العلوم وعند جميع المدارس والمذاهب.

وعلى هذا، ينبغي في نطاق البحوث التأسيسية والدراسات الكلية ـ ونعني بها: ما يُؤسِّسُ لتأريخ العلوم الإسلامية في الصدر الأول عموماً، ولا يختصُّ باتجاه علمي دون آخر، ونحوها ـ إعادةُ توسيع مفهوم (الرواية) ليشمل صورها الثلاث.

وقد أظهرت الدراسةُ هذا المفهوم الواسع للرواية ليشمل الرواية العملية إلى جانب الروايتين: الكتابية والشفاهية، وعزَّزَته بالشواهد والأمثلة التطبيقية، وأبرَزَت الروايةَ العملية وأكَّدَت حضورَها في عصر التابعين، وبيَّنت تنوُّعَ مسالكهم فيها تحمُّلاً وأداءً، وأوضَحَت اهتمامَهم بها وجهودَهم في تطويرها في عدّة مظاهر.

ولا تدَّعي هذه الدراسة أنَّ كلَّ عمل أُضيف إلى عصر التابعين أو إلى أفراد منهم هو رواية عملية منهم عن الصحابة إلى النبي عليه السلام، ولا يمكن ادِّعاءُ ذلك أصلاً، بل إنها تدعو إلى تمييز ما كان من ذلك روايةً عملية وما كان منه عملاً مُستأنَفاً، كما أنها لا تَدَّعي أن كلَّ ما كان من الرواية العملية صريحاً فإنه تثبت نسبتُه إلى مُنتَهاه، أي: يكون روايةً صحيحة.

ومن هنا، توصي الدراسةُ بالبحثِ في معايير توثيق الرواية العملية ومقارنتها بمعايير توثيق الرواية الشفاهية، وبيان مدى الاشتراك أو الافتراق في تلك المعايير، كما توصي كذلك بإفراد البحوث المقارنة بين هاتين الروايتين من حيث اهتمام المحدِّثين بهما واعتماد الفقهاء عليهما. وتدعو الدراسة إلى إدخال مبحث الرواية العملية في دراسات تاريخ الحديث، وإعطائه حقَّه من البحث والتفصيل إلى جانب الرواية الشفاهية التي هي الصورةُ الرئيسةُ في نَقْل الحديث.

[88] محمد أنور شاه الكشميري، *أنوار الباري شرح صحيح البخاري*، ترتيب: سيد أحمد رضا بجنوري (ملتان: إداره تاليفات أشرفية، 2004)، 16/ 342.

Extended Abstract

This study aims to uncover a neglected aspect of the history of *ḥadīth* transmission; an important mode of *riwāya: al-riwāya al-ʿamaliyya* or practical narration. This mode has not received sufficient attention compared to oral and written modes of narration in studies on the history of *ḥadīth*. This necessitates a deep dive into this topic, particularly, after observing the omission of this mode of transmission in most studies, and their failure to engage with it as part of the general framework of transmitting reports.

It introduces a general framework for the concept of riwāyah, however, not by considering it a phenomenon restricted to Islam and its texts, rather by considering it a basic human need, an intellectual necessity that all human civilizations have recognized in their attempt to preserve memory past. It also attempts to elucidate how this concept comprises all three modes of narration: oral, written and practical; considering each a means of narration that fulfills this purpose; along with the study emphasizing that Islam from its very inception took a positive stance towards the varying modes of narration, actually encouraging and inciting such, and this includes practical narration being a mode of transmission, focusing on practical narration in the era of the Tābi'ūn, questioning the scope of its application in scholarly circles in this early period. It strives with an in-depth study of a plethora of examples, to establish its presence in that period as a continuation from the previous era, that of the companions.

It also seeks to explain different techniques taken by the Tābi'ūn in bearing practical narration from those before them and transmitting it to those after them, in discovering whether this mode of narration persevered the test of time or it transformed into the oral and written modes of narration as a result of methodological and historical developments, as well as the most prominent manifestations from the Tābi'ūn of their attention given to this mode of narration and their role in its development, which can most prominently be observed in the importance they gave to its documentation, utilizing it as a form of evidence, and giving precedence to it on a number of occasions over the mode of oral narration and their sufficing with it as an alternative for isnād.

To achieve its aims, the study adopts an inductive methodology. It does so by analyzing examples, researching cases in which apparently the presence of practical narration is found, while remaining far from examples that hold a multitude of explanations or are not sufficiently explicit in proving the point. It uses an analytical approach, examining examples to establish the concept of practical narration, and explains its comprehensives, elucidates its importance or focuses on the attention given to it.

The study concludes that practical narration was present in the era of the Tābi'ūn as it was in the era prior, even though its imprint began to change slowly with the passing of time as it began to shift towards oral and written modes. This occurred due to the difficulty of narration through practice and the difficulty in regulating and protecting it with the passage of time and the length of the *isnād*. This incremental shift that occurred in the circles of the scholars of *Ḥadīth* is a matter that has its own historical context and academic reasons, but this does not mean that practical narration began to wither away in all schools or circles, as practical narration maintained its role in the juristic schools, in particular the *Medinan* school, seen in *Mālik b. Anas's* reliance on *Medina's* praxis, and the *Kūfan school*, seen in Imām Abū Ḥanīfa's reliance on inherited praxis in Kūfa.

It is appropriate that a distinction is made between the topic of this study being practical narration as a means of transmission, and between the topic studied in *Uṣūl al-fiqh* being the praxis of the people of Medina or inherited practice being considered a valid legal proof, albeit, this study does differentiate between them while emphasizing that the study of practice here is only from the perspective of it being a means of narration and not delving into it being a valid evidence in law.

The study concludes with the necessity of dealing with *riwāya* in its broadest sense that incorporates practical narration, especially in the early period, and ignites a call to reconsider the significance of practical narration which played a major role is the formation of the academic sphere of the Islamic intellectual tradition. As well as a call towards distinguishing that which should be understood from the Tābi'ūn as practical narration, from that which should be counted as actions that are their own and not inherited, additionally indicating for the need of separate studies to be conducted in regards to the standards set for authenticating practical narration and comparing it with standards of oral transmission and the points of difference.

This study opens up new horizons for understanding *riwāya* in Islamic history, and opens the path for creating an encompassing conceptualization, and it sets the ground for additional research related to narration and its modes in the history of Islamic traditions.

Genişletilmiş Özet

Bu çalışma, hadis tarihinin gizli kalmış bir yanına ışık tutmayı ve rivayet türlerinden önemli bir biçimini temsil eden "uygulamalı hadis rivayeti"ni merkeze almayı amaçlamaktadır. Bu rivayet türü, sözlü ve yazılı rivayet türlerine kıyasla hadis tarihi alanında kaleme alınan çağdaş çalışmalarda yeterince ilgi görmemiştir. Bu hususta yapılan çoğu çalışmanın bu rivayet türünden hiç bahsetmemesi veya bunun rivayetlerin nakli ve tevsîki için başvurulan yöntemlerden biri olduğunu ifade etmemesi konunun araştırılmasını gerekli kılmıştır.

Araştırma, "rivayet" kavramını İslam dinine özgü ve dini metinlerle sınırlı bir olgu olmaktan ziyade, insanlık kültür ve tarihinde birçok farklı medeniyetin bilginin korunması ve sonraki nesillere aktarılması için başvurduğu temel bir ihtiyaç ve ilmî bir zorunluluk olarak ele almaktadır. Bu bağlamda, rivayet farklı amaç ve gereksinimlere yanıt veren sözlü, yazılı ve uygulamalı rivayet türlerinin her birini kapsamaktadır. Çalışmada vurgulanan hususlardan biri de İslam'ın -başta vahiy olmak üzere- bilgi aktarımındaki farklı türleri yalnızca kabul etmekle kalmayıp aynı zamanda teşvik etmesidir. Bu çerçevede, dinî bilgilerin aktarımında geçerli yöntemlerden biri olmasına nazaran, İslam'ın kabul ettiği rivayet türleri arasına uygulamalı rivayetin de dahil olduğu belirtilmektedir.

Makale, Tâbiûn dönemiyle sınırlı olup söz konusu dönemde uygulamalı hadis rivayetinin ilmî sahadaki varlığını araştırmaktadır. Bu doğrultuda çok sayıda örnek incelenmiş ve uygulamalı rivayetin o dönemde mevcut olduğu, hatta Sahabe dönemindeki varlığının bir devamı niteliğinde geliştiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte Tâbiûn tabakasının uygulamalı rivayeti seleflerinden tahammül edip haleflerine eda ederken hangi üsluplara başvurdukları da beyan edilmeye çalışılmıştır. Böylece bu rivayet türünün uygulamalı olarak mı devam ettiği yoksa dönemin tarihî ve metodolojik değişimleri dolayısıyla sözlü veya yazılı rivayet şekline mi dönüştüğü açığa çıkarılmıştır. Çalışmanın bu dönemle ilgili olarak ele aldığı hususlardan biri de Tâbiûn tabakasının bu rivayet türüne verdiği ehemmiyetin dikkat çekici örnekleri ve bu türü geliştirmeye yönelik katkılardır. Bunlar özetle, Tâbiûn tabakasının uygulamalı rivayet türünü yazıya geçirmesi, bu türü delil olarak kullanmaları, zaman zaman bu rivayet türünü sözlü rivayet türüne tercih etmeleri ve bunu alternatif bir yol olarak isnadın yerine kullanmaları şeklinde sıralanabilir.

Bu çalışmada, belirlenen hedeflere ulaşmak amacıyla tümevarım yöntemi benimsenmiştir. Bu doğrultuda uygulamalı rivayet türünün varlığına işaret eden tüm örnekler incelenmeye çalışılmış ve bu türü tam olarak yansıtmayan örnekler dışarıda tutulmuştur. Veri analiz yöntemi de başvurulan diğer metotlardan biridir. Zira elde edilen bu örnekler yorumlanarak rivayet kavramının temellendirilmesi, geniş bir manayı ihtiva edişi, uygulamalı rivayetin önemi, bu rivayete gösterilen ehemmiyetin hangi noktalarda oluşu, bu türün nasıl gelişme kaydettiği gibi hususlar izah edilmiştir.

Çalışmanın ulaştığı en önemli sonuç, uygulamalı rivayet türünün sahabe döneminde olduğu gibi Tâbiûn döneminde de varlığını sürdürmesi ancak bu dönemde bazı değişikliklere uğramış olmasıdır. Zira uygulamalı rivayet, bu dönemde tedrici olarak sözlü veya yazılı rivayet türlerine evrilmeye başlamıştır. Çünkü uygulamalı rivayetin uygulamalı olarak aktarımı, bunun zaptedilmesi ve isnadın uzamasıyla birlikte uzun zamanlar boyunca rivayetin bu şekilde muhafaza edilmesi oldukça zordur. Muhaddisler nezdinde gerçekleşen bu kademeli dönüşüm, dönemin zamansal şartlarına ve ilmî sebeplere bağlı olarak şekillenmiştir. Ancak bu durum, uygulamalı rivayetin diğer ilim ekollerinde de varlığını yitirdiği anlamına gelmez. Özellikle fıkıh ekollerinde bu rivayet türünün önemli bir yeri vardır. Nitekim Medine ekolünde bu açıkça görülmektedir. Zira İmam Malik birçok meselede Medine Ehli'nin amelini tercih etmiştir. Kûfe ekolünde de Ebû Hanîfe birçok meselede tevarüs eden amele itimat etmiştir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, bu çalışma uygulamalı rivayet türünü rivayetlerin aktarım aracı olması yönüyle incelemiştir. Fıkıh usulünde ise bu tür, fakihlerin de "Medine Ehlinin ameli", "amel-i mütevares" şeklinde belirttiği üzere, şer'î delil olması açısından ele alınmaktadır. Çalışmada her iki yaklaşım arasındaki ilişkiye de değinilmiştir.

Çalışmanın ulaştığı bir diğer önemli sonuç ise rivayet kavramına, özellikle ilk tabakalarda yaşanan uygulamalı rivayeti de kapsayacak şekilde, içerdiği geniş anlamları göz önünde bulundurarak yaklaşmanın kaçınılmaz olduğudur. Bu çalışma, İslam ilim mirasının oluşmasında etkin rol oynayan uygulamalı rivayet türünün tekrardan nazar-ı itibara alınmasını tavsiye etmektedir. Ayrıca Tâbiûn amellerinden seleflerinden uygulamalı rivayet yoluyla aldıkları ile kendilerinin başlatmış oldukları arasında ayrım yapılması da çalışmanın sunduğu önerilerden biridir. Bunun yanı sıra makale, uygulamalı rivayet türüne yönelik tenkit ve güvenilirlik ölçütlerinin daha kapsamlı biçimde araştırılması gerektiğini vurgulamakta ve bu ölçütlerin sözlü rivayet türünde kullanılanlarla ne ölçüde örtüştüğü ya da hangi açılardan ayrıştığını ortaya koyacak müstakil çalışmalara ihtiyaç olduğunu belirtmektedir.

Tüm bu hususlardan hareketle, makalenin İslam Tarihinde rivayet hareketliliğini anlama hususunda yeni ufuklar açacağı ve "rivayet" kavramının içerdiği geniş muhtevasıyla tasavvur edilmesine olanak sağlayacağı beklenmektedir. Makalenin rivayet ve türleri ile alakalı hadis tarihi alanında yapılan çalışmalara zenginlik katacağı da öngörülmektedir.

المصادر

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد. *المصنف*. تحقيق: محمد عوامة. جدة: دار القبلة، 1427هـ.

ابن الأثير، علي بن محمد الجزري. *أسد الغابة*. تحقيق: محمد إبراهيم البنا وغيره. بيروت: دار الفكر، 1409هـ.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد البغدادي. *الطبقات الكبرى*. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر ، 1968م.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد. *مقاييس اللغة*. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، 1979م.

ابن القوطية، محمد بن عمر الأندلسي. *كتاب الأفعال*. تحقيق: علي فودة. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط 2، 1993م.

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني. *السنن*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: البابي الحلبي، 1952م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. *السنن*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. دمشق: الرسالة العالمية، ط 5، 2009م.

أبو عبيد، القاسم بن سلام. *الغريب المصنف*. تحقيق: صفوان عدنان داودي. دمشق: دار الفيحاء، 2005م.

أبو غدة، عبد الفتاح. *السنة النبوية وبيان مدلولها الشرعي*. القاهرة: دار السلام، ط 3، 2020م.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري. *الآثار*. تحقيق: لطيف الرحمن البهرائجي. بيروت: دار ابن حزم، 1442هـ.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري. *كتاب الخراج*. تحقيق: محمد المناصير. عمّان: كنوز المعرفة، 1430هـ.

أحمد بن حنبل. *المسند*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ.

أحمد بن حنبل. *العلل ومعرفة الرجال*. تحقيق: وصي الله بن محمد عباس. الرياض: دار الخاني، 1422هـ.

الأزهري، محمد بن أحمد. *تهذيب اللغة*. تحقيق: إبراهيم الإبياري. دمشق: دار الكتاب العربي، 1967م.

الباحثون بقسم التخصُّص في الدعوة والإرشاد .*دعوتِ دين كي قرآني أصول*. مستلًّا من «معارف القرآن» للشيخ المفتي محمد شفيع. المجلد 1. كراتشي: إدارة المعارف، 2009م.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *الصحيح*. عناية: محمد زهير الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.

الترمذي، محمد بن عيسى. *السنن*. تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: البابي الحلبي، 1395هـ.

التيجاني بن أحمدي. *تاريخ القرآن الكريم*. الكويت: دار الضياء، 1440هـ.

جشتي، محمد عبد الحليم. *اسلامي كتب خاني*. لاهور: الفيصل، 1981م.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. *الصحاح*. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. القاهرة: دار العلم للملايين، ط 3، 1984م.

الحيدرآبادي، محمد حميد الله. *مجموعة الوثائق السياسية*. بيروت: دار النفائس، 1407هـ

الخليفي، عبد الحكيم بن يوسف. "النقل الشفاهي للقرآن الكريم في ضوء منهج النقد التاريخي". *القرآن من التنزيل إلى التدوين*-143. 168. لندن: مؤسسة الفرقان، 1440هـ.

الزمخشري، محمد بن عمر. *أساس البلاغة*. تحقيق: محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *تدريب الراوي*. تحقيق: محمد عوامة. جدة: دار المنهاج، 2016م.

الشيباني، محمد بن الحسن. *الآثار*. تحقيق: خالد العواد. دمشق: دار النوادر، 2011م.

صنوبر، أحمد. *من النبي صلى الله عليه وسلم إلى البخاري*. عمّان: دار الفتح، 1443هـ.

الطبري، محمد بن جرير. *تهذيب الآثار*. مسند عمر بن الخطاب. تحقيق: محمود شاكر. القاهرة: مطبعة المدني، القاهرة، ب ت.

الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان*. تحقيق: الدكتور عبد الله عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر، 1422هـ.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد. *شرح معاني الآثار*. تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق. القاهرة: عالم الكتب، 1414هـ.

عبد الرزاق بن همام الصنعاني. *المصنف*. القاهرة: دار التأصيل، 2013م.

عبد المطلب، رفعت فوزي. *كتابة السنة في عهدي النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة*. المنصورة: دار الوفاء، 1428هـ.

عتر، نور الدين. *مناهج المحدثين العامة في الرواية والتصنيف*. دمشق: دار المنهاج القويم، 1444هـ.

عتر، نور الدين. *منهج النقد في علوم الحديث*. دمشق: دار الفكر، 1399هـ.

العثماني، محمد تقي .*علوم القرآن*. المجلد 1. كراتشي: مكتبة دار العلوم كراتشي، 1415هـ.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *كتاب العين*. تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. القاهرة: دار ومكتبة الهلال، 1409هـ.

فريدريش، يوهانس. *تاريخ الكتابة*. ترجمة: سليمان أحمد الضاهر. دمشق: وزارة الثقافة، 2013م.

قاسمي، ظفر دارك. *إسلام اور هندو دهرم*. ديوبند: كتب خانه نعيميه، 2023م.

الكاندهلوي، محمد إدريس. *مقدمة الحديث*. تحقيق: الدكتور تاج الدين الأزهري. بيروت: مكتبة قاسم العلوم، 1445هـ.

الكشميري، محمد أنور شاه. *أنوار الباري شرح صحيح البخاري* .ترتيب: سيد أحمد رضا بجنوري .ملتان: إدارة تاليفات أشرفية، ط 2، 2004م.

الماجدي، خزعل. *الحضارة الهندية*. الكويت: منشورات تكوين، 2020م.

مالك بن أنس. *الموطأ*. رواية: يحيى بن يحيى الليثي. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث، 1406هـ.

ندوي، سيد سليمان. *مقالات سيد سليمان*. أعظم كره: مطبع معارف، 1968م.

النسائي، أحمد بن شعيب. *السنن الصغرى*. عناية: عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406هـ.

نعماني، محمد عبد الرشيد. *امام ابن ماجه اور علم حديث*. كراتشي: مير محمد كتب خانه، ب. ت.

نواب علي، سيد. *تاريخ صحف سماوي*. لكناؤ: مطبع نولكشور، 1919م.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج. *الصحيح*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: مطبعة عيسى البابي، 1374هـ.

Kaynaklar / References

Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef.* Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2013.

Abdülmuttalib, Rif'at Fevzî. *Kitâbetü's-sünne fî 'ahdeyi'n-nebiyyi sallallâhu aleyhi ve sellem ve's-sahâbeti.* Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1428h.

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned.* Tahkîk: Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421h.

Ahmed b. Hanbel. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl.* Tahkîk: Vasîyyullâh b. Muhammed Abbâs. Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422h.

Bâhısûn bi-kısmi't-tahassus fi'd-da'veti ve'l-irşâd. *Da'vet-i dîn kî Kur'ânî usûl.* Mustellen min *Ma'ârifi'l-Kur'ân* li'ş-Şeyh el-Müftî Muhammed Şefî'. Kârâcî: İdâretü'l-Maârif, 2009.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *es-Sahîh.* 'İnâye: Muhammed Züheyr en-Nâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422h.

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sıhâh.* Tahkîk: Ahmed Abdülğafûr Attâr. Kahire: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.

Çeştî, Muhammed Abdülhalîm. *İslâmî kütüb hânî.* Lahor: el-Faysal, 1981.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen.* Tahkîk: Şuayb el-Arnaût. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Ebû Ubeyd, Kāsım b. Sellâm. *el-Ğarîbü'l-musannef.* Tahkîk: Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ, 2005.

Ebû Yûsuf, Ya'kūb b. İbrâhîm el-Ensârî. *el-Âsâr.* Tahkîk: Latîfü'r-Rahmân el-Behreycî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1442h.

Ebû Yûsuf, Ya'kūb b. İbrâhîm el-Ensârî. *Kitâbü'l-Harâc.* Tahkîk: Dr. Muhammed el-Menâsîr. Amman: Künûzü'l-Ma'rife, 1430h.

Ebû Ğudde, Abdülfettâh. *es-Sünnetü'n-nebeviyye ve beyânü medlûlihâ eş-şer'î.* Kahire: Dâru's-Selâm, 2020.

Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn.* Tahkîk: Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhîm es-Sâmerrâî. Kahire: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1409h.

Friedrich, Johannes. *Târîhu'l-kitâbe.* Trc. Süleymân Ahmed ed-Dâhir. Dımaşk: Vizâretü's-Sekāfe, 2013.

Halîfî, Abdülhakîm b. Yûsuf. *en-Naklü'ş-şefâhî li'l-Kur'âni'l-Kerîm fî dav'i menheci'n-nakdi't-târîhî. el-Kur'ân mine't-tenzîl ile't-tedvîn.* Londra: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1440h.

Haydarâbâdî, Muhammed Hamîdullâh. *Mecmû'atü'l-vesâiki's-siyâsiyye.* Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1407h.

Itr, Nûreddîn. *Menâhicü'l-muhaddiṣîne'l-'âmme fi'r-rivâye ve't-tasnîf.* Dımaşk: Dâru'l-Minhâci'l-Kavîm, 1444h.

Itr, Nûreddîn. *Menhecü'n-naḳd fî 'ulûmi'l-hadîs.* Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1399h.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef.* Tahkîk: Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Kıble, 1427h.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mekâyîsü'l-luġa.* Tahkîk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen.* Tahkîk: Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Faysal Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1952.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî. *et-Tabakātü'l-kübrâ*. Tahkîk: İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.

İbnü'l-Esîr, Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Esedü'l-Ğâbe*. Tahkîk: Muhammed İbrâhîm el-Bennâ vd.. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409h.

İbnü'l-Kûtıyye, Muhammed b. Ömer el-Endelüsî. *Kitâbü'l-Ef'âl*. Tahkîk: Alî Fûde. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1993.

Kândehlevî, Muhammed İdrîs. *Mukaddimetü'l-hadîs*. Tahkîk: Dr. Tâcüddîn el-Ezherî. Beyrut: Mektebetü Kāsım el-Ulûm, 1445h.

Kāsmî, Zafer Dârik. *İslâm aur Hindû dharm*. Diyûbend: Kütübhâne-i Na'îmiyye, 2023.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh. *Envârü'l-Bârî şerḥu Ṣaḥîḥi'l-Buhârî*. Tertîb: Seyyid Ahmed Rızâ Becnûrî. Multan: İdâretü Te'lîfât-ı Eşrefiyye, 2004.

Mâcidî, Huzâ'l. *el-Hadâretü'l-Hindiyye*. Kuveyt: Menşûrâtü Tekvîn, 2020.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. Rivâyet: Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî. Tahkîk: Muhammed Fuâd Abdülbâkī. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1406h.

Nedvî, Seyyid Süleymân. *Makâlât-ı Seyyid Süleymân*. A'zamgerh: Matba'-i Ma'ârif, 1968.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü's-suğrâ*. 'İnâye: Abdülfettâh Ebû Ğudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1406h.

Nevvâb Alî, Seyyid. *Târîh-i suhuf-i semâvî*. Leknev: Matba-i Nûlkişûr, 1919.

Nîsâbûrî, Müslim b. Haccâc. *es-Sahîh*. Tahkîk: Muhammed Fuâd Abdülbâkī. Kahire: Matba'atü Îsâ el-Bâbî, 1374h.

Nu'mânî, Muhammed Abdürreşîd. *İmâm İbn Mâce ve 'ilmi hadîs*. Kârâcî: Mîr Muhammed Kütübhâne, ts.

Osmânî, Muhammed Takî. *'Ulûmü'l-Ḳur'ân*. Kârâcî: Mektebetü Dâri'l-Ulûm Kârâcî, 1415h.

Sanûber, Ahmed. *Mine'n-Nebiyyi sallallâhu aleyhi ve sellem ile'l-Buhârî*. Amman: Dâru'l-Feth, 1443h.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedrîbü'r-râvî*. Tahkîk: Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2016.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Âsâr*. Tahkîk: Hâlid el-Avvâd. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2011.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân*. Tahkîk: Dr. Abdullâh Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 1422h.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tehzîbü'l-âsâr: Müsnedü Ömer b. el-Hattâb*. Tahkîk: Mahmûd Şâkir. Kahire: Matba'atü'l-Medenî, ts.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerḥu me'ânî'l-âsâr*. Tahkîk: Muhammed Zührî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câd el-Hak. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1414h.

Ticânî b. Ahmedî. *Târîhu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kuveyt: Dâru'd-Dıyâ, 1440h.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ. *es-Sünen*. Tahkîk: Ahmed Şâkir. Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395h.

Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. *Esâsü'l-belâġa*. Tahkîk: Muhammed Bâsil Uyûnüs-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 164-189

Şîraz'ın Hadisçileri ve Bir Derlemenin Klasikleşmesi: Ali b. Mübârekşâh'ın Aktarım Ağı

The Ḥadīth Scholars of Shīraz and The Classicization of a Collection: ʿAlī b. Mubārakshāh's Transmission Network

علماء الحديث في شيراز وتَكَلُّس مجموعٍ حديثي: شبكة الإسناد لعلي بن مبارك شاه

Selim Demirci

Doç. Dr. | Associate Professor Dr.
Trabzon University | Faculty of Theology
Trabzon | Türkiye
E-mail: selimdemirci @trabzon.edu.tr
ORCID: orcid.org/0000-0003-0261-2716
RORID: https://ror.org/04mmwq306

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 13.05.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 22.07.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1698755

Atıf | Citation: Demirci, Selim. "Şîraz'ın Hadisçileri ve Bir Derlemenin Klasikleşmesi: Ali b. Mübârekşâh'ın Aktarım Ağı". *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 164-189.
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. **(Selim Demirci)**
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.
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.
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).

Şîraz'ın Hadisçileri ve Bir Derlemenin Klasikleşmesi: Ali b. Mübârekşâh'ın Aktarım Ağı*

Doç. Dr. Selim Demirci

Anahtar Kelimeler:
Hadis
Ali b. Mübârekşâh
Şîraz
Mişkât
Tebrîzî

Öz

Bu makale, hadis tarihinde genellikle ön plana çıkarılmayan Şîraz ve bu beldede yetişmiş önemli hadis âlimlerinden birisi olan Ali b. Mübârekşâh es-Sıddîkî eş-Şîrâzî'nin Mişkâtü'l-Mesâbîh'in aktarımındaki tarihsel rolüne odaklanmıştır. Şîraz şehri çeşitli özellikleriyle araştırmalara konu edilse de İbnü'l-Cezerî, Fîrûzâbâdî ve Cürcânî gibi âlimlerin ilmî faaliyette bulunduğu bir belde olmasına rağmen hadis ilmi açısından önemli bir merkez olarak görülmemiştir. Özellikle Mişkâtü'l-Mesâbîh'i, müellifi el-Hatîb et-Tebrîzî'den doğrudan rivayet eden ve eserin sonraki kuşaklara aktarılmasını sağlayan kimse olan Ali b. Mübârekşâh'ın, faaliyetleri ve yakın çevresi de ilmî çalışmalarda dikkate alınmamıştır. Elinizdeki çalışmanın amacı sadece Şîraz şehrinin hadis tarihi açısından önemini ortaya koymak ve Ali b. Mübârekşâh'ın bir kitabın aktarımındaki rolünü tespit etmek değildir. Aynı zamanda Ali b. Mübârekşâh ile ilgili ana verilerin kaynağı olan Mişkât icazetlerini aktaran âlimlerin tarihsel rolünü vurgulamak da çalışmanın hedeflerindendir. Zira bu makale hazırlanırken bazı biyografik kaynaklar incelenmiş olsa da ana figürler ancak icazet silsilelerinden tespit edilebilmiştir. Dolayısıyla icazetlerden toplanan bu veriler ve onların değerlendirilmesi Ali b. Mübârekşâh'ın ve Şîraz'ın hadis tarihindeki konumunu belirginleştirmenin temel aracı olmuştur. Ayrıca icazetler ışığında Hicaz'ın, hicrî 10. ve 11. yüzyıllarda sadece temel kaynakların değil Mişkât gibi ikincil hadis kaynaklarının aktarımında da kritik bir rol oynadığı sonucuna ulaşılmıştır.

The Ḥadīth Scholars of Shīraz and The Classicization of a Collection: ʿAlī b. Mubārakshāh's Transmission Network

Keywords:
Ḥadīth
ʿAlī b. Mubārakshāh
Shīrāz
Mishkāt
Tabrīzī

Abstract

This article focuses on the historical role of Shiraz—a city often overlooked in the historiography of hadith—and particularly on one of its prominent ḥadīth scholars, ʿAlī b. Mubārakshāh al-Ṣiddīqī al-Shīrāzī, in the transmission of Mishkāt al-Maṣābīḥ. Although the city of Shīraz has been the subject of research with its various features, it has not been considered an important center for the science of hadīth, despite being a town where scholars such as Ibn al-Jazari, al-Fīrūzābādī, and al-Jurjānī engaged in scholarly activities. In fact, it has seldom been mentioned as a city contributing notably to ḥadīth transmission. Specifically, the activities and scholarly milieu of ʿAlī b. Mubārakshāh—who received Mishkāt al-Maṣābīḥ directly from its author, al-Khaṭīb al-Tabrīzī, and played a crucial role in its subsequent transmission—have been largely neglected in academic research. The aim of this study is not only to demonstrate the importance of Shiraz in the history of ḥadīth and to determine ʿAlī b. Mubārakshāh's role in the transmission of a specific work, but also to highlight the historical significance of the scholars who conveyed the Mishkāt ijāzāt, which serve as the primary sources of information regarding ʿAlī b. Mubārakshāh. Although some biographical sources have been consulted during the preparation of this article, the central figures could only be identified through chains of transmission found in the ijāzāt. Consequently, the data extracted from these ijāzāt and their subsequent analysis constitute the primary means by which the role of ʿAlī b. Mubārakshāh and the position of Shiraz in ḥadīth history have been clarified. Moreover, in light of these ijāzāt, it has been concluded that during the 10th and 11th centuries AH, the Hijaz played a critical role not only in the transmission of primary ḥadīth sources but also in the dissemination of secondary compilations such as Mishkāt al-Maṣābīḥ.

* Makaleye farklı aşamalarda katkı sunan Eyüp Öztürk, Mustafa Çil, Muhammet Ali Tuzlu, Mehmet Fatih Arslan, Enes Salih, Zeyd İshakoğlu, Zahir Aslan, Rabia Düzenli ve Hale Demirci'ye müteşekkir olduğumu belirtmek isterim.

Giriş

Hadis tarihi çalışmalarında bazı İslâm şehirleri ilmî açıdan öne çıkarılırken, bazılarıyla yeterince ilgilenilmemiştir. Bu noktadan hareket eden elinizdeki çalışma, hadis ilmi bağlamında incelemeye konu olmamış Şîraz ve çevresini merkeze alarak, bölgenin hadis tarihindeki yerini sorgulamayı hedeflemiştir. Özellikle Şîrazlı olan Ali b. Mübârekşâh es-Sıddîkî eş-Şîrâzî'nin (ö. 766/1364), hadis literatüründe önemli bir yere sahip olan *Mişkâtü'l-Mesâbîh* adlı eserin aktarımındaki konumu, makalenin odağında yer almıştır. Zira el-Hatîb et-Tebrîzî'den (ö. 740/1340'dan sonra) *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'i baştan sona bizzat dinleyen ve öğrencilerine aktaran Ali b. Mübârekşâh, eldeki bilgiler açısından kitabın tek râvisidir. Bu da Ali b. Mübârekşâh ve Şîraz'a tarihsel bir konum kazandırmıştır.

Hadis faaliyetlerinde bölgenin gölgede kalmış olması, coğrafî ve tarihsel bazı gerekçeleri[1] olmasına rağmen şaşırtıcıdır. Çünkü Şîraz ve Tebriz şehirlerinden hadis bağlamında söz edilmesini sağlayacak bazı özel durumlar söz konusudur. Aslında hadis tarihinde bazı şehirlerin ve bölgelerin rollerinin karanlık kalması, zihinler açısından Şîraz-Hadis ve Tebriz-Hadis gibi terkiplerin bir arada kullanımının yaygın olmamasından veya hadis faaliyetleri konusunda beklenti düzeyinin farklılığından kaynaklanmaktadır. Bölgenin âlimlerine dair bulunabilecek tarihsel bilgiler açısından da durum böyledir. Bundan dolayı bu şehirlerin hadisle ilgisini ele alacak bir araştırma, yeterli bulguları elde etmede zorluk çekecektir. Hicrî 8. ve 9. yüzyılda Tebriz ve Şîraz'da bulunan âlimlerin hadise yönelik faaliyetlerini incelemek, Kahire, Dımaşk veya Hicaz'daki ulemanın çalışmalarına vâkıf olmak kadar kolay olmayacaktır. Aslında bu durum hadis tarihinin daha geniş çerçevede anlaşılmasına da engel teşkil etmektedir. Hâlbuki elinizdeki çalışmada da görüleceği gibi hadis faaliyetleri incelendiğinde bazı şehirler, zorluk ve kısıtlara rağmen, önemli bulgular ortaya koyacak potansiyele sahiptir.

Bu saiklerin yönlendirmesiyle girişilen elinizdeki araştırma, Ali b. Mübârekşâh es-Sıddîkî eş-Şîrâzî'nin ilim ağı üzerinden Tebriz ve özellikle Şîraz'a odaklanmayı ve Şîraz'ın bazı önemli hadis âlimlerini tespit etmeyi amaçlamıştır. Hadis tarihinin geç döneminin klasiklerinden birisi olan ve Tebrizli bir âlim tarafından telif edilen *Mişkâtü'l-Mesâbîh*,[2] Şîrazlı Ali b. Mübârekşâh tarafından yine Tebrizli meşhur âlim Şerefüddin et-Tîbî'nin (ö. 743/1343) hazır bulunduğu derslerin baştan sona takibiyle elde edilmiştir. Çalışmanın ulaştığı sonuçlara göre, Tebrîzî'nin bu kitabını rivayet eden tek

[1] Bu anlamda bazı genel değerlendirmeler için bk. Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri* (İstanbul: İLEM, 2020).

[2] *Mişkâtü'l-Mesâbîh* için bk. Selim Demirci, "Bir Tedris Metni Olarak Mişkâtü'l-Mesâbîh", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2021), 251-273; Selim Demirci, "el-Hatîb et-Tebrizî ve Mişkâtü'l-Mesâbîh'i Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2014), 95-113.

talebesi Ali b. Mübârekşâh'tır. Şîraz ise, eserin yayılmasına katkı sağlayarak, başka şehirlere ulaşmasını sağlayan önemli bir şehirdir.

Araştırma sürecinde ilk olarak Şîraz'ın ve Ali b. Mübârekşâh'ın tarihsel rolünü ortaya çıkarmak için, ilgili olacağı düşünülen akademik çalışmalar taranmıştır. Fakat yapılan bu tarama sırasında konu çerçevesinde yazılan çalışmalarda Ali b. Mübârekşâh'tan bahsedilmediği gibi *Mişkât*'ın bölgeler arası akışına dair bir değerlendirmeye de yer verilmediği anlaşılmıştır. Ayrıca literatürde doğrudan Şîraz-Hadis bağlamında yapılan herhangi bir çalışmaya da rastlanmamıştır. Şîraz-Ali b. Mübârekşâh özelinde yapılan genel incelememizin verilerine göre mevcut çalışmalar, Ali b. Mübârekşâh, Şîraz, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'in telif edildiği yerden Hicaz ve Anadolu'ya, ardından Hicaz'dan Hindistan, Doğu Türkistan ve Afrika'ya nasıl ulaştığına dair sınırlayıcı genellemelerden öte bir malumat sunmamıştır.

Araştırmamızın ikinci aşamasında ise *Mişkât* ile özel olarak ilgilenen bazı müelliflerin icazetleri incelenmiştir. Çünkü biyografi çalışmalarının Ali b. Mübârekşâh ile ilgili detaylı bilgiye yer vermemesi, araştırmanın zorunlu olarak sınırlarını genişletmiştir. Bu noktadaki çabalar, araştırmayı tarihsel olarak hicrî 10. asır ve *Mişkât*'a şerh yazan bazı âlimlere yönlendirmiştir. Bu âlimlerin icazetlerinin konu çerçevesindeki daralmayı açtığı ve araştırmanın mecrasını başka bir noktaya taşıdığı özellikle vurgulanmalıdır. Bu anlamda Ali b. Mübârekşâh-Şîraz ilişkisi açısından en detaylı veriler İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) icazetlerinden elde edilmiştir. Zira o, verdiği icazet bilgisiyle hem Şîraz hem de Ali b. Mübârekşâh'a dair genel bir ağ çıkarma imkânı sunmuştur. Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) yer verdiği icazet de İbn Hacer el-Heytemî'nin sunduğu bilgileri belirginleştirmenin yanında eklenen notlarla bazı Şîrazlı âlimlere dair biyografilerde ulaşılmayan detaylara işaret etmiştir. Bu yönüyle o, sadece bazı isimlere kolay ulaşılmasını sağlamakla kalmamış, İbn Hacer'in icazetindeki kapalılıkların anlaşılmasını da kolaylaştırmıştır. Abdülhak Dihlevî (ö. 1052/1642) ise yer verdiği bilgilerle Ali b. Mübârekşâh'ın râvisi olan Kâdî el-Merâgî gibi başka bir ana rivayet damarını belirginleştirmiştir. Tespit edilen rivayet zincirleri ve âlimlerin zikrettiği isimler özellikle Hicaz'dan icazet alan, kendi beldelerinde müsnid olarak kabul edilen bazı âlimlerin aktarımlarıyla teyit ve tahkik edilmiştir. Bu mukayese ile isimlerin kontrolü ve onlara dair bilgiler çeşitlendirilmiştir. Ayrıca tespit edilen isimlerle ilgili sınırlı biyografik bilgiler de tahlil edilmiştir.

Çalışmada elde edilen verilerin sunulmasında, farklı bir tercih mümkün olmakla birlikte şöyle bir sıra takip edilmiştir: Öncelikle Ali b. Mübârekşâh ve yakın çevresi hakkında bilgi verilmiştir. Bu yolla Şîraz ve hadis faaliyetleri için odakta olan bir *Mişkât* râvisi ve yakın çevresi tanıtılmıştır. Ardından Ali b. Mübârekşâh'tan *Mişkât*'ı aktaran râviler, onların Şîraz ve Ali b. Mübârekşâh ile ilişkisine odaklanılmıştır. Son olarak da bu ağları bize aktaran âlimlerin *Mişkât*'ı elde etme serüveni anlatılmıştır. Bu başlık bir hadis kitabının Şîraz'dan Hicaz'a ulaşma serüveni yanında hadis tarihi açısından Hicaz'ın H. 10 ve 11. asırdaki konumuna dikkatleri çekmiştir. Dolayısıyla bu makale, çok

tanınmayan Şîrazlı hadis âlimi Ali b. Mübârekşâh'ın ilmî faaliyetlerinin sonuçlarını Şîraz ve oradan Hicaz'a ulaşan tarihsel bir seyirle ele almıştır. Bu husus metin içinde yer verilen bir tablo ve harita ile de teyit edilmiştir.

Görüldüğü gibi bu çalışma kaynak taramasını ve analizini merkeze almıştır. Kaynakların merkezinde *Mişkât*'ın bazı icazetleri bulunmaktadır. Ancak Şîrazlı âlimler ve Ali b. Mübârekşâh'ın çevresini tespit açısından önemli olan icazetlerdeki bilgiler, biyografilerde yer alan detaylarla mukayese edilerek tahlil edilmiştir. Bu inceleme ve tahlil Şîraz ve hadis ilişkisi bağlamında göz ardı edilen bir ilişki ağını ortaya çıkarmış ve tarihsel bir serüvene kapı aralamıştır.

1. Ali b. Mübârekşâh ve *Mişkâtü'l-Mesâbîh*

İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) aktardıklarına göre tam adı Ali b. Mübârekşâh b. Ebû Bekir es-Sâvî[3] eş-Şîrâzî'dir. Lakabı "İmâmüddin" olan Ali b. Mübârekşâh H. 709'da doğmuştur. Hafız Mizzî'den (ö. 742/1341) ve başkalarından hadis dinlemiştir. İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) aktardıklarına göre ilim ve ameli kendisinde cem eden birisidir. Dımaşk, Mısır ve Kudüs gibi merkezlere gitmiş ve nihayetinde Şîraz'a birçok ilimle dönerek burada sünneti yaymıştır.[4] İbn Hacer el-Heytemî ve Abdülhak Dihlevî ondan bahsederken "allâme" ve "imâmüddin" gibi vasıflarına vurgu yapmıştır.[5] Doğrudan ilmî yönünü vurgulayan bu vasıfların, saygı ifadesi mi yoksa onların eline ulaşan ancak bizim haberdar olmadığımız başka bir kaynağa mı dayandığı konusunda bilgi sahibi değiliz. Benzer şekilde Muhibbî de (ö. 1111/1699) *Hulâsatü'l-eser*'de Ali b. Mübârekşâh'ın ilmî yetkinliği ve misyonu bağlamında çok kısa ancak önemli bir ifade kullanarak onun hicrî 8. yüzyılın müceddidi kabul edilen kimselerden birisi olduğunu söylemiştir.[6]

İbn Hacer el-Askalânî'nin vefatını kaydetmediği müellifin net vefat tarihini ise oğlu Ali b. Ali b. Mübârekşâh vesilesiyle öğreniyoruz. Zira babasının öldüğü sene doğan Ali b. Ali, H. 766'da dünyaya gelmiştir.[7]

---

[3] Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn Şah Veliyyullah Dihlevî, *İthâfü'n-nebîh fî mâ yahtâcü ileyhi'l-muhaddis ve'l-fakîh*, çev. Muhammed Üzeyir Şems (Urduca'dan Arapça'ya) (Lahor: el-Mektebetü's-Selefiyye, 2003), 193. Bu kelimeyle ilgili farklı eserlerin nüshalarında Sâvî ve Sârî gibi yazım farklılıkları vardır. Şah Veliyyullah Dihlevî kaynağı verilen eserde, kelimenin açık bir şekilde Rey ve Hemedan arasında bir belde olan Sâve'ye nispetle Sâvecî diye okunması gerektiğini söylemiştir. Sehâvî'nin eserinin bazı yerlerinde de Sâvecî şeklinde yazılmıştır.

[4] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî aʿyâni'l-mieti's-sâmine*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1998), 2/57-58.

[5] Ebü'l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn b. Saʻdillâh Abdülhak Dihlevî, *Lemaʿâtü't-tenḳīḥ fî şerḥi Mişkâti'l-Meṣâbîḥ*, thk. Takıyyuddin en-Nedvi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2020), 1/97; Ebü'l-Feyz İsa el-Mekkî Muhammed Yasin, *Esânîdü'l-Fakih Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2008), 99.

[6] Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh Muhibbî, *Ḫulâṣatü'l-eṯer fî aʿyâni'l-ḳarni'l-ḥâdî ʿaşer* (Kahire: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1284), 4/184.

[7] Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmiʿ* (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, ts.), 5/262.

Bu bilgiler dikkate alındığında Şîrazlı bir âlimin ilim serüveni belirmektedir. Şîraz'dan Tebriz'e gelerek burada Tîbî'nin de hazır bulunduğu bir ortamda *Mişkât*'ı (ve muhtemelen bölgede okunduğu bilinen *Sahîhü'l-Buhârî* başta olmak üzere başka hadis eserlerini de) dinleyen Ali b. Mübârekşâh döneminin ilim merkezlerini de gezmiştir. Sonrasında ise kendi şehrine dönerek orada hadis ilminin tedrisiyle meşgul olmuştur. Bazı detaylar onun, Şîraz'da klasik bazı hadis kitaplarını okuttuğunu göstermektedir. Örneğin *ed-Dav'ü'l-lâmi*ʿ'de hicrî sekizinci asrın âlimlerinden Abdürrahîm b. Abdülkerîm tanıtılırken "وَسمع من إِمَام الدّين عَليّ بن مباركشاه الصديقي الساوي قَدِيما فِي سنة خمسين الصَّحِيح وَغَيره" şeklinde yer verilen detaydan, onun *Sahîhü'l-Buhârî* de okuttuğu anlaşılmaktadır.[8]

Ayrıca Ali b. Mübârekşâh'ın çocuklarının da Şîraz'da ilmî faaliyetlerin içinde aktif yer aldığı gözlemlenmektedir. Mesela Ali b. Mübârekşâh'ın oğlu Ali b. Ali b. Mübârekşâh es-Sıddîkî (ö. 841/1437) H. 766'da doğmuştur. O, bölgesindeki ulemanın ayırt edici genel vasfına sahip bir kimse olarak aklî ve naklî ilimleri bir araya getirmiş, yöresinde fetvaları yanında zühdü ve takvasıyla tanınmış ve babasının öldüğü sene doğduğundan onun ismini almıştır.[9]

Ailenin ilmî mirasının devamı açısından Ali b. Mübârekşâh'ın torunu, Ali b. Ali eş-Şâfiî eş-Şîrâzî'nin de oğlu olan Abdülmelik b. Ali et-Tebrîzî el-Kazvînî eş-Şirâzî (ö. 896/1490) son derece önemlidir. H. 817'de Kazvîn'de dünyaya gelen Abdülmelik'i önemli kılan husus babasından ilim almasıdır. Zira bu bilgi, dedesi Ali b. Mübârekşâh gibi babasının da ilimle meşgul olduğuna delâlet etmektedir. H. 867 senesinde hac için Hicaz'a giden Abdülmelik burada Sehâvî ile görüşmüş ve ondan istifade etmiştir. Sehâvî'nin aktardığına göre Abdülmelik Şîraz'a döndüğünde çeşitli ilimlerde ders okutmuş ve eser telifiyle meşgul olmuştur. Ona dair bilgileri toplamaya devam eden Sehâvî kendisine, H. 886 yılında Mekke'deyken, Şîraz'ın idarecileri nezdinde makbul bir kimse haline gelerek onlara yakınlık duyduğuna dair bilgiler ulaştığını aktarır. Hatta kız kardeşinin oğlu İsa b. Şükrullah, Sultan Yakub'un nezdinde söz ve karar sahibi bir kimsedir. Bu yüzden, Abdülmelik'in itibarı ve görkemi daha da artmış, büyük bir itibara ve geniş bir dünyalığa sahip olmuştur. Sehâvî'nin ondan nakille aktardığı şiir ve Şîraz detayı ise memleketine olan bağlılığını göstermesi açısından son derece mühimdir:

"Şîraz benim yurdumdur, soyum Save'dendir, doğduğum yer Kazvin topraklarıdır."[10]

Abdülmelik b. Ali b. Mübârekşâh'ın talebeleri konusunda bilgi sahibi olmadığımız gibi ailenin devamı ve diğer fertleri hakkında da yeterli bilgiye sahip değiliz. Ancak bu süre zarfında nesiller ilerledikçe ailenin fertlerinden bir kısmının tamamıyla Mekke'ye yerleştiği anlaşılmaktadır. Bu bilgiye

[8] Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*ʿ, 4/181; 180-183.

[9] Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*ʿ, 5/262.

[10] Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*ʿ, 5/ 86-87.

de Muhibbî'nin İbn Allân'ı (ö. 1057/1648) anlatırken verdiği nesep zinciri ve küçük detaylar vesilesiyle vâkıfız. Zira o, İbn Allân'ı anlatmaya şöyle başlar:

مُحَمَّد على بن مُحَمَّد عَلان بن ابراهيم بن مُحَمَّد بن عَلان بن عبد الْملك بن على بن مُجَدد الْمِائَة الثَّامِنَة كَمَا هُوَ مَشْهُور على الالسنة والافواه الشَّيْخ الْمُحَقق الطيبى والخطيب التبريزى صَاحب الْمشكاة على بن مبارك شاه البكرى الصديقى العلوى

"Muhammed Alî b. Muhammed Allân b. İbrahîm b. Muhammed b. Allân b. **Abdülmelik b. Ali b. Müceddidi'l-Mieti's-Sâmine Ali b. Mübârekşâh el-Bekrî es-Sıddîkî el-Alevî**."[11]

Vurgulu yerlerde görüldüğü gibi İbn Allân'ın nesebi Ali b. Mübârekşâh'a dayanmaktadır. Hicrî 11. asrın önemli âlimlerinden birisi olan ve tüm faaliyetlerini Mekke'de sürdüren İbn Allân ve nesebine dair bilgiler, Şîraz'dan Mekke'ye doğru akış gösteren *Mişkât*'ın ve Ali b. Mübârekşâh'ın ilmî serüvenin de yansıması gibidir. Aynı zamanda aile fertleri de bir şekilde ilmî faaliyetleri sürdürmüştür.

2. Ali b. Mübârekşâh ve Şîrazlı Muhaddisler

Hicrî 9. asrın Şîraz'ı *Mişkâtü'l-Mesabih*'in aktarımında bazı âlimlerin öne çıkmasıyla dikkat çekmektedir. Ali b. Mübârekşâh hakkında son derece sınırlı bilgilere yer veren İbn Hacer el-Askalânî başta el-Hatîb et-Tebrîzî olmak üzere onun hocalarına ve Şîraz'da ondan istifade eden öğrencilerine yer vermemiştir. Ancak *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'in bazı icazet kayıtları incelendiğinde Ali b. Mübârekşâh'tan kendileri grup olarak adlandırılabilecek bir kitlenin doğrudan veya dolaylı bir şekilde istifade ettiği, özellikle bu noktada Şîraz'ın önemli bir konum elde ettiği görülmektedir. Buna göre *Mişkât*'ın telifine ve ilk okumalarına Tebriz ev sahipliği yapmış, Şîraz ise başka bölgelere intikal etmesini temin etmiştir.

Ali b. Mübârekşâh hakkında kaynaklara yansımayan detayları ve Şîraz'ın *Mişkât*'ın aktarımı noktasındaki tarihsel konumunu, ilmî faaliyetlerini H. 10. ve 11. asırlarda Hicaz merkezli yürüten âlimler vasıtasıyla öğrenme imkânına sahibiz. Bu anlamda Mısır'da tahsil hayatına başlayarak akabinde Hicaz'a gelen İbn Hacer el-Heytemî el-Mekkî, Herat'tan yine Hicaz'a gelerek burayla özdeşleşen Hanefî âlim Ali el-Kârî ve Hindistan'dan Harameyn'e gelerek elde ettiği hadis birikimiyle Delhi'nin bir hadis öğretim merkezi haline gelmesine öncülük etmiş Abdülhak Dihlevî gibi âlimler doğrudan detaylar sunmaktadır. İbn Hacer el-Heytemî'nin aktardığına göre hocası Zeynü'd-dünyâ ve'd-dîn **Abdülhak**, meşhur âlim Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) torunlarından olan ve **ikinci Seyyid Şerîf el-Cürcânî** olarak tanınan es-Seyyid eş-Şerîf el-Hüseynî b. Ali Radiyyüddîn el-Mürtezâ b. Seyyid Zeynüddîn Ali'den *Mişkât* icazetini imlâ ettirmesini istemiştir. O da ilmî dirayetini ortaya koyar bir şekilde hazırlık yapmadan şu isnadı zikretmiştir:

[11] Muhibbî, *Ḫulâṣatü'l-eṯer*, 4/184.

es-Seyyid el-Hafız Nesîmüddîn Muhammed **Mîrekşâh** eş-Şîrâzî el-Herevî < **Babası** Seyyid Cemâlüddin el-Hüseynî eş-Şîrâzî < (Seyyid Cemâlüddin de) **Amcası** es-Seyyid Asîlüddîn Abdullah el-Muhaddis el-Müfessir el-Vâiz < (Seyyid Asîlüddîn Abdullah el-Muhaddis el-Müfessir ise) Babası es-Seyyid el-Hafız Abdüllatif ve **Dedesi Celal Yahya el-Hafız** < (Dede Celal Yahya el-Hafız da) **el-Hafız el-Mecd el-Lügavî *Sahibü'l-Kâmus* (Fîrûzâbâdî)** * el-Hafız Cemâlü'l-Kurrâ el-Cezerî * es-Seyyid el-Velî Nimetullah < (el-Mecd diye bahsettiği Mecidüddîn Fîrûzâbâdî ise) **Ali b. Mübârek Şah es-Sıddîkî** < **Tebrîzî** (Tîbî'nin de hazır bulunduğu ortamda *Mişkât*'ı başta sona kıraât).[12]

Asîlüddîn Abdullah el-Muhaddis < **Şeref Abdürrahîm el-Cirihî**[13] **es-Sıddîkî** * Afîfüddîn Cüneyd el-Kâzerûnî * Mevla Ziyâüddîn Ali el-Kirmânî * Mevlâ Bahâüddîn < **Ali b. Mübârekşâh** < Tebrîzî.[14]

Abdülaziz Dihlevî'nin (ö. 1239/1824) İbn Hacer el-Heytemî'ye dayandırdığı başka bir icazet zincirinde ise şu detaylar yer almaktadır: **Şeref Abdülhak es-Sünbâtî** < Seyyid Mürtezâ Zeynüddin (**Seyyid Şerif Sânî**) < Nesîmüddin Muhammed **Mîrekşâh** eş-Şîrâzî el-Herevî < **Babası** Muhaddis es-Seyyid Cemâlüddîn Atâullah b. Gıyâsüddîn b. Abdullah b. Gıyâsüddîn b. Abdurrahman el-Hüseynî eş-Şîrâzî < **Amcası** es-Seyyid Asîlüddîn Abdullah b. Abdurrahman b. Abdüllatif b. Celâlüddin Yahya eş-Şîrâzî < el-Muhaddis es-Seyyid Şerefüddin Ebü's-Saâdât **Abdürrahîm b. Abdülkerîm el-Cirihî** es-Sıddîkî eş-Şîrâzî < Allâme İmâmüddîn **Ali b. Mübârekşâh** < **Hatîb et-Tebrîzî**.[15]

Buradaki detaylar açısından bakıldığında *Mişkât*'ı Ali b. Mübârekşâh'tan okuyanlar veya ondan bir şekilde icazet alanlar şunlardır: Muhaddis Şeref Abdürrahîm el-Cirihî es-Sıddîkî, Fîrûzâbâdî, İbnü'l-Cezerî, es-Seyyid el-Velî Nimetullah, Afîfüddîn el-Cüneyd, Mevlâ Ziyâüddîn Ali el-Kirmânî, Mevlâ Bahâüddîn.

Burada yer verilen yedi âlimin her birinin Tebriz çevresiyle bir şekilde ilgili oluşu ve özellikle Şîrazla irtibatı önemlidir. Dolayısıyla bu âlimler sadece Ali b. Mübârekşâh'tan *Mişkât*'ı aktaran isimlerden ibaret değildir. Örneğin hicrî 744 senesinde Şîraz'da dünyaya gelen Şerefüddin Ebü's-Saâdât **Abdürrahîm b. Abdülkerîm** b. Nasrullah es-Sıddîkî **el-Cirihî eş-Şîrâzî** (ö. 828/1424) tıpkı hocası Ali b. Mübârekşâh gibi es-Sıddîkî nisbesiyle de anılmış, yine onun gibi Dımaşk, Hicaz ve Horasan gibi merkezlere ilmî yolculuklarda bulunmuştur. Onu dikkat çekici kılan başlıca hususlardan birisi de istifade ettiği pek çok Şîrazlı arasında Ali b. Mübarekşâh'ın oğlu Ali'nin de bulunmasıdır.[16] Sehâvî'nin belirttiğine göre onun, hocası Ali b. Mübârekşâh'tan H. 750 senesinde yani altı yaş gibi hayatının çok

[12] İbn Hacer el-Heytemî, *Sebetü'l-İmam Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer el-Heytemî el-Mekkî*, thk. Emced Reşîd (Ammân: Darü'l-Feth, 2014), 387-389.

[13] Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmiᶜ*, 4/180. Şah Veliyyulah da kelimenin zabtını cireh şeklinde yapmıştır. Bk. Şah Veliyyullah Dihlevî, *İthâfü'n-nebîh*, 193.

[14] İbn Hacer el-Heytemî, *Sebetü'l-İmam*, 389.

[15] Muhammed Yasin, *Esânîdü'l-Fakih Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî*, 99.

[16] Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmiᶜ*, 4/180-182.

erken dönemlerinde hadis dinlemesi ise ayrıca kayda değerdir.[17] Bu yönüyle Abdürrahîm el-Cirihî, Ali b. Mübârekşâh'tan ilim öğrenmenin yanında oğlu Ali b. Ali b. Mübârekşâh'ın bilinen iki talebesinden biri olması ve daha da önemlisi onun Şîraz'da ilimle meşgul olduğunu göstermesi bakımından ilgi uyandırıcıdır. Ayrıca *Mişkât*'ın telifinden yedi sene sonra dünya gelen Abdürrahîm el-Cirihî H. 750'de Ali b. Mübârekşâh'ı dinlemeye başladığına göre, gözünü dünyaya açtığı çevreyi oluşturan ilim meclislerinde ilk gördüğü eserlerden birisi de muhtemelen *Mişkât* olmuştur. Onun Harameyn'de uzun süre kalması da icazetlerinin yayılmasına vesile olmuştur.

İbn Hacer el-Heytemî icazetinde İbnü'l-Cezerî'den bahsederken onun Şîraz'da yaptırmış olduğu bir dârülhadisten ve orada bu eserle meşgul olduğundan bahsetmektedir.[18] H. 751 senesinde Dımaşk'ta doğduğu için Dımaşkî, sonradan Şîraz'da uzun süre ikâmet ederek burada vefat etmesi sebebiyle Şîrâzî nisbeleriyle de anılan İbnü'l-Cezerî'den bahseden çalışmalar onun bazı beldelerde inşa ettirdiği medrese ve Dârü'l-Kur'ân'dan söz etmektedir.[19] Bazı çalışmalarda da Şîraz'da Dârü'l-Kur'ân ve Dârülhadis inşa ettirdiği bilgisine yer verilmiştir. Hatta o, bir hadis şerhi kabul edilebilecek olan son kitabı *Miftahü'l-Hisni'l-hasîn*'in ferağ kaydına "Şîraz'da inşa ettiğim Dârü'l-Kur'ân ve Dârülhadis'te 831 senesinde bitirdim." notunu düşmüştür.[20] Dolayısıyla bu bilgi İbn Hacer el-Heytemî'nin icazetinde yer alan malumatı yani Şîraz'da inşa edilen Dârülhadis'i teyit etmektedir.

Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin *Mişkât*'ı oluşturan asıl metin konumundaki *Mesâbîh* üzerine *Tashîhü'l-Mesâbîh/et-Tavzîh fî şerhi'l-Mesâbîh* isimli bir şerh yazmış olduğu da[21] bilinen bir husustur. Abdülaziz Dihlevî (ö. 1239/1824), günümüze ulaşıp ulaşmadığını bilmediğimiz bu şerhin üç cilt olduğunu söylemiştir. Ancak İbn Hacer'in icazetindeki kayıttan sadece *Mesâbîh* değil henüz yeni telif edilen *Mişkât*'la da ilgilendiği ve bulunduğu çevrede eserin kabulle karşılandığı anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Cezerî'nin Ali b. Mübârekşâh ile doğrudan irtibatına dair net bilgilere sahip değiliz. Ancak bazı tahminler üzerinden değerlendirme yapılabilir. H. 750-751 senelerinde Dımaşk'ta doğan İbnü'l-Cezerî, Ali b. Mübârekşâh 766 senesinde vefat ettiğine göre onu ancak Dımaşk'ta görebilme imkânına sahiptir. Zira hayatının bu dönemini Dımaşk'ta geçiren İbnü'l-Cezerî, ilim öğrenmek için yaşadığı şehre geldiği bilinen Ali b. Mübârekşâh'tan bu vesileyle tanışarak icazet alabilir. Ya da ömrünün ilerleyen safhalarında gittiği ve nihayet yerleştiği Şîraz'da yaşarken bir vasıtayla ondan

---

17 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmiʿ*, 4/181.

18 İbn Hacer el-Heytemî, *Sebetü'l-İmam*, 388.

19 İbrahim b. Ahmed el-Amâsî, *Tercüme-i Şakâ'ik-i Nuʿmâniyye* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 226-228; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî İbnü'l-Cezerî, *Ẕâtü'ş-şifâ' fî sîreti'n-nebiyyi'l-Muṣṭafâ ve aṣḥâbihi'l-erbaʿati'l-ḫulefâ'*, thk. Hâyif en-Nebhân (Kuveyt: Dârü'z-Zâhiriyye, 2017), 41-44.

20 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Miftâḥu'l-Ḥıṣni'l-ḥaṣîn* (Erişim 26 Nisan 2025).

21 İbnü'l-Cezerî, *Ẕâtü'ş-şifâ'*, 80-81; Abdülaziz Dihlevi, *Büstanul Muıhaddisîn*, çev. Ali Osman Koçkuzu (Ankara: TDV, 1986), 149.

faydalanması yani Ali b. Mübârekşâh'tan icazet almış başka bir kimseden de okuması veya okumadan icazet alması mümkündür. Onun eğitim hayatının ilk aşamasında kırâat ilmi kadar hadis ilmine de ilgili olduğu malumdur. İlk hadis semasını H. 762'de on bir yaşındayken yapan İbnü'l-Cezerî bilindiğine göre ilk ilim yolculuğuna da 768 senesinde hac için çıkmıştır. Şîraz'a ancak 808 senesinde gelen İbnü'l-Cezerî'nin burada uzun süre ikâmet ettiği malumdur.[22]

Ayrıca belirtmek gerekir ki İbn Hacer el-Heytemî ve Ali el-Kârî'nin icazetindeki kayıtlardan da İbnü'l-Cezerî'nin Ali b. Mübârekşâh ile doğrudan irtibatını tespit etmek mümkün değildir. Ancak onun icazet silsilesindeki aktarıcı konumu açısından iki ihtimalden söz edilebilir. Birinci tabaka yani doğrudan kendisinden *Mişkât*'ı alanlar açısından aktarıcı olması ihtimal dâhilindedir. İkinci tabaka yani Ali b. Mübârekşâh'ın herhangi bir öğrencisinden almış olması ihtiyat açısından kesin olandır. Hatta İbnü'l-Cezerî, çeşitli İslâm beldelerine gitmesiyle ve kırâat sahasında sahip olduğu şöhretle Ali b. Mübârekşâh'ın icazetinin yayılmasına katkı sunmuştur, denilebilir.

Ali b. Mübârekşâh'ın icazet silsilesinde yer alan isimlerden birisi olan ve H. 729 senesinde Şîraz'a bağlı olan Kâzerûn'da doğan Ebû Tâhir Muhammed bin Ya'kûb bin Muhammed el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1414) de Şîraz'da ikâmeti sebebiyle Şîrâzî nisbesiyle anılmaktadır. Nitekim onun Kâzerûn'dan sekiz yaşında iken Şîraz'a intikal ettiği bilinmektedir. Onun yetişmesinde Şîraz ulemasının ciddi katkısı bulunmaktadır. Fîrûzâbâdî, Şîraz'da Abdullah b. Necm'den istifade etmiş, Şîraz kadısı Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf'tan (ö. 747/1346) *Sahîhü'l-Buhârî*'yi okumuş ve ona 745 senesinde *Câmiu't-Tirmizî*'yi arz etmiştir.[23] Buna göre İbn Hacer el-Heytemî başta olmak üzere farklı icazetlerde kendisinin Ali b. Mübârekşâh'tan doğrudan *Mişkât*'ı aldığı belirtilen Fîrûzâbâdî'nin hem yaş hem de yaşadığı bölge itibariyle Ali b. Mübârekşâh ile irtibatını kurmak mümkündür. Dil ve belâgat ilimlerinde yaygın bir şöhreti olan Fîrûzâbâdî'nin de sahip olduğu etkinin bir sonucu olarak *Mişkât*'ın yayılımına katkısı bulunmaktadır. Bu noktada onu İbnü'l-Cezerî'den farklı kılan, Fîrûzâbâdî'nin Ali b. Mübârekşâh'tan doğrudan faydalandığının net bir şekilde tespit edilebiliyor olmasıdır.

İbn Hacer el-Heytemî'nin aynı zamanda talebesi olan çok yönlü Hanefî âlim Ali el-Kârî'nin kaydettiği *Mişkât* icazeti ise şöyledir:

Mîrkelân < **Mîrekşâh** < **Babası** es-Seyyid es-Sened Mevlâna Cemâlüddin el-Muhaddis eş-Şîrâzî < **Amcası** Asîlüddîn Abdullah b. Abdurrahman eş-Şîrâzî < **Şerefüddîn el-Cirihî** < **Ali b. Mübârekşâh** es-Sıddîkî < **el-Hatîb et-Tebrîzî.**[24]

[22] İbnü'l-Cezerî, *Ẕâtü'ş-şifâ'*, 13-29. Ayrıca kırâat konusundaki etkisi için genel olarak bk. Nur Kübra Demirci, *Memlükler Döneminde Kıraat İlmi Kahire ve Dımaşk Özelinde* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024).

[23] Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmiᶜ*, 10/79-85; İbrahim b. Ahmed el-Amâsî, *Tercüme-i Şakâ'ik-i Nu'mâniyye*, 222-223.

[24] Alî b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *Mirḳātü'l-Mefātīḥ Şerhu Mişkāti'l-Meṣābīḥ*, thk. Cemāl ᶜÎtânî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/40-41.

Ali el-Kârî ile aynı dönemlerde Hicaz'da bulunan, benzer şekilde kendisinin de *Mişkât*'a şerhi bulunan Hindistanlı Hanefî âlim Abdülhak Dihlevî'nin icazeti ise şöyledir:

Abdülvehhâb el-Müttakî < **Hamîdüddîn es-Sindî** el-Medenî el-Mekkî < **Nureddin Ali b. 'Irâk ('Arrâk)** Hatîbü Mescid-i Nebî < **Şerefüddin Abdülkerîm er-Râfiî** < **Ebü'l-Feth el-Merâgî** el-Medenî < Babası Kâdî Taybe **Ebû Bekir b. el-Hüseyin el-Merâgî** < el-Allâme İmâmüddîn **Ali b. Mübârekşâh** es-Sıddîkî < **el-Hatîb et-Tebrîzî**.[25]

İbn Hacer el-Heytemî, Ali el-Kârî ve Abdülhak Dihlevî'nin icazetleri karşılaştırıldığında Kadı Ebû Bekir b. el-Hüseyin el-Merâgî (ö. 816/1413) dikkat çekmektedir. Buna göre Ali b. Mübârekşâh ile irtibatı tespit edilebilen sekizinci âlim olan Ebû Bekir b. el-Hüseyin el-Merâgî, Abdürrahîm b. Abdükerîm el-Cirihî gibi Hindistan ve Afrika'da yayılan icazetler başta olmak üzere *Mişkât*'ın ana râvilerinden birisi konumundadır. Sehâvî'nin isminin Abdullah da olduğunu söylediği Ebû Bekir b. el-Hüseyin, İbnü'l-Hüseyin el-Merâgî şeklinde meşhurdur. H. 727 senesinde Kahire'de dünyaya gelmiş ve ilmî faaliyetlerini Hicaz'da sürdürmüştür. İleri yaşlarında dahi hadis okutmayı sürdüren Ebû Bekir el-Hüseyin el-Merâğî'nin talebeleri arasında, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'in Hicaz'a ve Hint alt kıtasına ulaşmasında etkili olan râvisi İbnü'l-Merâğî ile birlikte, ondan yalnızca ders almakla kalmayıp kendisini ve eserlerini övgüyle anan İbnü'l-Cezerî de yer almaktadır. Nitekim H. 786 senesi safer ayında Kahire'de kendisine okuduğu belirtilen[26] İbnü'l-Cezerî'nin ondan *Mişkât* icazeti elde etmesi de mümkündür.

Abdülhak Dihlevî'nin icazetnamesinde, *Mişkât* icazetini doğrudan Ali b. Mübârekşâh'tan aldığı belirtilen İbnü'l-Hüseyin el-Merâğî'nin onunla ilişkisine dair elimizdeki yegâne açık bilgi bu rivayet zinciridir. Ancak kaynaklarda Merâğî'nin Şîraz'a gittiğine dair herhangi bir kayıt bulunmadığından, söz konusu icazetin Ali b. Mübârekşâh'ın Kahire, Dımaşk veya Hicaz gibi ilmî merkezlere yaptığı seyahatlerden biri sırasında verilmiş olması muhtemeldir.

Ayrıca belirtilmelidir ki icazet silsilelerinde yer alan ve Ali b. Mübârekşâh ile irtibatlı olduğu anlaşılan diğer bazı âlimler hakkındaki bilgilerimiz de çok sınırlıdır. Özellikle icazet silsilesinde sadece el-Velî vasfıyla kendisinden bahsedilen "Nimetullah" hakkında sekizinci asır âlimleri özelinde araştırma yapıldığında Şîraz ile irtibatlı birkaç Nimetullah ile karşılaşılmaktadır. Bunlardan Nimetullah b. Abdülkerim eş-Şîrâzî (ö. 882/1477) H. 820'de dünyaya gelmiş ve daha ziyade fıkıh sahasında öne çıkmıştır. Ali b. Mübârekşâh'ın vefat tarihi dikkate alındığında Nimetullah b. Abdülkerîm'in doğrudan değil vasıtayla icazet alması mümkündür. İbn Hacer el-Heytemî'nin icazet silsilesindeki aktarım bu bağı mümkün kılmaktadır. Bahsi geçen diğer bir Nimetullah olan, Nimetullah b. Abdullah el-Kirmânî el-Îcî ise H. 731 senesinde dünyaya gelmiş ve 834'te vefat etmiştir. Kendisinden

[25] Abdülhak Dihlevî, *Lemaʿâtü't-tenḳîḥ*, 1/95-97.

[26] Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmiʿ*, 11/28-31.

icazet alan pek çok kişiden söz edilen Nimetullah b. Abdullah'ın icazette bahsi geçen kişi olmadığını kesin bir ifadeyle söylemek mümkün görünmemektedir. Burada kuşku uyandıran tek faktör onun Şîraz bağından ve Ali b. Mübârekşâh ile ilişkisinden söz edilmemesidir ki buna benzer durumlar hakkında az bilgi bulunan diğer isimler için de söz konusudur. Bir diğer Nimetullah ise Nimetullah b. Abdullah b. Muhammed el-Kirmânî'dir (ö. 829/1425). O da tasavvuf sahasında öne çıkmıştır hatta kerametlerinden söz edilmiştir. İbn Hacer'in icazetinde sözü geçen Nimetullah'ın, gerek isimdeki detaylar gerekse de ilmî bağlar açısından, Nimetullah b. Muhammed b. Abdürrahîm el-Kuraşî el-Bekrî el-Cirihî eş-Şîrâzî (ö. 840/1436)[27] olması kuvvetli ihtimaldir. Buna göre o, Şîraz'da H. 815'te dünyaya gelmiş ve pek çok kimseden ilim elde etmiştir. Sonrasında hadis öğrenmek için Kahire'ye giderek aralarında İbn Hacer el-Askalânî'nin de bulunduğu pek çok âlimden istifade etmiş ve ardından Şîraz'a dönmüştür.[28] Ayrıca onun İbn Hacer el-Heytemî'nin icazet silsilelerinde önemli bir aktarıcı olan Asîlüddin Abdürrahîm b. Abdülkerîm el-Cirihî el-Kuraşî'nin torunu olması da bahsi geçen kişi olduğuna dair önemli bir karînedir. Hocaları arasında dedesi Abdürrahîm b. Abdülkerîm ve Sehâvî gibi âlimler de bulunan, ismi Ahmed Nimetullah olarak da kaydedilen bu âlim H. 840 senesinde yani oldukça genç bir yaşta vefat etmiştir. Onun 815'te dünyaya gelmiş olması göz önünde tutulduğunda, doğrudan Ali b. Mübârekşâh'tan icazet alamayacağı yani ona ancak bir vasıta ile ulaşabileceği belirtilmelidir. Aradaki bu vasıta meşhur *Mişkât* râvisi olan dedesi olmalıdır. Nitekim İbn Hacer el-Heytemî de silsilede onun ismini zikrederken el-Velî Nimetullah demiş ancak devamında kimden *Mişkât*'ı aldığı konusunda doğrudan bir bilgiye yer vermemiştir. Şu durumda silsilede bahsi geçen Nimetullah, kuvvetle muhtemel tanıttığımız bu âlimdir.

İsnadlar zikredilirken belirtildiği gibi kendisinden Mevla Ziyâüddin Ali el-Kirmânî olarak bahsedilen, Ziyâüddin Ali b. Mahmûd el-Kirmânî hakkındaki bilgiler de son derece sınırlıdır. O, Nureddin Ebü'l-Fütûh Ahmed b. Abdullah eş-Şîrâzî ve Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî gibi âlimlerden ders okumuş ve Kirmân'da kadılık yapmıştır. Kendisinden el-Mevlâ ve el-Muhaddis gibi vasıflarla bahsedilmiştir.[29] Hocası Nureddin Ebü'l-Fütûh eş-Şîrâzî'nin (ö. 871/1452) doğum tarihinin takriben H. 790 olduğu dikkate alındığında,[30] o da 766'da vefat etmiş olan Ali b. Mübârekşâh'tan bir vasıtayla icazet almıştır. Bu vasıta da kuvvetle muhtemel Ali b. Mübârekşâh'ın ana râvilerinden olan ve onun hocaları arasında yer alan Fîrûzâbâdî'dir.

Afîfüddin el-Cüneyd olarak söz edilen kimse ise Ebû Abdullâh Afîfüddîn el-Cüneyd b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Kâzerûnî eş-Şîrâzî'dir. Afîfüddîn el-Cüneyd (ö. 809/1390) H. 746 senesinin

[27] Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*ʿ, 10/201-202.

[28] Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*ʿ, 10/202.

[29] Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*ʿ, 6/38.

[30] Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*ʿ, 1/360.

Şevval ayında dünyaya gelmiş, kendisinden Şîraz'ın önde gelen âlimi, hadis bilgini ve fazilet sahibi kişisi olarak söz edilmiştir.[31] Tarihsel veriler ve coğrafî detaylar açısından onun Ali b. Mübârekşâh ile doğrudan irtibatı mümkündür. İcazetlerdeki detaylar da bu hususu teyit etmektedir.

Ali b. Mübârekşâh ile doğrudan irtibatından söz edebileceğimiz başka bir âlim de icazetlerde el-Mevlâ Bahâüddin şeklinde bahsedilen isimdir. Hakkında detaylı bilgiye sahip olmadığımız el-Mevlâ Bahâüddin, İbn Hacer el-Heytemî'nin verdiği bilgiye göre[32] *el-Keşf ale'l-Keşşâf* isimli eserin müellifinin çocuklarından birisidir. Bahsi geçen eser ise Siracüddin Ömer b. Abdurrahman el-Fârisî el-Kazvînî'ye (ö. 745/1344) aittir.[33]

Görüldüğü gibi Ali b. Mübârekşâh'ın ilişki ağında icazetlere yansımış doğrudan aktaran râviler olduğu gibi *Mişkât*'ı bir vasıtayla elde edenler de söz konusudur. Ancak her hâlükârda bu âlimler Ali b. Mübârekşâh özelinde değerlendirme yapıldığında onun çevresini oluşturan birinci nesle dair fikir vermektedir. Ayrıca Tebrîzî müellif, Ali b. Mübârekşâh da onun ana aktarıcısı olduğuna göre, bahsi geçen "nesil/Ali b. Mübârekşâh'ın ilk tabaka râvileri" ile sonraki nesillerin irtibatını sağlayanlardan yani *Mişkât*'ın üçüncü kuşak, Ali b. Mübârekşâh'ın ise ikinci kuşak aktarıcılarından söz ederken de yine Şîraz'a yer açmak gerekecektir. Bu da Şîraz'ın dokuzuncu asrına dair bazı isimleri belirginleştirecek ve hadisle ilgili değerlendirmelere imkân sağlayacaktır. Bu noktada odak isimlerin başında Asîlüddîn eş-Şîrâzî olarak kendisinden söz edilen Asîlüddîn Abdullah b. Abdurrahman eş-Şîrâzi gelmektedir. Seyyid Asîlüddîn Abdullah b. Abdurrahman b. Abdüllatif b. Celalüddin Yahya eş-Şîrâzî (ö. 884/1478), Ali el-Kârî'nin notuna göre seksen bir büyük âlime yetişmiştir.[34] Buna göre İbnü'l-Cezerî, Fîrûzâbâdî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî onlardandır. Molla Cami de Asîlüddîn'in talebesidir. Yetiştiği âlimlerin Şîraz açısından önemli olması ve *Mişkât*'ın (İbn Hacer el-Heytemî'de görüldüğü gibi) icazet zincirinde yer alması önemli bir detaydır. Ancak burada bahsi geçen Asîlüddîn'i yine Şîrazlı olan Ebü'l-Meâlî Asîlüddîn Abdurrahman b. Haydar b. Ali eş-Şîrâzî (ö. 817/1414) ile karıştırmamak gerekir. Çünkü Asîlüddîn Abdurrahman b. Haydar eş-Şîrâzî, Şîraz'dan Hindistan'a uzanan serüveniyle dikkat çekmektedir. Hicrî sekizinci asır Şîraz-Hindistan ilmî yolculuklarının örneklerinden biri olarak o, İbn Hacer el-Askalânî ile Aden'de görüşme imkânı elde etmiştir.[35] Bir Şîrazlı olarak onun da *Mişkât*'tan ve esere dair bilgilerden haberdar olduğu hatta Hindistan'a ulaştıran damarlardan birisinin kendisi olduğu ancak tahminen söylenebilir. Ancak bahsi geçen isimlerle onun ilişkisini doğrulayacak bir detayla karşılaşılmamıştır.

---

31 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmiʿ*, 3/79.

32 İbn Hacer el-Heytemî, *Sebetü'l-İmam*, 389.

33 Ḫayruddîn b. Maḥmûd Ziriklî, *el-Aʿlâm: Ḳâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâʾ mine'l-ʿArab ve'l-Musteʿribîn ve'l-Musteşriḳîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 2002), 5/49.

34 Ali el-Kârî, *Mirḳâtü'l-Mefâtîḥ*, 1/40-41.

35 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmiʿ*, 4/75-76.

İcazet silsilelerinin merkezinde yer alan Asîlüddîn Abdullah b. Abdurrahman eş-Şîrâzî ise *Mişkât*'ın aktarım ağları ve Ali b. Mübârekşâh açısından önemlidir. Çünkü isminin geçtiği yerlerde el-Muhaddis, el-Müfessir, el-Vâiz ve eş-Şîrâzî gibi onun tanıtımı açısından önemli vasıflara vurgu yapılmıştır. Buna göre sıralamada hadisçi vasfı öncelikli olarak zikredilmiştir. Tefsir sahasında da kendisinden söz ettiren Asîlüddîn'in aile çevresi ilimle meşguliyetin yanında Şîrazlı bir ailenin, bir hadis kitabının sonraki nesillere intikaline katkısını gösterir düzeydir. Çünkü Asîlüddîn, *Mişkât*'ı babası ve dedesinden rivayet etmiş, dedesi de doğrudan Fîrûzâbâdî'den aktarmıştır. Ayrıca Asîlüddîn de bizzat Abdürrâhîm b. Abdülkerîm el-Cirihî es-Sıddîkî'den de eseri aktarmıştır. Buna göre elimizdeki icazetlerdeki ana kollardan ikisinin de aktarıcısı Asîlüddîn, olmaktadır. Yukarıda kendisine temas edilen icazet silsilelerine bakıldığında Asîlüddîn'in aile çevresinden şu isimler doğrudan aktarımda rol almıştır: Mîrekşâh'ın babası Seyyid Cemâlüddîn Atâullah eş-Şîrâzî, onun (yani Seyyid Cemâlüddin el-Hüseynî eş-Şîrâzî'nin) amcası olan ve kendisine dikkat çekilen Asîlüddîn Abudullah el-Muhaddis, Asîlüddîn'in babası Hafız Abdüllatif, dedesi Yahya el-Hafız. Görüldüğü kadarıyla bu aile nesilden nesile *Mişkât* ile ilgilenmiş ve eserin Hicaz'a ulaşmasında hatta aşağıda hakkında verilen bilgileri dikkate aldığımızda, Mîrekşâh'ın aktarımıyla Hicaz'dan başka beldelere ulaşmasında önemli bir misyon yüklenmiştir.

Bu icazet silsilelerinin akışı ve diğer İslâm beldelerine ulaşımı açısından çeşitli İslâm beldelerinden seçilmiş isnad zincirleri fikir verecektir. Bunlardan ilki Hindistan ulemasının müsnidi olarak kabul edilen ve hadis kitaplarının isnadlarının kendisinden yayıldığı meşhur âlim Şah Veliyyullah Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) icazet zinciridir. Onun silsilesinin bir kısmı şöyle kaydedilmiştir:

Seyyid Gazanfer b. Seyyid Cafer Nehrevâlî[36] el-Gucerâtî < **Mîrkelân** < Nesîmüddîn **Mîrekşâh** < **Babası** Muhaddis Seyyid **Cemalüddin Ataullah** b. Seyyid Gıyâsüddîn Fazlullah < **Amcası** Seyyid **Asîlüddîn Abdullah** b. Abdurrahman b. Abdüllatif b. Celalüddin Yahya eş-Şîrâzî < **Şerefüddin Abürrahim el-Cirihî es-Sıddîkî** < **Ali b. Mübârekşâh es-Sıddîkî** < el-Hatîb et-Tebrîzî.

Başka bir kanal ise şöyle zikredilmiştir: Carullah b. Abdülaziz b. Fehd < **Sehâvî** < Takiyyüddin Ebü'l-Fazl **Muhammed b. Muhammed b. Fehd** < **Şerefüddin Abürrahîm el-Cirihî es-Sıddîkî** < Allâme İmâmüddîn **Ali b. Mübârekşâh** es-Sıddîkî es-Sâvecî eş-Şîrâzî < Tebrîzî.[37]

[36] Şah Veliyyullah Dihlevî, *İthâfü'n-nebîh*, 193. Nehrevâle, Şah Veliyyullah'ın açıklama notuna göre Gucerât'a bağlı yerlerden birisidir.

[37] Şah Veliyyullah Dihlevî, *İthâfü'n-nebîh*, 191-193; Muhammed Âşık, *el-ʿAnâkîdü'l-gâliye mine'l-esânîdi'l-'âliye* (Karaçi: Mektebetü'ş-Şeyh Muhammed Yahya, 1408), 167.

Sudan asıllı olan ve Gine'de dünyaya gelen fakih âlim Salih b. Muhammed b. Nuh el-Fülânî el-Mâlikî'nin (ö. 1218/1803) icazetine göz atıldığında onun silsilesinin Hicaz kısmına dair şöyle bir tablo ile karşılaşılmaktadır:

Muhammed Ebû Tahir b. İbrahim **el-Kûrânî** < Babası **İbrahim el-Kûrânî** < **el-Kuşâşî** < Ahmed **eş-Şinnâvî** < Seyyid Gazanfer b. Seyyid Cafer **Nehrevâlî** ve Abdurrahman b. Abdülkadir b. Fehd < Muhammed Said **Mîrkelân** < Nesîmüddîn **Mîrekşâh** < **Babası Cemalüddin Atâullah** b. Gıyâsüddîn eş-Şîrâzî el-Herevî < **Amcası Asîlüddîn Abdullah b. Abdurrahman** < Şerefüddin **Abdürrahim b. Abdülkerim el-Cirihî** < Ali b. Mübârekşâh < el-Hatîb et-Tebrîzî.[38]

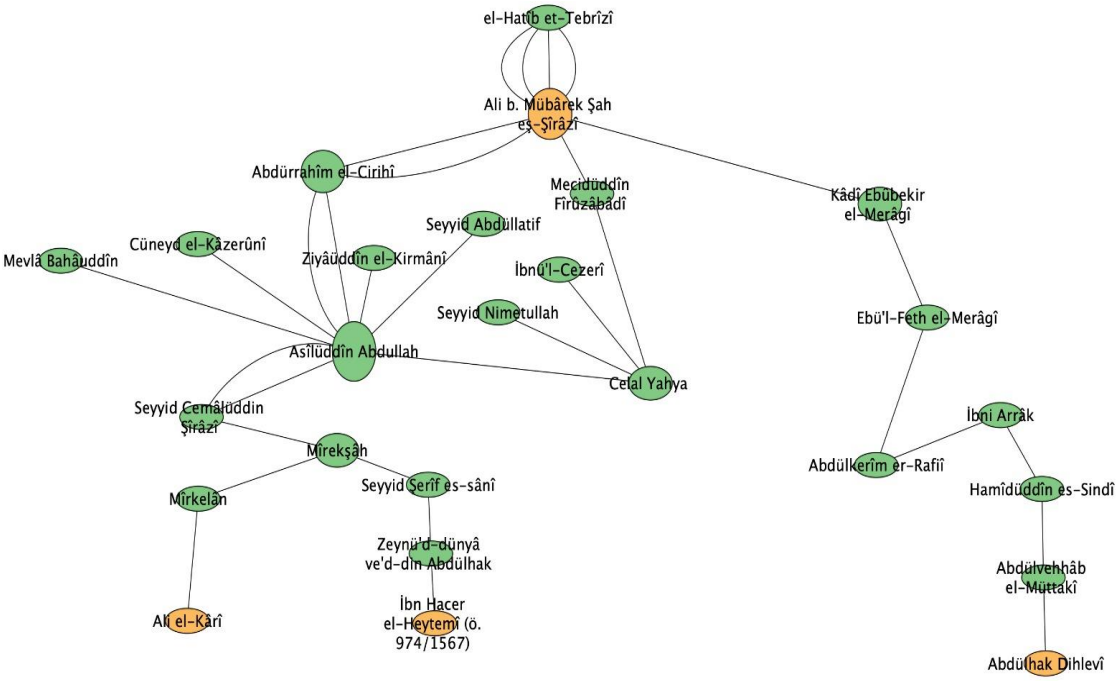
Dihlevî'nin isnadının merkezinde yer alan İbn Fehd'den gelen bu silsile Osmanlı-*Mişkât*-Ali b. Mübârekşâh bağı açısından da önemlidir. Örneğin Osmanlı ilim geleneği açısından isnadları mühim olan Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin (ö. 1952) *Mişkât* isnadı Tebrîzî'den itibaren şu şekilde gelmektedir:

el-Hatîb et-Tebrîzî < **Ali b. Mübârek Şâh** es-Sıddîkî eş-Şîrâzî <**Abdurrahîm el-Cirihî** < Abdulazîz İbn en-Necm et-Takî **İbn Fehd** < Ahmed b. İbrahim eş-Şemmâ' < el-Kâdî **Muhammed b. Hasen el-Hîrî** < **Babası Mahmûd el-Beylûnî** < Fethullah el-Beylûnî < Ali el-Echûrî < Abdulbâkî ez-Zürkânî < Muhammed b. Abdulbâkî ez-Zürkânî < Muhammed el-Yemânî...[39]

Görüldüğü gibi mezkûr isnadların merkezinde Asîlüddîn'in aile çevresi ve Şîraz merkezî bir konumda bulunmaktadır. İbn Fehd damarı ise silsilelerin Hicaz'a bakan yönünü temsil etmektedir. Hadis tarihi açısından bu akışın anlamını ele alan başlığa geçmeden önce *Mişkât*'ın genel olarak Ali b. Mübârekşâh'tan sonraki süreçte akışı şu şekilde tablolaştırılabilir:

[38] Füllânî, *Ḳatfü'ṣ-ṣemer fî ref'i esânîdi'l-muṣannefât fi'l-fünûn ve'l-eṣer*, thk. Âmir Hasan Sabrî (Mekke: Dâru'ş-Şurûk, 1984), 86-87.

[39] Kadir Ayaz, "Zâhid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2015), 94.



3. Şîraz-*Mişkât* ve 10. Asır Hicaz'ı

Hadis tarihini tasnif etmek gerektiğinde, öncelikle belirli bir ölçüt seçmek zorunlu hâle gelmektedir. Zira uzun ve çok katmanlı tarihsel bir süreci anlamlı parçalara ayırmak her zaman kolay değildir. Bu nedenle tercih edilen kriterler farklı tasnif biçimlerinin ortaya çıkmasına yol açacaktır. İlk 4-5 asrı "rivayet dönemi" olarak ifade ettiğimizde, bu asırlardan sonra temel kaynakları merkeze alan derleme eserlere göre bir tasnif yapılabilir. Bu durumda, hadis ilmine yön veren eserler esas alınarak bir sınıflandırma yapılabilecektir. Ancak tasnifin coğrafî temelli yapılması durumunda, şehir, kültürel yapı ve yeni üretilen/telif edilen hadis kitabı arasındaki ilişkinin de göz önünde bulundurulması gerekecektir. Bu ise zorunlu olarak şehirleri kendi iç dinamiklerine ve diğer ilim merkezlerine göre kategorize etmeyi beraberinde getirecektir. Öte yandan, söz konusu beldelerin yönetici erkler bağlamında değerlendirilmesi ise tasnife yeni bir parametrenin daha dâhil edilmesi anlamına gelecektir.

Bu açıdan bakıldığı zaman *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, İlhanlıların (1256-1353) hâkim olduğu bir coğrafî alanda Tebriz'de yazılmış, yine aynı bölgede yer alan Şîrazlılar eliyle yayılmıştır. Hadis tarihi bağlamında, naklî ilimlerde Memlükler'in (1250–1517) odakta bulunduğu bir zaman diliminde, Şîraz ve Tebriz gibi merkezlerde faaliyet gösteren âlimler, gerçekleştirdikleri ilmî çalışmalarla bazı eserlerin ortaya çıkışına ve yayılışına doğrudan katkı sunmuşlardır. Özellikle hicrî 10. asırda "ilmî merkez" hâline gelen Mekke ve Medîne'deki hadis faaliyetleri, bu birikimin devamı niteliğinde şekillenmiş ve söz konusu bölgelerle ilmî süreklilik ilişkisi içerisinde gelişmiştir. Yani *Mişkât*'ın

aktarım süreci ve nüshaların râvileri hadis tarihinin H. 10. asrı ve sonrasına doğrudan katkı sunmuştur.

Tebriz, Şîraz ve Cürcan gibi acem beldeleri ve burada sekizinci asırda yürütülen ilmî faaliyetler söz konusu olduğunda, genel olarak aklî ilimler kapsamında değerlendirilen dil-belâgat veya felsefî ilimlere değinilmektedir. Memlükler'in siyasal ağırlıklarının olduğu bölgelerde ise naklî ilimlerde belirgin bir üstünlük gözlemlenmektedir.[40] Naklî ilimlerin bir bölgede daha fazla öne çıkıyor olması pek tabii aklî ilimlerin hiç olmadığı veya ilgilenilmediği anlamına gelmemektedir.[41] Tersi de aynen geçerli olan bu durumu, Şîraz özelinde doğrulama imkânına sahibiz. Zira Tebriz'de yazılan *Mişkâtü'l-Mesâbîh* bölge âlimlerinin H. 8. asrın ikinci yarısı ve H. 9. asırdaki faaliyetleri sonucu, H. 10. asırda Hicaz'da okutulan bir hadis metni haline gelmiştir. Başta İbn Hacer el-Heytemî, Ali el-Kârî ve Abdülhak Dihlevî olmak üzere Hicaz'da bulunan bazı âlimler ve onların hocaları bu metinle ilgilenmiştir. Bu isimlerin özellikle Mekke'deki ilmî faaliyetlerin merkezinde yer almasıyla, kendilerinden aktarılan *Mişkât* silsileleri arasında doğrudan bağ bulunmaktadır.

Google Haritalar'dan elde edilen görsel,

Mişkât'ın aktarımı ve Şîraz'ın coğrafi konumu konusunda fikir vermektedir.

Bu anlamda 10. asrın Mekke ve Medîne'sine bazı isimler örneğinde bakılması yeterli olacaktır. Örneğin *Mişkât* şarihi ve aynı zamanda bu kitabın aktarıcısı konumunda olan İbn Hacer el-Heytemî el-

[40] Özellikle hadis ilmi bağlamında değerlendirmeler için bk. Halit Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012); Nagihan Emiroğlu, *Türk (Bahrî) Memlükler Döneminde Hadis İlmi* (İstanbul: Timaş Akademi, 2023).

[41] Genel olarak ilim havzaları için bk. Osman Gazi Özgüdenli, "Düşüncenin Havzaları: İslam Düşünce Tarihinde Başlıca İlim ve Kültür Havzaları" (Erişim 27 Nisan 2025).

Mekkî'nin[42] *Mişkâtü'l-Mesâbîh* ile ilgilendiği ve bunun neticesi olarak kendisinden eser üzerine bir şerh yazmasının talep edildiği malumdur. İbn Hacer'in Mekke'de İslâm dünyasının farklı bölgelerine etkisi olmuş ve 10. asrın Mekke'siyle özdeş bazı âlimlerine ders vererek onlarla yakın irtibatı olmuştur. Örneğin dönemin pek çok âliminin bir şekilde kendisinden faydalandığı Ali el-Müttakî el-Hindî (ö. 975/1567),[43] İbn Hacer el-Heytemî'nin talebeleri arasında yer almaktadır.

Mişkât şarihlerinden olan Abdülhak Dihlevî'nin yazdığı *Zâdü'l-müttakîn fî sülûki tarîki'l-yakîn* isimli eserde, Hicrî 10. asırda Hicaz'daki ilmî ortam ve dönemin önemli âlimleri hakkında dikkat çekici bilgilere yer verilmiştir. Abdülhak Dihlevî bu çalışmasında, başta *Mişkâtü'l-Mesâbîh* olmak üzere önemli hadis kaynaklarına olan ilgisi hakkında da detaylı açıklamalarda bulunmuştur. Yine Dihlevî'nin bu kitabında, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'i kendisinden okuduğu hocası olan Abdülvehhâb el-Müttakî, onun hocası Ali el-Müttakî ve Medîne Hatîbi olarak bilinen İbn 'Irâk ('Arrâk) gibi meşhur âlimlerden bahsetmesi,[44] dönemin ilmî atmosferine ışık tutmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla bu asırda oldukça güvenli olan, siyasal karışıklıklardan uzakta bulunan ve ilim ehline sunduğu imkânlarla bir çekim merkezi haline gelen Hicaz; Anadolu'dan, Acem bölgesinden, Sind'den ve Yemen'den gelen ilim taliplerine ev sahipliği yapmıştır. Mesela Abdülhak Dihlevî'nin[45] *Mişkât* icazet silsilesinde bulunan ve Abdülvehhâb el-Müttakî'nin *Mişkât*'ı kendisinden okuduğu Hamîdüddîn es-Sindî el-Medenî el-Mekkî (ö. 1009/1600), nisbesinden de anlaşıldığı gibi Hindistanlıdır. Ancak diğer nisbelerinin Mekke ve Medîne ile irtibatlı olması şehirlerin ilmî konumuyla da ilgilidir. *Mişkât* aktarıcılarından birisi olan Hamîdüddîn b. Abdullah b. el-Ömerî es-Sindî, İbn Hacer el-Heytemî ve dönemin meşhur Medîneli âlimlerinden birisi olan İbn 'Irâk'tan ('Arrâk'tan) okumuştur. Talebeleri arasında Abdülhak ed-Dihlevî de zikredilmektedir.[46] Şu halde *Mişkât*'ın akışı Abdülhak Dihlevî < Abdülvehhâb el-Müttakî < Hamîdüddîn es-Sindî < Nureddin İbn 'Arrâk şeklinde bir akışa sahiptir. Buradaki sıralama ve ilişki ağı hem *Mişkât* hem de onuncu asır Hicaz'ı açısından son derece önemlidir.

Benzer şekilde dönemin tanınmış âlimleri arasında yer alan Ali el-Kârî[47] de Mekke'ye gelerek buraya yerleşmiş, aralarında İbn Hacer el-Heytemî, Hindistanlı âlim Ali el-Müttakî, yine Gucerâtlı olan

[42] İbn Hacer el-Heytemî hakkında bilgi için bk. Sait Özçelik, *İbn Hacer el-Heytemî'nin Fethu'l-ilâh fî şerhi'l-Mişkât'ındaki Şerh Metodu ve Hadis Şerh Geleneğindeki Yeri* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024).

[43] Ali el-Müttakî el-Hindî için genel olarak bk. Azmi Özcan, "Müttakî el-Hindî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/222-223.

[44] Sahib Âlim el-Azamî en-Nedvî, "el-Hayâtü'd-Dîniyye ve'l-İlmiyye fi'l-Harameyni'ş-Şerîfeyn fi'l-Karni'l-Âşir el-Hicrî: Dirâse Tarîhiyye fî Davi Zâdi'l-müttakîn fî sülûki tarîki'l-yakîn", *el-Câmiatü'l-İslâmiyye Mecelletü ed-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 54/3-4 (2019), 9-75.

[45] Dihlevî için bk. İsmail Hakkı Ünal, "Dihlevî, Abdülhak b. Seyfeddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/291-293.

[46] Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-ḫavâṭır ve behcetü'l-mesâmiᶜ* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1999), 524.

[47] Genel olarak Ali el-Kârî için bk. Halil İbrahim Kutlay, *el-İmâm ᶜAlî el-Ḳārî ve eṣeruhû fî ᶜilmi'l-ḥadîṣ* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987).

ve *Mişkât* icazetlerinde kendisinden söz edilen Ebû Abdullâh Kutbüddîn Muhammed el-Mekkî en-Nehrevâlî (ö. 990/1582) gibi âlimlerin bulunduğu isimlerden ders almıştır. Ali el-Kârî'nin de farklı beldelerden pek çok talebesi olmuştur. Mesela muhaddis âlim Cevher el-Keşmîrî (ö. 1026/1617) Keşmir'de okuduktan sonra Hicaz'a gelmiş, burada İbn Hacer el-Heytemî ve Ali el-Kârî'den ders okumuş ve sonrasında ise beldesine dönerek hadis tedrisiyle meşgul olmuştur.[48]

Ali el-Kârî'nin kendisinden *Mişkât* icazeti aldığı hocası Mîrkelân (ö. 983/1575), Şah Veliyyullah gibi bazı bölgelerin müsnid âlimlerinin icazetinin merkezinde yer almıştır. Tam adı Muhammed Saîd b. Mevlâna Havâce el-Hanefî Mîrkelân'ı tanıtıcı en önemli vasıf *Ali el-Kârî'nin hocası* olmasıdır. Aslında bu vasıf "*Mişkât*'ı kendisinden rivayet ettiği hoca şeklinde" kayıtlanmalıdır. Mekke'de okunan *Mişkât*'ın akışı açısından Mîrkelân'ı Hindistan'ın Agra beldesinde vefat etmesi de dikkat çekici kılmaktadır.[49] Zira Mîrkelân *Mişkât*'ı Nesîmüddin Mîrekşâh eş-Şîrâzî'den almıştır. Yani Ali el-Kârî'nin icazeti Şîraz ve Hindistan arasında bir köprüdür. Anlaşıldığı kadarıyla Mîrekşâh eseri Şîrazlılardan okumuş, Mîrkelân'ı Mekke'de okutmuş ve nihayetinde Mîrkelân Hindistan'da vefat etmiştir. Talebesi Ali el-Kârî de Anadolu'dan Hindistan'a kadar pek çok bölgede rağbet gören bir âlim olarak bu icazetin aktarımında önemli bir rol üstlenmiştir.

Mîrkelân'ın *Mişkât*'ı okuduğu Mîrekşâh eş-Şîrâzî onuncu asrın eşsiz muhaddislerinden birisi olarak kabul edilen *Mişkât* râvisi Cemalüddin Atâullah b. Gıyâsüddîn eş-Şîrâzî el-Herevî'nin oğludur. Herat'ta Sultaniyye Medresesi'nde ders veren bu âlimin siyere dair *Ravzatü'l-ahbâb* ve hadisle ilgili de *Erbaun*'u vardır. Yapılan çalışmalarda Mîrekşâh'ın bu medresede babasının yerine geçtiği belirtilmiştir.[50] Daha önce Asîlüddîn'den bahsedilirken ailenin katkısına değinilmişti. Buna göre denilebilir ki bu eseri Şîraz'dan Hicaz'a ulaştıran ana damarlardan birisi bu ailedir. Mîrekşâh'ın en meşhur talebeleri arasında ise İbn Hacer el-Heytemî'nin *Mişkât* icazetini aldığı Mîr Mürtezâ eş-Şerîf eş-Şîrâzî (Seyyid Şerîf-i Sânî (ö. 972/1565) de bulunmaktadır.[51] Mîr Mürtezâ eş-Şerîf eş-Şîrâzî'nin Horasan yanında Hicaz'da ilmî faaliyetlerde bulunması özellikle Hindistan'a giderek Dekken ve Agra gibi beldelerde yaşayarak Delhi'de vefat etmesi son derece ilgi çekicidir. Hocası Abdülhak es-Sünbâtî'nin talebi üzerine *Mişkât* icazetini veren Cürcânî'nin hazırlıksız bir şekilde ezberden yaptığı imlâya duyulan hayranlık icazette açıkça belirtilmiştir.

---

[48] Gülsüm el-Müheyrî, *Medresetu'l-ḥadīs fi'l-Hind* (Abu Dabi: Mektebetü İbn Kayyim, ts.), 62-63.

[49] Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ʿulûm*, thk. Abdülcebbâr Zekkâr (Dımaşk: Menşûratü Vizâreti's-Sekâfe, 1978), 3/232.

[50] Hâdî b. Kâid, "el-Muhaddis Mirekşâh Menhecühü ve Masâdiruhu fî Şerhihi Kitâbi'ş-Şemâil li'l-İmâmi't-Tirmizî", *Mecelletü'l-Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye* 1/3 (2017), 142.

[51] Nesîmüddîn Mîrekşâh eş-Şîrâzî, *Şerhü'ş-Şemâil (Tahkîk)* (Mekke: Câmiatü Ummi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1437), 24-26; Hâdî b. Kâid, "el-Muhaddis Mirekşâh Menhecühü ve Masâdiruhu fî Şerhihi Kitâbi'ş-Şemâil li'l-İmâmi't-Tirmizî", 142.

Sonuç

Hadis tarihine dair akademik çalışmalar, sadece hadis metinlerinin içeriği ve üzerine yapılan çalışmalara değil, aynı zamanda bu eserlerin yayıldığı bölgeler ve bu süreçteki ikincil kaynakların rolünü dikkate almalıdır. Bu bağlamda, Tebriz ve Şîraz gibi şehirlerin hadis ilmi açısından önemi yeterince vurgulanmamaktadır. Oysa bu şehirler, çok okunan hadis derlemelerinin üretildiği ve başka bölgelere taşındığı merkezler olarak önemli bir yere sahiptir. Ancak, bu şehirlerin hadisle ilgili tarihsel katkılarına dair akademik kaynakların eksikliği, söz konusu çalışmaları güçleştirmektedir. Bu durum, hadis ilminin coğrafî yayılımını ve ikincil kaynaklar konumundaki derleme eserlerin etkisini tam anlamıyla değerlendiren çalışmaların eksikliğiyle sonuçlanmaktadır. Bu nedenle, hadis tarihinin ihmal edilen bazı alanlarına dair akademik incelemeler yapılması ve bazı bulguların tahlil edilerek tartışılması, çeşitli İslâm beldelerinin tarihsel etkisini ve bazı eserlerin dolaşımını ortaya koyacaktır.

Bu ihtiyacın yönlendirmeleriyle ortaya çıkan elinizdeki makale, Ali b. Mübârekşâh eş-Şîrâzî gibi hakkında çok bilgi bulunmayan bir âlimin kendisi ve yakın çevresinin peşine düşmüştür. İbn Hacer el-Askalânî, hakkında zikrettiği kısa bilgilerde onun ilmî serüveni açısından önemli olan hocası Hatîb et-Tebrîzî, *Mişkât* ve talebelerine değinmemiştir. *Mişkât*'tan bahseden çalışmalar için de benzer durum söz konusudur. Hâlbukî Ali b. Mübârekşâh aile fertleri ilimle meşgul olan, *Mişkât* dışında *Sahîhü'l-Buhârî* gibi bir kaynağı okutmuş ve aralarında Fîrûzâbâdî gibi âlimlerin bulunduğu isimlere icazet vermiş bir kimsedir.

Mişkât şarihlerinin icazetlerinin yönlendirdiği küçük detaylar ve bazı kitaplardaki veriler, Ali b. Mübârekşâh'tan eseri dinleyen pek çok ismin varlığını ortaya çıkarmıştır. Fîrûzâbâdî ve İbnü'l-Cezerî gibi meşhur âlimlerin *Mişkât* râvisi olması yanında tanınmayan başka isimlerin de var olduğu saptanmıştır. Tespit edilen isimler ve onların yolculukları aynı zamanda dikkatlerimizi Şîraz'a yönlendirmiştir. Zira başta Ali b. Mübârekşâh olmak üzere Şîrazlı âlimlerin bir Dımaşk, Mısır ve Hicaz serüveni söz konusudur. Bu da onlara kendi beldelerinde ilmî faaliyet yapma ve diğer beldelere de ulaşma imkânı sunmuştur. Bu imkânın en çok *Mişkât*'ın yayılımına fayda sağladığı görülmüştür.

İbn Hacer el-Heytemî, Ali el-Kârî ve Abdülhak Dihlevî gibi âlimlerin *Mişkât*'la bağlarının merkezinde H. 10. asrın Hicaz'ı bulunmaktadır. Bu yüzyıl aynı zamanda Hicaz'ın hadis tarihinde yükseldiği ve naklî ilimler açısından merkez haline geldiği tarihsel devredir. Bu bağlamda *Mişkât* ile ilgili kişilerin ilişki ağları, hadis tarihinin bu dönemi ve Hicaz'dan eserlerin farklı İslâm ülkelerine yayılışı açısından önemlidir. Buna göre Tebriz'de üretilen *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, Şîrazlılar vasıtasıyla yayılmış ve ilmî merkez haline gelen Hicaz'ın büyük katkısıyla İslâm beldelerine ulaşmıştır.

Extended Abstract

In the field of ḥadīth historiography, certain Islamic cities have been prominently featured due to their scholarly contributions, while others have remained relatively overlooked. Building upon this observation, the present study turns its attention to Shīrāz and its surrounding region—an area that has not been the focus of sustained scholarly inquiry within the context of ḥadīth studies—and interrogates its role within the broader landscape of ḥadīth transmission. At the center of this investigation stands ʿAlī b. Mubārakshāh al-Ṣiddīqī al-Shīrāzī (d. 766/1364), whose transmission of *Mishkāt al-Maṣābīḥ*, a text of considerable significance in the ḥadīth corpus, constitutes the focal point of the article. Based on available evidence, ʿAlī b. Mubārakshāh appears to be the sole direct transmitter of the entire work from its author, al-Khaṭīb al-Tibrīzī (d. after 740/1340), and he passed it on to his own students. The presence of Sharaf al-Dīn al-Ṭībī (d. 743/1343)—a renowned linguist, exegete, and commentator on the *Mishkāt*—at these sessions further underscores the scholarly interconnectedness of the region.

Although the region has received limited attention in studies of ḥadīth transmission, this neglect remains both striking and thought-provoking. Cities such as Shīrāz and Tabriz hosted prominent scholars whose contributions would merit greater scholarly attention within the framework of ḥadīth studies. Among these are Ibn al-Jazarī (d. 833/1429), Fīrūzābādī (d. 816/1413), and Jurgānī (possibly a typographical error for Jarrāfī)—all of whom produced works that can be interpreted as significantly engaged with ḥadīth scholarship. Beyond these widely known figures, several lesser-known individuals—whose names appear in ijāzah texts—also maintained substantive links to both the classical ḥadīth tradition and the intellectual life of these cities. Many of these figures, in turn, are connected to ʿAlī b. Mubārakshāh, further evidencing the vitality of Shīrāz's scholarly networks. Particularly notable is Ibn al-Jazarī's reference in his own works to a dār al-ḥadīth that he commissioned in Shīrāz—a fact that testifies to the existence of a formal institution devoted to ḥadīth studies in the city. Similarly, Fīrūzābādī is known to have come to Shīrāz at a very young age and to have studied ḥadīth under its scholars. Evidence also suggests that ʿAlī b. Mubārakshāh taught ḥadīth to various students, including children. These cases collectively indicate that the role of Shīrāz and its environs in the history of ḥadīth transmission warrants more nuanced and detailed investigation.

This article takes as its point of departure the figure of ʿAlī b. Mubārakshāh and the scholarly networks surrounding him. Although classical biographical sources and contemporary academic works were consulted during the research process, explicit references linking Shīrāz directly to ḥadīth activities remained scarce. Consequently, much of the relevant data regarding ʿAlī

b. Mubārakshāh and the scholarly figures of the region were extracted from ijāzah chains. In this respect, the transmission licenses of scholars such as Ibn Ḥajar al-Haytamī (d. 974/1566), ʿAlī al-Qārī (d. 1033/1623), and ʿAbd al-Ḥaqq al-Dihlawī (d. 1052/1642)—all of whom were active in the Ḥijāz—proved to be of particular value. Without these ijāzahs, reconstructing the scholarly networks would have not been possible. It is through these documents that one can trace the connections between ʿAlī b. Mubārakshāh and Fīrūzābādī, as well as identify other transmitters of the *Mishkāt* who are contemporary of Fīrūzābādī and their ties to Shīrāz. The primary contribution of historical sources in this context lies in their ability to make the information found in ijāzah chains intelligible and contextually meaningful.

Centering the analysis on these transmission documents, the study not only illuminates the historical role of ʿAlī b. Mubārakshāh and Shīrāz but also highlights a broader historiographical issue: the revival of ḥadīth studies in the Ḥijāz during the 10th and 11th centuries AH. The activities of the aforementioned scholars in this region suggest that, during this period, the Ḥijāz regained prominence not only in the preservation of foundational ḥadīth works but also in the transmission of secondary compilations such as the *Mishkāt*.

In conclusion, this article calls for a reassessment of Shīrāz's role in the history of ḥadīth. Often neglected in mainstream accounts, the city emerges here as a significant site for the dissemination of key texts and scholarly traditions. The case of ʿAlī b. Mubārakshāh al-Ṣiddīqī al-Shīrāzī and his scholarly network demonstrates the important role that regional scholars played in the transmission of works that would come to occupy crucial status in Islamic education. Furthermore, it becomes evident that information often considered marginal—such as that found in ijāzah chains—can offer critical insights into the intellectual history of Islam.

This study thus contributes to the growing body of city-focused research on ḥadīth historiography and underscores the methodological value of ijāzahs in tracing the contours of the ḥadīth tradition. Making Shīrāz's contributions visible also opens new avenues for investigating similarly overlooked cities and their roles in the transmission of Islamic knowledge.

ملخص موسع

برزت في دراسات تاريخ علم الحديث الشريف كثير من المدن الإسلامية على أنها رائدة في هذا المجال بفضل شهرة محدثيها، بينما لم تحظ مدن أخرى بالاهتمام الكافي فلم تأخذ نصيبها من الدراسة. وفيما بين أيدينا بحث يجلّي جهود محدثي منطقة شيراز وما حولها، والتي لم تُتناول من قبل. وتأتي أهمية هذا البحث في التركيز على دور علي بن مبارك شاه الصدّيقي الشيرازي (ت. ٧٦٦هـ/ ١٣٦٤م) في نقل كتاب "مشكاة المصابيح"، الذي يحتل مكانة مرموقة في علم الحديث. وقد تلقى علي بن مبارك شاه الكتاب بكامله من مؤلفه الخطيب التبريزي (ت. بعد 740هـ/ 1340م) ونقله لتلاميذه، مما يجعله الراوي الوحيد لهذا الكتاب وفقًا لما وقفنا عليه من المصادر. كما أن حضور شرف الدين الطيبي التبريزي (ت. 743هـ/ 1343م)، اللغوي، المفسر، شارح مشكاة المصابيح، في هذه الجلسات يعطي أهمية بالغة في فهم شبكة العلاقات بين علماء المنطقة .

ويعتبر النشاط العلمي في علم الحديث لدى سكان تلك البلاد أقل نسبيا من غيرها، ورغم ذلك فقد ظهر في شيراز وتبريز وغيرها أعلام كان لهم وزنهم العلمي في التاريخ الإسلامي، من ذلك على سبيل المثال: ابن الجزري، وفيروز آبادي، والجرجاني، فقد قدم هؤلاء إسهامات كبيرة في فروع مختلفة من العلوم المتصلة بشكل أو بآخر بعلم الحديث الشريف، فقد اشتهر ابن الجزري بنشاطه في علم القراءات وقد أشار في إحدى مؤلفاته إلى دار الحديث التي بناها في شيراز، وهذا يدل على وجود مؤسسة علمية متخصصة في الحديث في المدينة، أما الفيروزآبادي، فقد قدم إلى شيراز صغيرًا وتلقى الحديث على بعض علمائها. وكذلك كان ابن مبارك شاه نفسه يدرّس الحديث في تلك المدينة وكان ممن يدرسهم أطفال صغار كما ورد. وثمة شخصيات أقل شهرة منهم، وردت أسماؤهم في بعض وثائق الإجازات، تربطهم صلات مهمة بهذه المدن وبالمصنفات الحديثية التراثية، ومنهم من تربطه صلة وثيقة بابن مبارك شاه نفسه. كل ذلك يدل على أهمية هذه المدينة مما يستدعي ضرورة دراسة مكانة شيراز وما جاورها في تاريخ علم الحديث بشكل أعمق .

تناول هذا البحث دراسة العالم الشيرازي علي بن مبارك شاه وشبكة علاقاته وارتباطه بعلماء عصره ومنطقته، وعلى الرغم من الاستناد إلى مراجعة المصادر التي تعنى بالتراجم ومتابعة الدراسات الأكاديمية، إلا أن المعلومات حول ارتباط شيراز بعلم الحديث كانت فقيرة. ومع ذلك فقد أظهرت الدراسة المتعلقة بشخصية علي بن مبارك شاه وما حوله من علماء شيراز إلى وجود تسلسل للإجازات لبعض العلماء. من ذلك إجازات كتاب مشكاة

المصابيح لبعض العلماء كابن حجر الهيثمي وعلي القاري وعبد الحق الدهلويّ الذين ظهر نشاطهم العلمي في منطقة الحجاز، وهذا يدل على أهمية بالغة متصلة بمنطقة شيراز. ولولا هذه الإجازات لما وقفنا على معلومات مرتبطة بالشخصيات المذكورة في هذه الدراسة. ولما استطعنا تحديث الصلة ما بين علي بن مبارك شاه وما بين فيروز آباد، وأيضا ما بين أولئك الذين رووا كتاب المشكاة من العلماء المعاصرين لفيروز آباد، وصلاتهم بشيراز.

تسهم هذه الدراسة في فهم وتفسير المعلومات الواردة في سلاسل الإجازات ووضعها في سياقها العلمي والحديثي والتاريخي.

إن هذه الدراسة التي تركز على الإجازات لا تكشف فقط عن الدور التاريخي لعلي بن مبارك شاه وشيراز، بل تلفت الانتباه أيضًا إلى قضية أخرى مهمة في تاريخ الحديث . وهي أن العلماء الذين شاركوا إجازاتهم في المشكاة عاشوا في الحجاز خلال القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين. وهذه الحالة جديرة بالملاحظة لأنها تدل على أن علم الحديث دخل في فترة انتعاش في الحجاز خلال هذه الفترة. كما يكشف أيضًا أن الحجاز لعب دورًا مهمًا ليس في نقل مصادر الحديث الأساسية فحسب، بل أيضًا في المصنفات الثانوية مثل كتاب المشكاة. وتظهر هذه التطورات أيضًا أن الحجاز قد اكتسب مرة أخرى مكانة مركزية فيما يتعلق بتاريخ علم الحديث.

وختاماً، يحاول هذا البحث الكشف عن ضرورة إعادة تقييم مساهمة مدينة إسلامية مثل شيراز في علم الحديث، والتي لم تُذكَر كثيرًا في سياق تاريخ علم الحديث، من حيث إسهاماتها في النشاطات الحديثية ونقل بعض الكتب. كما يبرز أن شبكة العلماء المرتبطة بعلي بن مبارك شاه الصدّيقي الشيرازي كان لها دور مهم في نقل بعض كتب الحديث التي أصبحت لاحقًا مرجعًا أساسيًا في نظام التعليم الإسلامي. إضافةً إلى ذلك، يُلاحظ أن المعلومات الواردة في سلاسل بعض الكتب، والتي تُعتبر أحيانًا عاديةً ولا تُعطى أهميةً كافية، تُقدم وجهات نظرٍ مختلفة.

كما تُقدِّم هذه الدراسة إسهاما جيدا في بحوث تاريخ الحديث المتمركزة حول المدينة، وتُؤكد على دور سلاسل الإجازات التي ينبغي مراعاتها في فهم تاريخ علم الحديث. كما أن إبراز الدور الذي لعبته شيراز في تاريخ علم الحديث سوف يمهد الطريق لتقييم مدن مماثلة في هذا الإطار.

الكلمات المفتاحية: الحديث، علي بن مبارك شاه ، شيراز ، مشكاة ، التبريزي.

Kaynaklar / References

Abdülaziz, Dihlevi. *Büstanul Muhaddisîn*. çev. Ali Osman Koçkuzu. Ankara: TDV, 1986.

Abdülhak Dihlevî, Ebü'l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa'dillâh. *Lemaʿâtü't-tenḳīḥ fî şerḥi Mişkâti'l-Meṣâbîḥ*. thk. Takıyyuddin En-Nedvi. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2020.

Abdülhay, el-Hasenî. *Nüzhetü'l-ḫavâṭır ve behcetü'l-mesâmiʿ*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1999.

Ali el-Kârî, Alî b. Sultân Muhammed. *Mirḳātü'l-Mefātīḥ Şerhu Mişkāti'l-Meṣābīḥ*. thk. Cemāl ʿÎtânî. 11 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Ayaz, Kadir. "Zâhid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2015), 63-102.

Demirci, Nur Kübra. *Memlükler Döneminde Kıraat İlmi Kahire ve Dımaşk Özelinde*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.

Demirci, Selim. "Bir Tedris Metni Olarak Mişkâtü'l-Mesâbîh". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2021), 251-273.

Demirci, Selim. "el-Hatîb et-Tebrizî ve Mişkâtü'l-Mesâbîh'i Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2014), 95-113.

Demirci, Selim. *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri*. İstanbul: İLEM, 2020.

Emiroğlu, Nagihan. *Türk (Bahrî) Memlükler Döneminde Hadis İlmi*. İstanbul: Timaş Akademi, 2023.

Füllânî. *Ḳaṭfü'ş-şemer fî refʿi esânîdi'l-muṣannefât fi'l-fünûn ve'l-eşer*. thk. Âmir Hasan Sabrî. Mekke: Dâru'ş-Şurûk, 1984.

Gülsüm el-Müheyrî. *Medresetu'l-ḥadīṯ fi'l-Hind*. Abu Dabi: Mektebetü İbn Kayyim, ts.

Hâdî b. Kâid. "el-Muhaddis Mirekşâh Menhecühü ve Masâdiruhu fî Şerhihi Kitâbi'ş-Şemâil li'l-İmâmi't-Tirmizî". *Mecelletü'l-Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye* 1/3 (2017), 141-150.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-kâmine fî aʿyâni'l-mieti's-sâmine*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1998.

İbn Hacer el-Heytemî. *Sebetü'l-İmam Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer el-Heytemî el-Mekkî*. thk. Emced Reşîd. Ammân: Darü'l-Feth, 2014.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Miftâḥu'l-Ḥışni'l-ḥaṣîn*. Erişim 26 Nisan 2025. https://portal.yek.gov.tr/works/detail/173476

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî. *Ẕâtü'ş-şifâʾ fî sîreti'n-nebiyyi'l-Muṣṭafâ ve aṣḥâbihi'l-erbaʿati'l-ḫulefâʾ*. thk. Hâyif en-Nebhân. Kuveyt: Dârü'z-Zâhiriyye, 2017.

İbrahim b. Ahmed el-Amâsî. *Tercüme-i Şakâ'ik-i Nu'mâniyye*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığ, 2021.

Kutlay, Halil İbrahim. *el-İmâm ʿAlî el-Ḳārî ve eşeruhû fî ʿilmi'l-ḥadîṯ*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.

Muhammed Âşık. *el-ʿAnâkîdü'l-gâliye mine'l-esânîdi'l-'âliye*. Karaçi: Mektebetü'ş-Şeyh Muhammed Yahya, 1408.

Muhammed Yasin, Ebü'l-Feyz İsa el-Mekkî. *Esânîdü'l-Fakih Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2008.

Muhibbî, Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh. *Ḫulâṣatü'l-eṯer fî aʿyâni'l-ḳarni'l-ḥâdî ʿaşer*. Kahire: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1284.

Nesîmüddîn Mîrekşâh eş-Şîrâzî. *Şerhü'ş-Şemâil (Tahkîk)*. Mekke: Câmiatü Ummi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1437.

Özcan, Azmi. "Müttakî el-Hindî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Özçelik, Sait. *İbn Hacer el-Heytemî'nin Fethu'l-ilâh fî şerhi'l-Mişkât'ındaki Şerh Metodu ve Hadis Şerh Geleneğindeki Yeri*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.

Özgüdenli, Osman Gazi. "Düşüncenin Havzaları: İslam Düşünce Tarihinde Başlıca İlim ve Kültür Havzaları". Erişim 27 Nisan 2025. https://islamdusunceatlasi.org/dusuncenin-havzalari-islam-dusunce-tarihinde-baslica-ilim-ve-kultur-havzalari

Özkan, Halit. *Memlüklerin Son Asrında Hadis*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Sahib Âlim el-Azamî en-Nedvî. "el-Hayâtü'd-Dîniyye ve'l-İlmiyye fi'l-Harameyni'ş-Şerîfeyn fi'l-Karni'l-Âşir el-Hicrî: Dirâse Tarîhiyye fî Davi Zâdi'l-müttakîn fî sülûki tarîki'l-yakîn". *el-Câmiatü'l-İslâmiyye Mecelletü ed-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 54/3-4 (2019), 9-75.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmiʿ*. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, ts.

Sıddîk Hasan Han, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır. *Ebcedü'l-ʿulûm*. thk. Abdülcebbâr Zekkâr. 3 Cilt. Dımaşk: Menşûratü Vizâreti's-Sekâfe, 1978.

Şah Veliyyullah Dihlevî, Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn. *İthâfü'n-nebîh fî mâ yahtâcü ileyhi'l-muhaddis ve'l-fakîh*. çev. Muhammed Üzeyir Şems (Urduca'dan Arapça'ya). Lahor: el-Mektebetü's-Selefiyye, 2003.

Ünal, İsmail Hakkı. "Dihlevî, Abdülhak b. Seyfeddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/291-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ziriklî, Ḫayruddîn b. Maḥmûd. *el-Aʿlâm: Ḳâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâʾ mine'l-ʿArab ve'l-Musteʿrabîn ve'l-Musteşriḳîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 2002.

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 190-211

Ḳirāṭ Kelimesini İçeren Merfû Hadislerin Mevzû Olma İhtimali Üzerine Bir İnceleme

A Study on the Possibility of Marfūʿ Hadiths Containing the Word Qīrāṭ Would Be Fabricated

دراسة حول إمكانية أن تكون الأحاديث المرفوعة التي تحتوي على كلمة قيراط بالوضع

Ali Kuzudişli

Prof. Dr.
Gümüşhane University | Faculty of Theology
Gümüşhane | Türkiye
E-mail: akuzudisli@gumushane.edu.tr
ORCID: orcid.org/0000-0002-2135-5439
RORID: https://ror.org/00r9t7n55

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 26.04.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 28.07.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1684500

Atıf | Citation: Kuzudişli, Ali. "Ḳirāṭ Kelimesini İçeren Merfû Hadislerin Mevzû Olma İhtimali Üzerine Bir İnceleme". *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 190-211.
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 Kuzudişli)**
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.
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.
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).

Ḳīrāṭ Kelimesini İçeren Merfû Hadislerin Mevzû Olma İhtimali Üzerine Bir İnceleme

Prof. Dr. Ali Kuzudişli

Anahtar Kelimeler:
Hadis
Ehl-i hadis
Metin tenkidi
Ḳīrāṭ
Koyun çobanlığı

Öz

Buhârî'nin Sahîh'inde yer alan bir rivayette Hz. Peygamber'in birkaç kırat (Ar. ḳīrāṭ ç. ḳarārīṭ) para karşılığı Mekkelilerin koyunlarını güttüğü nakledilmektedir. Muhaddislerden bazıları, rivayette geçen ḳarārīṭ kelimesiyle para kastedilmediğini bu kelimenin Mekke yakınlarında bir yer adı anlamına geldiğini iddia etmiştir. Bazı kimseler de Hz. Peygamber döneminde ḳīrāṭ para biriminin bilinmediğini ileri sürmüştür. Bu meseleyi tartışan muhaddisler arasında, Hz. Peygamber döneminde ḳīrāṭ para ölçüsünün bilinmediği iddiasına karşı çıkan birine rastlanmamıştır. Eğer Hz. Peygamber döneminde ḳīrāṭ kelimesinin bilinmediği gerçekse, ḳīrāṭ kelimesini içeren merfû hadislerin sonraki dönemde uydurulduğuna dair güçlü bir kanıt ortaya çıkmış olacaktır. Bu makale, ḳīrāṭ para biriminin Hz. Peygamber döneminde bilinip bilinmediğini araştırmak ve mümkün olduğunca net bir sonuca ulaşmak amacıyla çalışılmıştır. Elde edilen sonuca göre içinde ḳīrāṭ kelimesi geçen merfû hadislerin, genel bir değerlendirmeyle sonradan üretilmiş rivayetler olarak kabul edilip edilemeyeceği sorusuna cevap aranmıştır. Bu araştırma, tarihin bir kesitinde ortaya çıkmış ve birkaç yüzyıl boyunca farklı kimseler tarafından tartışılmış bir konuyu ele aldığı için hadis tarihine, ehl-i hadisin düşünce yapısına ve onların diğer ilim ehli kimselerle ilişkilerine dair bazı ipuçları vermektedir.

A Study on the Possibility of Marfūʿ Hadiths Containing the Word Qīrāṭ Would Be Fabricated

Keywords:
Ḥadīth
Ahl al-hadith
Textual criticism
Qīrāṭ
Sheep herding

Abstract

In a narration in Bukhari's Ṣaḥīḥ, it is narrated that the Prophet herded the sheep of the Meccans in exchange for a few carats (Ar. qīrāṭ pl. qarārīṭ) of money. Some of the scholars of hadith have argued that the word qarārīṭ does not refer to money, but rather to a place near Mecca. Others have claimed that the currency of qīrāṭ was unknown during Prophet's time. Among the scholars of hadith, no one has been encountered who said that the information that the currency of qīrāṭ was unknown during the time of the Prophet is wrong. If it is true that the word qīrāṭ was not known during the time of the Prophet, then strong evidence will have emerged that the hadiths containing the word qīrāṭ were fabricated in a later period. This article has been studied to investigate whether the currency unit qīrāṭ was known during the time of the Prophet and to reach as clear a conclusion as possible. Since this research deals with a subject that emerged at a certain point in history and was discussed by different people for several centuries, it provides some clues about the history of hadith, the mentality of the ahl-al hadith and their relations with other scholars.

Giriş

Bir hadisin isnad edildiği kişiye ait olup olmadığı meselesi, hadis ilimlerinin temel problemlerindendir. Bu meseleyi incelemede tarihsel bilgiler, bazı sonuçlara ulaşma konusunda etkili olabilmektedir. Ravilerin doğum ve ölüm tarihleri, nerede yaşadıkları, kimlerden hadis aldıkları, kimlere hadis naklettikleri vb. bilgilerin kayıtları, hadislerin sıhhatiyle ilgili incelemelerde önem arz etmektedir. Benzer biçimde metin değerlendirmelerinde de rivayette yer alan bazı kelimeler, o kelimelerin tarihsel geçmişi ve kullanıldığı bölgeler dikkate alınarak metnin çıkış tarihi ve yeri hakkında önemli ipuçları verebilmektedir.

Aşağıda detaylı biçimde açıklanacağı üzere, erken dönem tarih kitaplarında Hz. Peygamber'in ilk gençlik yıllarında koyun çobanlığı yaptığı bildirilmekte, bazı hadis kaynaklarında da onun belirli bir ücret karşılığında bu görevi yerine getirdiği bildirilmektedir. Metindeki ḳīrāṭ kelimesinin çoğulu olan ḳarārīṭ kelimesiyle ücret değil, Mekke yakınlarında bir yer adının kastedildiğinin ileri sürülmesi birkaç yüzyıl süren bir tartışmayı başlatmıştır. İbn Hacer'in (ö. 852/1449) belirttiğine göre bu görüşü savunanlardan (isimleri verilmeyen) bazı kimselerin Hz. Peygamber döneminde bir ödeme aracı anlamında ḳīrāṭ kelimesinin bilinmediğini gerekçe göstermesi[1] ve bu gerekçenin doğru olmadığını savunan birine rastlanmaması aslında daha genel bir problemi doğurmaktadır. Ḳīrāṭ kelimesi ücret veya karşılık anlamında birçok merfû hadiste yer aldığından, Hz. Peygamber döneminde ḳīrāṭ kelimesi bilinmiyorsa, bu kelimeyi içeren metinlerin sonradan uydurulup Hz. Peygamber'e nisbet edildiğini gösteren güçlü bir argümanın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Hz. Peygamber döneminde ḳīrāṭ kelimesi gerçekten bilinmiyor muydu? Bu meseleyi müstakil olarak tartışan herhangi bir çalışmaya rastlanmamış olup eserin herhangi bir yerinde ona değinen kaynaklara makale içinde atıfta bulunulmuştur. Öncelikle söz konusu tartışmanın nasıl ortaya çıktığı ve yayıldığı hakkında bilgi verilecektir.

1. Tartışmanın Çıkış Kaynağını Oluşturan Rivayet

Tartışmanın çıkış kaynağını oluşturan rivayet, erken döneme ait bir kaynakta şöyle rivayet edilmiştir:

Süveyd b. Saîd ve Ahmed b. Muhammed el-Ezrâkî el-Mekkî > Amr b. Yahya b. Saîd b. Amr b. Saîd b. el-Âs el-Kureşî > Dedesi Saîd > Ebû Hüreyre:

[1] Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî İbn Hacer, *Fethü'l-bâri bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb (Beyrut: Mektebetü's-Selefiyye, 1390), 4/441.

Hz. Peygamber buyurdu ki: "Allah'ın gönderdiği her peygamber mutlaka koyun çobanıdır." Ashabı ona: "Sen de mi, Ey Allah'ın elçisi?" dediler. O: "Evet, Mekkeliler için ḳarārīṭ karşılığında onları güttüm." dedi.[2]

Bu rivayet Süveyd b. Saîd ve Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî adlarında iki kişinin Amr b. Yahya'dan rivayeti biçiminde kaydedilmiş, Buhârî (ö. 256/870) dönemine kadar hadis kaynaklarına yayılmamıştır. Buhârî onu, iki raviden biri olan Ahmed b. Muhammed aracılığıyla yine Amr b. Yahya senediyle şöyle nakletmiştir:

Ahmed b. Muhammed el-Mekkî > Amr b. Yahya > Amr'ın dedesi > Ebû Hüreyre:

Hz. Peygamber buyurdu ki: "Allah'ın gönderdiği her peygamber mutlaka koyun gütmüştür." Ashabı: "Sen de mi?" dediler. O: "Evet, Mekkeliler için ḳarārīṭ üzere onları otlattım." dedi.[3]

Buhârî'nin bu kaydında önceki metinden farklı olarak *bi'l-ḳarārīṭ* yerine *ala'l-ḳarārīṭ* ifadesi yer alır. Bunun dışında metinde önemli bir farklılık görülmemektedir. Aynı rivayet yine hicri üçüncü asra ait bir kaynak olan İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *Sünen*'inde, iki raviden diğeri olan Süveyd b. Saîd aracılığıyla ve yine Amr b. Yahya senediyle şöyle nakledilmiştir:

Süveyd b. Saîd > Amr b. Yahya b. Saîd el-Kureşî > Dedesi Saîd b. Ebî Uhayha > Ebû Hüreyre: Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Allah'ın gönderdiği her peygamber mutlaka koyun çobanıdır." Ashabı ona: "Sen de mi, Ey Allah'ın elçisi?" dediler. O: "Evet, Mekkeliler için ḳarārīṭ karşılığı onları güttüm." dedi. Süveyd: "Yani her koyun bir ḳīrāṭ karşılığında." dedi.[4]

İbn Mâce'nin bu metni *Tabakât*'taki metinle birebir aynı olup devamında ravilerden Süveyd tarafından *bi'l-ḳarārīṭ* ifadesi hakkında bir açıklama yapılarak Hz. Peygamber'in her koyun için bir ḳīrāṭ olmak üzere ücret karşılığında Mekkelilerin koyunlarını güttüğü açık biçimde beyan edilmiştir. İbn Mâce kaydındaki metnin, İbn Sa'd'ın kaydındaki metinle aynı olduğunu, Buhârî kaydındaki metnin ise ***alâ*** *ḳarārīṭ* ifadesiyle daha önceki kaynaklarda bir örneğinin bulunamadığını vurgulamak gerekir.

Bu hadisin hicri üçüncü asırdan sonra da kaynaklarda, sened ve metin yönleriyle önemli değişimlere uğramadığı görülmüştür. Bu noktada söz konusu rivayetin senedinde dikkat çeken bazı konulara bakmak yararlı olacaktır.

---

[2] Muhammed b. Saʿd b. Menî' ez-Zührî İbn Saʿd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 1/103.

[3] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resulillah (s.a.v.) ve sunenihi ve eyyâmihi*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "İcâre", 2, 3/88 (No. 2262).

[4] Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaut vd. (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Ticârât", 5, 3/278 (No. 2149).

2. Amr b. Yahya

Üzerinde durulan hadisin bulunabilen senedleri Amr b. Yahya'da (ö. ?) birleşmektedir. İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) eserinde Amr b. Yahya adında iki ravi hakkında bilgi verilmiştir. Birincisi, sika ve çok hadis rivayet etmekle nitelendirilen Amr b. Yahya b. Umâre b. Ebî Hasen, Medineli tâbiûnun dördüncü tabakasında yer almaktadır.[5] Diğeri Amr b. Yahya b. Kimitta, Mekkeli tâbiûnun üçüncü tabakasından olup az hadis rivayet etmekle nitelendirilmiş ve hakkında başka bilgi verilmemiştir.[6] Adı geçen iki ravi de ḳarārīṭ rivayetinin ravisi Amr b. Yahya değildir. Hadis ilk kez bu kaynakta bulunduğu halde onda, hadisi nakletmekte tek kalan ravi hakkında bilgi bulunamamıştır.

Buhârî, yukarıda geçen iki Amr b. Yahya'nın yanı sıra ismi Amr b. Yahya olan iki ravi hakkında daha bilgi verir. Bunlardan biri *Sahîh*'teki ḳarārīṭ hadisini rivayet eden şahıs Amr b. Yahya b. Saîd b. el-Âs el-Emevî'dir. Bu isimle tanıtılan ravinin, dedesi Saîd'den hadis rivayet ettiği, Ebû Ümeyye el-Mekkî'nin onu gördüğü, ondan Musa b. İsmail, Ahmed b. Muhammed el-Mekkî ve İbn Uyeyne,'nin rivayet ettiği belirtilir. Bundan başka herhangi bir bilgi verilmez. Bu kaynakta, Amr b. Yahya'dan rivayet edenler içinde İbn Sa'd ve İbn Mâce'deki ḳarārīṭ hadisini Amr'dan rivayet eden Süveyd'in adı geçmemektedir.[7] Sonraki ricâl kitaplarında ḳarārīṭ hadisinin ravisi Amr b. Yahya hakkında yer alan ilave bilgiler, kronolojik sıraya göre şöyledir:

Amr b. Yahya'nın adı zayıf ravilerin sıralandığı bir kitapta yer almış ve onun hakkında söz konusu hadisin ondan başkası tarafından rivayet edildiği konusunda bilgi sahibi olunmadığı ve onun hadisi az biri olduğu belirtilmiştir.[8] Künyesinin Ebû Uhayha olduğu ancak bu künyenin dedesi Saîd b. el-Âs'a da ait olabileceği notu düşülmüştür.[9] Bir başka kaynakta Amr b. Yahya'nın bazı rivayetleri sıralanmış ve onun künyesinin Ebû Uhayha olduğu yönünde nakilde bulunulmuştur.[10] Yahya b. Maîn'in onun hakkında "salih" dediği nakledilmiş ve ondan hadis rivayet eden dokuz ravi ismi verilmiştir. Bunlar arasında Süveyd de vardır.[11] İbn Hibbân'ın onu *es-Sikât*[12] isimli kitapta zikrettiği

---

5 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/496.

6 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/50.

7 Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *Kitâbü't-Târîhi'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifi'l-Usmânî, ts.), 6/382.

8 İbn Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, ed. Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 6/216.

9 Muhammed b. Muhammed el-Kerâbisî Ebû Ahmed el-Hâkim, *el-Esâmî ve'l-künâ*, thk. Ebû Ömer Muhammed b. Ali (Kahire: Dârü'l-Fârûk, 2015), 1/325.

10 Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 46/454.

11 Abdulganî el-Makdisî, *el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Şâdî b. Muhammed (Kuveyt: Şeriketü Ğarrâs li'd-Dâiye, 2016), 8/60.

12 Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, thk. Muhammed Abdulmuîd Han (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1978), 7/217.

bildirilmiş,[13] Yahya b. Maîn'in onun hakkında *la be'se bih,*[14] Dârekutnî'nin ise sika dediği bilgisi verilmiş, onun hakkında "Herhangi birinin onu cerh ettiği konusunda bir şey nakledilmedi." denilmiştir.[15] Netice olarak Amr b. Saîd'in kimliği hakkında Buhârî'nin verdiği bilgiden öteye neredeyse kimse geçememiştir. Buhârî, Ahmed b. Muhammed el-Mekki > Amr b. Yahya > Amr'ın dedesi > Ebû Hüreyre senediyle Hz. Peygamber'den iki farklı hadis daha nakletmiştir.[16]

3. Ḳarārīṭ Kelimesi Hakkındaki Tartışmalar

Hz. Peygamber'in ḳarārīṭ üzere koyun çobanlığı yaptığını bildiren hadiste ḳarārīṭ kelimesinin ücrete mi yoksa bir yer adına mı işaret ettiği konusu tartışma konusu olmuştur. Buhârî dönemine kadar bu tartışmanın varlığıyla ilgili bir kayda rastlanmamıştır. Buhârî'nin, hadisi *İcâre* kitabında tahric etmesi ve ḳarārīṭ kelimesinin yer adı olduğuna dair bir şey söylememesi o dönemde ḳarārīṭ kelimesi üzerinde bir tartışma olmadığına işaret edebilir. Her ne kadar İbn Mâce'nin kaydında Süveyd'in "her koyunu bir ḳīrāṭa" şeklindeki açıklaması, ḳarārīṭ kelimesinin ücret anlamına geldiğini teyit etmek üzere yapılmış hissini uyandırsa da bu tartışmanın nispeten daha geç dönemde ortaya çıktığını gösteren daha güçlü işaretler bulunmaktadır. Tahâvî'nin (ö. 321/933) bu hadis hakkında, yine ḳarārīṭ kelimesi üzerinden yapılan bir başka itiraza cevap verirken bu kelimenin yer adı olmasıyla ilgili herhangi bir şey söylememiş olması, onun yaşadığı dönemde bu tartışmanın mevcut olmadığına işaret edebilir. Tahâvî bu meseleyi "Ḳīrāṭtan söz edilen bir yeri fethedeceksiniz."[17] hadisi etrafında ele almıştır. Burada bu hadisi eleştiren kimseler, "Mısır dışındaki şehirlerde ḳīrāṭ sözünün insanların dillerinde dolaşıp durduğunu gördüğünüz halde siz böyle bir şeyi nasıl kabul ediyorsunuz?" biçiminde bir itirazda bulunmuşlar, Tahâvî de Mısırlıların ḳīrāṭ kelimesini, diğer yerlerde yaşayanların aksine "bir kimseye hoşlanmadığı bir şeyi söylemek" anlamında kullanmalarından dolayı Mısır'ın "ḳīrāṭtan söz edilen şehir" diye nitelendirildiğini söyleyerek meseleyi çözmeye çalışmıştır. Bu bahiste, itiraz edenlerin ḳarārīṭ kelimesinin yaygın olarak her tarafta bilindiği itirazını reddeden bir şey söylenmemiştir.[18]

İbn Hübeyre (ö. 560/1165) dönemine kadar söz konusu ḳarārīṭ hadisi, önceki bazı delâil ve şerh kitaplarında yer aldığı halde bu kelimenin yer adı olduğuna işaret eden bir kaynağa rastlanmamıştır.

---

[13] Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Abdirrahman Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 22/294.

[14] Ebû Zekeriyya Yahya b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dûrî)*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1979), 3/519.

[15] İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarabad: Matbaatü Dâireti'l-Meârifi'n-Nizâmiyye, 1327), 8/118.

[16] Buhârî, *Sahîh*, "Vudû' ", 21, 1/42 (No. 155); "Menâkıb", 24, 4/199 (No. 3605).

[17] Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî, 1955), "Fedâilü's-Sahâbe", 226, 4/1970 (No. 2543).

[18] Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 3/294.

Ḳarārīṭ kelimesinin yer adı anlamına geldiği görüşüne ilk atıf İbn Hübeyre'nin kitabında bulunabilmiştir. Onun naklettiğine göre İbrahim el-Harbî, hadiste yer alan ḳarārīṭ kelimesiyle gümüş (para) cinsinden bir ücret kastedilmediğini, ḳarārīṭ kelimesinin yer adı olduğunu söylemiştir.[19] Bu kaynaktan sonra, ḳarārīṭ hadisinin tahric edildiği neredeyse her yerde bu tartışmaya değinildiği görülmüştür. İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201), şeyhi İbn Nâsır'ın (ö. 550/1155) görüşüne tabi olarak bu tartışmada İbrahim el-Harbî'nin görüşünü savunması ve Süveyd'in sözüne güvenilemeyeceğini söylemesi, tartışmayı alevlendirmiş gözükmektedir.[20] Arap dilcisi Sağânî (ö. 650/1252), 615/1218 yılında Bağdat'a ilk gidişinde ehl-i hadisin kendisine söz konusu hadiste geçen ḳarārīṭ kelimesinin anlamını sorduklarını, bu soruya para anlamına geldiğini söyleyerek cevap verdiğini fakat onların filan hafızdan bu kelimenin dağ veya yer adı anlamına geldiğini naklettiklerini, kendisinin buna şiddetle karşı çıktığını anlatır.[21] Ancak bu tartışmalarda, Hz. Peygamber döneminde ḳarārīṭ diye bir ödeme aracının bilinmediği gibi bir iddiaya rastlanmadığını vurgulamak gerekir.

Arapların önceki dönemlerde ḳīrāṭ diye bir parayı bilmedikleri iddiası en erken hicri dokuzuncu yüzyıl eserlerinde görülebilmiştir. İbn Hacer, adını vermediği bazı kimselerin, Arapların ḳīrāṭ diye bir parayı bilmediğini iddia ettiklerini ve kanıt olarak "Siz ḳīrāṭtan söz edilen bir yeri fethedeceksiniz..." hadisini gösterdiklerini nakleder. İbn Hacer bu hadisin delil olamayacağı görüşünde olmasına rağmen iki farklı görüşü uzlaştırmaya çalışır.[22] Aynî (ö. 855/1451) de aynı iddiaya değinir ve Hz. Peygamber döneminde para anlamında ḳarārīṭ kelimesinin bilinmediği görüşüne itiraz etmez. Buna ilaveten ḳarārīṭ diye bir yerin de bilinmediğini ifade ederek, ḳarārīṭ kelimesinin (muhtemelen) Mekke yakınlarında bir yerin eski adı olduğunu, Hz. Peygamber'in bildirmesiyle insanların onu öğrendiklerini söyler. Sonra o da iki farklı görüşü uzlaştırmaya çalışır.[23]

4. İbrahim el-Harbî

Tartışmada ḳarārīṭ kelimesinin bir yer adı olduğu görüşünün nisbet edildiği İbrahim el-Harbî'nin kim olduğu, atıf yapılan metinlerde tasrih edilmemiştir. Muhtemelen bu isimle, büyük muhaddis olarak tanıtılan Ebû İshak İbrahim b. İshak b. Beşir b. Abdillah (ö. 285/899)[24] kastedilmektedir. Bu şahsın biyografilerinde ve ulaşılabilen eserlerinde ḳarārīṭ kelimesiyle ilgili bir

---

[19] Yahya b. Hübeyre b. Muhammed İbn Hübeyre, *el-İfsâh an meâni's-sıhâh*, thk. Fuâd Abdülmünim Ahmed (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1417), 8/14.

[20] Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil fi ehâdîsi's-Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Dârü'l-Vatan, ts.), 3/546.

[21] Hasen b. Muhammed b. el-Hasen Sağânî, *el-Ubâbü'z-zâhir ve'l-lübâbü'l-fâhir*, thk. Muhammed Hasen Âl-i Yasin (Bağdat: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 1979), 160.

[22] İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 4/441.

[23] Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 12/80.

[24] Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997), 283.

açıklama bulunamamıştır. Ayrıca ölümünden yaklaşık iki yüz yıl sonra ḳarārīṭ ile ilgili görüşünün gün yüzüne çıkması dikkat çekicidir.

Ḳarārīṭin ücret anlamında kullanılmasına itiraz etmedeki gerçek sâikin, Hz. Peygamber'in, ücret karşılığında müşriklerin koyunlarını gütmesinin bir ayıp olarak görülerek metinde olduğu varsayılan bu uygunsuzluğu gidermek olduğu iddia edilmiştir.[25] Bu iddiaya göre ḳarārīṭ kelimesinin yer adı olduğunda ısrar etmenin nedeni, metinlerin ihtilafı veya tarihsel gerçekliklere aykırılık gibi metin tenkidini ilgilendiren bir mesele değil aksine ehl-i hadisten bir grubun Hz. Peygamber'i, ayıp gördükleri bir fiilden koruma gayretleridir.

Ḳarārīṭin yer adı anlamına geldiğini savunanların kullandığı iki gerekçe bulunmaktadır. Bunlardan biri, "Ḳarārīṭten söz edilen bir yeri fethedeceksiniz..." rivayeti, diğeri ise "...Ben de ailem için Ecyâd'da koyun güderdim." rivayetidir. Bu iki rivayetin kaynaklardaki durumu şöyledir:

Birinci hadis, birbirine çok benzeyen iki metinden türemiş bir sarmal[26] halinde hadis kaynaklarında yer almaktadır. Bu metinlerin en erken kayıtlarından biri şöyledir:

İbn İshak > Muhammed b. Müslim b. Ubeydillah b. Şihâb ez-Zührî > Abdurrahman b. Abdillah b. Ka'b b. Malik el-Ensârî sonra es-Sülemî: Hz. Peygamber şöyle buyurdu:

"Mısır'ı fethettiğiniz zaman, oranın halkına iyi davranın çünkü onların zimmet ve akrabalık bağları vardır."

Hadisin peşinden şu açıklamaya yer verilmiştir:

Muhammed b. Müslim ez-Zührî'ye sordum: "Resulullah'ın sözünü ettiği akrabalık bağı nedir?" O şöyle dedi: "İsmail'in annesi Hacer onlardandı."[27]

Bu metnin benzeri, bazı küçük tasarruflarla sonraki bir kaynakta şöyle tekrarlanmıştır:

Muhammed b. Ömer > Ma'mer ve Muhammed b. Abdillah > Zührî > İbn Ka'b> Malik: Hz. Peygamber şöyle dedi:

"Kıptilere iyi davranın çünkü onların zimmet ve akrabalık bağları vardır."

(Kim olduğu belirtilmemiş bir ravi) dedi ki: "Allah onlara rahmet etsin, Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail'in annesi onlardandır. (Ayrıca) Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in annesi de onlardandır.[28]

---

[25] Ebû Abdillah Fazlullah b. Hasen Tûribiştî, *Kitâbü'l-Müyesser fî şerhi Mesâbîhi's-sünne*, thk. Abdulhamid Hendâvî (Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 2008), 2/709.

[26] Sarmal kelimesiyle, yapısal yönden birbirine benzeyen metinlerin oluşturduğu kümeyi kastediyorum. Bir metin kümesinin sarmal olarak nitelendirilmesi için bazı şartlar gerekmektedir. Geniş bilgi için bkz. Ali Kuzudişli, *Rivayetlerde Sarmal Özellik* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2012), 64.

[27] Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekka vd. (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1955), 1/7.

[28] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10/203.

Bu tip metinlerin hiçbirinde "Orası ḳarārīṭten söz edilen yerdir." vb. bir ifadeye rastlanmamıştır.

Bu metnin, önüne ve peşine eklentilerin getirildiği ikinci versiyonun en erken kayıtlarından biri şöyledir:

Vehb b. Cerîr > Cerîr'in babası > Harmele > Abdurrahman b. Şimâse > Ebû Basra > Ebû Zer: Allah'ın Resulü şöyle dedi:

"Siz Mısır'ı elbette fethedeceksiniz. Orada ḳīrāṭ ismi söylenir. Orayı fethettiğiniz zaman halkına iyi davranın çünkü onların zimmet ve akrabalık bağları vardır." veya (ismi belirtilmeyen ravilerden biri) şöyle dedi: "...onların zimmet ve sıhriyetleri vardır." (Hadis şöyle devam etmektedir:) "Oradaki Lebine (adlı yerde) iki adamın birbiriyle savaştığını görürsen oradan derhal çık." (İsmi belirtilmeyen bir ravi) dedi ki: Abdurrahman b. Şürahbil b. Hasene ve onun kardeşinin Lebine mevkiinde savaştıklarını gördüm ve orayı derhal terk ettim."[29] Hadisi aynı lafızlarla Müslim (ö. 261/875) de rivayet etmiştir.[30]

Bu formdaki metinlerin bazı kayıtlarında Mısır ismi açıkça söylenmeyip "Siz elbette ḳīrāṭtan söz edilen bir yer fethedeceksiniz..." şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Bu biçimin erken kayıtlarından biri tarihçi İbn Abdi'l-Hakem (ö. 257/870) tarafından kaydedilmiştir.[31] Bu hadisi benzer lafızlarla Müslim de tahric etmiştir.[32]

İkinci form metinlerde senedler Harmele'de birleşmektedir. Harmele b. İmrân b. Kurâd et-Tücîbî Ebû Hafs el-Mısrî (ö. 160/776), Tirmizî (ö. 279/892) haricinde Kütüb-i sitte müelliflerinin ricâlindendir.[33] İkinci formun tüm tiplerinde ḳīrāṭ ifadesi yer almaktadır.

5. Ciyâd veya Ecyâd İsminin Yer Aldığı Rivayetler

Ḳarārīṭ kelimesinin yer adı olduğunu savunanların kanıt olarak ileri sürdükleri rivayetlerden ikincisi "...Ben de ailem için Ecyâd'da koyun güderdim." hadisidir. Bu hadis deve çobanlarıyla koyun çobanlarının birbirlerine karşı üstünlük yarışına girdiklerini anlatan bir rivayetin sonunda yer almaktadır. Rivayet erken dönemlerden itibaren farklı kaynaklara yayılmış haldedir.[34] Ecyâd veya Ciyâd kelimesinin Mekke yakınlarında bir yer adı olduğunu başka bir kaynak da teyit etmektedir.[35] Bu

---

[29] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İbn Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 35/409, (No. 21520).

[30] Müslim, *Sahîh*, "Fedâilü's-Sahâbe", 226, 4/1970 (No. 2543).

[31] Abdurrahman b. Abdillah İbnu Abdi'l-Hakem, *Fütûhu Mısr ve'l-Mağrib* (Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1415), 316.

[32] Müslim, *Sahîh*, "Fedâilü's-Sahâbe", 226, 4/1970 (No. 2543).

[33] Abdulganî el-Makdisî, *el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 4/136; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 5/546.

[34] Abdullah b. el-Mübârek, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâik*, thk. Habiburrahman el-Aʿzamî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 415 (No. 1177); İbn Saʿd, *et-Tabakât*, 1/104; İbn Hanbel, *Müsned*, 18/409 (No. 11918), (Son kaynakta *Müsned*'in muhakkikleri hadisin sahîh liğayrihî olduğunu söylemişlerdir).

[35] Ebû Abdillah Yâkût b. Abdillah Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 1/104.

hadisin delil gösterilme yönü muhtemelen "re'â bi + (yer adı)" kalıbının "bir yerde (mal) gütmek" anlamında kullanıldığını göstermektir.

6. Ḳīrāṭ Kelimesini İçeren Rivayetler

Hz. Peygamber'e nisbet edilen birçok hadiste ḳīrāṭ kelimesi yer almaktadır. Bu rivayetlerin bir bölümünde manevi ölçü anlamında kullanılmış, bunların bazılarında her bir ḳīrāṭın Uhud Dağı kadar hatta ondan daha büyük olduğu ifade edilmiştir.[36] Manevi ölçü anlamındaki ḳīrāṭ kelimesinin yer aldığı bazı rivayetlerin hadis kitaplarındaki durumu özetle şöyledir:

İbn Ömer'den nakledilmiştir: "Çoban köpeği veya av köpeği hariç, kim bir köpeği sahiplenirse onun sevabından her gün iki ḳīrāṭ eksilir."[37] Bu metin, farklı formlarda sonraki kaynaklara yayılmış haldedir.[38]

İbn Ömer'den nakledilen bir başka hadiste Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların durumu, ücretle yarı zamanlı çalışan işçilere benzetilmiştir. Bu benzetmeye göre Yahudiler, sabahtan öğleye kadar bir ḳīrāṭ, Hıristiyanlar öğleden ikindiye kadar bir ḳīrāṭ, Müslümanlar ise ikindiden akşama kadar iki ḳīrāṭa çalışan işçilere benzemektedir. Bu metin farklı formlarda, erken dönem kaynaklardan itibaren diğer kaynaklara yayılmış durumdadır.[39]

İbn Muhayriz'den nakledilen maktû bir rivayette şöyle denilmektedir: "Kim Allah yolunda bir gece nöbet tutarsa onun için, her bir insan ve her bir hayvana karşılık ḳīrāṭ ḳīrāṭ sevap vardır."[40] Buradaki "ḳīrāṭ ḳīrāṭ sevap" ile Türkçedeki "tonlarca" tabirinin kullanımına benzer şekilde, çok büyük miktarlarda sevap verileceğinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu hadis, hadis kitaplarına yayılmamış, değişik versiyonları bulunamamıştır. Benzer bir metnin merfû hali, yalnızca bir tarih kitabında tespit edilebilmiştir.[41]

Abdullah b. Amr'dan nakledilen mevkûf bir hadiste şöyle denilmiştir: "Kim Allah yolunda arkadaşlarına yardım ederse, ona herkesten daha fazla bir ḳīrāṭ sevap verilir."[42] Bu metin yalnızca bu kaynakta bulunabilmiştir.

---

[36] Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sanʿânî, *Musannef*, thk. Habîburrahman Aʿzamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1983), 1/51, (No. 153); 3/449 (No. 6269); 3/450 (No. 6271).

[37] Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sanʿânî, *Musannef*, 10/432 (No. 19611), (Maʿmer b. Râşid'in *el-Câmiʿ*i kısmında).

[38] Mâlik b. Enes, *Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985), 2/969 (No. 12); Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr b. İsa Humeydî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Dimeşk: Dârü's-Sakâ, 1996), 1/522 (No. 645); İbn Hanbel, *Müsned*, 8/55 (No. 4479); Buhârî, *Sahîh*, "Hars ve'l-Mezâri' ", 3/103 (No. 2322).

[39] Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sanʿânî, *Musannef*, 11/290 (No. 20565), (Maʿmer'in *el-Câmiʿ*i kısmında); Ebû Davud et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Cîze: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1999), 3/361 (No. 1929); İbn Hanbel, *Müsned*, 8/100 (No. 4508); Buhârî, *Sahîh*, "Mevâkîtü's-Salât", 17, 1/116 (No. 557).

[40] Abdullah b. el-Mübârek, *el-Cihâd*, thk. Dr. Nezîh Hammâd (Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1972), 148 (No. 186); Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 315 (No. 2304).

[41] Muhammed b. Ömer Vakidî, *el-Megâzî*, thk. Marsden Jones (London: Oxford University Press, Incorporated, 1966), 3/1034.

[42] Abdullah b. el-Mübârek, *el-Cihâd*, 160 (No. 211).

Bir başka hadiste cenaze namazına katılmanın sevabı anlatılırken ḳīrāṭ kelimesi kullanılmıştır:

"Kim cenaze namazı kılarsa ona bir ḳīrāṭ vardır. Kim defin işlerinin bitmesine kadar cenazeye eşlik ederse ona iki ḳīrāṭ (ecir) vardır.[43] Bu hadis, çeşitli versiyonlarıyla büyük bir sarmal halinde kaynaklara yayılmış durumdadır.[44]

Aşağıda gelen rivayetlerde ise ḳīrāṭ kelimesinin fiziksel para ölçüsü anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Hz. Ali'nin şöyle dediği nakledilir: "Size en büyük kayıpların neler olduğunu söyleyeyim mi? Bir adam dirhem üzerine dirhem, ḳīrāṭ üzerine ḳīrāṭ biriktirir; sonra ölür..."[45] Bu hadisin diğer kaynaklara yayılmadığı görülmektedir.

Bir başka hadiste Hz. Peygamber'in Cabir'in devesini satın alma olayını anlatırken para anlamında ḳīrāṭ kelimesi kullanılmaktadır. Bu metnin erken kayıtlarından birinde şöyle denilir: "...Medine'ye vardığımda deveyi ona götürdüm. Bana beş ukiyye ve fazladan bir ḳīrāṭ verdi..."[46] Buhârî'nin kaydında metin daha ayrıntılıdır: "...Ona dört dinar verdi ve üzerine bir ḳīrāṭ ekledi. (...) Bu ḳīrāṭ, Cabir'in kılıcının kınından ayrılmazdı."[47] İbn Hacer bu hadisin farklı versiyonlarına dikkat çekmiştir.[48]

7. Hz. Peygamber Döneminde Ḳīrāṭ Kelimesinin Kullanımı

Hz. Peygamber döneminde para anlamında ḳīrāṭ kelimesinin bilinmediği iddiası, ḳīrāṭ kelimesini içeren birçok hadisin sonradan ortaya çıktığı yönünde bir kuşku uyandırmaktadır. Bu araştırmada muhaddislerden söz konusu iddianın aksini savunan bir kimsenin bulunamaması, Hz. Peygamber ve öncesi dönemlerde, Hicaz bölgesinde ḳīrāṭ kelimesinin bilinip bilinmediği meselesinin araştırılmasını gerekli kılmaktadır. Öncelikle ḳīrāṭ kelimesinin etimolojisini araştırmak konuyu aydınlatmaya yardımcı olacaktır.

Arapça sözlüklerde verilen bilgilere göre ḳīrāṭ kelimesi ḳ-r-ṭ kelimesinden türemiştir. Kelimenin kök anlamı "bir bitkiyi doğramak, bir elbise veya bir mahsulü uzunlamasına kesmek" (قطّعه قطعًا في القِدْر) anlamlarına gelmektedir.[49] Ḳīrāṭ kelimesinin "bir şeyi azar azar vermek" (أعطَاهُ قَلِيلا قَلِيلا)

---

43 Ebü'l-Hasen Ali b. Hucr b. İyâs es-Saʿdî el-Mervezî Ali b. Hucr, *Hadîsu Ali b. Hucr an İsmail b. Cafer*, thk. Ömer b. Refûd b. Refîd es-Süfyânî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 239 (No. 146).

44 Bunlardan bazıları için bkz. Ebû Davud et-Tayâlisî, *Müsned*, 4/307 (No. 2704); İbn Hanbel, *Müsned*, 12/113 (No. 7188); Buhârî, *Sahîh*, "Cenâze", 58, 2/87 (No. 1325).

45 Abdullah b. el-Mübârek, *Zühd*, 38 (Mulhak kısmında).

46 İbn Saʿd, *et-Tabakât*, 4/384.

47 Buhârî, *Sahîh*, "Vekâlet", 8, 3/100 (No. 2309).

48 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 4/485.

49 Ahmed Muhtar Abdülhamid Ömer, *Muʿcemü'l-luğatil-arabiyyeti'l-muâsira* (Kahire: Alemü'l-Kütüb, 2008), 3/1800.

anlamına gelen *ḳarraṭa* kelimesinden geldiği, kîrat kelimesinin aslının *ḳīrrāṭ* olduğu söylenmiştir.[50] Bir ölçü birimi olan ḳīrāṭın çoğulu ḳarārīṭtir.[51] Ağırlık ölçü birimi olarak bir *danik*'in yarısıdır.[52] Bölgelere göre değişmekle birlikte bir ḳīrāṭ, bir dinarın yirmide biri, Şam bölgesinde yirmi dörtte biridir. Bir ḳīrāṭ üç arpa tanesi ağırlığına eşdeğer görülmüştür.[53] Ölçü birimlerinin karşılaştırılmasının yapıldığı yerlerde ḳīrāṭ ölçüsünün de yer alması geçmişte, bu ölçü biriminin günlük yaşamda kullanıldığına işaret etmektedir.[54] Güncel Arapçada ḳīrāṭ kelimesine üç anlam verilmiştir: 1. Dinarın altıda biridir. 2. Değerli taş ve incileri ölçmek için kullanılan ve 200 miligrama denk gelen kütle birimidir. Ayar rakamı olarak bir alaşımdaki altının yüzdesini gösterir ve "yirmi dört paydadan şu kadar pay" olarak ifade edilir. 3. Bir şeyin yirmi dört cüzünden biridir. Buna arazi ḳīrāṭı da dâhil olup, yüz yetmiş beş metrekarelik bir alan demektir.[55]

Bu araştırmada İslam öncesi dönem Arap şiirinde ḳīrāṭ kelimesinin bulunamaması, söz konusu kelimenin Arapça kökenli olduğu bilgisi hakkında soru işareti oluşturmaktadır. Ḳīrāṭ kelimesinin kökeni hakkında bir başka görüş onun Yunanca kîrâtyon (κεράτιον) kelimesinden geldiği ve harnup (keçiboynuzu) çekirdeği demek olduğudur.[56] Süryanice ḳāraṭâ kelimesi de aynı anlama gelmektedir.[57] Bu kelimenin 16. yüzyılda Avrupa'ya Arapçadan yayıldığı belirtilmektedir.[58]

Kökeni hangi dil olursa olsun, erken dönemlerden itibaren Arapça sözlüklerde ḳīrāṭ kelimesine yer verilmiş olması bu kelimenin İslam toplumunda önceden beri bilindiğine işaret etmektedir. Erken dönem bir sözlükte, bir hastalığın tedavisi için önerilen bir ilacın malzeme ölçülerinde ḳīrāṭ ölçüsünden söz edilmesi,[59] dîvân kelimesinin vezninin ḳīrāṭ kelimesinin veznine benzetilmesi,[60] bazı

---

50 Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, thk. Remzî Münîr Baʿlebekkî (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 2/757; Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed Ivaz Mer'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 9/8.

51 Ebu'l-Kâsım İsmail b Abbâd b. Abbas et-Tâlekânî Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-luğa*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 5/317.

52 Ebû Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî, *Sıhah tacü'l-luğa ve sıhahi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgaffûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 3/1151.

53 Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 7/375; Walter W. Skeat, *An Etymological Dictionary of The English Language* (London: Oxford University Press, ts.), 93.

54 Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Havarizmî, *Mefâtîhu'l-ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), s. 88; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/491.

55 Ahmed Muhtar Abdülhamid Ömer, *Mu'cem*, 3/1800.

56 "Carat", *Online Etymology Dictionary* (Erişim 14 Şubat 2025); Skeat, *An Etymological Dictionary of The English Language*, 93.

57 Cengiz Kallek, "Kırat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25/437.

58 "Carat".

59 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzumî, İbrahim Samerrâî (Beyrut: Müessetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1988), 5/375.

60 Amr b. Osman Sîbeveyh, *el-Kitab li-Sîbeveyh*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 3/218.

fıkhî hükümlerde ḳīrāṭ biriminin yer alması,[61] bu kelimenin İslam'ın erken döneminde Araplar arasında yaygın biçimde bilindiğine dair güçlü kanıtlar sunmaktadır.

İslam'ın erken döneminde kullanılan paralar konusundaki araştırmalar da ḳīrāṭ kelimesinin Hz. Peygamber döneminde bilindiğini doğrulamaktadır. Hz. Peygamber, Hicaz'da kullanılan Bizans ve İran kaynaklı paraları ve ölçü birimlerini olduğu gibi bırakmış, zekât nisabı ve nafaka miktarları konusunda hububat ve meyvelerin takdirinde Medinelilerin hacim ölçü birimlerini, altın ve gümüşün takdirinde ise Mekkelilerin kullandıkları ağırlık ölçü birimlerinin esas alınmasını istemiştir.[62] İslam'dan önceki dönemde Hicaz halkı, özellikle Mekkeliler Yemen, Irak, Şam, Habeşistan gibi bölgelerle ticaret yaptıkları için Rum, Sasani, Yemen ve muhtemelen Habeşistan paralarını kullanıyorlardı.[63] Belâzürî'nin (ö. 279/892-93) verdiği bilgiler, Mekke halkının İslam öncesinden itibaren para birimi anlamında ḳīrāṭ kelimesini yaygın biçimde kullandığını doğrulamaktadır.[64] Müslümanlar Şam'ı fethettiklerinde (14/635), Bizans memurları şehirden ayrılmakla birlikte Arap olmaları sebebiyle Müslümanlarla ortak yönleri Bizanslılardan daha fazla olan Dımaşk halkının büyük bölümü şehri terk etmemiş,[65] bunlar kendi geleneklerine uygun biçimde ölçü birimlerini kullanmaya devam etmişlerdir. Bu bilgileri Şam bölgesinde kullanılan ḳīrāṭ biriminin, fetihten sonraki dönemde de mutat biçimde kullanılmaya devam ettiğini 18/639 yılına tarihlendirilen bir papirüste yer alan bazı bilgilerden de teyit etmek mümkündür. Ticari bir tutanak olduğu anlaşılan bu belgede deri, zeytin, saman gibi günlük ihtiyaç malzemelerinin fiyatlarının ḳīrāṭ cinsinden kaydedildiği görülmektedir.[66]

Sonuç

Hz. Peygamber'in birkaç ḳīrāṭ para karşılığında koyun güttüğünü ifade eden hadiste yer alan ḳarārīṭ kelimesinin para anlamına değil, Mekke yakınlarında bir yer adı anlamına geldiği görüşünü desteklemek üzere ileri sürülen Hz. Peygamber zamanında ḳīrāṭ kelimesinin bilinmediği iddiasının temelsiz olduğu anlaşılmıştır. Araştırma, kîrat kelimesinin Hz. Peygamber ve öncesi dönemlerde Hicaz bölgesinde bilindiği ve yaygın biçimde kullanıldığı yönünde güçlü kanıtların olduğunu göstermiştir. Bu araştırmada İslam öncesi Arap şiirinde kîrat kelimesinin yer aldığı bir beytin bulunamamış olması bir boşluk oluştursa da ḳīrāṭ kelimesinin etimolojisi ve İslam'ın erken döneminde kullanılan para birimleriyle ilgili tarihsel kayıt ve bilgiler meseleyi açıklığa kavuşturacak yeterlikte olduğu kanaati

[61] Muhammed b. el-Hasen Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 2/595.

[62] Şükrü Özen, "Habbe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/343.

[63] Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dârü's-Sâkî, 2001), 14/183.

[64] Ahmed b. Yahya Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 447.

[65] Cengiz Tomar, "Şam", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/311.

[66] Arietta Papaconstantinou, "Administering the Early Islamic Empire: Insight from the Papyri", *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria*, ed. John Haldon (London: Routledge, 2010), 66.

hâsıl olmuştur. Dolayısıyla, içeriğinde ḳīrāṭ kelimesi olan merfû rivayetlerin genel bir hükümle mevzû kabul edilmesinin doğru olmadığı sonucuna varılmıştır.

Araştırmada önemli görülen bazı yan bulgular veya onlara işaret eden bazı ipuçları da elde edilmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir:

Hz. Peygamber'in birkaç kırat karşılığında çobanlık yaptığını bildiren hadis metninin, üzerinde yapılan tevillere rağmen anlam değişikliğine neden olacak herhangi bir bozulmaya uğramadığı tespit edilmiştir. Bu durumun, genel bir değerlendirmeyle ehl-i hadisin hadis metinlerini aslına uygun biçimde koruma konusundaki titizliklerine işaret ettiği söylenebilir.

Ehl-i hadisten bazılarının Hz. Peygamber'in imajına zarar verdiğini düşündükleri metinleri tevil ederken bazen anlamı aşırı zorladıkları, bu zorlama tevillerin bazen maksadın aksi yönünde, sahih kabul edilen birtakım hadislerde kuşku uyandırmaya neden olduğu görülmüştür. Bu araştırmada, inceleme konusu tartışmada görüş bildiren kimselerin dil, tarih, coğrafya gibi ilimlere müracaat etmedikleri; bir dil bilgini olan Sağânî'nin, görüşüne itibar edilmemesi nedeniyle yakındığı tespit edilmiştir.

Araştırmada incelenen hadislerden bazılarının kaynaklara yayılmış, bazılarının ise yayılmamış olduğu anlaşılmıştır. Deve çobanlarıyla koyun çobanları arasındaki üstünlük yarışını anlatan metinlerde olduğu gibi bazı hadis metinlerinin tarihin bir döneminde ortaya çıkmış tartışmalarla bağlantısı olduğu bu araştırmada da görülmüştür. Bu tip bağlantıların bazı hadislerin ortaya çıkışını veya yayılmasını açıklayan nedenler arasında dikkate alınması yararlı olacaktır.

Extended Abstract

The historical and geographical usage of certain words in hadith texts can provide some clues to determine the origin and time of the hadith. This study examines whether it is possible to consider all marfūʿ hadiths containing the words qīrāṭ and qarārīṭ as fabricated.

The rationale for examining this issue can be summarized as follows: Early hadith sources indicate that the Prophet Muhammad (pbuh) worked as a shepherd in his youth and received payment for it. However, some scholars argue that this word refers not to a payment but to a place name near Mecca. Ibn Hajar (d. 852/1449) mentioned that some of those who held this view claimed that the word qīrāṭ was unknown during the Prophet's time, and he did not comment on this claim. This article was written to investigate the accuracy of this claim. This issue is considered important because if the word qīrāṭ was unknown during the Prophet's time, it raises the possibility that all marfūʿ hadiths containing this word were fabricated later.

The narration that forms the source of the debate is reported in an early source as follows: The Prophet Muhammad (pbuh) said, "Every prophet sent by Allah has been a shepherd." His companions asked, "Even you, O Messenger of Allah?" He replied, "Yes, I herded them for the Meccans for qarārīṭ." (Ibn Saʿd, al- *Ṭabaqāt*, 1/103). In a later source, one of the narrators of the hadith, Suwayd, explained, "That is, for each sheep, a qīrāṭ." (Ibn Maja, *Sunan*, 3/278). The article critically examines the chain of transmission and the text of this hadith.

According to Ibn Hubayra (d. 560/1165), Ibrahim al- Ḥarbī (d. 285/899) stated that the word qarārīṭ in the hadith did not refer to a payment in silver (money) but actually meant a place name (Ibn Hubayra, al-Ifsaḥ, 8/14). No source addressing this debate between the time of Ibrahim al-Harbi and Ibn Hubayra has been found. After Ibn Hubayra, many sources have pointed to this view and discussed the issue. It is understood from the references made to him in later periods that Ibn al-Jawzī (d. 597/1201) had a significant influence on the spread of this view.

Those who argue that the word qarārīṭ means a place name use two pieces of evidence. One is the narration, "You will conquer a place called Qarārīṭ..." and the other is the narration, "... I also herded sheep for my family in Ajyād."

It is claimed that the real motive for objecting to the use of the word qarārīṭ in the sense of payment was to eliminate the perceived impropriety in the text, as the Prophet's herding of sheep for the polytheists for a fee was seen as a disgrace (Turibishtī, *Kitāb al-Muyassar*, 2/709).

The claim that the Arabs did not know of a currency called qīrāṭ in earlier periods can be seen in works from the early ninth century AH. Ibn Ḥajar reported that some unnamed individuals claimed that the Arabs did not know of a currency called qīrāṭ and cited the hadith, "You will conquer

a place called qīrāṭ..." as evidence (*Fatḥ al-Bārī*, 4/441). At this stage, the debate took on a new dimension, with the claim that the Arabs did not know of a currency called qīrāṭ during the Prophet's time and before. In the research, no one was found to argue against this claim.

The article also examines these hadiths containing the word qīrāṭ and finds that in some of them, the word qīrāṭ is used to denote the amount of reward promised for a deed, while in others, it is used as a real currency.

The article also examines the word qīrāṭ from a linguistic and etymological perspective and points to a papyrus that historically attests to the use of the qīrāṭ measurement unit during the Prophet's time.

In conclusion, the claim that the word qīrāṭ was unknown during the Prophet's time, put forward to support the view that the word qarārīṭ in the hadith reporting that the Prophet herded sheep for a few qīrāṭs refers to a place name near Mecca rather than a payment, is found to be baseless. The research also identifies some additional findings, which are as follows:

It has been determined that the text of the hadith reporting that the Prophet worked as a shepherd for a few qīrāṭs has not undergone any alteration that would change its meaning, despite the interpretations made on it. This can be seen as an indication of the meticulousness of hadith scholars in preserving the texts of hadiths in their original form.

It has been observed that some hadith scholars, while interpreting texts they believed to harm the Prophet's image, sometimes forced the meaning excessively, and these forced interpretations sometimes caused doubts about some hadiths that were considered authentic.

It has been understood that some of the hadiths examined have spread to sources, while others have not. This research has also shown that some hadith texts are connected to debates that emerged at a certain point in history. Considering such connections among the reasons explaining the emergence or spread of some hadiths will be beneficial.

ملخص موسع

يمكن أن يوفر الاستخدام التاريخي والجغرافي لبعض الكلمات في نصوص الحديث أدلة لتحديد أصل وزمان الحديث. تدرس هذه الدراسة ما إذا كان من الممكن اعتبار جميع الأحاديث المرفوعة التي تحتوي على كلمتي "قيراط" و"قراريط" بالوضع.

يمكن تلخيص سبب بحث هذه المسألة على النحو التالي: تشير المصادر الحديثية المبكرة إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرعي في شبابه ويتلقى أجرًا مقابل ذلك. ومع ذلك، يجادل بعض العلماء بأن هذه الكلمة تشير إلى اسم مكان بالقرب من مكة وليس إلى ثمن. ذكر ابن حجر (ت. 852/ 1449) أن بعض الذين يحملون هذا الرأي زعموا أن كلمة "قيراط" كانت غير معروفة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يرد ابن حجر هذا الادعاء. كُتب هذا المقال للتحقيق في صحة هذا الادعاء. تعتبر هذه المسألة مهمة لأنه إذا كانت كلمة "قيراط" غير معروفة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، فإن ذلك يثير احتمال أن تكون جميع الأحاديث المرفوعة التي تحتوي على هذه الكلمة بالوضع.

يروي المصدر الذي يشكل أساس النقاش ما يلي: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: "مَا بَعَثَ اللهُ، عز وجل، نبِيًّا إلّا رَاعِيَ غَنَمٍ: قال له أصحابه: وأنت يا رسول الله؟ قال: نَعَمْ، وَأَنَا رَعَيْتُهَا لِأَهْلِ مَكّةَ بالقَرَارِيطِ" (ابن سعد، *الطبقات*، 1/ 103). في مصدر لاحق، أوضح أحد رواة الحديث، سويد، قائلاً: "يَعْنِي كُلَّ شَاةٍ بِقِيرَاطٍ" (ابن ماجه، *السنن*، 3/ 278). يبحث المقال سلسلة الإسناد ونص هذا الحديثين نقديًا.

نقل ابن هبيرة (ت. 560/ 1165) عن إبراهيم الحربي (ت. 285/ 899) أن القراريط موضع، ولم يرد بذلك القراريط من الفضة (ابن هبيرة، *الإفصاح*، 8/ 14). لم يتم العثور على مصدر يتناول هذا النقاش بين زمن إبراهيم الحربي وابن هبيرة. بعد ابن هبيرة، أشارت العديد من المصادر إلى هذا الرأي وناقشت المسألة. يُفهم من الإشارات التي أُشيرت إليه في الفترات اللاحقة أن ابن الجوزي (ت. 597/ 1201) كان له تأثير كبير في نشر هذا الرأي.

يستخدم الذين يجادلون بأن كلمة "قراريط" تعني اسم مكان دليلين. أحدهما هو الحديث: " إنكم ستفتحون أرضا يذكر فيها القيراط..." والآخر هو الحديث: "... وَبُعِثْتُ أَنَا، وَأَنَا أَرْعَى غَنَمًا لِأَهْلِي بِأَجْيَادٍ". أثار

الطحاوي (ت. 321/ 933) اعتراضًا مهمًا بشأن معنى الحديث الأول. جادل نقاد الحديث: "كَيْفَ تَقْبَلُونَ هَذَا، وَأَنْتُمْ تَجِدُونَ ذِكْرَ الْقِيرَاطِ جَارِيًا عَلَى أَلْسُنِ النَّاسِ جَمِيعًا وَمَذْكُورًا فِي سَائِرِ الْبُلْدَانِ سِوَى الْبَلَدِ الَّذِي أُضِيفَ ذَلِكَ الْقِيرَاطُ فِي هَذَا الْحَدِيثِ إِلَى أَهْلِهِ ...؟" حاول الطحاوي حل المسألة من خلال شرح أن المصريين استخدموا كلمة "قيراط" بمعنى "أَعْطَيْتُ فُلَانًا قَرَارِيطَهُ إِذَا سَمَّعَهُ مَا يَكْرَهُهُ وَإِذَا خَاطَبَهُ بِمَا لَا يُحِبُّ مُخَاطَبَتَهُ بِهِ"، على عكس الناس في الأماكن الأخرى، وبالتالي وُصفت مصر بأنها "المدينة التي يُذكر فيها القيراط" (الطحاوي، *شرح مشكل الآثار*، 3/ 294). قد يشير عدم تناول الطحاوي للنقاش حول ما إذا كانت "قراريط" اسم مكان إلى أن مثل هذا النقاش لم يكن موجودًا في زمنه.

وفقًا لرأي معارض، فإن الإصرار على أن كلمة "قراريط" هي اسم مكان ليس مسألة نقد نصي تتعلق بالتناقضات أو عدم الدقة التاريخية. بل هو جهد من مجموعة من علماء الحديث لحماية النبي صلى الله عليه وسلم من فعل اعتبروه مخزيًا. يُزعم أن الدافع الحقيقي للاعتراض على استخدام كلمة "قراريط" بمعنى الأجر كان لإزالة ما يُعتبر غير لائق في النص، حيث كان يُنظر إلى رعي النبي صلى الله عليه وسلم للغنم للمشركين مقابل أجر على أنه عار (التُّورِبِشْتِي، *كتاب الميسر*، 2/ 709).

يمكن رؤية الادعاء بأن العرب لم يعرفوا عملة تسمى "قيراط" في الفترات السابقة في الأعمال من القرن التاسع الهجري المبكر. ذكر ابن حجر "وقال بعضهم: لم تكن العرب تعرف القيراط الذي هو من النقد، ولذلك جاء في الصحيح: يستفتحون أرضا يذكر فيها القيراط" (*فتح الباري*، 4/ 441). في هذه المرحلة، اكتسب النقاش بُعدًا جديدًا، مع الادعاء بأن العرب لم يعرفوا عملة تسمى "قيراط" في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وما قبله. لم يتم العثور على أي شخص يجادل ضد هذا الادعاء في البحث. يبحث المقال أيضًا هذه الأحاديث التي تحتوي على كلمة "قيراط" ويجد أن في بعضها، تُستخدم كلمة "قيراط" للدلالة على مقدار الثواب الموعود على عمل صالح، بينما في البعض الآخر، تُستخدم كعملة حقيقية.

يبحث المقال أيضًا كلمة "قيراط" من منظور لغوي وإتيمولوجي ويشير إلى بردية تشهد تاريخيًا على استخدام وحدة القياس "قيراط" في زمن النبي صلى الله عليه وسلم.

في الختام، تبين أن الادعاء بأن كلمة "قيراط" كانت غير معروفة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، الذي طُرح لدعم الرأي بأن كلمة "قراريط" في الحديث الذي يذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم رعى الغنم مقابل بضع

"قراريط" تشير إلى اسم مكان بالقرب من مكة بدلاً من عملة، لا أساس له. يحدد البحث أيضًا بعض النتائج الإضافية، وهي كما يلي:

تم تحديد أن نص الحديث الذي يذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم عمل كراعٍ مقابل بضع " قراريط " لم يخضع لأي تغيير من شأنه تغيير معناه، على الرغم من النقاش التي أُجريت عليه. يمكن اعتبار ذلك إشارة إلى دقة علماء الحديث في الحفاظ على نصوص الأحاديث في شكلها الأصلي.

لوحظ أن بعض علماء الحديث، أثناء تفسير النصوص التي اعتقدوا أنها تضر بجلالة النبي صلى الله عليه وسلم، أحيانًا أجبروا المعنى بشكل مفرط، وأن هذه التفسيرات القسرية أحيانًا تسببت في شكوك حول بعض الأحاديث التي كانت تعتبر صحيحة.

تم فهم أن بعض الأحاديث التي تم بحثها قد انتشرت إلى المصادر، بينما لم تنتشر أخرى. أظهر هذا البحث أيضًا أن بعض نصوص الأحاديث مرتبطة بالنقاشات التي ظهرت في نقطة معينة في التاريخ. سيكون من المفيد النظر في مثل هذه الروابط بين الأسباب التي تفسر ظهور أو انتشار بعض الأحاديث.

الكلمات المفتاحية: الحديث، أهل الحديث، نقد المتن، قيراط، رعي الغنم.

Kaynaklar / References

Abdulganî el-Makdisî. *el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Şâdî b. Muhammed. Kuveyt: Şeriketü Ğarrâs li'd-Dâiye, 2016.

Abdullah b. el-Mübârek. *el-Cihâd*. thk. Dr. Nezîh Hammâd. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1972.

Abdullah b. el-Mübârek. *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâik*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2004.

Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *Musannef*. thk. Habîburrahman A'zamî. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1983.

Ahmed b. Hanbel. *ez-Zühd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Ahmed Muhtar Abdülhamid Ömer. *Mu'cemü'l-luğatil-arabiyyeti'l-muâsira*. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 2008.

Ali b. Hucr, Ebü'l-Hasen Ali b. Hucr b. İyâs es-Sa'dî el-Mervezî. *Hadîsu Ali b. Hucr an İsmail b. Cafer*. thk. Ömer b. Refûd b. Refîd es-Süfyânî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Belâzürî, Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resulillah (s.a.v.) ve sunenihi ve eyyâmihi*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl. *Kitâbü't-Târîhi'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdülmuîd Han. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifi'l-Usmânî, ts.

Cevâd Ali. *el-Mufassal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: Dârü's-Sâkî, 2001.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Sıhah tacü'l-luğa ve sıhahi'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgaffûr Attâr. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.

Ebû Ahmed el-Hâkim, Muhammed b. Muhammed el-Kerâbisî. *el-Esâmî ve'l-künâ*. thk. Ebû Ömer Muhammed b. Ali. Kahire: Dârü'l-Fârûk, 2015.

Ebû Davud et-Tayâlisî. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. Cîze: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1999.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed Ivaz Mer'ab. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdi Mahzumî, İbrahim Samerrâî. Beyrut: Müessetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1988.

Hamevî, Ebû Abdillah Yâkût b. Abdillah. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1995.

Havarizmî, Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-. *Mefâtîhu'l-ulûm*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr b. İsa. *Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Dimeşk: Dârü's-Sakâ, 1996.

İbn Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. ed. Ali Muhammed Muavvaz. thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târîhu Medîneti Dimeşk*. thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.

İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî. *Fethü'l-bâri bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb. Beyrut: Mektebetü's-Selefiyye, 1390.

İbn Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Haydarabad: Matbaatü Dâireti'l-Meârifi'n-Nizâmiyye, 1327.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaut vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbu's-sikât*. thk. Muhammed Abdulmuîd Han. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1978.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekka vd. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1955.

İbn Hübeyre, Yahya b. Hübeyre b. Muhammed. *el-İfsâh an meâni's-sıhâh*. thk. Fuâd Abdülmünim Ahmed. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1417.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaut vd. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

İbn Sa'd, Muhammed b. Saʿd b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.

İbnu Abdi'l-Hakem, Abdurrahman b. Abdillah. *Fütûhu Mısr ve'l-Mağrib*. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1415.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *Keşfü'l-müşkil fî ehâdîsi's-Sahîhayn*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Dârü'l-Vatan, ts.

İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997.

Kallek, Cengiz. "Kırat". *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25/437-438.

Kuzudişli, Ali. *Rivayetlerde Sarmal Özellik*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2012. https://www.academia.edu/14920875/Hadislerde_Sarmal_%C3%96zellik_The_Spiral_Structure_of_Hadith_Narrations_

Mâlik b. Enes. *Muvatta*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.

Mizzî, Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Abdirrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1983.

Müslim, Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî, 1955.

Özen, Şükrü. "Habbe". *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/343-346.

Papaconstantinou, Arietta. "Administering the Early Islamic Empire: Insight from the Papyri". *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria*. ed. John Haldon. 57-74. London: Routledge, 2010.

Sağânî, Hasen b. Muhammed b. el-Hasen. *el-Ubâbü'z-zâhir ve'l-lübâbü'l-fâhir*. thk. Muhammed Hasen Âl-i Yasin. Bağdat: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 1979.

Sâhib b. Abbâd, Ebu'l-Kâsım İsmail b Abbâd b. Abbas et-Tâlekânî. *el-Muhît fi'l-luğa*. thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.

Sîbeveyh, Amr b. Osman. *el-Kitab li-Sîbeveyh*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Basım, 1988.

Skeat, Walter W. *An Etymological Dictionary of The English Language*. London: Oxford University Press, ts.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-Âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

Tomar, Cengiz. "Şam". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/311-315.

Tûribiştî, Ebû Abdillah Fazlullah b. Hasen. *Kitâbü'l-Müyesser fî şerhi Mesâbîhi's-sünne*. thk. Abdulhamid Hendâvî. Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 2008.

Vakidî, Muhammed b. Ömer. *el-Megâzî*. thk. Marsden Jones. London: Oxford University Press, Incorporated, 1966.

Yahya b. Maîn, Ebû Zekeriyya. *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dûrî)*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1979.

Online Etymology Dictionary. "Carat". Erişim 14 Şubat 2025. https://www.etymonline.com/word/carat

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 212-234

Hz. Peygamber Devri Arap Yarımadası - Mısır (Kıpt) İlişkileri ve Kıpt Asıllı Sahâbîler

Arabian Peninsula - Egypt (Copt) Relations in the Period of the Prophet Muhammad and Companions of Copt Origin

علاقات شبه الجزيرة العربية - مصر (القبط) في عهد النبي ﷺ و الصحابة من أصل قبطي

Mehmet Efendioğlu

Doç. Dr. | Associate Professor Dr.
Şeyh Edebali University | Faculty of Theology
Bilecik | Türkiye
E-mail: efendioglu1@hotmail.com
ORCID: orcid.org/0000-0001-9278-2596
RORID: https://ror.org/00dzfx204

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 22.05.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 29.07.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1703704

Atıf | Citation: Efendioğlu, Mehmet. "Hz. Peygamber Devri Arap Yarımadası - Mısır (Kıpt) İlişkileri ve Kıpt Asıllı Sahâbîler". *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 212-234.
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 Efendioğlu)**
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.
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.
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).

Hz. Peygamber Devri Arap Yarımadası - Mısır (Kıpt) İlişkileri ve Kıpt Asıllı Sahâbîler*

Doç. Dr. Mehmet Efendioğlu

Anahtar Kelimeler:
Hadis
Sahâbe
Sahâbe Tarihi
Arap Yarımadası
Mısır

Öz

Arap asıllı olan ve İslâm davetini Arap Yarımadası'nda gerçekleştiren Hz. Peygamber'in muhatapları da doğal olarak Araplar olmuştur. Bu durum bazı kimseleri, Hz. Peygamber'i Arapların peygamberi olarak düşünmeye, İslâm'ı da Araplara has bir din gibi değerlendirmeye sevk etmiştir. Oysa Hz. Peygamber'in muhataplarına ve kendisine inananlara bakıldığında, bunlar arasında Araplar dışında Benî İsrâil, Habeş, Fars, Rûm ve Kıpt asıllıların da bulunduğu görülmekte, dolayısıyla Hz. Peygamber ve İslâm'ın bütün insanlara gönderilmiş bir din olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber kendi döneminde Arapların yanı sıra komşu devletler ve milletlerle de ilgilenmiş, yöneticilerine İslâm'a davet mektupları göndermiş, diğer milletlere mensup muhataplarına özel alaka göstermiştir. İlgilendiği milletlerden biri, Mısır'ın yerli halkı olan Kıptîlerdir. O, Mısır'ın Kıpt yöneticisi Cüreyc b. Mînâ'ya İslâm'a davet mektubu göndererek iyi ilişkiler kurmuş, Müslümanlara Kıpt asıllı insanlara iyi muamelede bulunmasını tavsiye etmiş, bu yolla Kıpt asıllı bazı kimselerin İslâm'a girmesini sağlamıştır. Bu makalede, Hz. Peygamber dönemi Arap Yarımadası - Mısır (Kıpt) ilişkileri ele alınacak, Hz. Peygamber'in ashâbı arasında yer alan Kıpt asıllılar araştırılacaktır. Ek olarak tespit edilenler hakkında temel kaynaklara dayanarak biyografik bilgi verilecek, Efendimizden hadis nakledip etmediklerine özellikle değinilecektir.

Arabian Peninsula - Egypt (Copt) Relations in the Period of the Prophet Muhammad and Companions of Copt Origin

Keywords:
Ḥadīth
Companions
Companions History
Arabian Peninsula
Egypt

Abstract

The addressees of the Prophet Muhammad, who was of Arab origin and carried out the invitation to Islam in the Arabian Peninsula, were naturally Arabs. This situation led some people to think of the Prophet Muhammad as the prophet of the Arabs and to evaluate Islam as a religion specific to the Arabs. However, when we look at the addressees of the Prophet Muhammad and those who believed in him, we see that in addition to Arabs, there were also people of Israelite, Abyssinian, Persian, Byzantine and Coptic origins among them. Therefore it is understood that the Prophet Muhammad and Islam were a religion sent to all people. During his time, the Prophet Muhammad was interested in neighboring states and nations as well as Arabs, sent letters of invitation to Islam to their rulers, and showed special interest in his addressees from other nations. One of the nations he was interested in was the Copts, the indigenous people of Egypt. He established good relations with Jurayj ibn Mina, the Coptic ruler of Egypt, by sending a letter of invitation to Islam, advised Muslims to treat people of Coptic origin well, and in this way enabled some people of Coptic origin to embrace Islam. In this article, the Arabian Peninsula - Egypt (Coptic) relations during the time of the Prophet will be discussed, Coptic origins among the companions of the Prophet will be investigated, biographical information will be provided based on primary sources about those identified, and special attention will be paid to whether or not they narrated hadiths from the Prophet.

* Bu makale, tarafımdan hazırlanan ve yayınlanmış olan *Arap Olmayan Sahâbîler* adlı yüksek lisans tezi esas alınarak kaleme alınmıştır. Tez için bkz. Mehmet Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayını, 2011) / This article is based on my master's thesis titled Non-Arab Companions, which I prepared and published. For the thesis, see: Mehmet Efendioğlu, Non-Arab Companions (Istanbul: Marmara University Faculty of Theology Foundation Publications, 2011).

Giriş

Yahudiler tarafından "Mısrayım" olarak isimlendirilen Mısır, Batı dillerinde "Egypt" ismiyla anılmakta, bu isim de Yunanca "Egyptos" kelimesinden gelmektedir.[1] İslâm devrinde kısaltılmış olarak "Kıpt" şeklini alan bu kelime sonradan Mısır'ın yerli ahalisinin ismi olarak kullanılmaya başlanmıştır.[2] Mısırlılar, mahallî dilleri olan "Koptça"yı İslâm'dan önceki her devirde ve İslâm sonrası dönemlerde hep korumuşlar ve konuşmaya devam etmişlerdir.[3]

Modern araştırmaların verilerine göre Mısır'ın tarihi milâttan önce 3500 yıllarında başlar.[4] Mısırlılar bu tarihten itibaren "Firavun" adı verilen krallar tarafından idare edilmiş ve parlak bir medeniyet ortaya çıkarmışlardır. Bazen imparatorluk bazen de krallık şeklinde kendini gösteren Mısır yönetimleri milâttan önce VII. asra kadar geçen süre içinde bağımsız bir şekilde yaşamıştır.[5] Sözü edilen tarihten sonra kurulan çeşitli imparatorlukların, büyük zenginliğe ve kültüre sahip olan Mısır'ı ele geçirme gayretleri yerli halk Kıptîler için bağımsızlık anlamında sonun başlangıcı olmuştur. Milâttan önce 671 tarihinde Asur kralı Asarhaddon (saltanatı: M.Ö. 681-660), 525 tarihinde ise Pers İmparatoru Kambis II (saltanatı: M.Ö. 529-522) Mısır'ı işgal etmiş, Mısırlılar zaman zaman ülkelerini kurtarmak için harekete geçmişlerse de başarı elde edilememiş, işgal M.Ö. 332 yılına kadar sürmüştür.[6]

Milâttan önce 332 yılı sonlarına doğru Makedonya Kralı Büyük İskender (saltanatı: M.Ö. 356-324) Mısır'ı işgal etmiştir. Onun kısa süren işgalinden sonra yönetimi Ptolemeler ele geçirmiş, bunların yönetimi de M.Ö. 30 yılında Romalılar Mısır'ı ele geçirinceye kadar sürmüştür.[7]

Romalıların istilâsından sonra Mısır bağımsızlığını tamamen yitirmiş, önce Doğu Roma'nın daha sonra da Bizans İmparatorluklarının bir eyaleti haline gelmiştir. Bu nedenle Mısır, artık bunların tarihleri içerisinde ele alınmaya başlanmıştır.[8] İslâm'ın ortaya çıkış tarihi olan milâdî 610 tarihinde Mısır hâlâ Bizans'ın bir eyaleti konumunda idi.

Tarihin eski dönemlerinden itibaren Mısır ile yakın ilişki içerisinde bulunan Roma, Bizans ve Pers imparatorluklarından intikal eden kaynaklarda Mısır ve Kıptîler hakkında detaylı bilgi bulunmaktadır.[9] Buna karşılık, Mısır ve Kıptîlerle komşu olan Araplar'da yazılı kültür ve malzeme söz konusu olmadığı için Arap – Kıpt ilişkileri hakkında bilinenler çok azdır. Bu konuya dair yazılı ilk

---

1 Takıyyüddîn Ahmed b. Alî el-Makrîzî, *Târîhu'l-Ekbât*, nşr. Abdülmecîd Riyâb (Kahire: Dâru'l-Fazîle, 1416/1995), 17-18; Yusuf Ziya Özer, *Mısır Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1939), 7.

2 Besim Darkot, "Mısır", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1971), 8/217-218; DİA, "Kıptîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/423-425.

3 Alexandr A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Arif Müfid Mansel (Ankara: Maarif Matbaası, 1943), 111.

4 M. Şemsettin Günaltay, *Suriye - Filistin* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 19.

5 Afet İnan, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1956), 64.

6 M. Şemsettin Günaltay, *İran Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 235.

7 Arif Müfit Mansel, *Mısır ve Ege Tarihi Notları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1938), 264.

8 Sabrî Ebû'l-Hayr Selîm, *Târîhu Mısr fi'l-asri'l-Bizantî* (Kahire: Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs el-İnsâniyye, 2001), 17.

9 Muhammed Mebrûk Nâfi', *Târîhu Mısr el-İslâmiyye* (Kahire: Matba'atü Şubrâ, 1358/1939), 32 vd.

bilgiler Hz. Peygamber dönemine dayanmakta, ancak bunlar da ulaşan az sayıdaki rivayetle sınırlı kalmaktadır. Bu döneme dair en yaygın bilgiler, Hz. Peygamber'in Mısır Mukavkısı Cüreyc b. Mînâ'ya (ö. 21/641'den sonra) gönderdiği mektup[10] ile Müslümanların Kıpt asıllılarla karşılaşmasından sonra onlara iyi davranmalarını tavsiye eden hadisleridir.[11] Asıl detaylı bilgiler ise, Müslümanların Hz. Ömer devrinde hicrî 20 (640) yılında Mısır'ı fethi ve fetihten sonraki dönemlere aittir.[12]

İslâm Tarihi boyunca Mısır ve Kıptîleri konu edinen müstakil birçok eser kaleme alınmıştır. Bunlar arasında özellikle İbn Abdilhakem el-Mısrî'nin (öl. 257/870) *Fütûhu Mısr ve ahbâruhâ*'sı,[13] İbn Yûnus el-Mısrî'nin (ö. 347/958) *Târîhu Mısr*'ı,[14] el-Makrîzî'nin (ö. 845/1442) *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr*'ı,[15] İbn Tagrîberdî'nin (ö. 874/1470) *en-Nücûmü'z-zâhire*'si[16] ve es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Hüsnü'l-muhâdara*'sı en çok bilinenlerdendir.[17] Modern dönemlerde Batı'da Alfred J. Butler (ö. 1936),[18] J. Grafton Milne (ö. 1951)[19] ve Gaston Wiet (ö. 1971)[20] bu konuda birer eser kaleme almıştır. İslâm dünyasında yazılanlar arasında Seyyid el-Bâz el-Arînî'nin *Mısr el-Bizantıyye*,[21] Abdüllatîf Ahmed Ali'nin *Mısr ve'l-İmparaturiyyetü'r-Rumaniyye*,[22] Mustafa el-Abbâdî *Mısr mine'l-İskender el-Ekber ile'l-fethi'l-Arabî*;[23] isimli eserleri en çok bilinenlerdir. Ülkemizde ise Arif Müfit Mansel *Mısır ve Ege Tarihi Notları*,[24] Yusuf Ziya Özer de *Mısır Tarihi* isimli birer eser telif etmiştir.[25]

Yakın geçmişte ve günümüzde Mısır ve Kıptîlere dair birçok akademik çalışma yapılmış, çeşitli makaleler kaleme alınmıştır. Ancak bu çalışmalarda Arap- Mısır ilişkilerine geniş bir şekilde yer

---

10 Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-râşide* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1407/1987), 135 vd.; Hâmid Süleyman, *Kıssatü fethi Mısr mine'l-Kıbtıyyeti ile'l-İslâm* (Kahire: el-Mektebü'l-Arabî li'l-Maarif, 1988), 25.

11 Hadisler hakkında bk. Abdurrahmân b. Abdillâh b. Abdilhakem el-Mısrî, *Fütûhu Mısr ve ahbâruhâ* (Leiden: Matbaatü Brill, 1920), 2 vd; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955, "Fezâilü's-sahâbe", (2543).

12 Şükrü Faysal, *Hareketü'l-fethi'l-İslâmî fi'l-karni'l-evvel* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1982), 107 vd.; Cemal Abdülhâdî, *el-Fütûhâtü'l-İslâmiyye – Fethu Mısr* (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1999), 14 vd.

13 İbn Abdilhakem, *Fütûhu Mısr ve ahbâruhâ*, (Leiden: Matbatü Brill, 1920).

14 Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus el-Mısrî, *Târîhu Mısr*, cem' ve thk. Abdülfettâh Fethî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000).

15 Takıyyüddîn Ahmed b. Alî el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr- el-Hıtatü'l-Makrîziyye* (London: Mektebetü'l-Furkân, 1995).

16 Cemâlüddîn Ebü'l-Mehâsin Yusuf İbn Tagrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1972).

17 Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara fî ahbâri Mısr ve'l-Kâhira*, nşr. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997).

18 Alfred J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt* (London: Oxford Press, 1902).

19 J. Grafton Milne, *A History Of Agypt Under Roman Rule* (London: Methuen Co. Limited, 1924).

20 Gaston Wiet, *Histoire de la Nation Egyptienne 4: L'Egypte arabe* (Paris: Librairie Plon, 1937).

21 Seyyid el-Bâz el-Arînî, *Mısr el-Bizantıyye* (Kahire: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1961).

22 Abdüllatîf Ahmed Ali, *Mısr ve'l-İmparaturiyyetü'r-Rumaniyye* (Kahire: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1972).

23 Mustafa el-Abbâdî, *Mısr mine'l-İskender el-Ekber ile'l-fethi'l-Arabî* (Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, 1999).

24 Arif Müfit Mansel, *Mısır ve Ege Tarihi Notları*, İstanbul: 1938.

25 Yusuf Ziya Özer, *Mısır Tarihi*, Ankara: 1939.

verildiği halde Kıpt asıllı olup da Hz. Peygamber ile gelip görüşen ve sahâbî olma şerefini elde eden kimselere dair müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Görebildiğimiz kadarıyla bu konuda en derli toplu bilgi, Arap olmayan sahâbîlere dair kaleme alınmış bir yüksek lisans çalışmasında Kıpt asıllı sahâbîlere ayrılan özel başlıkta bulunmaktadır.[26] Bunun dışında konuyu özel olarak ele alan bir çalışma ile karşılaşılmamıştır.

Bu makalede, Hz. Peygamber dönemi Arap Yarımadası – Mısır (Kıpt) ilişkileri ele alınacak, Hz. Peygamber'in ashâbı arasında yer alan Kıpt asıllılar araştırılacak, tespit edilenler hakkında temel kaynaklara dayanarak biyografik bilgi verilecek, Efendimizden hadis nakledip etmedikleri konusuna özellikle değinilecektir.

1. Hz. Peygamber Dönemi Arap Yarımadası – Mısır (Kıpt) İlişkileri

İslâm'ın ortaya çıktığı tarihlerde ve Hz. Peygamber devrinde Mısır'ın içişleri oldukça karmaşıktı. İskenderiye şehri o sırada hem mülkî-siyâsî hem de dinî idarenin başşehri konumundaydı. Uzun zamandır Bizans hâkimiyeti altında yaşayan Mısır halkı artık tamamen Hıristiyanlaşmıştı.[27] Gerek mülkî idarenin gerekse dinî teşkilâtın üst düzey görevlileri Bizans tarafından tayin olunurdu. Mezhepleri ayrı olan Bizans kilisesi ile Mısır kilisesi arasında sürekli çekişmeler yaşanmaktaydı.[28] Buna bir de, zayıf kalan Bizans İmparatorluğu yöneticilerinin halka çok yüksek oranlı vergiler yüklemesi eklenince buradaki karışıklık ve huzursuzluk boyutunun ne denli büyük olacağı daha iyi anlaşılacaktır.[29]

Bu karışıklıkların sürüp gittiği milâdî VI. asrın ilk çeyreğinde Mısır'ın başında lakabı Mukavkıs, adı da Cüreyc b. Mînâ (Georgios Minas) olan ve burayı Bizans İmparatorluğu adına yöneten yerli bir idareci vardı.[30] Hicretin 7. (628) yılında Hz. Peygamber komşu ülkelerin devlet başkanlarına İslâm'a davet mektupları gönderirken Mukavkıs'a da özel bir mektup göndermiş, mektubu getiren elçi Hâtıb b. Ebî Beltea (öl. 30/650) onu İskenderiye'de kendisine teslim etmiştir.[31] Mukavkıs mektubu alıp okuduktan sonra Hz. Peygamber'e yazılı kısa bir cevap ile çeşitli hediyeler göndermiştir.[32] Onun elçiyi iyi karşılaması İslâm'a girdiği şeklinde yorumlanmış ve sahâbe tabakâtı kitaplarında kendisine yer verilmesine neden olmuş,[33] ancak bunu kanıtlayacak açık bir delil elde edilememiştir. Aksine,

---

[26] Mehmet Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 279-292.

[27] Cemal Abdülhâdî, *el-Fütûhâtü'l-İslâmiyye – Fethu Mısr* (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1999), 16 vd.

[28] Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayımcılık, 1991), 1/312 vd.

[29] Carl H. Becker, "Mısır/Fethi", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1971), 8/218-242.

[30] Mukavkıs Cüreyc b. Mînâ'nın kimliği hakkında detaylı bilgi için bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/314-315; Cemal Bedevî, *Müslimûn ve Ekbât mine'l-mehd ile'l-mecd* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1420/2000), 80-92.

[31] Muhammed Rıza, *Muhammed Resûlullah* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1966), 269-270; Ahmed Âdil Kemâl, *el-Fethu'l-İslâmî li-Mısr* (Kahire: eş-Şeriketü'd-Düveliyye li't-Tıbâ'a, 1423/2003), 221-246.

[32] Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 136 vd.; Süleyman, *Kıssatü fethi Mısr*, 29.

[33] Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillah el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, nşr. Âdil b. Yusuf el-Azâzî (Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1419/1998), 5/2648.

Müslümanlar hicretin 20. ve 21. (640-641) yıllarında Mısır'ı fethettikleri sırada kendisinin hâlâ burada Hıristiyan bir kişi olarak işbaşında bulunduğu ve Müslümanların burayı onun elinden aldıkları bilgisi bulunmaktadır.[34]

Özetle söylemek gerekirse, Mısır ve Mısır'ın yerli halkı Kıptîler milâttan önce VII. asra kadar bağımsız olarak yaşamışlar, ancak bu tarihten sonra Asurlular, Persler, Büyük İskender, Romalılar ve son olarak Bizanslılar'ın idaresinde kalmışlardır. Hz. Peygamber devrinde olumlu yönde başlayan Mısır-İslâm ilişkileri Hz Ömer devrinde (13-23/634-643) daha da derinleşmiştir. Nihayet Müslümanlar Bizans'ı mağlup ederek bölgeden çıkarmış ve Mısır İslâm coğrafyasının bir parçası haline gelmiştir.

2. Kıpt Asıllıların Arap Yarımadasına İntikal Yolları

İslâm'dan önce, çevresindeki ülkelerle genel olarak iyi ilişkiler içinde bulunan Arap Yarımadası halkının en az alâka kurduğu yer Mısırdı. Bunu çeşitli sebeplere bağlamak mümkündür. En önemli sebeplerden biri, Mısır'ın bağımsız bir devlet olmayıp Bizans İmparatorluğunun bir eyâleti konumunda bulunması, dolayısıyla Mısır'la sürdürülen ilişkilerin daha çok Bizans'la sürdürülmüş kabul edilmesidir. Buna kara sınırının azlığı, yarımadanın büyük bir kısmına çok uzak olması ve İslâm'dan hemen önceki tarihlerde içişlerinin karışık bir vaziyette bulunması gibi sebepler de ilâve edilebilir.[35]

Arap Yarımadası ile Mısır arasında az da olsa ticarî alâkalar vardı.[36] Milâdî 605 yılı civarında Mısır'dan kalkıp Yemen'e giden inşaat malzemesi yüklü bir gemi Cidde açıklarında karaya oturmuş, bundan haberdar olan Mekkeliler gemideki malzemeyi Kâbe inşaatında kullanmak üzere satın almışlardır. Bu hadise, Mısırlıların Arabistan'a zaman zaman ticaret için geldiklerini göstermektedir.[37] Arap tüccarlar ise Basra Körfezi'ne ve Mezopotamya'ya gelen uzakdoğu mallarını buradan alıp Mısır'a ve başka yerlere taşırlar, dönerlerken de Arap Yarımadası'nda ihtiyaç duyulan ticarî eşya ve köle getirirlerdi.[38] Tespit ettiğimiz Kıpt asıllı sahâbîlerden köle olan Ebû Râfi' el-Kıbtî (öl. 40/660), Cebr b. Abdillah el-Kıbtî (öl. 63/682) ve Ya'kub el-Kıbtî (öl. 73/692 civarında) bu yolla Arabistan'a gelmiş olmalıdırlar.

---

[34] Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1413/2012), 1460-1461; Selîm, *Târîhu Mısr fi'l-asri'l-Bizantî*, 160 vd.; İbrâhim Ahmed el-Adevî, *el-İmparaturiyyetü'l-Bizantıyye ve'd-devletü'l-İslâmiyye* (Kahire: Mektebetü Nehdati Mısr, 1370/1951), 44.

[35] Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/313.

[36] Norman H. Baynes, *el-İmparaturiyyetü'l-Bizantıyye*, çev. Hüseyin Mûnis – Mahmûd Yusuf Zâyed (Kahire: Matba'atü Lecneti't-Te'lîf, 1950), 276 vd; Re'fet Abdülhamîd – Târık Mansûr, *Mısr fi'l-asri'l-Bizantî* (Kahire: Dâru Mısr el-Arabiyye, 2002), 322.

[37] Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm el-Himyerî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekâ ve dğr. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985), 1/192.

[38] Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 32.

Hicretin 7. (628) yılında Hz. Peygamber komşu ülkelerin devlet başkanlarına İslâm'a davet mektupları gönderirken, Mısır Mukavkıs'ı Cüreyc b. Mînâ'ya da bir mektup göndermiş, bu mektup Kıpt asıllı sahâbîler açısından önemli sonuçlar doğurmuştur.[39] Mukavkıs, Hz. Peygamber'in mektubunu getiren elçi Hâtıb b. Ebî Beltea'yı (öl. 30/650) iyi bir şekilde ağırladıktan sonra onu yolcu ederken, Hz. Peygamber'e iletilmek üzere çeşitli hediyelerle birlikte cariye ve köleler de göndermişti.[40] Mısır'dan dönen elçilik heyetine gönüllü olarak katılıp Medîne'ye gelen kimseler de vardı. Bunlar hepsi sonradan Müslüman olmuş ve tespit edilen Kıpt asıllı sahâbîlerin ekseriyetini teşkil etmişlerdir. Heyette Kıpt asıllı iki kız kardeş olan Mâriye el-Kıbtıyye (öl. 16/637) ile Sîrîn el-Kıbtıyye (öl. ?) vardı ki her ikisi de Mukavkıs tarafından Hz. Peygamber'in hizmetinde bulunmak üzere gönderilmişti.[41] Me'bûr el-Kıbtî (ö. 60/679) ile Ya'kub el-Kıbtî el-Fihrî (ö. ?) de aynı heyetle gönderilmiş hizmetçilerdir. Mâriye'nin köylüsü olan Salih el-Kıbtî (ö. ?) ise Mısır'dan dönen heyete kendi rızasıyla katılmıştır.

Kıpt asıllı sahâbîlerden bahsederken Ebû Râfi'el-Kıbtî'ye (öl. 40/660) özellikle değinmek gerekir. Hz. Peygamber'in istihbarat işlerinde istihdam ettiği kişilerden biri olan Ebû Râfi', terceme-i hali verilirken de işaret edileceği üzere Arap olmayan sahâbîler arasında 68 hadis rivayet etmekle ilk sırayı alma şerefini elde eden bir kişidir.[42]

Hz. İsmâil'in annesi Hacer'in Mısırlı olması sebebiyle Kıptîler Hz. Peygamber tarafından Araplarla akraba ilân edilmişlerdir.[43] Bu ilânın, onları İslâm'a ısındırmak maksadıyla yapılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Kıptîlerden gruplar halinde veya fert olarak çok kimsenin İslâm'a girmemiş olması, Arap Yarımadası'nda yaşayan Kıpt asıllıların sayı olarak çok olmadığını gösterir. Kaynaklarda, Kıpt asıllı olduğu bilinen ancak adı zikredilmeyen kimselere de rastlanmaktadır.

Netice olarak denebilir ki, Bizans'ın bir eyâleti olan Mısır'ın Arap Yarımadası ile siyâsî ve ticarî alâkaları sınırlı olmuştur. İslâm'a giren ve sahâbe arasına katılan Kıpt asıllıların çoğu Hz. Peygamber'in Mukavkıs'a gönderdiği İslâm'a davet mektubundan sonra Mısır'dan Arap Yarımadası'na gelmişlerdir. Yarımadada devamlı olarak yaşayan Kıptîlerin sayısı çok azdır.

---

39 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/314.

40 Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 136.

41 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1460-1461.

42 Ebû Abdirrahmân Bakî b. Mahled el-Kurtubî, *Adedü mâ li-külli vâhidin mine's-sahâbeti mine'l-hadîs*, nşr. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: y.y., 1984), 84.

43 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/6-7.

3. Kıpt Asıllı Sahâbîler

3.1. Cebr b. Abdillâh el-Kıbtî

Cebr b. Abdillâh, Mısır'ın yerli halkı olarak bilinen Kıptîlerdendir.[44] Mısır'da doğduğu tahmin edilmekte ise de doğum yeri ve tarihi ile Arap Yarımadasına intikal şekli hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Kuvvetli bir ihtimale göre Arap Yarımadası'na köle olarak getirilmiş ve Hicaz'da yaşayan Gıfâr kabilesinden Ebû Basra el-Gıfârî (öl. 20/640'dan sonra) tarafından satın alınmış, böylece önce onun kölesi, daha sonra da azatlısı olarak hayatını sürdürmüştür.[45]

İslâm'a ne zamanı ve nasıl girdiği bilinmeyen Cebr'in tarih sahnesine çıkışı, hicretin 7. (628) yılında Hz. Peygamber'in komşu ülke devlet başkanlarına gönderdiği elçiler zamanına rastlar.[46] Hz. Peygamber Mısır'ı Bizans adına yöneten Mukavkıs Cüreyc b. Mînâ'ya İslâm'a davet mektubu göndermeye karar verince,[47] önceden buraları bilen Hâtıb b. Ebî Beltea ile beraber aslen Mısırlı olup Mısır'ı ve Kıpt dilini bildiği anlaşılan Cebr b. Abdillâh'ı da beraberinde yardımcı olarak göndermiştir.[48]

Kıptîlerin kendilerinden de sahâbî bulunduğu konusunda kendisiyle iftihar ettikleri[49] Cebr b. Abdillâh'ın Mısır dönüşünden sonraki hayatı hakkında kaynaklara detaylı bilgi intikal etmemiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra 50 küsûr sene daha yaşadığı nakledilmektedir. Çocuklarının Mısır'da oturduğu,[50] eski efendisi Ebû Basra'nın Mısır'ın fethine (20/640) katıldıktan sonra buraya yerleştiği ve burada vefat ettiği[51] dikkate alınırsa, onun da Mısır'ın fethine iştirak edenlerden olduğu, fetihten sonra Ebû Basra ile memleketine yerleştiği söylenebilir.[52]

Cebr'in hicretin 63. (682) yılında vefat ettiği bilinmekte,[53] ancak vefat yeri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Mısır'da vefat etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

3.2. Ebû Râfiʿ el-Kıbtî

Asıl ismi Eslem veya İbrâhim olan, ancak daha çok künyesi ile meşhur olan Ebû Râfiʿ Kıpt asıllıdır.[54] Mısır'da doğduğu bilinmekte ise de Arap Yarımadasına ne zaman ve nasıl geldiği konusunda

---

44 Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Abdilber el-Kurtubî, *el-İstîʿâb fî maʿrifeti'l-ashâb*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Dâru Nehdati Mısr, 1413/1992), 1/231.

45 Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler*, 279-280.

46 İzzüddîn Ali b. Muhammed b. el-Esîr el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fî maʿrifeti's-sahâbe* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 171.

47 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/314.

48 Ahmet Naîm – Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976), 12/390.

49 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tecrîdü esmâi's-sahâbe* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârif, 1315), 1/76.

50 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 204.

51 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1631.

52 Ayrıca bk. Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Derru's-sehâbe fî-men dehale Mısr mine's-sahâbe*, nşr. Hamza en-Neşretî ve dğr. (Kahire: el-Mektebetü'l-Kayyime, ts.), 44-45.

53 Zehebî, *Tecrîdü esmâi's-sahâbe*, 1/76.

54 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1668-1669.

kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Ancak esir tüccarları tarafından getirilip burada satılmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Ebû Râfiʿ, İslâm'ın Mekke döneminde Hz. Peygamber'in amcası Abbâs b. Abdülmuttalib'in (öl. 32/652) kölesiydi. İslâm'a girmeyi arzulamasına rağmen efendisi Abbâs'ın müslümanlığını açıklamamış olması, onun İslâm'a girmesini geciktirmiş ve diğer müslümanlarla birlikte Medîne'ye hicret etmesine engel olmuştur.[55] Hicretin 2. (624) yılında gerçekleşen Bedir gazvesinde Ebû Râfiʿ henüz köleydi ve Mekke'de bulunuyordu.[56] Kaynaklarda verilen bilgilere göre o Mekkeli müşrikler tarafından, Bedir'de esir düşen yakınlarının fidyelerini görüşmek üzere bir mektupla Hz. Peygamber'e gönderilmiştir. Medîne'ye geldikten sonra Müslüman olduğunu açıklamış ve burada kalmak istediğini belirtmiş, ancak Allah Resûlü elçilik görevini dikkate alarak onun Medîne'de kalmasını uygun görmemiştir.[57] Mekke'ye döndükten sonra, İslâm'a girdiğini ilan etme konusunda kararlı olduğunu gören Abbâs, Hz. Peygamber'in hizmetinde kalmak kaydıyla onun Medîne'ye hicretine izin vermiştir.[58]

Eski efendisi Abbâs'ın müslüman oluşunu Efendimize müjdelemesi üzerine âzâd edilen Ebû Râfiʿ'i Hz. Peygamber, evinde hizmet eden hanımlardan biri olan Selma Ümmü Râfiʿ (öl. ?) ile evlendirmiş[59] bu ve diğer evliliklerinden Râfiʿ, Hasan, Ubeydullah, Muʿtemir (Mugîre), Ali ve Selmâ adlı altı çocuğu dünyaya gelmiştir.[60] Bedir gazvesi dışında Uhud (3/625) ve Hendek (5/627) başta olmak üzere Resûlullah'ın bütün gazvelerinde beraberinde bulunmuş, Hz. Peygamber'in oğlu İbrâhim (ö. 8/630) doğunca, onu Allah Resûlü'ne müjdelemiş ve bir hizmetçi ile mükâfatlandırılmıştır.[61] Efendimiz, Meymûne bint Hâris (öl. 61/671) ile evlenmeye niyet ettiğinde onu bazı kimselerle birlikte Meymûne'yi istemek üzere Medîne'den Mekke'ye göndermişti.[62]

Ebû Râfiʿ, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Medîne'de ikamet etmeye devam etmiş, Hulefâ-i Râşidîn devrinde çeşitli savaşlara katılmıştır. O, Mısır'ın fethinde (20/640) bulundu.[63] Cemel vak'ası (36/656) ve Sıffîn savaşında (37/657) Hz. Ali'nin (öl. 40/660) safında yer aldı. Hicrî 35 (655) yılında Hz. Osman ile aynı günlerde vefat ettiği rivayet edilmekte ise de, doğru olan görüşe göre o, 40 (660)

55 Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sadır, 1406/1985), 4/73-74.

56 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1319.

57 Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, (Beyrut: Dâru Sadır, 1389/1969), 6/8.

58 İbn Abdilber, *el-İstîʿâb*, 1/83-85.

59 Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Maʿârif* (Kahire: Dâru'l-Maʿârif, 1402/1981), 145-146.

60 Abdullah Aydınlı, "Ebû Râfiʿ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/211.

61 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1668-1669.

62 Aydınlı, "Ebû Râfiʿ", *DİA*, 10/211.

63 Ebû Nuaym, *Maʿrifetü's-sahâbe*, 1/207.

tarihinde Hz. Ali'nin hilâfeti günlerinde yaşı 90 civarındayken [64] Medîne'de vefat etmiştir.[65] Kûfe'de vefat ettiği de rivayet edilir.[66]

Hz. Peygamber'den 68 hadis nakletmiş olan[67] Ebû Râfiᶜ, aynı zamanda namaza başlama ile ilgili hadisleri içeren ancak günümüze ulaşmayan bir hadis cüz'ünün sahibi olarak bilinmektedir.[68] Rivayet ettiği 68 hadisten dördü *Sahîhân*'da yer almış, bunlardan biri Buhârî, diğer üçü de Müslim tarafından tahrîc edilmiştir.[69] Müsned sahiplerinden et-Tayâlisî (öl. 204/819) onun iki,[70] el-Humeydî (öl. 219/834) dört,[71] Ahmed b. Hanbel de (öl. 241/855) 19 rivâyetine eserlerinde yer vermişlerdir.[72] Hadislerini doğrudan Hz. Peygamber'den ve Abdullah b. Mesᶜûd'dan (ö. 32/652) almıştır. Kendisinden ise Ebû Saîd el-Makburî (öl. 100/718), Atâ b. Yesâr (öl. 103/721), Süleyman b. Yesâr (öl. 107/725), Şurahbîl b. Saᶜd (öl. 123/740), Amr b. Şerîd (öl. ?) ve oğlu Ubeydullah b. Ebî Râfiᶜ (öl. ?) rivayette bulunmuştur.[73] İslâm hukukunda şufᶜa hükmüne delil teşkil eden "*Komşu, komşunun şufᶜasına başkalarından daha fazla hak sahibidir.*" hadisi onun merviyatındandır.[74]

3.3. Mâriye bint Şemᶜûn el-Kıbtıyye

Ümmü İbrâhim künyesi ile bilinen Mâriye bint Şemᶜûn, Mısır'ın yerli halkı sayılan Kıptîlerdendir.[75] Babasının ismi Şemᶜûn idi. Annesi ise, ismi zikredilmeden "Rum asıllı bir hanım"

---

64 Ebû Râfiᶜ'in vefat yaşı ile ilgili bilgi Şîa kaynaklarında geçmektedir. Bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Ahmed en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, nşr. Musâ eş-Şübeyrî (Kum: Müessesetü'n-Neşr el-İslâmî, 1407), 5.

65 Radıyyüddîn Hasen b. Muhammed b. Hasen es-Sagânî, *Dürrü's-sehâbe fî beyâni mevâdı'i vefeyâti's-sahâbe*, nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî (Bağdad: Matba'atü'l-Ma'ârif, 1389/1969), 14.

66 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnavut ve dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1410/1990), 2/16.

67 Bakî b. Mahled, *Adedü mâ li-külli vâhidin mine's-sahâbeti mine'l-hadîs*, 84.

68 Muhammed Mustafa el-Aᶜzamî, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî ve târîhi tedvînihi* (Riyad: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980), 1/95.

69 Ebû Zekeryâ İmâdüddîn Yahyâ b. Ebî Bekr el-Âmirî, *er-Riyâzu'l-müstetâbe fî ma'rifeti men ravâ fi's-Sahîhayn mine's-sahâbe*, nşr. Ömer ed-Deyrâvî Ebû Hacele ve dğr., (Beyrut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 1409/1988), 288.

70 Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 130.

71 Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, *el-Müsned*, nşr. Habîbürrahman el-A'zamî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409/1988), 1/251.

72 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/8, 390.

73 Detaylı bilgi için bk. Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler*, 288-289; Mustafa Yasin Baş, *Ebû Râfi'in Hayatı ve Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 18 vd.

74 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî ve dğr., (Kahire: el-Matba'atü's-Selefiyye, 1403/1982), "Şuf'a", 2.

75 Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Medenî, *Sîretü İbn İshâk*, nşr. Muhammed Hamidullah (Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 1981), 251.

olarak tanıtılmaktadır.[76] Mısır'ın Ansına şehrinin Hafn köyünde doğmuştur.[77] Doğum tarihi belli değildir.[78]

Mâriye, hicretin 7. (628) yılında, Hz. Peygamber'in komşu ülkelerin devlet başkanlarına elçiler ve İslâm'a dâvet mektupları gönderdiği günlerde tarih sahnesine çıkmaktadır. Söz konusu tarihte Hz. Peygamber, ashâbdan Hâtıb b. Ebî Beltea'yı Mısır yöneticisi Mukavkıs Cüreyc b. Mînâ'ya İslâm'a dâvet eden bir mektupla göndermişti. Mısır'da iyi karşılanan Hâtıb buradan dönerken, Mukavkıs ona Hz. Peygamber'e iletilmek üzere çeşitli hediyeler vermiş,[79] bunlar arasında kaynaklarda "beyaz tenli, kıvırcık saçlı ve güzel" gibi vasıflarla tanıtılan Hz. Mâriye'yi de göndermişti.[80]

Mısır- Medîne yolculuğu esnasında Hâtıb b. Ebî Beltea'nın delâletiyle müslüman olan[81] Mâriye, hicrî 8 (629) tarihinde Medîne'ye geldikten sonra Hz. Peygamber onu Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711) annesi Ümmü Süleym bint Milhân'ın (ö. ?) evinde misafir etmiş,[82] daha sonra Meşrabetü Ümmi İbrâhim olarak bilinen bahçe evine nakletmiştir.[83] Hz. Peygamber'in diğer hanımlarının sahip oldukları bütün haklara o da sahip oldu.[84] Efendimizin en küçük oğlu olarak bilinen İbrâhim (ö. 8/629) Mâriye'den doğmuştur.[85]

Mâriye bint Şemʿûn, Hz. Ömer'in (ö. 23/643) hilâfeti döneminde hicrî 16 (637) yılında Medîne-i Münevvere'de vefat etmiş, cenaze namazı bizzat Hz. Ömer tarafından kıldırılmış ve Cennetü'l-Bakî kabristanına defnedilmiştir.[86] Hadis kaynaklarına intikal eden iki rivayeti bulunmaktadır.[87]

3.4. Me'bûr el-Kıbtî

Kıpt asıllı olup[88] Hz. Peygamber'in eşi Mâriye el-Kıbtıyye'nin ağabeyidir. İsmi kaynaklarda Hâbû olarak da zikredilmiştir.[89] Kız kardeşi Mâriye'nin doğum yeri olan Mısır'ın Ansına şehrinin Hafn

---

76 Ebû Bekir Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, nşr. Muhammed Hamidullah (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1959), 449.

77 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/7.

78 Mâriye el-Kıbtıyye hakkında kaleme alınmış küçük hacimli bazı el kitaplar bulunmakta, bunlarda genellikle yorumsuz olarak aynı bilgiler tekrar edilmektedir. Bk. Muhammed Ali Sâlih Kazenî, *es-Seyyidetü Mâriyetü'l-Kıbtıyye* (Kahire: Dâru Cevâmi'i'l-Kelim, ts.); Hâlid el-Hamûdî, *Ümmü'l-mü'minîn Mâriyetü'l-Kıbtıyye* (Riyad: Dâru'l-Kâsım li'n-Neşr, ts.); Muhammed Ali Mahluf Adevî, *Mâriye el-Kıbtiyye* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1406/1986).

79 Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 136.

80 Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 449.

81 Aynur Uraler, "Mâriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/63-64.

82 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/134-135.

83 Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 449.

84 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1959.

85 İbn İshâk, *es-Sîre*, 251.

86 Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 449.

87 Bakî b. Mahled, *Adedü mâ li-külli vâhidin mine's-sahâbeti mine'l-hadîs*, 127.

88 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1059.

89 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1304-1305.

köyünde doğmuş olması kuvvetle muhtemeldir.[90] Doğum tarihi ve gençliği hakkında bilgi bulunmamaktadır.[91]

Hz. Peygamber, hicretin 7. (628) yılında komşu ülkelerin devlet başkanlarına elçi ve İslâm'a davet mektupları gönderirken, Mısır'ın yöneticisi Mukavkıs Cüreyc b. Mînâ'ya, Hâtıb b. Ebî Beltea'yı göndermişti. Mısır'da iyi karşılanan Hâtıb, buradan dönerken Mukavkıs ona Hz. Peygamber'e iletilmek üzere çeşitli hediyeler vermiş,[92] Me'bûr da bunlar arasında hizmetçi olarak gönderilmiştir.[93]

Dinine bağlı samimi bir Hıristiyan olduğu anlaşılan Me'bûr, Mısır'dan Medîne'ye gelirken Hâtıb tarafından kendisine yapılan İslâm'a girme teklifine olumlu yaklaşmamış, ancak Medîne'ye gelip Hz. Peygamber'le görüştükten sonra hemen Müslüman olmuştur.[94] Kız kardeşi Mâriye'nin Resûlüllah'tan yakın ilgi görmesi ve hanımları arasına katılmasından sonra, yaşlı bir kişi olan ağabeyi Me'bûr da onun hizmetlerini üstlendi ve bundan dolayı sık sık yanına gidip gelmeye başladı.[95] Bunu gören münafıklar, Mâriye'nin yabancısı olduğunu öne sürerek bir dedikodu başlatmış, dedikodular artınca Hz. Peygamber Ali b. Ebû Tâlib'e (öl. 40/660) konuyu araştırması için talimat vermişti. Yapılan araştırmada Me'bûr'un, Mâriye'nin ağabeyi olduğu, hatta mecbûb[96] konumunda bulunduğu ortaya çıkmış ve konu kapanmıştır.[97]

İsmi Hz. Peygamber'e hizmet edenler arasında geçen[98] Me'bûr'un vefat tarihi bilinmemektedir.

3.5. Salih el-Kıbtî

Mısır'ın yerli halkı olan Kıptîlerdendir.[99] Bazı kaynaklarda hat benzerliğinden dolayı nisbesi el-Kurazî şeklinde kaydedilmişse de[100] bunun doğrusu el-Kıbtî şeklindeki zaptıdır.[101] Salih, Mısır'ın Ansına şehrinin Hafn köyünde doğdu.[102] Doğum tarihi ve gençliği hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Hicretin 7. (628) yılında Hz. Peygamber komşu ülkelerin devlet başkanlarına İslâm'a davet mektupları gönderdiği zaman, Mısır yöneticisi Mukavkıs'a giden Hâtıb b. Ebî Beltea oradan, Mukavkıs

---

90 Mâriye el-Kıbtıyye'nin doğum yeri hakkında bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/7.

91 Me'bûr el-Kıbtî hakkında kaleme alınmış bir makale için bk. Enes Ensar Erbay, "Hz. Peygamber Devrinde Bir Hadım: Me'bûr el-Kıbtî Üzerine Bir Değerlendirme", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 53-66.

92 Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 136.

93 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 4/1912.

94 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1305.

95 Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 450.

96 Mecbûb, hayaları kesilip hadım edilmiş kimse demektir. Bk. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî, *Mücmelü'l-lüga*, nşr. Züheyr Abdülmuhsin Sultan (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,1406/1986), 1/175.

97 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1059.

98 Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 450.

99 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 680.

100 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 558.

101 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 680.

102 Mâriye el-Kıbtıyye'nin köylüsüdür. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/7.

tarafından gönderilen çeşitli hediyeler yanında, sonradan Resûlullah'ın hanımları arasına katılacak olan Mâriye el-Kıbtıyye'yi de getirmişti.[103] Salih, Hz. Mâriye'nin köylüsü olup kendi rızasıyla Resûlullah'a gelen heyetin peşine takılmış ve Medîne'ye gelmiştir.[104]

İslâm'a giriş şekli konusunda bilgi bulunmayan Salih'in bundan sonraki hayatı hakkında kaynaklarda bilgi verilmemiştir. Vefat yeri ve tarihi de bilinmemektedir.

3.6. Sîrîn el-Kıbtıyye

Kıpt asıllı sahâbî bir hanımdır.[105] Klasik kaynaklarda ismi Hanna ve Kaysara olarak da geçmektedir.[106] Mâriye el-Kıbtıyye'nin kız kardeşi olduğu[107] dikkate alınarak onunla aynı yerde doğduğunu söylemek mümkündür. Buna göre Sîrîn, Mısır'ın Ansına şehrinin Hafn köyünde doğmuştur.[108] Doğum tarihi ve gençlik hayatı hakkında bilgi bulunmamaktadır.

"Elçiler yılı" olarak bilinen hicretin 7. (628) senesinde Hz. Peygamber, komşu ülkelerin devlet başkanlarına İslâm'a dâvet mektupları götüren elçiler görevlendirmişti. Mısır'ın idarecisi Cüreyc b. Mînâ'ya giden Hâtıb b. Ebî Beltea oradan dönerken, Cüreyc kendisi ile Hz. Peygamber'e iletilmek üzere çeşitli hediyeler göndermiş,[109] Sîrîn de bunlar arasında Efendimize hizmet edecek bir hanım olarak gelmiştir.[110] Yolda Hâtıb'ın delâletiyle İslâm'a giren Sîrîn, Medîne'ye geldikten sonra Hz. Peygamber onu şairi Hassân b. Sâbit (öl. 45/665) ile nikahlamış, gerçekleşen evlilikten oğlu Abdurrahmân b. Hassân (öl. 104/722) dünyaya gelmiştir.[111]

Sîrîn'in bundan sonraki hayatı hakkında herhangi bir bilgi bulunmamakta, vefat yeri ve tarihi de bilinmemektedir.

3.7. Yaʿkub el-Kıbtî el-Fihrî

Aslen Mısır'ın yerli halkı sayılan Kıptîlerdendir.[112] Doğum yeri ve tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Sonradan Benû Fihr kabilesinin himayesine girdiği için el-Fihrî nisbesi ile de meşhur olmuştur. Bazı kaynaklarda Yaʿkub el-Kıbtî ile aynı kişi zannedilerek karıştırılmış, ancak bunların isim benzerliği bulunan farklı iki kimse oldukları anlaşılmıştır.[113]

---

103 Muhammed Rızâ, *Muhammed Rasûlüllah*, 270.

104 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 680.

105 İbn Abdilber, *el-İstîʾâb*, 4/1868.

106 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/318.

107 İbn Abdilber, *el-İstîʾâb*, 4/1868.

108 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/7.

109 Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 136.

110 Muhammed Rızâ, *Muhammed Rasûlüllah*, 270.

111 Mehmed Zihnî Efendi, *Meşâhîru'n-nisâ*, sad. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1982), 1/392.

112 Zehebî, *Tecrîdü esmâi's-sahâbe*, 2/143-144.

113 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 680.

Yaʿkub el-Kıbtî el-Fihrî'nin tarih sahnesine çıkışı ve müslüman oluşu, hicretin 7. (628) yılında komşu ülkelerin devlet başkanlarına gönderilen elçiler ve İslâm'a dâvet mektupları zamanına rastlar. Hz. Peygamber tarafından Mısır idarecisi Mukavkıs Cüreyc b. Mînâ'ya gönderilen Hâtıb b. Ebî Beltea bu vazifesini ifa edip Medîne'ye dönerken Mukavkıs, Hz. Peygamber'e iletilmek üzere çeşitli hediyeler göndermiş,[114] Yaʿkub da bunlar arasında hizmetçi olarak gelmiştir.[115]

Yaʿkub, Medîne'ye geldikten sonra İslâm'a girdi ve Mescid-i Nebevî'nin cemaati arasına katıldı. Kendisinden nakledilen bir rivayete göre o, bir sabah namazını Hz. Peygamber'in cemaati olarak arkasında kılmış ve onun Kur'ân okuyuşundan o kadar etkilenmiş ki, o günden sonra böyle bir okuyuşu bir daha kimseden duymadığını söylemiştir.[116]

Kaynaklara intikal etmiş tek rivayeti bulunan[117] Yaʿkub el-Kıbtî el-Fihrî'nin vefat yeri ve tarihi bilinmemektedir.

3.8. Yaʿkub el-Kıbtî

Aslen Mısırlı olup Kıpt soyundan gelme bir sahâbîdir.[118] Doğum yeri ve tarihi ile Arap Yarımadasına intikal şekli bilinmemektedir.

İslâm'ın Medîne döneminde yaşamış olan Yaʿkub, Ensâr'dan sadece künyesi ile bilinen Ebû Mezkûr (ö. ?) isimli bir sahâbînin kölesi idi.[119] Önceleri maddî durumu iyi olan Ebû Mezkûr, bir ara Yaʿkub'u müdebber köle[120] statüsüne sokmuş, ancak daha sonra malî sıkıntılara düşmüş, hatta büyük bir borç yükü altına girmişti.[121] Efendimiz, onun durumunu araştırıp da müdebber kölesi Yaʿkub dışında hiçbir varlığının bulunmadığını öğrenince, Yaʿkub'un bedelini ödeyecek birini aramış,[122] Nuaym b. Abdillah el-Adevî'nin (öl. 13/634) bu bedeli ödemesi üzerine Yaʿkub ona intikal etmiştir. Hz. Peygamber bedeli aldıktan sonra, sıkıntı içindeki Ebû Mezkûr'a göndermiş ve kendisine, borçlarına ve çoluk çocuğuna harcamasını söylemiştir.[123]

---

114 Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 136.

115 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 680.

116 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 680.

117 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 680.

118 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 680.

119 Ebû Nüaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 5/2814.

120 Müdebber, sahibi öldükten sonra hürriyetine kavuşması şartıyla âzâd edilen köledir. Bunun âzâd şekli sahibinin, "ben öldükten sonra hürsün" demesi şeklinde olur. Bk. İbn Fâris, *Mücmelü'l-lüga*, I, 345; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-u İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985), 4/38-39.

121 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1272.

122 Müslim, "Zekât", 13.

123 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/369.

Resûl-i Ekrem Efendimizden naklettiği herhangi bir rivâyeti bulunmayan Yaʿkub, uzun bir ömür yaşamış ve Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm'ın (öl. 73/692) Mekke'de Emevîlere karşı halîfeliğini ilân ettiği günlerde (64/683) vefat etmiştir.[124]

Sonuç

"Hz. Peygamber Devri Arap Yarımadası– Mısır (Kıpt) İlişkileri ve Kıpt Asıllı Sahâbîler" konusunda yapılan bu araştırmadan elde edilen sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Gerek geçmişte gerekse günümüzde konusu Kıpt asıllı sahâbîler olan müstakil bir kitap veya makale çalışmasına rastlanmamıştır.

2. Temel İslâm kaynaklarının taranması neticesinde altısı erkek, ikisi hanım olmak üzere toplam sekiz Kıpt asıllı sahâbî tespit edilmiş, elde edilen bilgilerden hareketle hayatları hakkında bilgi verilmiştir. Sekiz sahâbîden üçünün hayatına dair hususî akademik çalışma yapıldığı veya biyografisinin yazıldığı görülmüş, kalan beş ismin ilmî anlamda biyografisi ilk defa bu makalede kaleme alınmıştır.

3. Tespit edilen sekiz Kıpt asıllı sahâbînin tamamının Arap Yarımadası'na köle olarak geldiği, burada köle statüsünde yaşadığı, bir kısmının sonradan hürriyetine kavuştuğu ortaya çıkmıştır.

4. Sekiz Kıpt asıllı sahâbîden sadece biri Mekke döneminde yaşamış, ancak iman etmemiş, hicretten sonra Medîne'de Müslüman olmuştur. Kalan yedi sahâbî ise Medîne'de Hz. Peygamber'le görüşmüş ve İslâm'a girmişlerdir.

5. Teyid edilemeyen biri hariç, Kıpt asıllı sahâbîlerin hepsi inanç itibariyle dinlerine bağlı samimî birer Hıristiyanken İslâm'ı din olarak benimsemişlerdir.

6. Yer bilmemek, Arapça konuşamamak ve köle statüsünde bulunmak gibi sebeplerden dolayı Kıpt asıllı sahâbîlere vâlilik, âmillik ve kumandanlık gibi görevler verilmemiş, ancak özel birtakım işlerde istihdam edilmişlerdir.

7. Arap dilini iyi bilmemekten kaynaklı olsa gerek, Kıpt asıllı sahâbîlerden sadece üçü Hz. Peygamber'den hadis nakletmiş, bunlardan bir kişiden bir, bir kişiden iki, henüz Mekke döneminde Arap Yarımadası'na geldiği ve Arapça'yı iyi öğrendiği için de bir kişiden 68 hadis intikal etmiştir.

8. Kendisinden 68 hadis intikal eden sahâbî Ebû Râfi' el-Kıbtî'dir. Onun naklettiği hadislerden dördü *Sahîhân*'da yer almış, biri Buhârî, diğer üçü Müslim tarafından tahrîc edilmiş, kalanı ise sünen, müsned ve mu'cem türü hadis kaynaklarında yer almıştır. Ebû Râfi', aynı zamanda namaza başlama ile ilgili hadisleri içeren ancak günümüze ulaşmayan bir hadis cüz'ünün sahibi olarak bilinmektedir.

[124] Zehebî, *Tecrîdü esmâi's-sahâbe*, 2/143-144.

9. Kıpt asıllı sahâbîlerin sayısı burada tespit edilenlerle sınırlı değildir. Kaynaklarda ismi belirtilmeden Kıpt asıllı olduğundan bahsedilen kimseler de bulunmaktadır.

10. Kıpt asıllı sahâbîlerin varlığı ve tespiti, Hz. Peygamber'in sadece Araplar'a peygamber olarak gelmediğini, İslâm'ın bütün insanlara gönderilmiş evrensel bir din olduğunu göstermesi açısından da önemlidir.

Extended Abstract

The Prophet Muhammad was of Arab descent. As he carried out his mission of Islamic propagation within the Arabian Peninsula, his primary interlocutors were naturally the Arabs. This circumstance has led some individuals to perceive the Prophet as exclusively the prophet of the Arabs and to regard Islam as a religion confined to them. However, an examination of those who interacted with and believed in the Prophet reveals the presence of individuals of Israelite, Abyssinian, Persian, Roman, and Coptic origin among his followers. Thus, it becomes evident that both the Prophet Muhammad and Islam were intended for all of humanity.

The Prophet Muhammad not only engaged with the Arabs of his time but also showed interest in neighboring states and nations. He sent letters inviting their rulers to Islam and paid special attention to individuals from other peoples. One of the communities he showed interest in was the Copts, the indigenous people of Egypt. In 7th AH (628 AD) year, when he sent invitation letters to the heads of neighboring states, he also sent a letter to the Egyptian ruler al-Muqawqis, whose name was Jurayj ibn Mina. This letter had significant consequences for the Copts. al-Muqawqis treated the Prophet's envoy Hatıb ibn Abi Balta'a with great hospitality, and upon his return sent various gifts to the Prophet along with some servants and slaves. There were also individuals who voluntarily joined the envoy and came to Medina. All of these people later embraced Islam and made up the majority of the Copt-origin Companions.

In the past and present, many works have been written and academic studies such as theses and articles have been conducted on Egypt and the Copts. However, these works and studies have generally focused on Arab-Egyptian relations and the conquest of Egypt by Muslims. Among the historical works written on this subject are some of the most well-known: *Futuh Mısr wa Akhbaruha* by Ibn Abd al-Hakam al-Mısri, *Tarikh Mısr* by Ibn Yunus al-Mısri, *al-Mawa'iz wa'l-I'tibar* by al-Maqrizi, *al-Nujum al-Zahira* by Ibn Taghribardi, and *Husn al-Muhadara* by al-Suyuti. In modern times, Western scholars have also produced works on this topic, such as *The Arab Conquest of Egypt* by Alfred J. Butler, *A History of Egypt Under Roman Rule* by J. Grafton Milne and *Histoire de la Nation Egyptienne 4: L'Egypte arabe* by Gaston Wiet. In the Islamic world, notable contributions include *Mısr al-Bizantiyya* by Sayyid al-Baz al-Arini, *Mısr wa'l-Imbaraturiyya al-Rumaniyya* by Abd al-Latif Ahmad Ali and *Mısr min al-Iskandar al-Akbar ila al-Fath al-Arabi* by Mustafa al-Abbadi. In Turkey, *Mısır ve Ege Tarihi Notları* by Arif Müfit Mansel and *Mısır Tarihi* by Yusuf Ziya Özer are noteworthy. However, as can be seen, these works generally provide information about Arab- Egyptian relations, and there has been no dedicated study on individuals of Coptic origin who came to meet the Prophet Muhammad and had the honor of becoming Companions (Sahaba). This article examines the relations between the Arabian Peninsula

and Egypt (Copts) during the Prophet's time, identifies individuals of Coptic descent among the Prophet's Companions, and based on primary Islamic sources and contemporary research, presents biographical information concerning them, with particular emphasis on whether they transmitted hadiths from the Prophet.

As a result of the research, it was determined that a total of eight people of Coptic origin, six men and two women, met with the Prophet, believed in him and joined his Companions. The names of the male companions are Jabr b. Abdillah al-Qibti, Abu Rafi' al-Qibti, Ma'bur al-Qibti, Salih al-Qibti, Ya'qub al-Qibti al-Fihri and Ya'qub al-Qibti; and the female companions are Mariya bint Sham'un al-Qibtiyya and Sirin bint Sham'un al-Qibtiyya. The number of Companions of Coptic origin is not limited to those identified here. There are also people mentioned in the sources as being of Coptic origin without being named. All of the identified Coptic-origin Companions appear to have arrived in the Arabian Peninsula as slaves, lived there under the status of servitude, and some subsequently attained their freedom. With the exception of one individual whose background could not be fully confirmed, all were sincere Christians prior to accepting Islam.

Due to their foreign origin, linguistic limitations, and slave status, Coptic-origin Companions were not appointed to positions of governance, financial administration, or military leadership; however, they were employed in certain specialized tasks. Possibly owing to their limited proficiency in Arabic, only a modest number of hadiths have been transmitted from them. Among the eight individuals, one transmitted a single hadith, another two hadiths, and another Abū Rafi' al-Qibti narrated sixty-eight hadiths. Abu Rafi' who is believed to have arrived in the Arabian Peninsula during the Meccan period and acquired a good command of Arabic, has four narrations recorded in the *Sahihan* (al-Bukhari and Muslim), with one reported by al-Bukhari and three by Muslim. The remainder are found in major collections of Sunan, Musnad, and Mu'jam. Furthermore, Abu Rafi' is noted to have compiled a now-lost hadith booklet focusing on the commencement of prayer.

The identification and acknowledgment of Companions of Coptic descent are significant as they underscore that the Prophet Muhammad was not sent exclusively to the Arabs, but rather that Islam is a universal religion addressing all of humanity.

ملخص موسع

النبي محمد ﷺ من أصل عربي. ولأنه بلغ دعوته الإسلامية في شبه الجزيرة العربية، كان مخاطبوه بطبيعة الحال العرب. هذا الأمر دفع بعض الناس إلى الاعتقاد بأن النبي محمد ﷺ رسول للعرب فقط، وأن الإسلام دين خاص بالعرب. غير أن النظر إلى المخاطبين برسالته وإلى من آمنوا به يُظهر أن من بينهم غير العرب أيضاً، مثل بني إسرائيل، والأحباش، والفرس، والروم، والأقباط. وهذا يدل على أن النبي محمد ﷺ والإسلام أُرسلا إلى جميع الناس. اهتم النبي محمد ﷺ في زمانه بجيرانه من الدول والشعوب بقدر اهتمامه بالعرب، فبعث رسائل إلى حكامهم يدعوهم إلى الإسلام. من الشعوب التي اهتم بها، هم الأقباط الذين هم سكان الأصليون لمصر. فقد أرسل النبي ﷺ رسالة دعوة إلى الإسلام إلى حاكم مصر القبطي جُرَيج بن مِينا، وأقام علاقات طيبة معه. كان لهذه الرسالة المرسلة في السنة السابعة من الهجرة آثارٌ بالغة الأهمية على الصحابة ذوي الأصول القبطية. فقد استضاف المقوقس المبعوث حاطب بن أبي بلتعة، الذي حمل رسالة النبي بحفاوةٍ ، وأرسل إلى النبي هدايا متنوعة، بالإضافة إلى الجواري والعبيد ليُسلَّموا إليه عند عودته إلى المدينة. وكان من بينهم من انضمّ إلى وفد المبعوثين العائدين من مصر طواعيةً. وقد أسلم جميع هؤلاء لاحقًا، وشكّلوا غالبية الصحابة ذوي الأصول القبطية الذين تم تحديدهم.

كُتبت العديد من الأعمال عن مصر والأقباط في الماضي والحاضر، كما أُنتجت دراسات أكاديمية مثل الأطروحات والمقالات، إلا أن هذه الأعمال والدراسات ركزت بشكل عام على العلاقات العربية المصرية والفتح اللاحق لمصر من قبل المسلمين. ومن بين تلك التي كُتبت حول هذا الموضوع في الماضي، أشهرها كتاب "فتوح مصر وأحبارها" لابن عبد الحكم المصري، وكتاب "تاريخ مصر" لابن يونس المصري، وكتاب "المواعظ والاعتبار" للمقريزي، وكتاب "النجوم الظاهرة" لابن تغري بردي، وكتاب "حسن المحاضرة" للسيوطي. وفي العصور الحديثة في الغرب، كتب ألفريد ج. بتلر عملاً حول هذا الموضوع بعنوان "الفتح العربي لمصر"، و ج. جرافتون ميلن "تاريخ مصر تحت الحكم الروماني" ، وغاستون فييت "تاريخ الأمة المصرية 4: مصر العربية". أما في العالم الإسلامي، فمن المؤلفات الجديرة بالذكر كتاب "مصر البزنطية" للسيد الباز العريني، وكتاب "مصر والإمبراطورية الرومانية" لعبد اللطيف أحمد علي، وكتاب "مصر من الإسكندر الأكبر إلى الفتح العربي" لمصطفى العبادي؛ كما نجد في تركيا كتاب "ملاحظات على تاريخ مصر وبحر إيجة" لعارف مفيد مانسل، وكتاب "تاريخ مصر" ليوسف ضياء أوزر. كما هو واضح، ان هذه الدراسات تناولت عمومًا العلاقات العربية المصرية دون التطرق إلى الشخصيات ذات الأصل

القبطي الذين وفدوا إلى النبي محمد ﷺ، والتقوا به، ونالوا شرف الصحبة. وفي هذه المقالة، تم تناول العلاقات بين جزيرة العرب ومصر (القبط) في عهد النبي ﷺ، والبحث فيمن كان أصله من القبط من أصحاب النبي ﷺ. كما تم تقديم معلومات بيوغرافية مستندة إلى المصادر الإسلامية الأساسية والدراسات الحديثة حول من تم التوصل إليهم، مع التركيز بشكل خاص على مسألة روايتهم للحديث عن النبي ﷺ. وبنتيجة البحث، تبيّن أن ثمانية أشخاص من أصل قبطي، ستة رجال وامرأتان، التقوا بالنبي صلى الله عليه وسلم وآمنوا به وانضموا إلى صحابته. أسماء الرجال هم: جبر بن عبد الله القبطي، وأبو رافع القبطي، ومأبور القبطي، وصالح القبطي، ويعقوب القبطي الفهري، ويعقوب القبطي؛ أما الصحابيات فهنّ: مارية بنت شمعون القبطية، وسيرين بنت شمعون القبطية. ولا يقتصر عدد الصحابة من أصل قبطي على المذكورين هنا، بل هناك من ذكرتهم المصادر على أنهم من أصل قبطي دون ذكر أسمائهم. يتبين أن جميع الصحابة الأقباط جاؤوا إلى شبه الجزيرة العربية كعبيد، وعاشوا فيها في هذه الحالة، وقد تحرر بعضهم لاحقاً. وباستثناء شخص واحد لم يتم التأكد من حالته، فقد كانوا جميعاً ملتزمين بدينهم المسيحي بإخلاص قبل اعتناقهم الإسلام. وبسبب عدم معرفتهم الكافية بالعربية وكونهم عبيداً، لم يُولَّوا مناصب مثل الإمارة أو الإدارة أو القيادة العسكرية، ولكنهم استخدموا في بعض الأعمال الخاصة. وقد تبين أنه قد أجريت دراسات أكاديمية خاصة أو كتبت سيرة ذاتية عن حياة ثلاثة من الصحابة الثمانية، كما كتبت السير العلمية للأسماء الخمسة الباقية لأول مرة في هذه المقالة.

لعدم معرفتهم اللغة العربية جيدا، لم تنتقل أحاديث كثيرة عن الصحابة ذوي الأصل القبطي. فقد رُوي عن واحد منهم حديث واحد، وعن آخر حديثان، وعن ثالث ثمانية وستون حديثاً. الشخص الذي روى الثمانية والستين حديثاً هو أبو رافع القبطي، الذي قدم إلى الجزيرة العربية في العهد المكي وأتقن اللغة العربية. وقد رُوي أربعة من أحاديثه في الصحيحين، حديث في صحيح البخاري وثلاثة في صحيح مسلم، بينما ورد الباقي في كتب السنن والمسانيد والمعاجم الحديثية. ويُعرف عن أبي رافع أيضاً أنه كان يمتلك جزءاً حديثياً عن بدء الصلاة، لكنه لم يصل إلينا.

إن وجود الصحابة من أصل قبطي وتحديدهم يؤكد أن النبي محمد ﷺ لم يُبعث إلى العرب فقط، بل أُرسل بالإسلام ديناً عالمياً إلى جميع البشر.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الصحابة، تاريخ الصحابة، شبه الجزيرة العربية، مصر.

Kaynaklar / References

Abbâdî, Mustafa. *Mısr mine'l-İskender el-Ekber ile'l-fethi'l-Arabî*. Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, 1999.

Abdülhâdî, Cemal. *el-Fütûhâtü'l-İslâmiyye- Fethu Mısr*. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1999.

Abdülhamîd, Re'fet - Mansûr, Târık. *Mısr fi'l-asri'l-Bizantî*. Kahire: Dâru Mısr el-Arabiyye, 2002.

Abdüllatîf, Ahmed Ali. *Mısr ve'l-İmparaturiyyetü'r-Rumaniyye*. Kahire: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1972.

Adevî, İbrâhim Ahmed. *el-İmparaturiyyetü'l-Bizantıyye ve'd-devletü'l-İslâmiyye*. Kahire: Mektebetü Nehdati Mısr, 1370/1951.

Adevî, Muhammed Ali Mahluf. *Mâriye el-Kıbtiyye*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1406/1986.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1389/1969.

Âmirî, Ebû Zekeryâ İmâdüddîn Yahyâ b. Ebî Bekr. *er-Riyâzu'l-müstetâbe fî ma'rifeti men ravâ fi's-Sahîhayn mine's-sahâbe*. nşr. Ömer ed-Deyrâvî Ebû Hacele ve dğr. Beyrut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 1409/1988.

Arînî, Seyyid el-Bâz. *Mısr el-Bizantıyye*. Kahire: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1961.

Aydınlı, Abdullah. "Ebû Râfiᶜ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/211. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Aᶜzamî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî ve târîhi tedvînihi*. 2 Cilt. Riyad: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980.

Bakî b. Mahled, Ebû Abdirrahmân el-Kurtubî. *Adedü mâ li-külli vâhidin mine's-sahâbeti mine'l-hadîs*. nşr. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: y.y., 1984.

Baş, Mustafa Yasin. *Ebû Râfi'in Hayatı ve Rivayetlerinin Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Baynes, Norman H. *el-İmparaturiyyetü'l-Bizantıyye*. trc. Hüseyin Mûnis - Mahmûd Yusuf Zâyed. Kahire: Matba'atü Lecneti't-Te'lîf, 1950.

Becker, C. Heinrich. "Mısır/Fethi". *İslam Ansiklopedisi*. 8/218-242. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1971.

Bedevî, Cemal. *Müslimûn ve Ekbât mine'l-mehd ile'l-mecd*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1420/2000.

Belâzurî, Ebû Bekir Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eşrâf*. nşr. Muhammed Hamidullah. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1959.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-u İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî ve dğr. 4 Cilt. Kahire: el-Matba'atü's-Selefiyye, 1403/1982.

Butler, Alfred J. *The Arab Conquest of Egypt*. London: Oxford Press, 1902.

Çağatay, Neşet. *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı.* Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

Darkot, Besim. "Mısır". *İslam Ansiklopedisi*. 8/217-218. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1971.

DİA, "Kıptîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/423-425. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Ebû Nüaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. nşr. Âdil b. Yusuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1419/1998.

Efendioğlu, Mehmet. *Arap Olmayan Sahâbîler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.

Erbay, Enes Ensar. "Hz. Peygamber Devrinde Bir Hadım: Me'bûr el-Kıbtî Üzerine Bir Değerlendirme". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 53-66.

Faysal, Şükrü. *Hareketü'l-fethi'l-İslâmî fi'l-karni'l-evvel*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1982.

Günaltay, M. Şemsettin. *İran Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.

Günaltay, M. Şemsettin. *Suriye– Filistin*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayımcılık, 1991.

Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâiku's-siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-râşide*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1407/1987.

Hamûdî, Hâlid. *Ümmü'l-mü'minîn Mâriyetü'l-Kıbtıyye*. Riyad: Dâru'l-Kâsım li'n-Neşr, ts.

Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr. *el-Müsned*. nşr. Habîbürrahman el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409/1988.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh el-Kurtubî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Nehdati Mısr, 1413/1992.

İbn Abdilhakem, Abdurrahmân b. Abdillâh el-Mısrî. *Fütûhu Mısr ve ahbâruhâ*. Leiden: Matbaatü Brill, 1920.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeryâ er-Râzî. *Mücmelü'l-lüga*. nşr. Züheyr Abdülmuhsin Sultan. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. Sayda - Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1433/2012.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. nşr. Mustafa es-Sekâ ve dğr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985.

İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Sîretü İbn İshâk*. nşr. Muhammed Hamidullah. Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 1981.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1402/1981.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sader, 1406/1985.

İbn Tagrîberdî, Cemâlüddîn Ebü'l-Mehâsin Yusuf. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1972.

İbn Yunus, Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus el-Mısrî. *Târîhu Mısr*. cem' ve thk. Abdülfettâh Fethî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2012.

İnan, Afet. *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1956.

Kazenî, Muhammed Ali Sâlih. *es-Seyyidetü Mâriyetü'l-Kıbtıyye*. Kahire: Dâru Cevâmi'i'l-Kelim, ts.

Kemâl, Ahmed Âdil. *el-Fethu'l-İslâmî li-Mısr*. Kahire: eş-Şeriketü'd-Düveliyye li't-Tıbâ'a, 1423/2003.

Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr (el-Hıtatü'l-Makrîziyye)*. 6 Cilt. London: Mektebetü'l-Furkân, 1995.

Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Alî. *Târîhu'l-Ekbât*. nşr. Abdülmecîd Riyâb. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 1416/1995.

Mansel, Arif Müfit. *Mısır ve Ege Tarihi Notları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1938.

Mehmed Zihnî Efendi. *Meşâhîru'n-nisâ*. sad. Bedreddin Çetiner. 2 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1982.

Milne, J. Grafton. *A History Of Agypt Under Roman Rule*. London: Methuen Co. Limited, 1924.

Muhammed Rıza. *Muhammed Resûlüllah*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1966.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955.

Nâfi', Muhammed Mebrûk. *Târîhu Mısr el-İslâmiyye.* Kahire: Matba'atü Şubrâ, 1358/1939.

Naîm, A. - Miras, K. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. 12 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.

Necâşî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Ahmed. *Ricâlü'n-Necâşî*. nşr. Musâ eş-Şübeyrî. Kum: Müessesetü'n-Neşr el-İslâmî, 1407.

Özer, Yusuf Ziya. *Mısır Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1939.

Sagânî, Radıyyüddîn Hasen b. Muhammed. *Dürrü's-sehâbe fî beyâni mevâdı'i vefeyâti's-sahâbe*. nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî. Bağdad: Matba'atü'l-Ma'ârif, 1389/1969.

Selîm, Sabrî Ebû'l-Hayr. *Târîhu Mısr fî'l-asri'l-Bizantî.* Kahire: Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs el-İnsâniyye, 2001.

Süleyman, Hâmid. *Kıssatü fethi Mısr mine'l-Kıbtıyyeti ile'l-İslâm*. Kahire: el-Mektebü'l-Arabî li'l-Maarif, 1988.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Derru's-sehâbe fî-men dehale Mısr mine's-sahâbe*. nşr. Hamza en-Neşretî ve dğr. Kahire: el-Mektebetü'l-Kayyime, ts.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Husnü'l-muhâdara fî ahbâri Mısr ve'l-Kâhira*. nşr. Halîl el-Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd. *el-Müsned*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Uraler, Aynur. "Mâriye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/63-64. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Vasiliev, A. Alexandr. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. trc. Arif Müfid Mansel. Ankara: Maarif Matbaası, 1943.

Wiet, Gaston. *Histoire de la Nation Egyptienne 4: L'Egypte arabe*. Paris: Librairie Plon, 1937.

Zehebî, Semsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. nşr. Şuayb el-Arnavut ve dğr. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1410/1990.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tecrîdü esmâi's-sahâbe*. 2 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârif, 1315.

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 235-265

İbn Hazm'ın Hanefî ve Mâlikîlere Mürsel Hadisle İlgili Eleştirileri

Ibn Ḥazm's Criticisms Against the Ḥanafīs and Mālikīs Regarding Mursal Hadith

انتقادات ابن حزم على الحنفية والمالكية بشأن الحديث المرسل

Serdar Murat Gürses

Doç. Dr. | Associate Professor Dr.
Gaziosmanpaşa University | Faculty of Theology
Tokat | Türkiye
E-mail: smuratgurses@hotmail.com
ORCID: orcid.org/0000-0003-4526-3691
RORID: https://ror.org/01rpe9k96

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 11.04.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 28.07.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1674281

Atıf | Citation: Gürses, Serdar Murat. "İbn Hazm'ın Hanefî ve Mâlikîlere Mürsel Hadisle İlgili Eleştirileri". *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 235-265.
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. **(Serdar Murat Gürses)**
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.
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.
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).

İbn Hazm'ın Hanefî ve Mâlikîlere Mürsel Hadisle İlgili Eleştirileri

Doç. Dr. Serdar Murat Gürses

Anahtar Kelimeler:
Hadis
Mürsel Hadis
Eleştiri
Hanefî
Mâlikî

Öz

İbn Hazm, âyet ve hadislerin zâhirine bağlı kalmayı esas kabul eden Endülüslü bir müçtehittir. İbn Hazm, geniş rivayet bilgisiyle dikkat çekmektedir. Bir mezhebi veya kişiyi taklide karşı bir duruş sergilediği için mezhep mensuplarının yanlış olduğunu düşündüğü fikirlerini sert bir üslupla eleştirmiştir. O, mürseli fakihler gibi anlamış, senedin herhangi bir yerinde bir râvinin düşmesini mürsel olarak isimlendirmiştir. Kimliği belli olmayan bir râvi düştüğü için de mürsel hadisle ihticâc etmemiştir. Bu konuda Hanefî ve Mâlikîlerle tartışmış; delil kabul ettikleri mürsel hadisle zaman zaman amel etmeyerek usullerine muhalefet ettiklerini iddia etmiştir. Bu sebeple İbn Hazm'ın mürsel hadisle ilgili eleştirilerinin tespitinin ilmi bir araştırmaya konu olabileceği fikrine ulaşılmıştır. Bahsedilen ilmi boşluğu doldurmak üzere İbn Hazm'ın fıkıhla ilgili eserleri taranarak konuyla ilgili yirmi bir eleştirisi tespit edilmiştir. Eleştirilerin bir kısmı polemik tarzda olsa da bir diğer kısmı bazı âlimler tarafından haklı bulunmuştur. Yapılan eleştirilerin bazılarında İbn Hazm'ın işaret ettiği mürsel hadis muhatapların kaynaklarında bulunamamış, bazılarında ise hadis, muhataplar tarafından ele alınmış, çeşitli gerekçelerle amel edilmemiştir. İbn Hazm ilk iki asırda çeşitli sebeplere binaen ekol ya da mezheplerin mürsel hadisle amel etmesini önemsememiş, isnadın kullanılmaya başlaması ve gelişmesini değerlendirmelerine katmamış, kendi döneminde sistematik hale gelen mürsel hadisle ilgili usulü, hicri ilk iki asra da tatbik etmeye gayret etmiştir.

Ibn Ḥazm's Criticisms Against the Ḥanafīs and Mālikīs Regarding Mursal Hadith

Keywords:
Ḥadīth
Mursel
Criticism
Ḥanafī
Mālikī

Abstract

Ibn Ḥazm is an Andalusian mujtahid who adhered to the literal meaning of the Qur'anic verses and hadiths. Writing his books with the authority of an absolute mujtahid, Ibn Ḥazm stands out for his extensive knowledge of narrations. Due to his stance against blind imitation, he harshly criticized the opinions of sectarian followers that he deemed incorrect. He understood the term mursal like the jurists, referring to any drop in the chain of narrators as mursal. Because of the inclusion of an unidentified narrator, he did not consider mursal hadiths as valid evidence and debated this issue with Ḥanafīs and Mālikīs. He argued that they sometimes acted contrary to their own principles by not consistently following the mursal hadiths they accepted as evidence. For this reason, it has been concluded that Ibn Hazm's criticisms regarding mursal hadiths could be the subject of academic research. To fill this scholarly gap, Ibn Ḥazm's works on jurisprudence were examined, and twenty-one of his critiques on the subject were identified. While some of his criticisms were polemical, others were considered valid by certain scholars. In some of his critiques, the mursal hadiths he referenced could not be found in the sources of his opponents, while in others, the hadiths were acknowledged but not acted upon for various reasons. Ibn Hazm did not place much importance on the practice of following mursal hadiths in the first two centuries of Islam, disregarding the evolution and systematic use of chains of narration. Instead, he attempted to apply the systematic approach of his own time to the first two centuries after Hijra.

Giriş

Endülüslü müçtehid âlimlerden olan İbn Hazm (ö. 456/1064) eserlerinde kendisi gibi düşünmeyen âlimlere yönelttiği ilmi eleştirileriyle tanınmaktadır. Onun Hanefî ve Mâlikîleri eleştirdiği konulardan biri mürsel hadisle ilgilidir.[1] İbn Hazm, Hanefî ve Mâlikîleri irsâlden başka kusuru olmayan 200 civarında rivayetle amel etmemekle itham ederek; "Eğer Allah izin verir, vaktim olur ve sağlığım müsaade ederse konuyla ilgili müstakil bir risale yazmayı düşünüyorum" demiştir.[2] Ancak yaptığımız araştırmalarda ona isnâd edilen mahtut, matbu ve mefkûd eserler arasında konuyla ilgili bir eser tespit edilememiştir. Birçok ilmi araştırmaya konu olan İbn Hazm hakkında mezkûr konuyla ilgili bir araştırma yapılmamıştır. Bu gayeye matuf olarak onun fıkıhla ilgili *el-Muhallâ* ve *el-İhkâm* isimli eserleri taranmış, bu meseleyle ilgili eleştirilerinin tespitine çalışılmıştır.

İbn Hazm, Hanefî ve Mâlikîlerden mürsel hadis ile ilgili değişmeyen, net bir usul istemektedir. Ona göre mürsel gerçekten makbul bir delilse her konuda mürselle amel edilmelidir.[3] Bu da onun isnâd dışındaki kriterlere önem vermediği, metnin zâhiri dışında konuyla ilgili diğer kriterleri çoğu zaman dikkate almadığını ortaya koymaktadır. Bu araştırmada onun itirazları farklı başlıklar altında toplanacak, Hanefî ve Mâlikî âlimlerin görüşleri de verilerek okuyucuya kıyaslama imkânı sunulacaktır. Daha doğru sonuçlara ulaşabilmek için önce mürsel hadisin tarifi verilecek sonrasında İbn Hazm'ın itirazları değerlendirilecektir.

1. Mürsel Hadisin Tanımı ve Hücciyyeti

Mürsel hadisin tarifiyle ilgili ihtilaf bulunmaktadır. Hadisçiler mürseli, tabiîn tabakasından bir kişinin "Kâle Rasûlullah" diyerek yaptıkları nakil şeklinde tarif etmektedir. Fakihler ise senedin herhangi bir yerinde inkitâ olmasına mürsel demektedir.[4] İbn Hazm da fıkıhçılar gibi mürseli münkatı' manasında kullanmış, Hz. Peygamber'e kadar olan senedde herhangi bir râvinin düşmesini mürsel olarak isimlendirmiştir.[5] Hadis naklinde isnadın kullanılması, uydurma rivayetlere tepki olarak ortaya çıkmış, yavaş yavaş yaygınlık kazanmıştır. İsnâd daha yeni başlayan bir işlem olduğu için râviler, ihtisâr gayesi, hadis rivayet usulünün sabit ve belirlenmiş kaidelerinin bulunmaması, rivayetin şöhreti ve râvilerinin çok olması gibi sebepler hadisin mürsel olarak nakletmesine sebep olmuştur. Bu sebeple olsa gerek fıkhi anlamda ilk ekoller olarak ifade edilebilecek Hanefî ve

[1] Hanefî ve Mâlikîlerin mürsel hadisle ilgili görüşlerinin detayları için bk. Mehmet Turan, "Hanefî ve Malikî Usûl Âlimlerinin Mursel Hadis Yaklaşımı", *Tokat İlmiyat Dergisi* 10/2, (Aralık 2022), 432-449.

[2] Ebû Muhammed b. Ali ez-Zahiri İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Darü'l-Afâki'l-Cedide, ty), 2/5.

[3] İbn Hazm, *İhkâm*, 2/5.

[4] Osman b. Abdirrahman İbnu's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nûruddîn 'Itr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 51. Konunun detayları için bk. Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: TDV Yayınları,1985), 51-52.

[5] İbn Hazm, *İhkâm*, 2/2.

Mâlikîlerde mürsel delil olarak kabul edilmiştir.[6] Taberî (ö. 310/923) tabiin ulemasının mürseli kabul etmede icmâ ettiğini söylemiştir.[7] İmam Şâfiî sonrasında ise mürsel bilinmeyen bir kişiden nakil olarak değerlendirerek, zayıf kabul edilmiştir. İbn Hazm da mürseli meçhûl bir râviden hadis nakletmek anlamında kabul ettiği için hüccet olarak kabul etmemiştir. Çünkü ona göre hadis uydurma faaliyetleri Rasûlullah döneminde başlamıştır.[8] Bu nedenle kim olduğu belli olmayan bir kişiden yapılan rivayet makbul değildir. Sahâbe ismi belli olmadığı müddetçe yapılan nakillere de bu sebeple itibar edilmemelidir.[9] Ona göre senedde düşürülen râvi tam olarak bilinip, adalet ve zabtı tespit edilmediği müddetçe rivayete güvenilmez. Bu açıdan mürsel rivayeti nakledenin Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Sîrîn (ö. 110/729), Zührî (ö. 124/742), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Mâlik (ö. 179/795) olması sonucu değiştirmez. İbn Hazm konuyu delillendirmek için örnekler de vermektedir. Bu örneklerden birine göre Nu'mân b. Râşid Zührî'ye "Bir kişi hastayken gusül aldı, sonra vefat etti."[10] rivayetini mürsel olarak nakletmiştir. Zührî'nin bu rivayeti naklettiğini işiten Nu'mân, "Bu hadisi kimden aldın" diye sormuş, Zührî "Senden aldım, sen kimden almıştın?" şeklinde karşılık vermiştir. Numan "Kûfeli birinden" deyince Zührî "Rivayeti ifsat ettin, Kûfelilerin hadislerine çok müdahale olur." demiştir.[11] İbn Hazm bu nakilden sonra "Zührî, İbn Sîrîn, Sevrî ve Mâlik'in mürselleri böyleyse diğerlerini siz düşünün" diyerek mürsel rivayetin delil olmadığını savunur.[12] Görüldüğü gibi İbn Hazm'ın mürsel rivayetlere olan eleştirisinin temeli, râvinin bilinmemesi ile ilgilidir.

İbn Hazm zekice bir tavırla haber-i vâhid ile mürsel rivayeti birbirine kıyaslamıştır. Âdil ve zâbit tek kişinin rivayetinin muteber olması, İbn Hazm'ın kabul ettiği bir hususdur. Şu hâlde râvi gerçekten sika ise hocasının ismini vermeden yaptığı nakil neden güvenilir olmasın? sorusuna şöyle yanıt vermektedir: "Bilindiği gibi sahâbe neslinden itibaren tek kişinin rivayetiyle amel etme bilinen ve uygulanan bir şeydir. Ama mürsel rivayetler için aynısı söylenemez. Örneğin Zührî Şamlılara "Hadislerinizin neden bir bağı/sened yok" diyerek eleştirmiş, Şamlılar da bu eleştiriden sonra bu

---

6 Hanefîlerin mürsel hadisle ilgili değerlendirmeleri için bk. Abdullah Erdem, *Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin Debûsi'ye Yönelik Tenkitleri (*İstanbul: Sonçağ Yayınları, 2022), 61.

7 Ebü'l-Fadl Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, thk. Muhammed Avvâme (Medine: Dâru'l-Yusr, 2016), 1/223.

8 İrtidâd edenler ve münafıkların hadis uydurma faaliyetleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. İbn Hazm, *İhkâm,* 2/3-4.

9 Büreyde rivayeti olarak bilinen rivayetin hadis uydurma faaliyetlerinin Rasûlullah döneminde başladığına dair delil sayılacak sağlamlıkta olmadığına dair bk. Emin Aşıkkutlu, "Hadis Vaz'ının Hz. Peygamber Devrinde Başladığına Dair Rivayetler ve Delil Değerleri" *Marmara Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi,* 29 (2005), 5-26. Bu rivayetlerin hasen olarak değerlendirildiği başka bir araştırma için bk. Abdulvahap Özsoy, *Hadis Tenkidi* (İstanbul: Beka Yayınları, 2016), 45-47.

10 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef* (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 1/225.

11 Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 1/225.

12 İbn Hazm, *İhkâm*, 2/5-6.

konuya daha fazla dikkat etmeye başlamışlardır."[13] İbn Hazm durumu bu şekilde açıklasa da vakıa tam da böyle değildir. Örneğin sahâbe Rasûlullah'tan bizzat işitmediği bir hadisi işitmiş gibi (sahâbe mürseli) nakledebilmektedir. Ayrıca tabiîn ve tebeu't- tabiîn neslinde bazı râviler zaman zaman hocalarının isimlerini vermeden rivayeti doğrudan Rasûlullah'tan nakledebilmektedir. Hasan-ı Basrî, Süfyân es-Sevrî hatta Zührî bu gruba giren âlimlerdendir.[14] Ebû Dâvûd (ö. 275/889) mürsel hadisle ilgili yapılan ilk eleştirilerin İmam Şâfiî ile başladığını ifade etmiş; Tirmizî (ö. 279/892), Şâfiî öncesinde Yahya b. Saîd el-Kattân'ın (ö. 198/813) mürsel hadisi kabul etmediğini söylemiştir.[15] Tirmizî ve Ebû Dâvûd'un değerlendirmelerinden hareketle Şâfiî öncesinde mürsel hadisi kabul etmenin genel kanaat olduğu, reddedenlerin ise azınlıkta kaldığı ifade edilebilir.

İbn Hazm'a göre mürsel kendisi delil olmadığı için başka bir hadisi de destekleyemez.[16] Bu sebeple birbirine denk iki hadis çeliştiğinde mürsel hadisin desteği, hadisi tercih için yeterli değildir. Sadece icmâ ile desteklenmiş mürsel ise kabul edilebilir.[17] Ancak buradaki kabul, mürsel sayesinde değil, icmâ ile desteklenmiş olması sebebiyledir.[18]

İbn Hazm'ın aynı rivayetin mürsel ve mevsûl olarak nakledilmesi ile ilgili görüşleri konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. İbn Hazm'a göre rivayetin hem mürsel hem de mevsûl şekilde nakledilmesi, mevsûl tarikin sıhhatine zarar vermez. Çünkü mürsel tariki nakleden râvi mevsûl olan tariki duymamış olabilir. Zira mürsel, mevsûle denk bir delil değildir. Mürsel rivayetler âdil kişinin naklettiği mevsûl tarikin sıhhatini zedeleyemez. Özellikle "Rivayet hem mürsel hem de mevsûl tarikle nakledilmiştir" şeklindeki bu itiraz Hanefî ve Mâlikîlerden gelirse hiç itibara alınmaz. Onların "Mürsel tariki nakleden râvi (mürsil), mevsûl tariki nakledenden daha sika ise geçerlidir" demeleri de yersizdir. Zira haberin kabulü için râvinin âdil ve zâbıt olması yeterlidir. Adalet vasfı daha iyi/yüksek olanın rivayeti âdil kişinin rivayetine tercih edilir şeklinde bir kural yoktur.[19] Bunun yanında râvinin hadisi bilinçli bir şekilde mürsel olarak naklettiği veya senedden bir râviyi düşürdüğü bilinirse senedinde inkitâ olan rivayet terkedilir. Ancak râvinin diğer rivayetleri makbuldür. Bu şekilde kesin bilgi olmayan rivayetler ise terkedilmez. Râvinin rivayeti naklederken *an* veya *kâle* tahdîs sigalarını

[13] İbn Hazm, *İhkâm*, 1/113.

[14] Konuyla ilgili örnekler için bk. Polat, *Mürsel,* 72-80.

[15] Ebû Dâvûd, *Risâle ilâ Ehli Mekke*, nşr. Muhammed es-Sabbâğ (Beyrut: Dâru'l-Arabiye, ts.), 24. İbn Sîrîn ve Yahya b. Saîd el-Kattân'ın Şâfiî öncesinde mürsel hadisi kabul etmedikleriyle ilgili bk. İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhü İleli't-Tirmizî* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1987), 529. Şâfiî öncesi hadisçilerin genelinin mürsel hadisi kabul ettiklerine dair değerlendirme için bk. Abdulmecid Mahmud, *el-İtticahâtü'l-fikhiyye 'inde ashâbi'l- hadîs* (Kahire: 1979), 261.

[16] İbn Hazm, *İhkâm*, 2/55.

[17] İbn Hazm, *İhkâm*, 2/70.

[18] İbn Hazm, *İhkâm*, 2/70.

[19] İbn Hazm, *İhkâm*, 2/149.

kullanması sonucu değiştirmez.[20] İbn Hazm meseleye bu şekilde genel bir tarzda baksa da ehl-i hadisin görüşü bu şekilde değildir. Hadisçiler önceledikleri bazı tercih sebeplerini öne sürerek farklı tercihler yapabilmektedir. Hiç şüphesiz hadisçiler meseleye konu bazlı yaklaşmakta zaman zaman mevsûl tariki tercih ederken zaman zaman mürsel tariki tercih edebilmektedir. Aralarında Hatîb Bağdâdî'nin de olduğu bazı hadisçiler âdil ve zâbıt bir râvi tarafından nakledilen mevsûl tariki tercih etmişken; bazıları daha fazla varyantla gelen tariki tercih etmişlerdir. Mevsûl tariki tercih edenler genelde meseleyi sika râvinin ziyadesi bağlamında ele almıştır. Buhârî bu hadisçiler arasındadır. Bazı hadisçiler ise hadisi nakleden râvilerin hıfz durumunu dikkate alarak karar vermişlerdir.[21] İbn Hazm birçok yönüyle çeşitli araştırmalara konu olsa da onun mürsel hadisle ilgili Hanefî ve Mâlikîlere yaptığı eleştiriler müstakil bir şekilde ele alınmamıştır. Bahsedilen ilmi boşluğu doldurmayı hedefleyen bu çalışmada metin çözümleme ve karşılaştırma metotları kullanılmış, tikel örneklerden hareket ederek İbn Hazm'ın eleştirileri ve Hanefî ve Mâlikîlerin görüşleri netleştirilerek kıyaslama yapılmıştır.

2. Amel Etmeme Gerekçesini Dikkate Almadan Yapılan İtirazlar

Bu başlık altında İbn Hazm'ın Hanefî ve Mâlikîlerin amel gerekçesine dikkate almaksızın "İrsâlden başka kusuru yok bu hadisle de amel edin." diyerek polemik tarzda yaptığı eleştiriler ele alınacaktır. Konuyla ilgili verilebilecek örneklerden biri fıtır sadakasıyla ilgilidir. İbn Ömer'in nakline göre Hz. Peygamber fıtır sadakasını Ramazan ayında her bir erkek ve kadın için bir sâ' hurma ve bir sâ' arpa olarak farz kılmıştır.[22] İbn Hazm da bu rivayeti lafızcı bir şekilde yorumlayarak fıtır sadakasının hadiste belirtilen mallardan belirtilen miktarda verilmesini zorunlu olarak görür. Ona göre burada sayılanlar dışında bir şeyle örneğin un, buğday gibi yiyeceklerle vermek câiz değildir.[23] O, Mâlik'in hadiste geçen فَرَضَ رَسُولُ اللهِ ifadesini "Miktarını bu şekilde tayin etti" şeklinde anlamasını uygun bulmaz. Çünkü bu durum delil olmadan lafzı konulduğu mana dışına hamletmek, Hz. Peygamber'e söylemediği bir şeyi söyletmek manasındadır. O, "Rasûlullah, kendi bölgesinde yaygın olarak kullanılan hurma ve arpayı söylemiştir. Diğerleri de bunlar gibidir." şeklinde bir savunmayı da doğru bulmaz. O, peynir, üzüm, buğdayla da fıtır sadakası verileceğini ifade eden hadislerin tamamını farklı gerekçelerle zayıf kabul etmiştir. Konu hakkında vârid olan tek sahîh hadis yukarıda

[20] İbn Hazm, *İhkâm*, 1/141.

[21] Mürsel hadisi mevsûl olarak veya tam tersi şekilde nakleden râvinin bu fiilinin, râvinin hıfzına zarar verip vermediği konusunda da iki ayrı görüş vardır. Bazıları, bu durum râviye zarar vermez derken bazıları râvinin hıfz ve adaletine zarar verdiğini söylemişlerdir. Bağdâdî ve İbnü's-Salah ikinci görüşü tercih etmiştir. Detaylar için bk. Ahmed b. Alî Ebû Bekr Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. İbrahim Hamdî el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-Münevvere, 1442), 1/411; İbnu's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, 71.

[22] Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik, *el-Muvaṭṭa'* (Abu Dabi: Müessesetü Zâyed, 1424), "Zekat", 13.

[23] Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 4/38.

naklettiğimiz hadistir. Orada da sadece hurma ile arpa sayılmıştır. Bunlar dışında fıtır sadakası vermek doğru değildir. Onun bu konudaki mürsel hadisle ilgili Mâlikîlere yönelttiği eleştiri ise Ebû Seleme b. Abdurrahman (ö. 94/712-13), Sâlim b. Abdullah b. Ömer (ö. 106/725) ve Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) gibi Medine fakihlerinden gelen mürsel rivayetle ilgilidir. Rivayette Hz. Peygamber'in fıtır sadakasını buğdaydan 2 müd (yarım sâ') olarak farz kıldığı ifade edilmiştir.[24] Malum olduğu üzere buğdaydan fıtır sadakasının miktarı hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Hanefîler bu rivayette olduğu gibi yarım sâ' olarak belirlemişken; diğer üç mezhep 1 sâ' olarak tespit etmiştir. İşte İbn Hazm'ın eleştirisi de bununla ilgilidir. O bu rivayetin mürsel olma dışında bir kusuru olmadığını, mürseli delil olarak kabul eden Mâlikîlerin bu hadisle amel etmesi gerektiğini söyler. Fakat Mâlikî ve Şâfiîler buğdaydan fıtır miktarını yarım sâ' olarak tespitinin Rasûlullah'ın vefatının ardından buğday yaygınlaştıktan sonra gerçekleştiğini iddia etmektedir.[25]

Görüldüğü gibi İbn Hazm'ın bu konuyla ilgili itirazı polemik şeklindedir. Mâlikîler aslında Rasûlullah döneminde arpa ve hurma ile fıtır sadakasının miktarının belirlendiğini Hz. Ömer (ö. 23/644) veya Muaviye (ö. 60/680) döneminde buğdayın yaygınlaşmaya başladığını bunun neticesinde buğdaydan fıtır miktarının arpa ve hurmaya oranlayarak yarım sâ' olarak belirlendiğini söylemektedirler.[26] Mâlikîlerin burada farklı düşündükleri konu, buğday ve diğer yiyeceklerden de fıtır sadakası verilebileceğini oranın da arpada olduğu gibi bir sâ' şeklinde tespit etmeleriyle ilgilidir. Yani onların tespit ettiği oran ile İbn Hazm'ın önerdiği oran aynıdır. Fakat İbn Hazm sadece arpadan verilebileceğini söylerken onlar buğdayla da verilebileceğini kabul etmiştir.

İbn Hazm'ın polemik tarzda bir başka itirazı da Ramazan ayında kasten orucunu bozan kişiye gerekli olan kefaretle ilgilidir. Malum olduğu üzere Ramazan ayında kasten orucunu bozana kefaretin gerekli olup olmadığı hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Ramazan ayında orucunu bozan bir kişiye Hz. Peygamber, "Köle azat et, altmış gün peş peşe oruç tut veya altmış fakiri doyur demiştir." Adam "Bunları yapmaya gücüm yetmez" deyince Rasûlullah bir miktar hurma vererek "Al bunu tasadduk et" demiştir. Adam "Bu hurmalara benden daha fazla muhtaç kimse yok" deyince Hz. Peygamber azı dişleri görünecek şekilde gülmüş, "Al kendin (ailenle) ye" demiştir.[27] İbn Hazm, rivayette soru soran kişi orucunu cimâ ile bozduğu için kefareti gerektiren eylemi cimâ ile sınırlandırmıştır. Nehâî (ö.

[24] Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *Maʿrifetü's-sünen ve'l-âṯâr*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kuteybe, 1412), 6/198; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 4/244.

[25] Beyhakî, *Maʿrifetü's-sünen*, 6/198; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemerî İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavvaz (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 3/268; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemerî İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevi, Muhammed Abdülkebir el-Bekri (Tıtvan: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1967), 14/318.

[26] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, thk. Mustafa Dib el-Buğa (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407), "Zekât", 76.

[27] Mâlik, *Muvatta'*, "Sıyâm", 16 (1001).

96/714), İbn Sîrîn (ö. 110/729), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) ve Şa'bî (ö. 104/722) cimâ dâhil bütün oruç bozmalarda tövbe ve bir gün kaza orucu tutmayı yeterli görmektedir. Saîd b. Müseyyeb ve Hasan-ı Basrî ise mezkûr rivayeti mürsel olarak nakletmiş, kefareti de köle azat etmek, deve kurban etmek ve her gün için yirmi sâ' hurma vermek şeklinde sıralamıştır. Eğer bunları yapacak gücü yoksa her gün için iki gün keffaret orucu tutmasını tavsiye etmiştir.[28] İbn Hazm'ın Hanefîleri ithamı da bu mürsel rivayetlerle ilgilidir. O, Hanefîlere "Size göre mürsel müsned gibiyse neden bununla amel etmiyorsunuz? "demiştir.[29]

Şeybânî (ö. 189/805) yukarıda nakledilen hadisi "Ramazan ayında orucunu kasten bozan bir kişi Hz. Peygamber'e geldi." şeklinde nakletmiştir. Rivâyet Mâlik'in Yahya nüshasında da aynı şekildedir. Şeybânî buradan hareket ederek, yiyip içerek veya cimâ ederek oruç bozanların aynı hükme tabi olduklarını söylemiş, oruç bozanın önce köle azad etmesi, ona gücü yetmezse atmış gün oruç tutması, ona da gücü yetmezse atmış fakiri doyurması gerektiğini ifade etmiştir.[30] Şeybânî, *el Âsar* isimli eserinde da benzer tespitler yaparak, Ebû Hanîfe'nin de bu fikirde olduğunu söylemiştir.[31] *el-Asl* isimli eserinde ise cimâ ile ilgili soruya yukarıdaki cevabı vermiş, delil olarak konuyla ilgili nakledilen hadisleri söylemiştir. Sonrasında yeme ve içme şeklinde orucu bozmayı cima ile oruç bozmaya benzeterek aynı şekilde kefareti gerekli görmüştür.[32] Görüldüğü gibi Hanefî imamlar, İbn Hazm'ın bahsettiği mürsel hadise değinmemekle birlikte İbn Hazm'ın hükme varırken kullandığı mevsûl tarikten haberdardır. Üstelik Hz. Peygamber'e soru soran kişinin cimâ ile orucunu bozduklarını da bildikleri anlaşılmaktadır. Muhtemelen kasten oruç bozmayı cimâya kıyas ederek böyle bir sonuca ulaşmışlardır. İbn Hazm da aslında bu kıyasa karşı çıkmaktadır. Ancak O, Hanefîlerin mürsel hadisi delil kabul ettiklerinden hareketle onları kendi delilleriyle ilzam etmek istemiş, kullandıkları kıyas delilini kabul etmediği için görmezden gelmiştir.

Konuyla ilgili bir diğer örnek ise vârise vasiyet konusuyla ilgilidir. Malum olduğu üzere "Vârise vasiyyet yoktur" [33] hadisinden ötürü vâris olan kişiye vasiyet yapılamaz. Ancak vâris olan kişinin vasiyet anında mı yoksa sonradan mı bu vasfı taşıması gerektiği tartışılan hususlardandır. İbn Hazm,

---

[28] Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 4/196; Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdîss ve'l-âsâr.* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 2/348.

[29] İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 4/321.

[30] Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Muvaṭṭa'ü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muḥammed*, thk. Safvân Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1441), 1/122.

[31] Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, thk. Hâlid el-Avvâd (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1429), 1/297.

[32] Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433), 2/205.

[33] Ebû Dâvud Süleyman b. Dâvud b el-Cârûd el-Fârisî et-Tayâlisî, *Müsnedu Ebî Davud et-Tayalisi*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1999), 2/450; Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 4/148; Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî Tirmizî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1416), "Vasâyâ", 5.

bu durumda vasiyet anını esas almaktadır. Ona göre vasiyet anında vâris olmayıp, mûsî öldükten sonra akraba vasfı kazanan kişiye yapılan vasiyet kabul edilmediği gibi vârislerin bu durumu onaylaması da sonucu değiştirmez. Çünkü ona göre vârislerin, şari'in tasvip etmediği bir hususu onaylama yetkileri yoktur.[34] Bu meselenin bizi ilgilendiren bölümü ise bu hususla ilgilidir. Atâ' el-Horasânî'nin (ö. 135/752), mürsel bir tarikle nakline göre Hz. Peygamber, "Vârislerin istemesi müstesna vârise vasiyet yoktur" buyurmuştur.[35] Rivayeti Dârekutnî, (ö. 385/995) Beyhakî (ö. 458/1066) ve Atâ el-Horasânî > İbn Abbâs vasıtasıyla mevsûl olarak nakletmiştir. Ancak her iki müellif de Atâ'yı zayıf râvilerden saymıştır. Ebû Dâvûd da Atâ'nın İbn Abbâs'ı görmediğini ifade etmiştir.[36] İbn Hazm mürsel rivayetleri kabul etmediği için bu rivayeti de reddetmiş, üstelik rivayeti nakleden râvilerin de zayıf râviler olduğunu özellikle vurgulamıştır. Meseleyi buradan sonra polemiğe çeviren İbn Hazm, Hanefîlerin mürsel hadislerle ameli usul olarak kabul etmelerine rağmen bu konuda gelen mürsel rivayetlerle amel etmediklerini vurgulamıştır. Ebû Hanîfe'nin mûsî öldükten sonra vârislerin bu vasiyetten dönebileceği fikrini bu mürsel rivayete aykırı görerek eleştirmiştir. Hanefîlerin bu meselede farklı düşündüğü tek husus vasiyetin geçerliliği için vasiyet anını değil mûsînin ölüm anını esas almalıdır.[37] Hanefîler, meseleyi bu mürsel hadis bağlamında tartışmamıştır. Üstelik İbn Hazm rivayeti nakleden râvilerin zayıf olduğunu kendisi vurgulamıştır. Hanefîlerin zayıf olsun sahîh olsun her mürsel hadisle amel gibi bir prensibi bulunmamaktadır.

İbn Hazm'ın bir malı başka bir kişiye vermeyi vaat etme[38] ve kasâme[39] ile ilgili olarak da polemik tarzda itirazlarda bulunmaktadır. O hem bu konularda hem de metinde işlenen konulardaki itirazlarında muhatapların kullandıkları delilleri dikkate almamış, "Mürsel size göre delil olduğuna göre bu mürselle de amel edin." diyerek muhataplarını eleştirmiştir. Bu da onun muhataplarından mürsel hadisle ilgili değişmeyen bir usul istediği anlamına gelmektedir. Özellikle vasiyetle ilgili konuda birçok açıdan zayıflığından bahsettiği mürsel hadisle Hanefîlerin amel etmesini istemesi dikkat çekicidir.

---

[34] İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 8/356.

[35] Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, es-*Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425), 5/173; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 6/431. Rivayetin Amr b. Şuayb>Babası> Dedesi vasıtasıyla nakli için bk. Dârekutnî, *es-Sünen,* 5/172.

[36] Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408), 1/256.

[37] Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ* (Beyrut: Dâru'l-Furkân, 1404), 2/819, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'i'u'ṣ-ṣanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406), 7/337.

[38] İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 6/279.

[39] İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 11/185; 11/288-311.

3. Diğer Müçtehitler Tarafından da Kabul Edilen İtirazları

İbn Hazm'ın yönelttiği eleştirilerden bir kısmı bazı Hanefî ve Mâlikî âlimlerce de ifade edilmiş, İbn Hazm haklı görülerek nakledilen mürsel hadisle amel edilmiştir.

Oturarak namaz kılan imama ayakta namaz kılarak uyan kişi ile ilgili rivayet bu meseleye örnek olarak verilebilir. Konuyla ilgili üç görüş bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) cemaatte oturarak kılar demiştir. Ebû Hanîfe, Şâfiî, Zâhirîler cemaat ayakta kılar demişken; İmam Mâlik, oturarak namaz kılan kişinin ayakta namaz kılanlara imametini câiz görmemiştir.[40] İbn Hazm Hz. Peygamber'in vefat ettiği hastalığında oturarak imam olduğunu, cemaatin ise ayakta Rasûlullah'a uyduğunu ifade etmiştir. İbn Hazm'a göre mezkûr hadiseyi Urve mürsel olarak nakletmiştir.[41] Bu konuda İmam Mâlik'den iki görüş nakledilmiştir. Biri bu durumun câiz olmadığına yönelikken diğeri câiz olduğu şeklindedir. Ancak bu ikinci görüş garib kabul edilmiş, diğer görüş tercih edilmiştir. Mâlik'in görüşünün nassî delili olmadığı için ikinci görüşü kabul edilmemiştir. İbn Abdilber, İbn Rüşd ise bu durumu açık bir şekilde ifade etmiştir.[42] İbn Abdilber, yukarıda zikredilen *Muvatta* rivayetinde "Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'e uyduğunun net olduğunu, bu durumunda konuyla ilgili diğer hadisleri nesh ettiğini" söylemiştir. Bu ifadeler İbn Hazm'ın haklılığını teyit etmektedir.

İbn Hazm'ın kabul edilen itirazlarından biri de öldürme ile ilgilidir. İslâm hukukunda kasten, kasda benzer ve hataen öldürme olmak üzere üç çeşit öldürme türünden söz edilmektedir. Ayrıntıları olmakla birlikte kasten öldürmenin cezası kısas, hataen ve kasda benzer öldürmenin cezası ise diyettir. Fakat hangi öldürmenin kasda benzer olduğu tartışmalı bir hususdur. Ebû Hanîfe, Şâfiî kasıt olmaksızın silah hükmünde olmayan her şeyle yapılan katli bu kategoride değerlendirmiştir. Mâlik ise öldürmeyi sehven ve kasten olmak üzere ikiye ayırmıştır.[43] İbn Hazm, Mâlikîleri Amr b. Şuayb'ın Hz. Peygamber'den naklettiği "Kasda benzer öldürmenin cezası katıdır (ağırlaştırılmıştır). Böyle öldüren kişiye kısas uygulanmaz. Bu insanların arasına şeytanın girmesiyle oluşan, silah, kin olmadan boşu boşuna akan kandır."[44] şeklindeki mürsel hadisle amel etmemekle suçlamaktadır.[45] Aslında rivayetin

---

[40] Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muḳteṣıd* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1425), 1/162.

[41] Rivayetin merfû tarikleri ile Urve'nin mürsel nakli için bk. Mâlik, "Sehv", 39-40; İbn Hazm, *İhkâm*, 2/4.

[42] İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/163; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 2/175.

[43] İbn Hazm'ın bu hadisle ilgili Hanefîlere yönelttiği eleştiri şöyledir: . Konuyla ilgili Hz. Peygamber'den Câbir el-Cu'fî'nin naklettiği *"Demir (Kılıç) dışındaki her öldürme hataendir. (Kasıtsızdır) Böyle öldürmeye diyet gerekir."* Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/76. İbn Hazm, Hanefîleri bu hadis sebebiyle eleştirmektedir. Ona göre Hanefîler aslında yalancı bir râvi olan Câbir el-Cu'fî'nin işlerine geldiği rivayetlerini alırken bu rivayetiyle amel etmemişlerdir.

[44] Ebû Dâvûd es-Sicistânî, es-*Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), "Diyet", 20.

[45] İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 10/271.

mevsûl tarikleri bulunmaktadır. Mezkûr rivayet Ebû Dâvûd'da mevsûl olarak geçmektedir. O burada Mâlikîleri yukarıda nakledilen rivayeti dikkate almamakla suçlamaktadır. İbn Abdilber, bu konuda Mâlik'e sadece Leys b. Sa'd'ın (ö. 175/791) uyduğunu bunun dışındaki fakihlerin İmam Mâlik'in görüşünü benimsemediğini ifade etmiştir.[46]

Görüldüğü gibi Mâlik, bu rivayeti görmemiş, bu sebeple konuyla ilgili farklı bir görüş belirtmiştir. Sonrasında kendisine uyan Mâlikî âlimler ise onun bu görüşünü kabul etmemiştir. Meseleyle ilgili değinilmesi gereken bir diğer husus ise İbn Hazm'ın Amr b. Şuayb'ın doğrudan Hz. Peygamber'den yaptığı nakille ilgili olarak mürsel ifadesini kullanmasıdır. Bu durumda senedde Amr b. Şuayb'ın babası ve dedesi senedden düşmüştür. Şu hâlde İbn Hazm senedde iki râvi düşmesine rağmen bu rivayete mürsel demiştir.

İbn Hazm'ın mürsel hadisle ilgili Mâlikîlere yaptığı itirazlardan biri de namazda gülme meselesidir. Bilindiği gibi Mâlikîler, gülmenin abdeste bir tesirinin olmadığı görüşündedir.[47] Konuyla ilgili Ebû'l-Âliyye'den (ö. 93/712) nakledilen mürsel bir rivayet bulunmaktadır. Rivayete göre Hz. Peygamber, namaz kılarken gülen kişilere "Kim namazda gülmüşse önce abdestini sonra namazını iade etsin" demiştir.[48] Mürsel diye itibar etmediği rivayet sebebiyle Mâlikîleri eleştiren İbn Hazm şöyle demiştir: "Madem mürsel size göre makbulse irsâlden başka kusuru olmayan bu rivayetle amel edin." Üstelik mezkûr hadisin râvisi Ebû'l-Âliyye'nin birçok sahâbîyle görüştüğü de bilinmektedir.[49] Mâlikîler ise namazda gülmenin Hicazlılara göre namazı bozsa da abdesti bozmadığını söylemiştir.[50] İbn Rüşd, rivayetin mürsel olmakla beraber sahîh olduğunu ve "Namazda abdesti bozan bir hususun namaz dışında da abdesti bozmadığı" kaidesi gereğince gülmenin namazı bozmayacağını böylelikle mezkûr rivayetle amel edilmediğini söylemiştir. İbn Rüşd'ün bu ifadeleri İbn Hazm'ın eleştirilerinde haklı olduğunu göstermektedir. Yani Mâlikîler, belirledikleri usule uymadığı için bu hadisle amel etmemiştir. İbn Hazm ise bu usulü kabul etmediği için Mâlikîleri eleştirmiştir.

İbn Hazm'ın eleştirdiği konulardan bir diğeri de canlı hayvan mükabili et alma konusuyla ilgilidir. Saîd b. Müseyyeb'in mürsel rivayetine göre Hz. Peygamber canlı hayvan mükabili et almayı yasaklamıştır.[51] İbn Hazm bu hadisi sahîh kabul etmediği için buradaki yasağı dikkate almamış, et ile canlı hayvanın değiştirilebileceğini söylemiştir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf ise hadisteki yasağı, et

[46] İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 8/164.

[47] İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 1/232.

[48] Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/376.

[49] İbn Hazm, *İhkâm*, 2/4.

[50] Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414), 1/190; İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât ʿalâ mâ fi'l-Müdevvene min gayrihâ mine'l-ümmehât min mesâ'ili Mâlik ve ashâbih* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 1/240; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 1/232; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/46.

[51] Şeybânî, *Muvaṭṭaʾü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muḥammed*, 1/276.

miktarı canlı koyunun ağırlığından fazla olması haliyle sınırlandırmıştır İmam Muhammed ise canlı hayvan mukabili et satılmasını öngören alışverişi caiz görmüştür. Zira ona göre canlı hayvanın derisi ve yünleri etin fazla olan miktarının karşılığı olmaktadır.[52] Görüldüğü üzere İbn Hazm, Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'u mürsel hadisle amel etmemekle suçlamıştır. İmam Muhammed ise Mâlik kanalıyla kendisine ulaşan mürsel hadisle amel etmiş[53], bu tavrıyla Hanefîlerin görüşünü mürsel hadiste ifade edilen hükme yaklaştırmıştır.

İbn Hazm'ın bazı âlimlerce kabul edilen itirazlarından bir diğeri ise muhâlea bedeli hakkındadır. Bu meselede Mâlik, Şâfiî ve İbn Hazm, muhâlea bedelinin mehirden fazla olabileceğini kabul eder. Hanefîler de bu görüştedir. Ancak Ebû Hanîfe'ye göre fazla alınan miktar, sadaka olarak verilmelidir.[54] Konuyla ilgili İbn Cüreyd'den mürsel olarak nakledilen rivayette Hz. Peygamber mehir olarak aldığı bahçe ve bir miktar mal ile eşinden ayrılmak isteyen bir kadına bahçeyi vermesi gerektiğini fazla bir ödemeye gerek olmadığını söylemiştir.[55] İbn Hazm, bu rivayeti verdikten sonra "Bu rivayet mürseldir öyleyse mürsel hadisi delil olarak kullanan Malikileri bağlar" demiştir. Hanefîleri ise hadis olan yerde re'ye müracaat etmekle suçlamıştır.[56] Hanefîlerin konuyla ilgili görüşleri şu şekildedir: Nuşûz kadın tarafından olursa erkeğin verdiği mehirden fazlasını alması, mekruhtur. Ancak diyâneten câizdir. Nuşûz erkek tarafından olursa erkeğin az ya da çok bir bedel alması doğru değildir. Ancak alırsa kazâen câizdir. Allah katında ise aldığından sorumludur.[57] Hanefîlerin bu konudaki delilleri ise İbn Hazm'ın da işaret ettiği mürsel rivayettir.[58] Görüldüğü gibi Hanefîler İbn Hazm'ın bahsettiği rivayetten haberdardır. Rivayeti de benzer şekilde yorumlamıştır. Aslında o burada Hanefîlerin diyânî-kazâî[59] ayrımına karşı çıkmış ancak bunu mürsel hadis üzerinden dillendirmiştir.

Diğer müçtehidler tarafından kabul edilen itirazları başlığı altında verilen beş örneğin tamamında İbn Hazm'ın eleştirileri Şeybânî, İbn Abdilber ve İbn Rüşd gibi âlimler tarafından kabul

---

[52] Şeybânî, *el-Asl*, 2/410; Şeybânî, *Muvaṭṭaʾü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muḥammed*, 1/276.

[53] Rivayetin Muvatta'daki yeri için bk. Mâlik, "Buyû", 26.

[54] Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Sanânî, *Sübülü's-Selâm Şerhu Bulûği'l-merâm* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 2/196.

[55] Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 6/502.

[56] İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 9/520.

[57] Şeybânî, *Muvaṭṭaʾü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muḥammed*, 1/188; Şeybânî, *el-Asl*, 4/558-559.

[58] Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Ṭahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431), 4/455; Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1414), 6/183; Abdulhay el-Leknevî, *et-Taʿlîkü'l-mümecced alâ Muvatta Muhammed*, thk. Takiyyuddîn en-Nedvî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1426), 2/516; Abdulhay Leknevî, *en-Nâfiʿu'l-kebîr li-men yutâliʿu'l-Câmiʿa's-sağîr.* (Beyrut: Dâru'l-Kutub, 1406), 1/216.

[59] Hanefiler hükümleri ve kazâî olmak üzere ikiye ayırırlar. Diyânî hükümler, genel olarak helal, haram, farz, caiz gibi teklifi hükümlerle ifade edilirken; kazâî hükümler, sahih, fasid, batıl gibi vazî hükümlerle ifade edilirler.

edilmiştir. Bu örneklerden üç tanesinde Mâlikîler iki tanesinde ise Hanefîler, İbn Hazm'ın eleştirilerini kısmen ya da tamamen kabul etmiş, onun işaret ettiği mürsel hadisle amel etmişlerdir.

4. Hanefî-Mâlikî Âlimlerin Değinmediği Mürsel Hadislerle İlgili İtirazları

Mürsel hadislere uymadıkları gerekçesiyle İbn Hazm, Hanefi ve Malikileri eleştirmektedir. O, Hanefi ve Malikilerin bu hususta değinmedikleri bazı rivayetlerden söz etmektedir.

Konuyla ilgili verilecek ilk örnek yetim malından verilecek zekât ile ilgilidir. Bilindiği gibi Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ali (ö. 40/661), Hz. Âişe (ö. 58/678), İbn Ömer (ö. 73/693), Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye'ye göre yetim malının zekâtı verilmelidir. Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ve Hanefîlere göre ise yetimin malından zekât verilmez.[60] Konuyla ilgili Abdullah b. Amr'dan (ö. 65/684-85) merfû bir rivayet nakledilmiş olsa da rivayet zayıftır.[61] Beyhakî de rivayetin mahfûz olanının Hz. Ömer'e ait olan mevkûf tarik olduğunu söylemiştir.[62] Yusuf b. Mâhek'in (ö. 106/724) mürsel rivayetine göre Hz. Peygamber "*Yetimin malıyla ticaret yapın ki zekât onun malını tüketmesin*" buyurmuştur.[63] İbn Hazm'ın eleştirileri bu hadisle ilgili olup, Hanefîleri bu hadisle amel etmemekle suçlamıştır.[64]

Görüldüğü gibi konuyla ilgili delil olarak öne sürülen merfû rivayet zayıftır. Hanefîlerden Şeybânî, Nehâî'den nakille yetim kişiye zekât gerekmediğini söylemiş, Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğunu ifade etmekle yetinmiştir.[65] Diğer eserinde ise konuyla ilgili birbirine muhalif rivayetler geldiğini bunlar içerisinde Abdullah b. Mesûd'un görüşünü aldıklarını söylemiştir.[66] Cassâs (ö. 370/981), Abdullah b. Amr'dan mervî hadisten bahsederek, rivayetin aslının mevkûf olduğunu, öyle olmasa bile hadisin zekât değil, diğer sadaka türlerine delalet edeceğini söylemiştir.[67] İbn Hazm'ın bahsettiği mürsel rivayetten Serahsî (ö. 483/1090 [?])ve İbnü'l- Hümâm (ö. 861/1457) bahsetmiş, ancak çocukların diğer ibadetlerden sorumlu olmadığı gibi zekâttan da sorumlu olmadıklarını

---

[60] Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *el-Câmiü'l-Kebîr*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Zekat", 15.

[61] Tirmizî, *el-Câmiü'l-kebir*, "Zekat", 15; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-Râfiʿiyyi'l-kebîr*, thk. Ebû 'Âsım Hasan b. Abbâs b. Kutub (Mısır: Müessesetü Kurtubâ, 1995), 2/352.

[62] Beyhakî, *Maʿrifetü's-sünen*, 6/66.

[63] Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1411), 2/30; Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 4/66.

[64] İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 4/12.

[65] Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/301.

[66] Muhammed b. Hasen Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, thk. Mehdî Hasan Keylânî (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1403), 1/458.

[67] Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Ṭahâvî*, 2/265.

vurgulamışlardır.[68] Yapılan nakillerden de anlaşılacağı gibi, İbn Hazm'ın bahsettiği mürsel rivayet, kurucu imamların kitaplarında tespit edilememiştir. Hadisten bahsedenler de çocuğun yükümlülüğünün olmadığını ifade eden usul kaidesinden hareketle hadisle amel etmemişlerdir.

Konuyla ilgili verilebilecek bir başka örnek ise oruca niyet ile ilgilidir. İbn Hazm, "Ameller niyetlere göredir"[69] hadisinden hareket ederek, orucun ancak niyetle geçerli olacağını, niyet olmadan orucun da olmayacağı sonucuna ulaşır. Ona göre imsak vaktinden önce niyet eden kişinin orucunun sahîh olduğunda icmâ vardır. Ancak geceden niyet edilmeyen orucun sıhhatinde ise böyle bir icmâ yoktur. Bu sebeple konuda ihtilaf olmuştur. Ebû Hanîfe'ye göre Ramazan, adak ve nafile oruca zeval vaktinden önce niyet etmek yeterlidir. Ramazan orucunun kazası ve kefaretlerde ise imsaktan önce niyet gereklidir. Mâlik ise Ramazan ayının başında yapılan niyetin yeterli olduğunu söyler. Nafile oruçlarda ise geceden niyeti gerekli görür. Şâfiî ise İbn Hazm gibi düşünmektedir.[70] İbn Ömer, Hafsa ve Hz. Âişe'nin de geceden niyet gerekli gördükleri rivayet edilmiştir.[71] İbn Hazm'a göre bu üç sahâbeye muhalif görüş bildiren başka bir sahâbî de yoktur. Ona göre Hanefî ve Mâlikîler sahâbe kavlini önemsemelerine rağmen burada hevâlarına uyarak kendilerinden önce kimsenin söylemediği bir görüş ortaya atmışlardır.[72] Meselenin konumuzla ilgili boyutu ise Hafsa'dan bazı tariklerinde merfû olarak nakledilen "Geceden oruca niyet etmeyenin orucu yoktur."[73] hadisidir. Rivayet İbn Şihab'tan (ö. 124/742) sadece İbn Cureyc (ö. 150/767) tarikiyle bu şekilde merfû olarak nakledilmişken; Mamer, Mâlik, Ubeydullah ve Süfyân b. Uyeyne tarafından mevkûf olarak nakledilmiştir.[74] İbn Hazm burada mevkûfu mürsel gibi değerlendirmiştir. O, İbn Ömer, oğlu Sâlim ve hadisin râvisi olan Zührî'nin zaman zaman merfû, zaman zaman da hadisi mevkûf olarak naklettiklerini söyler. Mürseli müsned gibi gören Hanefîlerin bu rivayeti delil almamalarını eleştirir.[75]

Şeybânî, İbn Ömer'in niyeti geceden itibaren gerekli gören rivayetini naklettikten sonra "Zevalden öncesine kadar da sahihtir, Ebû Hanîfe ve bizden öncekilerin geneli bu görüştedir."[76]

---

[68] Serahsî, *el-Mebsût*, 22/20; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr li'l-ʿâcizi'l-faḳîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 2/5.

[69] Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1.

[70] İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 4-/286.

[71] Şeybânî, *Muvaṭṭaʾü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muḥammed*, 1/130.

[72] İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 4/287.

[73] Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. 'Imadu't-Tayyâr - 'Izzuddîn Dali (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2017), "Sıyâm", 10.

[74] Rivayetler için bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî Tahâvî, *Şerhü meʿâni'l-âṯâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1414), 2/54; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/340.

[75] İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 4/288.

[76] Şeybânî, *Muvaṭṭaʾü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muḥammed*, 1/130.

demiştir. Hanefîlerin bazı oruçlarda niyeti öğleye kadar geçerli görmesinin sebebi Hz. Peygamber'in eşlerinden evde yiyecek olmadığını öğrendiğinde "O halde ben oruçluyum"[77] demesi ile "Aşure gününde yiyip içmeyen oruç tutsun"[78] rivayetidir.[79] Şeybânî ne burada ne de bu meseleye değindiği *Asl*'da İbn Hazm'ın işaret ettiği mürsel-merfû bir rivayetten bahsetmez.[80] Tahâvî, rivayetin sened yönüyle muzdarib olduğunu, ancak Ramazan orucunun kazası, kefaret oruçlarına ait bir hüküm olarak kabul edileceğini söyler.[81] İbn Abdilber ise bu rivayetin ferd olduğunu söylemiştir. Ayrıca ona göre rivayette farz oruca mı yoksa nafile oruca mı niyetin kastedildiğine dair bir beyan da bulunmamaktadır.[82]

Görüldüğü gibi erken dönem Hanefî ve Mâlikî âlimleri İbn Hazm'ın bahsettiği rivayetten haberdar değildir. Mevkûf olan bazı tarikleri görmüşler, hükmü oruca niyetle ilgili diğer merfû hadislerle tespit etmişlerdir. İbn Hazm ise "Ameller niyetlere göredir" hadisinden hareketle imsaktan önce niyeti gerekli görmüştür.

Alışverişte alım satımın nasıl tamamlanacağı ihtilaflı bir konudur. Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İbn Hazm'a göre alıcı ve satıcı bedenen ayrıldıklarında alışveriş tamam olur, meclis muhayyerliği ise sona erer. Hanefî ve Mâlikîlere göre ise bedenen ayrılma değil, sözle ayrılma esas alınmıştır. Alıcı ve satıcı konuyu değiştirdiklerinde meclis muhayyerliği sona erer.[83] Bu konu İbn Hazm'ın Hanefî ve Mâlikîleri en sert eleştirdiği konuların başında gelmektedir. Bu konuda ihtilafın temel sebebi "Alıcı ve satıcı ayrılmadıkları müddetçe muhayyerdirler"[84] rivayetidir. Şâfiîler ve Hanbelîler hadisi bedenen ayrılık şeklinde yorumlarken; Hanefî ve Mâlikîler ise sözle ayrılık şeklinde yorumlamışlardır. İbn Hazm da hadisi bedenen ayrılık şeklinde yorumladığı için muhataplarını sert şekilde eleştirmiştir. İbn Hazm Hanefîlerin mezkûr hadise getirdikleri izahları reddettikten sonra buradaki ayrılığın bedenen ayrılık olduğunu gösteren iki mürsel hadis zikreder. Tâvus'un (ö. 106/725) nakline göre Rasûlullah

---

77 Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 4/276.

78 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cuʿfî Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (yy: Dâru Tavku'n-Necât, 1422), "Savm", 46.

79 Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 3/85.

80 Muhammed b. Hasen Şeybânî, *el-Mebsût*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân, ts.), 2/226; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 3/85.

81 Tahâvî, *Şerhü meʿâni'l-âṯâr*, 2/54.

82 İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 3/286.

83 İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 7/245.

84 Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 8/52; Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, 1407, "Buyû", 19; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Buyû", 47.

"Muhayyerlik alışverişten sonradır"[85] buyurmuştur. Meymûn b. Mihran'ın (ö. 117/735) naklinde ise "Alışveriş karşılıklı rıza ile gerçekleşir, muhayyerlik alışverişten sonradır"[86] buyrulmuştur.[87]

Hanefî âlimler ise konuyla ilgili hadisleri söz ile ayrılık olarak görmektedirler.[88] Hanefîlere göre îcab ve kabul gerçekleştiğinde yani satıcı sattım alıcı da aldım dediğinde eğer konu veya beden ayrılığı da gerçekleşirse alışveriş tamam olur, muhayyerlik de biter. Şâfiîler de ise îcab kabul olduktan sonra muhayyerlik bedenen ayrılık gerçekleşinceye kadar devam eder. İbn Hazm'ın bu mürsellerle amel etmiyorsunuz dediği rivayetler bu konuyla ilgilidir. Nitekim o rivayetlerde muhayyerliğin alışverişten (îcab kabul) sonra olduğu vurgulanmaktadır. Yapılan araştırmada Hanefî ve Mâlikî âlimlerin İbn Hazm'ın zikrettiği mürsel rivayetlerden bahsettikleri tespit edilememiştir. Muhtemelen Hanefîler bu rivayetleri şart muhayyerliği olarak görmüştür. Zira rivayeti nakleden Aynî konuyla ilgili Hanefîlerin tespitine mugayir bir şey görüp yorum yapmamıştır.[89]

İbn Hazm hadisleri zahire göre yorumlaması sebebiyle zaman zaman Hanefî ve Mâlikîlere eleştiri yöneltmiştir. Örneğin İbn Hazm, tereke bırakan herkesin, malından bir miktar vasiyette bulunmasını farz olarak görür. O, "Vasiyet edecek malı bulunan bir Müslüman vasiyeti yanında olmadan iki gece bile uyumasın"[90] hadisini lafzî olarak anlamış, her Müslümanın mutlaka vasiyette bulunması sonucuna ulaşmıştır.[91] Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî ise vasiyetin farz olmadığını savunmaktadır. Bu meselenin konumuzu ilgilendiren bölümü ise vasiyet yapmadan ölen kişi ile ilgilidir. İbn Hazm, "Bir kişi Hz. Peygamber'e gelerek 'Annem vefat etti. Şayet konuşabilseydi, sadaka vermemizi isteyecekti. Onun adına sadaka verebilir miyim?" demiştir. Rasûlullah "Evet onun adına tasaddukta bulun" demiştir.[92] İbn Hazm bu rivayeti vasiyet etmeden ölen kişinin yerine vârislerin vasiyette bulunmasının farz olmasının delili olarak zikreder. Meselenin mürsel ile ilgisi ise Tâvus'tan nakledilen "Vasiyet etmeden ölen her Müslümanın ailesi ölen adına vasiyette bulunmaya hak

---

85 eş-Şâfiî, *el-Üm*, 3/5; Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 8/50.

86 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/490.

87 Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 8/50.

88 Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, 2/690; Şeybânî, *Muvaṭṭaʾü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muḥammed*, 1/277; Tahâvî, *Şerhü meʿâni'l-âs̱âr*, 4/13.

89 Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-'Aynî, *'Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 11/228.

90 Müslim b. Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim* (Beyrut: Dâdu İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1405), "Vasiyet", 1.

91 İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 8/350.

92 Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî Nesâî, es-*Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü Matbûâti'l-İslâmiyye, 1400), "Vesâyâ", 7.

sahibidir." rivayetidir. O bu rivayeti naklettikten sonra "Bundan daha güzel mürsel rivayet olmaz" diyerek hadisle amel etmeyen fakihleri eleştirmektedir.[93]

İbn Hazm'ın Tâvus'tan naklettiği mürsel rivayeti Hanefî ve Mâlikî âlimlerin kitaplarında tespit edemedik. Bu sebeple rivayeti bilip bilmedikleri hakkında yorum yapamıyoruz. Ancak bu rivayetin de İbn Hazm'ın mevsûl olarak naklettiği rivayetlerden manen bir farkı bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'den mevsûl olarak nakledilen rivayette Rasûlullah ölen annesi yerine tasadduk etmeyi soran kişiye "Evet edebilirsin" demiştir. Elbette bu ifade ölen kişi adına tasadduk etmeyi veya vasiyette bulunmayı vâcip hale getirmez. Bilindiği gibi Hanefîler, mal bırakan herkes için vasiyeti vacip değil, müstehâb görürler.[94] Zaten Hz. Peygamber'in hadisine bakılınca da bu görülmektedir. "Annem vasiyet etmeden vefat etti. Onun adına tasadduk edebilir miyim" diye soran kişiye "Evet" cevabı vermiş, meseleyi genelleştirerek, vasiyet etmeden ölen herkes adına varisleri tasadduk eder dememiştir. Bu da İbn Hazm'ın meseleyi aşırı zâhirî okuması sebebiyle olmuştur.

İbn Hazm yetişkini emzirme[95], dördüncü defa hırsızlık yapana had uygulanması[96] konusunda da benzer eleştiriler yöneltmiştir. Bu konular ve metinde zikredilen dört ayrı örnekte de Hanefî ve Mâlikîler İbn Hazm'ın işaret ettiği hadisten bahsetmemiştir. Bu beş konunun tamamında da konuyla ilgili başka hadislerden hareket ederek hükmü tespit ettikleri görülmüştür. Sonraki dönemlerde işaret edilen mürsel rivayetleri gören âlimler de kurucu imamların fikirlerini takip etmiş, mürsel rivayetle çeşitli sebeplerle amel etmemiştir. Aslında İbn Hazm'ın da eleştirisi tam da bu konuyla yani rivayeti bilip de amel etmeyenlerle ilgilidir.

5. Hanefî ve Mâlikîlerin Zikredip Kabul Etmedikleri Mürsel Hadislerle İlgili İtirazlar

Hanefî ve Mâlikîler farklı gerekçelerle bazı mürsel hadislerle amel edilmemiştir. İbn Hazm, bu gerekçeleri kabul etmediği için muhataplarını mürsel hadisle amel etmemekle suçlamıştır. Bu bölümde bu tür hadislerden bahsedilecektir. Kaçan köleyi iade edene ödül (cü'l) verilip verilmeyeceği ihtilaflı konulardan biridir. Kaçan köleyi iade edene ödül vermenin vâcib olmadığını söyleyen İbn Hazm, "Eğer kişi kendi gönlünden veya devlet başkanının emriyle bir ödül verirse bu güzel olur."

---

[93] İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 8/353.

[94] Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergānî Mergīnânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyetü'l-mübtedî*, thk. Tallâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts), 4/513.

[95] İbn Hazm'ın bahsettiği mürsel rivayet için bk. Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 7/467. İbn Hazm'ın eleştirileri ve Hanefîlerin değerlendirmeleri için bk. İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 10/211; Şeybânî, *Muvaṭṭa'ü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muḥammed*, 211-214.; Kâsânî, *Bedâ'iʿu'ṣ-ṣanâ'iʿ*, 4/5.

[96] İbn Hazm'ın işaret ettiği mürsel hadis için bk. Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 10/188; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/474. Konuyla ilgili Hanefî âlimlerin yorumları için bk. Ya'kūb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yusuf, *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* (Hindistan: Lecnetü İhyâi'l-Meârifi'n-Nûmâniyye, ts.), 1/156; Şeybânî, *el-Âsâr*, 2/575.

demiştir.[97] Hanefîlere göre ise farklı tespitler olsa da genel olarak "Köleyi getiren üç günlük mesafeden getiriyorsa her köle için kırk dirhem verilir" görüşü tercih edilmiştir. İbn Hazm bu mesafe tahdidinin âyet, hadis ve âsâr olarak delili olmadığını ifade eder. O, Hanefîlerin Atâ (ö. 114/732), Amr b. Dînâr (ö. 126/744 [?]) ve İbn Müleyke'den (ö. 117/735) nakledilen "Hz. Peygamber, Harem dışında bulunan bir köleyi getirene bir dinar on dirhem ödüle hükmetti" mürsel rivayetiyle amel etmemekle suçlar. İbn Hazm'a göre bu rivayetlerin seneddeki inkitâ dışında bir kusuru bulunmamaktadır. Şu hâlde mürsel rivayeti bırakarak Ebû Hanîfe'yi taklit etmek sünneti inkâr etmeden başka bir şey değildir.[98]

Hanefîler İbn Hazm'ın meseleyle ilgili değindiği sahâbe görüşlerini ve bahsettiği mürsel rivayetleri nakleder. Sonrasında da üç günlük mesafe tahdidini koyarlar.[99] Zaten İbn Hazm'ın eleştirileri de bu mesafe tahdidiyle ilgilidir. Görüldüğü gibi meselenin doğrudan hadislerle ilgisi bulunmamaktadır. Zaten İbn Hazm da böyle bir ilgi kurmamaktadır. Hanefîleri ise delil kabul ettikleri özelliklere sahip rivayet dururken re'yle hüküm vermekle eleştirmiştir. Ama meselenin böyle yorumlanması doğru değildir. Bilindiği gibi İbn Hazm, kişi kendi gönlünden verirse veya devlet başkanı bir tahdit koyarsa buna uymayı tavsiye etmektedir. İşte Ebû Hanîfe'nin yaptığı da böyle bir tahdit koymadır. O, sahâbe görüşlerinden bir tanesinden hareketle ödül tahdidi yapmış, sonrasında bu ödülü hak etmek için gerekli olan mesafeyi tayin etmiştir. İbn Hazm da bu mesafe tayinin rey ile yapıldığını söyleyerek eleştirmiştir.

Konuyla ilgili verilebilecek bir başka örnek ise mükâteb ile ilgilidir. Efendisiyle hürriyet için anlaşma yapan bir köle anlaştığı ücretin tamamını yatırmadan öldürülürse diyetinin nasıl hesaplanacağı ihtilaflı bir konudur. İbn Hazm'ın Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî'yi çok sert eleştirdiği konulardan biri de budur. İbn Abbâs'ın nakline göre Hz. Peygamber konuyla ilgili şöyle hükmetmiştir. "Mükâteb akdi oranından ödediği kadarıyla hür diyeti, ödemediği oranda köle diyeti alır."[100] Ebû Dâvûd bu hadisi naklettikten sonra hadisle ilgili şu değerlendirmeleri yapar. Hadisi Vuheyb, Eyyûb> İkrime> Hz. Ali vasıtasıyla Hz. Peygamber'den nakletmişken; Hammad b. Zeyd ve İsmail ise Eyyûb> İkrime> Hz. Peygamber şeklinde mürsel olarak nakletmiştir. İsmail b. Uleyye ise İkrime'nin sözü olarak nakletmiştir. Yani hadis hem mevsûl hem mürsel hem de mevkûf olarak nakledilmiştir. İbn Hazm sika râvilerin hadisi mevsûl, mürsel ve mevkûf nakletmelerinin bir kusur olamayacağını ifade eder.[101] Tirmizî de aynı hadisi naklettikten sonra "Âlimlerin bazısı bu hadisle amel etmiştir. Ashâb ve

[97] İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 7/33.

[98] İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 7/38.

[99] Ya'kūb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, thk. Ebu'l-Vefâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1355), 1/165; Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, 2/735-745; Şeybânî, *el-Asl*, 9/364.

[100] Ebû Dâvud, "Diyet", 20. Örneğin mükâteb efendisiyle anlaştığı oranın üçte birini ödemişse, diyetin üçte birini hür diyeti üzerinden kalan üçte ikiyi ise köle diyeti üzerinden alır.

[101] İbn Hazm, *el-Muhallâ,* 8/227.

âlimlerin çoğu bir dirhem borcu kalsa bile mükâtebe, köle hükmünü uygulamışlardır. Süfyân es-Sevrî, Şâfiî, Ahmed, İshâk b. Râhûye böyle düşünür" demiştir.[102] Konuyla ilgili mezhep imamları ise sahâbeden nakledilen "Mükâteb bir dirhem borcu kalsa dahi köledir." rivayetinden ötürü mezkûr konuda farklı düşünmüş, mükâtebin diyetinin köle diyeti üzerinden hesaplanması gerektiğini savunmuşlardır.[103] Görüldüğü gibi mezhep imamları sadece nakledilen hadisi değerlendirmemiş, aynı zamanda hadisle sahâbe ve sonraki dönemlerde alimlerin amel edip etmediklerini de incelemiştir. Tirmizî de bu durumu açıkça ifade etmiştir. İbn Hazm ise sadece rivayete ve metne odaklanmış, hadisle amel edilip edilmediği ile ilgilenmemiştir.

İlk dönem Hanefî eserlerde İbn Hazm'ın zikrettiği hadis tespit edilememiştir. Tahâvî mezkûr hadisin farklı bir tarikine değinmiş, ancak hükmün "Mükâteb, bir dirhem borcu kalsa dahi köledir"[104] hadisi ve sahâbe uygulamasıyla tespit edildiğini söylemiştir.[105] İmam Mâlik de "Mükâteb, bir dirhem borcu kalsa dahi köledir" hadisini nakletmiş, hükmü de ona göre belirlemiştir.[106] Mâlikî âlimler de benzer tespitler yapmışlardır.[107] İbn Abdilber, İbn Hazm'ın naklettiği hadisi ele almış, zayıf yönlerini beyan ederek diğer hadisi tercih etmiştir.[108] Görüldüğü gibi mesele mürsel hadisle amel meselesi değildir. Zaten İbn Hazm'ın da yerinde bir şekilde ifade ettiği gibi mezkûr hadisin mevsûl tarikleri bulunmaktadır. Hanefîler, farklı bir hadis ve sahâbe ameliyle meseleyi değerlendirdikleri için farklı bir hükme ulaşmışlardır.

Konuyla ilgili verilebilecek bir diğer örnek ise ümmülveled ile ilgilidir. Ümmülveled olan kadının iddeti ile ilgili ihtilaf bulunmaktadır. Şeybânî, Nehâî'nin görüşünü vererek hamile olmayan ümmülveledin iddetinin üç hayız olduğunu, Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğunu ifade etmiştir.[109] Cessâs ise, buradaki iddetin nikah akdi kaynaklı değil, cinsel ilişki kaynaklı olduğunu bu sebeple de fâsid nikâh gibi değerlendirildiğini ifade etmiştir.[110] Hanefîlere göre ümmülveledin iddetinin üç hayız

[102] Tirmizî, *es-Sünen*, "Buyû", 35.

[103] Şeybânî, *el-Âsâr*, 2/510; Şeybânî, *el-Asl*, 5/203; eş-Şâfiî, *el-Üm*, 8/56.

[104] Şeybânî, *Muvaṭṭaʾü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muḥammed*, 1/306; Şeybânî, *el-Asl*, 5/1203; Cessâs, *Şerhu Muhtasari'ṭ-Ṭahâvî*, 8/351.

[105] Tahâvî, *Şerhü meʿâni'l-âṯâr*, 3/111.

[106] Mâlik, *Muvatta'*, "Mükâteb", 1.

[107] Ebû Ömer Yusuf b. Abdillah b. Muhammed İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-'Ulvî, Muhammed Abdulkadir el-Bekrî (Mağrib: Vizâretü 'Umumi'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387), 22/174; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 7/371.

[108] İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 7/371-380.

[109] Şeybânî, *el-Âsâr*, 2/460.

[110] Cessâs, *Şerhu Muhtasari'ṭ-Ṭahâvî*, 5/242.

olduğunu söyleyenler arasında Hz. Ömer de vardır. Onlar bu durumu bir nas olarak görmüş,[111] hükmü de buna göre belirlemişlerdir.

İbn Hazm'a göre ise bu konuyla ilgili sahîh bir hadis ve âyet yoktur. Bu sebeple ümmülveled olan kadın eşi öldüğünde hamile değilse iddet beklemeden istediği ile hemen evlenebilir demiştir.[112] O konuyla ilgili deliller arasında Amr b. Âs'tan mürsel olarak nakledilen "Rasûlullah'ın sünnetine başka şeyler karıştırmayın. Ümmülveledin efendisi öldüğünde beklemesi gereken iddet, eşi öldüğünde dört ay on gün iddet bekleyen hür bir kadınınkiyle aynıdır."[113] rivayetini saymıştır. Sonrasında Hanefîleri mürsel rivayetle amel etmemekle suçlamıştır.[114] O mürsel olduğu için bu hadisle amel etmemiş, konuyla ilgili başka rivayet yoktur diyerek ümmülveledin boşandıktan sonra iddet beklemesine gerek olmadığı sonucuna varmıştır. Aslında bu rivayeti Şeybânî de zikretmiştir.[115] Ancak onun zikrettiği tarikte "Ümmülveledin iddeti hür kadının iddeti gibidir" cümlesiyle rivayet bitmiş, dört ay on gün ifadesi yer almamıştır. Şeybânî rivayetten sonra "Biz bu görüşü alıyoruz, Ebû Hanîfe de aynı görüştedir" demiştir. Onun buradaki kastı kadının mutlak olarak beklemesi gereken iddet süresiyle ilgilidir. Malum olduğu üzere Hanefîlere göre eşinden ayrılan kadın üç hayız müddeti iddet beklemektedir.

Bu meselede İbn Hazm, aslında mevkûf olan rivayete mürsel demektedir.[116] Rivayette de açıkça görüldüğü gibi Amr b. Âs, rivayeti Hz. Peygamber'e izafe etmemiştir. Ancak onun "Hz. Peygamber'in sünnetine başka şeyler karıştırmayın" sözü bu hususun hükmen merfû kabilinden olduğuna işaret etmektedir. İbn Hazm mürsel olduğu için rivayetle amel etmemiş, konu hakkında delil yok diyerek ümmülveledin boşandıktan sonra iddet beklemeden evlenebileceğini söylemiştir. Ancak burada akit kaynaklı olmasa da cinsel ilişki kaynaklı bir iddet olması gerekmektedir. İşte Hanefîler bu sebeple yerinde bir davranışla ümmülveledin iddet beklemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

Konuyla ilgili verilebilecek bir başka örnek ise kadının tek başına hac yapması ile ilgilidir. İbn Hazm'a göre eşi ve mahremi olmayan kadın tek başına haccedebilir. Evli kadının ise tek başına hacca gitmesi caiz değildir. Eğer koca karısına eşlik etmezse kadın tek başına hacceder, erkek de günahkâr olur. Mesafenin bir önemi yoktur. Zührî'nin nakline göre Hz. Âişe'ye "Kadın yanında mahrem akrabası olmadan yolculuk yapamaz" denilince "Her kadın kendisine eşlik edecek mahrem bir yakınını

[111] Kâsânî, *Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ*, 3/193.

[112] İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 10/111.

[113] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 29/338.

[114] İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 10/115.

[115] Şeybânî, *Muvaṭṭaʾü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muḥammed*, 401.

[116] Yapılan araştırmada rivayetin senedinde herhangi bir inkitâya rastlanmamıştır.

bulamaz" demiştir.[117] İbn Ömer de yanında mahrem akrabası olmayan köle kadınları beraberinde hacca götürmüştür. Tahâvî, buradaki yolculuğu üç günlük mesafeden daha az olan yolculuk olarak görür.[118] İbn Sîrîn, Atâ, Mâlik ve Şâfiî bu görüştedir. Hanefîler ise bu duruma üç günlük mesafe şartı getirmiştir. Yani onlara göre kadın her halükârda üç günlük mesafeye eşi veya mahrem akrabasıyla çıkmalıdır. İşte İbn Hazm Hanefîlerin bu görüşünü sert bir dille eleştirir. Verilen bu hükmün kendilerinden önce kimse tarafından dillendirilmediğini belirtir. "Hani size göre mürsel müsned gibiydi, neden bunlarla amel etmiyorsunuz" der. Onun buradaki kastı Zührî'nin Hz. Âişe'den yaptığı nakille ilgilidir. Aslında İbn Hazm'ın Mürsel hadisle ilgi kurması yerinde bir yaklaşım değildir. Zira o bu konuyu İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber'den naklettiği mevsûl hadise göre değerlendirir. Rivayete göre Rasûlullah "Kadın yanında mahrem akrabası olmadan yolculuk yapamaz" demiş, bir kişi "Eşim haccetmek bense orduyla birlikte cihat etmek istiyorum" deyince Rasûlullah "Eşinle haccet" demiştir.[119] Görüldüğü gibi Hanefîlere göre kadının tek başına yoluculuğu mutlak olarak yasaklanmıştır. Bu rivayette bahsedilen konu ise hacla ilgili olup bu yasağa dâhil değildir. Tahâvî Hanefîleri şu sözlerle savunmaktadır: Eğer mesele muhaliflerin iddia ettiği gibi kadının tek başına haccetmesi doğru olsaydı, Hz. Peygamber "Sen işine bak, eşin kendi hacceder" demeliydi.[120] İbn Hazm'a göre her ne kadar yukarıda verilen hadislerin metninde mesafe tayini ilgili bir ızdırâb varsa da İbn Abbâs'tan nakledilen hadiste bir ızdırâb bulunmamaktadır. [121]

İlk dönem Hanefî âlimleri bu meseleyi yolcunun namazı ve iddet[122] bahsinde ele almaktadır. "Kadın yanında mahrem akrabası olmadan üç günlük mesafeye tek başına gitmesin" hadisini açıkça zikretmektedirler.[123] Şeybânî, "Konuyla ilgili farklı rivayetler gelmiştir, daha güvenilir olanını tercih ederek mesafeyi üç günle sınırlandırdık" demiştir.[124] Bu ifadeler, onun bu konuda gelen hadislerdeki, "Bir günlük mesafe, iki günlük mesafe" lafızlarından haberdar olduğu manasına gelmektedir. Fakat o, üç günlük mesafe lafzını daha güvenilir olarak kabul etmiş, hükmü de bu lafza göre belirlemiştir. Görüldüğü gibi Hanefî âlimleri meseleyi kadının tek başına yolculuğu kapsamında değerlendirmiş, konuyla ilgili gelen ve kadının tek başına yolculuk yapmasını yasaklayan rivayetleri esas almış, bu yasağı da üç günlük mesafe olarak yine bu rivayetlerden tespit etmişlerdir.

---

[117] İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* 3/386.

[118] Tahâvî, *Şerhü meʿâni'l-âṡâr*, 2/115.

[119] Tayâlisî, *Müsnedu Ebî Davud et-Tayalisi*, 4/453; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/453.

[120] Tahâvî, *Şerhü meʿâni'l-âṡâr*, 2/115.

[121] İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 5/23-25.

[122] Yolculukta iken veya eşinden uzakta iken boşanan bir kadın tek başına evine dönebilir mi? Bunun bir sınırlaması var mı konusu bkz. Şeybânî, *el-Asl,* 4/408.

[123] Şeybânî, *el-Asl*, 1/231; Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, 1/166.

[124] Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, 1/166.

İlk dönem Hanefî âlimleri, konuyla ilgili gelen hadisin lafız farklılıklarından haberdardır. Ancak İbn Abbâs'tan nakledilen hadisle ilgili bir açıklamaları tespit edilememiştir. Bu durum hadisi bilmedikleri şeklinde yorumlanmamalıdır. Zira sonraki dönem âlimler bu hadisten bahsetmiş, ancak İbn Hazm gibi yorumlamamış, diğer hadislerdeki ihtilaf çerçevesinde yorumlamıştır.[125] Yani Hanefîler buradaki yolculuk yasağını genel bir hüküm olarak görürler, hac, namaz diğerleri şeklinde ayrım yapmazlar. İbn Hazm ise âyet ve hadiseleri literal şekilde okumayı metot olarak benimsediği için rivayetlerin içinde hac geçmediğini söyleyerek hac yolculuğu ile diğer yolculukları birbirinden ayırmış, İbn Abbâs'tan gelen hadisi de kendine delil alarak, hac için müstakil bir yorum yapmıştır. Görüldüğü gibi burada meselinin merfû mürsel konusuyla doğrudan bir bağlantısı yoktur. Aslında İbn Hazm ve onun gibi düşünenler Hz. Ali ve İbn Ömer'in uygulamasını almıştır. [126]

İbn Hazm'ın bu başlık altındaki eleştirileri kendi de aynı görüşte olmamasına rağmen mürsel hadis size göre delil, o halde diğer bağlantılı hadislere değil bu hadise göre hükmü belirleyin şeklindedir. Bu da ilmi değil polemik tarzı itiraz görüntüsü vermektedir. Hanefîlerin mükâteb konusunda sahâbe uygulamasını alıp, kadının tek başına haccı konusunda Hz. Âişe ve İbn Ömer'in uygulamalarını değerlendirmemeleri çelişkili bir durumdur. Bu sebeple kadının tek başına haccı konusunda İbn Hazm'ın eleştirisinde haklılık payı olduğu söylenebilir.

Sonuç

İbn Hazm âyet ve hadislerin zahirine bağlı kalmayı metot olarak benimseyen müçtehid bir âlimdir. O eserlerinde bu müçtehid tavrını bariz bir şekilde göstermektedir. Bunun bir doğal sonucu olarak da kendisiyle farklı görüşte olan kişilere cevap vermeye gayret etmektedir. Bu anlamda onun eleştirileri çoğu zaman ufuk açıcı olmaktadır. Onun dört mezhep imamına yaptığı eleştiriler de bu bağlamda değerlendirilebilir.

İbn Hazm, muhaliflerini eleştirirken belli konular üzerinden eleştiriler yöneltmektedir. Bu konulardan biri de mürsel hadisle ilgilidir. İbn Hazm, mürsel hadisle ilgili muhataplarını iki şekilde eleştirmiştir. Bunlardan biri mürsel hadisin hücciyeti konusundadır. İbn Hazm mürseli münkatı' manasında kullanmış, Hz. Peygamber'e kadar olan senedde bir, iki ya da daha çok râvinin düşmesini mürsel olarak isimlendirmiştir. Zaman zaman mevkûf rivayet için de mürsel tabirini kullanmıştır. İsnadda kimliği belli olmayan bir râvi olduğu için mürsel rivayeti zayıf kabul etmiştir. İrsal yapan kişinin kim olduğuna da bakmamış, Saîd b. Müseyyeb, Hasan-ı Basrî ve Zührî gibi güvenilir âlimlerin mürsel rivayetlerine de itibar etmemiştir. Malum olduğu üzere Hanefî ve Mâlikî âlimlere göre ise

[125] Tahâvî, *Şerhü meʿâni'l-âṡâr*, 2/114; İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, 5/42.

[126] İbn Hazm'ın imamla cemaatin niyet birlikteliği konusuyla ilgili değerlendirmeleri de bu kapsamda değerlendirilebilir. İbn Hazm'ın eleştirileri için bk. İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 3/141. Konuyla ilgili Hanefîlerin değerlendirmeleri için bk. Yaʻkūb b. İbrâhîm b. Habîb b. Saʻd el-Kûfî Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc* (Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1387), 1/213; Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/122.

mürsel delildir. Şâfiî öncesi dönemde mürsel hadis âlimler tarafından genellikle delil olarak kabul edilmiştir. Bu hicrî ikinci asrın rivayet usûlü olarak da ifade edilebilir. İbn Hazm bu uygulamayı ve isnadın başlama serüvenini görmezden gelmiş, irsâl yapma sebeplerini değerlendirmeye almadan bütün mürselleri eşitlemiş, sonuç olarak onlara zayıf hükmü vererek, hükme medar yapmamıştır.

İkinci itirazı ise muhataplarının prensip olarak kabul ettikleri mürsel hadisle pratikte amel etmemeleriyle ilgilidir. İbn Hazm'ın mürsel hadisle ilgili toplam 21 konuda eleştirisi tespit edilmiştir. Bunlardan yedi tanesi, muhatapların amel etmeme gerekçesini dikkate almadan; genelde rivayetlerin zâhirine bağlı kalarak "Mürsel size göre delilse amel edin" şeklinde yaptığı polemik tarzı eleştirileridir. Onun yaptığı beş eleştiri ise muhataplarının bazıları tarafından haklı görülerek kabul edilmiştir. Beş konuda ise İbn Hazm'ın değindiği hadis Hanefî ve Mâlikî kitaplarında bulunamamıştır. Bu da rivayetin onlara ulaşmadığını düşündürmektedir. Aslında İbn Hazm'ın eleştirilerinin bu anlamda sonraki dönem Hanefî ve Mâlikî âlimlere yönelik olduğu söylenebilir. Dört rivayette ise Hanefî ve Mâlikî âlimler İbn Hazm'ın işaret ettiği hadise değinip, onunla farklı gerekçelerle amel etmemişlerdir.

Aslında o Hanefî ve Mâlikîlerden mürsel hadis ile ilgili değişmeyen bir usul istemektedir. Ona göre mürsel gerçekten makbul bir delilse her konuda mürselle amel edilmelidir. Bu da onun isnâd dışındaki delillere önem vermediği, metnin zahiri dışında konuyla ilgili diğer delilleri çoğu zaman dikkate almadığını ortaya koymaktadır.

Extended Abstract

Ibn Ḥazm was a prolific Andalusian scholar who authored works on diverse subjects ranging from philosophy to hadith, literature to the history of religions. He was a mujtahid (independent jurist) and a meticulous scholar who adhered strictly to the apparent meanings (zāhir) of the Qur'an and hadith. In his writings, he did not blindly follow the opinions of any particular school or individual but instead presented his own views within a scholarly framework, supported by rational and textual evidence. He would systematically list differing opinions on a subject, meticulously refuting each view he disagreed with by detailing his objections. While some of his criticisms were polemical in nature, others were groundbreaking. Moreover, he did not hesitate to critique any idea that contradicted his own, regardless of its source.

In this context, his criticisms of the four Sunni imams can be understood. He took a firm stance against blind imitation (taqlīd) and thus harshly criticized the opinions of school adherents that he deemed incorrect.

It is well known that there is disagreement regarding the definition of the mursal (disconnected) hadith. Hadith scholars define it as a narration where a Successor (Tābiʿī) says, "The Messenger of Allah said," without mentioning the chain between himself and the Prophet. Jurists, however, define mursal more broadly as any hadith with an interruption in its chain (isnād). Like the jurists, Ibn Ḥazm used mursal in the sense of munqaṭiʿ (interrupted), referring to any chain where a narrator is missing before reaching the Prophet. Occasionally, he also used mursal to describe a mawqūf narration (attributed to a Companion rather than the Prophet). He considered mursal narrations weak due to the presence of an unidentified narrator in the chain. He did not distinguish based on who transmitted it, even if they were reliable scholars like Saʿīd ibn al-Musayyab, al-Hasan al-Basrī, or al-Zuhrī.

The use of isnād in hadith transmission emerged as a reaction to fabricated narrations and gradually became widespread. Since isnād was still in its early stages, various factors—such as the desire for brevity, the lack of fixed rules for hadith transmission, or the fame and multiple narrators of a hadith—led to the prevalence of mursal reports. This is likely why early legal schools, such as the Hanafis and Malikis, accepted mursal as evidence. For instance, a Companion might narrate a hadith as if he heard it directly from the Prophet (mursal al-ṣaḥābī). Similarly, some Successors and their successors occasionally narrated hadiths without mentioning their teachers, attributing them directly t the Prophet (ﷺ). Scholars like al-Hasan al-Basrī, Sufyān al-Thawrī, and even al-Zuhrī fell into this category.

Abū Dāwūd stated that the first criticisms of mursal hadith began with Imam al-Shāfiʿī, while al-Tirmidhī noted that Yaḥyā ibn Saʿīd al-Qaṭṭān had rejected mursal before al-Shāfiʿī. Based on their assessments, it can be said that accepting mursal was the dominant view before al-Shāfiʿī, with rejecters being a minority. This remained the case until Imam al-Shāfiʿī, who redefined mursal as a narration from an unknown transmitter, thus classifying it as weak. Ibn Ḥazm similarly rejected mursal as evidence because he saw it as a narration from an unidentified source.

Ibn Ḥazm disregarded the historical development of isnād and did not consider the reasons for irsāl (omission in the chain). Instead, he treated all mursal reports equally, deeming them weak and unfit for legal derivation. According to him, since mursal is not evidence in itself, it cannot support another hadith. Therefore, if two equally strong hadiths contradict each other, the support of a mursal narration is insufficient for preference. Only if a mursal report is backed by scholarly consensus (ijmāʿ) can it be accepted.

Ibn Ḥazm argued that if a hadith is narrated both as mursal and mawsūl (with a complete chain), the mawsūl version's authenticity is not undermined. The mursal narrator might simply have been unaware of the complete chain. Since mursal is not equivalent to mawsūl in strength, it cannot weaken a mawsūl narration transmitted by a trustworthy narrator.

He accused the Hanafis and Malikis of neglecting around 200 narrations whose only flaw was being mursal, stating: "If Allah permits, and I have the time and health, I intend to write an independent treatise on this subject." However, our research found no extant manuscript, published work, or lost book attributed to him specifically on this topic. Despite numerous academic studies on Ibn Ḥazm, this particular issue has not been thoroughly explored. To address this, his legal works al-Muḥallā and al-Iḥkām were examined to identify his criticisms on the matter.

A total of 21 criticisms by Ibn Ḥazm regarding mursal hadith were identified. Seven of these were polemical, where he insisted, "If the mursal is evidence according to you, then act upon it," without considering the opponents' reasons for rejection. Five of his criticisms were accepted as valid by some of his adversaries. In five cases, the hadiths he referenced were not found in Hanafi and Maliki texts, suggesting they may not have reached them. In this sense, his criticisms seem directed more at later Hanafi and Maliki scholars. In four narrations, Hanafi and Maliki scholars acknowledged the hadiths he cited but chose not to act on them for different reasons.

Ultimately, Ibn Ḥazm demanded a consistent methodology from the Hanafis and Malikis regarding mursal hadith. If mursal was truly acceptable as evidence, he argued, it should be applied uniformly in all cases. This stance reveals his prioritization of isnād over other forms of evidence and his tendency to focus on the apparent meaning of texts while often disregarding contextual considerations.

ملخص موسع

ابن حزم عالم موسوعي أندلسي غزير الإنتاج، كتب في مواضيع متنوعة شملت الفلسفة والحديث والأدب وتاريخ الأديان. وهو مجتهد محقق، يُعَدُّ التمسك بظاهر النصوص القرآنية والحديثية أساس منهجه، حيث لم يتبع في كتبه آراء مذهب أو شخص بعينه، بل التزم أصول وقواعد المنهج العلمي حسب اجتهاده الشخصي مدعوماً بالأدلة العقلية والنقلية. وكان يعرض الآراء المختلفة في المسألة ويناقشها بالتفصيل، مبرزًا أسباب رفضه لكلِّ رأي لا يتفق معه. ورغم أن بعض انتقاداته قد تكون جدلية، إلا أن بعضها الآخر يفتح آفاقًا جديدة للفهم وللنقد. كما إنَّه لم يتردد في نقد أي فكرة تتعارض مع رأيه، بغض النظر عن مصدرها.

وبناء على ذلك، يمكن فهم انتقاداته لأئمة المذاهب الأربعة في اتخاذه موقفًا رافضًا للتقليد الأعمى، مما دفعه إلى نقد آراء أتباع المذاهب التي يراها خاطئة بأسلوب حاد.

من المعروف أن هناك خلافًا حول تعريف الحديث المرسل. فالمحدثون يعرفونه بأنه ما رواه التابعي بقوله: "قال رسول الله ﷺ"، بينما يعرفه الفقهاء بأنه أي حديث فيه انقطاع في السند. وابن حزم – مثل باقي الفقهاء – استخدم مصطلح "المرسل" بمعنى المنقطع، أي؛ في سنده سقوط راوٍ قبل الوصول إلى النبي ﷺ. كما استخدم أحيانًا مصطلح "المرسل" للإشارة إلى الموقوف. وقد اعتبر الحديث المرسل ضعيفًا بسبب وجود راوٍ مجهول في السند، ولم يفرِّق بين من أرسله حتى لو كان من الثِّقات، مثل: سعيد بن المسيب، أو الحسن البصري، أو الزُّهري.

إن طلب العلماء للأسانيد جاء نتيجة انتشار الأحاديث الموضوعة، ثم انتشر تدريجيًّا. ولأن الإسناد كان في بداياته، فقد كانت هناك أسباب متعددة لإرسال الحديث، مثل؛ الرغبة في الاختصار، أو عدم وجود قواعد ثابتة لرواية الحديث، أو شهرة الحديث وكثرة رواته. ولهذا السبب اعتبرت المذاهب الفقهية المعتمدة – كالحنفية والمالكية – الحديث المرسل حجة، على سبيل المثال، كان الصحابة يروون – أحيانًا – أحاديث لم يسمعوها مباشرة من النبي ﷺ، كما أن بعض التابعين وتابعيهم كانوا يروون الحديث دون ذكر شيوخهم، رافعيه مباشرة إلى النبي ﷺ، ومن هؤلاء: الحسن البصري، وسفيان الثوري، وحتى الزُّهري.

ذكر أبو داود السجستاني (ت. 275 هـ) أن أول الانتقادات على الحديث المرسل كانت من الإمام الشافعي، بينما ذكر الترمذي (ت. 279 هـ) أن يحيى بن سعيد القطان (ت. 198 هـ) كان يرفض المرسل قبل

الشافعي. وبناءً على ذلك، يمكن القول: إن قبول المرسل كان الرأي السائد قبل الشافعي، بينما كان الرافضون له أقلية. واستمر على ذلك حتى جاء الإمام الشافعي، الذي اعتبر المرسل نقلًا من راوٍ مجهول، فضعَّفه. وابن حزم كذلك لم يقبل المرسل كحجة؛ لأنه رأى فيه نقلًا عن راوٍ مجهول.

لم يأخذ ابن حزم في الاعتبار التطور التاريخي لظهور الإسناد وأسباب الإرسال، بل ساوى بين جميع المراسيل، وحكم عليها بالضعف، ورفض الاعتماد عليها في الاستدلال. واعتبر أن المرسل لا يمكنه دعم حديث آخر لأنه ليس حجة في ذاته؛ لذا إذا تعارض حديثان متساويان في القوة، فإن دعم أحدهما بالمرسل لا يكفي للترجيح. إلا أنه يقبل المرسل إذا كان مجمعاً عليه.

ويرى ابن حزم أن رواية الحديث مرسلاً لا يضرُّ بصحة الطريق الموصولة، لأن الراوي الذي أرسل الحديث ربما لم يسمع الطريق الموصولة. فالمرسل ليس مساويًا للموصول في القوة، ولا يمكنه تضعيفه إذا كان الراوي ثقة.

و عاب ابن حزم على الحنفية والمالكية عدم العمل بما يقارب 200 حديث ليس فيها علة سوى الإرسال، قائلًا: "إن شاء الله، إذا تيسر لي الوقت والصحة، سأكتب رسالة مستقلة في هذا الموضوع." وفي هذا البحث، لم نعثر على أي أثر مخطوط، أو مطبوع، أو مفقود من مؤلفاته يتناول هذا الموضوع تحديدًا. ورغم كثرة الدراسات عن ابن حزم، إلا أن هذا الجانب لم يُبحث بعد؛ ولتحقيق هذا الهدف، تم مراجعة كتابيه "المحلَّى" و"الإحكام" للوقوف على انتقاداته لهذه المسألة.

وقد تم في هذه الدراسة تحديد واحد وعشرين موضعاً انتقد فيها ابن حزم الحديث المرسل. من ذلك سبعة انتقادات جدلية؛ حيث طالب المخالفين بالعمل بالمرسل إذا كان حجة عندهم، دون النظر في أسباب عدم عملهم به. وخمسة انتقادات أخرى هي مقبولة عند بعض المخالفين، وفي خمسة مواضع لم يُعثر على الأحاديث التي ا.نتقدها في كتب الحنفية والمالكية، مما يشير إلى أنَّها لم تصلهم، ويمكن القول: إن هذه الانتقادات موجهة إلى علماء الحنفية والمالكية في العصور اللاحقة. وفي أربعة أحاديث، ذكر الحنفية والمالكية الحديث الذي أشار إليه ابن حزم، لكنهم لم يعملوا به لأسباب مختلفة.

في الحقيقة، كان ابن حزم يطالب الحنفية والمالكية بمنهج ثابت في التعامل مع الحديث المرسل، فإذا كان المرسل حجة مقبولة، فيجب العمل به في جميع المسائل. وهذا يظهر أنه لم يُعِرْ أهمية كبيرة للأدلة التي لا تقوم على إسناد، وغالبًا ما كان يتجاهل القرائن الأخرى غير ظاهر النص

الكلمات المفتاحية: الحديث، المرسل،التنقيد،الحنفي، المالكي.

Kaynaklar / References

Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk es-Sanʿânî. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman A'zami. 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 2. Basım, 1983.

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

'Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-. *'Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Maʿrifetü's-sünen ve'l-âṣâr*. thk. Abdulmu'tî Emin Kal'cî. Beyrut: Dâru'l-Kuteybe, 1412.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiʿu's-sahîh*. thk. Mustafa Dib el-Buğa. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari'ṭ-Ṭahâvî*. thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman ed-. *es-Sünen*. thk. 'Imadu't-Tayyâr - 'Izzuddîn Dali. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2017.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts. 2015.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *el-Merâsîl*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.

Ebû Yusuf, Ya'kūb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *el-Âsâr*. thk. Ebu'l-Vefâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1355.

Ebû Yusuf, Ya'kūb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*. Hindistan: Lecnetü İhyâi'l-Meârifi'n-Nûmâniyye, ts.

Ebû Yusuf, Ya'kūb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbü'l-Ḫarâc*. Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1387.

Erdem, Abdullah. *Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin Debûsî'ye Yönelik Tenkitleri (Şer'î Deliller Bağlamında.* İstanbul: Sonçağ Yayınları, 2022.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî Ebû Bekr. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. İbrahim Hamdî el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-Münevvere, 1442.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillah b. Muhammed. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-'Ulvî, Muhammed Abdulkadir el-Bekrî. Mağrib: Vizâretü 'Umumi'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavvaz. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef fi'l-ehâdîss ve'l-âsâr*. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât ʿalâ mâ fi'l-Müdevvene min gayrihâ mine'l-ümmehât min mesâ'ili Mâlik ve ashâbih*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-Râfiʿiyyi'l-kebîr*. thk. Ebû 'Âsım Hasan b. Abbâs b. Kutub. 4 Cilt. Mısır: Müessesetü Kurtubâ, 1. Basım, 1995.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali ez-Zahiri. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Afâki'l-Cedide, ty.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muḳteṣıd*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1425.

İbnu's-Salâh, Osman b. Abdirrahman. *'Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nûruddîn 'Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fetḥu'l-ḳadîr li'l-ʿâcizi'l-faḳīr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'iʿu'ṣ-ṣanâ'iʿ fî tertîbi'ş-şerâ'i*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406.

Leknevî, Abdulhay. *en-Nâfiʿu'l-kebîr li-men yutâliʿu'l-Câmiʿa's-sağîr*. Beyrut: Dâru'l-Kutub, 1406.

Leknevî, Abdulhay. *et-Ta'lîkü'l-mümecced alâ Muvatta Muhammed*. thk. Takiyyuddîn en-Nedvî. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1426.

Mâlik, Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvaṭṭa'*. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâyed, 1424.

Mergīnânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergānî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyetü'l-mübtedî*. thk. Tallâl Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiʿu's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *es-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü Matbûâti'l-İslâmiyye, 1400.

Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414.

Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsûṭ*. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1414.

Suyûtî, Ebü'l-Fadl Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*. thk. Muhammed Avvâme. Medine: Dâru'l-Yusr, 2016.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1411.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Âsâr*. thk. Hâlid el-Avvâd. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1429.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*. thk. Mehdî Hasan Keylânî. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1403.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Mebsût*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân, ts.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *Muvaṭṭaʾü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muḥammed*. thk. Safvân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1441.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhü meʿâni'l-âṯâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1414.

Tayâlisî, Ebû Dâvud Süleyman b. Dâvud b el-Cârûd el-Fârisî et-. *Müsnedu Ebî Davud et-Tayalisi*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1999.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmiü'l-Kebîr*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1996.

Turan, Mehmet. "Hanefî ve Malikî Usûl Âlimlerinin Mursel Hadis Yaklaşımı". *Tokat İlmiyat Dergisi* 10/2, (2022), 432-449.

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 266-309

منهج الإمام البخاري في التعامل مع المسائل الكلامية تبويباً وفهماً

The Method of Imām al-Bukhārī in Classifying and Understanding Ḥadīths Related to Islamic Theology

İmam Buhârî'nin Kelâm İçerikli Hadisleri Başlıklandırma ve Anlama Metodu

محمد صديق | Muhammed Sıddık

Dr. Öğr. Üyesi | Assistant Professor Dr.
Karabük University | Faculty of Islamic Sciences
Karabük | Türkiye
E-mail: muhammedsiddik@karabuk.edu.tr
ORCID: orcid.org/0000-0001-6773-3303
RORID: https://ror.org/04wy7gp54

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 14.02.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 09.07.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1640123

Atıf | Citation: Sıddık, Muhammed. "منهج الإمام البخاري في التعامل مع المسائل الكلامية تبويباً وفهماً". *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 266-309.

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 Sıddık)**
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.
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.
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).

منهج الإمام البخاري في التعامل مع المسائل الكلامية تبويباً وفهماً

د .محمد صديق

الكلمات المفتاحية

الحديث

الكلام

البخاري

التوحيد

الإيمان

الملخص

هناك اتفاق بين المشتغلين بالحديث على أهمية تراجم البخاري باعتبارها تعكس فهومه في الحديث، لذلك كثر الاشتغال بتراجمه وألفت كتب في ذلك، وتمت الإشارة إلى أن تراجم البخاري بشكل عادة تقرأ في مستويين: مستوى التراجم الاستنباطية التي تعكس عمق فهم البخاري، وتراجم ظاهرية يكون فيها الارتباط واضحاً بينها وبين الحديث. وهذا البحث ينطلق من ادعاء وهو أن التراجم التي استخدمها البخاري في أبواب المسائل الكلامية يغلب عليها الطابع الظاهري، ومن أجل فحص هذا الادعاء انطلق البحث ليحلل التراجم التي استخدمها البخاري في أبواب الإيمان والقدر والتوحيد، وبناء على هذا فإن السؤال المركزي في هذا البحث ما منهجية البخاري في المسائل الكلامية تبويباً وفهماً، وما الذي تقوله هذه التراجم عن منهجية الإمام البخاري في هذه المسألة. البحث أظهر أن البخاري قد مال لاختيار التراجم الظاهرة للأحاديث المتعلقة بالمسائل الكلامية، وأن هذه التراجم كانت في الأعم تراجم بآيات قرآنية أو أجزاء من الحديث نفسه، كذلك أظهر البحث أن التراجم الاستنباطية لم تكن حاضرة في هذه الأبواب الثلاثة، وهذا الأمر له ارتباط بمنهجية البخاري في المسائل الكلامية بشكل واضح. تحليل التراجم يظهر أن منهج البخاري في المسائل الكلامية كان يعتمد مستويين: مستوى التأسيس ومستوى الرد. مستوى التأسيس يعتمد على تأسيس المعرفة الكلامية بالاعتماد على النص الحديثي حتى لو كان آحاداً، مع ضرورة الالتزام بالنص دون تأويل له. المستوى الثاني وهو الرد على الفرق الآخرى وخاصة المعتزلة والمرجئة، كان منهج البخاري في الرد في المسائل الكلامية مختلفا عن منهجه في الرد في المسائل الكلامية ففي إطار رد البخاري على أبي حنيفة يرى أنه كان يناقش أفكاره، ولو بشكل مختصر، ويرد عليه، أي كانت منهجية الرد عند البخاري في المسائل الفقهية قائمة على عرض فكر الطرف الآخر ومناقشته ومناقشة أدلته لكن البخاري في إطار المسائل الكلامية كان يسلك مسلك الاكتفاء بالنص القرآني أو النبوي.

The Method of Imām al-Bukẖārī in Classifying and Understanding Ḥadīths Related to Islamic Theologys

Keywords:

Ḥadīth

Theology

Bukhārī

Tawḥīd

Īmān

Abstract

This study examines the claim that the maxim "Bukhārī's jurisprudence is evident in his chapter titles" does not apply to his chapter headings related to theological issues under the themes of faith (īmān), divine decree (qadar), and divine unity (tawḥīd). To test this claim, the study analyzes the chapter titles Bukhārī used in these sections, focusing on his method of categorizing and interpreting hadiths on these topics. The central research question is: "What is Bukhārī's methodology regarding theological issues, and what characteristics define his approach to categorizing and interpreting hadiths on these matters?" To address this question, the researcher examines the relationship between the chapter titles in these sections and the hadiths cited under them. The study aims to determine whether these titles reflect Bukhārī's deductive reasoning (istinbāṭ)—where he extracts rulings and insights—or whether they are more literal interpretations (ẓāhirī) that clearly correspond to the cited hadiths. The findings reveal that the maxim "Bukhārī's jurisprudence is evident in his chapter titles" is more applicable to his jurisprudential headings. However, in theological matters, Bukhārī predominantly employed ẓāhirī chapter titles. An analysis of all the chapter titles under the themes of īmān, qadar, and tawḥīd indicates that they are literal and straightforward. Furthermore, the study highlights the dominant use of Qur'anic verses and hadiths in Bukhārī's titles.

مدخل

للإمام البخاري رحمه الله شهرة واسعة في الحديث وعلومه، وقد استحق لقب أمير المؤمنين في الحديث فهو يعد أول من جمع الحديث الصحيح المرفوع، وصحيحه ليس مجرد كتاب يجمع الأحاديث فقط، بل هو كتاب جامع يصنف الأحاديث ويبوبها، ويضع لها التراجم التي أصبحت معلماً بارزًا من معالم صحيح البخاري حتى أصبحت مقالة "فقه البخاري في تراجمه" مشهورة في الوسط العلمي باعتبار أن البخاري كان يبدي مهارة في ترجمة الحديث، واستنباط ما فيه، وتكراره في مواضع متعددة بهدف الإشارة إلى معان مختلفة فيه، بتعبير آخر فإن هذه المقولة تشير إلى أن البخاري كان يبدي فهماً عميقاً للأحاديث، وأن هذا الفهم موجود في تراجم الأبواب التي وضعها. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا، والذي يعد سؤالاً مدخلياً وإشكالياً للبحث، هو ما مدى صدق مقولة فقه البخاري في تراجمه على الأبواب الكلامية، أي هل أظهر الإمام البخاري هذا الفهم في الأحاديث ذات المحتوى الكلامي؟ ويتفرع على هذا السؤال الأساسي أسئلة أخرى وهي: كيف كانت معالجة الإمام البخاري لمسائل الكلام والإيمان في صحيحه؟ وما الذي يمكن أن تخبرنا به هذه التراجم عن منهجية البخاري في المسائل الكلامية؟ وهل كانت تراجم الإمام البخاري في المسائل العقدية مشابهة لمثيلاتها في الأبواب الفقهية؟ وإذا كان هناك اختلاف في منهجية البخاري في التراجم الكلامية فلماذا؟

وبناء على هذه الأسئلة فإن هذه الورقة تهدف لدراسة منهجية الإمام البخاري في التبويب للمسائل الكلامية باعتبارها مدخلاً لفهم منهجيته في الكلام، والسبب في ذلك أنها تحوي آراء البخاري، ويشكل الجواب عن هذه الأسئلة إضافة لفهم منهج الإمام البخاري في فهم الحديث بشكل عام.

ليس هدف البحث عرض آراء البخاري العقدية، وليس دراسة مقاربته في ذلك السياق الزماني والعلمي بل هدفه دراسة كيف بوب للمسائل الكلامية، وكيف يمكن أن تكون هذه الأبواب دلالة على منهج البخاري المعرفي والاستدلالي في المسائل الكلامية، والسبب في اختيار هذا المدخل لدراسة تعامله مع المسائل الكلامية هو أن التبويب هو نوع من فهم الحديث، فالمؤلف عندما يبوب ويضع للحديث ترجمة إنما هو في الأصل يشير إلى الإطار الذي يجب أن يفهم الحديث من خلاله. بتعبير آخر فإن الدراسة في جزء منها تهدف إلى دراسة ما وراء آرائه أي دراسة المنطلقات المعرفية والمنهجية، والعلاقة بين التراجم والحديث مهمة في هذا الإطار.

ومن أجل تقديم جواب عن سؤال البحث الإشكالي سيعمد البحث إلى دراسة التراجم وعلاقتها بالأحاديث، حيث سيبين البحث أنواع التراجم في كل من أبواب الإيمان والقدر والتوحيد ونوعية هذه التراجم، لأنه من المعلوم أن تراجم البخاري لها عدة أنواع، ونوعية الترجمة في كتاب معين تكشف لنا عن المنهج المعرفي الذي يسلكه البخاري في هذا الباب، وبعد ذلك ستتم دراسة منهجية البخاري في المسائل الكلامية بناء على النتائج التي سيتم التوصل إليها من دراسة التراجم.

لكن قبل الدخول إلى البحث لا بد أن نشير إلى شيء مهم وهو هل يصح أن يقال أن لمدرسة أهل الحديث مقاربة كلامية خاصة مع تذكر أنهم حذروا من علم الكلام؟ وللإجابة عن هذا التساؤل نرى ضرورة الانطلاق من نقطتين:

النقطة الأولى: إن مدرسة أهل الحديث مدرسة فكرية، وهذا يعني أن لها أصولاً معرفية ومنهجية، فهم قدموا أقوالهم المعتمدة على الأحاديث في التفسير والفقه والأخلاق، وإذا نظرنا إلى الكلام على أنه يشكل الأرضية المعرفية لأية مدرسة فلا بد أن يكون لمدرسة أهل الحديث مقاربة كلامية.

النقطة الثانية: معرفة ماهية الكلام الذي حذر منه أهل الحديث. إن علم الكلام علم يعنى بالدفاع عن العقائد الدينية، ولكل مدرسة طريقتها في الدفاع عن عقائدها، وإذا نظرنا إلى مدرسة أهل الحديث لرأينا أن هذه المدرسة قد حذرت من الكلام الذي لا يعتمد على الكتاب والسنة أي لا يعتمد الآيات والأحاديث على المستويين المعرفي والمنهجي الاستدلالي، أي هم أرادوا أن يقدموا "كلاماً" بعيداً عن الرأي ومعتمداً على الكتاب والسنة، ولكم هل نجحوا في ذلك؟ تلك مسألة أخرى تحتاج إلى بحث.

الدراسات السابقة:

ثمة دراسات تناولت من قريب أو بعيد مسألتنا ويمكن قسمتها إلى قسمين:

القسم الأول وهي الدراسات التي تناولت منهج البخاري في تراجمه بشكل عام.

القسم الثاني وهي الدراسات التي تناولت منهج البخاري في مسائل الاعتقاد والإيمان.

بالنسبة للقسم الأول هناك دراسات قديمة وحديثة، ويمكن النظر إلى شروح البخاري كمصدر مهم لدراسة مسألة التراجم، حيث نلاحظ وجود اتجاه لتصنيف تراجمه والإشارة إلى مزاياها، ولعل ابن حجر هو أول من طور نظرية متكاملة في هذا الصدد في مقدمة فتح الباري التي تسمى *هدي الساري*، ومن ثم بدأ التصنيف المستقل في تراجم الإمام البخاري، ومنهجية هذه الكتب أنها تعالج علاقة بعض الأبواب بالأحاديث، أي أنها كتب إيضاحية

أكثر من كونها استشكالية. ويعد بحث نور الدين عتر المعنون بالإمام البخاري وفقه التراجم في جامعه الصحيح من أهم الأبحاث الذي وضع نظرية متكاملة في بيان منهجية الإمام البخاري في صحيحه، حيث استفاد ممن سبقوه وخصوصا من ابن حجر والدهلوي.

وقد سبق بحث عتر كتاب مهم وهو *شرح تراجم أبواب البخاري* لشاه الله ولي الدهلوي، حيث عمل الدهلوي في هذا الكتاب على بيان المناسبات بين تراجم الأبواب والأحاديث.

القسم الثاني الذي تعامل مع آراء البخاري الاعتقادي فيمكن الإشارة إلى هذه الأبحاث:

بحث بعنوان مسائل العقيدة في كتاب التوحيد من صحيح البخاري للباحث يوسف الحوشان، وهو رسالة ماجستير للباحث المذكور قدمت سنة 1418 في جامعة الملك سعود، ويمكن القول بأن البحث قام فقط بإعادة عرض آراء البخاري في المسائل المتعلقة بالتوحيد والرد على الجهمية والمعتزلة من دون قراءة لتراجمه وأنواعها.

هناك بحث للباحث التركي كامل جاقين بعنوان آراء البخاري في مسألة التوحيد[1] وفق تراجم كتاب التوحيد وهو بحث تناول فيه تحليل آراء البخاري في التوحيد في إطار كتاب التوحيد فقط، وهو مع كونه قصيراً – إذ لم يتجاوز سبع صفحات –لم يتطرق إلى تحليل العلاقة بين الأحاديث والتراجم التي أوردها البخاري، ولم يتم التطرق إلى ما تقوله هذه التراجم عن منهجية البخاري في المسائل العقدية.

ثمة بحث باللغة العربية يحمل عنوان *الاستنباطات العقدية في تراجم الإمام البخاري* للباحث عبد التواب محمد عثمان، والبحث يتناول المسائل التالية: مزايا التراجم العقدية في صحيح البخاري، وكون البخاري اعتمد على القرآن والسنة لصياغة هذه التراجم، والمسألة الأخيرة في هذا البحث موقف البخاري من النقاشات الكلامية التي كانت تجري في زمنه.

ثمة بحث آخر للباحث التركي أمين عاشق كوتلو ويحمل عنوان *اتجاهات العلماء في مسألة الإيمان في عصر البخاري وموقف البخاري من مسألة الإيمان في إطار كتاب الإيمان*،[2] وفي الحقيقة فإن هذا البحث مع أهميته فإنه كسابق الأبحاث تناول مذهب البخاري الاعتقادي في مسألة الإيمان. هذا البحث يتألف من مبحثين كما يرى من عنوانه، المسألة الأولى الاتجاهات الكلامية في عصر البخاري المتعلقة بالإيمان وما يتفرع عنها من مسائل، أما المسألة

[1] Kâmil Çakın, "Kitâbu't-Tevhîd'in Bâb Başlıklarına Göre Buhârî'nin Tevhîd Anlayışı", *Dini Araştırmalar* 7/20 (Haziran 2004).

[2] Emin Aşıkkutlu, "Buhari Döneminde (III/IX. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar Ve Sahih'inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhari'nin Lman Yaklaşımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (Ocak 2014).

الثانية فهي مذهب البخاري في الإيمان ونقل أقوال الشراح في بيان مذهب الإمام البخاري وما يتعلق بهذه المسائل. ولم يتعرض البحث لإشكالية هذه الورقة التي أشرنا إليها سابقاً.

هناك بحث ماجستير قدم في كلية الإلهيات في جامعة اسطنبول يحمل عنوان موقف المحدثين من مسألة الإيمان، والبحث كما يرى يتناول تقييم كيف نظر المحدثون إلى مسألة الإيمان وما يتعلق بها من مسائل كلامية كزيادة الإيمان، وعلاقة الإيمان بالإسلام، وعلاقة الإيمان بالعمل.

الدراسات السابقة مع أهميتها في عرض آراء البخاري لم تتناول مسألة منهجية البخاري في التبويب الكلامي عند البخاري وكيفية تعامل البخاري مع هذه المسألة، ولم يتم تناول ما الذي تقوله تراجم الأبواب عن منهجية البخاري في المسائل الكلامية. إضافة إلى أن بعضها كان مقتصراً على باب معين، كذلك لم يتم تناول ما تحمله الأبواب من إشارات إلى منهجه في التأسيس العقدي والرد على الفرق الأخرى.

حدود البحث

البحث محدد بدراسة منهج تراجم الأبواب في كتب الإيمان والقدر والتوحيد باعتبار أن هذه الكتب هي الكتب المتعلقة بالمسائل الكلامية بشكل مباشر.

أهمية البحث والجديد الذي يقدمه يتمثل في فحص منهجية الإمام البخاري فهماً وتبويباً وخاصة أن هذه المسألة لم يتم التطرق إليها كثيراً. لأن الذين اشتغلوا على أبواب البخاري وتراجمه ركزوا على الأبواب الفقهية.

البحث يدعي أن منهج البخاري في التعامل مع المسائل الكلامية كان تعاملا متسقاً تماماً مع موقف أهل الحديث، وبالتالي سلك البخاري في هذه التراجم مسلكاً ظاهراً في الترجمة والتبويب والفهم.

1. فقه البخاري في تراجمه، كيفية تلقي العلماء لهذه المسألة

لقد حازت تراجم البخاري القبول عند علماء الحديث، وألفت كتب في بيان أهميتها، كذلك ألفت كتب في بيان العلاقة بين التراجم وبين الأحاديث،[3] وعني الشراح كابن حجر وغيره بها، والسبب في رأينا عائد إلى أن البخاري أظهر في تراجمه إمكانيات للاستفادة من الحديث الشريف، ويكفي أن نلقي نظرة على بقية الكتب الستة لنرى الفرق بين تراجم البخاري وتراجم الأئمة الآخرين، ففي حين كان الارتباط واضحًا بين التراجم وبين الأحاديث في مصنفات الحديث بشكل عام، كانت التراجم عند البخاري متنوعة،[4] أشار عتر في دراسته عن جهود

[3] ابن حجر، *هدي الساري مقدمة فتح الباري*، تحقيق: محب الدين خطيب (بيروت: دار المعرفة، 1379)، 1/ 10.

[4] نور الدين عتر، "الإمام البخاري وفقه التراجم في صحيحه"، *مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية*، الكويت العدد الرابع(1985)،62- 68.

العلماء في تصنيف تراجم البخاري إلى أنه رصد محاولتين في هذا الموضوع، المحاولة الأولى لابن حجر في *فتح الباري*، والمحاولة الثاني لولي الله دهلوي في كتابه المسمى *شرح تراجم أبواب البخاري*، وقد قام عتر ببيان بعض الثغرات في كلتا المحاولتين، ومن ثم استفاد منهما ليبني تصنيفاً مُطَوَّراً لتراجم البخاري على الشكل التالي:

النوع الأول: التراجم الظاهرة: وهي التي يكون التطابق بينها وبين الأحاديث مطابقة واضحة، وقد سلك البخاري في هذا النوع طرق متعددة:

- فأحيانا يترجم بصيغة خبرية عامة: ومعنى هذا أن تكون الترجمة عبارة تدل على المقصود من الباب بصيغة خبرية عامة تشمل احتمالات متعددة، ثم يتعين المقصود بما يذكر من الحديث في الباب، بتعبير آخر فإن البخاري هنا يعطي عبارة عامة تحمل أوجهاً متعددة ليأتي الحديث ويحدد المعنى المراد.
- الترجمة بصيغة خبرية خاصة بمسألة الباب، تبين المراد بشكل واضح محددة المراد بشكل قطعي.
- الترجمة الذي يأتي على شكل الاستفهام: وهذا بأن تكون ترجمة الحديث قد صيغت على شكل جملة استفهامية،
- اقتباس ترجمة الباب من الحديث الذي يرويه فيه الباب: يعني أن يكون الحديث المروي نفسه ترجمة إما بكله أو ببعضه.
- الإخبار عن بدء الحكم وظهور الشيء.
- أن يترجم بآية قرآنية: فيجعل الآية ترجمة للباب، ويكون حديث الباب تأويل الآية، أو يريد البخاري أن يستدل بالآية على حكم من الأحكام، ثم يقوم بتقوية استدلاله بالحديث الذي يورده بعد الترجمة.
- أن يورد في الترجمة ما يروى عن الصحابة رضي الله عنهم أو التابعين.
- أن يجعل آراء العلماء ترجمة للباب ثم يذكر حديث الباب ما يدل على هذا الرأي.
- أن يترجم بعبارة شرطية مع حذف الجواب فمثلا يقول: باب إذا كان كذا وكذا.
- أن يكون تطابق الترجمة مع الباب عن طرق الاستنتاج بناء على علاقة اللزوم
- أن تطابق الترجمة للحديث بالعموم والخصوص.

النوع الثاني: التراجم الاستنباطية: وهي التي يكون فيها إدراك المطابقة بينها وبين حديث المضمون الباب بحاجة إلى البحث والتفكير القريب أو البعيد. وطرق الإمام البخاري في هذا القسم متعددة، منها:

- أن يكون في الترجمة حكم زائد على مدلول الحديث، لوجود ما يدل على هذا الحكم.

النوع الثالث: التراجم المرسلة: وهي التراجم التي يكتفي البخاري فيها بلفظ (باب)، دون أن يضع لها عنوانا واضحا.

النوع الرابع: التراجم المفردة: وهي التراجم التي لا يذكر فيها البخاري شيئا من الأحاديث للدلالة عليها.[5]

وفي هذا البحث سيتم اعتماد هذا التصنيف أثناء تقييم تراجم الإمام البخاري المتعلقة بالمسائل الاعتقادية.

2. تراجم البخاري في كتب الإيمان والتوحيد والقدر.

تناول الإمام البخاري بعض المسائل الكلامية والاعتقادية في ثلاثة كتب أساسية هي: كتاب الإيمان، وكتاب التوحيد، وكتاب القدر، وسنلقي في هذا المبحث نظرة على طريقة الإمام البخاري في الترجمة، حيث سنورد الترجمة التي يوردها في هذه الكتب مبرزين نوعها، ثم سنقوم بعملية تقييم.

2.1. البخاري وكتاب التوحيد

يفهم من كلام ابن حجر أن هنالك اختلافاً في تسمية هذا الباب، حيث سمي هذا الباب في بعض النسخ[6] باسم كتاب الرد على الجهمية، لكن ابن حجر رجح تسمية كتاب التوحيد.[7] وهذا الاختلاف في الحقيقة مهم لفهم غاية البخاري كما سيرد بعد قليل. التأليف في التوحيد عند أهل الحديث تأليف ليس بالقديم سواء أكان تأليفاً مستقلاً، وسواء أكان على شكل أبواب داخل الجوامع الحديثية، ونظرة سريعة على هذه الكتب تخبرنا بأن كتب التوحيد لم يكن موضوعها إثبات ذات الله، إنما تقديم تصور عن الله في ضوء الحديث عن صفاته، وفي هذا الصدد يجب أن نشير إلى كتاب التوحيد لابن خزيمة باعتباره أول وأوسع ما صنف في هذا الإطار،[8] حيث تناول في هذا الكتاب الحديث عن صفات الله، وفي نفس الوقت كان يرد على الفرق الأخرى في هذه النقطة.[9] أورد الإمام البخاري

---

[5] عتر، *الإمام البخاري*، 73.

[6] هناك فروق في نسخ البخاري، وقد اشتغل على هذه المسألة الأستاذ عبد الوهاب أوزسوي في كتابه الذي يحمل عنوان: حول نسخ البخاري والفروق بينها Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine، حيث أشار إلى وجود ما يقرب من 2300 نسخة حول العالم لصحيح البخاري، ثم أشار إلى أن خمس نسخ اشتهرت منها مبينا وجوه الاختلاف بينها، وأسبابها، وطرق الترجيح بينها: ولمزيد تفصيل يراجع: Abdulvahap Özsoy, *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine* (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2016). 37.

[7] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 344.

[8] هناك دراسة للباحث منشورة باللغة التركية عن هذا الموضوع:

Muhammed Sıddık,"Dördüncü Yüzyılda İtikadî Meselelere Dair Hadis Eserleri: İbn Huzeyme ve Dârekutnî'nin Eserleri Bağlamında Kelâmî ve Metodolojik Bir İnceleme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 14(1), 283-302. https://doi.org/10.15869/itobiad.1565574

[9] ينظر: Kâmil Çakın,"Kitâbu't-Tevhîd'in Bâb Başlıklarına Göre Buhârî'nin Tevhîd Anlayışı", *Dini Araştırmalar* 7/20 (Haziran 2004).

في هذا الكتاب ثمانية وخمسين ترجمة، وسنورد هذه التراجم، والأحاديث التي أوردها تباعا ليتم تحليل العلاقة بين الترجمة والحديث، وسيتم الاستعانة أيضا بما ذكره الشراح لفهم غاية الباب.

عنوان الترجمة في كتاب التوحيد	الحديث	نوعية الترجمة والغاية منها
مَا جَاءَ فِي دُعَاءِ النبي عليه الصلاة والسلام أُمَّتَهُ إِلَى تَوْحِيدِ اللهَّ	"إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُوَحِّدُوا اللهَّ".	ترجمة ظاهرة خبرية عامة، وغايتها الرد على من ادعى أن الواجب الأول هو المعرفة، وطريقة الاستدلال واضحة.
بَاب: قَوْلِ اللهَّ: {قُلِ ادْعُوا اللهَّ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فله الأسماء الحسنى}	"لا يرحم الله من لا يرحم الناس" "هَذِهِ رَحْمَةٌ جَعَلَهَا اللهُّ فِي قُلُوبِ عِبَادِهِ، وَإِنَّمَا يَرْحَمُ اللهُّ مِنْ عِبَادِهِ الرُّحَمَاءَ"	ترجمة بآية من القرآن، والغاية منها إثبات صفة الرحمة لله.[10] وطريقة استدلال البخاري بالحديث على مرادة ظاهرة.
بَاب: قَوْلِ اللهَّ: {إِنَّ اللهَّ هُوَ الرزَّاق ذو القوة المتين}	"مَا أَحَدٌ أَصْبَرُ عَلَى أَذًى سَمِعَهُ مِنَ اللهَّ، يدعون له الولد، ثم يعافيهم ويرزقهم".	ترجمة بآية من القرآن، والغاية إثبات صفة الرزق والقوة لله.[11] وطريقة استدلال البخاري واضحة.
قَوْلِ اللهَّ: {عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا} وَ: {إِنَّ اللهَّ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ} وَ: {أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ} {وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلا تَضَعُ إِلا بِعِلْمِهِ} {إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ}	"مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ خَمْسٌ، لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا اللهُّ، ...، وَلَا يَعْلَمُ مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا اللهُّ"	ترجمة بآية من القرآن، والغاية من هذه الترجمة إثبات معرفة الله بالغيب، وطريقة الاستدلال بالحديث ظاهرة.
بَاب: قَوْلِ اللهَّ: {السَّلامُ الْمُؤْمِنُ}	" إن اللهَّ هُوَ السَّلَامُ"	ترجمة بآية من القرآن، بين ابن بطال أن الغاية إثبات هذين الاسمين لله، أما ابن حجر فناقش تخصيص الترجمة بهذين الاسمين.[12]

[10] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 358.

[11] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 360.

[12] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 366.

بَاب: قَوْلِ اللهَّ: {مَلِكِ النَّاسِ}	"يَقْبِضُ اللهُّ الْأَرْضَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَيَطْوِي السَّمَاءَ بِيَمِينِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ، أَيْنَ مُلُوكُ الْأَرْضِ".	ترجمة بآية من القرآن.
بَاب: قَوْلِ اللهَّ: {وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ}و {سبحان ربك رب العزة} {وَللهَّ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ}	"أَعُوذُ بِعِزَّتِكَ، الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الَّذِي لَا يَمُوتُ، وَالْجِنُّ وَالْإِنْسُ يَمُوتُونَ"	ترجمة بآية من القرآن.
بَاب: قَوْلِ اللهَّ: {وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ}	"اللَّهُمَّ لك الحمد، أنت رب السماوات والأرض، لك الحمد، أنت قيِّم السماوات وَالْأَرْضِ وَمَنْ فيهنَّ، لَكَ الْحَمْدُ، أَنْتَ نُورُ السماوات وَالْأَرْضِ، قَوْلُكَ الْحَقُّ، وَوَعْدُكَ الْحَقُّ، وَلِقَاؤُكَ حَقٌّ، وَالْجَنَّةُ حَقٌّ، وَالنَّارُ حَقٌّ، وَالسَّاعَةُ حَقٌّ"؟	ترجمة بآية من القرآن.
باب: قول الله: {وَكَانَ اللهُّ سَمِيعًا بصيراً}	"ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ، فَإِنَّكُمْ لَا تَدْعُونَ أصمَّ وَلَا غَائِبًا، تَدْعُونَ سَمِيعًا بَصِيرًا قَرِيبًا"	ترجمة بآية من القرآن والغرض من الترجمة الرد على من قال: بأن كونه سميعاً بصيراً يعني علمه.[13]
بَاب: قَوْلِ اللهَّ: {قُلْ هُوَ الْقَادِرُ}	"إِذَا همَّ أَحَدُكُمْ بِالْأَمْرِ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ مِنْ غَيْرِ الْفَرِيضَةِ، ثُمَّ لِيَقُلِ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ، وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ....	ترجمة بآية من القرآن.
بَاب: مُقَلِّبِ الْقُلُوبِ".	"أَكْثَرُ مَا كَانَ النبي عليه الصلاة والسلام يَحْلِفُ: لَا وَمُقَلِّبِ القلوب"	ترجمة بحديث.
بَاب: إِنَّ للهَّ مِائَةَ اسْمٍ إِلَّا وَاحِدًا	"إِنَّ للهَّ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، مِائَةً إِلَّا واحداً"	ترجمة بحديث.
السُّؤَالِ بِأَسْمَاءِ اللهَّ وَالِاسْتِعَاذَةِ بِهَا	إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ فِرَاشَهُ ...، وَلْيَقُلْ بِاسْمِكَ رَبِّ وَضَعْتُ جَنْبِي وَبِكَ أَرْفَعُهُ	ترجمة ظاهرية عامة، وقد بين ابن بطال أن الغاية بيان أن الاسم هو المسمى، ولذلك

		يصح الدعاء بالأسماء الحسنى، وفيه رد على من ادعى تعدد المسمى بتعدد الأسماء.[14]
مَا يُذْكَرُ فِي الذَّاتِ وَالنُّعُوتِ وَأَسَامِي اللهِ، وقال خبيب: وذلك في ذات الإله، فذكر الذات باسمه تعالى	خُبَيب الْأَنْصَارِيُّ رضي الله عنه: وَلَسْتُ أُبَالِي حِينَ أُقْتَلُ مُسْلِمًا عَلَى أَيِّ شِقٍّ كَانَ للهِ مَصْرَعِي وَذَلِكَ فِي ذَاتِ الْإِلَهِ وَإِنْ يَشَأْ يُبَارِكْ عَلَى أوصال شِلْوٍ ممزَّع	ترجمة ظاهرية عامة، والغاية بيان إثبات الذات لله كما يظهر من ذلك.
بَاب: قَوْلِ اللهِ: {ويحذِّركم اللهُ نَفْسَهُ} وقوله جل ذكره: {تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك}	"...لَمَّا خَلَقَ اللهُ الْخَلْقَ، كَتَبَ فِي كِتَابِهِ، وَهُوَ يَكْتُبُ عَلَى نَفْسِهِ..."	ترجمة بآية من القرآن، والغاية إثبات النفس لله.[15]
بَاب: قَوْلِ اللهِ: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلا وَجْهَهُ}	"... قَالَ النبي عليه الصلاة والسلام : أَعُوذُ بوجهك"	ترجمة بآية من القرآن، والغاية إثبات صفة الوجه لله.
بَاب: قَوْلِ اللهِ: {ولتُصنع عَلَى عَيْنِي}	"...إِنَّ اللهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ – وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى عَيْنِهِ"	ترجمة بآية من القرآن، والغاية إثبات صفة العين.
باب: {هو الله الخالق البارئ المصوِّر}	"... فَإِنَّ اللهَ قَدْ كَتَبَ مَنْ هُوَ خَالِقٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ). (لَيْسَتْ نَفْسٌ مَخْلُوقَةٌ إِلَّا اللهُ خالقها)	ترجمة بآية من القرآن.
بَاب: قَوْلِ اللهِ: {لِمَا خلقتُ بيديَّ}	"..فَيَأْتُونَ آدَمَ فَيَقُولُونَ: يَا آدَمُ، ...قد خَلَقَكَ اللهُ بِيَدِهِ".	ترجمة بآية من القرآن. والغاية إثبات صفة اليد لله.
باب: قول النبي عليه الصلاة والسلام : (لا شخص أغير من الله)	"...تعجبون مِنْ غَيْرَةِ سَعْدٍ رضي الله عنه، وَاللهِ لَأَنَا أَغْيَرُ مِنْهُ، وَاللهُ أَغْيَرُ مِنِّي.."	ترجمة بحديث.
قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ الله} ثم يعلق البخاري بقوله " فَسَمَّى اللهُ نَفْسَهُ شَيْئًا. وَسَمَّى النبي عليه الصلاة والسلام الْقُرْآنَ شَيْئًا، وَهُوَ صِفَةٌ مِنْ	(أَمَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ)	ترجمة بآية من القرآن، ويظهر من تعليق البخاري غاية الترجمة. والغاية من ذلك إثبات وجود الله كما بين ابن بطال. وقد أشار

[14] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 379.

[15] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 384.

صِفَاتِ اللهَّ. وَقَالَ: {كُلُّ شَيْءٍ هالك إلا وجهه}		ابن حجر إلى أن غاية البخاري الرد على من لم يجز وصف الله بهذه الصفة.[16] وهنا نرى كيفية تأكيد البخاري على العلاقة بين القرآن والحديث، فالله سمى نفسه شيئا، والنبي عليه الصلاة والسلام سمى القرآن شيئا.
وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ} {وَهُوَ ربُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ}	" كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء"، (إن الله لما قضى الخلق، كتب عنده فوق عرشه"، فإذا سألتم الله فسلوه الفردوس، فإنه أوسط الجنة، وأعلى الجنة، وفوقه عرش الرحمن، ومنه تفجر أنهار الجنة"	ترجمة بآية من القرآن، والغاية إثبات عرش الله كما بين ابن بطال.[17]
بَاب: {تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ} وَقَوْلِهِ : {إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ}	"يَتَعَاقَبُونَ فِيكُمْ: مَلَائِكَةٌ بِاللَّيْلِ وَمَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ.. ثُمَّ يَعْرُجُ الَّذِينَ بَاتُوا فِيكُمْ"	ترجمة بآية من القرآن، وقد ناقش ابن بطال وابن حجر معنى إثبات العروج وهل يقتضي المكان لله، مبينين أن البخاري لا يقصد إثبات صفة العلو لله.[18]
بَاب: {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ. إلى ربها ناظرة}	"إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ".	ترجمة بآية من القرآن والغاية بيان إثبات رؤية المؤمنين لله يوم القيامة.[19]
بَاب: {إن رحمة اللهَّ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ}	"إِنَّمَا يَرْحَمُ الله من عباده الرحماء".	ترجمة بآية من القرآن.
إِنَّ اللهَّ يُمْسِكُ السماوات وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولا}	"جَاءَ حَبْرٌ إِلَى رَسُولِ اللهَّ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، إِنَّ اللهَّ يَضَعُ السَّمَاءَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالْأَرْضَ عَلَى إِصْبَعٍ،....	ترجمة بآية من القرآن.

[16] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 403؛ ابن بطال، *شرح صحيح البخاري*، تحقيق: تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد: 2003)، 10/ 433.

[17] ابن بطال، *شرح صحيح البخاري*، 10/ 447.

[18] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 416؛ ابن بطال، *شرح صحيح البخاري*، 10/ 452.

[19] ابن بطال، *شرح صحيح البخاري*، 10/ 460.

ما جاء في تخليق السماوات وَالْأَرْضِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْخَلَائِقِ.	"قَعَدَ النبي عليه الصلاة والسلام فَنَظَرَ إِلَى السَّمَاءِ، فَقَرَأَ: إِنَّ فِي خلق السماوات والأرض إلى آخرها..	ترجمة ظاهرية عامة
{ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين"	"لَمَّا قَضَى اللهُ الْخَلْقَ، كَتَبَ عِنْدَهُ فَوْقَ عَرْشِهِ...."	ترجمة بآية من القرآن.
قَوْلِ اللهَّ: {إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ}	"لَا يَزَالُ مِنْ أُمَّتِي أُمَّةٌ قَائِمَةٌ بِأَمْرِ اللهَّ، مَا يَضُرُّهُمْ مَنْ كذَّبهم وَلَا مَنْ خَالَفَهُمْ، حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهَّ وَهُمْ عَلَى ذَلِكَ"، " لو سألتني هذه القطعة ما أعطيتكها، ولن تعدو أمر الله فيك"	ترجمة بآية من القرآن، وقد بين ابن بطال الغاية من هذه الترجمة بقوله: " غرضه فى هذا الباب الرد على المعتزلة في قولهم: إن أمر الله الذى هو كلامه مخلوق، فأراد البخارى أن يعرفك أن الأمر هو قوله للشىء إذا أراده كن فيكون بأمره له وأن أمره وقوله فى معنى واحد، وذلك غير مخلوق وأنه سبحانه يقول: كن على الحقيقة، وأن الأمر غير الخلق"[20]
{قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مدداً	"تكفَّل اللهُّ لِمَنْ جَاهَدَ فِي سَبِيلِهِ، لَا يُخْرِجُهُ مِنْ بَيْتِهِ إِلَّا الْجِهَادُ فِي سَبِيلِهِ وَتَصْدِيقُ كَلِمَتِهِ، أَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ، أَوْ يردَّه إِلَى مَسْكَنِهِ بِمَا نَالَ مِنْ أجر أو غنيمة".	ترجمة بآية من القرآن، والغاية إثبات صفة الكلام لله.[21]
باب: في المشيئة والإرادة.{وما تشاؤون إلا أن يشاء الله}	"إِذَا دَعَوْتُمُ اللهَّ فَاعْزِمُوا فِي الدُّعَاءِ، وَلَا يقولنَّ أَحَدُكُمْ: إِنْ شِئْتَ فَأَعْطِنِي، فَإِنَّ اللهَّ لَا مُسْتَكْرِهَ لَهُ". "إِنَّا قَافِلُونَ غَدًا إِنْ شَاءَ اللهُّ".	ترجمة ظاهرية عامة
قَوْلِ اللهَّ: {وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قالوا الحق وهو العلي الكبير} وَلَمْ يَقُلْ: مَاذَا خَلَقَ رَبُّكُمْ	"إذا قَضَى اللهُّ الْأَمْرَ فِي السَّمَاءِ، ضَرَبَتِ الْمَلَائِكَةُ بِأَجْنِحَتِهَا خُضْعَانًا لِقَوْلِهِ، ...فَإِذَا: {فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ"	ترجمة بآية من القرآن، قال ابن بطال في غاية الباب والحديث: استدل البخاري بهذا على أن قول الله قديم لذاته قائم بصفاته لم يزل موجوداً به ولا يزال كلامه لا يشبه

[20] ابن بطال، *شرح صحيح البخاري*، 10/ 476.

[21] ابن بطال، *شرح صحيح البخاري*، 10/ 489.

		المخلوقين خلافا للمعتزلة التي نفت كلام الله وللكلابية".[22]
كَلَامِ الرَّبِّ مَعَ جِبْرِيلَ، وَنِدَاءِ اللهِّ الملائكة	إِنَّ اللهَّ تَبَارَكَ إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا نَادَى جِبْرِيلَ...	ترجمة ظاهرية عامة.
باب قول الله: {أنزله بعلمه والملائكة يشهدون}	"يا فلان، إذا أويت إلى فراشك فقل: اللهم أسلمت نفسي إليك، .... آمنت بكتابك الذي أنزلت. وبنبيك الذي أرسلت" "اللهم منزل الكتاب...."	ترجمة بآية من القرآن.
باب: قول الله: {يريدون أن يبدلوا كلام الله}	"قال الله: يؤذيني ابن آدم، يسب الدهر وأنا الدهر، بيدي الأمر، أقلب الليل والنهار"	ترجمة بآية من القرآن، والغرض منها بيان أن صفة الكلام قائمة بالله، وغاية الحديث بيان أن الله يتكلم.[23]
باب: كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم	"إذا كان يوم القيامة شفعت، فقلت: يا رب أدخل الجنة من كان في قلبه خردلة، ..."	ترجمة ظاهرية خبرية عامة
{وكلم الله موسى تكليما}	"احتج آدم وموسى، ..... قال آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالاته وكلامه، ....".	ترجمة بآية من القرآن، الرد على المعتزلة في باب إثبات صفة الكلام لله تعالى.[24]
باب: كلام الرب مع أهل الجنة	"إن الله يقول لأهل الجنة: يا أهل الجنة، فيقولون: لبيك وسعديك"	ترجمة ظاهرة بصيغة خبرية عامة
باب: ذكر الله بالأمر، وذكر العباد بالدعاء، والتضرع والرسالة والبلاغ	ما ذكر حديثا في الباب	ترجمة ظاهرية خبرية عامة
باب: قول الله: {فلا تجعلوا لله أندادا}	"أي الذنب أعظم عند الله؟ قال: (أن تجعل لله ندا وهو خلقك"	ترجمة بآية من القرآن، نقل ابن حجر عن ابن بطال أن غرض البخاري في هذا الباب إثبات نسبة الأفعال كلها لله سواء كانت من المخلوقين خيراً أو شراً فهي لله تعالى خلق،

[22] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 453.

[23] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 467.

[24] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 479.

		وللعباد كسب، ولا ينسب شيء من الخلق لغير الله تعالى فيكون شريكاً وندا ومساوياً له في نسبة الفعل إليه.[25]
باب: قول الله: {وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيرا مما تعملون}	"اجتمع عند البيت ثقفيان وقرشي... فقال أحدهم: أترون أن الله يسمع ما نقول؟ قال الآخر: يسمع إن جهرنا، ولا يسمع إن أخفينا، ....، فأنزل الله: {وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم}	ترجمة بآية من القرآن، وغرض البخاري إثبات السمع لله.[26]
باب: قول الله: {كل يوم هو في شأن} وقوله: (لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا)	"يا معشر المسلمين، كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء، وكتابكم الذي أنزل الله على نبيكم أحدث الأخبار بالله".	ترجمة بآية من القرآن، وغاية البخاري هنا بيان أن نزول القرآن محدث.[27]
باب: قول الله: {لا تحرك به لسانك}	"كان النبي عليه الصلاة والسلام يعالج من التنزيل شدة، وكان يحرك شفتيه – .... فأنزل الله : {لا تحرك به لسانك لتعجل به"	ترجمة بآية من القرآن، وقد بين ابن حجر الغاية من الترجمة بقوله: أن البخاري أراد الرد على من زعم أن قراءة القارئ قديمة فأبان أن حركة لسان القارئ بالقرآن من فعل القارئ بخلاف المقروء[28]ل
باب: قول الله: {وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور. ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير}	كان النبي عليه الصلاة والسلام إذا صلى بأصحابه رفع صوته بالقرآن، فإذا سمعه المشركون، سبوا القرآن ..، فقال الله لرسوله : {ولا تجهر بصلاتك}	ترجمة بآية من القرآن، وقد بين ابن بطال الغاية من الترجمة بقوله: " إثبات العلم لله صفة ذاتية لاستواء علمه بالجهر من القول والسر".[29]
باب:باب قول النبي عليه الصلاة والسلام (رجل آتاه الله القرآن، فهو يقوم به آناء الليل وآناء النهار، ورجل	(لا تحاسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله القرآن فهو يتلوه آناء الليل وآناء النهار	ترجمة بحديث.

[25] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 491.

[26] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 496.

[27] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 497.

[28] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 500.

[29] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 501.

يقول: لو أوتيت مثل ما أوتى هذا فعلت كما يفعل) فبين أن قيامه بالكتاب هو فعله		
باب قول الله: {يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالاته}	عن المغيرة قال: ..من حدثك أن النبي عليه الصلاة والسلام كتم شيئا من الوحي فلا تصدقه، إن الله يقول: {يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته}	ترجمة بآية من القرآن.
قول الله: {قل فأتوا بالتوراة فاتلوها} وقول النبي عليه الصلاة والسلام : (أعطي أهل التوراة التوراة فعملوا بها	"إنما بقاؤكم فيما سلف من الأمم، كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس، أوتي أهل التوراة التوراة، فعملوا بها حتى انتصف النهار ...".	ترجمة بآية وحديث، والغاية بيان أن التلاوة – يعني العمل – من كسب الإنسان.
سمى النبي عليه الصلاة والسلام الصلاة عملا، وقال: (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب)	أن رجلا سأل النبي عليه الصلاة والسلام : أي الأعمال أفضل؟ قال: (الصلاة لوقتها...."	ترجمة ظاهرة، من نوع الترجمة الخبرية الخاصة، وفي الأصل فإن البخاري أراد أن يشير إلى الرواية الأخرى للحديث والتي لم تصح على شرطه.
قول الله: {إن الإنسان خلق هلوعا. إذا مسه الشر جزوعا. وإذا مسه الخير منوعا}	"إني أعطي الرجل وأدع الرجل، والذي أدع أحب إلي من الذي أعطي، أعطي أقواما لما في قلوبهم من الجزع والهلع".	ترجمة بآية من القرآن، قصد البخاري بذلك أن الله قد خلق فيه هذه الصفات، لا أنه خلقها بنفسه.[30]
باب: ذكر النبي عليه الصلاة والسلام وروايته عن ربه	عن النبي عليه الصلاة والسلام ، يرويه عن ربه، قال: (إذا تقرب العبد إلي شبرا تقربت إليه ذراعا، ...	ترجمة ظاهرة عامة خبرية، وقد قال ابن بطال: بأن الغاية إثبات أن النبي عليه الصلاة والسلام قد روى عن ربه السنة.[31]
ما يجوز من تفسير التوراة وغيرها من كتب الله، بالعربية وغيرها	"كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية، ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام..."	ترجمة ظاهرة، من نوع الترجمة الخبرية الخاصة

[30] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 511.

[31] ابن بطال، *شرح صحيح البخاري*، 10/ 537.

باب: قول النبي عليه الصلاة والسلام : (الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة)	"ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي حسن الصوت بالقرآن يجهر به".	ترجمة بحديث، والغاية بيان أن القراءة من فعل البشر يعتريها ما يعتري الفعل البشري.[32]
باب: قول الله: {فاقرؤوا ما تيسر منه}	"إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا ما تيسر منه)	ترجمة بآية من القرآن.
قول الله: {ولقد يسرنا القرآن للذكر}	"كل ميسر لما خلق له"	ترجمة بآية من القرآن.
{بل هو قرآن مجيد. في لوح محفوظ}	لما قضى الله الخلق، كتب كتابا عنده فهو عنده فوق العرش"	ترجمة بآية من القرآن.
باب: قول الله: {والله خلقكم وما تعملون}	إني والله لا أحلف على يمين، فأرى غيرها خيرا منها، إلا أتيت الذي هو خير منه وتحللتها.	ترجمة بآية من القرآن، والغاية إثبات خلق أفعال العباد. وقد فرق ابن حجر بين الخلق والكسب من وجهة نظر البخاري.[33]
قراءة الفاجر والمنافق، وأصواتهم وتلاوتهم لا تجاوز حناجرهم	ومثل الفاجر الذي لا يقرأ القرآن كمثل الحنظلة، طعمها مر ولا ريح لها)	ترجمة ظاهرة، من نوع الترجمة الخبرية الخاصة، وغاية الترجمة بيان أن التلاوات تختلف باختلاف التالين، وهذا يدل على أن التلاوة من كسب العبد. [34]
قول الله: {ونضع الموازين القسط} وأن أعمال بني آدم وقولهم يوزن	(كلمتان حبيبتان إلى الرحمن، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم)	ترجمة بآية من القرآن، والغاية إثبات وجود الميزان.

[32] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 519.

[33] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 528.

[34] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 536.

ملاحظات على التراجم

في البداية لا بد من عرض هذا الجدول الذي يختصر علاقة التراجم بالأحاديث في إطار التوحيد، حيث أورد البخاري في كتاب التوحيد ثمانية وخمسين باباً، ويمكن عرضها على الشكل التالي:

التراجم بالآيات القرآنية	أربعون مرة
التراجم بالأحاديث	خمس مرات
ترجمة ظاهرية عامة أو خاصة	ثلاث عشرة مرة

القارئ بدقة لهذه التراجم التي وردت في كتاب التوحيد يلاحظ ما يلي:

أولاً: وفق تصنيف تراجم البخاري فإنه يمكن القول بأن عدد التراجم من النوع الترجمة الظاهرة أكثر عددا، حتى أنه كان تقريبا في كل باب يورد آية كما هو واضح.

ثانياً: كما تمت الإشارة إليه سابقا فإن التوحيد كمصطلح كلامي لا يعني إثبات وحدانية الله بقدر ما يعني – عند البخاري –الحديث عن إثبات صفات الله المذكورة في النصوص وخاصة الروايات.

ثالثاً: أن البخاري كان يرد في كل ترجمة على آراء الفرق المختلفة وخاصة الجهمية والمعتزلة، ويمكن ملاحظة هذا في فتح الباري الذي عني بإبراز قصد البخاري، وكذلك في شرح ابن بطال المتقدم عليه، وقد كان ابن حجر يستفيد من ابن بطال في هذه النقطة كما يلاحظ.

رابعاً: نلاحظ حضوراً واضحاً للأبواب التي ترجم فيها بآيات من القرآن الكريم والأحاديث، وسيتم تحليل هذه النقطة وما أهميتها بالنسبة لمنهج البخاري.

2.2. البخاري وكتاب الإيمان

الفرق بين كتاب الإيمان والتوحيد هو أن كتاب التوحيد يختص بالمسائل المتعلقة بالله وما يتعلق بذاته العلية من صفات، أما كتاب الإيمان فهو يختص بمسائل الإيمان، والنقاشات التي كانت تدور حول ماهيته.

ثمة العديد من الكتب الحديثية المستقلة التي تناولت مسألة الإيمان وحملت عنوان الإيمان، وعند النظر في محتوياتها نرى تشابها كبيرا بينها وبين كتاب الإيمان عند الإمام البخاري، حيث كانت تناقش في هذه الكتب مسائل

متشابهة تقريباً، وهي: مسألة ماهية الإيمان، وهل العمل جزء من الإيمان. بل ونرى تشابها في منهجية التراجم حيث كان مؤلفو هذه الكتب يترجمون للأبواب بالأحاديث التي يروونها. [35]

أورد البخاري أربعين باباً في هذا الكتاب على الشكل التالي

الترجمة في كتاب الإيمان	الحديث	نوعية الترجمة والغاية منها
باب الإيمان، وقول النبي عليه الصلاة والسلام : (بني الإسلام على خمس). ثم يعلق على الترجمة ببيان أن الإيمان يزيد وينقص.	"الإيمان بضع وستون شعبة..".	ترجمة بحديث، والغاية بيان الأمور التي تدخل في مسمى الإيمان[36]، وطريقة الاستدلال على الترجمة بالحديث واضحة فالإيمان شعب متعددة، وبالتالي يزيد وينقص.
باب أمور الإيمان	"الإيمان بضع وستون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان".	خبرية عامة، والغاية بيان الأمور التي تدخل في مسمى الإيمان، ووجه المناسبة بين الحديث والباب هو أن الحديث يتكلم عن الأمور التي تدخل في ماهية الإيمان.[37]
الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ	"الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ..."	ترجمة بحديث.
أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ	"أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ؟ قَالَ:مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لسانه ويده"	ترجمة بحديث، والغاية بيان الأمور التي تدخل في مسمى الإيمان/ الإسلام – باعتبار الأمرين مترادفين –، وإذا ثبت هذا فإن هذا يقتضي بتفاضل الناس في الإيمان باعتبار تفاضلهم في الأعمال التي هي من ماهية الإيمان.[38]

[35] انظر:

Emin Aşıkkutlu, "Buhari Döneminde (III/IX. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahih'inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhari'nin İman Yaklaşımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/19 (Ocak 2000).

[36] ابن حجر، *فتح الباري*، 1/ 51.

[37] ابن حجر، *فتح الباري*، 1/ 51.

[38] ابن حجر، *فتح الباري*، 1/ 56.

إِطْعَامُ الطَّعَامِ مِنَ الْإِسْلَامِ	أَنَّ رجلا سأل النَّبِيَّ عليه الصلاة والسلام: أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ؟ قَالَ:(تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى من عرفت ومن لم تعرف".	ترجمة بحديث.
مِنَ الْإِيمَانِ أَنْ يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يحب لنفسه	"لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يحب لنفسه".	ترجمة بحديث، والغاية بيان تفاوت الناس في الإيمان باعتبار تفاوتهم في هذه الخصلة.[39]
حُبُّ الرَّسُولِ مِنَ الإيمان	"وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أحب إليه من والده وولد"	ترجمة ظاهرة بمعنى الحديث المترجم له، طريقة الاستدلال بالحديث على الترجمة واضح فالحديث جعل حب الرسول من الإيمان.
حَلَاوَةِ الْإِيمَانِ	"ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ.."	ترجمة ظاهرة خبرية عامة.
عَلَامَةُ الْإِيمَانِ حُبُّ الْأَنْصَارِ	"آيَةُ الْإِيمَانِ حُبُّ الأنصار"	ترجمة ظاهرة بمعنى الحديث.
مِنَ الدِّينِ الْفِرَارُ مِنَ الْفِتَنِ	"يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرَ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَمٌ يَتْبَعُ بِهَا شغف الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ، يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنَ الْفِتَنِ"	ترجمة ظاهرة بمعنى الحديث. والغاية بيان كون الأعمال جزءاً من مسمى الدين/ الإيمان، وقد بين ابن حجر أنه يصح تسمية الإيمان بالدين والعكس صحيح أيضا.[40]
قول النبي عليه الصلاة والسلام : (أَنَا أَعْلَمُكُمْ بِاللهِ). ثم يبين بأنَ الْمَعْرِفَةَ هي من أفعْال الْقَلْبِ، ويستدل لذلك بقَوْلِ اللهِ: {وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قلوبكم	"إِنَّ أَتْقَاكُمْ وأعلمكم بالله أنا"	ترجمة ظاهرية بآية، الغاية بيان أن الإيمان ليس قولاً فقط كما ادعى البعض، بل إن عمل القلب المتمثل في المعرفة عمل أيضا، وبما أن المعرفة عمل فإن الناس يتفاوتون فيه، وعلى ذلك فهم متفاوتون في الإيمان.
مَنْ كَرِهَ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ مِنَ الإيمان	ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ ....، وَمَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ، بَعْدَ إِذْ أَنْقَذَهُ اللهُ، كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ)	ترجمة بحديث.

[39] ابن حجر، *فتح الباري*، 1/ 57.

[40] ابن حجر، *فتح الباري*، 1/ 69.

تَفَاضُلِ أَهْلِ الْإِيمَانِ فِي الْأَعْمَالِ	"يَقُولُ اللهُ: أَخْرِجُوا مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ"	ترجمة ظاهرة، من نوع الترجمة الخبرية العامة، والغاية من إيراد الحديث الرد على الخوارج الذين يقولون بخلود العاصي، وعلى المرجئة الذين يقولون بأن المعاصي لا تضر.[41]
الحياء من الإيمان	"الحياء من الإيمان"	ترجمة بحديث.
{فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فخلوا سبيلهم}	"أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، ..	ترجمة ظاهرية بآية، والغاية الرد على المرجئة، وقد بين ابن حجر أن الحديث هو تفسير للآية.[42]
بَاب: مَنْ قَالَ: إِنَّ الْإِيمَانَ هُوَ الْعَمَلُ.	...قيل: يا رسول الله سُئِلَ أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ فَقَالَ: (إِيمَانٌ بِاللهِ وَرَسُولِهِ...".	ترجمة ظاهرية من نوع بيان آراء العلماء، والغاية بيان أن الأعمال من مسمى الإيمان، وطريقة الاستدلال بالحديث على المراد واضحة.
بَاب: إِذَا لَمْ يَكُنِ الْإِسْلَامُ عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَكَانَ عَلَى الِاسْتِسْلَامِ أَوِ الْخَوْفِ مِنَ الْقَتْلِ. لِقَوْلِهِ: {قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا} فَإِذَا كَانَ عَلَى الْحَقِيقَةِ، فَهُوَ عَلَى قَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلامُ}	أَنَّ رَسُولَ اللهِ أَعْطَى رَهْطًا وَسَعْدٌ جَالِسٌ، فَتَرَكَ رَسُولُ اللهِ رَجُلًا هُوَ أَعْجَبُهُمْ إِلَيَّ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ؟ فَوَاللهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا، فَقَالَ: (أَوْ مُسْلِمًا). فَسَكَتُّ قَلِيلًا، ثُمَّ غَلَبَنِي مَا أعلم منه، فعدت لمقالتي....	ترجمة ظاهرية من نوع الشرط، وقد حذف الشرط للعلم بالجواب، والغاية بيان أن الإسلام لا ينفع إذا كان يشير إلى الاستسلام دون أن يصدقه الإيمان والعمل، والغاية بيان أن الإيمان يقتضي العمل.
بَاب: إِفْشَاءُ السَّلَامِ مِنَ الْإِسْلَامِ	أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ؟ قَالَ: (تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ على من عرفت ومن لم تعرف	ترجمة ظاهرة بمعنى الحديث.
باب: كفران العشير، وكفر بعد كُفْرٍ	"يَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ، وَيَكْفُرْنَ الْإِحْسَانَ"	ترجمة ظاهرية خبرية عامة، الغاية بيان أن بعض المعاصي تسمى كفراً، فكذلك الطاعات تسمى إيمانا.[43]

[41] ابن حجر، *فتح الباري*، 1/ 73.

[42] ابن حجر، *فتح الباري*، 1/ 75.

[43] ابن حجر، *فتح الباري*، 1/ 83.

الْمَعَاصِي مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ، وَلَا يُكَفَّرُ صَاحِبُهَا بِارْتِكَابِهَا إِلَّا بِالشِّرْكِ لِقَوْلِ النبي عليه الصلاة والسلام : (إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ) وقول الله تعالى: {إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء}	"يا أبا ذر، أعيرته بأمه، إنك امرو فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ"	ترجمة ظاهرة، من نوع الترجمة الخبرية الخاصة، والغاية بيان أن المعاصي لا تخرج من الإيمان.[44]
{وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بينهما} فسماهما مؤمنين	إذا التقى المسلمان بسيفهما فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ)...	ترجمة بآية.
ظُلْمٌ دُونَ ظُلْم	لَمَّا نَزَلَتْ {الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إيمانهم بظلم}. قَالَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللهِّ : أينا لم يظلم؟ فأنزل الله: {إن الشرك لظلم عظيم}	ترجمة ظاهرة خبرية عامة، والغاية بيان أن الظلم درجات، ولا يخرج صاحبه من الإيمان.[45]
عَلَامَةِ الْمُنَافِقِ	"آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا اؤْتُمِنَ خان"	ترجمة ظاهرية خبرية عامة، والغاية بيان أن النفاق ينقص الإيمان.[46]
قِيَامُ لَيْلَةِ الْقَدْرِ مِنَ الْإِيمَانِ	"مَنْ يَقُمْ لَيْلَةَ الْقَدْرِ، إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا، غفر لله ما تقدم من ذنبه"	ترجمة بحديث.
الجهاد من الإيمان	"انتدب الله عز وجل لِمَنْ خَرَجَ فِي سَبِيلِهِ، لَا يُخْرِجُهُ إِلَّا إِيمَانٌ بِي وَتَصْدِيقٌ بِرُسُلِي"	ترجمة ظاهرة بمعنى الحديث
تَطَوُّعُ قِيَامِ رَمَضَانَ مِنَ الْإِيمَانِ	"مَنْ قَامَ رَمَضَانَ، إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا، غفر له ما تقدم من ذنبه"	ترجمة ظاهرة بمعنى الحديث
صَوْمُ رَمَضَانَ احْتِسَابًا مِنَ الْإِيمَانِ	"الحديث السابق"	ترجمة بحديث
الدِّينُ يُسْرٌ	"إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ"	ترجمة بحديث

[44] ابن حجر، *فتح الباري*، 1/ 85.

[45] ابن حجر، *فتح الباري*، 1/ 87.

[46] ابن حجر، *فتح الباري*، 1/ 89.

الصَّلَاةُ مِنَ الْإِيمَانِ	"مَاتَ عَلَى الْقِبْلَةِ قَبْلَ أَنْ تُحَوَّلَ رِجَالٌ وَقُتِلُوا، فَلَمْ نَدْرِ مَا نَقُولُ فيهم، فأنزل الله: "وما كان الله ليضيع إيمانكم"	ترجمة ظاهرة بمعنى الحديث
حسن إسلام المرء	"إِذَا أَسْلَمَ الْعَبْدُ فَحَسُنَ إِسْلَامُهُ، يُكَفِّرُ اللهُ عَنْهُ كُلَّ سَيِّئَةٍ كَانَ زَلَفَهَا...".	ترجمة ظاهرية خبرية عامة.
أحب الدين إلى الله أدومه	"... وكان أحب الدين إليه ما داوم عليه صاحبه"	ترجمة بحديث، ومراد البخاري بيان أن الإيمان يطلق على العمل،لأن الدين هو الإسلام، والإسلام بمعنى الإيمان.[47]
زِيَادَةِ الْإِيمَانِ وَنُقْصَانِهِ. وَقَوْلِ اللهِ: {وزدنادهم هُدًى} {وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا}وَقَالَ: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} فَإِذَا تَرَكَ شَيْئًا مِنَ الْكَمَالِ فَهُوَ نَاقِصٌ	"ويَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ شَعِيرَةٍ مِنْ خَيْرٍ، يخرج من النار من قال : لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن برة من خير، ويخرج من النار من قال : لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن ذرة من خير	ترجمة ظاهرية خبرية عامة، وطريقة الاستدلال بالحديث على المراد واضحة، فالحديث جعل خروج الناس من النار مرتبطاً بالأعمال التي هي جزء من الإيمان، وهم يتفاضلون في الأعمال.
الزكاة من الإسلام. وقوله عز وجل: {وَمَا أُمِرُوا إِلا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدين وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ	"جاء رجل إلى رسول الله من أهل نجد،... فإذا هو يسأل عن الإسلام...: وذكر له رسول الله الزكاة، قال: هل علي غيرها؟ قال: (لا إلا أن تطوع".	ترجمة ظاهرة بمعنى الحديث.
اتباع الجنائز من الإيمان	"من اتبع جنازة مسلم، إيمانا واحتسابا، وكان معه حتى يصلى عليها ويفرغ من دفنها، فإنه يرجع من الأجر بقيراطين"	ترجمة ظاهرة بمعنى الحديث.
خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر	"سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر"	ترجمة ظاهرية خبرية عامة، والغاية من الترجمة الرد على المرجئة في قولهم: إن الإيمان تصديق فقط.[48]

[47] ابن حجر، *فتح الباري*، 1/ 101.

[48] ابن حجر، *فتح الباري*، 1/ 110.

سؤال جبريل النبي عليه الصلاة والسلام عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة وبيان النبي عليه الصلاة والسلام له ثم قال: (جاء جبريل عليه السلام يعلمكم دينكم). فجعل ذلك كله دينا، وما بين النبي عليه الصلاة والسلام لوفد عبد القيس من الإيمان	حديث جبريل المشهور	ترجمة ظاهرية خبرية عامة، وقد أراد البخاري هنا تأويل أن الإيمان والإسلام يأتيان بمعنى واحد واستدل على ذلك بجملة آخر الحديث، وبحديث وفد عبد القيس.
فضل من استبرأ لدينه	" من اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه"	ترجمة ظاهرة خبرية عامة، والاستدلال بالحديث واضح.
أداء الخمس من الإيمان	إن وفد عبد القيس لما أتوا النبي عليه الصلاة والسلام ....ثم قال(أتدرون ما الإيمان بالله وحده). قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: (شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس)	ترجمة ظاهرة بمعنى الحديث، والاستدلال بالحديث واضح.
ما جاء أن الأعمال بالنية الحسنة، ولكل امرئ ما نوى.	"الأعمال بالنية، ولكل امرئ ما نوى"	ترجمة بحديث، ومراده أن النية عمل، وهي بالتالي داخلة في مسمى الإيمان.[49]
قول النبي عليه الصلاة والسلام : (الدين النصيحة: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)	"بايعت رسول الله على إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والنصح لكل مسلم"	ترجمة بحديث.

[49] ابن حجر، *فتح الباري*، 1/ 135.

في البداية لا بد من إلقاء نظرة على هذا الجدول، أورد البخاري في كتاب الإيمان أربعين بابا وكانت النسبة على الشكل التالي:

التراجم بالآيات القرآنية	ثلاث مرات
التراجم بالأحاديث أو بمعنى الحديث	ثلاث وعشرين مرة
ترجمة ظاهرية عامة أو خاصة	أربع عشرة مرة

ما يلاحظه المتابع على تراجم كتاب الإيمان:

أولا: أن الإمام البخاري كان يترجم في هذا الباب بأجزاء من الأحاديث في حين أنه كان في كتاب التوحيد كان يترجم أكثر بآيات قرآنية.

ثانيا: كما كان البخاري يرد في كتاب التوحيد على آراء الفرق المختلفة فإنه أيضا في كتاب الإيمان كان يرد على هذه الفرق، فمثلا نجد حضوراً واضحا لفكرة أن العمل جزء من الإيمان وهذا يظهر في عدة أبواب حيث بلغ عدد الأبواب في هذه المسألة خمسة عشر باباً، وهذا الأمر له علاقة بالمناقشات الكلامية الدائرة في ذلك الوقت.

ثالثا: يلاحظ كما تم بيانه أن البخاري كان يريد مناقشة المسائل المتعلقة بالإيمان، وتأسيس آرائه على الأحاديث، وكذلك كان يريد الرد عى الفرق الأخرى بإيراد الروايات، وقد ناقش المسائل التالية: ماهية الإيمان، زيادة الإيمان ونقصانه، علاقة الإيمان بالعمل.

رابعاً: الالتزام بالترجمة بنص الحديث، وهذا واضح من التراجم التالية، فلم يترجم فيها إلا بما ورد بالنص ويظهر هذا من خلال التراجم التي أشير إليها في الجدول.

2.3. كتاب القدر

مسألة القضاء والقدر من المسائل التي دار النقاش كثيرا حولها، وقد أفرد البخاري لها بابا خاصا ذكر فيه خمسة عشر بابا على الشكل التالي:

باب: جف القلم على علم الله، {وأضله الله على علم}	"قال رجل: يا رسول الله، أيعرف أهل الجنة من أهل النار؟ قال: (نعم). قال: فلم يعمل العاملون؟ قال: كل يعمل لما خلق له، أو: لما ييسر له"	ترجمة ظاهرية عامة خبرية، وتم الاستدلال بالحديث على أن كل شيء بقدر الله من خلال قوله كل يعمل لما خلق له.
باب: الله أعلم بما كانوا عاملين	سئل النبي عليه الصلاة والسلام عن أولاد المشركين، فقال: "الله أعلم بما كانوا عاملين"	ترجمة بحديث.
باب: {وكان أمر الله قدرا مقدورا}	"لا تسأل المرأة طلاق أختها لتستفرغ صحفتها، ولتنكح، فإن لها ما قدر لها".	ترجمة ظاهرة بآية.
باب: العمل بالخواتيم	"الأعمال بالخواتيم"	ترجمة بحديث.
إلقاء العبد النذر إلى القدر	"نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن النذر، قال: (إنه لا يرد شيئا، وإنما يستخرج به من البخيل".	ترجمة خبرية عامة.
باب: لا حول ولا قوة إلا بالله	"قال رسول الله: ألا أعلمك كلمة هي من كنوز الجنة، لا حول ولا قوة إلا بالله".	ترجمة خبرية عامة.
المعصوم من عصم الله	"..... والمعصوم من عصم الله".	ترجمة بحديث.
وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون} {أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن} {ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا}	"إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا...".	ترجمة بآية، والغاية بيان أن كل شيء مخلوق ومقدر حتى الذنوب التي يقوم بها الإنسان، ويتبين هذا من معنى الآية حيث بين ابن حجر أن معنى الآية أن الأقوام السابقة قد أهلكوا بالطبع على قلوبهم فهم لا يرجعون عن الكفر.[50] وطريقة الاستدلال

[50] ابن حجر، *فتح الباري*، 11/ 503.

		بالحديث على هذا المعنى واضح، فالحديث يبين أن الله قد كتب وخلق كل شيء وقدره على الإنسان.
باب: {وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس}	"وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس}. قال: هي رؤيا عين، أريها رسول الله ليلة أسري به...".	ترجمة بآية، وقد بين ابن حجر غاية الترجمة بقوله: "ووجه دخوله في أبواب القدر من ذكر الفتنة وأن الله سبحانه وتعالى هو الذي جعلها".[51]
باب: تحاج آدم وموسى عند الله	"احتج آدم وموسى، فقال له موسى....."	ترجمة ظاهرية خبرية عامة بحديث.
باب: لا مانع لما أعطى الله	"لا إله إلا الله وحده لا شريك له، اللهم لا مانع لما أعطيت..".	ترجمة خبرية عامة.
باب: من تعوذ بالله من درك الشقاء، وسوء القضاء.	"..تعوذوا بالله من جهد البلاء، ودرك الشقاء، وسوء القضاء، وشماتة الأعداء".	ترجمة خبرية عامة.
باب: {يحول بين المرء وقلبه}	"كثيرا مما كان النبي عليه الصلاة والسلام يحلف: لا ومقلب القلوب".	ترجمة بحديث، تم الاستدلال بالحديث من جملة لا ومقلب القلوب.
باب: {قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا}	"كان عذابا يبعثه الله على من يشاء، فجعله الله رحمة للمؤمنين".	ترجمة ظاهرة بآية، وقد تم الاستدلال بالحديث أن كل شيء من الله.[52]
باب: {وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله}	"رأيت النبي عليه الصلاة والسلام يوم الخندق ينقل معنا التراب، وهو يقول:	ترجمة بآية، وطريقة الاستدلال واضحة على

[51] ابن حجر، *فتح الباري*، 11/ 504.

[52] ابن حجر، *فتح الباري*، 11/ 515.

	والله لولا الله ما اهتدينا ... ولا صمنا ولا صلينا"	الترجمة، فالنبي عليه الصلاة والسلام جعل الاهتداء من فعل الله.

ملاحظات على تراجم كتاب القدر

المتابع لتراجم البخاري في كتاب القدر يلاحظ الجدول التالي:

التراجم بالآيات القرآنية	خمس مرات
التراجم بالأحاديث أو بمعنى الحديث	ست مرات
ترجمة ظاهرية عامة	أربع مرات

وكذلك يلاحظ ما يلي:

أولا: في هذا الباب نلاحظ أن الإمام البخاري أيضا كان يترجم بالآيات والأحاديث.

ثانيا: البخاري في هذا الباب يريد تأصيل فكرة القدر وفق تصور أهل الحديث.

تقييم عام: ماذا تقول تراجم البخاري في هذه الأبواب

في هذه الكتب الثلاثة نلاحظ وجود مائة وثلاثة عشر باباً، كذلك فإننا نلاحظ حيث أن غالبية التراجم قد غلب عليها التراجم بالآيات والأحاديث، والجدول التالي يوضح نسبة كل ترجمة

التراجم بآيات القرآن	ثمان وأربعين مرة بنسبة ما يقارب 42 بالمئة
التراجم بأحاديث	أربع وثلاثين مرة نسبة 31 بالمئة تقريبا

وإذا أخذنا نسبة التراجم بالآيات والأحاديث لوصلنا إلى نسبة ما يقرب 65 بالمئة، يعني أن ما يقارب الثلثين هو من نوعية الترجمة الظاهرة بالآيات والأحاديث.

التراجم الظاهرة الخبرية العامة كانت بشكل عام واضحة الارتباط بالحديث المذكور، حتى أن البخاري كان يذكر بعد هذه التراجم مباشرة آيات من القرآن أو الأحاديث، لذلك فإن قناعة الباحث أن حتى التراجم الخبرية هي تراجم قرآنية أو حديثية، والسبب في ذلك أنه لا يصعب أبداً أن تجد لها ما يؤيدها من آية أو حديث.

وكما نلاحظ فلم نجد تراجم من نوع التراجم الاستنباطية، وهذا يثير أسئلة عن سبب عدم وجود مثل هذا النوع، وهذا برأي الباحث يحيل إلى نقطة الفهم التي يتبعها البخاري، وهي الالتزام بالنص في المسائل الكلامية.

ثمة مسألة يجب الإشارة إليها، وهي مسألة الاسشتهاد أو الاستدلال بالحديث على المعنى الذي يريده البخاري في الترجمة، حيث يرى أن البخاري في بعض الأحاديث يكتفي بالألفاظ الواردة في الحديث على أنها دليل متى اتسقت مع ظواهر القرآن، فمثلاً في ترجمة قوله تعالى: "قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي"/ بين ابن بطال كما سبق أن غاية البخاري إثبات صفة الكلام لله، ثم أورد حديث "تكفَّل اللهُ لِمَنْ جَاهَدَ فِي سَبِيلِهِ، لَا يُخْرِجُهُ مِنْ بَيْتِهِ إِلَّا الْجِهَادُ فِي سَبِيلِهِ وَتَصْدِيقُ كَلِمَتِهِ" ومحل الشاهد من الحديث هو تصديق كلمته، لكن هناك احتمال أن يكون المراد من كلمة الله غير صفة الكلام التي يريد البخاري إثباتها، نعم هناك أدلة أخرى أورد فيها البخاري أحاديث تثبت صفة الكلام. لكن الإشكالية هنا في أن البخاري حصر معنى تصديق كلمته بأنها صفة الكلام لله تعالى. وفي باب قول الله: {إن الإنسان خلق هلوعا. إذا مسه الشر جزوعا. وإذا مسه الخير منوعا}، أورد البخاري حديث إني أعطي الرجل وأدع الرجل، والذي أدع أحب إلي من الذي أعطي، أعطي أقواما لما في قلوبهم من الجزع والهلع" لكي يبين أن الإنسان مخلوق وكذلك صفاته، ومحل الشاهد في الحديث آخر جملة منه، ولكن هنا إشكالية في الاستدلال، فالحديث قد لا يشير إلى خلق هذه الصفات في الإنسان، كما أورد البخاري في الترجمة، لكنه – وفق رأي الباحث – اكتفى بورود هذه الجملة في الحديث على أنها تتسق مع الآية ومعناها. وهذه النقطة التي اعتمدها البخاري لها اتصال بمنهجه القائم على إبراز الوحدة الموضوعية بين الحديث وبين القرآن في المسائل الكلامية.

3. المقاربة الكلامية عند البخاري [53]

تم تناول التراجم المتعلقة بالمسائل الكلامية والاعتقادية في المبحث السابق، وفي هذا المبحث سنتناول بناء على ما تقدم ما تقوله هذه التراجم عن المقولات التي انطلق منها البخاري في المسائل الكلامية. ما يمكن قوله هنا هو أن التراجم في كتب الإيمان والتوحيد والقدر كانت تعالج نقطتين: الأولى هي ماهية الإيمان، والمسائل المتفرعة عنها، وتقديم تصور عن الله وعلمه وما يتفرع عن ذلك من قضاء وقدر أي أن هذه الأبواب تعالج التأسيس الإيماني والعقدي، والنقطة الثانية هي في الدفاع والرد على الفرق المخالفة. وعلى هذا يمكن القول بأن مقاربة البخاري في المسائل الكلامية يجب أن تفهم في إطار مستويين: التأسيس العقدي، والثاني الرد على الفرق الأخرى.

3.1. التأسيس العقدي

لم يكن كتاب البخاري يهدف إلى جمع الأحاديث الصحيحة فقط، بل كان يهدف إلى أن يقدم اجتهاداته وفق الأحاديث الصحيحة، وتراجم الأبواب هي في الحقيقة عبارة عن فهوم الإمام البخاري للأحاديث، ولذلك فإن مقولة فقه البخاري في تراجمه تعني أن فهم الحديث عند البخاري يستنبط من التراجم، ولذلك فإن تراجم البخاري مهمة لنا لفهم وجهة نظره في المسائل المتعلقة بالكلام. مما سبق عرضه في الجداول السابقة نلاحظ أن التأسيس العقدي عند البخاري مرتبط بالأمور التالية:

أولاً: أن الإمام البخاري كان كثيراً ما يترجم للأحاديث بإيراد الآيات القرآنية، فهو يعتني بأن يورد الآيات مظهراً التوافق بين نص الآية والحديث، وهذا ما نراه واضحا في الأمثلة المتعددة التي سبق أن تمت الإشارة إليها، وقد لفت هذا نظر الذين اشتغلوا بتراجمه بشكل خاص والشراح بشكل عام. فمثلا نرى أن ابن حجر بين أن منهجية البخاري في مسائل التوحيد تقوم على أن يورد الأحاديث المتعلقة بصفات الله عز وجل فيؤيد كل حديث بآية من القرآن، والغاية إثبات خروج هذه الأحاديث عن كونها أحاديث آحاد، وبالتالي فإن من أنكرها يكون قد خالف الكتاب والسنة جميعا.[54] وعلى هذا فإن البخاري يهدف إلى إثبات صلاحية أحاديث الآحاد للاحتجاج في المسائل الاعتقادية بناء على كونها متسقة مع الآيات القرآنية الواردة في نفس الصدد، وهذا ما يظهر لنا من خلال ترجمته

[53] من أجل الكلام الحديثي عند أهل الحديث ينظر: ياسر بن ماطر المطرفي، *الكلام العقائدي* (بيروت: دار نماء، د.ت).

Muhammed Sıddık, "الآجري والكلام الحديثي في إطار كتابه الشريعة", *Şarkiyat* 15/2 (Aralık 2023), 543-559.

Kadir Güler, *Ehli Hadisin Düşünce Yapısı* (Bursa: Emin yayınları, 2007).

[54] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 359.

للأحاديث في باب التوحيد بالآيات القرآنية، وهذه المسألة في الأصل كانت تناقش في تلك الفترة، ولكي ندلل على ذلك نورد هذا الخبر التالي: فعن سلام بن أبي مطيع – وهو شيخ شيوخ البخاري – أنه ذكر المبتدعة فقال: "ويلهم ماذا ينكرون من هذه الأحاديث والله ما في الحديث شيء إلا وفي القرآن مثله يقول الله: "إن الله سميع بصير"، و"يحذركم الله نفسه"،و "والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه"، و "ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي"، و "وكلم الله موسى تكليما"، و "الرحمن على العرش استوى" ونحو ذلك فلم يزل أي سلام بن مطيع يذكر الآيات من العصر إلى غروب الشمس. [55] ويفهم من هذه الرواية أن شيخ البخاري ابن أبي مطيع يريد إثبات أن الأحاديث الآحاد لا تضاد الآيات القرآنية في أبواب المسائل الكلامية.

ولقد انعكست هذه المسألة على الذين اشتغلوا بالمسائل الكلامية تأليفاً من منتسبي مدرسة أهل الحديث، حيث كانوا يحرصون على وضع الآيات القرآنية في تراجمهم في قصد منهم لإظهار أن الأحاديث متسقة مع الآيات، وأنه بناء على ذلك لا يصح القول بأن الأحاديث آحاد لا يحتج بها، وكتاب ابن خزيمة التوحيد في هذا الصدد مثال جيد،[56] حيث كان يؤكد على مكانة الحديث في التأسيس العقدي، وهذا أثر على طريقة تعامله ومنهجه في الكتاب، لذلك نراه يحرص على تقديم تصور عن الله وعن صفاته بالاعتماد على الآيات والأحاديث، وإبراز الآيات التي تتوافق مع الأحاديث في قصد منه للقول بأن الإيمان بالقرآن يقتضي الإيمان بالحديث، بتعبير آخر أراد ابن خزيمة أن يبين أن الإيمان بصفات الله المذكورة في الأحاديث إنما يتأتى من كون هذه الصفات نفسها مذكورة في القرآن الكريم، وبهذا يكون قبول الأحاديث مصدراً للاعتقاد مؤصلًا على القرآن الكريم، وفي هذ الإطار كان ابن خزيمة يؤكد على قضية مهمة وهي استحالة أن تكون السنة مخالفة للقرآن .[57] وهنا يجب أن نتذكر أن من المسائل التي اختلف فيها بين الفرق الكلامية جواز الاحتجاج بحديث الآحاد في إنشاء الأحكام العقدية، لكن البخاري هنا يريد أن يناقش المسألة من زاوية أخرى وهي أن الأحاديث وإن كانت آحاداً من ناحية الثبوت إلا أنها معناها ثابت من ناحية كونه قد تأيد بالآيات.

[55] ابن حجر، *فتح الباري*، 13/ 359.

[56] أبو بكر محمد بن إسحاق ابن خزيمة، *التوحيد*، تحقيق: عبد العزيز الشهوان (الرياض: مكتبة الرشد، 1994)، 1/ 13-96-202.

[57] للباحث بحث يتناول هذه المسألة فليراجع:

Muhammed Sıddık, "Dördüncü Yüzyılda İtikadî Meselelere Dair Hadis Eserleri: İbn Huzeyme ve Dârekutnî'nin Eserleri Bağlamında Kelâmî ve Metodolojik Bir İnceleme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2025), 283-302.

ولكي أؤكد على ذلك لا بد من تذكر مقولة أحمد بن حنبل: " فمن رد على النبي عليه الصلاة والسلام فقد رد على الله عز وجل قوله"،[58] وجاءت هذه العبارة في سياق نقاش الحديث عن إثبات الميزان، وأنه من رد الإيمان بالميزان فقد رد على رسول الله عليه الصلاة والسلام.

ثانيا: الترجمة بنص الحديث، حيث رأينا أن الإمام البخاري كان يترجم بالحديث أو جزء منه أو حديث آخر ليس على شرطه، وكان هذا ظاهراً في كتاب الإيمان، ويرى الباحث أن الغاية من الترجمة بنص من الحديث هو بيان أن الحديث دليل يستدل به مثله مثل الآية القرآنية، وأن هذا الحديث المترجم به يدل على المسألة دلالة لا حاجة معه إلى دليل آخر، وفي الأصل فإن هذا منهج مدرسة أهل الحديث. والترجمة بالحديث في المسائل العقدية كانت سمة مدرسة أهل الحديث، فابن أبي شيبة مثلاً كان يسلك نفس المسلك.[59]

ثالثاً: التراجم التي حللناها في الجداول السابقة تشير إلى أن البخاري كان لا يمارس التأويل، ويظهر هذا من خلال الالتزام بنص الحديث أثناء الترجمة، حيث كان يلتزم تماماً بما ورد في النص، وهذا له دلالة واضحة، فلا يجوز التصرف في المسائل العقدية إلا في إطار لفظ الحديث، وهذا ما جعل البخاري يترجم مرة بـ" الصلاة من الإيمان" ومرة بـ" الزكاة من الإسلام"، وقد أشار شراح البخاري إلى هذه المسألة مبينين أن منهجية البخاري الالتزام بالنص في المسائل المتعلقة بالاعتقاد.

رابعاً: كان من عادة البخاري أنه كان ينقل نقولاً عن الصحابة والتابعين في بعض التراجم بغاية إثبات ما يراه في التراجم. وهذا يشير إلى نقطتين:

الأولى: مركزية السلف في فهم النصوص، وأن فهمهم هو المنهج الذي يجب أن يسلك في هذه المسائل.

الثانية: التلقي، أي أن تلقي التابعين ومن بعدهم لهذه الأحاديث والفهوم بالقبول يقتضي الاعتقاد بها.

ففي باب قول النبي عليه الصلاة والسلام "بني الإسلام على خمس"، أورد البخاري رأيه بأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، ثم أورد عن عمر بن عبد العزيز قوله: "إن للإيمان فرائض وشرائع وحدودا وسننا، فمن

[58] أبو القاسم الحسن بن منصور اللالكائي، *شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة*، تحقيق: أحمد بن سعد الغامدي (السعودية، دار طيبة: 2003)، 6/ 1245.

[59] ابن أبي شيبة، *المصنف*، تحقيق: كمال حوت (لبنان: دار التاج، 1989).

استكملها استكمل الإيمان، ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان". والغاية من هذا النقل بيان أن الإيمان يزيد وينقص بالأعمال.

وفي باب قول الله: "وكان عرشه على الماء" و"وهو رب العرش العظيم" أورد البخاري رأي مجاهد أن معنى قوله: استوى في آية " استوى على العرش" هو علا. والغاية من النقل تأييد رأيه بأن الاستواء هو العلو.

وفي باب: "جف القلم على علم الله" أورد عن ابن عباس رضي الله عنه أن المراد من قول الله: "لها سابقون" أنها تعني سبقت لهم السعادة. والغاية بيان سبق علم الله لأهل السعادة بأنهم ناجون. هذه النقول ينقلها البخاري ليؤكد على أن فهم هذه الأحاديث هو وفق ما نقل عن السلف، وبالتالي لا يجوز العدول عن هذا الفهم.

3.2. الدفاع

المقصود هنا بالدفاع الرد على المخالفين من الفرق الأخرى، حيث لقد رأينا سابقاً أن الإمام البخاري كان يرد في تراجمه على الفرق المخالفة. وقد أشار ابن حجر إلى أن الفرق المبتدعة في تلك الفترة أربعة: الخوارج والجهمية والمعتزلة والرافضة،[60] والسؤال هنا ما منهجية الرد أو الدفاع التي سلكها الإمام البخاري في هذا الصدد؟ من أجل فهم منهجيته في الرد ارتأى الباحث أن يشير أولاً إلى منهجية الإمام البخاري في الرد على المخالفين له في الفقه، حتى يمكن المقارنة بين منهجه في الرد بين المسائل الفقهية والكلامية.

فمن المعلوم أن الإمام البخاري كان يرد على الإمام أبي حنيفة بالإشارة إليه بقوله بعض الناس،[61] ومن مراجعة صحيحه، نرى أنه قد كرر هذه العبارة حوالي ثلاثين مرة، ومن تحليل كيفية الإشارة إلى أبي حنيفة وآراءه يرى أنه كان يناقش أفكاره، ولو بشكل مختصر، ويرد عليه، أي كانت منهجية الرد عند البخاري في المسائل الفقهية قائمة على عرض فكر الطرفد الآخر ومناقشته ومناقشة أدلته،[62] وسنورد بعض الأمثلة على هذه المنهجية:

ففي كتاب اللعان وفي مسألة الإيماء بالقذف رأى البخاري أنه يُعد لعاناً، واستدل بأن النبي عليه الصلاة والسلام قد أجاز الإشارة في الفرائض، وهو قول بعض أهل الحجاز وأهل العلم، وقال الله: {فأشارت إليه قالوا

---

[60] ابن حجر، *فتح الباري*، ، 13/ 345.

[61] انظر جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي، *نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية*، تحقيق: محمد عوامة (بيروت: مؤسسة الريان، 1997)،1/ 356.

[62] انظر : فاطمة محمد منصور، "نقد البخاري لأبي حنيفة"، *جامعة قناة السويس*36/ 124 (حزيران 2019).

كيف نكلم من كان في المهد صبيا}، ثم أشار إلى رأي أبي حنيفة قائلاً بأن بعض الناس لا يعدون هذا لعاناً مع أنهم يقبلون الطلاق بالإيماء، ونلحظ من هنا أن البخاري يحاول إلزام أبا حنيفة فإما أن يقول بوقوع الطلاق واللعان بهما، أو بعدم وقوعهما. ما يرى هنا أن البخاري كان يعرض لرأي الطرف الآخر مناقشاً له.

ومثال آخر أيضا في هذا الصدد:

قوله في باب قول الله في سورة النساء " من بعد وصية يوصي بها أو دين" وقال بعض الناس: لا يجوز إقراره لسوء الظن به للورثة، ثم استحسن فقال: يجوز إقراره بالوديعة والبضاعة والمضاربة. وقد قال النبي عليه الصلاة والسلام صلى الله عليه وسلم: (إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث)، حيث يلاحظ أن البخاري ناقش أبي حنيفة ورد عليه عبر مطالعة آرائه الأخرى، وكأنه يتهمه بعدم الاتساق، ثم قوى رأيه بالحديث المذكور.

لكنه وفي إطار المسائل الكلامية كان يسلك مسلك الاكتفاء بالنص القرآني أو النبوي؛ حيث يلاحظ أن ردود البخاري على الفرق المخالفة ترى بشكل واضح في تراجم الأبواب، وخاصة في المسائل التي كان النقاش يدور حولها في تلك الأيام، وهي مسائل الإيمان وماهيته، وهل يزيد وينقص، وصفات الله، وتكفير الإنسان بارتكابه المعصية،[63] وقد أشار شارحو الحديث إلى هذه النقاط عند البخاري، بتعبير آخر فإن منهجية الرد عند البخاري قائمة على إيراد النص القرآني والنبوي، وإلزام الطرف الآخر بقبوله، ونرى هذا في الأمثلة التالية، ففي كتاب التوحيد ترجم الإمام البخاري بقَوْلِ اللهَّ: {عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا} وَ:{إِنَّ اللهَّ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ} وَ: {أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ} {وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلا تَضَعُ إِلا بِعِلْمِهِ} {إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ}، ثم أورد حديث النبي: "مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ خَمْسٌ..." ونرى هنا أن الترجمة من نوع الترجمة الظاهرية، والغاية من هذه الترجمة الرد على المعتزلة وإثبات صفة العلم لله. وفي كتاب التوحيد وفي باب "سميعا بصيرا" أراد البخاري أن يعترض على الذي فسروا كونه سميعاً بصيراً بأنه عالم، ولكنه لم يشر إلى كيفية رد هذه الآية على المعتزلة، فالمعتزلة يوردون هذه الآية ولكنهم يؤلونها بأنها العلم.

ونذكر أيضا هذا المثال، ففي كتاب الإيمان ترجم البخاري بهذه الترجمة: بَاب: مَنْ قَالَ: إِنَّ الْإِيمَانَ هُوَ الْعَمَلُ. لِقَوْلِ اللهَّ: {وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ} وَقَالَ عِدَّةٌ مِنْ أهل العلم في قوله: {فوربك لنسألهم أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ} عَنْ قَوْلِ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُّ، وَقَالَ: {لِمِثْلِ هَذَا فليعمل العاملون}، ثم أورد حديث أن النبي عليه الصلاة

[63] انظر :

Talat, Koçyiğit. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara. Akara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.t.y.

والسلام سُئِلَ أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ فَقَالَ: (إِيمَانٌ بِاللهِ وَرَسُولِهِ). قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: (الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللهِ). قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قال: (حج مبرور)، وغاية البخاري إثبات أن الإيمان جزء من العمل، ولكنه اكتفى بإيراد الآية والحديث لأنهما بحد ذاتهما دليل.

في هذه النقطة يمكن القول بأن منهجية البخاري في الرد على المخالفين كان مختلفاً باعتبار اختلاف ماهية الموضوع الذي يتم النقاش فيه، ففي حين كان البخاري يناقش آراء المذاهب الأخرى فيما يتعلق بالمسائل الفقهية، فإنه كان يكتفي بإيراد النص فيما يتعلق بالمسائل الاعتقادية.

الخاتمة والنتائج

في الصفحات السابقة اشتغل الباحث على تقديم قراءة لمنهج البخاري في المسائل الكلامية تبويباً وفهماً، وقد انطلق الورقة من سؤال إشكالي وهو هل مقولة فقه البخاري في تراجمه تصدق على التراجم التي يوردها في أبواب المسائل الكلامية؟، وما الذي يمكن أن تخبرنا به هذه التراجم عن منهجية البخاري في المسائل الكلامية، ومن أجل ذلك قام الباحث بتحليل التراجم التي ترجم فيها في ثلاثة كتب: كتاب الإيمان، والتوحيد، والقدر. البحث يظهر أن الإمام البخاري سلك فيها مسلكاً وحداً تقريباً، حيث يلاحظ في إطار الكتب الثلاثة التي حللنا تراجمها أن غالبية التراجم هي من نوع التراجم الظاهرة، وتشكل التراجم بالآيات القرآنية والحديثية النسبة العامة الكبرى، وهذا يحيل إلى منهج البخاري في المسائل الكلامية بشكل واضح. ولم نلاحظ حضوراً للتراجم الاستنباطية التي تميز بها البخاري والتي أشير إليها في المقولة المشهورة فقه البخاري في تراجمه.

وبناء على ذلك يمكن القول بأن البخاري أراد تقديم تصور عن توحيد قائم على النصين القرآني والحديثي من دون أن يقدم تأويلاً فيهما، وهذا ما يتسق مع مدرسة أهل الحديث، وهذا الأمر أثر في منهجية البخاري في التراجم كما تم إيضاحه.

وباعتبار أن التراجم هي فهوم البخاري للحديث، فإنه يمكن القول بأن مقاربة البخاري الكلامية قائمة على أن:

- الحديث الصحيح أصل في العقيدة، فعليه تؤسس المسائل الكلامية.

- أن معاني الأحاديث معضودة بكثير من الآيات القرآنية، ولذلك فإنها تخرج من كونها أحاديث أحاد، وعليه فلا بد من قبول الأحاديث كدليل في المسائل الاعتقادية، وهذا ما يفسر كثرة ترجمته بالآيات القرآنية
- عدم التأويل في الأمور العقدية، وهذا ما يفسر التزامه بما ورد في ألفاظ النصوص القرآنية والحديثية.
- الرد على الفرق الأخرى لا يكون إلا في إطار القرآن والسنة.
- كان البخاري يحرص كثيرا على إيراد أقوال التابعين المتعلقة بالآية أو الحديث التي ترجم بها، في إشارة إلى مركزية السلف في فهم هذه النصوص وعدم الخروج عن آرائهم.
- طريقة الاستدلال عند البخاري في المسائل الكلامية مرتبطة بألفاظ الحديث، فورود كلمة أو جملة في الحديث كافية في استخدام الحديث كدليل، وهذا ينفي وجود المجاز أو احتمالية التأويل في الأحاديث ذات المحتوى الكلامي.

Extended Abstract

There is a general consensus among scholars that the tarājim (chapter headings) of al-Bukhārī are distinguished from those of other compilers, to the extent that the famous phrase "the jurisprudence of al-Bukhārī is in his chapter headings" (fiqh al-Bukhārī fī tarājimihi) became widely known. Scholars have given great attention to al-Bukhārī's tarājim, working to explain them and authoring works that explore the relationship between the chapter titles and the hadiths included therein. Furthermore, it is agreed that the tarājim of al-Bukhārī are generally divided into two types: inferential (istinbāṭiyya) and apparent (ẓāhiriyya) headings. The inferential tarājim reflect a depth of understanding and reasoning, whereas the apparent tarājim are those in which the connection between the title and the hadith is clear and straightforward.

This research is based on the claim that the famous phrase "the jurisprudence of al-Bukhārī is in his chapter headings" does not hold true for those tarājim related to theological (kalāmī) issues. Accordingly, the central question of this study is: what is the methodology of al-Bukhārī in dealing with theological issues in terms of classification and understanding? What are the distinctive features of his use of hadiths in the chapters of Imān (faith), Qadar (divine decree), and Tawḥīd (monotheism)? And are these theological tarājim of the inferential type or the apparent type?

Based on these questions, the aim of this paper is to study the methodology of Imām al-Bukhārī in classifying hadiths related to theological issues, considering this a key to understanding his approach to theology. Answering these questions contributes to a deeper comprehension of al-Bukhārī's general methodology in understanding hadith.

The goal of this research is not to present al-Bukhārī's doctrinal views, nor to examine his theological approach within its historical and intellectual context. Rather, it seeks to investigate how al-Bukhārī classified and titled the hadiths that appear in the aforementioned chapters, and how these tarājim might reflect his epistemological and inferential methodology in theological matters. The reason for choosing this approach lies in the fact that classification (tabwīb) is itself a form of understanding hadith. When the compiler assigns a heading to a hadith, he is essentially indicating the framework within which the hadith should be interpreted. In other words, part of the study aims to explore the meta-level of his views—how these views were formed. The relationship between the tarājim and the hadiths is crucial in this context.

The researcher examined the relationship between the tarājim in the chapters of Imān, Qadar, and Tawḥīd, and the hadiths cited within them, and classified the types of relationships between them.

The study revealed that al-Bukhārī generally selected apparent tarājim for ḥadīths with theological content. In the three analyzed sections—Imān, Qadar, and Tawḥīd—the majority of tarājim were of the apparent type. Furthermore, the research showed that most of al-Bukhārī's tarājim were based on Qur'anic verses and hadiths. Therefore, tarājim with theological dimensions do not fall under the category of inferential headings to which the phrase "the jurisprudence of al-Bukhārī is in his chapter headings" applies.

In these three books, 113 chapters were observed. The table below illustrates the distribution of types of tarājim:

Headings based on Qur'anic verses appeared 48 times, approximately 42%.

Headings based on hadiths appeared 34 times, around 31%.

Headings of general or specific informative statements appeared 31 times, about 27%.

If we combine the headings based on verses and hadiths, they account for nearly 65%, meaning that about two-thirds of the headings are of the apparent type.

The general informative tarājim were, in most cases, clearly connected to the cited hadiths. al-Bukhārī often followed such headings with relevant verses or ḥadīths. Hence, the researcher concludes that even these informative headings are essentially Qur'anic or hadith-based. It is not difficult to find a verse or hadith supporting each of them. Moreover, the method of deducing the intended meaning from the hadiths is highly explicit in many of the examples analyzed.

Notably, no inferential tarājim were found, raising questions about the absence of such a type. This, in the researcher's view, reflects al-Bukhārī's approach to understanding, which emphasizes strict adherence to the text in theological matters.

It is observed that al-Bukhārī's methodology in theological issues operates on two main levels: foundational and refutational. On the foundational level, al-Bukhārī emphasized two points. First, that solitary (āḥād) hadiths can be used to establish doctrinal rulings as long as their meanings are consistent with the Qur'an. This explains his frequent use of Qur'anic verses in the tarājim. Second, the necessity of adhering to the exact wording of the hadith. The analyzed tarājim indicate that al-Bukhārī refrained from engaging in interpretation (taʾwīl) and strictly adhered to the hadith text in his headings. This suggests that one should not alter the content of theological matters beyond the hadith's wording. For example, he used titles like "Prayer is from Faith" and "Zakāt is from Islam." Commentators on al-Bukhārī have noted this, explaining that his methodology in matters of creed was textual adherence.

The second level is the refutation of other sects, especially the Muʿtazila and Murjiʾa. Al-Bukhārī's refutational method in theological matters differs from his approach in jurisprudence.

While in jurisprudential disputes (e.g., with Abū Ḥanīfa), he would present and briefly discuss opposing views and their evidence, in theological debates, he contented himself with the textual proof from the Qur'an and Sunnah. His refutations of deviant sects can be clearly seen in the chapter headings, particularly on issues that were widely debated in his time.

Genişletilmiş Özet

Araştırmacılar arasında Buhârî'nin bâb başlıklarının diğer hadis müelliflerinin koyduğu bâb başlıklarından farklılık arz ettiği konusunda bir fikir birliği bulunmaktadır. Bu nedenle "Buhârî'nin fıkhı bâb başlıklarındadır" sözü âlimler arasında meşhur hale gelmiştir. Bu ifadenin önemi, İmam Buhârî'nin hadisleri derinlemesine anlamak için lafızlarının ötesine bakarak büyük çaba sarf ettiği gerçeğini yansıtmasıdır.

Hadis âlimleri, Buhârî'nin bâb başlıkları ile özel olarak ilgilenmiş, bunları açıklamış ve bâb başlıkları ile hadisler arasındaki ilişkiyi konu alan farklı eserler telif etmeye gayret etmişlerdir. Yine aynı şekilde, Buhârî'nin bâb başlıklarının genel olarak iki kısma ayrıldığı konusunda bir görüş birliği vardır: istinbâtî başlıklar ve zâhirî başlıklardır. İstinbâtî başlıklar, derin bir anlayış ve çıkarıma dayalı başlıklar olup, zâhirî başlıklar ise hadisle olan ilişkisi açık ve doğrudan olan başlıklardır.

Bu çalışma, "Buhârî'nin fıkhî anlayışı bâb başlıklarındadır" önermesinin, kelâmî meselelerle ilgili başlıklar için geçerli olmadığı iddiasından hareket etmektedir. Bu bağlamda, araştırmanın temel sorusu şudur: Buhârî'nin kelâm ile ilgili meselelerde takip ettiği metodolojisi nedir? Özellikle, Buhârî'nin İman, Kader ve Tevhid konularında koyduğu bâb başlıklarında nasıl bir yöntem izlediği ve bu konulardaki başlıkların istinbâtî mi yoksa zâhirî mi olduğu soruları, bu araştırmanın eksenini oluşturmaktadır.

Bu sorular doğrultusunda bu çalışmanın amacı, İmam Buhârî'nin kelâmî meselelerdeki hadisleri başlıklandırma yöntemini incelemek ve bu bâb başlıklarının Buhârî'nin kelâmî anlayışına dair ne gibi ipuçları sunduğunu ortaya koymak ve değerlendirmektir. Bu bağlamda araştırma, Buhârî'nin kelâmî görüşlerini ya da yaşadığı dönemin ilmî tartışmalarını tahlil etmeyi değil, onun kelâm ile ilgili hadisleri hangi başlıklar altında topladığını ve bu bâb başlıklarının onun epistemolojik ve istidlâlî yaklaşımına nasıl ışık tuttuğunu araştırmayı ve değerlendirmeyi hedeflemektedir.

Zira başlık koymak, bir hadisi anlama biçimidir. Müellif, bir hadise başlık verirken, o hadisin hangi çerçevede anlaşılması gerektiğine işaret etmiş oluyor. Başka bir ifadeyle, bu araştırma aynı zamanda Buhârî'nin görüşlerinin nasıl şekillendiğini, yani görüşlerinin arka planını anlamayı da hedeflemektedir. Bu çerçevede, bâb başlıkları ile hadisler arasındaki ilişki oldukça önem arz etmektedir.

Araştırmacı, İman, Kader ve Tevhid bölümlerindeki bâb başlıkları ile ilgili hadisler arasındaki ilişkiyi incelemiş ve bu ilişki türlerini sınıflandırmıştır. Elde edilen bulgular, Buhârî'nin kelâmî içerik taşıyan hadisler için zâhirî tercemeleri tercih ettiğini ortaya koymuştur. Analiz edilen üç ana bölümde (İman, Kader, Tevhid) bâb başlıklarının büyük çoğunluğu zâhirî niteliktedir. Ayrıca

çalışmada, Buhârî'nin tercemelerinde çoğunlukla ayetlere ve hadislere yer verdiği tespit edilmiştir. Bu durum, kelâmî içerikli başlıkların "Buhârî'nin fıkhî anlayışı bâb başlıklarındadır" ifadesi kapsamında değerlendirilemeyeceğini göstermektedir.

Araştırmaya göre bu üç bölümde toplam 113 başlık bulunmaktadır. Aşağıdaki tablo, bu başlıkların oranlarını göstermektedir:

Kur'an ayetleriyle yapılan bâb başlıkları: 48 defa (%42 civarında)

Hadislerle yapılan bâb başlıkları: 34 defa (%31 civarında)

Genel veya özel haberî niteliğindeki bâb başlıkları: 31 defa (%27 civarında)

Kur'an ayetleri ve hadislerle yapılan bâb başlıkları birlikte ele alındığında, oran %65'e ulaşmaktadır. Yani bâb başlıklarının yaklaşık üçte ikisi zâhirî terceme niteliğindedir. Genel haberî mahiyetindeki başlıklar da çoğunlukla hadisle veya ayetle desteklenmektedir. Araştırmacıya göre bu tür başlıklar da aslında ayet ya da hadis içeriği taşıyan başlıklardır. Zira bu başlıklar için Kur'an veya Sünnet'te bir dayanak bulmak zor değildir. Ayrıca bu bâb başlıklarının hemen ardından gelen hadislerdeki delillendirme tarzı da oldukça açıktır.

Araştırma söz konusu üç bölümde, istinbatî bâb başlıklarının bulunmadığını ortaya koymaktadır. Bu durum, Buhârî'nin kelâmî meselelerde naslara bağlılık esasını gözettiğini göstermektedir. Ayrıca Buhârî'nin koyduğu bâb başlıklarına bakıldığında Buhârî'nin kelâmî meselelerdeki yaklaşımının iki noktaya dayandığı mülahaza edilir: temellendirme noktası ve reddiye noktası.

Temellendirme noktasında, Buhârî birkaç hususa önem vermiştir: Birincisi, âhâd hadislerin, Kur'an'a uygunlukları ölçüsünde akidevi hüküm teşkil edebileceğini kabul etmiştir. Bu nedenle Buhârî, bâb başlıklarında sıklıkla ayetlere yer vermiştir. İkincisi, hadis lafızlarına bağlı kalmanın gerekliliğini vurgulamıştır. Çalışmada analiz edilen bâb başlıkları, Buhârî'nin tevil yöntemine başvurmadığını, hadis lafzına birebir bağlı kaldığını göstermektedir. Bu durum, Buhârî'nin "Namaz imandandır" veya "Zekât İslam'dandır" gibi başlıkları ile açıkça görülebilir. İbn Battâl ve İbn Hacer gibi Buhârî şârihleri de onun bu konudaki metodolojisinin itikadî meselelerde metne bağlılık olduğunu belirtmişlerdir.

İkinci nokta ise, fırkalara reddiye noktasıdır. Buhârî, özellikle kelâm ile ilgili tartışmalarda (özellikle Mu'tezile ve Mürcie'ye yönelik) farklı bir yöntem izlemiştir. Nitekim araştırma göstermiştir ki İmam Buhârî, Fıkıh ile ilgili meselelerde imamların görüşlerini ve onların dayandığı delilleri kısa olsa bile sunmuş, incelemiş ve onlara cevap vermiştir. Fakat kelâm ile ilgili tartışmalarda, yalnızca Kur'an ve hadis metinlerine dayanarak muhalif fırkalara cevap vermeyi tercih etmiştir. Bu durum,

bâb başlıklarında açıkça görülmektedir. O dönemde tartışmalı olan birçok kelâmî meseleye yönelik reddiyeler, doğrudan bâb başlıklarında karşımıza çıkmaktadır.

Son olarak şu söylenebilir ki İmam Buhârî'nin kelâmî meslelerinde koyduğu bâb başlıkları, ehli hadis'in kelam hususundaki yaklaşımını yansıtmaktadır. Nitekim kelam ile ilgili ehli hadis tarafından telif edilen ve sadece rivayete dayalı olan eserlere baktığımız zaman - İbn Huzeyme et-Tevhit adlı eseri örneğin- görürüz ki takip edilen başlıklandırma metodu hemen hemen Buhârî'nin metodu ile aynıdır.

المصادر

الترمذي، محمد بن عيسى. *سنن الترمذي*. مح. بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996.

ابن أبي شيبة. *المصنف*. تحقيق. كمال حوت. لبنان: دار التاج، 1989.

ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف. *شرح صحيح البخاري*. مح: تميم ياسر بن إبراهيم. الرياض: مكتبة الرشد: 2003.

ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق. *التوحيد*، تحقيق: عبد العزيز الشهوان. الرياض: مكتبة الرشد، 1994.

الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي. *نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية*. مح: محمد عوامة.بيروت: مؤسسة الريان. 1997.

عتر، نور الدين . "الإمام البخاري وفقه التراجم في صحيحه". *مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية*. الكويت.4، 1985.

العسقلاني، ابن حجر. *فتح الباري*. مح: محب الدين خطيب. بيروت: دار المعرفة، 1379.

منصور، فاطمة محمد. "نقد البخاري لأبي حنيفة". *جامعة قناة السويس*36/ 124 (حزيران 2019).
https://journals.ekb.eg/article_124536.html.

اللالكائي، أبو القاسم الحسن بن منصور . *شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة*، تحقيق. أحمد بن سعد الغامدي. السعودية، دار طيبة: 2003.

المطرفي، ياسر بن ماطر. *الكلام العقائدي*. بيروت: دار نماء دت.

Kaynaklar / References

Aşıkkutlu, Emin. "Buhari Döneminde (III/IX. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahih'inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhari'nin İman Yaklaşımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/19 (Ocak 2000), 59-83. https://dergipark.org.tr/tr/pub/maruifd/issue/17557/183891.

Buharî, Muhammed b. İsmâîl. *Sahih*. thk. Mustafa el-Boğâ. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 5. baskı, 1993.

Çakın, Kâmil. "Kitâbu't-Tevhîd'in Bâb Başlıklarına Göre Buhârî'nin Tevhîd Anlayışı". *Dini Araştırmalar* 7/20 (Haziran 2004), 425-432. https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/issue/4457/61448.

Güler, Kadir. *Ehli Hadisin Düşünce Yapısı*. Bursa: Emin Yayınları.1. baskı, 2007.

İbn Battâl. *Şarhu Sahihi'l-Buhârî*. thk. Tamîn Yâsir b. İbrâhîm. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 2. baskı. 2003.

İbn Ebî Huzeyme. *et-Tevhîd*. thk. Abdulazîz Şehvân. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1.baskı, 1994.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *Musannef*. thk. Kemâl el-Hût. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1.baskı, 1989.

İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*. thk. Muhibuddîn el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Marifa, 2.baskı, 1379.

Itr, Nûruddîn. "el-İmâmu'l-Buhâri ve Fıkhu't-erâcim fi Camihi's-sahîh" *Mecelletu'Şerîa*. 4/1, (1985), 61-91. https://journals.ku.edu.kw/jsis/index.php/jsis/article/view/945/385 .

Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Akara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. ty.

Lâlekâî, *Şerḥu i'tiḳādi Ehli's-sünne*. thk. Ahmed b. Sad el-Ğâmidî. Sudiye: Dâru Taybe, 1.baskı, 2003.

Mansûr, Fatıma Muhammed. "Nakdu'l-Buhârî li Ebî Hanîfe". *Mecelletu Câmiati Kanâti es-Süveys* 36/124 (Haziran 2019), 337-361. https://journals.ekb.eg/article_124536.html.

Matrafî, Yâsir. *el-Kelâmu'l-akâidî*. Beyrut: Merkezu Nemâ. ty.

Özsoy, Abdulvahap. *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2016.

Sıddık, Muhammed. "الآجري والكلام الحديثي في إطار كتابه الشريعة" . *Şarkiyat* 15/2 (Aralık 2023), 544-559. https://dergipark.org.tr/tr/pub/sarkiat/issue/81853/1331890.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünen*. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmi. 1.baskı, 1996.

Zeylaî, *Nasbu'r-Râye*. thk. Muhammed Avvâme. Beyrut: Dâru'r-Rayyân.1. baskı, 1997.

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 310-339

Hz. Peygamber'in Vahiy Sonrası Tepkisi ve İlk İnen Sureler Bağlamında Ruhi Tekâmülü

The Prophet's Post-Revelation Reaction and Spiritual Evolution in the Context of the First Revealed Surahs

رد فعل النبي بعد الوحي وتطوره الروحي في سياق السور الأولى التي نزلت

Fethi Yıldırım

Dr. | Ph.D.
Atatürk University | Faculty of Theology
Erzurum | Türkiye
E-mail: fethi.y@atauni.edu.tr
ORCID: orcid.org/0000-0001-7238-4283
RORID: https://ror.org/03je5c526

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 02.02.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 28.07.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1631592

Atıf | Citation: Yıldırım, Fethi. "Hz. Peygamber'in Vahiy Sonrası Tepkisi ve İlk İnen Sureler Bağlamında Ruhi Tekâmülü". *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 310-339.
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. **(Fethi Yıldırım)**
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.
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.
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).

Hz. Peygamber'in Vahiy Sonrası Tepkisi ve İlk İnen Sureler Bağlamında Ruhi Tekâmülü

Dr. Fethi Yıldırım

Anahtar Kelimeler:
Hadis
Siyer
Vahiy
Hz. Muhammed
Epifiz Bezi

Öz

Yüce Allah, insanlığa gönderdiği son kitabıyla, bu hitabın ilk muhatabı olan Hz. Muhammed'in kişiliğini de inşa etmiştir. İlk inen surelerin oluşturduğu grupta yer alan Alak, Müddessir, Duhâ, İnşirah, Kalem ve Müzzemmil sureleri Rasulullah'ın şahsiyetini oluşturan bir içeriğe sahiptir. Bu makalede Hz. Peygamberin vahyi ilk alışında gösterdiği tepki ve bunun sonucunda içinde bulunduğu haleti ruhiyede vahiyle desteklenmesi ve bu ağır vazifeye ruhi tekâmülü sağlayarak hazırlanması ele alınmıştır. Yapılan araştırmalar neticesinde Resululah'ın ilk kez böyle bir tecrübe yaşaması sebebiyle korktuğu ve durumu hakkında yakın çevresiyle istişare ederek ne olduğu hakkında onların görüşüne başvurduğu anlaşılmaktadır. Fetretten sonra vahyin tekrar gelmeye başlamasıyla ilk gelen Müzzemmil, Müddessir, Duhâ, İnşirah ve Kalem sureleriyle Hz. Peygamber hem vahyin mahiyeti ve vazifesinin ne olduğu hakkında bilgilendirilirken diğer yandan onu bu ağır vazifeye hazırlamak için onun ruhi gelişimini sağlamaya yönelik öneriler, tedbirler ve bazı emirler yer almaktadır. Peygamberin ruhi gelişimi hakkında ise bu alana dair özel bir çalışmaya ulaşılamadığından daha çok Kur'ân ayetleri ve tefsirler üzerinden ve özellikle insanın metafizik âlemle iletişimini kurmaya yarayan Epifiz bezi/Epifiz Serebri/Epifiz Gland ve Aschoff-Tawara (suveydây-ı der'un) düğümünün insanın üzerindeki etkileri bağlamındaki çalışmalar ele alınarak konu incelenmiş, iki husus arasında bağ kurulmaya çalışılarak bazı çıkarımlarla yorumlanmıştır.

The Prophet's Post-Revelation Reaction and Spiritual Evolution in the Context of the First Revealed Surahs

Keywords:
Ḥadīth
Sīrah
Revelation
Prophet Muhammad
Pineal Gland

Abstract

With His final book, sent to humanity, Almighty Allah also constructed the personality of the Prophet Muhammad, the first addressee of this address. The first revealed surahs, Surahs Al-Alak, Muddaththir, Duha, Inshirah, Qalam, and Muzzammil, contain content that shapes the personality of the Messenger of Allah (peace and blessings be upon him). This article examines the Prophet's reaction to his first revelation and his resulting state of mind, supported by revelation, and his preparation for this difficult task by achieving spiritual evolution. Research indicates that the Messenger of Allah (peace and blessings be upon him) was frightened because he was experiencing such a thing for the first time and consulted his close circle about his situation, seeking their opinions Since no specific study on the Prophet's spiritual development has been found in this area, the subject is examined through Quranic verses and commentaries, particularly studies on the effects of the pineal gland/epiphysis cerebri/epiphysis gland and the Aschoff-Tawara (suveydây-ı der'un) node, which serve to establish human communication with the metaphysical realm. The study attempts to establish a connection between the two and interprets it with some inferences.

Giriş

Miladi 610 yılı Ramazan ayında ilk defa "oku" emriyle başlayan vahyin, beşer olan peygamberimiz Hz. Muhammed'de insani bir takım tepki ve endişelere yol açması pek tabiidir. Böyle bir tecrübeye muhatap olmayan biri olarak Allah'ın elçisinin de, ilk kez meleği kendi suretinde gördüğünde bundan korkması veya endişe duyması normaldir. Nitekim klasik kaynaklarda da Hz. Peygamber'in Cebrail ilk geldiğinde korktuğu ve hemen evine dönmek istediği belirtilir. Dönüş yolunda birkaç kez daha meleği arşta tahta kurulmuş vaziyette kendi suretinde gördüğü ve her defasında "ey Muhammed ben Cebrail'im sen de Allah'ın elçisisin" şeklinde söylediği belirtilir. Evine döndükten sonra "beni örtün" diyerek sakinleşinceye kadar yattığı belirtilmektedir. Uyanınca başından geçenleri eşi Hatice'ye anlattığı, onun da kocasının endişesini gidermeye yönelik bazı şeyler söylediği, ardından da amcazadesi Varaka b. Nevfel'e beraber gidip başından geçenleri aktardıkları anlatılır. Varaka da Hz. Muhammed'e gelenin Musa nebiye gelen Cebrail olduğunu ve kendisinin beklenen son peygamberlikle vazifelendirildiğini söyler. Cebrail'in birkaç kez söylediği elçilik vazifesi, İncil hakkında bilgi sahibi olan Varaka'nın önceki kitaplarda geçen bu yöndeki bilgileri vermesiyle Hz. Nebi kendisine gelenin Cebrail olduğuna ve elçilik vazifesinin verildiğine kanaat getirmiştir. Zira kaynaklarda Varaka ile görüşme sonrasında başka birine danışma gibi herhangi bir arayışa girdiğine dair bilgi yoktur.[1]

Makalede Hz. Peygamber'in vahyin ilk gelişinin akabinde hangi tepkileri verdiği ve hem vahye hem de tebliğe hazırlama süreci sayılabilen ilk dönemlerde vahiyle destekleyip bu yolda kişiliğinin ve manevi yönünün tekâmülü ele alınmıştır. Dinin kaynağına dair her şey gaybidir, metafiziğin konusudur. Muhatapları olan insanlar ise fiziğin konusudur. Ancak Allah, bu metafizik bilgiye fiziğin konusu olan insanı muhatap seçmiştir. Dolayısıyla insan olan Hz. Peygamber vahiyle, onun kaynağıyla ve onu getirenle sürekli irtibat halindedir. Vahyin gelişinin öncesindeki uzlet süreci, vahyin gelişi, Cebrail'in onu sıkması, korkma demesi, Hz. Muhammed'in korkması, durumu anlamaya çalışması, fetret zamanı gibi vahyin ilk dönemine dair olaylar bu bağlamda olan konulardır. Makale işlenirken önce vahyin ilk gelişine Hz. Peygamber'in göstermiş olduğu tepki, bu bağlamda gelen rivayetler çerçevesinde işlenecektir. Akabinde ilk surelerde yer alan konuyla ilgili ayetler çerçevesinde Resulullâh'ın ruhen desteklenmesi ve kendisine verilen bu ağır vazifeyi yerine getirebilmesi için eğitime tabi tutulması ele alınacaktır. Bu son konu ruh-beden (metafizik-fizik) ilişkisi ilk gelen ayetler ve özellikle Hz. Peygamber'e emredilen gece kalkışı çerçevesinde ele alınacaktır. Makalede istifade edilen kaynakların tamamı kaynakçada verilmiş olup onların tamamını buraya koyma imkânı

[1] Müslim, Ebu'l-Hasan Müslim b. Haccac, *Sahih*, (Riyad: Dâru Hadâra li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2. Baskı, 2015), "İman" (No. 252); ayrıca bk. Ahmed İbn Hanbel, *Müsned* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995), 6 (No. 6223); Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002/1423), "Enbiya", 53 (No. 3465).

bulunmamaktadır. İstifade edilen tüm kaynaklardan elde edilen veriler analiz edilerek nitel bir metotla konu ele alınmaktadır.

Vahyin ilk gelişiyle Hz. Peygamber'in tepkisi hakkında hadis kaynaklarından Buhârî'nin (öl. 256/870) *Sahîh*'inin "Kitâbu't-Tefsîr", "Bed'u'l-vahy" ve "Enbiya" adlı kitaplarında; Müslim'in (öl. 261/875) *Sahîh*'inin "İman" adlı kitabında yer alan vahyin ilk gelişi anlatan rivayetler başta olmak üzere diğer hadis kaynaklarında da yer alan konuyla ilgili rivayetler değerlendirilmiştir. Aynı şekilde İbn İshâk (öl. 151/768) ve İbn Hişâm'ın (öl. 218/833) *Sire'lerinde* Belâzürî'nin (öl. 279/892) *Ensab*'ında ve Taberî'nin (öl. 310/923) *Tarih*'inde yer alan rivayetler ele alınmıştır. Bunlar içerisinden Buhârî'nin *Sahih*'indeki rivayet esas alınarak konu işlenecektir. Güncel çalışmalardan Hüseyin Karaman ve Mehmet Şakar'ın bu konudaki rivayetlerin tenkidini ele alan çalışma, Nihat Uzun'un konuya Sünni ve Şii âlimlerin değerlendirilmesini ele alan makale, Ebubekir Sifil'in Hz. Peygamber hakkındaki intihar içerikli rivayetleri ele aldığı çalışma incelenmiştir. Faruk Vural'ın "Sebepler ve Sonuçları Açısından Fetret-i vahiy Meselesi" adlı inceleme, İsmail Hilmi Bilgi'nin "*İlk Nazil Olan Ayetlerin Kur'ân Bütünlüğü İçerisindeki Yeri*" adlı çalışma, Hidayet Zertürk'ün "Müslüman Tarihselcilerin Vahiy Algısında Batının Etkileri" adlı çalışma, Mustafa Öztürk'ün *Kur'ân Tarihine Giriş* adlı çalışma, Mustafa Necati Barış'ın *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber'in Vefatına Kadar Kur'ân Tarihi* adlı çalışmalar incelenmiştir.

Hz. Peygamber'in ilk nazil olan surelerle ruhen geliştirilmesi ve desteklenmesi hususunda ise ilahiyat alanında çalışma bulamadığımızdan daha çok söz konusu sure ve ayetlerin tefsirine ve sağlık ve psikoloji alanında yapılan çalışmalara bakıldı. Descartes'in "Ruhun İhtirasları" adlı eseri, Selçuk Palaoğlu'nun "Pineal Bez ve Yaşlanma", Orhan Şen'in "Uyku Sorunu, Melatonin ve Pineal Kist", Mehmet Yavuz'un "Üçüncü Göz: Epifiz" gibi çalışmalardan istifade edilmiştir. Ancak bu alanda yabancı çalışmalar daha çok bulunmaktadır. Bunlardan Richard J. Wurtman ve Julius Axelrod'un birlikte hazırladıkları "The Pineal Gland", Hz. Muhammed hakkında çalışan araştırmacılardan Thomas Carlyle'nin "On Heroes, Hero Worship & The Heroic in History" adlı eserine, Frederick Klein'ın "Religion of Islam" adlı eserine, Voltaire'nin "Felsefe Sözlüğü"nün "Mohammedans" adlı başlık altında Hristiyanların İslam hakkında söylediklerine eleştirel sözlerine, Yahudi Lesley Hazleton'un 2013 yılında verdiği konferansında konuyla alakalı kısma bakılmıştır. Aynı şekilde Barthélemy Saint-Hilarie'nin "Mohamet et le Coran" adlı eserine, Hartwig Hirschfeld'in "New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran" adlı eserine bakılmıştır.

1. Rivayetler Bağlamında İlk Vahiy ve Hz. Peygamber'in Tepkisi

Hz. Peygamber'e, ilk vahyin nasıl geldiği ve bunu nasıl bir tepkiyle karşıladığına dair meşhur rivâyetlerden biri Hz. Aişe kanalıyla gelen haberdir. Hz. Peygambere vahyin ilk gelişiyle ilgili rivayetler Buhârî ve Müslim başta olmak üzere hadis kaynakları ve İbn İshâk ve İbn Hişâm'ın *Sire*'lerinde Belâzürî'nin *Ensâb*'ında ve Taberi'nin *Tarih*'inde yer almaktadır. Konuyla alakalı rivayetler farklı hadis kaynaklarında kısmi değişikliklerle yer almıştır. Bu eserler arasından Buhârî'nin *Sahîh*'indeki rivâyeti esas alınarak önce rivayet senet bakımında sonra da metin bakımından ele alınacaktır.

Yahyâ b. Bükeyr ← Leys ← Ukayl ← İbn Şihâb ez-Zührî ← Urve b. Zübeyr← Hz. Aişe ravi zinciri ile gelen rivayetin makalenin konusuyla ilgili kısmı şöyledir:

"…. Nihayet Allah Resûlü bir gün Hira mağarasında bulunduğu sırada Hak kendisine geldi. Ona melek geldi ve "Oku" dedi. O da: "Ben okuma bilmem" (مَا أَنَا بِقَارِئٍ) cevabını verdi. Hz. Peygamber buyurdu ki: "O zaman melek beni alıp takatim kesilinceye kadar sıktı. Sonra bırakıp yine: "Oku!" dedi. Ben de ona: "Ben okuma bilmem" dedim. Yine beni alıp ikinci defa takatim kesilinceye kadar sıktı. Sonra beni bırakıp yine: "Oku!" dedi. Ben de: "Okuma bilmem" dedim. Beni alıp üçüncü defa sıktı. Sonra beni bırakıp: *'Yaratan Rabbinin adıyla oku. O insanı bir kan pıhtısından yarattı. Oku, Rabbin nihayetsiz kerem sahibidir. O, kalemle (yazı yazmayı) öğretendir, insana bitmediğini O öğretti."*[2] dedi. Bunun üzerine Allah Resulü yüreği titreyerek korku içinde döndü ve eşi Hatice bint Huveylid'in yanına giderek "Beni örtün, beni örtün!" dedi. Korkusu gidinceye kadar onu örttüler. Sonra Hz. Peygamber başından geçenleri Hz. Hatice'ye anlatarak: 'Kendimden korktum' dedi. Hz. Hatice: 'Hayır, korkma! Allah'a yemin ederim ki, Allah seni asla utandırmaz. Çünkü sen akrabana bakarsın, işini görmekten aciz olanların yüklerini çekersin, yoksula verir, hiçbir şeyi olmayana bağışta bulunursun, misafiri ağırlarsın, bir felakete uğrayana yardım edersin' dedi. Bundan sonra Hz. Hatice, Hz. Peygamber'i alıp amcasının oğlu Varaka b. Nevfel b. Esed b. Abdüluzza'ya götürdü. Bu zat, câhiliyye zamanında Hıristiyan olmuş bir kimse olup İbranice yazıyı bilir ve İncil'den de bazı şeyleri İbranice okur ve yazardı. O sırada Varaka gözleri sonradan görmez hale gelmiş bir ihtiyar idi. Hatice Varaka'ya: 'Amcamın oğlu! Dinle bak, yeğenin neler söylüyor' dedi. Varaka: 'Yeğenim, ne görüyorsun/gördün?' diye sordu. Hz. Peygamber başından geçenleri anlattı. Bunun üzerine Varaka şöyle dedi: "Bu gördüğün, Allah'ın Hz. Musa'ya gönderdiği Nâmus'tur (vahiy meleği Cebrail). Keşke senin davet zamanında genç olsaydım! Kavminin seni bu şehirden çıkaracakları zaman keşke hayatta olsam!' Bunun üzerine Hz. Peygamber, 'Onlar beni buradan çıkaracaklar mı ki?' diye sordu. Varaka da: "Evet, senin getirdiğin bu dava ve mesaj ile gelen herkes, her peygamber, düşmanlığa uğramıştır. Şayet senin

[2] el-'Alak 96/1-5.

davet günlerine yetişirsem, sana elimden gelen yardımı yaparım.' dedi. Çok geçmeden Varaka vefat etti ve o sıralarda bir süreliğine vahiy de kesildi."[3]

Bu rivayet Müslim'in Sahih'inde "Hz. Peygamber kalbi titreyerek Hatice'ye geldi" ilavesi ile yer almaktadır.[4] Buradan Resulullah'ın bu durumdan korktuğu anlaşılabiliyor. Hatta ilk vahiy geldiğinde çok korktuğu ve bir süre yerinden hareket edemediği, ta ki eşi Hz. Hatice'nin onu aramak için gönderdiği adamlar gelip onu evine götürünceye kadar.[5]

Rivayetin sonunda vahyin bir süreliğine kesildiği belirtilmektedir. Bu konumuz açısından önemlidir. Zira Rasulullah'ın, vahyin kesilme neticesinde bunalıma girdiği ve birkaç kez intihar girişiminde bulunduğuna dair anlatımlar, konuyla ilgili rivayetlerin sonunda yer almaktadır. Bu kesintinin süresi hakkında farklı aktarımlar söz konusudur. Bazıları üç gün, on iki gün, on beş gün ve kırk beş gün derken, diğer bazı rivayetlerde ise iki buçuk yıl, üç yıl gibi rakamlar verilmektedir.[6] Bu kesinti üzerine bazı müşriklerin "şeytanın seni terk mi etti" şeklinde sataşmaları aktarılırken eşi Hatice'nin ise "görüyorum ki Rabbin seni terk etti" dediği rivayet edilmektedir.[7]

---

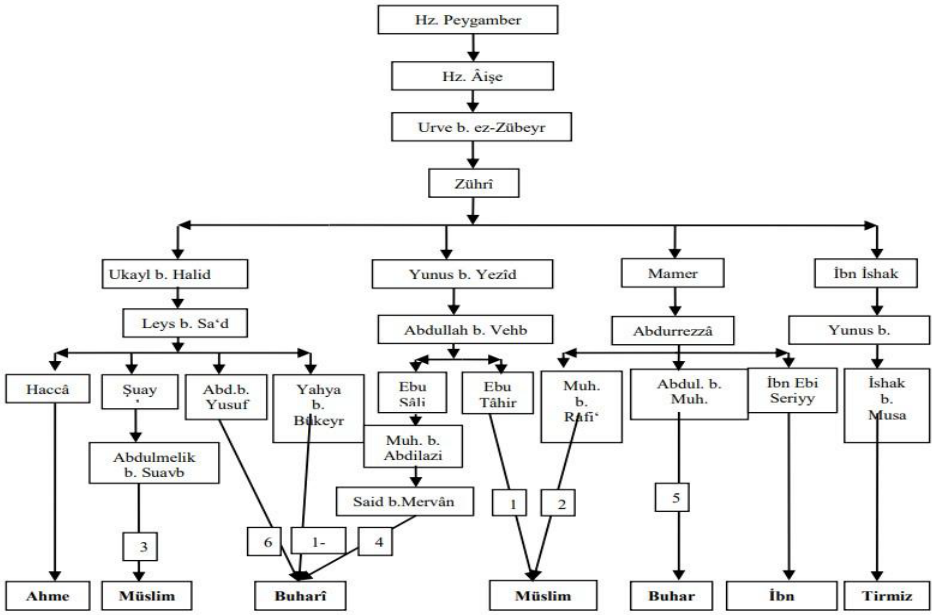
[3] Buhârî, "Bed'u'l-vahy", 3 (No. 3); "Kitâbu't-Tefsîr", 1 (No. 3953).

[4] Müslim, "İman", 73 (No. 252); ayrıca bk. İbn Hanbel, *Müsned*, 6 (No. 223); Buhârî, "Enbiya" (No. 3465).

[5] Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2020), 77.

[6] İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 115-116; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, *es-Sîre* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1990) 1/275; Ahmed b. Yahya b. Câbir, Belâzürî, *Ensâb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996) 1/120-121; Taberî, Ebî Cafer Muhammed b. Ceriri, *Târîh* (Kahire: Dâru'l-meârif, ty.) 2/299-300. Ayrıca bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/166; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404/1984), 5/249-250; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/577; İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethü'l-bârî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379), 12/360; Halebî, Ali b. Burhanüddin, *es-Sîre* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1400), 1/421; Mustafa Necati Barış, "İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber'in Hayatının Sonuna Kadar Kur'ân Tarihi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2023), 289-315.

[7] İbn Hanbel, *Müsned*, 4, (No. 312); Müslim, "Cihâd ve's-Siyer", (No. 114); Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, *Sünen*, thk. Raid b. Sabr (Riyad: Dâru'l-hadâra ve'n-neşri li't-tevzi', 2. Baskı, 2015) "Tefsîr", 81 (No. 3345); Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 24/486-487; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâlem (Beyrut: Dâru İbn'i-Cevzî, 1999), 8/424; Hüseyin Kahraman-Mehmet Şakar, "Hz. Peygamber'in İlk Vahyin Akabinde İntiharı Düşünmesi İle İlgili Rivayetlerin Tahlil Ve Tenkidi" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2017), 14.



Şekil 1: İntiharla ilgili rivayetin geldiği on farklı yol[8]

Hadis münekkitleri yukarıda alıntıladığımız meşhur rivayet hakkında hem ravilerden kaynaklı hem de metinden kaynaklı bir takım menfi eleştiriler yapmışlardır.[9] Makalede konunun bu yönü üzerinde derinlemesine durmamakla birlikte mevzunun anlaşılması için belli başlı noktalara işaret etmek uygun görülmektedir.

Toplamda on farklı rivayet zinciri ile gelen (şekil 1) ve muteber diğer hadis kaynaklarında da yer alan bu rivayette bazı ilavelerin olduğu görülmektedir.[10] Ancak bütün tariklerin ilk üç ravisi de aynı ve tek kişidir. Bunlar Hz. Aişe – Urve b. Zübeyr – Zührî'dir. Hz. Aişe'den üç rivayet yoluyla (tarik) Buhârî'ye ulaşan bu haber, hadisçiler tarafından hem senet ve hem de metin bakımından kritiğe tabi tutulmuştur. Şöyle ki senette bulunan ve yukarıda isimleri verilen ilk üç ravi, hadisçiler tarafından sika (güvenilir) kabul edilmiştir.[11] Zührî'den bu rivayeti dört farklı kişi aktarmıştır ki İbn İshak dışında kalan Ukayl b. Halid, Yunus b. Yezîd ve Mamer de yine sika kabul edilen ravilerdendir.[12] İbn İshâk, ilk siyer musanniflerindendir. Ve eseri *Kitâbu's-siyer ve'l-megâzî* bu alandaki günümüze ulaşmış en eski

[8] Kahraman ve Şakar, "Hz. Peygamber'in İlk Vahyin Akabinde İntiharı Düşünmesi", 7.

[9] Bk. Muhammed Mustafa Azamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, çev. Hulusi Yavuz (İstanbul: İz Yayınları, 1993); Hadisi Hz. Aişe'den aktaran Urve ve Zührî için bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/163, 9/365. Hadisi Zührî'den rivayet eden Ukayl sika kabul edilir, bk. İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve'r-ta'dil*, 7/43. Hadisi Zührî'den aktaran diğer bir şahıs ise İbn İshak'tır. Kendisinin sika ve kezzab oluşu hakkında farklı rivayetler mevcuttur, bk. İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/321.

[10] Bk. Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 3 (No. 3); "Tefsîr", 96; Bu yönde bazı yorumlar için bk. Muhammed Mustafa Azamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, 69.

[11] Azamî, Muhammed Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, çev. Hulusi Yavuz (İstanbul: İz Yayınları, 1993), 253-254.

[12] İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/395-296.

kaynaklardandır. Onun hadisçiliği konusunda iki zıt görüş bulunmaktadır. Onu "sika" ve hatta "hadiste emîru'l-müminin" şeklinde tavsif eden münekkitler olduğu gibi, onun "kezzâb" ve "deccâl" olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.[13] İbn İshâk, olayı biraz daha hikâye formatına sokarak Rasulullah'ın Hira'ya giderken ağaç ve taşların kendini selamladığından bahseder ve ilk vahiy geldiğinde Rasulullah'ın uykuda olduğunu ve uyandığında çok korkarak evine geldiğini anlatır.[14] İbn İshak'ın *Sire*'sinde yer alan olayı İbn Hişam da benzer şekilde aktarır. İbn Hişâm anlatımında, farklı olarak melek, beyaz ipekten bir kumaş içerisinde bir kitapla gelmiş ve "oku" demiştir.[15] Hamidullah da İbn Hişam'ın bu rivayetini kabul ederek, hadisenin rüyada gerçekleştiği ve meleğin Rasulullah'a ipekten bir örtüye sarılmış yazılı bir belge getirdiğini belirtmektedir.[16]

Konuyla ilgili başka bir haber de İbn Abbas'tan gelmiştir. Bu rivayet ilk gelişinden sonra vahyin kesilmesi ile alakalıdır. Şu şekilde aktarılmaktadır:

"Hira'da vahiy inmesinin üzerinden günler geçmesine rağmen Allah Rasûlü, Cibrîl'i görememişti. Bu duruma öyle üzüldü ki o, bir keresinde Sebîr,[17] bir keresinde de Hira dağına giderek kendini buralardan atmayı istedi.[18] Hz. Peygamber bu amaçla bu dağlara gittiğinde gökyüzünden bir ses işitti. Bu sesten irkilerek durdu. Sonra kafasını yukarı kaldırdı ve gördü ki Cibrîl, yer ile gök arasındaki bir kürsüye bağdaş kurmuş oturmuş şöyle diyordu: Ey Muhammed! Sen gerçekten Allah'ın elçisisin. Ben de Cibrîl'im. (Rivayeti aktaran ravi) diyor ki: Böylece Allah tarafından müjdelenen ve endişesi giderilen Hz. Peygamber (bu amacından vazgeçip oradan) ayrıldı. Sonra vahiyler peş peşe gelmeye başladı."[19]

[13] İbn İshak hakkında geniş bilgi için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/321; Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, (Haydarabad: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Meârif, 1960), 1/40; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1953), 7/191; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/214.

[14] İbn İshâk, *es-Sîre*, 1, 120-122.

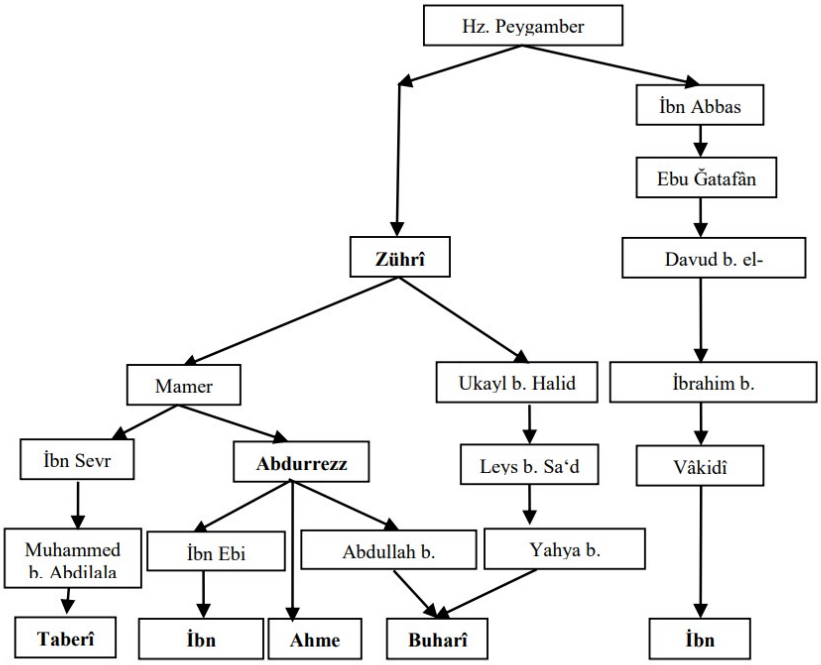
[15] İbn Hişâm, *es-Sîre,* 1/267-268.

[16] Muhammed Hamidullah, *Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed*, çev. Ülkü Zeynep Babacan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 36.

[17] Sebîr; Mekke civarında küçük bir dağın ismidir. Hakkında geniş bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/73-73.

[18] Hz. Peygamber'in Sebîr (veya Sebîra) ve Hira dağlarına gidip buralardan kendini atmayı düşündüğüne dair ayrıca bk. İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 12/360; Halebî, Ali b. Burhanüddin, *es-Sîre* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1400), 1/421.

[19] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/196.



Şekil 2: İbn Abbas'tan gelen rivayet[20]

İbn Sa'd'daki bu rivayet dört farklı yoldan İbn Hibbân, İbn Hanbel, Buhârî ve Taberî'de de yer almaktadır. İbn Sa'd'ın hocası Vâkıdî, münekkitler tarafından oldukça sert eleştirilere muhatap olmuştur. Bunların içerisinde en dikkat çekeni ise hadis uydurduğu yönündeki tenkitlerdir. Mesela Yahya b. Maîn, onun için "elindeki yirmi bin hadisle peygambere iftira atmaktadır" derken, Şafiî de "Vâkıdî'nin kitapları yalanla doludur" demektedir. Yine Ahmed b. Hanbel, Vâkıdî için "kezzab" ifadesini kullanırken İmam Nesâî ise yalancılığıyla meşhur olan dört kişiden biri olarak Vâkıdî'yi saymaktadır.[21] Aynı rivayetin İbn Abbas tarikiyle gelen raviler arasında bulunan Davud b. el-Husayn (öl. 135/752) da hadisçilerin zayıf bulup rivayetlerinden sakındığı bir isim olarak zikredilmektedir.[22] Vahyin gelişi ve fetretiyle ilgili gelen bu rivayetler ve kısaca sened zincirinde bulunan bazı raviler hakkında kayda geçen eleştirileri verdikten sonra konumuz açısından daha elzem olan içeriğin tenkidine sıra gelmektedir.

[20] Kahraman ve Şakar, "Hz. Peygamber'in İlk Vahyin Akabinde İntiharı Düşünmesi", 11.

[21] Vâkidî'nin hadisçiliği hakkında yapılan değerlendirmeler için bk. el-İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih, *el-Kâmil fî duafai'r-ricâl*, thk. Abdulfettah Ebû Sinne (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, ty), 11/241; İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/21; Bağdadî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb, *Târîhu Bağdâd ve Medîneti's-Selâm*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 3/14-16; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 26/186; Zehebî, Ebi Abdillah Muhammed b. Ahmed, *Lîsânu'l-Mîzân*, thk. Ali Muhammed Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1986), 3/665; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 9/363; *Lîsânu'l-Mîzân*, 7/521.

[22] Geniş bilgi için bk. İbn Ebu Hâtim, Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâs el-Arabî, 1953), 3/409; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn* (Beyrut: 1406), 1/260; İbn Hacer, *et-Tehzîb*, 3/157; Kahraman-Şakar, "Hz. Peygamber'in İlk Vahyin Akabinde İntiharı Düşünmesi", 12.

2. Rivayetin İçeriğinin Tenkidi

Özellikle vahyin kesilmesiyle alakalı olarak yapılan eleştirilerde intiharla ilgili kısım bazı nakısalardan dolayı tenkide tabi tutulmuş ve bilginin geröek dışı olduğu belirtilmiştir. Birisi rivayette intiharla ilgili gelen kısım metin içerisinde bulunmayıp ravinin konu hakkındaki kendi kanaatlerinin olduğu veyahut metnin öncesi kadar kuvvetli olmadığı belirtilmiştir.[23] Zira Aişe ve Urve'den haberi aktaran Zühri, uzun rivayetin sonun da فِيمَا بَلَغَنَا diyerek intihar konusunun geçtiği kısmı önceki kısımdan ayırmıştır.[24] Bu durum Zühri'nin, haberin ikinci kısmının farklı kanaldan geldiği ve Aişe'den gelen haberin devamı olup olmadığında tereddüt ettiği anlamına gelmektedir. Zira haberin devamı olsaydı araya "أَخبَرَنِي bana ... haber verdi ki..." şeklinde ayrı bir söz eklemezdi.[25] Diğer bir husus Buhârî'nin Tefsir ve Bed'ül'-vahy kitaplarında aynı konuyla alakalı rivayetlerde intihar kısmı yer almamaktadır. Bunların dışında daha başka tariklerle gelen rivayetlerde Hz. Peygamberen'in fetreti vahiy döneminde birkaç kez bir dağın başına çıkıp kendini atarak intiharı düşündüğü aktarılır.[26] Ancak rivayeti aktaran ravinin bu bilgiyi "فيما بلغنا bize ulaştı" diyerek rivayetin önceki kısmından ayırması, bu bilgi kendisine rivayet yoluyla ulaşmasına rağmen muhtemel ki senet bakımından problem görmüş olması bunu bir rivayet değil de bilgi olarak aktarmasına sebep olmuştur.[27]

Rivayet içerisinde intihar düşüncesine yönelik eleştirilerden birisi de konuyla alakalı başka rivayetlerde intihar konusunun yer almamasıdır. Buhârî'nin "Bed'ül-vahy" başlığı altında aldığı rivayette ve Ahmed ibn Hanbel'in *Müsned*'inde yer alan rivayette intihardan söz edilmemektedir.[28] Ancak Buhârî'nin eserinin sonlarında yer alan "Tabir" kitabında intihar kısmı da yer alır.[29]

Sonuç olarak konuyla ilgili aktarılan rivayetlerde yer alan intihar kısmının, metnin öncesinden ayırıcı ifadelerle gelmesi, en azından bu bilginin önceki kısımlarla aynı senetle gelmediği veya haberi

---

[23] Ebubekir Sifil, "Efendimiz İntihar Etmeyi Düşündü mü?", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (2017), 161-170, 5. Ayrıca Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde mütâbi veya şâhid olarak yer alan rivayetler arasında zayıf olanlar bulunduğu hususunda bk. Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Mukaddime* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 84; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî ez-Zehebî, *el-Mûkıza fî ilmi mustalahi'l-hadîs* (Halep: Mektebü'l-Matbuâti'l-İslâmiyye 1402/1991), 80.

[24] Zühri, Muhammed b. Müslim b. Şihab ez-, *el-Megâzî*, nşr. Sühyl Zekkâr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1981), 45; Abdurrezzak es-San'ânî, *Musannef*, thk. Habiburrahman el- e'Azâmî (Beyrut: Meclisü'l-İlmî, 1970), 5/321-322; İbn Hanbel, *Müsned*, 6/232-233; Buharî, *Sahîh*, 1/4 (No. 3).

[25] Buhârî, *Sahîh*, "Bed'ü'l-Vahy", 3 (No. 3), "Tâbirü'r-Rü'ya", 1 (No. 6982).

[26] İbn İshak, es-*Sîre*, 168; Taberi, *Târîh*, 2/298-299.

[27] Karaman - Şakar, "Hz. Peygamber'in İlk Vahyin Akabinde İntiharı Düşünmesi", 16; Sifil, "Efendimiz İntihar Etmeyi Düşündü mü?", 5-7.

[28] Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 3 (No. 3); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/325.

[29] Buhârî, "Tâbir", 1 (No. 6982).

aktaran ravinin veya müellifin bu konuda tereddütleri olduğu intibaını uyandırmıştır.[30] Dolayısıyla bu rivayetler hem senedinde yer alan ve ta'dil konusunda yara almış olan ravilerin bulunması hem de senetteki kopukluğa sebep olan söz konusu ifadenin bulunması rivayeti sıhhat açısından problemli kılmıştır.

Ancak Hz. Muhammed'in bir insan olduğu göz önünde bulundurulduğunda, gecenin bir vaktinde dağ başında bir mağarada yalnız başına iken, daha önce hiç görmediği meleği asli suretinde görmesi onda insani birtakım endişelere sebep olması gayet muhtemeldir. Bu oldukça normal ve anlaşılabilir bir durumdur. Nitekim benzer durumlar Hz. Mûsâ'da da görülmüştür.[31] Dolayısıyla durumdan endişe etmesi, Cebrâil'i ilk kez görmesi sebebiyle hem ondan hem kendi durumundan korkması ve bu haldeyken evine gidip, önce kendine gelinceye kadar istirahat edip sonra da yakınlarıyla durumu konuşması normal insani bir durumdur.

İntiharı düşünme meselesine gelince bu, çok ağır psikolojik travma geçiren insanlarda meydana gelen bir neticedir. İntihara yol açan psikolojik problemlere bakıldığında depresyon, anksiyete ruhsal gidiş, bipolar bozukluk ve şizofreni hastalıkların buna yol açtığı görülmektedir.[32] Ancak Peygamberimizde sara hastalarının nöbet esnasında içinde bulundukları kendinden geçme ve bazı fiziksel bozukluklara benzer hiçbir sorun yoktur.[33] Sara hastaları kendilerine geldiklerinde nöbet esnasıyla alakalı hiçbir şey hatırlamazlar. Nebi ise vahyi aldıktan sonra hiçbir harfini zayi etmeden olduğu gibi insanlara aktarmıştır.[34] Her ne kadar bazı oryantalistler peygamberde sara (epilepsi) benzeri hastalık olduğunu ileri sürseler[35] de bu iddialar aslına bakılırsa Mekkeli müşriklerin iddiasıdır. Mekke halkının Hz. Peygamber'e –nübüvvetin gelmesinden sonra- yakıştırdığı sıfatlardan birisi

---

[30] Karaman-Şakar, "Hz. Peygamber'in İlk Vahyin Akabinde İntiharı Düşünmesi", 23-24; Sifil, "Efendimiz İntihar Etmeyi Düşündü mü?", 5-7. Özellikle Sifil bu makalede Buhârî'nin *Sahih* ile ilgili verdiği teknik bilgide rivayetin intihar kısmının senedine Buhârî'nin de garanti vermediği anlaşılmaktadır.

[31] en-Neml 27/10-11; eş-Şu'ara 26/14; el-Kasas 28/34-35; Nihat Uzun, "Vahyin Başlangıcıyla İlgili Rivayetlere Sünni ve Şii Âlimlerin Yaklaşımlar", *Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2013), 22-61.

[32] Cemil Çelik, "Aranan: İnsan Neden İntihar Etmek İster" (Erişim 29 Haziran 2025). Sami Görün, *Nöroloji,* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi 1975), 676; Nedim Zenbilci, *Sinir Hastalıkları* (İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi, 1979), 369; Nurten Meriç, *Pediatri Bilgileri ve Ayırıcı Tanı*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1983, 669.

[33] es- Sebe 34/46, el-Araf 7/184; Ahmet Lütfi Kazancı, *Çeşitli Yönleriyle Nübüvvet Kavramı*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1997), 117-158.

[34] el-Hâkka 69/44-46; el-Maide 5/67.

[35] Frederick Klein, *The Religion of Islam* (London: Dryden House 1906), 54-55; Aliev, Sultanbeg. "Rus Oryantalistlerin Vahiy İle İlgili Görüşleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2016), 189-206, 3-9. Hz. Peygambere bu yönde batılılar tarafında çokça bühtan edilmiştir. Ancak bizzat batılı insaf sahibi tarafsız davranabilen araştırmacılar tarafından bu iddialar reddedilmiştir. Bk. Voltaire, *Philosophical Dictionary* (New Yourk: Carlton House, 2010), 220; Barthelemy Saint-Hilarie, *Mahomet et le Coran*, 99; R.V.C. Bodley, *The Life of Mohammed* (çev. Semih Yazıcıoğlu) İstanbul: Nebioğlu Yayınları ts.), 68; Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran* (London: ROYAL ASIATIC SOCIETY, 1902), 13; Lesley Hazleton, *Conferenz*, http://accidentaltheologist.com/?tag=muhammad (Erişim: 30.11.2024).

'cinnet' idi. Onlar bu iftirayı bir defa söyleyip geçmemişler, üzerinde ısrarla durmuşlardı. 'Mecnundur diyelim' diyenlere Velid b. Muğire, "Hayır o bir mecnun değildir. Biz cinnet ve cününun ne olduğunu tecrübeyle bilen insanlarız" dedikten sonra şu soruyu sormuştur: "Siz onda, mecnun insanlarda görülen çırpınma ve boğulma, saçma sapan anlaşılmaz sözler söylemek gibi davranışlar gördünüz mü?"[36] Bu soru mecnun kelimesinin Hz. Peygamber hakkında 'masru' (saralı-epilepsi) anlamına kullanıldığını göstermektedir. Sözlük anlamı olarak "yere atmak, yere vurmak" anlamlarına gelen[37] *sara* kelimesi, kişinin bu hastalığa yakalanıp nöbete tutulan hastanın yere düşüp çırpınması sebebiyle verilmiştir. Hâlbuki ki bu hastalığa yakalanan ve nöbet geçiren kendinden geçer, sayıklar, ne dediğini bilmez bir haldedir. Kendine gelmesi de uzun sürer.[38] Vahyi alan peygamberin bu esnada bir takım farklılıklar yaşadığı muhakkaktır. Zira bütün bir evrenin yaratıcının sözünü bu evren içinde bir kum tanesi kadar yer kaplayan yerkürenin[39] üzerinde yaşayan kul bir insanın alması oldukça zor olsa gerektir. Bunu Resûlullah'ın şu sözünden anlıyoruz: "Bana hangi şekilde vahiy gelirse gelsin, her defasında sanki ruhum bedenimden ayrılacakmış sanırım."[40] Yine Hz. Aişe'den gelen rivayette soğuk bir günde bile vahiy gelse Peygamber'in terlediğini bildirmektedir.[41] Ancak bu farklılığa rağmen vahyi alım esnasında Peygamberin kendini kaybetmediğini Kur'ân'dan öğreniyoruz. Kıyame suresi 16. ayette "(vahyi alırken ezberlemek için) *dilini aceleyle kıpırdatıp durma, onu senin kalbine yerleştirmek bize aittir*" buyruğundan vahyi alma esnasında Rasulullah'ın bir taraftan da gelen vahyi ezberlemek için tekrar edecek şekilde bilinçli bir halde olduğunu anlamaktayız. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu tür bir hastalığa yakalanması söz konusu değildir. İntiharla ilgili gelen rivayetlerde onun vahyin kesilmesi neticesinden üzüntüden buna kalkıştığı belirtilmektedir. Ancak yukarıda da belirtildiği üzere intihara psikolojik problemin belli bir seviyeye ulaşan ve kendini kaybeden insanların başvurduğu bilinmektedir. Peygamberler ise mevcut toplumun en seçkini, en kuvvetli irade sahipleridirler. Ayrıca daha önceki Peygamberler de, bunlar içerisinde öldürülenler olmasına rağmen, vahiy sebebiyle intihara kalkışanların olduğuna dair ne Kur'ân'da ne de başka kaynaklarda bilgi yoktur. Dolayısıyla intihar meselesinin rivayetlere sonradan ilave edilmiş veya ravilerin durum hakkındaki kendi görüşlerinin beyanı, zaman içerisinde Hz. Aişe'nin rivayetinden zannedilmiştir.

---

[36] İbn Hişam, *es-Sire*, 1/ 289; İbn Kesir, *el-Bidaye*, 3/ 61.

[37] Zebidi, Muhammed Mustafa, "sar'",*Tâcu'l-Ârûs* (Kuveyt: Matbaatu Hükümeti Kuveyt, 1965), 23, 331.

[38] Özalp Ekinci ve Toros Fevziye, "Epilepsi Tanılı Çocuk ve Ergenlerde Ruhal Bozukluklar", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 5/1 (2013), 60-77, 3, 7-8.

[39] Carl Sagan, *Cosmos* (New Yourk: Random House 1980), 196.

[40] Hamidullah, *İslâm Peygamberi,* 78. Bu sözün hadis olduğuna dair kaynak bulamadık, Hamidullah bunun kaynağını vermemiştir.

[41] Buhârî, "Bed'ü'l-vahy, 2 (No.2)

3. Hz. Peygamber'in İlk İnen Surelerle Birlikte Ruhi Gelişimi

Hz. Peygamber'in vahyin gelişinin ilk dönemlerindeki endişesi ve üzüntüsü iki farklı kategoride ele alınabilir. Biri ilk vahiy geldiğinde görevin zorluğu altında adeta ezilmesi, bu ağır görevi yerine getirememe kaygısıdır.[42] Dolayısıyla bu göreve neden kendisinin seçildiğine dair düşünceleridir. Zira eşi Hatice'ye "iyi de bana kim inanır"[43] şeklindeki sözünden bu anlaşılabilmektedir. Diğeri ise vahyin belli bir süreliğine kesildiği esnada gösterdiği tepkidir.[44] Bir insan olarak Hz. Peygamberin içerisinde bulunduğu bu durumun giderilmesi için Allahu Teâlâ elçisini vahiyle desteklemiş ve ona güven vererek teskin etmiştir. Burada özellikle el-Kalem, el-Müzzemmil, ed-Duhâ ve el-İnşirâh surelerinin ilgili ayetleri ele alınarak konu incelenmeye çalışılacaktır.

3.1. Vahyin ilk gelişinde Hz. Peygamberin tepkisi

Resulullah kendisine ilk vahiy geldiğinde girişte de belirtildiği gibi insan olması hasebiyle bazı korku ve endişelere kapılmıştır. Bununla ilgili bilgi yukarıda verilmişti. Ancak bu rivayetler de eleştiriye tabi tutulmuştur. Tenkitlere bakıldığında Hz. Peygamber'in üstün özellikleri olduğu ve bu hasletlerden dolayı peygamberlik verildiği halde korkuya kapılmışsa, sıradan insan olan eşi ve Varaka'nın yardımının söz konusu olamayacağı belirtilerek Resulullah'ın herhangi bir korku ya da endişe durumuna düşmeyeceği iddia edilmiştir. Özellikle Hıristiyan birisinden yardım talep etmesinin uygun olmadığı söylenmiştir.[45] Bu eleştiriler kanaatimizce yersizdir. Zira Rasulullah bir insandır, içinden çıkamayacağı bir durumda kalınca her insan gibi önce derdini eşine açmış, Hatice onu teskin etmeye çalışsa da o da durum hakkında net bir şey söyleyemediğinden Varaka'ya gitmişlerdir. Onun verdiği bilgi neticesinde Resulullah da beklemeye geçmiştir. Ta ki yeni vahiy gelinceye kadar. Bu durum peygamberlik ve Hz. Muhammed için bir nakısa değildir.[46]

Kur'ân'ın "*Daha önce kitap nedir iman nedir bilmezdin*"[47] ifadesiyle böyle bir olayın vuku bulacağı beklentisi olmayan Hz. Peygamber'in o esnada yaptığı, sadece dini ve sosyal yaşantısından hoşnut olmadığı bir toplumdan uzaklaşıp Hira'da düşüncelere dalması idi. Bu uzlet döneminde sadık rüyalar gibi bir takım farklı tecrübeler yaşasa da bunun sonunda peygamber olarak seçileceği beklentisi yoktu. Dolayısıyla Cebrail'in gelişiyle o zamana kadar yaşamadığı farklı bir durumla muhatap olmuştur. Bu ilk tecrübe karşısında ne yapacağını bilmez şekilde bulunan Resulullah, içinde bulunduğu durumdan

---

[42] İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* 3/203; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 82.

[43] Buhârî, "Bed'ü'l-vahy" 1 (No. 3); Müslim "Îmân" 73 (No. 252).

[44] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/96.

[45] Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûâtî, 1997), 20/376-377; Uzun, "Vahyin Başlangıcıyla İlgili Rivayetlere Sünni ve Şii Âlimlerin Yaklaşımlar", 22-61; Seyyid Cafer Murtaza el-Âmilî, *Sahih min sîreti'n-Nebiyyi'l-Azîm* (Beyrut: Dâru'l-Hadîs li'n-Neşr ve't-Tab', 2007), 3/17-20.

[46] Taberi, *Târîh*, 2/205.

[47] eş-Şûrâ 42/52.

ancak Allah'ın desteği ve yol göstermesi ile çıkabilecektir. Sadece Cebrail'in her daim müdahalesiyle değil, bununla birlikte belli bir eğitim ve iç denetim ile bunun üstesinden gelebileceği anlaşılmaktadır. Bundan dolayı insan peygamber Hz. Muhammed'den, her insanda bulunan ancak onda daha belirgin olan ve ruhani âlemle irtibata geçebilmeye yarayan bazı odak noktalarını aktif kullanması istenmiştir. Bu durum oldukça dikkati câlib olduğundan detaylıca alınacaktır.

3.2. Hz. Peygamber'in ilk inen surelerle eğitimi ve desteklenmesi

İnsan ruh, nefis ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Ruh melekût âlemine, diğer bir deyişle âlem-i lâhûta aittir. İlahi hayatın tecellisi ruha yansır. Beden mülk âlemine nefis ise misâl âlemine aittir. Bir yönüyle maddi âleme ait olan insanın, melekût âlemle irtibatının da devam etmesi istenmiştir. Ruh-beden-nefis bunların üçü de "ben" denilen varlığı oluşturur. Bunun görünür kısmını beden, görünmez kısımlarını ise ruh ve nefis oluşturur. Dolayısıyla bunlar arasında girift bir ilişki vardır. Bu ilişkilerin irfan ehlinin "suveyday-ı derun", tıp dünyasının ise "Aschoff-Tawara" veya "Av Nod Düğümü" dedikleri bölge olduğu söylenir.[48] Buna bazı salgı bezleri ve sinir ve sindirim sistemlerinin de etkili yerler olabileceği söylenmektedir.[49]

Gazzâlî'ye göre şehâdet âlemi, melekût âleminin bir benzeridir.[50] Dolayısıyla fiziki kalp ile Kur'ân'ın akleden kalp olarak tavsif ettiği kalp rasında bir benzerlik söz konusudur. Gazzâli duyulardan melekût âlemine açılan kapının ancak Allah'ın zikrine odaklanmış kişi için açılabildiğini belirtir.[51] Eğer Allah, fiziki yapıya sahip insanoğlunu ilahi hitaba muhatap tutmuşsa, bu demektir ki insan bir yönüyle bu metafizik âlemle irtibat kurabilecek kabiliyete sahiptir.[52] Bu irtibatı sağlamada yukarıda belirtildiği üzere "suveyday-ı derûn" ile birlikte Pineal bezin de ciddi işlev gördüğü son yüz yılda kabul edilmiştir.[53] Epifiz Serebri/Epifiz Gland de denilen (doğu inanışlarında 3. göz) bu bez,

---

48 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, TBMM Kütüphanesi, Yer: 70-58, s. 293;

49 Mustafa İslamoğlu, *Fıkıh ve İbadet Yazıları* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 62.

50 Gazzâlî, *İhyâu ulumi'd-dîn*, çev. Ali Aslan (İstanbul: Merve Yayın-Dağıtım, 1993), 3/27.

51 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/39-40.

52 Batıda yapılan bir bilimsel araştırmaya göre bu benzerliği ilişkilendirmenin bir şekilde mümkün olabileceğini göstermektedir. 1938'lerde iki anatomist, biri İngiliz Sir A. Keith, diğeri İskoç J. Flack, kalpte fizyolojik olarak bir tür ışık veya enerji yayan bir yer keşfettiler. Aksiyon potansiyeli (Elektriksel uyarı) olarak da adlandırılan enerji üreten bu merkez, tıp alanında onu keşfeden uzmanların ismiyle "Keith- Flack" veya "Sinoatrial Node" olarak ifade edilmektedir. Bu merkezî noktacık, kalbin üst vena cava ile sağ atriumuna bitiştiği yerdedir. Kalbin istem dışı hareketini sağlayan bu nokta, bir ambulansın ışıldağı gibi, her saniye yanıp sönen bir hareketle kalbe ışık ve enerji vermektedir. Bu ışık ne zaman biterse, insan hayatı da o zaman bitmektedir. Kalbin biyo-elektriği de bununla sağlanmaktadır. Bk. Mehmet Bayrakdar, *Tasavvuf ve Modern Tıp* (İstanbul: Seha Neşriyat,1989), 94-95. Keithy Moore, T.V.N. Persaud, *İnsan Embriyolojisi*, çev. Mehmet Yıldırım vd. (İstanbul: Nobel Tıp Kitabevleri, 2002), 349-405.

53 Pineal bez, MÖ Üçüncü yüzyılda yaşamış olan İskenderiyeli Herophilus (325-280) tarafından tanımlanmıştır. Rene Decartes ise burasının ruhun yerleştiği yer olarak ifade etmiştir. Rene, Descartes, *Ruhun İhtirasları,* çev. Mahmut Özdil (İstanbul: Umut Matbaacılık 2013), 25-30; Hüseyin Aydoğdu, *Descartes ve Felsefesi* (Ankara: Pegem Yayınları, 2022), 327; Selçuk Palaoğlu ve Etem Beşkonaklı, "Pineal Bez ve Yaşlanma", *Turkish Journal of Geriatrics*, 1/1 (1998), 2.

beynin derininde, arka kısmına yakın yaklaşık 5-8 mm x 3-5 mm boyutlarında minicik (yaklaşık bezelye büyüklüğünde) bir hormonal bezdir. Geçen yüzyılda Pineal bezin büyümesinin nihayete ermesi (7 yaşında büyümesi tamamlanır) sonucunda atıl halde bulunduğu belirtilirken tıp alanında gelişen çalışmalarla birlikte, 1958 yılında bu bezin asli görevinin seratonin ve DMT (Dimetiltriptamin/ruh molekülü diyenler de vardır) ile birlikte melatonin hormonu salgılamak olduğu ifade edilmiştir. Ancak daha güncel verilere göre bu bezin hormonların kontrol mekanizması görevini üstlendiği belirtilmektedir.[54] DMT hormonu insanda mistik zevk, tasavvufta yükselme ve metafizik âleme geçişte rol oynamaktadır.[55]

Konumuz açısından önemli olan ise Pineal Bezi'nin sadece karanlıkta salgıladığı melatonin hormonudur. Bazılarınca İslam'daki "kalp gözü" denilen şeyin aslı olduğu iddia edilen[56] Pineal Bez, aslında gündüz salgı yapmadığı şeklinde bir durum söz konusu değildir. Önemli olan ortamın karanlık olmasıdır. Gündüz bile olsa ortam ışıktan arındırılmışsa melatonin salgılama başlar. Ancak günün normal akışı içerisinde ışık ortamının olmadığı akşam karanlığı iyice çöktüğü saat 21'de hormon salgılaması başlar ve hormonun en yoğun salgılandığı dönem gece 2-4 arası uykunun en yoğun olduğu saatlerdir.[57] Bu hormonun vücudun birçok işlevinde esas teşkil ettiği gibi insanın mistik haz yaşamasında, cezbe haline gelmesinde, trans haline geçmesinde, olağan dışı bilinç sıçramaları ve pisişik akım atlatmalarında da başat rol oynadığı saptanmıştır.[58] Bunun için mistik tecrübeler yaşamak için Müslüman olma şartı yoktur.[59] Eskilerin "hissi kablel vuku" dedikleri altıncı his epifizden kaynaklanan uzakgörü, durugörü ve öngörüdür. Gecenin ve uykunun en derin zamanında salgılamanın zirvesinde olan dimetiltriptamin ve pinolin hormonları insanın ruhani âlemle irtibata

[54] M. Malik Mukherjee, Raja N. L. Khan Womens' College (Autonomous) Zoology (H), 6th SEM, Paper DSE3T-Endocrinology, 4 (2016), 2-4; Proforhansen, "Aranan: Uyku Sorunu, Melatonin ve Pineal Kist, (Erişim Tarihi: 17.07.2017, 11:16).

[55] DMT molekünün aynısı bazı bitkilerde bulunmaktadır. Bu bitkiler trans durumuna geçmek için günümüzde de kullanılmaktadır. DMT aynı zamanda özellikle Orta Amerika'da eski İnka Medeniyeti geleneği olarak devam etmektedir. Ayuşka (Ayahuasca) iksiri yapma ve bunun insanlara verilmesi sonucunda trans haline geçme ve bir takım mistik güçlerin ortaya çıkarılmasıyla astral seyahate çıkarılarak ruhsal âlemle irtibata geçildiği düşünülmektedir. Bk. Formsante, "Mehmet Yavuz, Üçünücü Göz: Epifiz" (Erişim: 30.06.2024).

[56] Yavuz, "Aranan: Üçüncü Göz".

[57] Diğer yandan melatonin hormonu yüksek irtifalarda daha çok salgılandığı bilinmektedir. Genelde manastırların yüksek dağ eteklerinde yapılmasının sebebi budur. Bununla metafizik âlemle irtibata geçmenin kolay olması amaçlanmıştır.

[58] Kumar R, Kumar A, Sardhara J, "Pineal Gland-A Spiritual Third Eye: An Odyssey of Antiquity to Modern Chronomedicine" *Indian J Neurosurg* (2018); 7:1-4, 7; Savva C, Turner MR. "Pineal gland as the source of the soul and third eye", *Practical Neurology* (2022), 22:168-169; Oschman JL, "Chapter 12 - Energy Medicine and the Sciences of the Subconscious and Intuition", Editor(s): James L. Oschman, *Energy Medicine (Second Edition)*, (b.y., Churchill Livingstone, 2016), Pages 189-197, 8; İslamoğlu, *Fıkıh ve İbadet Yazıları* , 62.

[59] Kutsi Kahveci, "Mistik Bir Tecrübe Olarak Ruhun Baş Dönmesi: Hint Mistisizmi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/2 (2019), 875-885, 2, 5; William G. Huitt ve Jennifer L. Robbins, "Spiritual Development", *Becoming a Brilliant Star:* Twelve core ideas supporting holistic education, (2018), 159-178, 1, 2, 10, 15.

geçmesini sağlar. Dolayısıyla uykunun en derin anında bu moleküllerin en aktif olduğu esnada ruhani âlemle irtibata geçmek için uykuyu bölüp kalkmak insanı bu alanda kendini adeta resetler bir duruma getirecektir.[60] Gece kalkışının (ibadetinin) önemi tam da burada ortaya çıkmaktadır. Bunun için Hz. Peygamberin kendisine gelen bu yeni duruma alışması, bunu içselleştirmesi için vahyin kaynağına olabildiğince yakın olması ve ruhen ona tam manasıyla yönelmesi gerekir. Bundan dolayı Resulullah'ın manevi olarak üst seviyede olabilmesi için Allah Teâlâ ona gece kalkışını mecbur tutmuştur. Şöyle buyurmaktadır: "*Sana has olmak üzere geceleyin uykuna ara ver. Böylece Rabbin seni mutlaka övgüye değer bir makama ulaştıracaktır.*"[61] Bazı yorumlarda ayetin metninde bulunan "نافلة" kelimesinin manası "ödül, armağan" olarak verilmiştir ki bu esas alınacak olursa bunun bir külfet değil bir rahmet olduğu anlaşılmış olacaktır.[62]

Dolayısıyla Resulullah'ın Peygamberliğin ilk dönemlerinde hem vahyin mahiyetine alışma ve kavrama hem de onunla istihza edip getirdiği mesajı yalanlayanlara karşı ilahi desteye muhtaçtır. Bunun için Yüce Allah Resulüne vahyin kaynağına münacaatta bulunmak için gece kalkışını mecbur tutmuştur. Yukarıda verilen İsra suresin ilgili ayet ile birlikte gece kalkışının amacını içeren Müzzemmil suresinin ilgili ayetleri ele alınmalıdır. Söz konusu surenin geliş sırası hakkında farklı bilgiler verilmiştir.[63] Cumhurun kabul ettiği Müddessir suresinden sonra üçüncü sırada geldiği şeklindedir. Bazı rivayetlerde ise ikinci gelen Kalem suresinden[64] sonra üçüncü olarak, diğer bazı rivayetlerde ise ikinci sırada nazil olmuştur. Bu son görüş Câbir b. Abdullah'tan gelmiştir.[65] Adı geçen surelerin ilk inen ayetlerinin muhtevalarına bakıldığında Resulullah, gerek kendisine gelen bu yeni durumun mahiyetini ve gerekse neden bu işe kendisinin seçildiğini düşünmektedir. Bu ikinci düşünceyi esas aldığımızda aslında Müzzemmil suresinin ikinci, Kalem suresinin üçüncü sırada indiği görüşü ağırlık kazanır. Yine rivayetler ilk vahiy olan Alak suresinden sonra evine gelip زَمِّلوني "beni

---

60 Gazâlî, *İhyâ*, 3/39-40; Sevim Yılmaz, "Nokta-i Suveyda'nın Önemi ve Özellikleri", *Akademiar Dergisi*, 8 (2020), 103-130, 6, 9, 12.

61 el-İsrâ 17/79.

62 İbn Fâris, Ebi'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Mu'cemü'l-mekâyisi'l-lüğa*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî (Beyrut: 2001), 1001.

63 Elmalılı, *Hak Dini*, 6/58; İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 29/252; İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs* (İstanbul: Ekin Yayınları 1997), 1/65; İslamoğlu, *Kur'ân Surelerinin Kimliği* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 436.

64 Alûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrut: İdâretü Tıbaâti Münîriyye), 29/22.

65 Taberânî, Ebu Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-evsat*, Dâru'l-Harameyn (Kahire: 1995), 2/319; Heysemî, *Keşfü'l-estâr*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 3/77; İbn Aşûr Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Tunûsiyye, 1984), 29/257.

عن جابر قال: اجتمعت قريش في دار الندوة فذكروا النبي صلى الله عليه وسلم فقال بعضهم: ساحر، قالوا: ليس بساحر، وقال بعضهم: كاهن، قالوا: ليس بكاهن، وقال بعضهم: مجنون، قالوا: ليس بمجنون، قالوا: يفرق بين الحبيب وحبيبه، فصدر المشركون على ذلك فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم فزمل في ثيابه ودثر فأنزل الله عز وجل: يا أيها المزمل، يا أيها المدثر.

örtün" diyerek yatmış[66] ve bir miktar dinlendikten sonra aynı kelimeyle başlayan sure gelmiştir. Gelen rivayetlerde ayetin iniş sebebi hakkında da üç farklı olay geçer. Biri Hz. Peygamberin زملوني deyip yattığından dolayı, biri namaz için elbisesine büründüğü için, üçüncüsü ise vahyin ağır yükünü yüklendiği için bu şekilde hitap edilmiştir ki söz konusu surenin beşinci ayette "*sana ağır bir söz indireceğiz*" ifadesi de buna işaret etmektedir.[67] Bununla birlikte Hz. Peygamberin örtüye bürünmesine sebep olarak kendisine ilk vahyin[68] gelişinden sonra Mekke müşriklerinin ileri gelenlerinin Dâru'n-nedve'de toplanarak ona ne isim verecekleri hakkında istişare edip neticede kâhin, sihirbaz, mecnun gibi lakaplar verilmek istendiği şeklindeki sözlerini duyunca buna üzülmesi gösterilmektedir. Fakat bu bilgi olaya ve zamanlamasına uygun düşmemektedir. Çünkü ilk gelen vahiyden sonra henüz tebliğ/duyurma vazifesiyle görevlendirilmemişti. Muhtemel ki vahiyden Mekkelilerin haberi bile yoktu. Bu, vahyin duyulmasından sonra, fetret döneminde mümkün gözükmektedir. Başka rivayetlerde Mekkelilerin bu söylemlerinin ardından Duhâ suresi gelerek Resulullah'ı teskin ettiği belirtilmektedir. Hatta Resul ve Nebi değil de "el-Müzzemmil, el-Müddessir" diye hitap edilmesinin sebebinin ona henüz risaletin tebliği namına herhangi bir şeyle yükümlü kılınmamış olması gösterilir.[69] Ancak surenin ilerleyen ayetlerinde müşrikler eleştirilmektedir. Bu da Hz. Peygamber'in vahyi ya insanlara açıkladığına[70] veya ilk yedi ayetin önce, sonraki kısımların farklı zamanlarda indiği anlamına gelmektedir. Veyahut da muhataplar zaten müşrikler olduğundan gelecekte gösterecekleri tepkiler nedeniyle ayetler önceden onları eleştirmiştir.

Diğer yandan Müzzemmil suresinde Hz. Peygamberin bu yeni duruma hazırlık yapması için gece kalkıp vahyi okuyarak talim etmesi ve Rabbini anması istenmektedir. Çünkü gündüz yapması gereken yoğun iş temposu olacaktır ki bu, toplumu İslam'a davet işidir. Bu yeni durum hakkında Peygamberin (s) düşüncesinde meydana gelen suallerin izalesinden sonra kalkıp vazifeyi icra etmesi istenmektedir. Söz konusu ayetlerde şöyle buyurulmaktadır: *"Ey örtüsüne bürünen! Geceleyin -birazı dışında- kalk! Gecenin yarısında bu vakti biraz öne veya biraz ileri de alabilirsin. Kur'an'ı tane tane, hakkını vererek oku. Doğrusu biz sana, taşıması zor bir söz vahyedeceğiz. Şüphesiz gece vakti etki ve uyum yönünden daha uygun ve sözün zihne yerleşmesi bakımından daha elverişlidir. Gündüz vakti ise senin için yoğun bir koşuşturma durumu vardır. Rabbinin adını an, bütün varlığınla ona yönel."*[71]

---

[66] Buhârî, "Bed'ü'l-vahy" 3 (No. 3); Müslim, "İman" 73 (No. 252).

[67] Elmalı, *Hak Dini*, 6/60-66; İbn Aşûr, *Tahrîr*, 29/255-257; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmî' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 2005), 18/117.

[68] el-'Alak 96/1-5.

[69] Kurtubî, *Câmî'*, 18/117.

[70] Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları 2005), 6/496.

[71] el-Müzzemmil 73/1-8.

Ayrıca Hz. Peygamberin kendi iç dünyasında bu ağır yükün altına girmesini de sorguladığı anlaşılmaktadır. Zira yukarıda zikredilen "*sana taşıması zor bir söz vahyedeceğiz*" ilahi sözü, vahyin alınması esnasındaki zorluğa işaret etmekle birlikte belki daha isabetlisi risalet görevinin ağırlığına dikkat çekmektedir. Kırk yıl boyunca bir toplumun içerisinde sıradan bir insan olarak yaşayıp sonra çıkıp vahiy aldığını söyleyerek ve daha zoru bu toplumun asırlardır inandıkları kutsallarını eleştirerek "ey insanlar asırlardır atalarınızdan devraldığınız inançlarınız batıldır, onları bırakıp benim söylediklerime inanın"[72] demek ölüm dâhil her türlü riski içerisinde barındırmaktadır. Bu ağırlığı[73] hissetmiş olacak ki eşi Hatice'ye "iyi de kim bana inanır"[74] demiştir. Dolayısıyla "*de ki ben de sizin gibi bir insanım*"[75] ayetinde belirtildiği gibi yaratılış olarak bir insanın sahip olduğu tüm artı ve eksilere sahip olan bir insanın bu ağır vazifeyi icrada birtakım endişelere kapılması muhakkaktır. Bu düşünceler, bu ağır vazifeyi yerine getirip getirememe endişesi Resulullah'ı hayli düşündürmüş olacak ki o da muhtemel kendi kendine "neden ben" diye sormuştur. Bu, eşi Hatice'ye yönelttiği kendisine kimsenin inanmayacağı yönündeki sorusundan anlaşılabilmektedir. Yine bu soru vahyin başlangıcında inzal olan surelerdeki kendisini destekler mahiyette gelen ayetlerin genel muhteviyatından çıkarılabilmektedir. Malı ve evladı daha çok, bu anlamda zorluklara göğüs gerebilme gücüne sahip Mekkeli insanlar varken neden Abdullah'ın yetimi? İşte bu sorunun cevabını Allahu Teâlâ "*Muhakkak ki sen üstün ahlaka sahipsin*"[76] buyurarak vermiş ve vahyin ona verilmesinin sebebini belirtmiştir. "*Şayet bir kitap gelecek idiyse şu iki şehirde* (Mekke ve Taif) *bulunan iki büyük adamdan* (Velid b. Muğire ve Urve b. Mes'ûd es-Sakafî) *birine gelmeliydi*"[77] diye düşünen Mekke'nin önde gelen müşriklerine de cevap niteliğindedir. Olayın onların düşündüğü gibi para pul ve evlat çokluğuyla alakalı olmadığı, bunun Allah'ın rahmeti olduğu ve bu seçkin vazifeyi dilediğine vereceği belirtilmektedir.[78] Yine Hz. Peygamber tebliğ faaliyetinin zorluğundan ve Mekke'nin ileri gelenlerinin eleştiri ve tehditlerinden kaynaklı bir takım insani endişeler duymuş olacak ki Müddessir suresi on birinci ayetinde "(Ey Peygamber) *Yarattığımda tek başına olan o kişiyi sen bana bırak...*" buyurarak düşmanların ele başlarına karşı kendisine destek ve güven vermektedir.

يا ايّها المُزّمّل (Ey örtüsüne bürünen/ağır yük yüklenen) ayeti[79] ile Peygamberin uyanık, dikkatli, tayakkuz halinde olmaya davet edildiği anlaşılmaktadır. Bazı müfessirler bunun bir nevi tâzir

[72] el-Enbiya 21/54, el-Bakara 2/170, el-Mâide 5/104, el-A'râf 7/70, 173, el-Yunus 10/78; Buhârî, "Tefsir" 26; Müslim, "Îman" 348; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/74, 200.

[73] el-Müzzemmil 73/5.

[74] Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1 (No. 3); Müslim, "Îman", 73 (No. 252); İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/ 195.

[75] el-Fussilet 41/6.

[76] el-Kalem 68/4.

[77] ez-Zuhruf 43/31.

[78] el-Bakara 2/90, 105.

[79] el-Müzzemmil 73/1.

olduğunu söyleseler de[80] daha vahyin başlangıcında ne yapacağı bile öğretilmeden böyle uyarı yersiz gözükmektedir. Zira Süheylî (öl. 581) Hz. Peygamber'in bu ismi (المُزّمِل) önceden bilmediğini ve bu hitap sırasında, içinde bulunduğu durumdan ortaya çıktığını belirtmektedir. Arap dilinde bu, muhatabı incitmeden iltifat etmek istendiğinde bulunduğu halden müştak bir isimle hitap edildiği bildirilmektedir.[81]

İbn Aşûr konuyla ilgili "belki de Resul'e mesajının başında empoze edilen bu duruşun hikmeti, onun iç saflığını arttırması, vahyi almaya hazırlığını güçlendirmesi, böylece vahyin kendisini baskıladığı gibi utandırmamasıydı. Buhârî'nin şu rivayetinde bildirildiği gibi inmiştir: "...Bunun üzerine yoruluncaya kadar bana baskı yaptı, sonra 'Rabbinin adıyla oku' dedi."[82] Bu hikmete Cenab-ı Hakk'ın şu sözü işaret etmektedir: '*Doğrusu biz sana ağır bir söz vereceğiz*'" demektedir.[83]

Yine gece kalkışı bağlamında Müzzemmil suresinin 6. ayetinde إنا ناشِأت اللّيلِ هِي وأشدُّ وطأً واقوَمْ قيلاً "*gecenin inşası daha kuvvetlidir*" ibaresi geçmektedir ki bunun çok derin ve geniş manaları vardır. ناشأة kelimesi canlandı, büyüdü manalarına gelir[84] ki ölü toprağın canlanıp yeşermesini ifade eder ki bu gecenin canlı ve diri oluşu anlamını ifade etmektedir. Gecenin derinliklerinde insan istirahat ister, bu saatler istirahat saatidir. Ancak insan gecenin bu saatinde uzun uzadıya kalkıp Rabbine tazim ve ibadetle baş başa olursa, nefis ve bedeni üzerinde hâkimiyet kurar ve nefsini kontrol altına alır. İnsan bu yolla nefsini ve bedenini dinin tebliği için kullanırsa zafer hususunda daha başarılı olur. Diğer yandan gece ibadeti, kalp ve dil arasında harmoni oluşturmak için oldukça etkili bir yoldur. Çünkü gecenin bu ıssız saatinde kul ile Allah arasına kimsenin girmesi imkân dışıdır. Bu saatte insan diliyle ne söylüyorsa kalbinde de aynı duyguyu taşır. Dolayısıyla kalp ve dilde bir ahenk meydana gelir. Yine gece kalkışı insanın zahiri ile batınında ahenk meydana getirmek için etkili bir yoldur. Çünkü bir kimse gece istirahatini terk edip kalkarsa bu sadece ve sadece ihlasındandır, gecenin o saatinde riya imkânsızdır. Gece kalkışının diğer bir etkisi de gece ibadeti gündüzden daha zor olduğu için din konusunda sebat oluşur ve Allah yolunda bu kimse daha bilinçli ve daha dirençli olur.[85] Ayetin sonunda yer alan وأَقوَمْ قيلا (Sözün zihne yerleşmesi/okuyuş açısından daha etkili/elverişlidir) ise Kur'ân'ı daha derin düşünmeye uygun olduğu vakit diye anlatılmıştır. Gündüz günlük meşgalelerle kalp daha çok meşgul olur ve düşünmeye çok fazla zaman kalmaz. Hâlbuki ki gece bütün seslerin

[80] Zemahşeri, Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî ez-, *Keşşâf*, çev. Murat Kaya (İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık, 2020), 6/982.

[81] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Matsis Matbaa, 2021), 6/61.

[82] Buhâri, "Bed'ü'l-vahy", 3 (No. 3).

[83] İbn Aşûr, *Tahrir*, 29/258.

[84] Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs*, 1/463.

[85] Mevdûdî, *Tefhîm*, 6/499.

sustuğu bir sükûnet hali söz konusudur. Öyleyse hem vahyi içselleştirme ve hem de bir sonraki günün planlanmasına daha uygun zaman ve dolayısıyla isabetli kararların çıkma olanağı daha yüksektir.

Hz. Peygamber'in yukarıda belirtildiği üzere vahyin ilk dönemlerinde üzüntü duymasının bir nedeni de vahyin kesintiye uğramasıdır. Terkedilmiş hissine kapılması aslında vahiyden mahrum kalmanın daha zor olduğunu öğrenmesidir. Duhâ suresinde "*Rabbinseni bırakmadı ve sana darılmadı*" buyurularak açıkça Resulullah'ın vahyin kesilmesine üzüldüğü ifade etmektedir. Dolayısıyla bu üzüntüye kapılmasından vahyin gelişini bekler duruma geldiği ve onu içselleştirdiği çıkarılabilmektedir. Gelen rivayetlerde nüzul sürecinde beş kez vahyin kesildiği belirtilmektedir. Biri ilk vahiy olarak gelen Alak suresinin ilgili ayetlerinden sonra olduğu kabul edilir. Bu kesinti Müddessir suresinin ilk ayetlerinin gelmesiyle sonlanmıştır.[86] İkinci fetret Duha suresi öncesindedir. Gelen rivayetlerde Rasulullah'ın parmağında bir taş vurması sonucu yaralanma sebebiyle vahyin kesildiğine yöneliktir.[87] Ancak parmaktaki yaralanma sebebiyle vahyin kesilmesi anlaşılır gibi değildir. Üçüncü kesinti Kehf suresi 23-24. ayetlerde belirtilen "Allah'ın izin vermesi" meselesinde olduğu iddia edilmektedir. Yahudi âlimlerinin yönlendirmesiyle Mekke müşriklerinin ileri gelenlerinin Hz. Peygamber'e bazı sorular sorup onun da "yarın bu sorularınıza cevap vereceğim" demesi ancak "inşallah-Allah dilerse" dememesi sebebiyle on beş günlük inkıta olduğu söylenmektedir.[88] Akabinde Kehf suresi 23-24. ayetlerinin geldiği bu hususta Peygamberimizin uyarıldığı rivayet edilmektedir. Ancak vahiy sürecinde 23 yılın her gününde vahiy gelmesi söz konusu değil, vahyin her gelmediği süre inkıta sayılmamalıdır. Nitekim bazı müfessirler bunu vahyin kesilmesi olarak almamışlardır. Dördüncü fetret İfk olayı esnasında Hz. Aişe annemizi temize çıkaran ayetlerin 40 gün sonra gelmesidir. Nur suresinin 11. ayeti gelerek konuya açıklığa kavuşturulup bu iftirayı atanlar te'dip

[86] İbrâhîm b. İsmâîl el-Ebyârî, *el-Mevsûatu'l-Kur'âniyyetü'l-Müyessera* (Dımaşk: Dâru't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslamiyye, 1405), 3/39; Taberî ise "bir süre" kaydı koyar. Taberî, *Câmiu'l-beyân,* 23/8; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/94; Mustafa Öztürk - Hadiye Ünsal, "Kur'ân Tarihine Giriş", *Eskiyeni* 26 (2013), 65-119, 12-13; Faruk Vural, "Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (2015), 83-102, 7.

[87] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/ 486; Kurtubî, *Câmi'*, 20/91; Ebu'l-Kâsım ibn Cuzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-Uuûmi't-tenzîl*, thk. Abdullâh el-Hâlidî (Beyrut: Şeriketu Dâru'l- Erkâm, 1416), 2/490; İbn Kesîr, *Tefsîru'l- Kur'âni'l-Azîm*, 8/424; Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed, *Durru'l-Mensûr* (Amman: Dâru'l-Beşîr, 1. Baskı, 1996), 8/539; Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr* (b.y.: Dâru'l-vefâ, ts.), 5/556; Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kāsım, *Mehâsinu't-te'vîl* (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 9/490.

[88] Beğavî, Ebû Muhammed, *Meâlimu't-tenzîl* (Riyad: Dâru Taybe, 1409), 3/59; İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-vecîz* (Riyad: Dâru Taybe, 1409), 3/508; Ebu'l-Ferec ibnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987), 3/76; Fahreddîn Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 21/450; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/162; İbn Cuzey el-Kelbî *el-Gırnâtî, et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*, 1/463; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrut: Dâru Taybe, 1999), 5/149; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l Munîr*, 15/ 214.

edilmiştir. Bazı müfessirler bunun uzun sürdüğünü bazılarının ise kısa sürdüğünü bildirmektedir.[89] Vahyin beşinci kesilmesi ise Tebük seferine mazeretsiz olarak çıkmayan üç kişinin tevbelerinin kabulüne yönelik Tevbe suresi 118. ayetinin 50 gün sonra gelmesidir.[90]

Kaynaklarda her ne kadar bu türden gecikmeler vahyin inkıtaya uğraması olarak değerlendirilmiş olsa da bunun en iyi değerlendirilmesi Resullullah'ın verdiği tepki ve gelen vahyin bu durumla ilgili olup olmadığıdır. Bu husus göz önünde bulundurulduğunda Duha suresi ile bitirilen kesinti süreci vahyin fetret dönemi olarak almaya daha uygun olacağı düşünülmektedir. Ancak bu durumda da surelerin bazı nüzul sıralamasında Duha suresinin on birinci sırada verilmesi uygun düşmemektedir. Kanaatimizce fetreti vahye sebep olan olaylar ve akabinde gelen sureler zamanla birbirine karıştırılmıştır. Bazı nüzul sıralamalarında Duha suresi 5. sırada verilmektedir ki hem tarihi olaylara hem de surelerin içeriğine bu daha uygun düşmektedir. Ayrıca her gecikme fetret değildir. Hatta Resulullahda aslında vahyin geliş şekli ve ne kadar sıklıkla geleceği hakkında tecrübe sahibi olmadığından ilk gecikmeyi kesilme sanmıştır. Bunun için de Duha ve onun neredeyse devamı olan[91] İnşirah surelerinde "*Rabbin seni bırakmadı ve sana darılmadı, ... Elbette işin sonu senin için öncesinden daha hayırlıdır, Rabbin sana mutlaka lütuflarda bulunacak sen de memnun olacaksın, ...*" buyurarak onu terk etmediğini bildirmektedir. Ardından da ona verdiği nimetler hatırlatılmaktadır: *"O seni yetim bulup barındırmadı mı, seni yol bilmez halde bulup yol göstermedi mi ve seni yoksul bulup zengin etmedi mi?"; "Senin kalbini açıp genişletmedik mi, belini büken yükünü üzerinden kaldırmadık mı ve senin şanını yüceltmedik mi, demek ki zorlukla beraber bir kolaylık vardır..."* buyurarak vahyin ilk dönemindeki içinde bulunduğu haleti ruhiyesini bu şekilde destekleyerek gelişimini sağlamıştır. Aynı şekilde Duha suresi Abdullah oğlu Muhammed'in çektiği insani sıkıntıları ve buna ilahi yardımı hatırlatarak insanlık yükünü taşıma hususunda motive ederken, İnşirah (Şerh) ise Allah'ın elçisi olan Hz. Muhammed'in risalet misyonunun ağırlığının bedelini dile getirip risalet görevi hususundaki ilahi yardım belirtilerek motive ediyor.[92] Bu desteklerle aynı zamanda vahiy yolunda müşriklerden gelebilecek her olumsuz

---

[89] Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vîl*, 7/344; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1987) 4/2498; Abdurrahmân Abdullâh es-Sa'dî, *Teysîru'l- Kerîmi'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*, thk. Abdurrahmân b. Muallâ (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2000), 563.

[90] Taberî, *Târîh*, 3/100-109; İbn Mende, Muhammed b. İshâk, *el-Mustahrec*, thk. Âmir Hasan Sabrî, (Beyrut: Vezâratu'l-Adli ve'ş-şuûn, 2001), 1/399; 2/37; İbnu'l-Esîr, İzzuddîn, *el-Kâmil fi't-târîh*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1997), 2/145; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988), 5/5; Öztürk, Mahmut, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Tebük Gazvesi'ne Katılmayan Müminlere Uygulanan Yaptırımların Tahlili", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2009), 103-105, 8.

[91] Tavus b. Keysan ve Ömer b. Abdulaziz bu iki sureyi bir sure saymış ve namazda bir rekâtta art arda besmelesiz okumuşlardır. Bk. Râzî, *Mefatihu'l-Gayb*, İnşirah suresi girişi.

[92] Zemahşeri, *Keşşaf*, 6/1336; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/503, 508, 531; *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, 6/639-640, 643; İslamoğlu, *Sîretü'l-Kur'ân 16*. ders, https://www.youtube.com/watch?v=5qN9X8XfOOk (Erişim Tarihi: 26.05.2024).

söz ve davranışa karşı dirençli olması sağlanmıştır. Vahyin bu ilk kesintisinin ardından fetret olarak değerlendirilen aralar, sonraki dönemde bu yöndeki değerlendirmeler olduğunu düşünmekteyiz.

Sonuç

Hz. Peygamber her ne kadar son zamanlarda uzlet günlerini uzun tutsa ve bazı rüyalarla kendinde farklılık hissetse de onun peygamberlik veya vahiy beklentisi yoktu. Rivayetlerden buna dair hiçbir şey göremiyoruz. Dolayısıyla vahyin ilk gelişiyle bir takım endişe ve korkuları yaşaması insani tepkilerdir. Yine gelen rivayetlerden anlaşılıyor ki eşi Hatice ve onun amcası Varaka gibi yakın çevresinde bulunan insanlarla konuşarak ne olduğunu anlamaya çalışmıştır. Bu Hz. Peygamber'e bir nakısalık getirmemektedir.

Yine mevcut rivayetlerden anlaşılıyorki ilk gelişinden sonra vahiy bir süreliğine kesilmiştir. Bu süre Hz. Peygamber'in yaşadığı bu yeni durumu içselliştermesi ve duruma alışması için kendine verilen bir süre olarak değerlendirilebilir. Resulullah'ın bu vahyin kesintiye uğramasından dolayı üzüldüğü de yine konuyla alakalı rivayetlerde açıkça yer almaktadır. Ancak söz konusu rivayetlerden bazılarının sonunda yer alan intihar meselesinin metnin öncesi ve sonrasını ayıran karine bulunduğundan metnin aslından olmadığı veya en azından bu kısmın güvenilirliğini garanti etmedikleri anlaşılmaktadır.

Yine oryantalistlerin Hz. Peygamberi sara hastalığına benzer bir hastalığa mübtela olduğu şeklindeki itham ve iftiralarının da asılsız, mesnedsiz olduğu anlaşılmıştır. Zira sara hastası nöbet esnasını hatırlamayıp uzun süre kendine gelemediği halde Peygamber vahiy aldığında kendinde, bilinçli ve aldığı vahyi hemen akabinde harfiyyen aktardığı muhakkaktır.

Resulullah'ın vahyin ilk zamanlarında hem kendi iç dünyasında birçok duygular yaşadığı hem de topluma karşı desteğe ihtiyacı olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in ruhen desteklenmesi Müzzemmil, Kalem, Duha ve İnşirah surelerinde görülmektedir. Özellikle ruhi gelişimi için gece kalkışı emredilmektedir. Bu kalkış bir yanıyla Kur'ân'ı talim için ve Rabbini anma olarak bildirilirken aynı zamanda gündüz yoğun iş temposu sebebiyle bu tür faaliyetlere zaman ayıramayacağı bildirilmektedir.

Kalem suresiyle bu ağır vazifeyi yerine getirememe endişesi ve tebliğ faaliyetinde toplumdan gelecek ölüm dâhil her türlü tehlikeye karşı duyduğu korku sebebiyle kendisine "neden ben" sualine "yüksek ahlak sahibi" olması sebebiyle bu vazifeyi ancak onun yapabileceği işaret edilmektedir. Diğer yandan Hz. Muhammed'e küçüklüğünde en çok yardıma muhtaç olduğu zamanlarda verilen nimetler hatırlatılarak bir yandan Rabbinin onu terk etmediği bildirilirken diğer yandan bu nimetler kendisini bu vazifeye hazırlamak için verildiği anlatılmaktadır. Nitekim bu hazırlama süreci daha önce Hz. Musa için de kullanılmıştı.

Extended Abstract

With the Quran, the final divine book sent to guide humanity, God Almighty also shaped the personality of Prophet Muhammad, the first recipient of this revelation. With the divine address, "You did not know before what a book is, nor what faith is," our Prophet, who had no knowledge or expectation of being granted prophethood, reacted to this first revelation, stemming from human characteristics. These reactions stemmed from his first-hand experience of it, including fear due to seeing Gabriel for the first time and being embraced and held by him, and fear of becoming a poet or a soothsayer due to his lack of prior knowledge of who the person who had come to him and what he was teaching.

Extant narrations on the subject indicate that when God's Messenger Muhammad first received the revelation, he feared becoming insane, possessed by demons, or becoming a poet or a soothsayer. Some narrations state that he was deeply affected by this event and attempted suicide several times, but each time Gabriel appeared and dissuaded him by saying, "O Muhammad, I am Gabriel, and you are the Messenger of God." However, research has shown that suicide is not included in every narration. The narration mentioning suicide has been criticized in terms of both its chain of narration and its text.

Furthermore, it is evident that the Prophet Muhammad (peace be upon him) needed support when he assumed the role of messenger. This is evident in the first revealed surahs al-Muzzammil, al-Muddaththir, al-Qalam, ad-Duha, and al-Inshirah. Surahs al-Duha and al-Inshirah recall the difficulties the Prophet Muhammad (peace be upon him) faced in the past, emphasizing that just as he was supported by God during that time, he was not abandoned. Verse 4 of Surah al-Qalam virtually explains the reason for the revelation being given to him. This quality is illustrated by the statement, "Indeed, you possess great character," indicating his high moral character. In Surah al-Muzzammil, the Prophet is specifically commanded to wake up at night, urging him to thoroughly learn and digest the Quran during the night. Because he will have a lot of work to do during the day.

Furthermore, it is observed that certain characteristics of a person's physiological structure also play a role when he is commanded to wake up after a period of sleep and rest at night. It is claimed that the region of the heart, known in Islamic cultural tradition as the "suwaydayı derun" (deep sleep) and in the medical world as the "Aschoff-Tawara" or "Av Knot" (the Node of the Nose), is influential in a person's connection with the metaphysical realm. Some Islamic scholars also state that the realm of witnessing is analogous to the realm of the malakut (heavenly heart), and that there is a similarity between the physical heart and the heart described in the Quran as the rational heart. In addition, it is known that certain glands in the human body, particularly the nervous and digestive systems, also

have an impact on this process. The pineal gland, also known as the third eye, the bee's eye, and the heart's eye, is thought to play a particularly important role in this regard. Located deep in the back of the brain and about the size of a pea, this gland secretes developmental hormones until the age of seven. After this age, it is known to secrete DMT (some call it the "dimethyltryptamine/soul molecule") and serotonin. DMT is said to play a role in mystical pleasure in humans, and in Sufism, it plays a role in spiritual elevation and access to the metaphysical realm.

The pineal gland is known to secrete melatonin only in darkness. The hormone's peak concentration is between 2 and 4 a.m. In addition to its many primary functions in the body, it has been found to be effective in enabling people to experience mystical pleasure, achieve a state of ecstasy, experience extraordinary leaps of consciousness, and experience psychic currents. The sixth sense, which the ancients called "hissi kable'l-vuku," originates from the pineal gland. These molecules are most active during the deepest moments of sleep, and at that very moment, they rise to the Messenger of God. It is important that God remembers and requests that he recite the Quran. The Prophet Muhammad was asked to equip himself with Quranic knowledge at the clearest moment of his mind, to be as close as possible to the source of revelation, and to fully turn to Him in spirit. Thus, God's Messenger would attain a spiritually superior level. The relevant verse states: "Break your sleep at night, as it is for you. Thus, your Lord will surely raise you to a praiseworthy station." The verse demonstrates that this is not a burden but a reward.

ملخص موسع

مع القرآن الكريم، الكتاب الإلهي الأخير الذي أُنزل لهداية البشرية، شكّل الله تعالى شخصية النبي محمد، أول من نزل عليه هذا الوحي. فمع قوله تعالى: "ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان من قبل"، تفاعل نبينا، الذي لم يكن يعلم أو يتوقع النبوة، مع هذا الوحي الأول، نابعًا من صفاته البشرية. انبثقت هذه التفاعلات من تجربته الشخصية: خوفٌ من رؤية جبريل لأول مرة واحتضانه له، وخوفٌ من أن يصبح شاعرًا أو نبيًا، لجهله السابق بمن جاءه وما علمه. عند عودته إلى منزله، روى ما مر به لزوجته خديجة. كما ورد أنه ذهب إلى ورقة، ابنة عم خديجة، ليستفسر عن الوضع. وعلم أنه اختير خاتمًا للرسل، ثم، كما رُوي، انتظر عودة جبريل، قلقًا بشأن قدرته على أداء هذه المهمة الشاقة على أكمل وجه. تشير الروايات الواردة في هذا الموضوع إلى أن رسول الله محمدًا صلى الله عليه وسلم، عندما نزل عليه الوحي لأول مرة، خشي أن يُصاب بالجنون أو الممسوس أو أن يُصبح شاعرًا أو نبيًا. وتشير بعض الروايات إلى أنه تأثر بشدة بهذا الحدث وحاول الانتحار عدة مرات، ولكن في كل مرة كان جبريل يظهر له ويقول: "يا محمد، أنا جبريل، وأنت رسول الله"، فيثنيه عن ذلك. ومع ذلك، فقد أظهرت الأبحاث أن الانتحار ليس واردًا في جميع الروايات. فقد ورد الوحي الأول من خلال عشر طرق مختلفة. ومع ذلك، غابت مسألة الانتحار عن معظم الروايات. ويبدو أن إحدى الروايات تُميز بين مفهومي "فيما بَلَغنا" السابق والسابق (كما روينا). ويُذكر أن هذا التمييز قد أُجري لأنه أُضيف لاحقًا، وليس في نفس مصدر بقية الحديث، أو لأن الراوي لم يعتقد أنه جزء من الحديث.

من ناحية أخرى، عندما تولى النبي محمد صلى الله عليه وسلم دور الرسول، احتاج أيضًا إلى الدعم. يتجلى هذا في أولى سور النزول، وهي المزمل، والمدثر، والقلم، والضحى، والانشراح. سورتي الضحى والانشراح تُذكّران بالمصاعب التي واجهها النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) في الماضي، مؤكدتين أنه كما أيده الله آنذاك، لم يُخذَل. الآية الرابعة من سورة القلم تُفسر سبب نزول الوحي عليه. وتتجلى هذه الصفة في قوله تعالى: {وإنك لعلى خلق عظيم}، مُشيرةً إلى أخلاقه الرفيعة. في سورة المزمل، أُمر النبي تحديدًا بالقيام ليلًا، وحثّه على حفظ القرآن الكريم وفهمه جيدًا. ذلك لأن عليه مسؤوليات نهارية كثيرة. بصفته نبيًا وقائدًا، كان منشغلًا بجميع شؤون أتباعه الدينية والدنيوية، فاضطر إلى التضحية بنومه ليلًا من أجل تطوير نفسه. ولأنه كان عليه أن يعتنق هذا الدين الإلهي الجديد، فقد كان عليه دراسة الوحي.

علاوة على ذلك، يبدو أن بعض الخصائص الفسيولوجية للإنسان تلعب دورًا في أمره بالنهوض بعد فترة من النوم والراحة ليلًا. يُزعم أن منطقة القلب، المعروفة باسم "سوايداي درون" في التراث الثقافي الإسلامي، و"أشوف-تواره" أو "عقدة أف" في عالم الطب، مؤثرة في ارتباط الإنسان بالعالم الميتافيزيقي. ويرى بعض علماء المسلمين أن عالم الشهود يشبه عالم السماء، وأن هناك تشابهًا بين القلب المادي والقلب الموصوف في القرآن بالقلب العقلي. علاوة على ذلك، يُقال إن بعض الغدد في جسم الإنسان، بالإضافة إلى الجهازين العصبي والهضمي، لها تأثير أيضًا على ذلك. ويُعتقد أن الغدة الصنوبرية، المعروفة أيضًا باسم العين الثالثة، أو عين النحلة، أو عين القلب، تلعب دورًا بالغ الأهمية في هذا الصدد. تقع هذه الغدة في عمق مؤخرة الدماغ، بحجم حبة البازلاء تقريبًا، وتفرز هرمونات النمو حتى سن السابعة. بعد هذا السن، من المعروف أنها تفرز) DMT يسميه البعض "جزيء ثنائي ميثيل تريبتامين/ الروح") والسيروتونين. ويُقال إن DMT يلعب دورًا في المتعة الروحية لدى البشر، وفي التصوف، يلعب دورًا في الارتقاء الروحي والانتقال إلى عالم الميتافيزيقيا.

من المعروف أن الغدة الصنوبرية تفرز هرمون الميلاتونين فقط في الظلام، ويكون الهرمون في ذروته بين الساعة الثانية والرابعة صباحًا. بالإضافة إلى وظائفه الأساسية العديدة في الجسم، وُجد أن هذا الهرمون فعال في إحداث المتعة الروحية، والنشوة، وقفزات الوعي الاستثنائية، والتيارات النفسية. تنشأ الحاسة السادسة، التي أطلق عليها القدماء "هيسي كابليل فوكو"، في الغدة الصنوبرية. خلال لحظات النوم العميق تكون هذه الجزيئات أكثر نشاطًا، وفي تلك اللحظة بالتحديد نرتفع إلى رسول الله. من المهم أن يذكر الله القرآن ويطلب منه تلاوته. طُلب من النبي محمد أن يتسلح بمعرفة القرآن في صفاء ذهنه، وأن يكون أقرب ما يمكن إلى مصدر الوحي، وأن يلجأ إليه روحيًا. وهكذا، سيبلغ رسول الله مستوى روحيًا أسمى. تقول الآية ذات الصلة: "أفطر بالليل كما تفطر، كذلك يبعثك ربك مقامًا محمودًا". تُبيّن الآية أن هذا ليس عبئًا، بل جزاء.

الكلمات المفتاحية: الحديث، السيرة النبوية، الوحي، النبي محمد، الغدة الصنوبرية.

Kaynaklar / References

Abdurrezzak, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *Musannef*. Thk. Habiburrahman el- e'Azâmî. Beyrut: Meclisü'l-İlmî, 1970.

Aliev, Sultanbeg. "Rus Oryantalistlerin Vahiy İle İlgili Görüşleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2016), 189-206.

Aydoğdu, Hüseyin. *Descartes ve Felsefesi*. Ankara: Pegem Yayınları, 2022.

Azamî, Muhammed Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, çev. Hulusi Yavuz, İstanbul: İz Yayınları, 1993.

el-Bağdadî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd ve Medînetü's-Selâm*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.

Barthelemy Saint-Hilarie, *Mahomet et le Coran*, Paris: Memere De L'institud 1865.

Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd. *Tefsîru Beğavî Meâlimu't-Tenzîl*. Riyad: Dâru Taybe, 1409/1988.

Barış, Mustafa Necati. "İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber'in Hayatının Sonuna Kadar Kur'ân Tarihi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2023), 289-315.

Bayrakdar, Mehmet. *Tasavvuf ve Modern Tıp*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1989.

Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

Bodley, R.V.C. *The Life of Mohammed*. çev. Semih Yazıcıoğlu. İstanbul: Nebioğlu Yayınları ty.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *el-Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002/.

Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*. Haydarabad: Matbaatu Meclisi Dârieti'l-Meârif, 1960.

CEMİLCELİK, Aranan: İnsan Neden İntihar Etmek İster. Erişim 29 Haziran 2025. https://www.cemilcelik.com.tr/insanlar-nicin-intihar-etmek-ister/

Descartes, Rene. *Ruhun İhtirasları*. çev. Mahmut Özdil. İstanbul: Umut Matbaacılık 2013.

Ebü'l-Ferec, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404/1984.

Ebyârî, İbrâhîm b. İsmâîl, *el-Mevsûatu'l-Kur'âniyye*. Dımaşk: Muessesetu Sicillu'l-Arab, 1405.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî. *el-Bahru'l-Muhît*. Riyad: Dâru İbn Cevziyye, 1426.

Ekinci, Özalp - Toros Fevziye. "Epilepsi Tanılı Çocuk ve Ergenlerde Ruhal Bozukluklar". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*. 5/1 (2013), 60-77.

Elmalı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Matsis Matbaa, 2021.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, TBMM Kütüphanesi, Yer: 70-58.

FORMSANTE, Aranan: Mehmet Yavuz, Üçüncü Göz Epifiz". Erişim: 30 Haziran 2025. https://www.formsante.com.tr/ucuncu-goz-epifiz-bezi-nedir-ucuncu-goz-ne-ise-yarar/

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulumi'd-dîn*. çev. Ali Aslan. İstanbul: Merve Yayın-Dağıtım, 1993.

Hâkim, *Müstedrek li't-ta'lîl*. By. Dâru İbn Cevzi, Bty.

Halebî, Ali b. Burhanüddin. *es-Sîre*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1400.

Hamidullah, Muhammed, *Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed*. çev. Ülkü Zeynep Babacan, İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2020.

Hazleton, Lesley. *Conferenz*. Erişim: 30 Kasım 2024. http://accidentaltheologist.com/?tag=muhammad

Hemevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Keşfü'l-estâr*. thk. Habib Rahman el-'Âzâmî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Huitt, William G. ve Robbins, Jennifer L. "Spiritual Development". *Becoming a Brilliant Star: Twelve core ideas supporting holistic education*. (2018), 159-178.

İbn Aşûr, Muhammed Tahir. *Et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru Tunûsiyye, 1984.

İbn Atiyye, el-Endelûsî. *el-Muharreru'l- vecîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.

İbn Cuzey, el- Kelbî el-Gırnâtî. *et-Teshîl li-Ulûmi't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

İbn Ebu Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Terâ el-Arabî, 1953.

İbn Fâris, Ebi'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya. *Mu'cemü'l-mekâyisi'l-lüğa*. Beyrut: Dâru Ehyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethü'l-bârî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.

İbn Hacer, *Et-Tehzîbü't-Tehzîb*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014.

İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. Kahire: Dâru'L-Hadîs, 1995.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîre*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1990.

İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâlem, Beyrut: 1999.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Ali Şîrî, Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1990.

İbn Mende, Ebu Abdillah Muhammed b. İshâk. *el-Mustahrec*. thk. Âmir Hasan Sabrî, Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Hancî, 2001

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman. *eş-Şehrezûrî Mukaddime*. Beyrut: Dâru'l-Fikr 1406/1986.

el-İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *el-Kâmil fî duafai'r-ricâl*. thk. Abdulfettah Ebû Sinne. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, ty.

İbnu'l-Esîr, İzzuddîn. *el-Kâmil fî't-Târîh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1997.

İslamoğlu, Mustafa. *Fıkıh ve İbadet Yazıları*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.

İslamoğlu, Mustafa. *Kur'ân Surelerinin Kimliği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

İslamoğlu, Mustafa. *Sîretü'l-Kur'ân*, 16. Ders Erişim: 26.05.2024. https://www.youtube.com/watch?v=5qN9X8XfOOk.

Kahraman, Hüseyi – Şakar, Mehmet. "Hz. Peygamber'in İlk Vahyin Akabinde İntiharı Düşünmesi İle İlgili Rivayetlerin Tahlil Ve Tenkidi" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (2017), 151-189.

Kahveci, Kutsi. "Mistik Bir Tecrübe Olarak Ruhun Baş Dönmesi: Hint Mistisizmi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23/2 (2019), 875-885.

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kāsım. *Mehâsinu't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Kelbî, Ebû'l-Kâsım ibn Cuzey. *et-Teshîl li-Ulûmi't-Tenzîl*. thk. Abdullâh el-Hâlidî, Beyrut: Şeriketu Dâru'l- Erkâm, 1416/1996.

Klein, Frederick. *The Religion of Islam*. London: Dryden House, 1906.

Kumar R, Kumar A, Sardhara J. Pineal Gland—A Spiritual Third Eye: An Odyssey of Antiquity to Modern Chronomedicine. *Indian J Neurosurg.* 7/1 (2018), 1-4.

Kurtubî, *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 2005.

Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. çev. M. Emin Saraç vd. İstanbul: Hikmet Yayınevi, 1986.

Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayani vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi ma'rifeti'r-ricâl*. Kuveyt: el-Medresetü'l-Mübârekiyye, 1. Baskı, 2016.

Moore, Keithy. T.V.N. Persaud, *İnsan Embriyolojisi*. çev. Mehmet Yıldırım vd. İstanbul: Nobel Tıp Kitabevleri 2002.

Müslim, Ebu'l-Hasan Müslim b. Haccac. *Sahih*. Riyad: Dâru Hadârati li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2. Baskı, 2015.

Mukherjee M. M. Raja N. L. "Khan Womens College (Autonomous)" *Zoology (H)*. 6th SEM, Paper DSE3T-Endocrinology.

Proforhansen. "Aranan: Uyku Sorunu, Melatonin ve Pineal Kist". Erişim 17Temmuz 2017. https://www.profdrorhansen.com/uyku-sorunu-melatonin-ve-pineal-kist

Oschman JL. "Energy Medicine and the Sciences of the Subconscious and Intuition". ed.James L. Oschman. *Energy Medicine (Second Edition), Churchill Livingstone*. 12 (2016), 189-197.

Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye. "Kur'ân Tarihine Giriş". *Eskiyeni* 26 (2013) 65-119.

Öztürk, Mahmut. "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Tebük Gazvesi'ne Katılmayan Müminlere Uygulanan Yaptırımların Tahlili". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2009) 103-105.

Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-Ğayb*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1991.

Sa'dî, Abdurrahmân Abdullâh. *Teysîru'l- Kerîmi'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l- Mennân*. thk. Abdurrahmân b. Muallâ. Riyad: Dâru's-Selâm, 2002.

Sagan, C. *Cosmos*. New Yourk: Random House, 1980.

Savva, C. -Turner MR. "Pineal gland as the source of the soul and third eye". *Practical Neurology* 22 (2022),168-169.

Selçuk, Palaoğlu - Beşkonaklı, Etem. "Pineal Bez ve Yaşlanma". *Turkish Journal of Geriatrics* 1/1 (1998), 13-18.

Sifil, Ebubekir. "Efendimiz İntihar Etmeği Düşündü mü?". *Hadis Tetkikleri Dergisi*. 15/2 (2017), 161-170.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Durru'l- Mensûr*. Amman: Dâru'l-Beşîr, 1. Baskı, 1996.

Şen, Orhan. *Uyku Sorunu, Melatonin ve Pineal Kist*. Erişim:17.07.2024. https://www.profdrorhansen.com/uyku-sorunu-melatonin-ve-pineal-kist.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*. By. Dâru'l-vefâ, Ty.

Tabatabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Matbûâtî Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbûât, 1997.

Taberânî, Ebu Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1417/1997.

Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tirmizi, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Sünen*. thk Raid b. Sabr. Riyad: Dâru'l-hadârati ve'n-neşri li't-tevzi', 2. Baskı, 2015.

Uzun, Nihat. "Vahyin Başlangıcıyla İlgili Rivayetlere Sünni ve Şii Âlimlerin Yaklaşımlar". *Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2013), 22-61.

Varlı, Nazife. "İslami Bakış Açısıyla Epifiz Bezi". *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 8/16 (2020), 84-110.

Voltaire, *Phılosophıcal Dıctıonary*. New Yourk: Carlton House, 2010.

Vural, Faruk. "Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (2015) 83-102.

Wurtman, R. J. – Axelrod J. "The Pineal Gland". *National Library of Medicine* 213 (Haziran 1965), 50-60.

Yavuz, Mehmet. "Üçünücü Göz: Epifiz". Erişim: 19 Temmuz 2024. https://www.haberler.com/yazarlar/dr-mehmet-yavuz/ucuncu-goz-epifiz-631.

Yılmaz, Sevim. "Nokta-i Suveyda'nın Önemi ve Özellikleri". *Akademiar Dergisi* 8 (2020), 103-130.

Zebidi, Muhammed Murtaza Hüseynî, Thk. Abdulalim Tahavî. *Tâcu'l-Arûs*. Kuveyt: Matbaatü Hükumet-i Kuveyt, 1965.

Zehebî, Ebi Abdillah Muhammed b. Ahmed. *Lîsânu'l-mîzân/i'tidâl*. thk. Ali Muhammed Becâvî. Beyrut: Dâru'l-marife, 1986.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî. *el-Mûkıza fî İlmi Mustalahi'l-Hadîs*. Halep: Mektebetü'l-Matbuâti'l-İslâmiyye, 1402/1991.

Zemahşeri, Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî. *Keşşâf*, çev. Murat Kaya. İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık A.Ş., 1. Baskı, 2020.

Zuhaylî, *et-Tefsîru'l Munîr*. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 2003.

Zühri, Muhammed b. Müslim b. Şihab. *el-Megâzî*. nşr. Sühyl Zekkâr. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1981.

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 340-379

إشكالية شَهْوةِ المحدّثين للحَديثِ النبويّ، وأسبابُ تحذير العلماء منها، وآثارها

The Issue of Ḥadīth Scholars' Desire for Prophetic Narrations: Its Causes and Implications

Hadis Âlimlerinin Çok Hadis Rivayet Etme Arzusu Sorunu: Sebepleri ve Etkileri

محمد كامل قره بللي | Muhammed Kamel Karabelli

Doç. Dr. | Associate Professor Dr.
Mardin Artuklu University | Faculty of Islamic Sciences
Mardin | Türkiye
E-mail: m.kamel79@gmail.com
ORCID: orcid.org/0000-0002-3114-6948
RORID: https://ror.org/0396cd675

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 01.01.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 31.05.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1611575

Atıf | Citation: Karabelli, Muhammed Kamel. "إشكالية شَهْوةِ المحدّثين للحَديثِ النبويّ، وأسبابُ تحذير العلماء منها، وآثارها". *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 340-379.

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 Kamel Karabelli)**
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.
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.
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).

إشكالية شَهْوةِ المحدّثين للحَديثِ النبويّ، وأسبابُ تحذير العلماء منها، وآثارها

د .محمد كامل قره بللي

الكلمات المفتاحية

الحديث
شهوة الحديث
المكثرون
النقاد
نقد

الملخص

لطالما حظي الحديث النبوي بمكانة خاصة بين علماء الحديث والفقه في عصور الرواية، بدافع الحرص على نيل شرف التحديث، والدعاء النبوي لحملة الحديث، والحاجة الماسّة إليه في مسائل السنّة والأحكام الشرعية. وقد سافر كثير من العلماء لطلب الحديث، لاسيما النوادر التي يرويها الثقات في الأقاليم البعيدة، حتى صار ذلك شائعًا، وذمّ من تركه بغير عذر. وقد بلغ ببعض العلماء حبّ الحديث أن يرووا عن الضعفاء، مع علمهم بضعفهم، حرصًا على جمع أكبر قدر من الروايات. ويُعذر بعضهم في ذلك، لأن ضعف الراوي لا يعني ردّ كل ما يرويه، فقد يميز المحدث المتمكن صحة رواية ما بقرائن السياق، وتزداد الحاجة إلى مثل هذه الروايات عند الترجيح بين المختلف منها. تهدف هذه الدراسة إلى بيان دوافع بعض العلماء في التوسع في جمع الرواية بدافع الشغف بها، مع تقويم حال كل منهم من حيث المنزلة العلمية والعدالة. كما تسلط الضوء على الآثار التي ترتبت على هذا السلوك، وما لقيه من نقدٍ عند بعض أئمة الجرح والتعديل. وقد اعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي أولًا، ثم التحليلي النقدي، في تناول كل شخصية نُسب إليها "حب الحديث"، بما يلائم حالها العلمي.

The Issue of Ḥadīth Scholars' Desire for Prophetic Narrations: Its Causes and Implications

Keywords:

Ḥadīth
the Desire for Ḥadīth
the Prolific Narrators
the Critics
Criticism

Abstract

Prophetic ḥadīth has long held a special place among scholars of ḥadīth and jurisprudence during the transmission eras, motivated by their desire for the honor of narration, the Prophet's supplication for transmitters, and the practical need for Ḥadīth in legal and Sunnah-related matters. Many scholars undertook extensive travels to collect ḥadīth—especially rare narrations conveyed by trustworthy transmitters in remote areas. This practice became widespread, and scholars who refrained from it without valid reason were criticized. Some scholars even sought ḥadīths from weak narrators, aware of their limitations, driven by a passion to collect as many narrations as possible. This is partly justified by the fact that weakness in a narrator does not always mean every narration is unreliable; experienced scholars could sometimes distinguish accurate reports based on contextual clues. Such narrations were also useful in weighing and preferring among conflicting reports. This study aims to explain the motivations behind some scholars' intense pursuit of ḥadīth, assessing their scholarly status and reliability, and highlighting the consequences of this pursuit—especially when viewed critically by ḥadīth scholars. The study employs inductive and analytical-critical methods, examining each scholar labeled as having a "desire for ḥadīth " in light of their character and credibility in the science of narrator evaluation (al-Jarḥ wa-l-taʿdīl).

مدخل

كانت شهوة الحديث لدى بعض المحدّثين من الأمور الخطيرة التي أثّرت في دخول الرّوايات المرغوب عنها في تراثنا الحديثي، وذلك منذ العصر الأول؛ ولكن الله سبحانه قد هيأ نقّادًا للحديث أذكياء أوفياء؛ فطنوا وتَنَبّهوا لتلك الدواخل، وقاموا بكشف أولئك الرواة الذين كان لهم دورٌ في وصول تلك الروايات غير المرغوبة إلى تراثنا الحديثي، وحَذّروا من قبول ما يأتون به، فلو تُجوهِل حال الرواة، وأُخِذ الحَديث عن كلّ أَحَدٍ، لدخَل الضعيف جدًا والمكذوب من الروايات في دواوين الحديث بلا شك، ولهذا يحكي لنا ابن الجُنَيْد عن يحيى بن معين قوله: (ما أهلكَ الحديثَ أحدٌ ما أهلكه أصحابُ الإسناد. يعني الذين يجمعون المسند، أي: يُغْمِضون في الأخذ من الرجال).[1]

وقد كان هذا حالَ بعضِ المحدِّثين الثقات الكبار أيضًا، فبالرغم من ثِقتِهم وجلالتهم إلا أنهم كانوا يتتبعون الشيوخ والروايات من هنا وهناك، ولكن بالرغم من ذلك فلم يَعُدّ العلماء ذلك مَطعنًا فيهم، مع تنبيههم النّاسَ إلى ما كان لدى أولئك الثقات الحفاظ من شهوة الحديث، والرغبة الجمعية العارمة للروايات، ولعل ذلك يرجع إلى أسباب، منها:

أن بعض أولئك الثقات الجمعيّين ربما كانوا يأخذون بظواهر أحوال الرّواة، فيَقبَلُون الحديثَ من كل راوٍ حَسَنِ السَّمْتِ، أو يَغرُّهم زُهدُه، أو تَردُّدُه إلى المساجد، أو نحو ذلك مما ينخَدِع به أصحابُ القلوب السّلِيمة عادةً[2]، وليس بالضرورة أن يعكس حسنُ السّمْت والزّهدُ حقيقةَ صاحبه، ولو أن أولئك الثقات الذين حملوا الحديث عن بعض من يُرغَب بالرواية عنهم، لو أنهم فتّشُوا عن أحوالهم، لما تردّدوا في ترك الرواية عنهم، مع ما عُرِفوا به من التّقوى والحرص على سُنّة النبيّ صلى الله عليه وسلم.

---

[1] أبو زكريا يحيى بن معين المري بالولاء، البغدادي، *سؤالات ابن الجنيد لأبي زكريا يحيى بن معين*، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، (المدينة المنورة: مكتبة الدار، 1408ه/ 1988م) 62.

[2] حتى أن بعض الأئمة قد غَرّهم سَمتُ بعض الضعفاء وحِذقُهم، وفي هذا الصدد يقول أبو عمر بن عبد البر النمري القرطبي، *التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد*، تحقيق: بشار عواد معروف وآخرون (لندن: مؤسسة الفرقان، 1439ه/ 2017م) 12/ 319 في سياق حديثه عن عبد الكريم بن أبي المخارق البصري: (لا يختلفون في ضعفه، إلا أن منهم من يقبله في غير الأحكام خاصّة، ولا يَحتجُّ به؛ وكان مؤدِّبَ كُتّاب، حسنَ السَّمتِ؛ غَرّ مالكًا منه سمتُه، ولم يكن من أهل بلده فيعرفَه، كما غَرّ الشافعيَّ من إبراهيم بن أبي يحيى حِذْقُه ونَباهَتُه، وهو مجمع أيضًا على ضعفه، ولم يخرج مالك عنه حكمًا، بل ترغيبًا وفضلًا). فإذا كان هذا حال هذين الإمامين الجليلين، فما بالنا بسائر الثقات من المحدثين!

أو أن يكون عُذرُهم في ذلك أن أولئك الثقات الحفاظ جمعوا كلّ ما يَقَع لهم بادئ بدء، مع عزمهم على أن يتفرغوا بعد ذلك لتصفية المقبُول من غيره لاحقًا، وهذا حال سفيان الثوري وغيره من الأئمة النقاد.

ولكن قد يُعاجِل الموتُ بعضَهُم قبل أن يُنقّي ويُصفّي ما تَحصّل لديه من الروايات، أو يَنسى القيامَ بذلك، أو يُدركه الهَرَمُ فتَختَلِط عليه الروايات، فلا يَستطيع حينئذٍ تمييز المقبول من غيره.

وقد يكون بعض المكثرين جدًا حين يكتب كلّ ما يقع تحت يده من الروايات بغرض معرفة تلك الروايات وإحصائها، للتنبيه على بطلانها، وتحذير الناس منها، كما نَصّ على ذلك أحمد بن حنبل في اعتذاره عن كتابة حديث زهير بن معاوية عن جابر الجعفي[3]، ومثله اعتذار ابن معين لأحمد حين سأله متعجّبًا عن كتابته صحيفة معمر، عن أبان بن أبي عياش، عن أنس. وأبان متروك الحديث.[4]

وبكل حال فقد كان نُقّاد الحديث على دراية بأولئك الرواة الذين كانت لديهم شهوة الحديث، ولذلك نبهوا على هذا في رواياتهم على سبيل التحذير، ومن هنا نجد عبد الرحمن بن مهدي يقول في حقّ رجل ذُكر بضعفٍ في حديثه، وهو رجل صدوقٌ: (رجُل صالح، الحديثُ يَغلِبُه. يعني أن شهوة الحديث تَغلِبُه).[5]

أهمية البحث

تكمن أهمية البحث في لزوم التفريق بين حالتين للرواة الكبار المكثرين، بين مكثر مع مزيد التحرّي والتفتيش[6]، وبين مكثر لا يقوم بالتحري والتفتيش اللازمين، دعاه لذلك شهوة الحديث والرغبة في الاستكثار، مع تحسين الظن لدى بعضهم ببعض الرواة الضعفاء، وحمل رواياتهم على القبول في الجملة، حتى يثبت أن أولئك الضعفاء قد أخطؤوا فيما يروونه، فكأن الأصل عند هذا الصّنف من المكثرين الحكمُ ببراءة الذمة للرواة حتى يتبين من حالهم التهمةُ أو الضعفُ.

---

[3] عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، زين الدين الحنبلي، *شرح علل الترمذي*، تحقيق: همام سعيد (الأردن: مكتبة المنار، 1987م) 1/ 386.

[4] أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه النيسابوري المعروف بابن البيّع، *المدخل إلى كتاب الإكليل*، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد (الإسكندرية: دار الدعوة، د. ت) ص:32.

[5] أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي، *الجرح والتعديل*، (حيدر آباد الدَّكَن، مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952م) 2/ 37.

[6] Abdulvahap Özsoy, "Ebû Hureyre'ye Yönelik İksâru'l-hadîs Eleştirisine Farkli bir Bakış", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 41 (Haziran 2014), 239-256.

مشكلة البحث

تكمن مشكلة البحث في قضية الاستكثار من الرواية بسبب شهوة الحديث، هل يؤثر ذلك على عدالة ذلك المكثر، أم لا؟ ولا سيما أن قضية التحري والتفتيش في روايات الضعفاء من الأهمية بمكان، بحيث ضُعِّف بعض المكثرين بسبب ذلك الإكثار، بل وُصف بعض الرواة بأنه حاطبُ لَيلٍ[7]، أو متروك الحديث؛ لأجل ذلك، ونحو تلك الأوصاف المنبئة عن عدم الاعتماد على رواية بعض أولئك المكثرين.

خطة البحث

اقتضى هذا البحث مني تقسيمه إلى مبحثين وخاتمة؛ فأما المبحث الأول فجعلته في بيان أحوال المحدثين المكثرين عن الشيوخ، وقسمته لمطلبين؛ أفردت المطلب الأول منه لبيان أحوال أولئك المحدّثين الذين نصّ النقاد على أنهم كان لديهم شهوةُ الحديث أو الرواية[8]، وأما المطلب الثاني فخصصته لبيان أحوال أولئك الرواة المحدثين الذين وُصِفوا بأنهم يَروُون عمَّن هَبَّ ودَبَّ من الرواة.

وأما المبحث الثاني فجعلته لبيان أسباب تحذير العلماء من شهوة الحديث، وآثارها.

ثم ختمت بخاتمة لخصت فيها أهم النتائج المستفادة من هذا البحث.

1. أحوال المحدّثين المكثرين عن الشيوخ

إن مسألة الإكثار عن الشيوخ مسألة دار حولها الخلاف قديمًا بين نقاد الحديث وحفاظه، مما دعا كثيرًا من العلماء النقاد لوصف المكثرين الذين لا يعتنون بالتحري والتفتيش عن الرواة بأنه مع كونهم حفاظًا إلا أنهم يُترَك حديثُهم لإفراطهم في النقل عن شيوخ لا تُقبَل رواياتهم، دون تَحرٍّ أو تفتيش عن أحوال شيوخهم، ففقدت الثقة بما يروونه، وصار النُّقّاد يَتحرّزُون عن قبول كل ما يرويه هذا الصِّنفُ من المكثرين الذين اختلط لديهم الغَثُّ بالسَّمِين.

---

[7] قال سليمان بن موسى قال: (الذي يأخذ كل ما يسمع، ذاك حاطب ليل). انظر: أبو زُرعة عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي، *التاريخ*، (دمشق: مجمع اللغة العربية، د. ت) 1/ 318.

[8] سيأتي بيان المراد بشهوة الحديث في المطلب الأول من المبحث الآتي.

غير أنه لا بد لنا في هذا المضمار أن نُبيّن أن مثل ذلك الحُكمِ من النقاد لم يكن ساريًا على جميع المكثرين، بل كان منحصرًا في فئة معيّنة ممن لم يكونوا على دِراية تامّة بالنّقد وانتخاب الشيوخ.

وأما إذا كان أولئك المكثرون من أهل النقد في تمييز الرواة فلا يُؤثّر ذلك في إكثارهم، مع وصف النقاد لهذا الصنف من المكثرين بأنهم ممن كان لديهم شهوة الحديث، أو وصفهم لهم بأنهم يروون عن كل أحدٍ رأوه من الشيوخ، وهؤلاء يمشون على وفق الأصل الذي اختاره بعض العلماء: أنه "إذا كتبتَ فقَمِّشْ، وإذا حدَّثتَ ففَتِّش). كما نص عليه يحيى بن معين[9] وأبو حاتم الرازي[10]. وأشار إليه قبلهما يزيد بن هارون، حين قال: (أدركتُ الناسَ يكتُبون عن كلِّ، فإذا وقعتِ المناظَرة خَصَّلُوا).[11]

وعليه فهؤلاء النُّقّاد مِن الحفاظ المكثرين لا شك أنهم مُستثنَون من قول عبد الرحمن بن مهدي حين قال: (لا يكون إمامًا في العلم من أخذ بالشاذّ من العلم، ولا يكون إمامًا في العلم مَن رَوى عن كل أحَدٍ، ولا يكون إمامًا في العلم مَن رَوى كلَّ ما سَمِع).[12] يعني لا يكون إمامًا بمجرد كثرة الرواية، مع قلة البضاعة في النقد والتمحيص.

وعلى مثل هؤلاء يُنَزّل كلام الذهبي في قوله: (وما هذا بجَرْحٍ؛ فإن الثوريّ كذلك يفعل، وهو حُجّة).[13]

وكذلك قال ابن حجر العسقلاني: (هذا لا حَرَجَ فيه لِذاتِه).[14]

[9] أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002م) 1/ 344.

[10] أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع*، تحقيق: محمود الطحان، (الرياض: مكتبة المعارف، د. ت) 2/ 220 (1670).

[11] الخطيب البغدادي، *الجامع*، 2/ 220 (1669).

[12] أبو بكر أحمد بن أبي خيثمة زهير بن حرب، *التاريخ الكبير -السفر الثالث-*، تحقيق: صلاح بن فتحي هَلل (القاهرة: الفاروق الحديثة، 1424هـ/ 2004م) 1/ 227 (691).

[13] شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، *ميزان الاعتدال*، تحقيق: علي محمد البجاوي (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1382ه/ 1963م) 4/ 430.

[14] شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، *التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة*، ط2، (المدينة المنورة: مركز بحوث ودراسات، 1437ه) 9/ 63.

وهاهنا ملحظ مهم لعله يكون فيه بعض العذر لمثل أولئك الحفاظ الكبار المكثرين من غير تفتيش، وهو أنهم أرادوا أن لا يَدعُوا شاردة ولا واردة، مما يمكن أن يُحتاج إليه بعدُ لغرض من الأغراض المتعلقة بجمع الروايات أو تفسيرها وبيانها، أو الحاجة إليها في التأليف بين النصوص المتضادة، من باب أنهم ما داموا قد ذكروا أسانيدهم فقد أحالوا غيرهم ليقوم بدراسة أحوال مَن سَمّوه[15]، ومن باب أنه ليس كل ضعيف من الرواة يكون مطروحَ الرواية كذلك، ولا سيما فيمن اختُلف في أمره من الرواة.

وفي هذا المبحث بيان لأولئك المكثرين:

1. 1. أحوال المحدّثين الذين نَصّ النُّقادُ على أنهم كان لديهم شَهوةُ الحديث أو الرّواية:

من خلال استقراء مَن وصفه النقاد بأنه ممن كانت لديه شهوة الحديث من المحدّثين، وقفت على عدد منهم، وفي هذا السياق لا بد لنا من بيان حال ذلك الوصف في حق أولئك الرواة؛ هل كان مؤثرًا في حالهم من حيث قبولهم، وقبول ما يروونه، أو تضعيفهم، ورَدّ ما يروونه.

ولكن بادئ بدء لا بد لنا من التعريج على بيان مفهوم *شهوة الحديث* لدى العلماء:

من خلال كلام الحافظ أبي بكر البَرْقانيّ -الآتي ذكرُه ضِمن مَن وُصِف بذلك- يمكننا استخلاص مفهوم *شهوة الحديث أو الرواية*، فنقول: (هي غَلَبَةُ حُبِّ طلَب الحدِيث على صاحِبِه، حتى لا يكون له اهتمام في الليل والنهار إلا به).

ومن أولئك المحدثين الكبار الذين وصفوا بهذا الوصف:

سفيان بن سعيد الثوري:

[15] ابن عبد البر، *التمهيد*، 1/ 154.

وهو الحافظ الناقد البصير سفيان بن سعيد الثوري الكوفي، وهو القائل: (فتنة الحديث أشدُّ من فتنة الذهب والفضة).[16] وقال تلميذُه الحافظ الناقد يحيى بن سعيد القطان: (كان الثوري قد غَلبت عليه شهوة الحديث)، وقال أيضًا: (ما أخاف على سفيان شيئًا إلا حُبَّه للحديث).[17]

وقال أبو حاتم الرازي: (إذا رأيتَ شُعبة يحدّث عن رجلٍ فاعلَم أنه ثقة، إلا نفرًا بأعيانهم، قيل لأبي حاتم: ألم يكن للثوري بَصرٌ بالحديث كبَصَر شعبة؟ قال: كان الثوري قد غلب عليه شهوة الحديث وحفظه! وكان شعبة أبصر بالحديث وبالرجال، وكان الثوري أحفظ، وكان شعبة بصيرًا بالحديث جِدًّا فَهْمًا كأنه خُلِق لهذا الشّأن).[18]

وقد صَوَّر لنا أبو عاصم الضحاك بن مَخلَد مَدى غلبة شهوة الحديث على سفيان الثوري رحمه الله، فقال: (حضرت أنا وسفيان الثوري جِنازة ابن جُرَيج بمكة، فلما جُهّز وصُلِّي عليه ووُضِع على شَفِير القَبر، قال سفيان – وابنُ جريج على أيدي الرجال فيما بين اللَّحدِ والثَّرى – يا أبا عاصم،كتبتَ عن ابن جريج عن عطاء: أنه كَرِه صَلاةَ الفَريضة داخِلَ البَيت؟! قال: قلتُ: لا! فعجبتُ مِن سفيان وَوَرِعِه حيث غَلَب عليه حُبّ الحَديث في ذلك الموضع!!).[19]

وقد جاء تفسير المقصود بشهوة الحديث عند سفيان الثوري في قول أبي علي صالح بن محمد، حين سئل عن سفيان الثوري ومالك، فقال: (سفيان ليس يتقدّمه عندي في الدنيا أحدٌ، وهو أحفَظُ وأكثرُ حديثًا، ولكن كان مالك ينتقي الرجال، وسفيان يروي عن كل أحدٍ).[20]

[16] يعقوب بن سفيان، الفسوي، *المعرفة والتاريخ*، تحقيق: أكرم ضياء العمري (المدينة المنورة: مكتبة الدار، 1410هـ/ 1974م) 1/ 727.

[17] محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982م) 7/ 256.

[18] ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، 1/ 128–129.

[19] محمد بن حبان بن أحمد، أبو حاتم البُستِي، *الثقات*، تحقيق: عزيز بيك وألطاف حسين ومحمد عبد الرشيد (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، 1973– 1983م) 8/ 49.

[20] الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، 10/ 233.

ولكن سفيان الثوري ذلك العالم الوَرِعُ قد تدارك الأمر أخيرًا، فقد رُوي عنه أنه قال: (ما أخاف على نفسي غيرَ الحديث).[21] قال محمد بن عبد الله بن نمير مُعلِّقًا: (لأنه كان يحدّث عن الضعفاء).[22] قال الذهبي: (ولأنه كان يُدلّس عنهم، وكان يخاف من الشّهوة، وعدم النيّة في بعض الأحايين).[23]

ولهذا روي عنه أنه في آخر عمره (قد أوصى بدفن كتبه، وكان نَدِم على أشياء كتبها عن الضعفاء، وقال: حملني عليها شهوة الحديث).[24] قال ابن الجوزي: (وهذا؛ لأنه كان يكتب عن الضعفاء والمتروكين، فكأنه لما عَسُر عليه التمييزُ، أوصى بدفن الكُلّ).[25]

محمدُ بنُ عَوف الحِمصِي:

يُعَدُّ محمد بن عوف الحمصي من علماء الحديث المعتدِّ بهم في الرواية، وكان عارفًا بمُحدِّثي الشام؛ وصفه الخَلّال بقوله: (إمام حافظ في زمانه، معروف بالتقدُّم في العلم والمعرفة،كان أحمد يَعرِف له ذلك، ويَقبَل منه، وسأله عن رجال من أهل بلده، وسمع منه أحمد بن حنبل).[26]

وقد (سأل ابنُ أبي حاتم محمدَ بنَ عَوف الحمصي عن عبد الحميد بن إبراهيم الحضرمي الحمصي أبي تقيّ، فقال: كان شيخًا ضريرًا، لا يحفظ! وكنا نكتُب من نَسخِه الذي كان عند إسحاق بن زِبرِيق لابن سالم، فنحمله إليه، ونُلَقّنُه، فكان لا يحفظ الإسناد، ويحفظ بعض المتن، فيحدّثنا، وإنما حَمَلَنا الكِتابَ عنه شَهوةُ الحَديث!).[27]

---

[21] أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، *شرف أصحاب الحديث*، تحقيق: محمد سعيد خطيب أغلي (أنقرة: دار إحياء السنة النبوية، 1389هـ/ 1969م) ص:121.

[22] الخطيب البغدادي، *شرف أصحاب الحديث*، ص: 121.

[23] الذهبي، *السير*، 7/ 274.

[24] جمال الدين، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، *صيد الخاطر*، تحقيق: حسن المساحي سويدان، (دمشق: دار القلم، 1425هـ/ 2004م) ص:46-47.

[25] ابن الجوزي، *صيد الخاطر*، ص:47.

[26] علاء الدين مغلطاي بن قليج، *إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال*، تحقيق: محمد عثمان، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011م)، 10/ 304.

[27] ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، 6/ 8.

فإذا كان محمد بن عوف الحمصي بالمنزلة التي وصفه بها الخلال -كما قدمنا- فليس هو ممن يُخشى عليه شهوةُ الحديث، حاله في ذلك كحال سفيان الثوري.

أحمد بن علي البغدادي:

فقد روى علي بن محمد بن جعفر الطَّبَري، قال: (حدثنا أحمد بن علي البغدادي، بالرّي سنة خمس وتسعين ومئتين، حدثنا عثمان بن أبي شيبة، حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، قال: لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر من مكة إلى المدينة خرج هو وأبو بكر وعامر بن فُهَيرة مولى أبي بكر، ودليلُهم عبد الله بن أُريقِط، فمروا بخيمَتَي أم مَعبَد، وكانت امرأة بَرزةً، فذكر الحديث بِطُوله، وذكر الأشعار). قال الحافظ علي بن محمد الطبري: (هكذا حدَّثَناه أحمدُ، ولا أدري وهِمَ فيه، أم دَعَتْهُ شهوة الحديث إلى وضعه؟!).[28]

وأحمد بن علي البغدادي هذا هو الشيخ المباشِر للحافظ علي بن محمد الطبَري، ولولا أنه علم من حال شيخه أنه كانت لديه شهوة الحديث، لما احتمل ذلك الاحتمالَ في حقّه، فكانت روايته لقصة أم معبد المشهورة بمثل هذا السند الصحيح؛ ينفرد به[29]، فيها مِظِنّة أن شهوة الحديث لديه قد دَعتْه لاختِلاق مثلِ هذا الإسناد لمثل هذه القصة المشهورة من قصص السيرة النبوية.

أبو بكر أحمد بن محمد بن أحمد بن غالب البَرْقاني:

وفي حقه يقول الخطيب البغدادي: (كان ثقةً، ورعًا ثَبتًا، لم نَرَ في شيوخنا أثبتَ منه، عارفًا بالفقه، له حَظٌّ من علم العربية، كثير الحديث..)، إلى أن قال: (وكان حريصًا على العلم، مَنصرِف الهِمّة إليه، سمعتُه يقول لرجل من الفقهاء الصُّلَحاء: ادعُ الله أن يَنزع شهوة الحديث من قلبي، فإن حُبّه قد غَلَب عليَّ، فليس لي اهتمام في الليل والنهار إلا به، أو نحو هذا، وكنت كثيرًا أُذاكِرُه الأحاديثَ، فيَكتُبُها عَنّي، ويُضَمِّنُها جُمُوعه).[30]

---

[28] أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، *أخبار أصبهان*، تحقيق: سيد كسروي حسن، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1410هـ/ 1990م) 1/ 441.

[29] حمد بن علي بن حجر، العسقلاني، *لسان الميزان*، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002م) 1/ 552.

[30] الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، 6/ 26.

إن أبا بكر البرقاني هذا من الأئمة الحفاظ، كما يظهر من وصف الخطيب البغدادي له، وبالرغم من كونه من شيوخ الخطيب، إلا أن شهوة الحديث تدعوه ليأخذ الحديث حتى عن تلميذه الخطيب، ويضمنها كتبه، وبيّن البرقاني شدة خوفه على نفسه من شهوة الحديث التي شغلته في ليله ونهاره، يعني فلا شك حينئذ أن ذلك يؤثر على وظائفه اليومية الأخرى من النوافل والطاعات، بل ربما اشتغل ذهنه بالحديث أثناء طاعاته وعباداته، فلا يؤديها على وجهها الأتمّ، وهذه من أشد مخاطر شهوة الحديث.

أيوبُ بن أبي تَمِيمةَ السَّخْتِيَاني:

كان أيوب السَّختِياني من الأئمة الثقات الحفاظ، الذين تدور عليهم الأسانيد أهل البصرة، لكن شهد عليه الإمام الحافظ سليمان بن حرب أنه كانت لديه شهوة الحديث؛ فقد روى "أيوب، عن عَطيّة السَّرّاج، قال: مررتُ مع الشعبي على مسجد من مساجد جُهَينة، فقال: أَشهَد على كذا وكذا مِن أهل هذا المسجد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم - أُراهُ قال: ثلاث مئة - يَشربُون نَبيذَ الدِّنَان في العَرّاصِين[31]). قال يعقوب بن سفيان عن شيخه سليمان بن حرب: (وأيوب في فضله ومَذهَبه في الـمُسكِر ما كان يَصنعُ بهذا؟! لولا أن شهوة الحديث حَمَلَه على ذِكْرِ ذلك!!).[32]

فكأن شهوة الحديث لدى أيوب السختياني هي التي دعته لحمل تلك الرواية العجيبة المتضمنة لشهادة الشعبي على جماعة كبيرة من الصحابة أنهم كانوا يشربون النبيذ! مع أن أيوبًا السَّخْتِياني ممن كان يذهب إلى عدم حِلّ النَّبيذ![33]

عبدُ الله بن المبارك المروزي:

وهو الإمام الكبير، شيخ الإسلام، أمير المؤمنين في الحديث، عبد الله بن المبارك الذي لا تخفى منزلته على أحد. ومع هذا فقد قال أبو أسامة حماد بن أسامة في حقّه: (مررتُ بعبد الله بن المبارك بطَرَسُوس، وهو يُحدّث، فقلت: يا أبا عبد الرحمن، إني لأُنكِر هذه الأبوابَ والتَّصنيفَ الذي وضعتُمُوه، ما هكذا أدركْنا الـمَشْيَخَةَ! قال: فأَضرَبَ عن

[31] كذا جاء عند يعقوب بن سفيان الفسوي، *المعرفة والتاريخ*، 2/ 238! وعند محمد بن سعد الزهري، *الطبقات الكبرى*، تحقيق: علي محمد عمر، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001م) 8/ 370: العرائس. والظاهر أنها الصواب، والمقصود في الأعراس.

[32] يعقوب بن سفيان، *المعرفة والتاريخ*، 2/ 238.

[33] فقد أنكر على حماد بن أبي سليمان الكوفي فتواه بحلّ النبيذ. انظر: يعقوب بن سفيان، *المعرفة والتاريخ*، 2/ 791.

الحديث نحوًا مِن عشرين يومًا، ثم مررتُ به وقد احتَوَشُوه وهو يحدِّثُ فسلّمتُ عليه، فقال: يا أبا أسامة، شهوة الحديث!!).[34]

والذي أظُنّه من حال ذلك الإمام الكبير أن ما وَصَف به نفسَه مِن شهوة الحديث إنما هو بمعنى شهوة إسماع الحديث وروايته، وليست بمعنى الرواية عمن هَبّ ودَبّ؛ دونما تفتيش عن حال المشايخ ومروياتهم، ولاسيما وهو الإمام العابد الورِع، فلعله كان يرى إسماعَ الحديث وروايته نوعًا من أنواع البِرّ الذي يُتقرّب به إلى الله تعالى، والله أعلم.

أبو النضر هاشم بن القاسم:

فقد قال يحيى بن معين في شأنه: (أول ما كتبنا عن أبي النضر هاشم بن القاسم، قال: إن عندي كتابًا لشعبة نحوًا من ثمان مئة حديثٍ، سألتُ عنها شعبةَ، فحَدّثَنا بها، وقال: عندي غيرُ هذه لستُ اجتَرِئُ عَليها! ثم حضَرناهُ مِن بعد تلك الأحاديث الباقية، فكان يقول فيها: حدثنا شعبةُ - والحديثُ فتنةٌ - وكانت نحوًا من أربعة آلاف).[35] كذا قال يحيى بن معين.

قلت: وليس في هذا تهمة لأبي النضر بالكذب، إنما هي شهوة الحديث، التي عَبّر عنها أبو النَّضْر بقوله: (الحديثُ فتنةٌ)، وقد دَفَعَ الـمِزِّيُّ تَوهُّمَ التُّهْمَةِ بالكذب على أبي النضر جَرّاء صنيعه ذاك، فقال وهو يَعُدُّ شيوخ أبي النضر: (وشعبة بن الحجاج، سمع منه ما أملاه ببغداد، وهو أربعة آلاف حديث).[36] يعني جزم المزيُّ بصحة سماع أبي النضر كلَّ ذلك القَدْرِ عن شعبة.

وبكل حال فلا بد من التنويه هنا إلى أن معظم من وُصِف بشهوة الحديث، أو وصَفَ نفسَه بذلك هم من أهل العلم والفضل والدِّيَانة، فلا يُظَنّ بهم أن تكون شهوة الحديث قد حجَبْتهم عن القيام بمسؤولياتهم ومقاصدهم

[34] أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*، (محافظة مصر: مطبعة السعادة، 1394هـ/ 1974م) 8/ 165.

[35] أبو أحمد عبد الله بن عدي الجُرجاني، *الكامل في ضعفاء الرجال*، تحقيق: مازن محمد السرساوي (الرياض: مكتبة الرشد، 2013هـ) 1/ 341.

[36] جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي، *تهذيب الكمال في أسماء الرجال*، تحقيق: د. بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980م) 30/ 131.

الإنسانيّة؛ انطلاقًا من حسن الظن بعلماء الأمة الأعلام، فليس الكلام هاهنا من قبيل الذّم أو الملام، بل من قبيل تحليل الوصف وصرفه إلى الوجه اللائق بهم.

1 . 2 . أحوال المحدِّثين الذين وُصِفوا بأنهم يَروُون عن كلّ أحدٍ من الرواة[37]

وهناك صنف من المحدّثين وُصِفُوا بأنهم يَروُون عن كل أحدٍ من الرواة، لكن لم يُنَصّ على أن دافعهم لذلك كان من باب شهوة الحديث، وذلك يحتمل أمرين:

الاحتمال الأول: أنهم مع قلة رواياتهم يروون ذلك القدر القليل عن كل أحدٍ.

والاحتمال الثاني: أنهم مُكثِرون، إلى درجة أنهم كانوا يقبلون الرواية من كل أحد، للاستكثار والاستزادة.

ولكن من خلال بعض الدلائل -كقياس الذهبي لبعضهم بسفيان الثوري في سياق اعتذاره عنهم- *يترجَّح إرادة الاحتمال الثاني*، وممن وُصِف بذلك من المحدّثين الذين كانوا يَقبَلون الحديثَ عمن هَبّ ودَبّ:

مروان بن معاوية الفزاري:

فقد قال ابن نُمَير في شأنه: (كان مروان بن معاوية الفَزاري يلتقط الشيوخ من السِّكَك).[38] وقال علي ابن المديني: (ثقة فيما روى عن المعروفين، وضعفه فيما روى عن المجهولين).[39] وقال أبو حاتم الرازي: (صدوق لا يُدفَع عن صَدقٍ، وتَكثُر روايته عن الشيوخ المجهولين).[40]

[37] انظر رسالة: (القول الأحمد بذكر من لا يروي إلا عن ثقة ومن يروي عن كل أحد)، جمع نور الدين بن علي بن عبد الله السدعي الوصابي، حيث ذكر فيه ثلاثة وعشرين راويًا.

[38] ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، 8/ 273.

[39] الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، 15/ 192.

[40] ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، 8/ 273.

مروان بن معاوية هذا كان إمامًا حافظًا، غير أنه كانت لديه شهوة الحديث، إذ كان يروي عن كل شيخ يمرُّ به في الطريق، مما جعله يروي حتى عن المجاهيل الذي لا يعرفهم غيره، قال الذهبي: (إنما الضَّعفُ مِن قِبَلِهم؛ كان يَروي عن كل ضَرْبٍ، وقد كان سفيانُ الثَّوري مع جلالته يفعل كذلك).[41]

يريد الذهبي مِن قوله هذا أن مروان بن معاوية بريء من عُهدة الأحاديث المنكرة التي يرويها، وأن روايته عن كل أحدٍ من الشيوخ لا يعدُّ جَرحًا في حقّه؛ نظير حال سفيان الثوري.

يزيد بن عبد الله بن أسامة بن الهاد:

فقد قال ابن معين في حقه: (يزيد بن عبد الله بن أُسَامة بن الهاد كَانَ يروي عَن كل أحدٍ، ويروى عن إِبراهيم بن سعد تسعة أحاديث، ويَروي عن جعفر بن محمد، وكان لا يَدَعُ أحدًا إلا روى عنه).[42]

فقد قال الذهبي: (وما هذا بجَرْحٍ؛ فإن الثوريّ كذلك يفعل، وهو حُجّة).[43]

يزيد هذا كان إمامًا حافظًا حجةً، فبين الذهبي أن رجلًا مثله لا يضره أن يروي عن كل أحدٍ؛ نظير حال الثوري.

قتادة بن دِعَامة السَّدُوسِيّ:

قتادة هذا من حفّاظ العلماء ومتقنيهم، ومع ذلك فقد قال أبو عَمرو بنُ العلاء عنه: (كان قتادةُ لا يَغِثّ[44] عليهِ شَيءٌ؛ يَروي عن كلِّ أحَدٍ).[45] وقال عنه الشعبي: (قتادة حاطبُ ليلٍ).[46]

---

[41] الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 9/ 53.

[42] يحيى بن معين، *تاريخ الرجال، برواية العباس الدُّوري*، تحقيق: أحمد نور سيف، (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1399ه/ 1979م) 1190.

[43] الذهبي، *ميزان الاعتدال*، 4/ 430.

[44] يَغِثّ: إما مِن غَثَّ اللَّحْمُ: إذا هَزُل، أو مِن غَثَّ حديثُ القَومِ: إذا رَدُؤ وفَسَدَ. أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1407/ 1987)1/ 288. والمعنى: أنه لا يرى أيّ حديث رديئًا أو فاسدًا، فيقبل الجميع.

[45] ابن أبي خيثمة، *التاريخ الكبير، السفر الثالث*، 4006.

[46] أبو القاسم عبد الله بن محمد البَغَويّ، *مسند علي بن الجَعْد*، تحقيق: عامر أحمد حيدر، (بيروت: مؤسسة نادر، 1410هـ/ 1990م) ص:158

وكونه يروي عن كل أحدٍ، فلا يحطُّ ذلك من شأنه؛ نظيرَ سفيان الثوري وغيره. وكونه حاطبَ ليل، يعني: أنه يتلقّف كلَّ رواية، وكان قد عُرف بتدليسه أيضًا، وصفه بذلك شعبة بن الحجاج وغيره، فربما حمل الحديث عن متروك أو كذّاب، وهو لا يدري حالَه! ثم يدلّسه، ولا سيما وأنه لم يكن في نقد الرجال كغيره.

عبد الملك بن عبد العزيز بن جُرَيج:

ابن جريج هذا من حفاظ الحديث ومتقنيهم، وفي حقه يقول مالك: (ابنُ جُريج حاطب لَيل).[47]

وأغلب الظن أن حاله كحال قتادة؛ موصوف بالتدليس، فربما حمل الحديث عن متروك أو كذّاب، وهو لا يدري حاله! ثم دلّسه؛ ولا سيما وأنه لم يكن في نقد الرجال كغيره.

حفص بن غِيَاث:

وحفص بن غياث هذا كان إمامًا كبير الشأن، له معرفة، كما وصفه ابن معين.[48]. غير أن يحيى القطان قال في شأنه: (كان حفص بن غياث يروي عن كلِّ أحَد).[49] وقال أيضًا: (كان ابنُ عيينة وحفص لا يَمَلّانِ الحديث).[50]

وهذا معناه أن حفصًا لا يتحرّى في اختيار شيوخه؛ بل يروي عن الثقات والضعُّفاء على حَدّ سواء، مع ما وصفه به أحمد من التدليس، وعليه فتُختبَر رواياتُ حفص بن غياث، لعله يكون فيها بعض المناكير؛ فربما حمل الحديث عن الضعفاء ودلسهم، فتكون المناكير من جهتهم، كحال قتادة وابن جريج.

داود بن الـمُحبَّر:

(1011، 1012). وحاطب ليل مَثَلٌ للذي: (يجمع كلّ شيء يحتاج إليه، وما لا يحتاج إليه؛ كالذي يحطب ليلاً، أي: يجمع الحطب، فهو لا يدري ما يَجمَع). أبو طالب، المفضل بن سلمة بن عاصم، *الفاخر*، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، (مصر: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، 1380هـ) ص:112 (188).

[47] أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكَعْبِي البَلْخِي، *قبول الأخبار ومعرفة الرجال*، تحقيق: أبو عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/ 2000م) 1/ 386 (62).

[48] الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، 9/ 81.

[49] يحيى بن معين، *تاريخ الرجال، برواية الدوري*، 4482.

[50] أبو القاسم الكَعْبِي، *قبول الأخبار*، 2/ 129 (161).

إن داود بن المحبر هذا ذاهِبُ الحديث، كما وصفه أبو حاتم وغيره، بل اتّهمه بعضهم.[51]، وقد قال إبراهيم بن يعقوب الجُوْزَجَاني: (داود بن الـمُحبَّر كان يروي عن كُلّ أحَد، فكان مُضطربَ الأمرِ).[52]

فإذا كان داود بن المحبر بالمنزلة التي قدمناها عنه فلا يُغتَفَر في حقِّ مثلِه الروايةُ عن كل أحدٍ، ولا سيما أنه (حدَّث ببغداد عن جماعة من الثقات بأحاديث مَوضوعة) كما قال الحاكم.[53]

عطاء بن أبي رباح:

يُعَدّ عطاء بن أبي رباح من كبار علماء التابعين وحُفّاظهم، ومع ذلك يقول يحيى بن سعيد القطان في شأنه: (مُرسَلات مُجاهد أحبُّ إليّ مِن مُرسَلات عطاء بن أبي رَبَاح بكثير؛ كان عطاء يأخذ عن كل ضَرْب).[54] وقال أحمد بن حنبل: (ليس في المرسلات أضعف من مراسيل الحسن وعطاء بن أبي رباح؛ فإنهما يأخذان عن كلٍّ).[55]

والخوف من مراسيله التي لا يُفصِح فيها عن شيوخه، لأنه ربما يكون في مراسيله قد حمل الرواية عن صحابي مباشرة، وربما يكون عن تابعي عن صحابي، وفي التابعين من كان متروكَ الرواية، فمن هاهنا خِيف من مراسيله.

الحسن البصري:

والحسن البصري هذا يُعدُّ من سادات التابعين؛ فقهًا وعلمًا وجهادًا، ولكن مع ذلك فقد قال أحمد بن حنبل في حقّه: (ليس في المرسلات أضعف من مراسيل الحسن وعطاء بن أبي رباح فإنهما يأخذان عن كلٍّ). وسيأتي قول ابن سيرين في الحسن أنه كان يُصدّق كلَّ مَن حدّثه.

والقول في الحسن البصري كالقول في عطاء بن أبي رباح.

---

[51] ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، 3/ 424.

[52] الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، 9/ 326.

[53] أبو عبد الله محمد بن عبد الله، الحاكم النَّيسابُوري، *المدخل إلى الصحيح*، تحقيق: ربيع بن هادي المدخلي، (القاهرة: دار الإمام أحمد، 1430ه/ 2009م) 1/ 163

[54] محمد بن عيسى الترمذي، *العلل الصغير، بإثر السنن*، تحقيق: أحمد شاكر وآخرين، (مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1975م) ص:754.

[55] ابن رجب، *شرح علل الترمذي*، 1/ 539.

إسماعيل بن عياش:

قال أحمد بن حنبل في وصفه: (سمعت إسماعيل بن عياش يروي عن كل ضَرْبٍ).[56]

إن إسماعيل هذا محدّث حمصي، كان على معرفة بشيوخ الشاميين وحديثهم، ولكنه لم يكن عارفًا بغير الشاميين وأحاديثهم، فيقع له فيها الغلط، كما أشار إليه أحمد وأبو زرعة وغيرهما[57]، فدل على ضعف معرفته بشيوخ غيرِ بلده وبرواياتهم، ولازم ذلك أنه ربما روى عن كذابين وهو لا يعلمهم، فمن هاهنا لا تُقبل روايته عن كل أحدٍ.

أبو العالية رُفَيع بن مِهْران الرِّيَاحِيّ:

يقول محمد بن سيرين في شأنه: (كان أربعةٌ يُصدِّقون مَن حَدّثَهم: أبو العالية، والحسن، وحُميد بن هلال، ورجل آخر سماه).[58]

قال الخطيب البغدادي مفسِّرًا كلام ابن سيرين: (أراد ابن سيرين أنهم كانوا يأخذون الحديث عن كل أحدٍ، ولا يبحثُون عن حاله؛ لحُسنِ ظَنّهم به، وهذا الكلام قاله ابن سيرين على سبيل التعجُّب منهم في فعلهم، وكراهته لهم ذلك، والله أعلم).[59]

يعني أن حسن الظن بكل مَن روى مدعاة لرواية الكذب أحيانًا عن غير دراية! بل الأصل في الرواية أن الراوي مُتّهم حتى تثبت براءته وصدقه. وقد يكون ما وُصِف به أبو العالية كان في مرحلة سابقة، قبل أن يبلغ ما بلغه من المكانة العلمية الرفيعة، والله أعلم.

حميد بن هلال: وفيه قول ابن سيرين السابق.

---

[56] محمد بن حبان بن أحمد البُستي، *المجروحين*، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، (حلب: دار الوعي، 1396هـ) 1/ 125.

[57] ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، 2/ 192.

[58] أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، *العلل ومعرفة الرجال، برواية عبد الله بن أحمد*، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، ط2، (الرياض: دار الخاني، 1422هـ/ 2001م) 1/ 442 (989).

[59] أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، *الكفاية في علم الرواية*، تحقيق: أبو عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي المدني (حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف العثمانية، 1357هـ) ص:372.

سعيد بن بَشِير مولى بني نَصْر:

فقد قال سعيد بن عبد العزيز الدمشقي لأبي خُليد عُتبة بن حمّاد الدِّمشقي في حقه: (خُذ عنه -يعني سعيد بن بشير- التفسيرَ، ودَع ما سِوى ذلك؛ فإنه كان حاطبَ ليل).[60]

ذلك أن حاطب الليل يتلقّف كل شيء، فعساه يتلقّف ما يكون راويه متروكًا أو كذابًا، وهو لا يدري! ولا سيما وأنه -بعد استقراء كلام النّقاد فيه- لم يكن بذاك في ضبط الرواية، فهو ممن يكتب حديثه، وعليه فيُتحرّى من حديثه ما وافقه عليه الثقات.

محمد بن مروان القطان:

فقد قال الدارقطنيُّ في وصفه: (شيخ من الشيعة، حاطبُ ليل، لا يكاد يُحدّث عن ثقة، متروكٌ).[61]

يعني أنه ما دام متروكًا؛ فلازِمُه عدم تحرّيه في شيوخه الذين يحمل عنهم الحديث، فلعله يروي عمن كان مثلَه، أو كان أسوأ حالًا منه.

مَعمَر بن راشد البصري الصَّنْعاني:

وهو الإمام الكبير الذي كان تُشَدّ له الرحال؛ لأجل سماع الحديث منه، ووصفه الذهبي بقوله: (من أوعية العلم مع الصدق والتحرّي).[62] ومع ذلك فقد قال يحيى بن معين في شأنه: (قال القاضي -يعني هشام بن يوسف- قدمتُ مكة، فسألني ابنُ جُرَيج عن معمر، فقال لي: كيف أبو عُروة؟ فقلت: صالح! فقال: ذاك شَرّاب بأَنقُعٍ[63]! قال يحيى: قال القاضي: يقول: يكتب عن كل أحدٍ).[64]

---

[60] محمد بن عمرو بن موسى العُقَيلي، *الضعفاء الكبير*، تحقيق: عبد المعطي قلعجي (بيروت: دار المكتبة العلمية، 1984م) 2/ 100 (563).

[61] أحمد بن محمد بن أحمد بن غالب، أبو بكر المعروف بالبرقاني، *سؤالات البرقاني للدارقطني، رواية الكرجي عنه*، تحقيق: عبد الرحيم محمد أحمد القشقري، (لاهور: كتب خانه جميلي، 1404هـ) ص:62 (458).

[62] الذهبي، *السير*، 7/ 6.

[63] أي: (إنَّه مُعاودٌ للأمور يأتيها حتَّى يبلُغ إلى أقصى مُرادِهِ). الجوهري، *الصحاح*، 3/ 1292.

[64] أبو زكريا يحيى بن معين بن عون المري بالولاء، البغدادي، *معرفة الرجال، رواية أحمد بن محمد بن القاسم بن محرز*، تحقيق: محمد كامل القصار، (دمشق: مجمع اللغة العربية، 1405هـ/ 1985م) 1/ 167.

غير أن معمرًا لم يكن مشهورًا بتتبّع أحوال الرجال؛ فيُخاف أن يكون في شيوخه متروك أو كذّاب، ولا يدري معمرٌ حالَه، ولعل عذره، كما قدمنا مرارًا أنه ما دام قد أسند فقد أحال، لتوافر النقاد وقتئذ.

عبد الرحمن بن مَهْدِيّ:

وهو الإمام الحافظ الجليل، والناقد الفَذّ، ولكن مع ذلك فقد نقل محمد بن المثنّى عنه وهو يحاوره قائلًا: (قال لي عبد الرحمن بن مهدي: يا أبا موسى، أهلُ الكوفة يحدِّثُون عن كل أحدٍ! قلت: يا أبا سعيد، هم يقولون: إنك تحدّث عن كل أحدٍ! قال: عمّن أُحدِّث؟! فذكرتُ له محمد بن راشد المكحُولي، فقال لي: احفَظ عني؛ الناس ثلاثة: رجل حافظ مُتقِن؛ فهذا لا يُختَلف فيه. وآخرُ يَهِمُ والغالب على حديثه الصحة؛ فهو لا يُترَك، ولو تُرِك حديثُ مثلِ هذا لَذَهب حديثُ الناس. وآخَرُ الغالبُ على حديثه الوهم؛ فهذا يُترَك حديثُه).[65]

إذًا فمعنى قول ابن مهدي أنه يروي عن كل أحد ممن خبر حاله، واستقرأ مروياته، فبان له أن الغالب على حديثه الصحة، لا أنه يروي عن كل أحد ممن هبّ ودَبّ، كيف وهو القائل كما تقدم: (لا يكون إمامًا في العلم مَن رَوى عن كل أحَدٍ، ولا يكون إمامًا في العلم مَن رَوى كلَّ ما سَمِع).

عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص:

يقول أبو عمرو بن العلاء: (قتادة وعمرو بن شعيب لا يُعاب عليهما شيءٌ، إلا أنهما يأخذان عن كل أحدٍ).[66]

وكما قدمنا غير مرة: أنه يُخاف ممن يروي عن كل أحدٍ أن يكون في شيوخه متروك أو كذّاب، ولا يُدرى حالُه، وربما يكون الترخُّص في ذلك مِن باب أن (مَن أسند لك فقد أحالك).

[65] مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، *التمييز*، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، ط2، (السعودية: مكتبة الكوثر، 1310ه) ص: 179.

[66] الكعبي، *قبول الأخبار*، 2/ 39 (93).

أبو إسحاق عمرو بن عبد الله السَّبِيعي:

فقد قال مغيرة بن مِقسم الضَّبِّي في حقه: (ما أفسد حديثَ أهل الكوفة غير أبي إسحاق والأعمش، أتَيَا بأحاديثَ لا يُدرَى ما وُجُوهُها، ولا مَعانِيها!).[67]

أقول: يعني: العِلةُ فيمن حدّثا عنه، وليس في أنفسهما؛ إذ كانا يرويان عن كل أحدٍ، وإلا فهما من كبار الحفاظ الثقات الأثبات! ولعل هذا هو تفسير قول عبد الرحمن بن مهدي السابق قريبًا. على أن الذهبي عدَّ قول مغيرةَ فيهما من قَبيل كلامِ الأقران الذي لا يُلتَفَت إليه.[68]

سليمان بن مِهْران الأعمش:

وفيه قول مغيرة بن مِقسَم السابق.

ومن هنا كان العلماء لا يقبلون تدليس الأعمش، فقد قال ابن عبد البر: (وقالوا: لا يُقبل تدليس الأعمش؛ لأنه إذا وُقِفَ أحالَ على غير مَلِيءٍ، يَعنُون على غير ثقة).[69]

أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد بن عُقْدة الكوفي:

فقد قال ابن عدي واصفًا إياه: (أما فضله وعلمه فغير مُدافَعٍ، ولا يَتورّع عن الرواية عن كُلِّ أَحَد).[70]

وقال ابن عدي أيضًا وهو يتحدث عن أحمد بن عبد الجبار العطاردي: (رأيتُ أهل العراق مجتمعين على ضعفه، وكان أحمد بن محمد بن سعيد لا يُحدّث عنه لضعفه، وذكر أن عنده عنه قِمَطرًا، على أنه -يعني ابن عقدة- لا يَتورّع أن يُحدّث عن كلِّ أحدٍ).[71]

---

[67] ابن عدي، *الكامل*، 1/ 332.

[68] الذهبي، *السير*، 5/ 399.

[69] ابن عبد البر، *التمهيد*، 1/ 221.

[70] أبو يعلى الخليل بن عبد الله بن أحمد الخليلي القزويني، *الإرشاد في معرفة علماء الحديث*، تحقيق: محمد سعيد عمر إدريس، (الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ) 2/ 579.

[71] ابن عدي، *الكامل*، 1/ 436

ذلك أن ابن عقدة هذا على حفظه، كان يكثر من المناكير، كما قال الدارقطني[72]، وهذه لا تأتي من قِبَله، لكن مِن قِبَل من يروي عنهم من الشيوخ المتروكين الذين يروي عنهم بالوجادة، قال الدارقطني: (لم يكن في الدين بالقوي، وأُكذّب مَن يَتّهِمُه بالوضع، إنما بلاؤه من هذه الوجادات).[73] فهذا تفسير عيب ابن عدي عليه؛ بأنه يروي عن كل أحدٍ.

يزيد بن هارون الواسطي:

إن يزيد بن هارون هذا من كبار علماء الحديث ومتقنيهم، ومع ذلك يقول الوليد بن أبان الكرابيسي في شأنه: (قلت ليزيد بن هارون: يا أبا خالد، هذه المشيخة الضعفاء الذين تحدّث عنهم؟ قال: أدركتُ الناس يكتُبون عن كلٍّ، فإذا وقعتِ المناظَرة خَصَلُوا).[74]

وقد بسط يزيد بن هاورن عذره لما عِيبَ عليه الروايةُ عن الضعفاء؛ بأنه عالم بحالهم، ولكنه عند الاحتجاج والمناظرة ينتخب ويدقق في الشيوخ ومروياتهم؛ فلا يُورد في الاحتجاج والمناظرة إلا ما رواه الأثبات.

محمد بن عمر الواقدي:

يقول أبو حاتم الرازي في حقه: (وجدنا حديثه عن المدنيّين عن شيوخ مجهولين مناكير).[75]

لقد كان محمد بن عمر الواقدي غزير الرواية ولا سيما في السيرة النبوية وأخبار الصحابة، وكان مكثرًا عن شيوخ مجهولين، ولو كان من أهل الضبط والإتقان والمعرفة بالرجال، لقُبل منه ذلك الإكثار من الشيوخ ومروياتهم، لكنه لما (انعقد الإجماع على أنه ليس بحُجّة، وأن حديثه في عداد الواهي) كما قال الذهبي[76]، فلا يقبل روايته عن كل أحدٍ؛ لأنه لعله يروي عن المتروكين والكذابين وهو لا يدري حالَهم.[77]

---

[72] الذهبي، *الميزان*، 1/ 138.

[73] الذهبي، *الميزان*، 1/ 138.

[74] الخطيب البغدادي، *الجامع*، 2/ 220 (1669).

[75] مغلطاي، *إكمال تهذيب الكمال*، 6/ 29.

[76] الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 9/ 469.

[77] ومع قول الذهبي فيه ما قال، غير أنه ينصفه بقوله: (لا يُستَغنى عنه في المغازي، وأيام الصحابة، وأخبارهم). الذهبي، *السير*، 9/ 455.

محمد بن إسحاق بن يسار المطّلبي مولاهم:

إن ابن إسحاق هذا إمام كبير من أئمة السيرة النبوية الذين عليهم المعوّل في كثير من روايات السيرة النبوية، غير أنه اشتهر بأنه ينفرد بروايات لكثرة شيوخه، وهذا تفسير قول الذهبي فيه: (وهذا مِن أكبر ذنوب ابن إسحاق؛ فإنه يكتب عن كل أحدٍ، ولا يَتورّع -سامحه الله).[78]

فإنه في غمرة أولئك الشيوخ ربما حمل عن بعض المتروكين أو الكذابين، وهو لا يدري حالَهم.

2. أسباب تحذير العلماء من شهوة الحديث

إن أصل طلب الحديث النبوي يُعَدُّ من أعمال البر التي حثَّ عليها النبيُّ ρ، ودعا لصاحبها بنضارة الوجه، كما جاء في الحديث الصحيح، لما في ذلك مِن حَملِ السنن النبوية، وحفظها من الضَّيَاع، ونقلها إلى فقهاء الأمة الذين يحتاجون إليها في الاستنباط والتفقُّه، وفي ضوء ذلك لا بد لنا من بيان الأسباب التي دعت العلماء للتحذير من شهوة الحديث، يقول الذهبي: (حُبُّ ذَاتِ الحديث، والعمل به لله مَطلوبٌ من زاد المعاد، وحُبُّ روايته وعواليه والتَّكثُّر بمعرفته مَذمُوم مَخُوف، فهو الذي خاف منه سفيان والقطان، وأهل المراقبة، فإن كثيرًا من ذلك وبالٌ على المحدِّث).[79]

ولنذكر أهم الأسباب التي من أجلها حذّر أهلُ العلم من خطر شهوة الحديث:

2. 1. خشية الاشتغال بطلب الحديث عن المندوبات والأذكار والأدعية:

وفي هذا الصدد يقول مغيرة بن مقسم الضبي: (اختلف منصورٌ إلى إبراهيم، وهو مِن أعبَدِ الناس، فلما أخذ في الآثارِ فَتَرَ).[80] يعني انصرف عن العبادة وتركها.

[78] الذهبي، *السير*، 7/ 50.

[79] الذهبي، *السير*، 7/ 256.

[80] الذهبي، *السير*، 5/ 404.

وجاء عن شعبة أنه قال لكَتَبَة الحديث: (إن هذا الحديث يصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة، فهل أنتم منتهون؟!).[81]

ولكن قول شعبة هذا لا بد من تقييده بما إذا كان طلبُ الحديث مما فيه إكثار حتى يشغل المرء عما هو خير له، ولا سيما وأن شعبة بن الحجاج رحمه الله -الموصوف بأمير المؤمنين في الحديث- كان من المكثرين للحديث، فتعيّن حمل كلامه على معنى الاستكثار الشاغل للمرء عما هو أهم من أمور الدين. قال أبو العباس القرطبي: (ويظهر من قول شعبة أنه قصد تحذير من غلبت عليه شهوة الحديث، وكتابته وروايته، حتى يحمله ذلك على التفريط في متأكّد المندُوبات من الصلوات والأذكار والدعوات؛ حرصًا على الإكثار، وقضاء الشهوات والأوطار).[82]

وقال محمد بن إبراهيم ابن الوزير: (وليست الدرجاتُ العليّة تُنَالُ في الآخرة بكثرةِ الرواية، وسَعَةِ الحفظ، وجمع الطُّرُقِ والأجزاء، وضبط مشكلات الأسماء مع إهمال ما هُوَ أَهَمُّ مِن هذا من أمورِ الدين وصلاحِ المسلمين).[83]

وعبر ابن الوزير عن ذلك النوع من الاستكثار في طلب الحديث بـ(الاشتغال بجمع العلم الزائد على الكفاية).[84] إشارة منه إلى قيد مهم في هذا الصدد، ألا وهو: طلب الحديث الزائد على الكفاية، فهذا هو المذموم، دون ما كان ضروريًا؛ مما يحتاج إليه الناس في أمور الدين، فهذا أمر غير مذموم، بل هو مستحب، وهو سُنّة المكثرين من حفاظ الحديث الكبار، وأئمته الأعلام.

---

[81] ابن معين، *تاريخ الرجال، رواية الدوري*، 4276

[82] نقله عنه شهاب الدين أبو العباس أحمد بن حسين بن علي بن رسلان المقدسي الرملي الشافعي، *شرح سنن أبي داود*، تحقيق: عدد من الباحثين بدار الفلاح بإشراف خالد الرباط، (الفيوم/ مصر: دار الفلاح، 1437/ 2016)، 15/ 97.

[83] محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، أبو عبد الله، عز الدين، من آل الوزير، *العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1415/ 1994) 2/ 425.

[84] ابن الوزير، *العواصم والقواصم*، 2/ 422.

2. 2. خشية المحدِّثِ من أن تُعجِبَه نفسُه باجتماع الناس إليه، وانتظار إعجاب الناس بإطلاق لقب الحافظ المُستكثِر المُتفرّد:

قال أبو طالب المكي: (ودفن بشر بن الحارث بضعة عشر ما بين قِمَطْرةٍ وقَوْصَرة من الكُتُب، وكان يقول: أنا أشتهي أن أُحَدّث، ولو ذَهبَتْ عني شهوة الحديث لحدثْتُ، وقال هو وغيره: إذا اشتَهيتَ أن تُحَدّث فاسكُت، فإذا لم تَشتَهِ فحَدِّث).[85]

وقال الذهبي أيضًا: (إن طلب الحديث شيء غير الحديث، فطلب الحديث اسمٌ عُرفِيٌّ لأمور زائدةٍ على تحصيل ماهِيّة الحديث، وكثيرٌ منها مَرَاقٍ إلى العلم، وأكثرُها أمور يشغف بها المحدّث؛ مِن تَحصيل النُّسَخ المَلِيحة وتَطَلُّب العالي، وتَكثِير الشُّيُوخ، والفَرح بالأَلقَابِ والثناء، وتَمَنّي العُمر الطّويل ليَروِيَ، وحُبِّ التفرُّد، إلى أمور عديدة لازمة، للأغراض النَّفسانِيّة، لا الأعمالِ الربّانِيّة، فإذا كان طلبُك الحديثَ النبويَّ مَحفوفًا بهذه الآفات، فمتى خَلاصُك منها إلى الإخلاص؟!!).[86]

2. 3. الاستكثار من الغرائب والمناكير، ولا سيما ما رَوى الثقاتُ خِلافَه، وعَمِلَ الفُقهاء بِضِدّه:

وقد روي عن سفيان الثوري قوله: (أرى كل شيء من أنواع الخير ينقص، وهذا الحديث إلى زيادة، فأظن أنه لو كان من أسباب الخير لنقص أيضًا!)[87]. قال الخطيب البغدادي معلقًا: (عنى الثوري بكلامه: غرائب الأحاديث ومناكيرها، دون معروفها ومشهورها؛ لأن الأخبار الشاذّة والأحاديث المنكرة أكثر من أن تُحصَى، فرأى الثوريُّ أن لا خَيرَ فيها؛ إذ رواية الثقات بخلافها وعمل الفقهاء ضِدُّها، وقد ورد عن جماعة من العلماء سوى الثوري كراهة الاشتغال بها، وذهاب الأوقات في طلبها).[88]

---

[85] محمد بن علي بن عطية الحارثي، أبو طالب المكي، *قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد*، تحقيق: د. عاصم إبراهيم الكيالي، ط2، (بيروت دار الكتب العلمية، 1426/ 2005) 1/ 268.

[86] شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، 1419/ 1998) 1/ 152.

[87] الخطيب البغدادي، *شرف أصحاب الحديث*، ص:123.

[88] الخطيب البغدادي، *شرف أصحاب الحديث*، ص:125.

قال الخطيب: (وليس يجوز الظَّنّ أنه قصد بقوله الذي ذكرناه صِحاحَ الأحاديث، ومعروفَ السُّنَن، وكيف يجوز ذلك وهو القائل: أكثروا من الأحاديث؛ فإنها سلاحٌ!).[89]

وجاء عن عبد الرحمن بن مهدي تصديق ما قاله الخطيب، حيث قال كما تقدم: (لا يكون إمامًا في العلم من أخذ بالشاذ منه، ولا يكون إمامًا بالعلم مَن روى عن كل أحدٍ، ولا يكون إمامًا في العلم من روى كل ما سمِع).[90]

وقال الخطيب أيضًا تعقيبًا على قول عبد الله بن إدريس: (الإكثارُ من الحديث جُنُون). وقول مالك: (ما أكثر أحد من الحديث فأنجَحَ)؛ فقال الخطيب: (وهذا الكلام كله قريبٌ من كلام الثوري، في ذَمّ شَواذّ الحديثِ، والمعنى فيهما سواءٌ، إنما كَرِه مالكٌ وابنُ إدريس وغيرُهما الإكثارَ من طلب الأسانيد الغَريبة والطُّرُق الـمُستنكَرة... مما يتتبع أصحاب الحديث طرقه ويعنون بجمعه، والصحيح من طرقه أقلها، وأكثر من يجمع ذلك الأحداث منهم فيتحفظونها ويذاكرون بها، ولعل أحدهم لا يعرف من الصحاح حديثًا، وتَراه يذكر من الطرق الغريبة والأسانيد العجيبة التي أكثرها موضوع، وجُلُّها مَصنوعٌ مما لا ينتفع به، وقد أذهب من عمره جزءًا في طلبه، وهذه العلة هي التي اقتطعت أكثرَ مَن في عصرنا مِن طلبة الحديث عن التَّفقُّه به، واستنباط ما فيه من الأحكام، وقد فعل متفقهة زماننا كفعلهم، وسلكوا في ذلك سبيلَهم، ورغِبوا عن سماع السنن من المحدثين).[91]

2. 4. خَوف الكذب على رسول الله ρ ورواج الضعيف جدًا:

وفي ذلك يقول أبو بكر بن عياش: سمعت الأعمش يقول: (والله لا يأتون أحدًا إلا حَمَلُوه على الكذب، والله ما يُعلَم من الناس أسوأ منهم! فأنكرت هذه، فقال: إنهم لا يشبعون).[92]

ويقول الأعمش أيضًا: (ما أطاف بهؤلاء قطُّ -يعني أصحابَ الحديث، أُراه قال:- أحدٌ، إلا حمله على الكذب).[93]

وهذا يحتمل أمرين:

---

[89] الخطيب البغدادي، *شرف أصحاب الحديث*، ص:126.

[90] تقدم ص:4.

[91] الخطيب البغدادي، *شرف أصحاب الحديث*، ص:128. وذكر قول ابن إدريس ومالك بسنده إليهما.

[92] الكعبي، *قبول الأخبار*، 1/ 96.

[93] الكعبي، *قبول الأخبار*، 1/ 103.

الأمر الأول: أن يكون مكثرًا من الحديث لدرجة أنه لا يُؤمَن أن يقبل حتى المكذوب والموضوع وما لا أصل له، وفي هذا يقول النبي صلى الله عليه وسلم: (كفى بالمرء كذبًا أن يحدّث بكل ما سمع).[94] وروي مثله عن عمر بن الخطاب وابن مسعود من قولهما.

قال مالك: (اعلم أنه ليس يسلم رجل حدَّث بكل ما سمع).[95]

وقال علي بن المديني: (سئل يحيى القطان عن مالك بن دينار، ومحمد بن واسع، وحسان بن أبي سنان، فقال: ما رأيت الصالحين في شيءٍ أكذَبَ منهم في الحديث؛ يكتبون عن كل أحد).[96]

الأمر الثاني: يحتمل أن يراد به أن ينتهي الأمر بالمكثر نفسه إلى أن يكذب ويضع الحديث، للفت المستمعين إليه ونيل إعجابهم بسعة مرويِّه. وفي هذا يقول عبد الله بن داود الخُرَيبي: (إنهم يقومون من عندي، فيدخلون البصرة، فيحدّثون عني بما لم أحدّث به، يعني أصحاب الحديث).[97]

2. 5. الاستكثار الذي يقترن بعدم الفهم والتعقُّل لذلك المرويّ الكثير:

وهذا معنى قول ابن سيرين، حين قال: (ذهب العلمُ وبقيت بقيةٌ في أوعية سوء).[98]

وقد أنكر شعبة على يوسف بن أسباط إكثاره الشديد، وحثّه على الفهم في مقابل الإكثار، قائلًا له: (افهم هذا؛ فإنه خيرٌ لك مما تسأل عنه)![99]

وكان يوسف هذا ممن دفن كتبه، وكأنه لأجل ما حذَّره منه شعبة، والله أعلم.

---

[94] مسلم بن الحجاج أبو الحسين النيسابوري، *الصحيح*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1374/ 1955) "المقدمة"، ص:10.

[95] مسلم، *الصحيح*، "المقدمة"، ص:8.

[96] الذهبي، *ميزان الاعتدال*، 4/ 58.

[97] الكعبي، *قبول الأخبار*، 1/ 67.

[98] الكعبي، *قبول الأخبار*، 1/ 101.

[99] الكعبي، *قبول الأخبار*، 1/ 101.

1. 6. الاستكثار في أبواب خطيرة في الدِّين، كالأحكام الشرعية والأموال والدماء والفروج:

إن الاستكثار من النقل عمن هَبَّ ودَبَّ يُخاف منه اختلاط الغَثِّ بالسَّمِين في أبواب خَطِيرة من أمور الدين، كأمور الحلال والحرام والأموال والدماء والفروج، بحيث يُعَكّر ذلك صَفْوَ الصحيح في تلك الأبواب، ويظهر في بعض ذلك المجموعِ غير المحقَّق ما يُخالف الصحيح، ويُعارض مضمونَه، بما نحن في غنًى عن توجيهه وبيان مشكله ومختلفه. يقول أبو زكريا السلماسي: (لا يجوز الاعتماد على كل كتاب، ولا الرواية عن كل أحدٍ؛ فقد وضعتِ الملاحِدة، والزنادقة، والجَهمِيّة، والمشبّهة، والمعطِّلة، أخبارًا باطلة على ما يَشتَهُون، وخلَطُوها بالأخبار الصحيحة، حتى اشتَبَهت على كثير من الناس).[100]

على أن العلماء قد ترخّصوا في غير تلك الأمور الخطيرة في الدين؛ بأن يَقبَلوا الروايةَ عن كل أحدٍ، يقول ابن عبد البر -وهو يتحدّث عن الأخبار في خلق آدم-: (وفي ذلك جواز الحديث عن أمور ابتداء الخلق، وعمّن كان قبلنا من الأنبياء، وعن بني إسرائيل وغيرهم، وأهل العلم يَرَون روايةَ ذلك عن كل أحدٍ؛ لأنه ليس في حُكمٍ، ولا في دَمٍ، ولا فَرْجٍ، ولا مالٍ، ولا حَلالٍ ولا حَرامٍ).[101]

ويقول ابن عبد البر كذلك: (والفضائل تروى عن كل أحدٍ، والحجةُ من جهة الإسناد إنما تُتَقَصّى في الأحكام، وفي الحلال والحرام).[102]

وكذلك قال الخطيب البغدادي: (وينبغي للمحدث أن يتشدد في أحاديث الأحكام التي يفصل بها بين الحلال والحرام؛ فلا يرويها إلا عن أهل المعرفة والحفظ، وذوي الإتقان والضبط، وأما الأحاديث التي تتعلق بفضائل الأعمال وما في معناها فيُحتَمَل روايتُها عن عامة الشيوخ).[103]

---

[100] أبو زكريا يحيى بن إبراهيم بن أحمد الأزدي السلماسي، *منازل الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد*، تحقيق: محمود بن عبد الرحمن قدح (د. م: د. ن، 1422/ 2002) ص: 88.

[101] أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر الأندلسي، *الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار في شرح ما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار*. تحقيق: عبد المعطي قلعجي. (حلب/ دمشق: دار الوعي، ودار قتيبة، 1993) 5/ 93 (6014، 6015).

[102] أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر الأندلسي، *جامع بيان العلم وفضله*، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، (السعودية: دار ابن الجوزي، 1414/ 1994) 1/ 151 (158).

[103] الخطيب البغدادي، *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع*، 2/ 90 (1265).

2. 7. خشية أن ينتهي الأمر بالمُكثِر صاحب شهوة الحديث أن يدّعي السماعَ عمّن لم يَلقَه، أو يَسرقِ حديثَ غَيرِه:

إن شهوة الحديث والإكثار منه مما يدعو الرّاوي إلى سرقة الحديث[104]؛ بأن يَدّعِي السماعَ مِن شيخ لم يسمع منه[105]، أو أن يحدِّث من كُتُب الناس من غير سماع[106]، ويصبح بذلك مُدّعيًا شيئًا زُورًا وبُهتانًا، وحينئذ يَصِحّ وصفُه بما قاله النبي صلى الله عليه وسلم: (المتشبِّعُ بما لم يُعْطَ، كَلابِسِ ثَوبَي زُورٍ).[107]

وبهذا اتُّهم محمد بن حميد الرازي، فقد رماه غير واحد بسرقة الحديث[108]، وجاء تفسير ذلك في مكان آخر؛ بأنه كان (يحدّث بما لم يسمعه، وأنه يأخذُ أحاديثَ أهل البصرة والكوفة، فيحدّث بها عن الرازيين).[109] وعن فضلك الرازي: (عندي عن ابن حميد خمسون ألف حديث، ولا أحدّث عنه بحَرفٍ).[110]

خاتمة

وفي نهاية هذا البحث يمكننا استخلاص أبرز النتائج التي انتهينا إليها من خلاله، وذلك متمثل بما يلي:

كان طلب الحديث هدفًا وغرضًا شريفًا للمُجِدّين من المحدّثين، حتى امتُدح الساعي منهم للرحلة في سبيله، مهما بعُدت عليه المسافات، وعِيبَ القاعِدُ عن الرحلة لغير علّةٍ، ولكن أولئك الثلة من المحدثين لم تكن تلهيهم مشاغل الدنيا وصوارفها عن طلبه. إلا أن طلب الحديث ربما كان لبعض المحدثين فتنةً افتتنوا بها، فكان سعي بعضهم لغرض

[104] سرقة الحديث معناها: أن يكون محدث ينفرد بحديث، فيحي الراوي السارق، ويدعي أنه سمعه أيضًا من شيخ ذلك المحدث، أو يكون الحديث عُرف براوٍ، فيضيفه السارق لراوٍ غيره ممّن شاركه في الطّبَقة. نجم الدين العيسى، *التعريف بتاريخ ومصادر الحديث النبوي الشريف* (إسطنبول: دار الروضة، 2018) ص:277.

[105] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، *تاريخ الإسلام*، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003) 5/ 812.

[106] ابن حبان، *المجروحين*، 1/ 280.

[107] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، *الصحيح*، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (الرياض: دار طوق النجاة، 1422) "النكاح" 5219.

[108] الذهبي، *ميزان الاعتدال*، 3/ 530.

[109] أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، *تهذيب التهذيب*، (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1326) 9/ 130.

[110] الذهبي، *الميزان*، 3/ 530.

التكاثر والاستزادة، بجمع الغَثّ مع السَّمِين، والحرص على تحصيل حتى المنكرات، بقصد التنافس ونيل الإعجاب وغير ذلك من الأغراض الموبِقة لصاحبها.

لكن ثَمّ فرق بين مكثر ومكثر، فشتان بين مكثر وهو من أهل المعرفة والنقد؛ يسعى حثيثًا لجمع كل شيء، فلا يدع شاردة منه ولا واردة إلا ويلتقطها، على أمل أن يتفرغ بعد ذلك للتفتيش والنقد والتصفية، من باب: (إذا كتبتَ فقمِّش، وإذا حدَّثتَ ففتِّش) على رأي ابن معين وأبي حاتم، لكن لعل بعضهم قد ناءَ بحَمْل ذلك الكثير المجموع من الروايات، فلم يسعفه الوقت للتفتيش عنه، فخاف أن يُنقَل عنه من كُتبه شَيءٌ يكون منكرًا أو كذبًا، فقام بدفن كتبه، أو ندم ندامة شديدة على ما توسّع وترخّص في جمعه وكتابته، كالذي كان من سفيان الثوري.

خلافًا لمن لم يكن من أهل النقد والمعرفة، بل هَمّه الجمع والإغراب، والتنافس في ذلك والتكاثر، فهذا الذي يعاب عليه، ويوصف بأنه صاحب شهوة في الحديث والرواية. لعل بعض ثقات المحدثين وكبارهم ممن وصفوا أنفسهم بأنهم كانت لديهم شهوة الحديث، الغالب أن غرضهم من ذلك الندم على ما كان منهم، أو تحذير الناس لئلا ينقلوا عنهم إلا من تيقنوا من صحته. وعليه فلا تُعدّ شهوة الحديث جرحًا في الرّاوي على إطلاقه، بل إذا كان صاحبها من أهل النقد والتفتيش، فلا ضير حينئذ، ولا غضاضة، كما بينه الذهبي وابن حجر وغيرهما، محتجّين بصنيع الثوري في ذلك. وأما مَن كان من المحدّثين ولكنه ليس من نُقّاد الحديث، فيجب التَّحقق مما يرويه، ولا سيما إذا كان ذلك المحدّث ممن عُرف بالتدليس، فيمكن أن يروي عن متروك أو كذاب ويدلسه؛ غفلةً منه بحاله، كقتادة وابن جريج وحفص بن غياث. وأما إذا كان الراوي ضعيفًا أو متروكًا، فيحذر من إكثاره أشد الحذر، كحال داود بن المحبر.

وقد جاء ذم العلماء لشهوة الحديث لأسباب وجيهة، من أبرزها: خشية الاشتغال بطلب الحديث عن المندوبات والأذكار والأدعية، وخشية المحدِّثِ من أن تُعجِبَه نفسُه باجتماع الناس إليه، وانتظار إعجاب الناس بإطلاق لقب الحافظ الـمُستكثِر الـمُتفرّد، والاستكثار من الغرائب والمناكير، ولا سيما ما رَوى الثقاتُ خِلافَه، وعَمِلَ الفُقهاء بِضِدّه، وخَوف الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواج الضعيف جدًا، والاستكثار الذي يقترن بعد الفهم والتعقُّل لذلك المرويّ الكثير، والاستكثار في أبواب خطيرة في الدِّين، كالأحكام الشرعية والأموال والدماء والفروج، وخشية أن ينتهي الأمر بالمُكثِر صاحب شهوة الحديث أن يدّعي السماعَ عمّن لم يَلقَه، أو يَسرقِ حديثَ غَيرِه.

Extended Abstract

Seeking ḥadīth was a noble aim and a lofty goal for the diligent scholars among the muḥaddiṯhīn. Those who undertook journeys in its pursuit, no matter how far the distances, were praised, while those who refrained from traveling without a valid excuse were criticized. Yet, despite the distractions and demands of worldly life, those devoted scholars were not diverted from their pursuit. However, for some, the pursuit of ḥadīth became a source of temptation and trial. Some were driven by a desire for accumulation and excess, gathering both the authentic and the dubious, even seeking out weak and fabricated reports-all in the spirit of rivalry, gaining admiration, and other destructive motives that ultimately doomed their seekers.

There is, however, a distinction to be made between one who amasses ḥadīths and another who does the same, for not all prolific collectors are alike. There is a vast difference between a prolific collector who is grounded in knowledge and criticism-diligently gathering everything without omission, hoping to later devote himself to examination, critique, and refinement. This is in line with the saying of Ibn Ma'in and Abū Ḥātim: "When you write, gather; and when you narrate, scrutinize." Yet, some may have been burdened by the sheer volume of what they collected, and time did not permit them to sift through it thoroughly. Fearing that something false or objectionable might be transmitted from their writings, they chose to bury their books or deeply regretted the liberties they had taken in collecting and recording ḥadīths-just as happened with Sufyān al-Ṯhawrī.

Among the eminent critics and ḥadīth scholars who were described as possessing a strong passion for ḥadīth were: Ayyūb al-Sakhtiyānī, 'Abd Allah ibn al-Mubarak al-Marwazi, Muhammad ibn 'Awf al-Himsi, Abu Bakr Ahmad ibn Muhammad al-Barqani, and Abu al-Nadr Hashim ibn al-Qasim.

Here, an important observation may offer some excuse for scholars like al-Thawri-among the great ḥadīth preservers who collected extensively without thorough scrutiny. Their intention was not to omit any report, whether common or rare, anticipating that such narrations might later serve a purpose-whether in compiling, interpreting, or reconciling seemingly contradictory texts. They believed that, as long as they recorded the chains of transmission (isnāds), they were effectively referring others to investigate the conditions of the narrators they had named. Furthermore, not every weak narrator is entirely rejected, especially in cases where scholarly opinions differ regarding their reliability.

This stands in contrast to those who lacked expertise in ḥadīth criticism and knowledge, whose main concern was mere collection and pursuit of rare or obscure reports, driven by rivalry and

self-aggrandizement. It is such individuals who are rightly criticized and described as having a craving for ḥadīth and narration.

It is likely that some of the trustworthy and prominent ḥadīth scholars who described themselves as having a "craving" for ḥadīth did so out of remorse for their past practices, or as a means of warning others not to transmit from them except what they had verified as sound.

ḥadīth critics were indeed aware of those narrators who were overcome by such a craving. For instance, Abd al-Raḥmān ibn al-Mahdī would sometimes refer to a man who was generally truthful but whose ḥadīth contained some weakness, saying: *"A righteous man, but ḥadīth overcomes him,"* meaning that his passion for ḥadīth overpowered him.

Scholars did not consider an excessive passion for narrating ḥadīth (shahwat al-hadīth) as inherently discrediting to a narrator. If such a person belonged to the critical experts who meticulously scrutinized narrations, there was no harm or blame in this practice, as clarified by scholars like Al- al-Dhahabī, Ibn Ḥajar, and others. They supported this view by citing the precedent of Al-Thawrī in this regard.

According to the foundational principle: "Whoever provides you with a chain of narration (isnād) entrusts you to investigate the reliability of those they name." Thus, narrating from various individuals is not inherently regarded as a form of discredit (jarḥ), as indicated by Al-Dhahabī and Ibn Ḥajar. Scholars condemned excessive enthusiasm for ḥadīth collection (shahwat al- ḥadīth) for valid reasons, including:

Fear of prioritizing ḥadīth compilation over recommended acts of worship (mandūbāt), remembrances (adhkār), and supplications (adʿiyah). Concern that a muḥaddith might become arrogant due to people flocking to them or seeking admiration through titles like "al-Ḥāfiẓ" (the Preserver), boasting of abundant or unique narrations. Excessive focus on rare or questionable narrations (gharā'ib, manākīr), especially those contradicted by reliable reports (thiqāt) or opposed by jurists (fuqahā'). Risk of fabricating Prophetic traditions, circulating extremely weak narrations, or accumulating narrations without proper comprehension. Over-collection in critical religious domains, such as legal rulings (aḥkām), financial matters (amwāl), issues of life and death (dimā'), and marital/familial laws (furūj). The danger that a prolific narrator, driven by this obsession, might falsely claim hearing from unmet authorities or plagiarize others' narrations.

Genişletilmiş Özet

İlim talebi, özellikle hadis talebi, hadis âlimlerinin gayretli olanları için yüce ve şerefli bir amaç olmuştur. Bu uğurda sefere çıkanlar, mesafeler ne kadar uzak olursa olsun övgüyle anılmış; geçerli bir mazereti olmaksızın yerinde kalanlar ise ayıplanmıştır. Ancak o muhaddisler topluluğu, dünyevî meşgaleler ve alıkoyucu sebeplerle bu yoldan alıkonmazlardı. Ne var ki, hadis talebi bazı muhaddisler için bir fitne hâline gelmişti; öyle ki, bazılarının bu ilmi toplama gayesi, sadece çoğaltma ve artırma hırsına dönüşmüştü. Bu uğurda değerli ile değersizi bir araya getirip, hatta uydurma rivayetleri bile sırf rekabet etmek, beğeni kazanmak ve daha başka felakete sürükleyici maksatlar uğruna toplamışlardı.

Ancak muksirûn kapsamındaki her raviyi bu tasnife tabi tutmak doğru değildir; zira bu durum muksirûndan olsa dahi raviden raviye farklılık arz etmektedir. İlim ve tenkit ehli olan bir kimse, her şeyi toplamaya gayret eder; -küçük-büyük, önemli-önemsiz- hiçbir şeyi kaçırmaz, hepsini derleyip bir araya getirir. Bu husus, İbn Maîn ve Ebû Hâtim'in sözlerinde geçtiği gibi: "Yazarken derle, rivayet ederken ise araştır ve süz" prensibi gereğince olur. Ancak bazen, bazıları bu kadar çok bilgi yükünü taşıyamaz hâle gelir; ravinin zamanı topladığı malzemeyi gözden geçirip tenkit etmeye yetmez. Böyle olunca, kitaplarından yanlış ya da uydurma bir şeyin nakledilmesinden korkar; bu nedenle ya kitaplarını gömer, ya da Süfyân es-Sevrî'nin başına geldiği gibi, toplama ve yazma konusundaki aşırılığına pişmanlık duyar.

Hadis tenkitçileri ve büyük muhaddislerden, hadis rivayetine karşı şiddetli bir arzusu olduğu ifade edilenler arasında şu isimler bulunmaktadır: Eyyûb b. Ebî Temîme es-Sehtiyânî, Abdullah b. Mübarek el-Mervezî, Muhammed b. Avf el-Hımsî, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Berkânî ve Ebü'n-Nadr Hâşim b. el-Kāsım.

Ayrıca, hadis rivayetine düşkünlükle nitelenen bu zatlara benzer durumda olan başka büyük muhaddisler de vardır ki, onlar da her önüne gelen râviden rivayet kabul etmekle tanımlanmışlardır. Bu gruba dâhil edilenlerden bazıları şunlardır: Mervân b. Muâviye el-Fazârî, Yezîd b. Abdullah b. el-Hâd, Katâde b. Diâme es-Sedûsî, Abdülmelik b. Abdülazîz b. Curayc ve Hafs b. Ġıyâs.

İşte burada, hadisleri çokça rivayet eden, ancak rivayet ettikleri hadislerin ravilerini tek tek tahkik etmeyen büyük muhaddislerden olan es-Sevrî gibi kimseler için bir mazeret teşkil edebilecek önemli bir nokta bulunmaktadır. Onların maksadı, rivayetlerin toplanması, tefsir edilmesi, açıklanması veya birbiriyle çelişen metinlerin telif edilmesi gibi ileride ihtiyaç duyulabilecek her türlü gayeye hizmet edecek hiçbir şeyi kaçırmamak, küçük-büyük her rivayeti kaydetmekti. Zira isnadlarını zikretmek suretiyle, ravilerini tanıtma işini başkalarına havale etmiş oluyorlardı. Ayrıca, her zayıf

râvinin rivayeti mutlak surette reddedilmez; özellikle de hakkında ihtilaf bulunan raviler söz konusuysa, rivayetleri tamamen göz ardı edilmez.

Eleştiri ve ilim ehli olmayan; derdi sadece rivayet toplamak, garip olanı arayıp bulmak, bu alanda başkalarıyla rekabet etmek ve fazlalıkla övünmek olan kimseler ise kınanır ve "hadis ve rivayete karşı bir arzusu olan" kişiler olarak nitelendirilirler.

Bazı güvenilir ve büyük muhaddislerin, kendileri hakkında "hadise karşı bir iştahım vardı" şeklinde ifadelerde bulunmaları ise, büyük ihtimalle geçmişteki tutumlarına duydukları bir pişmanlığı dile getirmek yahut insanları uyarmak içindir ki, kendilerinden yalnızca doğruluğundan emin olunan rivayetlerin alınmasını istemişlerdir.

Hadis tenkitçileri, hadis rivayet etmeye karşı aşırı istek duyan râvîleri iyi tanıyorlardı. Bu bağlamda, Abdurrahman b. Mehdi şöyle derdi: "Bazen dürüst (sâdık) bir râvî anıldığında, hadisinde bir zayıflık olduğu söylenir, o zaman şöyle derim: 'Sâlih bir adamdır, ancak hadis (rivayeti) ona galip gelir.' Yani, hadis rivayet etme arzusu ona baskın gelir."

Ancak onlar, râvîdeki bu hadis arzusu (şehvetü'l-hadîs) hâlini mutlak surette bir cerh sebebi saymazlardı. Bilakis, bu arzunun sahibi eleştirel bakışa ve derinlemesine tetkike sahip biri ise, o zaman bunda bir sakınca ve kusur görülmezdi. Bunu da Zehebî, İbn Hacer ve diğer âlimler açıklamış; Sevrî'nin (Süfyân es-Sevrî) bu konudaki uygulamasını delil getirmişlerdir.

Her önüne gelenden hadis rivayet etmek, hadis ilminde bilgi ve titizlik sahibi muhaddisler için mazur görülebilir; ancak zayıf ve terkedilmiş raviler için asla mazur görülemez. Çünkü rivayetlerinde titizlik göstermeyen bir kimsenin, hocalarını seçmede de aynı ihmalkârlığı göstermesi şaşırtıcı değildir. Böyle bir kimse, mevzu rivayetleri farkında olmadan aktarabilir.

Nitekim, "Sana senediyle rivayet eden biri, ismini verdiği râvilerin hâllerini araştırma sorumluluğunu da sana havale etmiş olur" kaidesine göre, her kişiden rivayette bulunmak başlı başına bir cerh (raviyi tenkit sebebi) sayılmaz. Bu hususa da Zehebî ve İbn Hacer gibi âlimler işaret etmişlerdir.

Âlimlerin hadis rivayet etmeye karşı aşırı isteği kınamaları, birtakım haklı ve önemli sebeplere dayanıyordu. Bunların en öne çıkanlarından biri, hadis peşinde koşmanın kişiyi nafile ibadetlerden, zikirlerden ve dualardan alıkoymasından duyulan endişeydi.

Bir diğer sebep ise, muhaddisin insanlar tarafından etrafında halkalar oluşturulmasından hoşlanması ve "müsteksir hâfız" yahut "tek rivayet sahibi" gibi övgü dolu sıfatlarla anılmayı arzulamasıydı. Ayrıca, garip ve uydurma rivayetleri çokça toplamaya yönelmek, özellikle de bu rivayetler güvenilir ravilerin söylediklerine aykırıysa ve fakihlerin aksiyle amel ettikleri şeylerse, ciddi bir tehlike arz ederdi. Bununla birlikte, zayıf hatta çok zayıf hadislerin rağbet görmesi, çokça

rivayet edilen hadislerin yeterince anlaşılmadan aktarılması, özellikle dinin temel ve hassas konularında –şer'î hükümler, mal, can ve iffet gibi alanlarda– böyle bir yığılmanın olması da büyük sakıncalar doğurabilirdi.

Tüm bunların ötesinde, çok hadis rivayet etme tutkusuna kapılmış bir kişinin, sonunda görmediği kimselerden işittiğini iddia etmesi yahut başkalarının hadislerini çalıp kendine nispet etmesi gibi tehlikeli sonuçlara varmasından da endişe edilmiştir.

المصادر

أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني. *العلل ومعرفة الرجال، برواية عبد الله بن أحمد*، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس. الرياض: دار الخاني، 1422 ط2، / 2001.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري. *الصحيح*، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. الرياض: دار طوق النجاة، 1422.

البرقاني، أحمد بن محمد بن أحمد بن غالب، أبو بكر. *سؤالات البرقاني للدارقطني، رواية الكرجي عنه*، تحقيق: عبد الرحيم محمد أحمد القشقري. لاهور: كتب خانه جميلي، 1404.

البَغَويّ، أبو القاسم عبد الله بن محمد. *مسند علي بن الجَعْد*، تحقيق: عامر أحمد حيدر. بيروت: مؤسسة نادر، 1410/ 1990.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة. *العلل الصغير*، بإثر السنن، تحقيق: أحمد شاكر وآخرين. مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1975.

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي. *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1407/ 1987.

ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. *صيد الخاطر*، تحقيق: حسن المساحي سويدان. دمشق: دار القلم، 1425/ 2004.

ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي. *الجرح والتعديل*، حيدر آباد الدَّكَن، مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952.

الحاكم النَّيسابُوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن حمدويه. *المدخل إلى الصحيح*، تحقيق: ربيع بن هادي المدخلي. القاهرة: دار الإمام أحمد، 1430/ 2009.

الحاكم النّيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن حمدويه. *المدخل إلى كتاب الإكليل*، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد. الإسكندرية: دار الدعوة، د. ت.

ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البُستِي. *الثقات*، تحقيق: عزيز بيك وألطاف حسين ومحمد عبد الرشيد. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، 1973-1983.

ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البُستِي. *المجروحين*، تحقيق: محمود إبراهيم زايد. حلب: دار الوعي، 1396.

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

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. *لسان الميزان*، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع*، تحقيق: محمود الطحان. الرياض: مكتبة المعارف، د. ت.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. *شرف أصحاب الحديث*، تحقيق: محمد سعيد خطيب أغلي. أنقرة: دار إحياء السنة النبوية، 1389/ 1969.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. *تاريخ بغداد*، تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. *الكفاية في علم الرواية*، تحقيق: أبو عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي المدني. حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف العثمانية، 1357.

الخليلي، أبو يعلى الخليل بن عبد الله بن أحمد القزويني. *الإرشاد في معرفة علماء الحديث*، تحقيق: محمد سعيد عمر إدريس. الرياض: مكتبة الرشد، 1409.

ابن أبي خيثمة، أبو بكر أحمد بن أبي خيثمة زهير بن حرب. *التاريخ الكبير، السفر الثالث*، تحقيق: صلاح بن فتحي هَلل. القاهرة: الفاروق الحديثة، 1424/ 2004.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. *تاريخ الإسلام*، تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد. *ميزان الاعتدال*، تحقيق: علي محمد البجاوي. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1382/ 1963.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. *سير أعلام النبلاء*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982.

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب زين الدين الحنبلي. *شرح علل الترمذي*، تحقيق: همام سعيد. الأردن: مكتبة المنار، 1987.

أبو زُرعة الدمشقي، عبد الرحمن بن عمرو. *التاريخ*، دمشق: مجمع اللغة العربية، د. ت.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، *التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة*، المدينة المنورة: مركز بحوث ودراسات، ط2، 1437.

ابن سعد، محمد بن سعد الزهري. *الطبقات الكبرى*، تحقيق: علي محمد عمر. القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001.

السلماسي، أبو زكريا يحيى بن إبراهيم بن أحمد الأزدي. *منازل الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد*، تحقيق: محمود بن عبد الرحمن قدح. د. م: د. ن، 1422/ 2002.

ابن عبد البر، أبو عمر بن عبد البر النمري القرطبي. *التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد*، تحقيق: بشار عواد معروف وآخرون. لندن: مؤسسة الفرقان، 1439/ 2017.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر الأندلسي. *الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار في شرح ما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار*. تحقيق: عبد المعطي قلعجي. حلب/ دمشق: دار الوعي، ودار قتيبة، 1993.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر الأندلسي. *جامع بيان العلم وفضله*، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري. السعودية: دار ابن الجوزي، 1414/ 1994.

ابن عدي، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجُرجاني. *الكامل في ضعفاء الرجال*، تحقيق: مازن محمد السرساوي. الرياض: مكتبة الرشد، 2013.

العُقَيلي، محمد بن عمرو بن موسى. *الضعفاء الكبير*، تحقيق: عبد المعطي قلعجي. بيروت: دار المكتبة العلمية، 1984.

الفسوي، يعقوب بن سفيان. *المعرفة والتاريخ*، تحقيق: أكرم ضياء العمري. المدينة المنورة: مكتبة الدار، 1410/ 1974.

الكعبي، أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكَعْبِي البَلْخِي. *قبول الأخبار ومعرفة الرجال*، تحقيق: الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم. بيروت: دار الكتب العلمية، 1421/ 2000.

المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف الدمشقي. *تهذيب الكمال*، تحقيق: د. بشار عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980.

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين القشيري النيسابوري. *التمييز*، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي. السعودية: مكتبة الكوثر، ط2، 1310.

ابن معين، أبو زكريا يحيى بن معين المري بالولاء البغدادي. *سؤالات ابن الجنيد لأبي زكريا يحيى بن معين* تحقيق: أحمد محمد نور سيف. المدينة المنورة: مكتبة الدار، 1408/ 1988.

ابن معين، أبو زكريا يحيى بن معين بن عون المري بالولاء. البغدادي، *معرفة الرجال، رواية أحمد بن محمد بن القاسم بن محرز*، تحقيق: محمد كامل القصار. دمشق: مجمع اللغة العربية، 1405/ 1985.

ابن معين، يحيى بن معين. *تاريخ الرجال، برواية العباس الدُّوري*، تحقيق: أحمد نور سيف، مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1399/ 1979.

مغلطاي، علاء الدين مغلطاي بن قليج. *إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال*، تحقيق: محمد عثمان. بيروت: دار الكتب العلمية، 2011.

المفضل بن سلمة بن عاصم، أبو طالب. *الفاخر*، تحقيق: عبد العليم الطحاوي. مصر: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، 1380.

أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني. *أخبار أصبهان*، تحقيق: سيد كسروي حسن. بيروت: دار الكتب العلمية، 1410/ 1990.

أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله. *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*، محافظة مصر: مطبعة السعادة، 1394/ 1974.

نجم الدين العيسى. *التعريف بتاريخ ومصادر الحديث النبوي الشريف*، إسطنبول: دار الروضة، 2018.

Kaynaklar / References

Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, eş-Şeybânî el-Mervezî. Ebû Abdillâh. *Kitâbü'l-İlel ve maʿrifeti'r-Ricâl, Abdullah b. Ahmed'in Rivayetiyle*. thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbas. Riyad: Daru'l-Hanî, 2001.

Begavî, Ebû'l- Kasim abdullah b. Muhammed b. Menî'l-Begavî. *Musned Ali İbni'l câd*. thk. Âmir Âhmed hayder. Beyrut: Muessesetu Nadir, .1990

Berkānî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî. *Su'âlâtü Ebî Bekr el-Berḳānî ve cevâbâtü'd-Dâreḳuṭnî*. thk. Abdurrahîm el-kaşkarî. Lahûr: Kütüphane Cemîli, 1404.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl el-Kûfî. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyir b. Nâsır en-Nâsır. Musevveratün an es-Sultâniyye bi İdâfeti Terkim Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 1. Baskı. Riyad: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Zikru Ahbari Isbahan*. thk. Sayid kisravi hasan, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Ḥilyetü'l-evliyâ*. Mısır: Metbaâtü's-Seâde, 1974.

Ebû Zürʿa ed-DImaşkî, ebû Zürʿa Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh ed-Dımaşkî. *et-târîh*. thk. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kûcânî. Dimaşk: Mecmau'l-lugati'l-arabiyye, 1980.

el-Fesevî, Ebû Yûsuf Yaʿkūb b. Süfyân. *el-Maʿrife ve't-târîḫ*. thk. Ekram diâ el-umari. birinci baskı. el- Medinetul-Munevvera: Mekebetud'dâr, 1410.

el-Hâkim, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah b. Muhammed el-Hâkim en-Neysâbûrî. *el-müdhal ila's-sahih*. thk. Rab'î b. Hadi el- müdhali. darul'imami ahmed, 2009.

el-Kabî, Ebu'l-Kasim Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî. *Kabulu'l-Ehbâr ve Marifetu'r-Rical*. thk. Ebu Amri'l-Huseynî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

el-Mufaddal b. Seleme b. Âsim ebu Talip. *el-Fâhir*. thk. Abdu'l-Alîm et-Tehâvî. Mısır: Daru İhiyai'l-Kütübi'l Arabiyye, 1380.

Halîlî, Halil b. Abdullah b. Ahmed b. İbrâhim b. Halîl el-Kazvînî. *el-İrşâd fî m'arifeti'l-ulemâi'l-hadîs. thk*. Muhammed Saîd, Ömer İdrîs, Birinci Baskı. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî. *el-Câmi li Ahlâki'r-râvi ve êdâbi's-sâmi*. thk. Mahmud et-Tahhan. Riyad: Mektebetu'l-Meârif, tsz.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî. *Şerafu Eshâbi'l-hadis*. thk. Muhammed Saîd Hatîboğlu. Ankara: Daru İhyâi's-Sunne, 1969.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîm el-Bağdâdî. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdullah es-Sûrakî, İbrâhim Hamdî. el-Medenî, Hayder Ebâdu's-seken: Dairetu'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1357.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşar Avvad Mâruf. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islami, 2002.

İbn Abdi'l-Berr, Ebü ömer Yusuf b. Abdi'l-leh en-Nemerî el-Kurtubî. *el-Temhid li-mâ fi'l-Muvatta Mina'l-Meanî ve'l-Esanîd*. thk. Beşşar Avvad Mâruf, Vdğ. London: Muessesetu'l-Furkan li't-Turasi'l-İslami, 2018.

İbn Abdi'l-Berr, Ebü ömer Yusuf b. Abdi'l-leh en-Nemerî el-Kurtubî. *el-İstizkar*. thk. Salim Muhammed; Muhammed Ali Avvad. Beyrut: Darü'l-Kutup el-İlmiyye, Birinci Baskı. 1421.

İbn Abdi'l-Berr, Ebü ömer Yusuf b. Abdi'l-leh en-Nemerî el-Kurtubî. *Câmi Beyanu'l-İlm ve Fadlih*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyirî. Suudî Arabistan: Daru İbni'l-Cevzî, 1994.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullāh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-kâmil fî duafâ'ir-ricâl*. thk. Mazin es-Sersâvi. Birinci Baskı. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 2013.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. Münzir et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî, b. Ebî Hâtim. *el-Cerh vet'tâdil*, Dairatü'l-Meârifi'l-Osmaniyye. Haydarâbâd, Birinci Baskı, 1952.

İbn Ebû Hayseme, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hayseme Züheyr b. Harb en-Nesâî. *et-Târîhu'l-Kebîr, es-Sifru's-Sâlis*. thk. Salah Fethi Helel. Kahire: Daru'l-Faruk, 2004.

İbn Hacer, el-Askalânî Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. 1. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Beşaîr el-İslamiyye, 2002.

İbn Hacer, el-Askalânî Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Hindistan: Metbâatu Dairetu'l-Meârifi'n-Nizâmiyye, 1326.

İbn Hibbân Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Mecrûhîn*. thk. Mahmud İbrahîm Zâyid, Birinci Baskı. Halep: Darül'vaî, 1396.

İbn Hibbân Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Es-sikât*. 1. Baskı. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1973.

İbn Maîn, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî. *Suʾâlâtü İbni'l-Cüneyd*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Medîne: Mektebetu'd-Dar, 1988.

İbn Maîn, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî. *Maʿrifetü'r-Ricâl*, Ahmed b. Muhammed b. Muhriz rivayeti. thk. Muhammed Kâmil Kassâr. Dimaşk: Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiyye, 1985.

İbn Maîn, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî. *Suʾâlâtü İbni'l-Cüneyd*, Abbasi'd-Dûrî Rivayeti. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Mekke: Merkezu'l-Bahsi'l-İlmî, 1979.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkī. *Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî*. thk. Hemmâm Abdürrahîm Saîd. Ürdün: Mektebetu'l-Menar, 1987.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.

İbnü'l-Cevzi, Camalu'd-Dîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Saydu'l-Hâtir*. thk. Hasan el-Mesehî Suveydan. Dimaşk:Daru'l-kalem, 2004.

Mizzi, Ebu'l-Haccac Yusuf b. Abdurahman b. Yusuf. *Tehzibu'l-Kemal fi Esmai'r-Rical*. thk. Beşşar 'Avvad Ma'ruf. Beyrut: Muessestu'r-Risale, 1400/1980

Moğultay, Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî. *İkmâlü (Ẕeyl ʿalâ) Tehẕîbi'l-Kemâl*. thk. Muhammed Osman. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Muslim b. Haccac el-Kuşeyri en-Nisaburi. *Kitâbü't-Temyîz*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, 2. Baskı. Suudi: Mekebetu'l-Kevser, 1310.

Necmettin el-İsa. *et-tatîf bi Tarih ve Mesadir el-Hadisi'n-Nebev'ş- Şerîf*. İstanbul: Daru'r-Ravza, 2018.

Özsoy, Abdulvahap. "Ebû Hureyre'ye Yönelik İksâru'l-hadîs Eleştirisine Farkli bir Bakış". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 41. (Haziran 2014), 239-256.

Sehavi, Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed. *et-Tuhfetu'l-Latîfe fi Tarihi'l-Medîne*, 2.baskı. Medînetu'l-Munevvera: Merkez Buhus ve Dirâsat, 1437.

Selmâsi, Zekerıyye Yahya b. İbrahim b. Ahmed el-Ezdî. *Menâzilü'l-Eyimmeti'l-Arbeâ: Ebi hanife ve Malik ve'ş-Şafiî ve Ahmed.* thk. Mahmud Kadeh, ysz, 2002.

Tirmizî, Ebû Îsâ, Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *el-İlalu's-Sğîr*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir; Muhammed Fuâd Abdulbâkî; İbrâhim Atva. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matba'tü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî. *ed-Duafâü'l-kebîr*. thk. Abdulmutî Kaleci. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî. *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ*. Thk. Şu'ayb el-Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed. *Mizanu'l-İtidal*. Tahkik: Ali Muhammed el-Becavi. Beyrut: Daru'l-Ma'arife, 1382/1963.

Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed. *Tarihu'l-İslam*. thk. Beşşar Avvad Maruf. Beyrut: Daru'l Ğarbi'l-İslami, 2003.

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 380-403

Boynun Meshine Dair Rivayetlerin İncelenmesi

An Analysis of the Narrations on Wiping the Neck

تحليل الروايات في مسح الرقبة

Hamdi Türkoğlu

Dr. Öğr. Üyesi | Assistant Professor Dr.
Bayburt University | Faculty of Theology
Bayburt | Türkiye
E-mail: hturkoglu@bayburt.edu.tr
ORCID: orcid.org/0000-0002-5740-2401
RORID: https://ror.org/050ed7z50

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 19.03.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 29.07.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1661162

Atıf | Citation: Türkoğlu, Hamdi. "Boynun Meshine Dair Rivayetlerin İncelenmesi". *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 380-403.
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. **(Hamdi Türkoğlu)**
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.
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.
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).

Boynun Meshine Dair Rivayetlerin İncelenmesi

Dr. Hamdi Türkoğlu

Anahtar Kelimeler:
Hadis
Abdest
Başı Meshetme
Kulakları Meshetme
Boynu Meshetme

Öz

Bu çalışma, rivayetlerde boynu meshetme meselesini ele alarak konunun hadislerdeki dayanaklarını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Abdestin tarifini detaylı şekilde ortaya koyan çok sayıda sahih rivayet bulunmakla birlikte boynu meshetmeye dair bir bilgi yer almamaktadır. Aynı şekilde konu esaslı tasnif edilmiş hadis kaynaklarında başın, kulakların veya ayakların meshedilmesine dair bâb başlıkları konulmuşken boynun meshedilmesiyle ilgili bir başlığın olmaması dikkat çekicidir. Öte yandan zayıf veya uydurma olduğu tespit edilen bazı rivayetlerde boynun meshedilmesinden bahsedildiği görülmektedir. Boynu meshetmeye dair rivayetler, Vâil b. Hucr ve Abdullah b. Ömer vasıtasıyla nakledilmiştir. Vâil b. Hucr'dan gelen rivayetlerin zayıf olduğu, Abdullah b. Ömer'den nakledilen rivayetin ise temel hadis kaynaklarında yer almadığı ve uydurma olduğu tespit edilmiştir. Bu rivayetler karşısında muhaddisler ve fakihler farklı yaklaşımlar benimsemiştir. Gazzâlî gibi bazı âlimler, zayıf veya uydurma olduğu anlaşılan bu rivayetleri delil kabul ederek boynu meshetmeyi sünnet olarak değerlendirmiştir. Buna karşın, Nevevî'nin de aralarında bulunduğu bazı âlimler, Hz. Peygamber'den sahih bir rivayetin bulunmadığını ifade ederek boynu meshetmeyi bid'at saymıştır. Bir diğer görüşe göre ise rivayetlerin zayıf olduğu kabul edilmekle birlikte, boynu meshetmek müstehap olarak görülmüştür. Öte yandan, Hz. Peygamber'in başını meshederken ellerini ensesine kadar götürdüğüne dair bazı sahih rivayetler bulunmaktadır. Ancak, bu durum ulema tarafından boynu meshetmenin bir delili olarak görülmemiş, başı meshetmenin bir parçası olarak anlaşılmıştır.

An Analysis of the Narrations on Wiping the Neck

Keywords:
Ḥadīth
Wuḍūʾ
Wiping the Head
Wiping the Ears
Wiping the Neck

Abstract

This study addresses the matter of wiping the neck in the narrations, aiming to identify the foundations of this practice within the ḥadīth literature. While numerous ṣaḥīḥ (sound) narrations provide a detailed description of ablution (wuḍūʾ), they do not include any information regarding the wiping of the neck. Likewise, it is noteworthy that in thematically classified ḥadīth sources, while chapter headings (bāb) have been established for the wiping of the head, ears, or feet, there is a conspicuous absence of any such heading for the wiping of the neck. Conversely, some narrations, which have been identified as weak (ḍaʿīf) or fabricated (mawḍūʿ), do mention the wiping of the neck. The narrations concerning this practice have been transmitted through Wāʾil b. Ḥujr and ʿAbdallāh b. ʿUmar. It has been established that the narrations originating from Wāʾil b. Ḥujr are weak, while the report transmitted from ʿAbdallāh b. ʿUmar is not found in the foundational ḥadīth collections and has been deemed fabricated. In response to these narrations, ḥadīth scholars (muḥaddithūn) and jurists (fuqahāʾ) have adopted varying approaches. Some scholars, such as al-Ghazālī, accepted these narrations—despite their being understood as weak or fabricated—as proof (dalīl) and consequently considered the wiping of the neck to be a Sunnah (prophetic practice). In contrast, some scholars, including al-Nawawī, have deemed the wiping of the neck a reprehensible innovation (bidʿa), stating that no ṣaḥīḥ (sound) narration on this matter exists from the Prophet. According to another viewpoint, while acknowledging the weakness of the narrations, the act of wiping the neck is regarded as recommended (mustaḥabb). Furthermore, there exist some ṣaḥīḥ narrations indicating that the Prophet, when wiping his head, would pass his hands to the nape of his neck. However, this action has not been interpreted by the scholars (ʿulamāʾ) as evidence for the distinct practice of wiping the neck; rather, it has been understood as an integral part of the motion of wiping the head.

Giriş

Temel hadis kaynaklarındaki sahih rivayetler abdestin keyfiyetine dair tafsilatlı bir anlatı sunarken bu rivayetlerde boynu mesh etmeyle ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmaması dikkat çekicidir. Bu durum, abdest gibi önemli bir ibadette boynu meshetmenin hadis kaynaklarında bir dayanağının bulunup bulunmadığı üzerine bir değerlendirme yapmayı gerekli kılmıştır.

Bu sebeple, bu çalışmada boynu meshetme uygulamasının hadis kaynaklarındaki dayanakları, bu rivayetlerin sıhhat durumu ve ulemanın bu rivayetlere yaklaşımı ele alınarak değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Abdest, bizatihi bir ibadet olduğu gibi bazı ibadetlerin de ön şartıdır. Abdestin fazileti hakkında hadis kaynaklarında birçok rivayet bulunmaktadır.[1] Abdestin şekli, nasıl alınacağı Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanarak belirlenmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de *"Ey iman edenler! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın, başlarınızı meshedin ve topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın."*[2] ifadesi ile abdestin temel unsurları belirlenmiştir. Ancak abdestin detayları hadislerle açıklanmıştır.

Temel hadis kaynaklarında yer alan sahih rivayetlerde abdestin tarifi yapılırken ellerin yıkanması, ağza ve buruna su verilmesi, yüzün ve kolların yıkanması, başın meshedilmesi ve ayakların yıkanması gibi abdestin detayları açıklanmıştır.[3] Ancak yukarıda ifade edildiği gibi sahih rivayetlerde boynu meshetmeyle ilgili herhangi bir açıklamanın yer almadığı görülmektedir. Dahası boynu meshetmeden bahseden rivayetlerin ya zayıf ya da uydurma olduğu hadis ilminin önde gelen otoriteleri tarafından ortaya konmuştur.[4]

Boynu meshetme konusundaki rivayetlerin sıhhat bakımından problemli oluşu, ulemanın bu rivayetlere farklı yaklaşımlar sergilemesine sebep olmuştur. Nevevî (ö. 676/1277) ve İbn Kayyım (ö. 751/1350) gibi âlimler, bu rivayetlerin Hz. Peygamber'den sabit olmadığını belirterek boynu meshetmeyi abdestin bir parçası olarak görmemiş, hatta bu uygulamayı bid'at olarak nitelendirmişlerdir.[5] Öte yandan Hanefî mezhebine mensup Serahsî (ö. 483/1090) ve Leknevî (1848-

---

1 Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Boga (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr/Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), "Vudû", 3; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Îsâ'l-Bâbi'l-Halebî ve Şürekâhu, 1374/1955), "Tahâret", 5, 6, 7.

2 el-Mâide 5/6.

3 Müslim, "Tahâret", 3; Buhârî, "Vudu", 23.

4 Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin b. Şeref Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*, thk. Heyet (Kahire: İdâretü't-Tıbâati'l-Menîriyye, 1344), 1/463-465; Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîh ve'd-daîf*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallâ (Riyâd: Dâru'l-Âsıme, 1996), 115; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-Râfiî'l-Kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 1/286-288.

5 Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*, 1/463-465; İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Menâru'l-münîf*, 115.

1886) gibi bazı âlimler, bu rivayetlerden hareketle boynu meshetmeyi müstehap kabul etmişlerdir.[6] Daha dikkat çekici olan ise genellikle boynu meshetme konusuna mesafeli duran Şâfiî mezhebine mensup bazı âlimlerin, özellikle de Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) bu rivayetlerden sünnet hükmü çıkarmış olmalarıdır.[7] Bu durum, mezhep içinde de bir ittifakın olmadığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Mevcut literatürde, rivayetlere dayalı olarak boynu meshetme konusunu ele alan müstakil bir akademik çalışmaya rastlanmamaktadır. Bununla birlikte abdestin diğer unsurlarına dair akademik çalışmalar mevcuttur. Özellikle başın meshedilmesi, ayakların yıkanması veya meshedilmesi, çorap üzerine mesh gibi konular hakkında muhtelif çalışmalar bulunmaktadır.[8]

Çalışma kapsamında ilk olarak rivayetlerde abdestin nasıl tarif edildiği ve bu konudaki rivayetler ele alınacaktır. Bu bağlamda öncelikle sahih rivayetlere yer verilecek, sahih derecesinden düşük olmakla birlikte bu konudan bahseden diğer rivayetlere de işaret edilecektir. Ardından boynu meshetmeye dair rivayetler incelenerek bu rivayetlerin sıhhati değerlendirilecektir. Son olarak boynu meshetme konusundaki rivayetlerin fıkhî hükümlere etkisi üzerinde durulacaktır.

1. Rivayetlerde Abdestin Şekli

Temel hadis kaynaklarında abdestin şekline dair çok sayıda rivayetin bulunduğu görülmektedir. Bu rivayetler İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Hz. Osman (ö. 35/656), Abdullah b. Zeyd (ö. 63/683) ve diğer bazı sahâbîler tarafından nakledilmiştir. Sahih rivayetlerde abdestin tarifini daha iyi görme adına burada ilgili rivayetleri aktarmak yerinde olacaktır.

İbn Abbâs rivayeti:

İbn Abbâs→Atâ b. Yesâr→Zeyd b. Eslem→İbn Bilâl→Mansûr b. Seleme→Muhammed b. Abdirrahim.

---

6 Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Heyet (Mısır: Matbaatü's-Saâde, ts.), 1/10; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy el-Hanefî el-Leknevî, *Tuhfetü't-talebe fî tahkîki meshi'r-rakabe ve me'ahâ Tuhfetü'l-kemele alâ havâşî Tuhfeti't-talebe*, thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc (Ammân: Merkezü Envâri'l-Ulemâ li'd-Dirâsât, 2020), 16.

7 Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2007), 83-84; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm, Muhammed Tâmir (Kahire: Dârü's-Selâm, 1417), 1/688-689; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/134.

8 Mehmet Erdoğan, "Mesh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004); Serdar Murat Gürses, *Kütüb-i Sitte'deki Abdest ve Çıplak Ayağa Meshle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Mazhar Tunç, "Çorap Üzerine Mesh Hadislerine Dair Bir Değerlendirme", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/8-9 (15 Aralık 2018), 22-49; Sefa Atik, "Şeyh Müfîd'in Ebû Cafer en-Nesefî İle Münazarası - Abdestte Ayakları Mesh Etme Bağlamında-", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2018), 99-127; İshak Yalnız, *İslâm Hukukunda Çoraplara Mesh* (Bartın: Bartın Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Mehmet Ali Aytekin, "Abdestte Ayağı Yıkamanın veya Mesh Etmenin Fıkhî Boyutu", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2 (2020), 367-401.

Atâ'nın nakline göre *İbn Abbâs abdest aldı; yüzünü yıkadı, sonra bir avuç su alıp onunla ağzına su verip çalkaladı ve burnuna su çekti. Ardından bir avuç su daha aldı ve onu diğer eliyle birleştirerek yüzünü bu iki avuç su ile yıkadı. Daha sonra bir avuç su alarak sağ kolunu, ardından başka bir avuç su alarak sol kolunu yıkadı. Daha sonra başını meshetti. Sonra bir avuç su alarak sağ ayağına döktü ve onu yıkadı, ardından başka bir avuç su alarak sol ayağını yıkadı. Daha sonra şöyle dedi: "Rasûlullah'ı (s.a.s.) abdest alırken işte böyle gördüm."*[9]

Osman b. Affân rivayeti:

Osman b. Affân→Hümrân→Atâ b. Yezîd→İbn Şihâb→Yûnus→İbn Vehb→Hermele b. Yahya ve Ahmed b. Amr.

Hümrân'ın rivayetine göre *Osman b. Affân (r.a.) su getirilmesini istedi ve abdest aldı. Ellerini üç defa yıkadı, ardından ağzına su alıp çalkaladı ve burnuna su çekip temizledi. Daha sonra yüzünü üç defa yıkadı. Ardından sağ elini dirseğine kadar üç defa yıkadı, sonra sol elini de aynı şekilde yıkadı. Daha sonra başını meshetti. Ardından sağ ayağını topuklarına kadar üç defa yıkadı, sonra sol ayağını da üç defa yıkadı. Sonra şöyle dedi: "Rasûlullah'ı (s.a.s.) bu şekilde abdest alırken gördüm." Bundan sonra Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: "Kim benim bu abdestim gibi abdest alır, sonra kalkıp iki rekât namaz kılar ve namazda dünyevî düşüncelere dalmazsa, geçmiş günahları bağışlanır."*[10]

Nevevî bu rivayet için "بَاب صِفَةِ الْوُضُوءِ وَكَمَالِهِ/Abdestin şekli ve kemali" başlığını uygun görmüştür. Dolayısıyla ona göre bu niteliklere sahip veya hadiste belirtildiği şekilde alınan abdest, tam bir abdesttir. Müslim (ö. 261/875), İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) bu şekildeki bir abdest için şu ifadeleri kullandığını nakletmektedir: "Âlimlerimiz bu abdest, namaz için alınabilecek en mükemmel abdesttir." demiştir.[11]

Ahmed b. Hanbel'de yer alan bir rivayete göre Hz. Osman'ın başını meshederken ellerini kulaklarının arkasına kadar götürdüğü ve ardından da sakalına kadar indirdiği[12] ifade edilmiştir.

Abdullah b. Zeyd rivayeti:

Abdullah b. Zeyd→Yahya b. Umâra→Amr b. Yahya→Mâlik b. Enes→Abdullah b. Yûsuf.

Yahya b. Umâra'nın nakline göre *bir adam, Abdullah b. Zeyd'e şöyle dedi: "Bana Rasûlullah'ın (s.a.s.) nasıl abdest aldığını gösterebilir misin? Abdullah b. Zeyd "Evet" dedi ve su getirilmesini istedi. Ellerine su döktü ve iki defa yıkadı. Sonra ağzına su aldı ve burnuna su çekip temizledi, bunu üç defa yaptı. Ardından yüzünü üç defa yıkadı. Daha sonra ellerini dirseklerine kadar ikişer defa yıkadı. Sonra başını iki eliyle meshetti; ellerini öne*

9 Buhârî, "Vudu", 7.

10 Müslim, "Tahâret", 3; Buhârî, "Vudu", 23.

11 Müslim, "Tahâret", 3.

12 Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401), 1/524.

doğru götürüp geriye doğru çekti. Meshe, başının ön tarafından başlayarak ensesine kadar ellerini götürdü, sonra tekrar başladığı yere geri getirdi. Ardından ayaklarını yıkadı.[13]

Bu rivayetlerde de açıkça görüldüğü gibi boynu meshetmeyle ilgili herhangi bir açıklama yer almamaktadır.

Abdestin tarifini yapan sahâbîlerden biri de Hz. Ali'dir. Bu rivayetin tariklerinde de boynu meshetmeyle ilgili herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Hz. Ali abdestin tarifini verdikten sonra *"Bu, Allah'ın Nebîsi'nin (s.a.s.) abdestidir. Kim Allah'ın Nebîsi'nin abdestini görmek isterse, işte O'nun abdesti budur."* diyerek bu uygulamanın Rasûlullah'ın sünnetini yansıttığını belirtmiştir.[14] Şuayb el-Arnaût bu rivayetin isnâdının sahih olduğunu ifade etmiştir.[15]

Sahih olarak değerlendirilen bu rivayetlerin dışında sahih li-gayrihî, hasen, zayıf ve çok zayıf bazı rivayetlerde de bazı sahâbîlerin abdestin tarifine yer verdiği görülmektedir.

Bu bağlamda abdestin tarifini aktaran veya Hz. Peygamber'in abdest alışına şahit olan Mikdâm b. Ma'dîkerib,[16] Enes b. Mâlik,[17] Berâ b. Âzib,[18] Rubbeyyi' bint. Mu'âvviz,[19] Ebû Hüreyre,[20] Hz. Âişe,[21] Ebû Bekre,[22] Abdullah b. Üneys, Câbir b. Abdillâh[23] ve Ebû Kâhil'den[24] gelen rivayetlerde boynu meshetmeyle ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Buhârî'nin "Vudû'" kitabında abdestle ilgili birçok detay ve başlık yer almaktadır. Örneğin abdest uzuvlarının bir, iki veya üçer kere yıkanması,[25] burna su çekilmesi ve temizlenmesi,[26] ayakların

---

13 Buhârî, "Vudu", 37, 38, 40, 41.

14 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/350.

15 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/351 (1. dipnot).

16 Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), Tahare, 48, Rivayet için sahih li-gayrih, ilgili isnad için ise hasen hükmü verilmiştir. (bk. 1. dipnot).

17 Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tarık b. İvadillah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 3/194.

18 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/507.

19 Ebû Dâvûd, "Tahâret", 48.

20 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/242.

21 Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdufettah Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1406), "Tahâret", 83.

22 Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfûzu'r-Rahman ve Diğerleri (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, ts.), 9/133.

23 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 4/257, 1/114.

24 Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdilmecid es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 18/360.

25 Buhârî, "Vudu", 21, 22, 23.

26 Buhârî, "Vudu", 24.

ve topukların yıkanması,[27] ağza su alınması ve çalkalanması,[28] abdeste sağdan başlanması,[29] başın bir kere ve tamamının meshedilmesi,[30] mestler üzerine meshedilmesi[31] gibi konular ele alınmıştır. Bunların dışında abdestle alakalı başka meseleler de yer almakta[32] ancak boynu meshetmeyle ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

Benzer şekilde Müslim "Tahâret" kitabında abdestle ilgili hadisleri bir araya getirmiş, özellikle mest üzerine meshetme, başın ön kısmını meshetme, sarığı meshetme ile ilgili rivayetleri kaydetmiştir.[33] Ancak burada da boynu meshetmeden bahseden bir rivayet bulunmamaktadır.

Ebû Dâvûd ise "Tahâret" kitabında abdesle ilgili çeşitli başlıklara yer vermiştir. Ancak boynu meshetme konusuna dair bir başlık açmamıştır.[34] Tirmizî de başı ve kulakları meshetmeyle ilgili özel başlıklar açmasına rağmen boynu meshetme ile ilgili bir konuya yer vermemiştir.[35] Aynı durum İbn Mâce için de geçerlidir.[36]

Sonuç olarak klasik hadis kaynaklarında abdestin detaylarına yer verilmesine rağmen boynu meshetmeye dair herhangi bir bâb ve rivayet bulunmamıştır.

2. Boynu Meshetme ile İlgili Rivayetler

Boynu meshetme konusundaki rivayetler Vâil b. Hucr ve Abdullah b. Ömer'den nakledilmiştir. Vâil b. Hucr'dan nakledilen rivayet Bezzâr'ın *Müsned*'inde ve Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-Kebir*'inde yer alırken İbn Ömer'in rivayeti ise Ebû Nuaym'ın *Târîhu İsbahân*'ında bulunmaktadır.[37]

Vâil b. Hucr'dan gelen rivayette abdest ve namaz olmak üzere iki konudan bahsedilmiş, abdestin alınışı ve namazın kılınışı hakkında detaylı bilgilere yer verilmiştir. İbn Ömer'den gelen rivayet ise hem merfû hem de İbn Ömer'e nispet edilerek mevkûf olarak nakledilmiştir. Aşağıda her iki rivayetin tercümesine yer verilmiştir.

---

27 Buhârî, "Vudu", 26, 28, 38.

28 Buhârî, "Vudu", 27.

29 Buhârî, "Vudu", 30.

30 Buhârî, "Vudu", 37.

31 Buhârî, "Vudu", 47.

32 Bk. Buhârî, "Vudu".

33 Müslim, "Tahâret", 72, 81.

34 Bk. Ebû Dâvûd, "Tahâret".

35 Bk. Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, ed. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Tahâret".

36 Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Tahâret".

37 Bezzâr, *el-Müsned*, 10/355; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 22/49.

Vâil b. Hucr rivayeti:

Vâil b. Hucr→Ümmü Yahya→Abdülcebbar b. Vâil→Saîd b. Abdülcebbar→Muhammed b. Hucr→Bişr b. Musa.

Vâil b. Hucr şöyle anlatmaktadır: "Rasûlullah'ın (s.a.s.) huzurunda bulundum. İçinde su bulunan bir kap getirildi. Sağ eline üç defa su döktü, ardından sağ elini su kabına batırdı ve sol eline üç defa su dökerek yıkadı. Daha sonra sağ elini tekrar su kabına batırdı, bir avuç su aldı, ağzına su verip çalkaladı, burnuna su çekti ve üç defa burnunu temizledi. Daha sonra iki elini kaba daldırdı su aldı ve yüzünü üç defa yıkadı ve sakalını hilalledi. Kulaklarının içini meshetti, ardından serçe parmağını suyun ulaşması için kulağının içine soktu. ***Sonra boynunu meshetti*** *ve yüzünün yıkanmasından artan su ile sakalının iç kısmını tekrar ıslattı. Sonra sağ kolunu dirseğin ötesine geçerek üç defa yıkadı, ardından sol kolunu da aynı şekilde yıkadı. Daha sonra başını üç defa meshetti, kulaklarının dışını meshetti, başını tekrar meshetti ve sakalının iç kısmını başının suyuyla ıslattı. Daha sonra sağ ayağını üç defa yıkadı, parmaklarını hilalledi ve topuğunu da yıkadı. Ayak bileğinden yukarıya doğru suyu çıkardı. Sol ayağı da aynı şekilde yıkadı. Daha sonra sağ eliyle bir avuç su alarak başına döktü ve su başından aşağı doğru akmaya başladı. Sonra şöyle buyurdu: "İşte bu, abdestin tam şeklidir..."*[38]

İbn Ömer rivayeti:

İbn Ömer→Enes b. Sîrîn→Muhammed b. Ömer→Amr b. Muhammed→Osman b. Hurrazâz→Muhammed b. Ahmed.

İbn Ömer'den rivayet edildiğine göre kendisi abdest aldığında boynunu mesheder ve şöyle derdi: Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: 'Kim abdest alır ve boynunu meshederse, kıyamet günü zincirlerle bağlanmaz."[39]

Fıkıh kitaplarında İbn Ömer'e nispet edilen mevkûf bir rivayet yer alır ki bu rivayet anlam bakımından yukarıdaki merfû olarak nakledilen rivayeti desteklemektedir. Rivayet şu şekildedir: *"İbn Ömer şöyle dedi: Boyunlarınızı, ateşle bağlanmadan/zincirlenmeden önce meshedin."*[40]

3. Boynu Meshetme ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirmesi

Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'inde kaydettiği Vâil b. Hucr rivayetinin senedi yukarıda zikredildi. Senedde yer alan ravilerin durumu şu şekildedir:

[38] Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 22/39.

[39] Ahmed b. Abdillah Ebû Nuaym el-İsbehânî, *Târîhu Isbahân (Ahbâru Isbahân)*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/78.

[40] Serahsî, *el-Mebsût*, 1/10.

Senedin müntehasında yer alan Vâil b. Hucr sahâbîdir. Buhârî onu *et-Tarih*'inde zikretmiş, onun Kûfe'ye yerleştiğini ve sahâbî olduğunu belirtmiştir.[41] İbn Hibbân, Vâil'in hicri 44 yılında Muaviye'nin hilafeti sırasında vefat ettiğini bildirmiştir.[42]

Senedde yer alan Ümmü Yahya, Saîd b. Abdulcebbâr ve Muhammed b. Hucr hakkında cerh ve tadil kaynaklarında tenkitlerin yer aldığı görülmektedir.

Ümmü Yahya'nın hadis rivayetine ehil olup olmadığı hususunda kaynaklarda bir bilgi tespit edilememiştir. Saîd b. Abdülcebbâr hakkında Buhârî "fîhi nazar",[43] Nesâî "leyse bi'l-kavî",[44] İbn Hacer "zaîf"[45] ifadesini kullanmıştır. İbn Hibbân ise onun ismine *es-Sikât*'ında yer vermiştir.[46] Buhârî, aynı ifadeyi Muhammed b. Hucr için de kullanmıştır.[47] Zehebî, onun hakkında "lehû menâkîr" ifadesini,[48] Ebû Ahmed el-Hâkim ise "leyse bi'l-kavî" ifadesini[49] kullanmıştır. Bu bilgilere göre senedin zayıf olduğu söylenebilir.

Abdullah b. Ömer rivayetinin ise daha zayıf olduğu görülmektedir. Ebû Nuaym'ın *Târîhu İsbehan*'ında geçen rivayetin isnâdı şöyledir:

Hz. Peygamber→İbn Ömer→Enes b. Sîrîn→Muhammed b. Amr→Amr b. Muhammed→Osman b. Hurrâzâz→Muhammed b. Ahmed→Ebû Nuaym.

Bu senedde ise üç râvi kusurludur. Bunların ilki Muhammed b. Amr, ikincisi Amr b. Muhammed, üçüncüsü ise Muhammed b. Ahmed'dir.

Basra ve Abbâdân'da ikamet eden Ebû Sehl Muhammed b. Amr'ı, Yahya b. Saîd aşırı zayıf görmektedir. Onun hakkında İbn Maîn "zaîf", İbn Nümeyr (leyse yüsâvî şeyen/hiçbir değeri yoktur), Nesâî "leyse bi'l-kavî" gibi cerh ifadelerini kullanmışlardır. İbn Hibbân onu bir yandan *es-Sikât*'ta zikrederken diğer yandan onun rivayette hata yaptığını ve onun rivayetiyle ihticâc edilemeyeceğini

---

41 Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifi'l Osmânî, ts.), 8/175.

42 Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtim el-Bustî İbn Hibbân, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifi'l-Osmaniyye, 1973), 3/425 Vâil b. Hucr'un farklı vefat tarihlendirmeleri konusunda ayrıca bk. https://islamansiklopedisi.org.tr/vail-b-hucr.

43 Buhârî, *Târîh*, 3/495.

44 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşid, 1406), 4/54.

45 İbn Hacer, *Takrîb*, 238.

46 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/350.

47 Buhârî, *Târîh*, 1/69.

48 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhamme el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382), 3/511.

49 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslamiyye, 2002), 7/58.

söylemiştir. İbn Adî onun hadislerinin şâz/garîb rivayetlerden oluştuğunu ve rivayetlerinin zayıf rivayetler arasında yer aldığını belirtmiştir.[50] Muhammed b. Amr hakkındaki bu tenkitlerden hareketle onun zayıf bir râvi olduğu anlaşılmaktadır.

Amr b. Muhammed ise bu senedin en zayıf halkasıdır. Onun güvenilir râvilerden münker; zayıf râvilerden ise bilinmeyen rivayetler naklettiği, muhaddisler için isim uydurduğu ve rivayetleriyle hiçbir durumda ihticâc etmenin câiz olmadığı, rivayet ettiği bir kısım hadislerin uydurma olduğu ve güvenilir râviler tarafından rivayet edilen hiçbir aslının bulunmadığı bildirilmiştir.[51] Dolayısıyla Amr b. Muhammed hakkındaki bu değerlendirmelerden hareketle onun yalancı (kezzâb) bir râvi, rivayetlerinin ise mevzû olduğu söylenebilir.

Ebû Nuaym'ın hocası Muhammed b. Ahmed'in kimliği kesin olarak tespit edilememiştir. Bununla birlikte İbn Arrâk, *Tenzîhu'ş-şerîa* isimli eserinde *"Boynu meshetmek, zincire vurulmaktan emin kılar."* rivayetini verdikten sonra bu kapsamda ulemanın görüşlerine yer vermiş ve Ebû Nuaym'ın *Târîhu İsfahân* adlı eserinde bu rivayeti zikrettiğine işaret etmiştir. İbn Arrâk buradaki değerlendirmesinde Irâkî'nin görüşlerine yer vermiştir. Buna göre Irâkî bu rivayetin senedinde Ebû Nuaym'ın hocası Ebû Bekir el-Müfîd'in bulunduğunu, bu râvinin zayıf bir râvi olduğunu belirtmiştir.[52] Irâkî'nin bu tespit ve tenkidinin dışında kaynaklarda Ebû Bekir el-Müfid'in mechûl râvilerden münker rivayetleri aktardığı ifade edilmiştir. Berkânî ondan hadis almasının yanında hüccet olmadığını da ifade etmiştir.[53] Zehebî ise onun zayıflığı konusunda ittifak edildiğini ve hakkında ithamların bulunduğunu kaydetmiştir.[54]

Boynu meshetme konusundaki rivayetlerin sıhhatiyle ilgili olarak ulemanın görüşleri de burada zikredilebilir. Ebû Muhammed el-Cüveynî, hadis imamlarının bu rivayetin isnâdını kabul etmediklerini ifade etmiştir. Fûrânî ise boynu meshetme konusunda hiçbir sahih haberin nakledilmediğini belirtmiştir.

[50] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, thk. İbrahim ez-Zeybek, Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 3/664.

[51] Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtîm el-Bustî İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyed (Halep: Dâru'l-Vaî, 1396), 2/74-75.

[52] Nûreddin Ali b. Muhammed İbn Arrâk el-Kinânî, *Tenzîhü'ş-Şerîati'l-merfû'a an'il-ahbâri'ş-şenî'ati'l-mevdû'a*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Abdullah Muhammed es-Sıddîk el-Gumârî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1399), 2/75.

[53] İbn Hacer, *Lisanü'l-mîzân*, 6/511.

[54] Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *el-Mugnî fi'd-duafâ*, ed. Nureddin Itr (Katar: İdâretü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1987), 2/550.

Gazzâlî, *el-Vasît* adlı eserinde bu rivayeti zikretmiştir. Ancak İbn Salâh bu rivayetin Hz. Peygamber'den naklinin bilinmediğini ve bunun ancak selef âlimlerinden birinin sözü olabileceğini söyleyerek itiraz etmiştir.[55]

Nevevî, *Mühezzeb*'in şerhinde Gazzâlî'nin *"boynu meshetmek zincirlenmekten korur."* rivayeti sebebiyle boynu meshetmenin sünnet olduğunu iddia etmesini eleştirmiş, bu görüşün hatalı, rivayetin mevzû olduğunu, bu sözün Hz. Peygamber'in sözü olmadığını açıkça belirtmiştir. Ayrıca Gazzâlî'nin ilgili sözü Hz. Peygamber'e kesin bir dil ile nispet etmesine şaşırarak bunu yadırgamıştır.[56] Nevevî, başka bir yerde ise bu konuda Hz. Peygamber'den sahih hiçbir şeyin nakledilmediğini söylemiştir. İbn Hacer ulemanın bu görüşlerini aktardıktan sonra İbn Salâh'ın "rivayetin seleften birinin sözü olabileceği" düşüncesine katılmayarak bunun rey' ile ortaya konulabilecek bir husus olmadığı için hükmen merfû olduğunu belirtmiş ve rivayetteki inkıtaya dikkat çekmiştir.[57] İbn Kayyım el-Cevziyye de boynu meshetmeyle ilgili rivayetlerin batıl (asılsız) olduğunu ifade etmiştir.[58]

Bütün bu bilgilerden hareketle boynu meshetmekten bahseden Taberânî'nin kaydettiği Vâil b. Hucr rivayetinin zayıf, Ebû Nuaym'daki İbn Ömer rivayetinin ise mevzû olduğu anlaşılmaktadır.

4. Başı ve Kulakları Meshetme ile Boynu Meshetme Arasındaki İlişki

"Başınızı meshedin" âyetine ilaveten başı ve kulakları meshetmeyle ilgili çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Başı meshetme konusundaki rivayetler incelendiğinde bir grup rivayette sadece Hz. Peygamber'in başını meshettiği belirtilirken,[59] bir diğer grup rivayette meshin kaç defa yapıldığına dair bilgiler yer almakta,[60] bazı rivayetlerde ise meshin nasıl gerçekleştirildiği detaylandırılmaktadır.

Elbette burada başı ve kulakları meshetmeyle ilgili bütün hadisleri tetkik etme imkânı bulunmamaktadır. Söz konusu rivayetlerde Hz. Peygamber başı ve kulakları meshederken nasıl bir uygulamada bulundu ve bunların boynu meshetmeyle bir bağlantısının olup olmadığı araştırılacaktır.

Yukarıda zikredilen Buhârî'nin naklettiği Abdullah b. Zeyd rivayetine göre Hz. Peygamber başının tamamını meshetmiş ve ellerini ensesine kadar götürmüştür: *"...Sonra elleriyle başını meshetti; önce ileri götürdü, sonra geri getirdi. Başının ön tarafından başladı,* ***ellerini ensesine kadar götürdü,*** *sonra başladığı yere geri döndürdü..."*[61] Benzer bir rivayeti Ebû Dâvûd, Mikdam b. Ma'dîkerib vasıtasıyla

---

[55] Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhüddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Şerhu Müşkili'l-Vasît*, thk. Abdü'l-Mun'im Halîfe Ahmed Bilâl (Suudi Arabistan: Dâru Kunûzi İşbilyâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2011), 1/161; İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-Râfiî'l-Kebîr*, 1/287.

[56] Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*, 1/465.

[57] İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-Râfiî'l-Kebîr*, 1/287.

[58] İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Menâru'l-münîf*, 115.

[59] Buhârî, "Vudu", 7.

[60] Ebû Dâvûd, "Taharet", 48; Tirmizî, *es-Sünen*, "Tahâret", 26.

[61] Buhârî, "Vudu", 37.

kaydetmiştir.[62] Bu rivayette Hz. Peygamber'in avuçlarını başının ön kısmına koyduğu, **ensesine kadar götürdüğü** ve tekrar başladığı yere getirdiği bildirilmektedir. Rubeyyi' bint. Muavviz kanalıyla nakledilen bazı rivayetlerde Hz. Peygamber başının tamamını meshetmeye arkadan başladığı ifade edilmiştir. Ancak yukarıda zikredilen Abdullah b. Zeyd'in rivayeti daha sahih görülmüştür.[63]

Bu rivayetler, Hz. Peygamber'in başının tamamını meshetme şeklini anlatmakta ve onun, iki eliyle başının ön kısmından başlayarak ensesine kadar meshettiğini, ardından ellerini tekrar başının ön kısmına kadar getirdiğini ortaya koymaktadır. Rivayetlerde, Hz. Peygamber'in ellerini ensesine kadar götürmesi, "ثُمَّ ذَهَبَ بِهِمَا إِلَى قَفَاهُ" ve "ثُمَّ ذَهَبَ بِيَدِهِ إِلَى مُؤَخَّرِ الرَّأْسِ" ifadeleriyle aktarılmıştır.

Başka bir rivayette Hz. Peygamber "iki avucunu başının ön tarafına koydu, sonra ellerini ensesine kadar götürdü, ardından onları tekrar başladığı yere geri getirdi."[64] Bu rivayette "حتى بلغ القفا" ifadesi kullanılmıştır.

Talha b. Musarrif tarikiyle gelen rivayetlerde ise Hz. Peygamber'in başının tamamını meshederken ellerini boynuna kadar götürdüğü öyle ki ellerini kulaklarının altından çıkardığı nakledilmektedir. İlgili rivayet şöyledir: Talha'nın babasından onun da dedesinden nakline göre *"Rasûlullah (s.a.s.) başını meshetti öyle ki mesh* ***kazâl*** *(**القذال**, yani başın arka kısmı) ve onun ardından* ***boynun ön tarafına kadar*** *ulaştı."*[65]

Şuayb el-Arnaût, Talha'nın babası Musarrif'in mechul ve Leys b. Ebî Süleym'in kusurları sebebiyle isnâdın zayıf olduğunu bildirmiştir. Beyhakî, Nevevî ve İbn Hacer gibi âlimler tarafından da zayıf görülen rivayet, İbn Ömer'e nispetle mevkûf olarak da rivayet edilmiştir.

Tahavî, İbn Ebî Şeybe ve İbn Hibbân bu rivayeti boynun meshedilmesiyle ilgili değil, başın meshedilme şekli bağlamında anlamışlardır. Şuayb el-Arnaût'un değerlendirmesine göre bazı âlimler bu rivayette geçen "القذال"kelimesini boyun olarak anlamış ve bu rivayeti boynun meshedilmesi kapsamında ele almışlardır. Halbuki "القذال" kelimesi başın ense kısmı "القفا" demektir. İbn Hacer *et-Telhîs* adlı eserinde Bagavî'nin bu kelimeyi boynu meshetme şeklinde anladığını belirtmiştir.[66]

Taberânî de Talha'nın rivayetine yer vermiştir. Bu rivayete göre *"Rasûlullah (s.a.s.) abdest aldı... Başını meshederken 'şöyle yapın.' dedi ve eliyle başının ön tarafından başlayarak,* ***ense tarafından boynunun alt kısmına kadar*** *ellerini götürdü."* Rivayette "حَتَّى بَلَغَ بِهِمَا إِلَى أَسْفَلِ عُنُقِهِ مِنْ قِبَلِ قَفَاهُ" ifadesi kullanılmış ve boyun bölgesinden bahsedilmiştir. Rivayet *"Rasûlullah (s.a.s.) başını önden arkaya doğru meshetti ve* ***ellerini***

[62] Ebû Dâvûd, "Tahâret", 48.

[63] Ebû Dâvûd, "Vudu", 48 (Muhakkikin açıklaması için 1. dipnota bk.).

[64] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/68.

[65] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/301; Ebû Dâvûd, Tahare, 48.

[66] Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/301 (1. dipnot); Ebû Dâvûd, "Tahâret", 48.

kulaklarının altından çıkardı." şeklinde de Leys ve Talha vasıtasıyla nakledilmiş. Bu rivayette ise " وَأَخْرَجَ يَدَيْهِ مِنْ تَحْتِ أُذُنَيْهِ" lafızları kullanılmıştır.[67]

Kulakların meshedilmesi hususunda da hadis kaynaklarında birçok rivayet bulunmaktadır. İbn Abbâs rivayetine göre *"Rasûlullah (s.a.s.) kulaklarının iç kısmını şehadet parmaklarıyla meshetti ve başparmaklarını kulaklarının dışına doğru hareket ettirerek dış kısmını meshetti. Böylece kulaklarının hem içini hem de dışını meshetti."*[68] Bu rivayette olduğu gibi kulakların meshedimesinden bahseden rivayetlerde genelde kulakların içinin ve dışının meshedildiği ifade edilmiştir. Ayrıca bazı rivayetlerde kulakların başın bir parçası olduğu belirtilerek meshedilmesi konusu üzerinde durulmuştur. Ne var ki "Kulaklar baştandır." rivayetinin gerek kaynağı gerekse sıhhati tartışmalıdır. Tirmizî bu rivayeti verdikten sonra Hammâd'ın "Bu rivayet Nebî'nin (s.a.s.) mi, yoksa Ebû Ümame'nin mi sözü olduğunu bilmiyorum." şeklindeki tereddüdüne yer vermiş ve isnâdın zayıflığına dikkat çekmiştir.[69] Şuayb el-Arnaût bu rivayetin Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Ebû Musa el-Eşarî, Abdullah b. Zeyd, Enes b. Mâlik, Âişe ve Abdullah b. Abbâs gibi sahâbîler tarafından merfû olarak rivayet edildiğini ve merfû rivayetlerin ya râvilerdeki zayıflık ya da senedlerdeki inkıta sebebiyle sahih olmadığını belirtmiştir. Şuayb el-Arnaût, Elbanî'nin "kulaklar baştandır." cümlesinin içinde yer aldığı rivayetin senedi için "sahih" hükmü vermesine katılmakla birlikte "kulaklar baştandır." ifadesini de sahih görmesini tenkit etmiş ve bu ifadenin müstensihler tarafından metne ziyade edildiğini savunmuştur.[70]

Sonuç olarak gerek başın gerekse kulakların meshedilmesinden bahseden rivayetlerde boynun meshedileceğine dair bir işaret bulunmamaktadır. Özellikle Hz. Peygamber'in başın tamamını meshetmesi sırasında ellerini boynunun ensesine kadar götürmesi ve kulaklarının altından çıkarmasının boynu meshetme amacı taşımadığı, başı meshetmenin bir parçası olarak ellerini boynuna kadar götürdüğü anlaşılmaktadır.

5. Boynu Meshetme ile İlgili Rivayetlerin Fıkhî Hükme Etkisi

Boynu meshetmeyle ilgili rivayetlerin fıkhî hükümlere yansıdığı görülmektedir. Bu bağlamda, rivayetleri güvenilir kabul eden bazı âlimler boynu meshetmeyi sünnet olarak değerlendirmiş, bazı âlimler ise rivayetlerdeki kusurları göz önünde bulundurarak bunu müstehap olarak görmüşlerdir. Diğer bazı âlimler ise söz konusu rivayetlerin uydurma olduğunu düşünerek boynu meshetmeyi bid'at olarak nitelendirmişlerdir.

Nevevî *Şerhu'l-Mühezzeb* adlı eserinde boynu meshetme konusunda ulemanın görüşlerini toplayarak özetlemiştir:

---

[67] Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 19/180.

[68] İbn Mâce, "Tahâret", 53; Tirmizî, "Tahâret", 25.

[69] Tirmizî, "Tahâret", 29.

[70] Detaylı bilgi için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/555 (3. dipnot).

Kâdî Ebü't-Tayyib, İmam Şâfiî'nin boynu meshetmeyi hiç zikretmediğini, mezhepte bu görüşü benimseyen hiç kimsenin bulunmadığını belirtmiştir. Şâfiî fakihlerinden Mâverdî ise boynu meshetmenin sünnet olmadığını söylemiştir.

Kâdî Hüseyin boynu meshetmenin sünnet olduğunu kabul etmiş ve bunun yeni bir su ile değil, kulakların meshedildiği su ile yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Mütevellî ise boynu meshetmenin sünnet değil, müstehap olduğunu, baş ve kulakları meshederken kalan su ile meshedileceğini ve bunun için yeni bir su kullanılmayacağını belirtmiştir.

Begavî baş ve kulaklarla birlikte boynu meshetmenin müstehap olduğunu ifade ederken, Fûrânî ise bu konuda herhangi bir sahih haberin nakledilmediğini ancak yeni bir su ile meshedilmesinin müstehap olacağını söylemiştir.

Gazzâlî boynu meshetmenin sünnet olduğunu belirtmiştir. Cüveynî ise bu konuda hocasından iki görüş nakletmiş; birinci görüşte boynu meshetmenin sünnet olduğu, ikinci görüşte ise bunun edep kapsamında değerlendirildiği belirtilmiştir.

Râfiî, boynu meshetmede yeni bir su mu kullanılacağı yoksa baş ve kulakların ıslaklığıyla mı meshedileceği meselesi üzerinde durmuş ve bazı âlimlerin bu duruma göre sünnet veya edep hükmü verdiklerini ifade etmiştir. Ayrıca, boynu meshetmenin sünnet olarak kabul edilmesi durumunda yeni bir su kullanılacağını, edep olarak görülmesi hâlinde ise baş ve kulaklardan arta kalan su ile meshedileceğini belirtmiştir. Sünnet ve edebin mendup konusunda ortak olduğunu, ancak sünnetin edebe nispetle daha kuvvetli bir konumda bulunduğunu bildirmiştir.

Rûyânî ise boynun yeni bir su ile meshedileceğini söylemiş ancak çoğunluğun görüşünün, baş ve kulaklardan arta kalan su ile meshedilmesi yönünde olduğunu belirtmiştir.

Nevevî, bu görüşleri dört madde de özetlemiştir:

1. Boynu meshetmetmek sünnettir ve yeni bir su ile yapılmalıdır.
2. Boynu meshetmetmek müstehap kabul edilir, sünnet olarak adlandırılmaz.
3. Baş ve kulaklardan arta kalan su ile boynu meshetmek müstehaptır.
4. Ne sünnettir ne de müstehap kabul edilir.

Nevevî, bu görüşleri aktardıktan sonra en isabetli görüşün dördüncü görüş olduğunu belirtmiş ve boynu meshetme konusunda birçok alimin Ebü'l-Abbâs İbnü'l-Kass'a tabi olarak görüş bildirdiğini ifade etmiştir. Ayrıca boynu meshetme konusunda sahih bir rivayetin sabit olmadığını vurgulamış ve aksine birçok hadis kaynağında Hz. Peygamber'in *"İşlerin en kötüsü sonradan ihdas edilenlerdir ve her*

bid'at dalâlettir.", "Kim dimimizde ondan olmayan bir şey ihdas ederse, o reddedilir." ve *"Kim bizim emrimize uygun olmayan bir amel işlerse, o reddedilir."* şeklinde buyurduğunu ifade etmiştir.[71]

Bunun ardından Talha b. Musarrif vasıtasıyla nakledilen kazâl rivayetinin ittifakla zayıf olduğunu dile getirmiştir. Özellikle Gazzâlî'nin "Hz. Peygamber, *'boynu meshetmek zincire vurulmaktan korur.'* sözü sebebiyle boynu meshetmek sünnettir." şeklindeki görüşünü tenkit etmiş ve bu görüşün hatalı olduğunu belirterek rivayetin uydurma olduğunu ifade etmiştir. Nevevî, ayrıca Gazzâlî'nin bu rivayeti cezm sigasıyla (kesin bir ifade) ile nakletmesini ise hayret verici bulmuştur.[72] Bu ifadelerden de açıkça anlaşılacağı üzere boynu meshetme konusundaki en ağır ve en sert eleştirinin Nevevî tarafından yapıldığı görülmüştür.

Boynu meshetme konusunda *Tuhfetü't-talebe fî tahkîki meshi'r-rekabe* isimli bir risale kaleme alan Abdulhayy el-Leknevî bu eserinde boynu meshetmenin sünnet, müstehap, edep ve bid'at olarak değerlendirilmesine dair ulemanın görüşlerine yer vermiştir. Ayrıca Leknevi, konu hakkında zayıf da olsa hem kavlî hem de fiilî çok sayıda rivayetin bulunduğunu ifade etmiştir. Bu rivayetlere uydurma (mevzû) hükmü verenlerin mübalağaya kaçtıklarını belirterek boynu meshetme konusunda akıl sahibi (ülü'l-elbâb) kimselerin müstehap hükmü vermesinin daha isabetli olduğunu vurgulamıştır. Böylece boynu meshetmenin müstehap olduğu yönündeki görüşünü de ortaya koymuştur.[73]

Leknevî'nin tespitine göre Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin cumhuru boynu meshetmeyi bid'at olarak görmüştür. Kendisinin de içinde bulunduğu Hanefî mezhebinin müteahhir uleması ise boynu meshetmeyi müstehap kabul etmiştir.[74] Hanefî fakihlerinden Serahsî, *el-Mebsût* adlı eserinde abdestin alınışı (Keyfiyyetü'l-Vudû') başlığı altında rivayetlerle abdestin tarifini vermiştir.[75] Boynu meshetmeyle ilgili bir şeyin zikredilmediğini belirttikten sonra "Hocalarımızdan bazıları boynu meshetmeyi abdestin bir parçası olarak görmemiştir. Ancak esah olan görüş bunun müstahsen olmasıdır." diyerek İbn Ömer'in "Boyunlarınızı meshedin..." şeklindeki rivayetini delil olarak

---

[71] Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmûʿ Şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Heyet (Kahire: İdâretü't-Tıbâati'l-Münîriyye, Matbaatü't-Tedâmüni'l-Ehavî, 1344), 9/1/463-464.

[72] Nevevî, *el-Mecmûʿ Şerhu'l-Mühezzeb*, 9/1/464-465.

[73] Leknevî, *Tuhfetü't-talebe*, 16.

[74] Leknevî, *Tuhfetü't-talebe*, 52.

[75] Şamile'de "مسح الرقبة" ifadeleriyle yaptığımız araştırmada ilk dönem Hanefî kaynaklarında bu konuya rastlayamadık. el-Muhîtu'l-Bühânî müellifi, (İmam) Muhammed'in "el-Kitab" isimli eserinde boynu meshetmenin geçmediğini belirtmiştir. el-Binâye'nin müellifi Aynî ise boynu meshetme hususunda "mütekaddim ashabımızdan bir rivayet varid olmadı." diyerek konun erken dönemde telif edilmiş eserlerde yer almadığını açıklamıştır. Bk. Burhanüddin Ebü'l-Meâlî Mahmud b. Ahmed b. Abdilaziz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî el-Hanefî İbn Mâze, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî: Fıkhu'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 1/48; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *el-Binâye şerhü'l-Hidâye*, thk. Eymen Salih Şaban (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420), 1/219.

göstermiştir.[76] Hanefî mezhebinin görüşlerini destekleyen rivayetleri bir araya getiren Zafer Ahmed et-Tehânevî (1892-1974) ise boynu meshetmenin müstehap olduğu bağlamında İbn Ömer ve Talha b. Musarrif'den nakledilen üç rivayete yer vermiştir.[77] İbn Ömer rivayetlerini zikrettikten sonra, bu rivayetlerden boynu meshetmenin sünnet olduğu hükmü çıkarılamayacağını ancak ilgili rivayetlerin boynu meshetmenin müstehap olduğuna delil teşkil ettiğini bildirmiştir.[78]

Sonuç olarak boynu meshetmeyle ilgili rivayetlere kayıtsız kalınmamış, bu rivayetlere olumlu yaklaşan âlimler olduğu gibi, onları reddedip herhangi bir hüküm çıkarmayanlar da olmuştur. Özellikle, bu rivayetlere olumlu yaklaşanların ekseriyetinin, rivayetlerin zayıf olduğunun farkında olduğu belirtilmelidir. Bu sebeple, birçok alimin bu rivayetlerden hareketle boynu meshetmenin sünnet olduğunu söylemekten kaçındığı görülmektedir. Ancak amellerin fazileti gibi konularda zayıf hadisle amel edilebileceği düşüncesiyle, bu rivayetlerden müstehap hükmü çıkaranlar da olmuştur. Öte yandan Nevevî gibi bazı âlimler, bu rivayetlere son derece mesafeli yaklaşarak, boynu meshetme uygulamasının ne sünnet ne müstehap ne de edep olduğunu, aksine bunun bid'at olduğunu savunmuştur. Özellikle Nevevî gibi bir muhaddisin bu meseleye bu şekilde yaklaşması ise oldukça dikkat çekicidir.

Sonuç

Bu çalışma, boynu meshetmenin rivayetlerdeki dayanaklarını ve bu rivayetlerin sıhhat durumunu tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Temel hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerin incelenmesi sonucunda abdestin tarifini anlatan rivayetlerin Hz. Osman, Abdullah b. Abbâs ve Abdullah b. Zeyd gibi sahâbîler tarafından nakledildiği görülmüştür. Bu sahâbîlerden gelen rivayetler Buhârî ve Müslim gibi temel hadis kaynaklarında yer almakta olup sahih kabul edilmektedir. Bu rivayetler incelendiğinde baştan sona kadar abdestin detaylarının aktarıldığı ancak boynun meshedilmesiyle alakalı olarak herhangi bir ifadenin bulunmadığı görülmüştür. Buna karşılık boynu meshetmekten bahseden Vâil b. Hucr ile İbn Ömer vasıtasıyla nakledilen rivayetlerin zayıf hatta uydurma olduğu anlaşılmıştır.

Bu noktada bazı âlimler boynu meshetme konusunda sahih bir rivayetin bulunmadığını belirterek bu uygulamanın bid'at olduğunu söylemiştir. Bunun tam aksine boynu meshetmenin

[76] Serahsî, *el-Mebsût*, 1/10.

[77] İ'laü's-sünen'de, İbn Ömer'den gelen rivayetlerin isnatlarındaki zayıflığa işaret edilmiş, Talha b. Musarrif'in babası ve dedesi vasıtasıyla naklettiği rivayetin ise hasen olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda, bazı alimlerin Talha b. Musarrif'in babası hakkında cehaletin söz konusu olduğunu belirtmesine rağmen, Ebû Dâvûd'un onu zayıf görmediği ve Münzirî'nin ise sükût ettiği göz önüne alınarak, bu iki alim nezdinde rivayetinin hasen olduğu belirtilmiştir. Bk. Zafer Ahmed et-Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, thk. Muhammed Takî Osmânî (Karaçi-Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmi'l-İslâmî, 1318), 81, 120-121.

[78] Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 120-121.

sünnet olduğunu söyleyip bu rivayetlere referansta bulunan âlimler de bulunmaktadır. Diğer taraftan rivayetlerin zayıf olduğunun bilincinde olan bazı âlimler ise boynu meshetmeyi müstehap olarak değerlendirmişlerdir.

Öte yandan Hz. Peygamber'in başının tamamını veya kulaklarını meshederken ellerini başının arka kısmana (ensesine) kadar götürdüğü rivayet edilmiştir. Bazı âlimler bu rivayetlerle boynun meshedilmesini delillendirmeye çalışsalar da bunun başı meshetme anlamına gelmediği söylenebilir.

Sonuç olarak boynu meshetme konusunda sahih veya hasen kabul edilebilecek bir rivayet bulunmamaktadır. Bu konuyla ilgili aktarılan rivayetler muhtelif kusurlar sebebiyle ya zayıf ya da mevzûdur. Buna rağmen fakihlerin bir kısmı bu rivayetleri kullanmaktan kaçınmamış ve boynu meshetmenin hükmü konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Extended Abstract

In Islam, ablution (wuḍūʾ) is considered both an act of worship in itself and a prerequisite for fundamental acts of worship such as prayer (ṣalāh). While the general principles of how to perform ablution are outlined in the Holy Qur'an, its details have been established through the ḥadīth that convey the practices of the Prophet Muhammad. Numerous authentic (ṣaḥīḥ) narrations found in the primary ḥadīth sources, transmitted by Companions such as ʿUthmān, ʿAbdallāh b. ʿAbbās, and ʿAbdallāh b. Zayd, provide a detailed description of the performance of ablution. While these reliable narrations detail all stages -such as washing the hands, face, and arms, wiping the head, and rinsing the mouth and nose- there is no mention of wiping the neck. Furthermore, it is noteworthy that while prominent ḥadīth collections like those of al-Bukhārī, Muslim, and Abū Dāwūd have dedicated chapters (bāb) to topics like wiping the head, ears, or feet, there is no independent chapter on wiping the neck.

Conversely, some narrations that do mention the practice of wiping the neck exist; however, their authenticity has been deemed problematic by ḥadīth authorities. These narrations are primarily transmitted through two Companions: Wāʾil b. Ḥujr and ʿAbdullāh b. ʿUmar. The narration from Wāʾil b. Ḥujr, found in sources such as al-Bazzār and al-Ṭabarānī, has been classified as weak (ḍaʿīf) due to the presence of weak or criticized narrators in its chain of transmission (isnād), such as Umm Yaḥyā, Saʿīd b. ʿAbd al-Jabbār, and Muḥammad b. Ḥujr. As for the narration attributed to ʿAbdallāh b. ʿUmar, which contains phrases like, "Whoever performs ablution and wipes his neck will be spared from chains on the Day of Resurrection," it is not found in the primary ḥadīth collections and is considered fabricated (mawḍūʿ) due to a narrator in its isnād, ʿAmr b. Muḥammad, who was described as a "liar" (kadhdhāb).

This weak or fabricated nature of the narrations concerning wiping the neck has led to differing legal rulings among jurists (fuqahāʾ) and ḥadīth scholars (muḥaddithūn). Three primary viewpoints have emerged on this issue:

The View that it is Sunnah: Some Shāfiʿī scholars, such as al-Ghazālī and al-Juwaynī, considered these narrations as evidence and ruled that wiping the neck is a Sunnah (prophetic practice). However, this view was strongly criticized by later ḥadīth and legal authorities like al-Nawawī. Al-Nawawī found al-Ghazālī's definitive ruling of Sunnah based on a fabricated narration to be "erroneous" and "astonishing," stating clearly that the narration was not from the Prophet Muhammad.

The View that it is Bid'ah (Reprehensible Innovation): Leading scholars such as al-Nawawī and Ibn Qayyim al-Jawziyya emphasized that no authentic narration from the Prophet has been

established on this matter. According to them, adding a practice to worship that has no basis in the religion falls under the category of bid'ah. For this reason, they classified wiping the neck not as a Sunnah or a recommended act, but as a bid'ah that should be abandoned. This is also the majority view of the Shāfiʿī and Mālikī schools of law.

The View that it is Mustaḥabb (Recommended): Scholars from the Hanafī school, notably al-Sarakhsī and al-Laknawī, acknowledged the weakness of the narrations but, based on the principle that weak ḥadīth can be acted upon for "virtues of deeds" (faḍāʾil al-aʿmāl), they deemed wiping the neck to be mustaḥabb (a recommended or praiseworthy act). The Hanafī jurist al-Sarakhsī stated that while it is not a part of the ablution, it is an act "deemed good" (mustaḥsan).

One of the related debates centers on authentic narrations which report that the Prophet would extend his hands to the nape of his neck while wiping his head. In the narration of ʿAbdullāh b. Zayd, it is described that the Prophet began wiping from the front of his head, moved his hands to the nape of his neck, and then brought them back to where he started. However, the majority of scholars have stated that this action is part of the complete act of wiping the head and should not be interpreted as a separate wiping of the neck.

In conclusion, there is no authentic (ṣaḥīḥ) or good (ḥasan) ḥadīth that serves as a basis for wiping the neck during ablution. The narrations transmitted on this subject have been identified as either weak or fabricated. This situation has led to the emergence of three different views among Islamic scholars regarding the ruling on wiping the neck-namely, that it is a Sunnah, mustaḥabb, or bidʿah-and has caused the issue to remain juristically controversial.

ملخص موسع

يُعَدُّ الوضوء في الدين الإسلامي عبادة في حد ذاته، وشرطًا أساسيًا لبعض العبادات الرئيسية كالصلاة. وقد بيّن القرآن الكريم الخطوط العريضة لكيفية الوضوء، بينما تفاصيله قد تحددت من خلال الأحاديث التي نقلت تطبيقات النبي صلى الله عليه وسلم. إن العديد من الروايات الصحيحة الواردة في مصادر الحديث الأساسية، والمنقولة عن صحابة مثل عثمان بن عفان، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن زيد، تصف كيفية أداء الوضوء بشكل مفصل. وفي حين تشمل هذه الروايات الموثوقة جميع المراحل، كغسل اليدين والوجه والذراعين، ومسح الرأس، والمضمضة والاستنشاق، فإنه لا يوجد أي ذكر لمسح الرقبة. وعلاوة على ذلك، من اللافت للنظر أنه بينما خصصت دواوين الحديث البارزة مثل صحيح البخاري وصحيح مسلم وسنن أبي داود أبوابًا خاصة لموضوعات مثل مسح الرأس أو الأذنين أو القدمين، فإنه لا يوجد باب مستقل لمسح الرقبة.

في المقابل، توجد بعض الروايات التي تذكر ممارسة مسح الرقبة؛ إلا أن أئمة الحديث قد اعتبروا درجة صحتها إشكالية. تُنقل هذه الروايات بشكل أساسي عن صحابيين هما: وائل بن حُجْر وعبد الله بن عمر. فالرواية المروية عن وائل بن حجر، والتي ترد في مصادر مثل مسند البزار والمعجم الكبير للطبراني، قد صُنِّفت على أنها ضعيفة بسبب وجود رواة ضعفاء أو مطعون فيهم في سندها، مثل أم يحيى، وسعيد بن عبد الجبار، ومحمد بن حجر. أما الرواية المنسوبة إلى عبد الله بن عمر، والتي تحتوي على عبارات مثل: "من توضأ ومسح عنقه لم يُغلّ بالأغلال يوم القيامة"، فهي لا ترد في مصادر الحديث الأساسية وتُعتبر موضوعة بسبب وجود راوٍ في إسنادها وُصِف بأنه "كذاب" وهو عمرو بن محمد.

هذه الطبيعة الضعيفة أو الموضوعة للروايات المتعلقة بمسح الرقبة قد أدت إلى اختلاف الأحكام الفقهية بين الفقهاء والمحدثين. وقد برزت في هذه المسألة ثلاثة آراء رئيسية:

القول بأنه سُنّة: ذهب بعض العلماء الشافعية، كالغزالي والجويني، إلى أن مسح الرقبة سُنّة، معتمدين على هذه الروايات كدليل. ولكن هذا الرأي تعرض لانتقاد شديد من قِبل كبار المحدثين والفقهاء في العصور اللاحقة مثل الإمام النووي. فقد اعتبر النووي حكم الغزالي الجازم بالسُّنِّية استنادًا إلى رواية موضوعة "خطأً" و"أمرًا عجيبًا"، وبيّن بوضوح أن هذه الرواية ليست من كلام النبي صلى الله عليه وسلم.

القول بأنه بدعة: أكد كبار العلماء مثل النووي وابن قيم الجوزية أنه لم يثبت في هذا الشأن أي حديث صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم. وبناءً على ذلك، فإن إضافة ممارسة لا أصل لها في الدين إلى العبادة تندرج ضمن فئة البدعة. ولهذا السبب، صنفوا مسح الرقبة ليس كسُنّة أو مستحب، بل كبدعة يجب تركها. وهذا هو أيضًا رأي جمهور الشافعية والمالكية.

القول بأنه مستحب: ذهب علماء من المذهب الحنفي، وخاصة السرخسي واللكنوي، إلى أن مسح الرقبة مستحب. ورغم إقرارهم بضعف الروايات، فقد استندوا إلى مبدأ جواز العمل بالحديث الضعيف في "فضائل الأعمال". وقد ذكر الفقيه الحنفي السرخسي أن هذا الفعل ليس جزءًا من الوضوء ولكنه "مستحسن."

من النقاشات ذات الصلة بالموضوع، الروايات الصحيحة التي تفيد بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يمد يديه إلى قفاه أثناء مسح رأسه. ففي رواية عبد الله بن زيد، ورد وصفٌ بأنه صلى الله عليه وسلم بدأ المسح من مقدمة رأسه، ثم ذهب بيديه إلى قفاه، ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه. ولكن جمهور العلماء قد صرحوا بأن هذا الفعل جزء من إتمام مسح الرأس، ولا ينبغي تفسيره على أنه مسح مستقل للرقبة.

خلاصة القول، إنه لا يوجد حديث صحيح أو حسن يمكن أن يكون أساسًا لمسح الرقبة في الوضوء. وقد تبيَّن أن الروايات المنقولة في هذا الموضوع إما ضعيفة أو موضوعة. وقد أدى هذا الوضع إلى ظهور ثلاثة آراء مختلفة بين علماء الإسلام حول حكم مسح الرقبة – وهي أنه سُنّة أو مستحب أو بدعة – مما جعل المسألة خلافية من الناحية الفقهية.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الوضوء، مسح الرأس، مسح الأذنين، مسح الرقبة.

Kaynaklar / References

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401.

Atik, Sefa. "Şeyh Müfîd'in Ebû Cafer en-Nesefî İle Münazarası -Abdestte Ayakları Mesh Etme Bağlamında-". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2018), 99-127.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye şerhü'l-Hidâye*. thk. Eymen Salih Şaban. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420.

Aytekin, Mehmet Ali. "Abdestte Ayağı Yıkamanın veya Mesh Etmenin Fıkhî Boyutu". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2 (2020), 367-401.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Müsned*. thk. Mahfûzu'r-Rahman ve Diğerleri. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Boga. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr/Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdulmuîd Hân. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifi'l Osmânî, ts.

Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2007.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.

Ebû Nuaym el-İsbehânî, Ahmed b. Abdillah. *Târîhu Isbahân (Ahbâru Isbahân)*. thk. Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Erdoğan, Mehmet. "Mesh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/301-303. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm, Muhammed Tâmir. Kahire: Dârü's-Selâm, 1417.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Gürses, Serdar Murat. *Kütüb-i Sitte'deki Abdest ve Çıplak Ayağa Meshle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

İbn Arrâk el-Kinânî, Nûreddin Ali b. Muhammed. *Tenzîhü'ş-Şerîati'l-merfû'a an'il-ahbâri'ş-şenî'ati'l-mevdû'a*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Abdullah Muhammed es-Sıddîk el-Gumârî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1399.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslamiyye, 2002.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşid, 1406.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbu't-tehzîb*. thk. İbrahim ez-Zeybek, Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *et-Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-Râfiî'l-Kebîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtîm el-Bustî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrahim Zâyed. Halep: Dâru'l-Vaî, 1396.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtim el-Bustî. *es-Sikât*. thk. Muhammed Abdulmuîd Hân. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifi'l-Osmaniyye, 1973.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîh ve'd-daîf*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallâ. Riyâd: Dâru'l-Âsıme, 1996.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

İbn Mâze, Burhanüddin Ebü'l-Meâlî Mahmud b. Ahmed b. Abdilaziz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî el-Hanefî. *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî: Fıkhu'l-İmâm Ebî Hanîfe*. thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhüddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Şerhu Müşkili'l-Vasît*. thk. Abdü'l-Mun'im Halîfe Ahmed Bilâl. Suudi Arabistan: Dâru Kunûzi İşbilyâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2011.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy el-Hanefî. *Tuhfetü't-talebe fî tahkîki meshi'r-rakabe ve me'ahâ Tuhfetü'l-kemele alâ havâşî Tuhfeti't-talebe*. thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc. Ammân: Merkezü Envâri'l-Ulemâ li'd-Dirâsât, 2020.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Îsâ'l-Bâbi'l-Halebî ve Şürekâhu, 1374/1955.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Abdufettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1406.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*. thk. Heyet. Kahire: İdâretü't-Tıbâati'l-Menîriyye, 1344.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin b. Şeref. *el-Mecmûᶜ Şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Heyet. Kahire: İdâretü't-Tıbâati'l-Münîriyye, Matbaatü't-Tedâmüni'l-Ehavî, 1344.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. thk. Heyet. Mısır: Matbaatü's-Saâde, ts.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Tarık b. İvadillah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdilmecid es-Selefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.

Tehânevî, Zafer Ahmed. *İ'lâü's-sünen*. thk. Muhammed Takî Osmânî. Karaçi-Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmi'l-İslâmî, 1418.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *es-Sünen*. ed. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Tunç, Mazhar. "Çorap Üzerine Mesh Hadislerine Dair Bir Değerlendirme". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/8-9 (15 Aralık 2018), 22-49.

Yalnız, İshak. *İslâm Hukukunda Çoraplara Mesh*. Bartın: Bartın Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Zehebî, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Mugnî fi'd-duafâ*. ed. Nureddin Itr. Katar: İdâretü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1987.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhamme el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382.

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 404-439

الحكمة من ضبط المعاملات المالية وتأصيل المبادئ الحاكمة لها في ضوء السنة النبوية

The Wisdom Behind Regulating Financial Transactions and Establishing Governing Principles in Light of the Prophetic Tradition

Peygamber'in Sünneti Işığında Mali İşlemlerin Kontrol Edilmesi ve Bunlara İlişkin Esasların Belirlenmesinin Hikmeti

أيمن جاسم محمد الدوري | Ayman Jassim Mohammed Aldoori

Doç. Dr. | Associate Professor Dr.
Mardin Artuklu University | Faculty of Islamic Sciences
Mardin | Türkiye
E-mail: ay_dor@yahoo.com
ORCID: orcid.org/0000-0002-4420-5257
RORID: https://ror.org/0396cd675

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 01.01.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 16.05.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1611603

Atıf | Citation: Aldoori, Ayman Jassim Mohammed. "الحكمة من ضبط المعاملات المالية وتأصيل المبادئ الحاكمة لها في ضوء السنة النبوية". *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 404-439.

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. **(Ayman Jassim Mohammed Aldoori)**
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.
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.
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).

الحكمة من ضبط المعاملات المالية وتأصيل المبادئ الحاكمة لها في ضوء السنة النبوية

د .أيمن جاسم محمد الدوري

الكلمات المفتاحية

الحديث
المعاملات المالية
الحِكمة
المبادئ
الحاكمة

الملخص

جاءت هذه الدراسة لتسلط الضوء على الحكمة من ضبط المعاملات المالية في ضوء السنة النبوية والمتمثلة بحماية الناس من الضرر الناتج من الخصومات والمنازعات في طرق تحصيله وإنفاقه، وحماية المسلمين من أكل أموال الآخرين بالباطل، والمحافظة على المال وتنميته، كما حددت الدراسة القوانين والمبادئ التي تضبط تلك المعاملات المالية لتكون حاكمة عليها وذلك عن طريق استخدام المنهج الاستقرائي في البحث عن نصوص السنة النبوية التي تتحدث عن ضوابط ومبادئ المعاملات المالية، والمنهج التحليلي الوصفي في وصف وتحليل تلك المبادئ، ومن أبرز تلك المبادئ : أن الأصل في العقود والتصرفات الجواز ما لم يثبت دليل تحريمها، وأن الرضا هو الأساس في صحة العقود، وأن كل عقد يدخله الربا فهو محرم شرعًا، وأن الخراج بالضمان، وأن الوفاء بالعقود والشروط من أهم القواعد الحاكمة، وأن حفظ الأمانات وتنميتها قاعدة مهمة تجب على جميع المؤسسات المالية، وأن محاربة الفساد وأكل المال بالباطل من أبرز المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ومن أبرز نتائج الدراسة: أن السنة النبوية اهتمت بالحفاظ على المال وتحري الطرق الشرعية في كسبه وإنفاقه وطرق تنميته، كما أنها وضعت قوانين ومبادئ ومعايير تضبط المعاملات المالية ضبطًا دقيقًا لتكون حاكمة عليها.

The Wisdom Behind Regulating Financial Transactions and Establishing Governing Principles in Light of the Prophetic Tradition

Keywords:

Ḥadīth
Financial Transactions
Wisdom
Principles Governing

Abstract

This study aims to highlight the wisdom behind regulating financial transactions in light of the Prophetic Sunnah. It focuses on protecting individuals from harm caused by disputes over methods of earning and spending wealth, preventing unjust consumption of others' property, and preserving and growing wealth. The study identifies the laws and principles that govern financial dealings, using the inductive method to examine hadiths related to financial ethics and the descriptive-analytical method to explain these principles. Among the key principles discussed are: the general permissibility of contracts unless there is evidence of prohibition; mutual consent as a foundation for the validity of contracts; the prohibition of any contract involving usury (ribā); the principle that liability entails the right to profit (al-kharāj bi al-ḍamān); the necessity of fulfilling contracts and conditions; the duty of financial institutions to safeguard and grow entrusted assets; and the importance of combating corruption and unjust wealth acquisition as a major objective of Islamic law. The study concludes that the Prophetic Sunnah gives significant attention to preserving wealth and ensuring that financial transactions are conducted through lawful, ethical, and well-regulated means.

مدخل

أنزل الله سبحانه شريعته تحقيقًا لمصالح العباد في المعاش والمعاد، ولما كانت السنة النبوية هي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم جاءت شاملة لكل ما فيه صلاح للفرد والمجتمع، ولعلمه صلى الله عليه وسلم أن عيش الإنسان لا يمكن بلا معاملات مالية بينه وبين الآخرين كان لزامًا من ضبط تلك المعاملات وتشريع مبادئ حاكمة عليها لتمييزها بين الحلال والحرام، والنافع والضار، ولولا تلك المبادئ والضوابط لعاش الناس في فوضى عارمة يأكل الغني منهم الفقير ويعتدي القوي على الضعيف، خاصة بعد ظهور معاملات مالية حديثة لم تكن موجودة في عهد النبوة، فجاءت هذه الدراسة لتبين أولًا الحكمة من مشروعية تلك المبادئ واهتمام النبي صلى الله عليه وسلم بها، ثم بيان المبادئ الحاكمة للمعاملات المالية من خلال نصوص السنة النبوية، والتي يمكن تطبيقها على جميع المعاملات المستحدثة لتمييز الحلال منها والحرام.

مشكلة الدراسة

مع تطور الاقتصاد العالمي في العصر الحديث استجدت عدة معاملات مالية لم تكن موجودة في عهد النبوة، إلا أن الكثير منها وجد العلماء التكييف الشرعي لها بناء على قياسها على ما نص الشرع الحكيم عليه، وبناء على هذا لابد من معرفة المبادئ الحاكمة على المعاملات المالية لمعرفة الحلال من الحرام، فجاءت هذه الدراسة لتجيب عن بعض التساؤلات ومن أهمها: ما الحكمة من اهتمام النبي صلى الله عليه وسلم من ضبط المعاملات المالية؟

وما المبادئ الحاكمة على المعاملات المالية المعاصرة كالودائع المصرفية، وأدوات التمويل؟ والتي يمكن من خلالها تمييز الحلال من الحرام؟

منهج الدراسة

استدعت طبيعة هذه الدراسة استخدام المنهج الاستقرائي، وذلك بالعودة لنصوص السنة النبوية، واستقراء الحكمة من حرص النبي صلى الله عليه وسلم على ضبط المعاملات المالية، واستقراء النصوص التي تحوي المبادئ الحاكمة على المعاملات المالية، كما استخدمت المنهج التحليلي الوصفي في وصف وتحليل تلك المبادئ.

الدراسات السابقة:

من خلال البحث عن دراسة مشابهة لدراستي هذه أقول إن المبادئ الحاكمة للمعاملات المالية قد تناثرت في كتب الفقه، ولم أجد دراسة جمعتها بشكل مستقل وقامت باستقصائها من السنة النبوية، إلا ما وجدته في دراستين:

الأولى بعنوان: "القواعد العامة الحاكمة على فقه المعاملات"، للباحث رياض فرج بن عبدات، وقد جمع فيها بعض القواعد الشرعية المعروفة عند علماء الفقه، وتختلف عن طبيعة دراستي في بعض أجزائها لأنها لا تخص تلك القواعد الشرعية، إضافة إلى التوسع والتحليل والاستقصاء الذي سلكته في دراستي أحسب أنه يختلف عن هذه الدراسة.

الثانية بعنوان: "مقاصد أحكام المعاملات المالية"، للباحث علي موسى حسين، وهي تتحدث بشكل خاص عن مقاصد الأحكام ولا تتطرق للمبادئ الحاكمة.

خطة الدراسة:

شملت هذه الدراسة بعد هذه المقدمة على مبحثين رئيسيين الأول بعنوان: الحكمة من اهتمام السنة النبوية بضبط المعاملات المالية ويندرج تحته ثلاثة مطالب، والمبحث الثاني بعنوان المبادئ الحاكمة للمعاملات المالية، ويندرج تحته تسعة مطالب.

1. الحكمة من اهتمام السنة النبوية بضبط المعاملات المالية

يعد حفظ المال من المقاصد الكلية في الشريعة الإسلامية، لذا نجد الاهتمام البالغ من نبي الهدى والرحمة عليه الصلاة والسلام بالحفاظ على المال وتحري الطرق الشرعية في كسبه وإنفاقه وطرق تنميته، فما حرم الله ورسوله من بيع أو عقد إلا لحكمة بليغة يقصد بها مصلحة المسلمين ويبعد عنهم كل ما يؤدي بهم إلى مضرة أو نزاع.

لذا كان الأصل في العبادات التعبد دون البحث عن الحكمة، أما العادات فالأصل فيها البحث عن حكمتها ومعانيها[1].

ولعلنا نلخص الحكمة من اهتمام السنة النبوية بضبط المعاملات في النقاط الآتية:

1.1. حماية الناس من الضرر

[1] إبراهيم بن موسى الشاطبي، *الموافقات* (المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان، 1417/ 1997)، 2/ 513.

لما كان المال عصب الحياة الدنيا فبه يتمُّ التعامل بين البشر، حرصت السنة النبوية عن دفع الضرر الناتج عن الخصومات والمنازعات في طرق تحصيله وإنفاقه، فوضع عليه أفضل الصلاة والتسليم قاعدة مهمة جدًا تمنع جميع أنواع الضرر الذي يلحقه الشخص بنفسه أو بالآخرين، تلك القاعدة يرويها الصحابي الجليل يحيى المازِنِيِّ أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ"[2].

وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن عدة بيوع منعًا للضرر الواقع على الناس، ومنها نهيه عن البيع على البيع كما في حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أَنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم قال: "لا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ"[3].

فإذا تم الاتفاق بين البائع والمشتري وحصل الرضا لا يجوز الزيادة من قبل طرف ثالث على تلك السلعة لما يتسبب به من ضرر على المشتري.

أو يقوم بشراء سلعة ما وهو فرح بها، ثم يأتي شخص آخر قبل أن ينفض المجلس ويعرض عليه سلعة أفضل منها وبسعر أقل، فهذا أيضًا فيه فساد وضرر يلحق بالبائع الذي خسر ما ربحه بسبب ما أفسده الطرف الثالث[4].

---

[2] مالك بن أنس بن مالك المدني، *الموطأ*، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي (أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان للأعمال الخيرية والإنسانية، 1425/ 2004)، "الأقضية"، 26 (رقم 2758)؛ محمد بن عبد الله بن محمد الحاكم النيسابوري، *المستدرك على الصحيحين للحاكم*، تحقيق: عادل مرشد – سعيد اللحام، وآخرون (بيروت: دار الرسالة العالمية، 1440/ 2018)، "البيوع" (رقم 2345)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم، ولم يُخرجاه، ووافقه الذهبي، والحديث يصح بشواهده.

[3] محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه*، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، 1422/ 2002)، "البيوع"، 63 (رقم 2139)؛ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، "النكاح"، 6 (رقم 1412).

[4] ينظر: علي بن خلف بن عبد الملك ابن بطال، *شرح صحيح البخاري*، تحقيق: ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، 1423/ 2003)، 6/ 267.

ومنه نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الحاضر للباد في حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: "نَهَى النّبيُّ صلّى الله عليه وسلّم عن التَّلقّي[5]، وأَنْ يَبِيعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ"[6].وما كان نهيه صلى الله عليه وسلم عن هذا البيع إلا منعًا من إلحاق الضرر بالناس فلو ترك البادي يبيع بنفسه لباع بثمن أقل ينتفع به الناس.

وهناك من الأمثلة الكثير لنهيه صلى الله عليه وسلم عن بعض المعاملات خشية الإضرار بالآخرين، كنهيه عن بيع النّجش، وبيع المُصرّاة، وحَبَلِ الْحَبَلَةِ، والتأخير في دفع الأجرة، وغيرها من الأمور.

وما كان تحريمه صلى الله عليه وسلم لهذه العقود إلا للحفاظ على العدالة الاجتماعية ومنع استغلال الضعفاء، وحماية للمصالح العامة بغية الحفاظ على استقرار النظام الاقتصادي والاجتماعي، إضافة لتعزيز قيم الأمانة والنزاهة في التعامل.

2.1. حفظ أموال المسلمين من أكلها بالباطل

حرم الله سبحانه وتعالى جميع صور أكل مال الآخرين بالباطل، فقال سبحانه وتعالى: "وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ"[7].

قال ابن العربي المالكي (ت 543هـ): "هذه الآية من قواعد المعاملات، وأساس المعاوضات"[8].

وأكل أموال الناس بالباطل له صور عديدة منها: القمار والخداع، والغصب، وإنكار الحقوق، وكل ما فيه إكراه[9].

وقد قطعت السنة النبوية جميع أبواب أكل أموال الآخرين بالباطل، وشددت عليه تشديدًا كبيرًا حفظًا لمصالح الناس وحقوقهم وأموالهم، ومراعاة لدرء الفساد والخلاف والنزاع، ومن أمثلة ما جاء في نهيه صلى الله عليه

---

[5] المقصود من التلقي هو تلقي الرّكبان أي النهي عن تلقي من يجلب السلع إلى الحضر لئلا يرخص ما بأيديهم خصوصًا وإنهم لا يعرفون سعر سلعتهم في الحضر فمنع الحضري من البيع للبدوي قبل أن يدخل السوق.

[6] البخاري، "البيوع"، 70 (رقم 2162)؛ مسلم، "البيوع"، 6 (رقم 1520).

[7] البقرة:2/ 188.

[8] محمد بن عبد الله بن العربي، *أحكام القرآن* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424/ 2003)، 1/ 137.

[9] ينظر: محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن* (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384/ 1964)، 2/ 338.

وسلم عن أكل مال الآخرين بالباطل حديث طارق بن أشيم الأشجعي قال: "سَمِعْتُ رسول الله صلى الله عليه وسلّم، يقول: "مَنْ قالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَكَفَرَ بِمَا يُعْبَدُ مَنْ دُونِ اللهِ، حَرُمَ مَالُهُ، وَدَمُهُ، وَحِسابُهُ عَلَى اللهِ"[10].

وحديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "مَنْ أَخَذَ أَمْوَالَ النَّاسِ يُرِيدُ أَدَاءَهَا أَدَّى اللهُ عَنْهُ، وَمَنْ أَخَذَ يُرِيدُ إِتْلاَفَهَا أَتْلَفَهُ اللهُ"[11].

وحديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه: "مَنِ اقْتَطَعَ مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِغَيْرِ حَقٍّ، لَقِيَ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ"[12].

وما حرم الله ورسوله أكل أموال الناس بالباطل إلا لعلمهما بأنه داء خطير إذا انتشر بين الناس يسبب الهلاك والخسران، وينشر الظلم والطغيان، وتشيع بينهم الرذيلة والكراهية، ويكثر بينهم الخيانة والظلم والخوف والعداوات، وفيه حماية لحقوق الأفراد فلكل إنسان حق في ماله، ولا يجوز لأحد أن يسلبه إياه بغير حق، كما أنه يغلق الأبواب أمام المعاملات الفاسدة والتي تفضي إلى اختلال النظام الاقتصادي وتفشي الطبقية.

3.2. المحافظة على المال وتنميته

حرصت السنة النبوية على حفظ أموال الناس من الضياع حرصًا شديدًا، حفاظًا على المقصد الشرعي الداعي لحفظها، لذا حذرت من جميع التصرفات التي تؤدي إلى إضاعة المال والتصرف فيه بسفه، أو إسراف، أو انفاقه بما يغضب الله، وبما لا مصلحة تعود بالنفع لصاحبها أو للآخرين، أو انفاقه بما هو أدنى من قيمته الحقيقية، ومن أمثلة حرص السنة على حفظ الأموال أمره صلى الله عليه وسلم لمن يخدع في البيع أن يشترط على البائع عدم الخديعة حفظًا لماله كما في حديث ابن عمر رضي اللهَّ عنهما، قال: "كانَ رَجُلٌ يُخْدَعُ فِي البَيْعِ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ لاَ خِلاَبَةَ، فَكَانَ يَقُولُهُ"[13].

[10] مسلم، "الإيمان"، 8 (رقم 23).

[11] البخاري، "الاستقراض"، 2 (رقم 2387).

[12] أحمد، *المسند*، 7/ 59، (رقم 3946)، وقال محققوه: إسناده حسن.

[13] البخاري، "الخصومات"، 2 (رقم 2414)؛ مسلم، "البيوع"، 12 (رقم 1533).

قال شهاب الدين التُّورِبِشْتِي(ت 661هـ): "لقنه النبي صلى الله عليه وسلم هذا القول ليتلفظ به عند البيع ليطلع به صاحبه على أنه ليس من ذوي البصائر من معرفة السلع ومقادير القيمة فيها ليرى له كما يرى لنفسه، وكان الناس في ذلك أحقّاء لا يغبنون أخاهم المسلم وكانوا ينظرون له كما ينظرون لأنفسهم"[14].

فكانت نصيحته صلى الله عليه وسلم للصحابي الجليل من باب حفظ ماله من إنفاقه بما لا يستحق ثمنه، فلم يحجبه عن البيع والشراء وإنّما حثّه على عدم الخديعة وذلك باشتراط الخيار عند الشراء فإن تبين أنه غبن حق له إعادة ما اشتراه وإعادة ثمنه.

ونهيه صلى الله عليه وسلم عن عتق العبد لمن ليس له مال سواه، كما في حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه "أَنّ رَجُلًا أَعْتَقَ عَبْدًا لَهُ، لَيْسَ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُ، فَرَدَّهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَابْتَاعَهُ مِنْهُ نُعَيْمُ بْنُ النَّحَّامِ"[15].

فقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم أنه أنفق جميع ماله وفي ذلك تهلكة له؛ لذا أمر برده حفاظًا على ماله، ولو كان عنده غيره لما رده عليه الصلاة والسلام[16].

ومن باب حفظ الأموال أقرّت الشريعة الإسلامية الحجر على المريض والصَّغير والسَّفيه والمفلس.

قال ابن المنذر (ت 318هـ): "أكثر علماء الأمصار من أهل الحجاز والعراق والشام ومصر يرون الحجر على كل مضيع لماله صغيراً كان أو كبيراً"[17].

ومن ذلك ما فعله صلى الله عليه وسلم مع جابر بن عبد الله رضي الله عنه وبيعه ماله في دين كان عليه وتقسيمه بين غرمائه، فعن كعب بن مالك رضي الله عنه: "أَنَّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حَجَرَ عَلَى مُعَاذٍ مَالَهُ وَبَاعَهُ فِي دَيْنٍ كَانَ عَلَيْهِ"[18].

---

[14] نقله عنه: أحمد بن محمد بن أبى بكر القسطلاني، *إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري* (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1323/ 1905)، 4/ 48.

[15] البخاري، "الخصومات"، 2 (رقم 2415).

[16] ينظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، *فتح الباري شرح صحيح البخاري* (بيروت: دار المعرفة، 1379/ 1959)، 13/ 179.

[17] نقله عنه: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، *المغني* (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، 6/ 595.

[18] الدارقطني، "الأقضية"،2 (رقم 4551)؛ الحاكم، "البيوع" (رقم 2348)، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

ويحُجر على السَّفيه البالغ لسفهه وسوء تصرفه، لنهى الله تعالى عن تمكين السُّفهاء من المال لما في ذلك من تبذيره وتعريضه للضياع فقال تعالى: "وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَامًا"[19].

كما يُمنع المريض من التبرع بما زاد على الثلث حفاظًا على مال الورثة، كما في حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أنه قال: "عادَنِي رسولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ مِنْ وَجَعٍ أَشْفَيْتُ مِنْهُ عَلَى الْمَوْتِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ الله، بَلَغَنِي مَا تَرَى مِنَ الْوَجَعِ، وَأَنَا ذُو مَالٍ، وَلَا يَرِثُنِي إِلَّا ابْنَةٌ لِي وَاحِدَةٌ، أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثَيْ مَالِي؟ قال: لا، قالَ: قُلْتُ: أَفَأَتَصَدَّقُ بِشَطْرِهِ؟ قال: لا، الثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ، إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النّاسَ"[20].

ففي الحديث دلالة أن ترك المال للورثة ينتفعون به خير من الصدقة به، وما هذا إلا نوع من أنواع الحفظ للمال، لذا حدد عليه الصلاة والسلام الوصية بألا تزيد عن الثلث، وجعل النفقة على الأهل من الأعمال الصالحة.

2. المبادئ الحاكمة للمعاملات المالية

اعتننت السنة النبوية عناية كبيرة بما يُصلح الفرد ويُعينه على العيش في هذه الدنيا وفق منهج دقيق يتَّسم بالعدالة والإنصاف، بعيدًا عن الاحتيال والنَّصب والخديعة والغش، فوضعت قوانين ومبادئ ومعايير تضبط المعاملات المالية ضبطًا دقيقًا لتكون حاكمة عليها، ومن أبرز المبادئ التي شرعها نبي الرحمة محمد عليه أفضل الصلاة والتسليم لتكون حاكمة على المعاملات الإسلامية ما يأتي:

2.1. الأصل في العقود والتصرفات الجواز

طرق الاستثمار وصيغ التمويل والعقود يحكم عليها بالجواز، ما لم يثبت دليل تحريمها، فالأصل في العبادات المنع، والأصل في العادات الجواز، فالحرمة في العقود تثبت إذا انطوت المعاملة على أحد أمور ثلاثة وهي: الربا، والغرر، وأكل أموال الناس بالباطل، لذا فإن الحكم على معاملة بالتحريم والمنع يحتاج إلى دليل تحريم يتفق عليه الفقهاء، بينما الحكم على معاملة بالحل والجواز لا يحتاج إلى دليل؛ لأن الأصل في المعاملات الإباحة.

[19] النساء: 4/ 5.

[20] مسلم، "الوصية"، 1 (رقم 1628).

ولذلك لما جاء النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة ووجد بيوعًا متعددة حدّد حرمة بيوع معينة منها، فلما حدّدها دلَّ على أنّها خلاف الأصل.

وقد جاء في السُّنة النَّبوية ما يدل على أنَّ ما سكت عنه الشّارع من المعاملات فحكمه الإباحة ومن ذلك:

ما رواه أبو ثَعْلَبَةَ الْخُشَنِيِّ رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلّى اللهُ عليه وسلّم: "إِنَّ اللهَّ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا، وَحَرَّمَ حُرُمَاتٍ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا، وَحَّدَ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ نِسْيَانٍ فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا"[21].

وللحديث شواهد متعددة، ووجه الدلالة منها أنَّ الأشياء في حكم الشّرع إما أن تكون محرَّمة أو مباحة أو مسكوت عنها لم يرد فيها نص في التّحريم أو الإباحة فهي مما عفى عنها الله سبحانه فلا حرج في فعلها.

قال ابن تيمية: "والأصل في هذا، أنه لا يحرم على الناس من المعاملات التي يحتاجون إليها إلا ما دلَّ الكتاب والسنة على تحريمه، كما أنه لا يشرع لهم من العبادات التي يتقرَّبون بها إلى الله إلا ما دلَّ الكتاب والسنة على شرعه"[22].

وبمثله قال ابن القيم رحمه الله أن كل شرط وعقد ومعاملة سكت عنها الشرع لا يجوز الحكم بتحريمها، فسكوت الشارع ليس عن نسيان بل من باب الرحمة بالناس[23].

وهذا مما تدعوه حاجة النّاس وسريان عاداتهم في التّصرف، لذا نجد أنّ أغلب المعاملات المالية المعاصرة والتي تطبقها المصارف الإسلامية لها تكييف شرعي معين يجعلها مباحة التعامل وذلك كالودائع المصرفية فقد تم تكييفها بأنها وديعة شرعية يلتزم المصرف بردها من غير نقص أو زيادة، أو أنها قرض حسن يقوم المصرف برده أيضًا من غير نقص أو زيادة، في حين يرى قسم من الباحثين أنه عقد مستحدث له طبيعته الخاصة ولا يخرج على أنه وديعة أو قرض حسن لما له من أهداف خاصة كحفظ المال أو سداد مديونياته، وفي جميع الاحتمالات الثلاث يكون الأمر مشروعًا

[21] علي بن عمر بن أحمد الدارقطني، *سنن الدارقطني*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط- حسن عبد المنعم شلبي، وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424هـ/ 2004م)، "الرضاع" (رقم 4396؛ أحمد بن الحسين البيهقي، *السنن الكبرى*، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 3، 1424هـ/ 2003م)، والحديث حسنه النووي، والسمعاني، وابن القيم، وابن كثير.

[22] أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، *السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية* (المملكة العربية السعودية وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1418هـ)،125.

[23] محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي ابن قيم الجوزية، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، 1973)، 1/ 345.

فلو تم تكييفه على الوديعة أو القرض الحسن يكون مشروعًا لتوفر الأدلة على ذلك وإن كان الاحتمال الثالث يكون مشروعًا بحكم أن الأصل في المعاملات الحل مادام أنها بعيدة عن المحظورات التي تم ذكرها.

2.2. الرضا هو الأساس في صحة العقود

من أهم شروط صحة العقود والمعاملات المالية في الإسلام تحقق الرضا والاختيار بين طرفي العقد، فإذا لم يتم التراضي وذلك عن طريق الإكراه، أو الجهل، أو التدليس أو الهزل بطل العقد وأصبح غير لازم ويحق لأحد طرفي العقد أو كلاهما فسخه، والأصل في هذا الشرط قوله تعالى: "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ"[24].

قال البغوي (ت 510هـ): "أي بطيب نفس كل واحد منكم، وقيل: هو أن يجيز كل واحد من المتبايعين صاحبه بعد البيع، فيلزم وإلا فلهما الخيار ما لم يتفرقا"[25].

وفي السنة النبوية عدة أحاديث دالة على شرط الرضا منها:

حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه يقول: قال رسول اللهَّ صلّى اللهُّ عليه وسلّم: "إِنَّمَا الْبَيْعُ عَنْ تَرَاضٍ"[26].

وحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لَا يَتَفَرَّقُ الْمُتَبَايِعَانِ عَنْ بَيْعٍ، إِلَّا عَنْ تَرَاضٍ"[27].

وحديث عَمرو بن يَثْرِبِيٍّ، قال: خَطَبَنا رسول الله صلَّى الله عليه وسلّم، فقال: "أَلَا وَلَا يَحِلُّ لِامْرِئٍ مِنْ مَالِ أَخِيهِ شَيْءٌ، إِلَّا بِطِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ"[28].

---

[24] النساء: 4/ 29.

[25] الحسين بن مسعود بن الفراء البغوي، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420/ 2000)، 1/ 602.

[26] ابن ماجة، "التجارات"، 18 (رقم 2185)، وإسناده حسن وله شواهد.

[27] أحمد، *المسند*، (رقم 10922)، 16/ 538؛ أبو داود، "البيوع"، 53 (رقم 3458)، الترمذي، "البيوع"، 27 (رقم 1248)، وقال: حديث غريب. وإسناد الحديث حسن كما حكم عليه محققو المسند.

[28] أحمد، *المسند*، (رقم 21082)، 34/ 560. وقال محققوه: صحيح لغيره.

فهذه النصوص دالة على أنَّ الرِّضا شرط مهم في صحة العقود وأن كل ما ينافي الرضا يبطل العقد، وما كان هذا الشرط إلا درءً للخصومات ورفعًا للمنازعات بعيدًا عن وجوه الغش والغرر وكل ما يسبب البغضاء والعدوان بين المسلمين.

ولأنَّ الرضا أمر خفي لا يطلع عليه أحد فهو ميل للنفس لفعل شيء معين علّقه الشرع على شيء ظاهر وهو الصيغة المتمثلة بالإيجاب والقبول فينعقد بما يدل على الرضا من قول أو فعل أو إشارة.

ومما تجدر الإشارة له هنا أنّ الرضا ليس على إطلاقه، فالتَّراضِي على المحرَّم لا يجعله مباحًا حلالًا، فإذا خالف العقد أو الشرط الشرع فلا عبرة به وإن تراضى الطرفان ومما يدل على ذلك حديث عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللهِّ، مَنِ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِّ فَلَيْسَ لَهُ، وَإِنِ اشْتَرَطَ مِائَةَ شَرْطٍ"[29].

قال ابن تيمية: "وأكل المال بالباطل ظلم؛ ولو رضي به صاحبه لم يبح ولم يخرج عن أن يكون ظلمًا فليس كل ما طابت به نفس صاحبه يخرج عن الظلم وليس كل ما كرهه باذله يكون ظلمًا"[30].

ومن أبرز المعاملات المالية المعاصرة التي حرمت بسبب الإخلال بشرط الرضا:

اتخاذ القرارات الإدارية الخاصة بعلاقة المصرف مع المتعاملين، دون علم المتعامل ورضاه، فهو أمر غير جائز، ولو ادعى المصرف أن هذه القرارات في مصلحة المتعامل لأن الرضا أساس صحة العقد الذي يحكم علاقة المتعاملين مع المصرف[31].

3.2. حرمة العقود التي يدخلها الربا

الربا شرعًا هو :"الفضل الخالي عن العوض المشروط في البيع "[32].

[29] البخاري، "البيوع"، 78 (رقم 2168)؛ مسلم، "العتق"، 2 (رقم 1504).

[30] ابن تيمية، *مجموع الفتاوى*، 20/ 79.

[31] حسين حامد، *الاستثمار الإسلامي وطرق تمويله*، (أمريكا: مجمع فقهاء الشريعة، د.ت.)، 8-12.

[32] محمد بن أحمد السرخسي، *المبسوط* (بيروت: الناشر: دار المعرفة، 1414/ 1993)، 12/ 109.

وعرف عقد الربا أيضًا بأنه: "عقد على عوض مخصوص غير معلوم التماثل في معيار الشرع حالة العقد أو مع تأخير في البدلين أو أحدهما"[33].

وعُرّف كذلك بأن: "زيادة أحد البدلين المتجانسين من غير أن يقابل هذه الزيادة عوض"[34].

وهذا التعاريف تشمل نوعي الربا، وهما ربا الفضل وربا النسيئة.

ومن المعلوم أن العقد الذي يدخل فيه الربا محرم شرعًا، وكل معاملة مالية خالطها الربا فهي محرمة، وقد جاءت النصوص الدالة على تحريم الربا في القرآن الكريم والسنة النبوية في مواضع متعددة.

1. ومنها قوله تعالى: "وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" (البقرة: 275).

ومن السنة حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقاتِ (وذكر منهن): وَأَكْلُ الرِّبا"[35].

وحديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه، قال: "لَعَنَ رَسولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آكِلَ الرِّبا، وَمُؤْكِلَهُ، وَكاتِبَهُ، وَشاهِدَيْهِ، وَقالَ: هُمْ سَوَاءٌ"[36].

قال الإمام النووي رحمه الله: "أجمع المسلمون على تحريم الربا في الجملة وإن اختلفوا في ضابطه وتفاريعه"[37].

ولعل ربا النسيئة أو ربا الدَّين هو الأكثر انتشارًا في المعاملات المالية المعاصرة، وهو الزيادة في مقدار الدَّين مقابل الزيادة في مدة سداده، وغالبًا يتحقق هذا النوع فيما إذا كان هناك دين ثابت في الذمة أيا كان منشؤه قرضًا، أو معاملة مالية، أو غيرهما، وأن يكون لهذا الدَّين أجل يجب أداؤه فيه، وأن يتفق الدّائن والمدين على دفع زيادة على مبلغ الدَّين في مقابل التّأخير عند نشأة الدَّين أو عند موعد سداده، فإذا حوت المعاملة المالية هذه الزيادة كانت ربا محض لاتحل شرعًا، وهذا ما يحدث في حالة الإقراض التي تمنحها المصارف التجارية والتي تعتمد عليها في أغلب معاملاتها فجميع صيغ الاستثمار عندهم تعتمد على مبدأ القرض والإقراض.

---

[33] محمد الخطيب الشربيني، *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج* (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، 2/ 21.

[34] عبد الرحمن بن محمد عوض الجزيري، *الفقه على المذاهب الأربعة* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424/ 2003)، 2/ 221.

[35] البخاري، "الوصايا"، 24 (رقم 2766)؛ مسلم، "الإيمان"، 38 (رقم 89).

[36] مسلم، "الربا"، 19 (رقم 1598).

[37] النووي، *المنهاج*، 11/ 9 ج:11، ص:9.

ومن أشهر المعاملات الربوية المعاصرة كذلك بطاقات الائتمان التي تقدمها المصارف وتشترط على حاملها إذا لم يقم بسداد المبلغ المستحق في الوقت المحدد، يقوم المصرف بفرض فائدة تأخير (غالبًا شهرية أو سنوية). وهذه الفائدة تُعتبر ربا نسيئة صريحة وهو محرم باتفاق الفقهاء[38].

4.2. الخراج بالضمان

أصل هذه القاعدة الحاكمة في المعاملات الاستثمارية هو حديث عائشة رضي الله عنها، أن رسول الله صلَّى الله عليه وسلم قال: "الخَرَاجُ بالضمَانِ"[39].

هذه القاعدة تعني أنه يستحق صاحب المال الربح مقابل تحمُّل المخاطرة بالمال، فمن لم يخاطر بماله ويتحمَّل وقوع الخسارة فيه، فإنه لا يستحق ربحا أو نماء عن هذا المال.

قال البغوي: "والمراد بالخراج: الدخل والمنفعة، ومعنى الحديث: أن من اشترى شيئًا، فاستغله بأن كان عبدًا فأخذ كسبه، أو دارا فسكنها، أو أجرها فأخذ غلتها، أو دابة فركبها، أو أكراها، فأخذ الكراء، ثم وجد بها عيبًا قديمًا، فله أن يردها إلى بائعها، وتكون الغلة للمشتري، لأن المبيع كان مضمونًا عليه، فقوله: الخراج بالضمان، أي: ملك الخراج بضمان الأصل"[40].

وأهم تطبيق لهذه القاعدة هو التَّفريق بين الربح الحلال والفائدة الحرام، ويظهر هذا واضحًا عند تفحص أدوات التمويل الإسلامي، التي تقوم جميعها على هذا المبدأ، فيتم تطبيق هذه القاعدة في عقد المرابحة، والسَّلم، والاستصناع، والإجارة، والمضاربة[41]، فالتمويل في المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية ليس فيه تقاض لفائدة مقابل قرض كما هو الحال في التمويل بصيغة القرض الذي تمارسه المصارف والشركات التقليدية، ففي عمليات التمويل القائمة على الإقراض هناك فائدة محددة من رأس مال المقترض، وفائدة مضمونة على المقترض، وتعهد برد

[38] ينظر: *قرار مجمع الفقه الإسلامي* رقم: 108(12/ 2)

[39] أبو داود، "البيوع"،73 (رقم 3509)؛ الترمذي، "البيوع"، 53 (رقم 1285)، وقال: حسن صحيح؛ النسائي، "البيوع"، 15 (رقم 4490)؛ ابن ماجه، "التجارات"، 43 (رقم 2243)، والحديث حسن كما حكم عليه محققو السنن.

[40] الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، *شرح السنة*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط-محمد زهير الشاويش (دمشق: المكتب الإسلامي، 1403 / 1983)، 8/ 164.

[41] ذكر بعض أدوات التمويل الإسلامي الذي تتضمن قاعدة الخراج بالضمان: حسين حامد، *الاستثمار الإسلامي وطرق تمويله*، 27.

مبلغ القرض (التمويل) في جميع الأحوال، وهذه الأمور الثلاثة تؤدي إلى أن تحصل المصارف التقليدية على ربح (خراج) وهو الفائدة المحددة المضمونة، دون مخاطرة (ضمان).

5.2. منع الغرر والجهالة والغش والتدليس

هذه قاعدة مهمة في جميع المعاملات المالية لكي تكون حلالًا مشروعًا لابد من خلوها من الغرر والغش والتدليس، ويقصد بالغرر: "ما يكون مستور العاقبة"[42]، أي أن الشيء قد يحتمل وجوده وعدمه، أو الحصول عليه وعدمه، أو التفاوت في مقداره أو موعد تسليمه.

والجهالة: هي عدم العلم بالشيء من حيث مواصفاته أو وجوده، أو إمكانية توفره.

والغش عرفه إبراهيم الحَربيُّ (ت 285هـ) بأنه: "أن يُظهِرَ شيئًا ويُخفيَ خلافه، أو يقول قولًا ويُخفيَ خِلافَه"[43].

وعرَّفه القرافي (ت 684هـ) بأنه: "كَتمُ كُلِّ ما لو عَلِمه المبتاعُ كَرِهَه"[44].

وعرَّفه المناوي (ت 1031هـ) بأنه: "ما يُخلَطُ من الرَّديءِ بالجَيِّدِ"[45].

أما التّدليس فهو: "إبداءُ البائعِ ما يُوهِمُ كَمالًا في مَبيعِه كاذبًا، أو كَتْمُ عَيبِه"[46].

وهذه المصطلحات جميعها وإن اختلف معناها الخاص إلا أن جميعها يجتمع في أن فيها تحايل وكتم للحقيقة، أو إظهار لما هو خلاف الواقع مع ترغيب وإقناع للمتعاقد، مع استخدام طرق النَّصب والاحتيال للوصول لأهداف غير شرعية، وقد جاءت نصوص السنة النبوية العديدة التي تحرم مثل هذه العقود لما يلحقها من مضرة على المتعاقد، مما يجعل البيان والوضوح واظهار الشيء على حقيقته أمرًا واجبًا مطلوبًا للحوكمة.

ومن نصوص السنة التي جاءت ناهية عن هذه الأمور:

---

[42] السرخسي، *المبسوط*، 13/ 68.

[43] إبراهيم بن إسحاق الحربي، *غريب الحديث*، تحقيق: سليمان العايد (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1405/ 1985)، 2/ 658.

[44] أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي، *الذخيرة* (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، 5/ 172.

[45] عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي، *التوقيف على مهمات التعاريف* (القاهرة: عالم الكتب، 1410/ 1990)، 252.

[46] محمد بن قاسم الأنصاري الرصاع، *شرح حدود ابن عرفة* (بيروت: المكتبة العلمية، 1350/ 1932)، 271.

حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: "نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْحَصَاةِ[47]، وَعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ"[48].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه: "أَنَّ رَسولَ الله صَلّى اللهُ عَلَيه وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَى صُبْرَةِ طَعَامٍ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا، فَنَالَتْ أَصَابِعُهُ بَلَلًا فَقالَ: «مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟» قَالَ أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ الله، قَالَ: «أَفَلَا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَيْ يَرَاهُ النَّاسُ، مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي"[49].

"وعن حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: قالَ رَسُولُ اللهِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا. أَوْ قَالَ: حَتَّى يَتَفَرَّقَا، فَإِنْ صَدَقَا وَبَيَّنَا بُورِكَ لَهُمَا فِي بَيْعِهِمَا، وَإِنْ كَتَمَا وَكَذَبَا مُحِقَتْ بَرَكَةُ بَيْعِهِمَا"[50].

يظهر من هذه الأحاديث الشريفة تحريم كل عقد فيه غرر أو جهالة أو نقص، قد يظهره العاقد بأنه لا عيب فيه فيكتمه أو يستره فيكون غاشًا خادعًا، وهي تشمل جميع طرق الاحتيال والخديعة وإخفاء الحقيقة، سواء كان هذا العيب بسببه أو جاء من غيره ولكنه علم به.

تقول الأستاذة إسراء عيد: "الإتقان والسَّلامة من العيوب هو شعار الدين الإسلامي الذي يحثُّ على الإتقان والإخلاص في كل شيء، كما إن وجود العيب في شيء يقدح جماله ويخدش في رونقه وبهائه"[51].

ويستثنى من الغررِ الغررُ اليسير الذي يصعُب التَّحرز منه كالجهل بأساس الدار، وكما إذا باع الشاة الحامل والتي في ضرعها لبن فإنه يصح للبيع[52].

[47] من صور بيع الحصاة: أن يقول: بعتك من هذه الأثواب ما وقعت عليه الحصاة ويرمي بالحصاة.

[48] مسلم، "البيوع"، 2 (رقم 1513).

[49] مسلم، "الإيمان"، 43 (رقم 102).

[50] البخاري، البيوع" 19 (رقم 2079)؛ مسلم، "البيوع"، 11 (رقم 1532).

[51] إسراء محمود عيد، "الأثر الإرشادي للقرآن على الفن والجمال"، *العناصر المؤسسة للحضارة الإسلامية: القرآن – السنة – العقل*، تحرير: ويسل أوزدمير وآخرون (إسطنبول: منشورات عالم الكتاب، 2023)، 1/ 784.

[52] النووي، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج* (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 1392/ 1972، 10/ 156.

وضابط الغرر الكثير المحرم كما قال الباجي (ت 474هـ): "نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر يقتضي فساده، ومعنى بيع الغرر، والله أعلم ما كثر فيه الغرر، وغلب عليه حتى صار البيع يوصف ببيع الغرر فهذا الذي لا خلاف في المنع منه، وأما يسير الغرر فإنه لا يؤثر في فساد عقد بيع فإنه لا يكاد يخلو عقد منه "[53].

ومن أبرز المعاملات المالية المعاصرة التي يدخلها الغرر الفاحش ما يسمى باليانصيب وهي: لعبة يساهم فيها عدد كبير من الناس، كلٌّ يدفع مبلغًا صغيرًا ابتغاء كسب النصيب، ولا شك أن فيه غرر كبير إضافة لما فيه من مقامرة واضحة.

ويدخل الغرر الفاحش أيضًا بما يسمى بالتأمين التجاري وهو عقد يلتزم فيه المؤمِّن أن يؤدي إلى المؤمَّن له مبلغًا من المال في حال وقوع حادث أو خطر معين وذلك نظير قسط مالي يؤديه المؤمَّن له للمومِّن، وفي هذا العقد غرر واضح أيضًا لما يحويه من جهالة في وقوع الحادث من عدمه.

وخلاصة الأمر: أن السنة النبوية حكّمت القيم السامية في المعاملات والعقود بإيجابها للوضوح والبيان الذي ينفي الغبن والغرر والتدليس والغش، وتأكيدها على مبدأ حب لأخيك ما تحبه لنفسك، واكْرَه لأخيك ما تكرهه لنفسك.

6.2. الوفاء بالعقود والشروط

يعد الوفاء بالعقود والشروط من أبرز القواعد الحاكمة على المعاملات المالية لما فيه من تشريعات كافية، وتحديد للمسؤوليات والحقوق لجميع المؤسسات الإسلامية، أو على الصعيد الشخصي كذلك، وهذا كله ما لم يكن الشرط متناقضًا مع مقتضى العقد، أو مع نص صريح من القرآن والسنة، قال تعالى: "وأَوْفوا بِالعَهْدِ إنَّ العَهْدَ كانَ مَسْئُولًا " (الإسراء:34).

ومن أبرز نصوص السنة التي جاءت آمرة بالوفاء بالشروط ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ"[54].

[53] سليمان بن خلف بن سعد الباجي، *المنتقى شرح الموطأ*، (مصر: مطبعة السعادة، 1332/ 1914)، 5/ 41.

[54] أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، *سنن أبي داود*، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط – محَمَّد كامِل قره بللي (بيروت: دار الرسالة العالمية، 1430/ 2009)، "الأقضية"، 12 (رقم 3594)؛ محمد بن عبد الله بن محمد الحاكم النيسابوري، *المستدرك على الصحيحين للحاكم*، تحقيق: عادل مرشد

ورواه عَوْفٍ الْمُزَنِيُّ رضي الله عنه أَنَّ رَسولَ اللهِ صَلى الله عَليه وسَلم بلفظ: "وَالْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِم إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ حَلاَلاً أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا"[55].

قال الخطابي (ت388هـ): "وقوله المسلمون على شروطهم فهذا في الشروط الجائزة في حق الدين دون الشروط الفاسدة وهذا من باب ما أمر الله تعالى من الوفاء بالعقود"[56].

ويشهد له حديث عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "كُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ فَهُوَ بَاطِلٌ"[57].

وحديث عائشة رضي الله عنها أيضًا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ما بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللهِ، مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ"[58].

والوفاء بالعهود والشروط يلزم به جميع العاملين في إدارة المؤسسات المالية والمتعاملين مع هذه المؤسسات؛ بغية حفظ حقوق الناس في معاملاتهم، وإن عدم الالتزام بالشروط والعهود يفض لنزاع بين الأطراف قد يؤدي إلى فسخ العقد مما يلحق الضرر بأحد المتعاقدين أو كلاهما، فالأصل في الشروط الصحة ووجوب الالتزام بها إلا ما دلّ الدليل على تحريم.

"وبالتالي فهذا المبدأ الحاكم يقتضي أيضًا وجود التشريعات الكافية وتحديد المسؤوليات والحقوق والواجبات لمجلس الإدارة، والإدارات التابعة، بل كذلك تحديد المسؤوليات للمتعاملين معها"[59].

– سعيد اللحام، وآخرون (بيروت: دار الرسالة العالمية، 1440/ 2018)، "البيوع"، رقم (2340)، وقال: "رواة هذا الحديث مدنيون ولم يخرجاه، وهذا أصل في الكتاب وله شاهد من حديث عائشة وأنس بن مالك رضي الله عنهما". والحديث إسناده حسن.

[55] محمد بن عيسى الترمذي، *سنن الترمذي*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عبد اللطيف حرز الله (بيروت: الرسالة العالمية ،1430/ 2009)، "الأحكام"، 17 (رقم 1352)، وقال: حديث حسن صحيح". وفي إسناده كثير بن عبد الله المزني، والأكثرون على تضعيفه.

[56] حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، *معالم السنن* (حلب: المطبعة العلمية، 1351 / 1932)، 4/ 166.

[57] أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ/ 2001م)، (رقم 25786)، 24/ 515، وإسناده صحيح.

[58] البخاري، "البيوع"، 78 (رقم 2168)؛ مسلم، "العتق"، 2 (رقم 1504).

[59] علي محيي الدين القره داغي، *الارتقاء من مقاصد الشريعة إلى المنظومة المقاصدية* (إسطنبول: دار الأصالة للنشر والتوزيع، 1445/ 2023)،662

ومن أبرز تطبيقات قاعدة الوفاء بالعهود في المعاملات المعاصرة ما يجري في عقد المرابحة عندما يقوم المصرف بتحديد شروط البيع والربح مع العميل مقدمًا، وطريقة السداد وبيان السعر النهائي ثم التوقيع عليه، وكذلك في عقد المضاربة عندما يتفق المصرف مع المضارب (العميل) على نسبة الربح وتقسيمه، ثم الموافقة على هذه النسبة بالتوقيع على العقد.

7.2. التعهد بحفظ الأمانات وتنميتها

حذرت الشريعة الإسلامية من خيانة الأمانات وأمرت بصونها والحفاظ عليها، قال تعالى: "إِنَّ اللهَّ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا" (النساء: 58)، وقال تعالى: "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللهَّ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" (الأنفال: 27)، فأشارت الآية الكريمة إلى وجوب حفظ الأمانة بين المسلم وأخيه في جميع الجوانب بما فيها العقود والعهود، وجاء في السنة النبوية أحاديث عدة تأمر بحفظ الأمانة وتحذر من الخيانة ومنها حديث عَبْدِ اللهَّ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ النَّبِيَّ صلّى الله عليه وسلّم قال: "أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا وَمَنْ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْ النِّفَاقِ حَتَّى يَدَعَهَا إِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ وَإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ"[60].

وبناء على هذه القاعدة المهمَّة وجب على جميع المؤسسات المالية اتباع القوانين الإدارية المعتمدة، وحفظ الأموال والاجتهاد في تنميتها وفق التعاليم الشرعية دون المخاطرة الجسيمة التي قد تؤدي إلى خسارتها، وقيام كل فرد بمسؤولياته دون تقصير، واختيار الكفاءات المتخصصة دون محاباة لأحد ليس من أهل التخصص، فصاحب المال يضع ثقته الكاملة بأمانة المؤسسة المالية، ولو كان قادرًا على تنمية أمواله لما أعطاها لهم، وبناء عليه تقع المسؤولية في حفظ تلك الأموال وتنميتها كاملة على تلك المؤسسة المالية والتي بدورها يجب عليها محاربة جميع أنواع الفساد، والبحث في أفضل طرق التنمية والاستثمار الآمن وحرز الأموال من الضياع والسرقات.

ومن صورة الأمانة أيضًا: صناديق الوقف الاستثمارية، والتي يتم فيها تخصيص مال موقوف ثم يتم استثماره بطريقة مشروعة، وتنفق أرباحه في وجوه البر، فالجهات القائمة عليه تُعدُّ مؤتمنة على الوقف، وتحقيق مبدأ تنمية الأمانة للمنفعة العامة.

[60] البخاري، "الإيمان"، 25 (رقم 34)؛ مسلم، "الإيمان"، 25 (رقم 58).

وكذلك ما يحدث في صناديق التأمين التكافلي عندما يتم دفع الاشتراك من العملاء على أنه تبرع يُحفظ في صندوق جماعي، ويتم استثماره لصالح المشتركين، مع تحمل المخاطر جماعيًا، فتتحقق الأمانة هنا في الحفاظ على أموال المشتركين وتنميتها وفق الشروط الشرعية.

8.2. تفعيل الرقابة والمحاسبة

بما أن المال هو عصب الحياة الدنيا؛ فقد انتهجت الشريعة الإسلامية معه طرقًا دقيقة وآليات صارمة محافظة عليه من أصحاب النفوس المريضة والأيادي الآثمة، وما كانت هذه الطرق إلى لأجل التحقق والتحري من مشروعية الإيرادات، وكيفية إنفاقها، والكشف عن أي انحراف أو اختلاس أو إسراف أو تقتير أو تقصير أو احتكار، فكانت الرقابة من أبرز قواعد الحوكمة في الشريعة الإسلامية تحقيقًا لهذه الأهداف، وقد شرع النبي صلى الله عليه وسلم مبدأ المحاسبة منذ نشأة الدولة الإسلامية، فقام بشخصه الكريم بمحاسبة عماله ومراقبة ولاته رغم ما اتصفوا به من مراقبة شخصية، ومن أمثلة هذه المراقبة والمحاسبة ما قام به مع ابن اللتبية، فعن أبي حميد الساعدي رضي الله عنه قال: "اسْتَعْمَلَ رَسُولُ اللهِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا مِنَ الأَسْدِ عَلَى صَدَقَاتِ بَنِي سُلَيْمٍ، يُدْعَى ابْنَ اللُّتْبِيَّةِ فَلَمَّا جَاءَ حَاسَبَهُ"[61].

وعن عدي بن عَميرة الكِنْدِيِّ، قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "مَنِ اسْتَعْمَلْنَاهُ مِنْكُمْ عَلَى عَمَلٍ، فَكَتَمَنَا مِخْيَطًا، فَمَا فَوْقَهُ كَانَ غُلُولًا يَأْتِي بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"[62].

وهكذا كان نهج الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم في محاسبة ومراقبة عمالهم وولاتهم.

وقد نشأ نظام الحسبة في وقت مبكر في المجتمع الإسلامي هدفه الحفاظ على أخلاقيات المجتمع وسلوكياته انطلاقًا من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو نظام يقوم على تطوير هذا المبدأ من خلال تقديم النصح والإرشاد لمؤسسات الدولة.

[61] البخاري، "الزكاة"، 67 (رقم 1500)؛ مسلم، "الإمارة"، 7 (رقم 1832).

[62] مسلم، "الإمارة"، 7 (رقم 1833).

وقد عرفها ابن خلدون (ت 808هـ) بأنها: "وظيفة دينيّة من باب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر الّذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يعيّن لذلك من يراه أهلا له فيتعيّن فرضه عليه، ويتّخذ الأعوان على ذلك، ويبحث عن المنكرات ويعزّر ويؤدّب على قدرها، ويحمل النّاس على المصالح العامّة في المدينة"[63].

وقد دلَّ على مشروعية الحسبة القرآن والسنة والإجماع، فمن آي القرآن قوله تعالى: "وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ " (آل عمران:54).

ومما جاء في السنة النبوية حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ"[64].

وقد أجمعت الأمة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويمكن القول إن الرقابة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية هي امتداد حديث لوظيفة الحِسبة، ولكن ضمن نظام إداري وتقني معاصر، حيث تتخصص في الجانب المالي والمعاملاتي باستخدام أدوات الاجتهاد الجماعي.

فبعد ظهور المؤسسات المالية الإسلامية في العصر الحديث كان لزامًا أن تكون هناك هيئة للرقابة الشرعية تمثل العين للهيئة الشرعية، وتحرص على متابعة قرارات تلك الهيئة وتنفيذها على الوجه الصحيح لتتميز معاملات تلك المؤسسات عن المؤسسات الربوية الأخرى خاصة أن هناك فروقًا تعد بسيطة في شكلها لكنها جوهرية في حكمها فتكون مهمة الرقابة الشرعية مراقبة جميع هذه المعاملات من رجل ذو خبرة واطلاع شرعي كافي لكشف الخطأ والتوجيه نحو الخطوات التي يجب فعلها قبل إبرام العقود.

9.2. محاربة الفساد وأكل المال بالباطل

حَرّم الله ورسوله الفساد بجميع أنواعه سواء كان فسادًا أخلاقيًا، أو ماليًا، أو إداريًا، ومكافحة الفساد وإزالته وحفظ البلاد والعباد من شرور المفسدين، من أهم المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، فهو من أعظم الحرمات وأبشع المنكرات التي نهى عنها الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم، فقال تعالى: "وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ

[63] عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، *تاريخ ابن خلدون*، تحقيق: خليل شحادة، (بيروت: دار الفكر، 1408/ 1988)، 1/ 281.

[64] مسلم، "الإيمان"، 20 (رقم 49).

لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ"[65]. وقال :"وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ"[66].

ومن الأحاديث المنكرة لجميع أنواع الفساد وأكل المال بالباطل حديث خولة الأنصاريَّة رضي اللهَّ عنها، قالت: سَمِعْتُ النّبيّ صلى الله عليه وسلّم، يقول: "إِنَّ رِجالًا يَتَخَوَّضونَ فِي مَالِ اللهَّ بِغَيْرِ حَقٍّ، فَلَهُمُ النَّارُ يَوْمَ القِيَامَةِ"[67].

قال الصنعاني (ت 1182هـ): "الحديث دليل على أنه يحرم على من لم يستحق شيئًا من مال الله بألا يكون من المصارف التي عينها الله تعالى أن يأخذه ويتملكه وأن ذلك من المعاصي الموجبة للنار"[68].

وحديث سعيد بن زيد رضي الله عنه سمعت رسول اللهَّ صَلَّى اللهُّ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: "مَنْ أَخَذَ شِبْرًا مِنْ الْأَرْضِ ظُلْمًا فَإِنَّهُ يُطَوَّقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ سَبْعِ أَرَضِينَ"[69].

ومن أبرز المعاملات المعاصرة التي يدخلها أخذ أموال الآخرين بالباطل:

الاحتيال المالي عبر الإنترنت (التَّسويق الوهمي) كأن يُعرض منتج وهمي أو خدمة مزيفة على الضحايا مقابل الدفع مقدمًا، ثم لا يتم تسليم المنتج لهم بعد ذلك.

ومن أمثلته كذلك: النصب بالمشاريع الوهمية كجمع المال من المستثمرين لمشروع لا وجود له.

ومنه أيضًا: استغلال النفوذ أو الرشوة للحصول على مال أو امتياز كأن يدفع شخص مبلغًا لمسؤول ليحصل على مناقصة أو ترخيص، دون وجه حق.

فهذه وأشباهها كلها من باب أكل أموال الناس بالباطل.

10.2. تحقيق مبدأ العدالة والإنصاف

من أبرز مقاصد الشريعة الغراء تحقيق العدالة والتوازن بين الناس بإعطاء كل ذي حق حقه، وأخذ ما عليه من واجبات، وقد أولى القرآن الكريم عناية بالغة في الأمر بالعدل في آيات كثر ومنها قوله تعالى: "لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا

[65] البقرة: 2/ 205.

[66] القصص: 28/ 77.

[67] البخاري، "فرض الخمس"، 6 (رقم 3118).

[68] محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، *سبل السلام* (مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1379/ 1960)، 4/ 192.

[69] البخاري، "بدء الخلق"، 2 (رقم 3198)؛ مسلم، "المساقاة"، 30 (رقم 1610).

بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ" (الحديد: 25)، وقوله تعالى: "إِنَّ اللهَّ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ" (النحل: 90)، بل وأمر به سبحانه حتى مع الأعداء فقال عز وجل: "وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ"[70].

كما حرمت السنة النبوية الظلم في أحاديث عديدة منها: حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنَّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، قال: "اتَّقُوا الظُّلْمَ، فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"[71].

وحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لَتُؤَدُّنَّ الْحُقُوقَ إِلى أَهْلِها يَوْمَ الْقِيَامَةِ، حَتَّى يُقادَ لِلشّاةِ الْجَلْحَاءِ، مِنَ الشّاةِ الْقَرْناءِ"[72].

وحديث أبي هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ مَظْلِمَةٌ لِأَخِيهِ فَلْيَتَحَلَّلْهُ مِنْهَا، فَإِنَّهُ لَيْسَ ثَمَّ دِينارٌ وَلاَ دِرْهَمٌ، مِنْ قَبْلِ أَنْ يُؤْخَذَ لِأَخِيهِ مِنْ حَسَناتِهِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ حَسَناتٌ أُخِذَ مِنْ سَيِّئاتِ أَخيهِ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ"[73].

وحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لَا وَكْسَ، وَلَا شَطَطَ"[74].

وبناء على تحقيق العدالة والانصاف أقرت الشريعة الإسلامية مبدأ التعويض للمتلفات بالمثل إن كان لها مثل أو بقيمتها إن لم يكن لها مثل.

جاء في الموسوعة الفقهية: "أن العين المتلفة إن كانت مثلية يضمن المتلف مثلها، وإن كانت قيمية يضمن قيمتها، ويراعى في تقدير القيمة مكان الإتلاف"[75].

وقد دلَّت نصوص الشرع من الكتاب والسنة على مشروعية التعويض عن الأضرار، ومن ذلك قوله تعالى: "فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ" (البقرة:194).

---

[70] المائدة: 5/ 8.

[71] مسلم، "البر والصلة"، 15 (رقم 2578).

[72] مسلم، البر والصلة"، 15 (رقم 2582).

[73] البخاري، "الرقاق"، 48 (رقم 6534).

[74] مسلم، "الإيمان"، 12 (رقم 1501). والوكس الغش والبخس وأما الشطط فهو الجور. النووي، المنهاج، 11/ 138.

[75] وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، *الموسوعة الفقهية الكويتية*، الطبعة 2، (الكويت: دار السلاسل)، 13/ 36.

وعن أنس رضي الله عنه قال: "كانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ بَعْضِ نِسائِهِ، فَأَرْسَلَتْ إِحْدَى أُمَّهاتِ الْمُؤْمِنِينَ بِصَحْفَةٍ فِيهَا طَعامٌ، فَضَرَبَتِ الَّتِي النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَيْتِهَا يَدَ الخادِمِ، فَسَقَطَتِ الصَّحْفَةُ فَانْفَلَقَتْ، فَجَمَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِلَقَ الصَّحْفَةِ، ثُمَّ جَعَلَ يَجْمَعُ فِيهَا الطَّعامَ الَّذي كانَ فِي الصَّحْفَةِ، وَيَقولُ: «غارَتْ أُمُّكُمْ» ثُمَّ حَبَسَ الخادِمَ حَتَّى أُتِيَ بِصَحْفَةٍ مِنْ عِنْدِ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا، فَدَفَعَ الصَّحْفَةَ الصَّحِيحَةَ إِلى الَّتِي كُسِرَتْ صَحْفَتُها، وَأَمْسَكَ المَكْسورَةَ فِي بَيْتِ الَّتي كَسَرَتْ"[76].

فهذه النصوص وغيرها تدل على مشروعية التعويض تحقيقًا لمبدأ العدالة وإنصاف من أخذ منه الحق.

قال الطيبي (ت 743هـ): "ووجه إيراد هذا الحديث في هذا الباب أنّه صلى الله عليه وسلم غرَّم الضاربة ببدل الصّحفة؛ لأنّها انكسرت بسبب ضربها يد الخادم عدوانًا، ومن أنواع الغصب إتلاف مال الغير مباشرة، أو بسبب على وجه العدوان"[77].

يقول العلامة علي القره داغي: "من الجدير بالتّنبيه عليه أن نظرية عوض المثل تقوم على أساس العدل في القيمة والتقييم، وأن هذه النظرية تترتب عليها مجموعة من الحقوق والالتزامات، وأنها تشمل مهر المثل، وثمن المثل، وأجرة المثل، وقراض المثل وغيرها"[78].

ومقصد العدل والانصاف في المعاملات المالية من أبرز ما حرصت عليه السّنة النّبوية والتي بدورها رتبت عليه الثواب والعقاب لما له من حفظ للحقوق وضمانها فيقوم كل مكلف بأداء ما عليه من واجبات وفق ميزان عادل منصف لجميع الأطراف.

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية (ت 728هـ): "المعاملات من المبايعات والإيجارات والوكالات والمشاركات والهبات والوقوف والوصايا ونحو ذلك من المعاملات المتعلقة بالعقود والقبوض؛ فإن العدل فيها هو قوام العالمين لا تصلح الدنيا والآخرة إلا به"[79] .

---

[76] البخاري، "النكاح"، 106 (رقم 5225).

[77] الحسين بن عبد الله الطيبي، *شرح الطيبي على مشكاة المصابيح*، تحقيق: عبد الحميد هنداوي (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1417 / 1997)، 7/ 2189.

[78] القره داغي، *الإرتقاء من مقاصد الشريعة*، 713.

[79] أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، *مجموع الفتاوى*، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416/ 1995)، 28/ 385.

ومن أبرز صور تحقيق العدل في المعاملات المالية ما يسمى بوضع الجوائح، والجائحة كل آفة سماوية تنزل بالمحصول الغذائي دون دخل للآدمي فيها، فإن تلفت قبل التمكن من قبضه لم يجب على المشتري دفع الثمن وهذه قمة العدالة والانصاف فالأصل أن يستلم كل من العاقدين حقه فإن لم يحصل لأحدهما ذلك لم يحق للآخر أخذ العوض عنه، ومما دل على هذا حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلّى اللهُ عليه وسلّم: «لَوْ بِعْتَ مِنْ أَخيكَ ثَمَرًا، فَأَصابَتْهُ جائِحَةٌ، فَلَا يَحِلُّ لَكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُ شَيْئًا، بِمَ تَأْخُذُ مالَ أَخيكَ بِغَيْرِ حَقٍّ؟"[80].

وفي رواية: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَضَعَ الْجَوَائِحَ"[81].

قال الإمام النووي: "قوله صلى الله عليه وسلم: (فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئًا) لأنها في معنى الباقية في يد البائع من حيث إنه يلزمه سقيها فكأنها تلفت قبل القبض فكانت من ضمان البائع"[82].

ومن أمثلة المعاملات المعاصرة التي يتحقق فيها مبدأ العدالة والإنصاف:

صناديق الزكاة والتمويل الاجتماعي وهي الصناديق التي تمنح قروضًا حسنة للفقراء أو المحتاجين دون فوائد، ففيها تحقيق للعدالة الاجتماعية وإنصاف للضعفاء، وتحقيق لمبدأ التكافل.

وكذلك الإجارة المنتهية بالتملك والتي يتشارك فيها المصرف مع العميل في تملك العقار، وذلك عن طريق تأجيره لعقار ما لمدة معينة وبأجرة معلومة على أن تنتهي بتملك العين للمستأجر، ففي مثل هذا العقد يتحقق الانصاف بين المصرف والعميل فكلا الطرفين قد تحققت له الفائدة التي يريدها، دون فرض فائدة ربوية.

الخاتمة:

في ختام هذا البحث وبعد عرض الحكمة من ضبط المعاملات المالية وتأصيل المبادئ الحاكمة لها في ضوء السنة النبوية نصل إلى النتائج الآتية:

اهتمت السنة النبوية بالحفاظ على المال وتحري الطرق الشرعية في كسبه وإنفاقه وطرق تنميته، فما حرم الله ورسوله من بيع أو عقد إلا لحكمة بليغة يقصد بها مصلحة المسلمين، ومن أهم هذه الحِكَم: حماية الناس من الضرر

[80] مسلم، "المساقاة"، 3 (رقم 1554).

[81] أحمد بن شعيب بن علي النسائي، *سنن النسائي*، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406/ 1986)، "البيوع"، 30 (رقم 4529)؛ الحاكم، "البيوع"، (رقم2305)، وقال: صحيح على شرط مسلم، ولم يُخرجاه، ووافقه الذهبي.

[82] النووي، *المنهاج*، 10/ 217.

الناتج عن الخصومات والمنازعات في طرق تحصيله وإنفاقه، وحماية المسلمين من أكل أموال الآخرين بالباطل والذي شددت عليه تشددًا كبير حفظًا لمصالح الناس وحقوقهم وأموالهم ومراعاة لدرء الفساد والخلاف والنزاع، والمحافظة على المال وتنميته حفاظًا على المقصد الشرعي الدّاعي لحفظه فحذرت من جميع التصرفات التي تؤدي إلى إضاعته والتصرف فيه بسفه، أو إسراف، أو انفاقه بما يغضب الله وبما لا مصلحة تعود بالنفع لصاحبها أو للآخرين.

كما أن من أبرز مات توصل إليه البحث أن السنة النبوية وضعت قوانين ومبادئ ومعايير تضبط المعاملات المالية ضبطًا دقيقًا لتكون حاكمة عليها من أبرزها: أن الأصل في العقود والتصرفات الجواز ما لم يثبت دليل تحريمها والحكم على معاملة بالحل والجواز لا يحتاج إلى دليل لأن الأصل في المعاملات الإباحة، وأن الرضا هو الأساس في صحة العقود فإذا لم يتم التراضي وذلك عن طريق الإكراه، أو الجهل، أو التدليس أو الهزل بطل العقد وأصبح غير لازم ويحق لأحد طرفي العقد أو كلاهما فسخه، وأن العقود التي يدخلها الربا حرام وكل معاملة مالية خالطها الربا فهي محرمة شرعًا، وأن الخراج بالضمان فصاحب المال يستحق الربح مقابل تحمل المخاطرة بالمال، فمن لم يخاطر بماله ويتحمل وقوع الخسارة فيه فإنه لا يستحق ربحا أو نماء عن هذا المال، وأن الوفاء بالعقود والشروط من أبرز القواعد الحاكمة على المعاملات المالية لما فيه من تشريعات كافية وتحديد للمسؤوليات والحقوق لجميع المؤسسات الإسلامية أو على الصعيد الشخصي كذلك ما لم يكن الشرط متناقضًا مع مقتضى العقد أو مع نص صريح من القرآن والسنة، وأن التعهد بحفظ الأمانات وتنميتها قاعدة مهمة يجب على جميع المؤسسات المالية بناء عليها اتباع القوانين الإدارية المعتمدة وحفظ الأموال والاجتهاد في تنميتها وفق التعاليم الشرعية دون المخاطرة الجسيمة التي قد تؤدي إلى خسارتها وقيام كل فرد بمسؤولياته دون تقصير واختيار الكفاءات المتخصصة دون محاباة لأحد، وأن محاربة الفساد وأكل المال بالباطل من أهم المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، فهو من أعظم الحرمات وأبشع المنكرات التي نهى عنها الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم، وأن تحقيق مبدأ العدالة والإنصاف من أبرز مقاصد الشريعة الغراء أيضًا ويكون بإعطاء كل ذي حق حقه، وأخذ ما عليه من واجبات لذا أقرت الشريعة الإسلامية مبدأ التعويض للمتلفات بالمثل إن كان لها مثل أو بقيمتها إن لم يكن لها مثل كما أقرت مبدأ وضع الجوائح الذي يعد قمة في العدل والإنصاف.

Extended Abstract

This study aims to highlight the wisdom behind regulating financial transactions according to the Prophetic Sunnah. It demonstrates how Islamic teachings establish a comprehensive legal and ethical framework that preserves wealth, protects individual and collective interests, and ensures justice in economic dealings. The research identifies three core objectives and presents nine foundational legal principles that govern Islamic financial transactions.

The first objective is harm prevention. The Prophet Muhammad (peace be upon him) articulated the maxim: "There should be neither harm nor reciprocating harm" (lā ḍarara wa-lā ḍirār), which became a central legal principle. To prevent exploitation and disputes, the Sunnah prohibited harmful practices such as selling over others' sales, deceptive bidding (najsh), concealing product defects (muṣarrāh), and delaying employee wages. These prohibitions aim to eliminate causes of injustice and conflict in economic relationships.

The second objective is protection against unjust acquisition of wealth. The Sunnah forbids practices like gambling, fraud, usurpation, denial of rights, and all forms of coercion. Islam takes a firm stance against acquiring wealth by invalid means, ensuring the safeguarding of rights and the promotion of financial integrity. It emphasizes lawful earnings as essential for both personal ethics and public welfare.

The third objective is preserving and growing wealth responsibly. The Sunnah warns against extravagance, waste, or careless spending. Financial mismanagement, including investment without benefit or moral purpose, is discouraged. Islamic law permits the restriction of financial independence (ḥajr) for those incapables of prudent decisions—such as minors, the mentally unfit, or bankrupt individuals—demonstrating the law's role in preserving wealth from loss or abuse.

In pursuit of these goals, the study outlines nine key principles that structure Islamic financial ethics:

1. Presumption of permissibility: In Islamic law, financial transactions are presumed permissible unless a clear and agreed-upon textual prohibition exists. Most contemporary Islamic financial practices are validated through Sharīʿah-compliant structures. For instance, bank deposits are treated as either *wadīʿah* (safe custody) or *qard ḥasan* (benevolent loan), ensuring they are free from interest.

2. Mutual consent: Consent is essential for the validity of any contract. If a contract is formed under coercion, deception, ignorance, or jest, it becomes voidable. Islamic law emphasizes the

necessity of clear offer and acceptance—whether verbal, written, or by gesture—to establish binding agreements.

3. Prohibition of ribā (interest/usury): Any transaction involving interest is categorically prohibited. The most common form in modern finance is *ribā al-nasīʾah* (interest on deferred payment), especially in bank loans. Since these are based on lending with guaranteed return, they violate Sharīʿah principles.

4. Profit through risk (al-kharāj bi-l-ḍamān): Profit is only justified when accompanied by the possibility of loss. This rule differentiates legitimate trade gains from prohibited interest. It forms the basis for Islamic contracts such as murābaḥah, salam, ijārah, istisnāʿ, and muḍārabah, where the investor bears some degree of financial risk.

5. Avoidance of gharar (excessive uncertainty): Contracts involving ambiguity, deception, or fraud are invalid. Modern examples include lotteries and conventional insurance, which involve speculative elements and misleading representations. The prohibition of gharar protects transparency and fairness in contracts.

6. Fulfillment of contracts and conditions: Adhering to contracts and agreed-upon terms is fundamental. This principle promotes legal clarity and accountability in both individual and institutional dealings, provided the conditions do not contradict Islamic teachings or the essence of the contract.

7. Preservation of trusts (amānah): Institutions and individuals are entrusted with managing and growing wealth responsibly. Sharīʿah requires avoiding unnecessary risks, ensuring financial safety, and employing qualified professionals based on merit, not favoritism. Efficient stewardship of assets is a religious and legal obligation.

8. Oversight and accountability: Islamic finance implements structured monitoring through Sharīʿah supervisory boards that ensure compliance with Islamic rulings. These boards verify that financial institutions operate according to ethical and religious standards, thereby maintaining trust and transparency.

9. Combating corruption and unlawful gain: Islam categorically prohibits all forms of corruption, including financial, moral, and administrative misconduct. Contemporary examples include internet scams, fake investment schemes, and bribery for unearned contracts or licenses. These violations harm society and contradict Islamic values.

The study concludes that the Prophetic Sunnah provides a detailed and coherent system for governing financial behavior, grounded in ethical purpose and legal precision. Its principles aim to protect individuals from harm, preserve wealth, and promote just and transparent economic

relationships. Modern Islamic financial institutions must adhere to these foundational rules to ensure the legitimacy of their operations. Otherwise, they risk mirroring interest-based systems that are incompatible with Islamic law. Ultimately, the Prophetic approach to financial ethics is centered on securing public interest, promoting trust, and encouraging lawful and sustainable economic development.

Genişletilmiş Özet

Bu akademik çalışma, İslam'ın temel kaynaklarından biri olan Nebevî sünnetin, mali işlemleri düzenleme konusundaki hikmetli yaklaşımını kapsamlı şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamaları ve hadisleri çerçevesinde, ekonomik ilişkileri düzenleyen prensiplerin birey ve toplum üzerindeki etkileri ele alınmıştır. Bu bağlamda, sünnetin mali işlemler üzerindeki etkisi şu yönlerden analiz edilmiştir:

1. İnsanları zarardan ve ihtilaflardan koruma amacı: Peygamber Efendimiz (s.a.v.), sosyal düzenin ve ekonomik güvenliğin sağlanması için "لاَ ضِرَارَ وَلاَ ضَرَرَ - Zarar vermek de yoktur, zarara zararla karşılık da yoktur" şeklindeki temel kaideyi ortaya koymuştur. Bu ilkeye dayanarak, bireylerin hem kendilerine hem de başkalarına maddi zarar vermesini engelleyecek çeşitli uygulamaları yasaklamıştır. Örneğin; bir satıcının başka bir satıcının müşterisini aldatarak onun üzerinden satış yapması (bey' ale'l-bey'), şehirlinin köylü adına satış yapması (el-hâdir li'l-bâdî), fiyat yükseltmek için sahte müşteri rolü oynanması (Neceş), sütü sağılıp eksiltilmiş hayvanın dolu gösterilerek satılması (Musarrâ), kira ödemelerinin keyfi şekilde ertelenmesi gibi uygulamalar sünnet tarafından açıkça yasaklanmıştır. Bu yasaklar, ekonomik işlemlerde adaletin ve şeffaflığın sağlanmasına hizmet etmektedir ve aynı zamanda bireylerin haklarını teminat altına almaktadır.

2. Sünnet, üslümanların başkalarının mallarını haksız yollarla elde etmelerinin önlenmesini; kumar, aldatma, gasp, hak inkârı ve zorlama gibi yollarla insanların malına el konulmasını kesin biçimde yasaklamış ve bu tür eylemlere karşı ciddi önlemler almıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.), bu tür yollarla elde edilen her türlü kazancı "batıl yolla mal yemek" olarak nitelendirmiştir. Bu prensip, günümüzde dijital dolandırıcılık, sahte yatırım projeleri gibi pek çok modern uygulamayı da kapsamına alacak şekilde geniş yorumlanabilir. Dolayısıyla sünnetin bu yaklaşımı, bireyler arasında güven ortamının tesisine, anlaşmazlıkların azaltılmasına ve toplumsal huzurun sağlanmasına katkıda bulunur.

3. Malın korunması ve verimli şekilde değerlendirilmesi: İslam dini, israfı ve gereksiz harcamaları yasakladığı gibi, malın akılcı ve meşru yollarla değerlendirilmesini teşvik eder. Malın gerçek değerinin altında elden çıkarılması, zararlı yatırımlara yönlendirilmesi veya kişinin kendine veya başkalarına fayda sağlamayacak şekilde kullanılması uygun görülmemektedir. Bu doğrultuda, sefih (akılsızca harcama yapan) kişilerin, çocukların, akıl hastalarının ve borçlarını ödeyemeyecek durumda olanların mal üzerinde tasarrufta bulunmaları sınırlandırılmıştır; çünkü bu durum hem kişisel hem de toplumsal güvenliği ilgilendirmektedir.

4. Akdi işlemlerin temelinde rıza prensibinin yer alması: İslam hukukuna göre, tarafların bilinçli ve özgür iradeleriyle yaptıkları sözleşmeler geçerlidir. Zorlama (ikrah), cehalet, hile (tadlîs) veya şaka yoluyla yapılan akitler geçersiz sayılır. Rızanın varlığı, söz, fiil ya da işaret yoluyla yapılan icap ve kabul ile anlaşılır. Bu ilke, taraflar arasında güveni ve şeffaflığı teşvik eder.

5. Ribanın (faiz) bulunduğu her türlü sözleşmenin geçersizliği: İslam dini, faizi kesin olarak haram kılmıştır. Özellikle günümüz ticari bankacılığında yaygın olan "vade farkı" (riba en-nesîe), borç verme ve alma işlemlerinde haksız kazanç doğurduğu gerekçesiyle yasaklanmıştır. Bu nedenle, faiz temelli her türlü mali işlem şeriata aykırı kabul edilmiştir.

6. "El-kharâc bi'd-damân" yani kazancın sorumlulukla bağlantılı olması ilkesi: Bu prensibe göre, bir kişi ancak riski üstlenerek meşru kazanç elde edebilir. Malını riske atmadan kâr elde etmeye çalışan bir kimsenin kazancı helal sayılmaz. Bu ilke, İslamî finans sözleşmelerinde (murâbaha, selem, istisnâ, icâre, mudârabe) temel bir prensip olarak uygulanır. Böylece faizli işlemlerden uzak durularak meşru kâr elde etmenin yolları oluşturulmuştur.

7. Belirsizlik (garar), aldatma ve hilenin yasaklanması: Sözleşmelerde taraflar arasında açık ve net bir bilgilendirme esastır. Gerçeğe aykırı bilgi verme, saklama veya yanıltıcı vaatlerde bulunma gibi uygulamalar geçersiz sayılır. Modern çağda bu ilke, özellikle piyango, kumar, ticari sigorta gibi yüksek risk içeren belirsiz işlemleri de kapsar.

8. Sözleşmelere ve şartlara bağlılık ilkesi: Akitlerin gereği gibi yerine getirilmesi, tarafların sorumluluklarını kabul etmeleri ve şarta bağlı işlemlerde taahhütlerini yerine getirmeleri şer'î bir zorunluluktur. Ancak şartlar, Kur'an ve sünnetin açık hükümlerine aykırı olmamalıdır. Bu ilke, hem bireyler hem de kurumlar arası mali ilişkilerin düzenli ve adil işlemesini sağlar.

9. Emanetlerin korunması ve geliştirilmesi: Finans kurumları, kendilerine emanet edilen malları şer'î ilkelere uygun şekilde değerlendirmeli, gereksiz risklerden uzak durmalı ve uzman kişilerle çalışmalıdır. İşin ehli olmayan kişilere görev vermek, kamu malına ihanet anlamına gelebilir.

10. Denetim ve hesap verebilirlik: İslam'da mali sistemlerin güvenilirliği, etkili bir iç denetim mekanizmasıyla desteklenmelidir. Günümüzde İslami finans kurumlarında oluşturulan "Şeriat Denetim Kurulları", alınan kararların uygulanmasını titizlikle takip eder.

11. Yolsuzlukla ve haksız kazançla mücadele: Rüşvet, dolandırıcılık, hayali yatırım projeleri, usulsüz ihale alma gibi modern yöntemlerle yapılan yolsuzluklar, İslam'da kesin şekilde yasaklanmıştır. Sünnet, bu tür davranışların toplumda adalet ve güven ortamını zedelediğine işaret eder.

Sonuç olarak: Nebevî sünnet, ekonomik ilişkilerde adalet, güven ve şeffaflığı sağlamak amacıyla detaylı ilkeler ortaya koymuştur. Bu ilkeler, sadece bireysel faydayı değil, aynı zamanda

toplumsal huzuru ve iktisadi istikrarı da gözetmektedir. Modern İslami finans kurumları, bu ilkelere bağlı kaldığı sürece meşruiyet kazanır; aksi takdirde faizli sistemlerden farkı kalmaz. Bu sebeple, sünnetin ortaya koyduğu hükümler, hem malı koruma hem de helal ve meşru kazanç elde etme bakımından vazgeçilmezdir.

المصادر

الترمذي، محمد بن عيسى. *سنن الترمذي*. مح. بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996.

الباجي، سليمان بن خلف بن سعد. *المنتقى شرح الموطأ*. مصر: مطبعة السعادة، 1332/ 1914.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه*. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، 1422/ 2001.

ابن بطال، علي بن خلف بن عبد الملك. *شرح صحيح البخاري*، تحقيق: ياسر بن إبراهيم. الرياض: مكتبة الرشد، 1423/ 2003.

البغوي، الحسين بن مسعود بن الفراء. *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، تحقيق: عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420/ 1999.

البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء. *شرح السنة*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط–محمد زهير الشاويش. دمشق: المكتب الإسلامي، 1403/ 1983.

البيهقي، أحمد بن الحسين. *السنن الكبرى*. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1424/ 2003.

الترمذي، محمد بن عيسى. *سنن الترمذي*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عبد اللطيف حرز الله. بيروت: الرسالة العالمية،1430/ 2009.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام. *السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية*. المملكة العربية السعودية: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1418/ 1997.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. *مجموع الفتاوى*. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416/ 1995.

الجزيري، عبد الرحمن بن محمد عوض. *الفقه على المذاهب الأربعة*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1424/ 2003.

الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري. *المستدرك على الصحيحين للحاكم*. تحقيق: عادل مرشد – سعيد اللحام، وآخرون. بيروت: دار الرسالة العالمية، 1440/ 2018.

حامد، حسين. *الاستثمار الإسلامي وطرق تمويله*. أمريكا: مجمع فقهاء الشريعة، د.ت.

الحربي، إبراهيم بن إسحاق. *غريب الحديث*. تحقيق: سليمان العايد. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1405/ 1984.

الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم. *معالم السنن*. حلب: المطبعة العلمية، 1351/ 1932.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. *تاريخ ابن خلدون*. تحقيق: خليل شحادة. بيروت: دار الفكر، 1408/ 1988.

الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد. *سنن الدارقطني*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط– حسن عبد المنعم شلبي، وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424/ 2004.

الرَّصاع، محمد بن قاسم الأنصاري. *شرح حدود ابن عرفة*. بيروت: المكتبة العلمية، 1350/ 1931.

السِّجِسْتاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. *سنن أبي* داود. تحقيق: شعَيب الأرنؤوط – محمد كامل قره بللي، بيروت: دار الرسالة العالمية، 1430/ 2009.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. *المبسوط*. بيروت: دار المعرفة، 1414/ 1993.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. *الموافقات*. المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان، 1417/ 1997.

الشربيني، محمد الخطيب. *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*. بيروت: دار الفكر، د.ت.

الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل. *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421/ 2001.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير. *سبل السلام*. مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1379/ 1960.

الطيبي، الحسين بن عبد الله. *شرح الطيبي على مشكاة المصابيح*. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1417/ 1997.

ابن العربي، محمد بن عبد الله. *أحكام القرآن*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1424/ 2003.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. بيروت: دار المعرفة، 1379/ 1959.

عيد، إسراء محمود. "الأثر الإرشادي للقرآن على الفن والجمال". *العناصر المؤسسة للحضارة الإسلامية: القرآن – السنة – العقل*. تحرير: ويسل أوزدمير وآخرون. 783-795. إسطنبول: منشورات عالم الكتاب، 2023.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد. *المغني*. القاهرة: مكتبة القاهرة، 1388/ 1968.

القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن. *الذخيرة*. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1415/ 1994.

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر. *الجامع لأحكام القرآن*. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384/ 1964.

القره داغي، علي محيي الدين. *الارتقاء من مقاصد الشريعة إلى المنظومة المقاصدية*. إسطنبول: دار الأصالة للنشر والتوزيع،2023.

القزويني، ابن ماجه محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه. تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون. بيروت: دار الرسالة العالمية، 1430/ 2009.

القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبى بكر. *إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري*. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1323/ 1905.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي. *إعلام الموقعين عن رب العالمين*. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. بيروت: دار الجيل، 1973.

مالك، مالك بن أنس بن مالك المدني. *الموطأ*. تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي. أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان للأعمال الخيرية والإنسانية، 1425/ 2004.

مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين. *التوقيف على مهمات التعاريف*. القاهرة: عالم الكتب، 1410/ 1990.

النسائي، أحمد بن شعيب بن علي. *سنن النسائي*. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406 / 1986.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392/ 1972.

وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية. *الموسوعة الفقهية الكويتية*. الطبعة 2، الكويت: دار السلاسل، د.ت.

Kaynaklar / References

Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Ferrâ . *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'an*. thk: Abdürrezzak el-Mehdî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1999.

Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Ferrâ .*şarḥ al-Sunnah*. thk: şu'ayb al'rn'wṭ-mḥmd Zuhayr al-şâwîş. Dimaşk: al-Maktab al-Islâmî, 1403/1983.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed Avvad. *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Ebû Dâvud, Süleymân İbnü'l Eş'as Sicistânî el-Ezdi. *Sünen-i Ebû Dâvud*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,2009/1430.

ed-Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. taḥqîq: Şuayb Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.

EID, Israa Mahmood. "Kur'ân'ın Sanat ve Estetik Üzerindeki Rehberlik Etkisi." *İslam Medeniyetinin Kurucu Unsurları: Kur'ân – Sünnet – Akıl*. Ed. Veysel Özdemir ve diğerleri, 783–795. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.

el-Bâcî, Süleyman b. Halef b. Sad. *el-Müntekâ Şerhu'l-Muv*attâ. Mısır: Matbaatu's-Saade, 1332.

el-Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Neysâbûrî. *el-Müstedrek alâ es-Sahîheyn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, 1990.

el-Harbî, İbrahim b. İshâk. *Garîbü'l-Hadîs*. taḥqîq: Süleyman el-Âid, Mekke: Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, 1984.

el-Harbî, İbrahim b. İshâk. *Garîbü'l-Hadîs*. taḥqîq: Süleyman el-Âid. Mekke: Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, 1984.

el-Karâfî, Aḥmad ibn Idrîs b. 'Abd al-Raḥmân. *al-Dahîrah*. Bayrût: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1415/1994.

el-Karâfî, Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman. *ez-Zehîre*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1415/1994.

el-Munâvî, Abdurraûf b. Tâcu'l-Ârifîn. *et-Tevkîf alâ Mühimmâti't-Ta'ârîf*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1990.

el-Munâwî, 'Abd al-Ra'ûf b. Tâj al-'ârifîn. *al-Tawqîf 'alá muhimmât al-ta'ârîf*. al-kâhirah: 'âlam al-Kutub, 1410 /1990.

el-Ṣan'ânî, Muḥammad b. Ismâ'îl al-Amîr. *Subul al-Salâm*. Miṣr: Maktabat Muṣṭafá al-Bâbî al-Ḥalabî, 1379 /1960.

el-Sarakhsî, Muḥammad b. Aḥmad ibn AbîSahl. *al-Mabsûṭ*. Bayrût: Dâr al-Ma'rifah, 1414 / 1993.

el-Shâtibî, Ibrâhîm b. Mûsá. *al-Muwâfaqât*. al-Riyâḍ: Dâr Ibn 'Affân, 1417/1997.

el-Tîbî, al-Ḥusayn b. 'Abd Allâh. *sharḥ al-Tîbî 'alá Mishkât al-Maṣâbîh*. taḥqîq: 'Abd al-Ḥamîd Hindâwî. Makkah al-Mukarramah: Maktabat Nizâr Muṣṭafá al-Bâz, 1417 /1997.

en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen-i Nesâî (el-Müctebâ)*. thk: Abdülfettâh Ebû Ğudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûât, 1406.

er-Rassâ', Muhammed b. Kâsım el-Ensârî. *Şerhu Hudûd İbn Arafe*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1931.

es-San'ânî, Muhammed b. İsmâil el-Emîr. *Sübülü's-Selâm*. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1960.

eş-Şâtıbî, İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1997.

eş-Şeybânî, Ahmed Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsned*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

et-Tîbî, Hüseyin b. Abdullah. *Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâti'l-Mesâbîh*. taḥqîq: Abdülhamîd Hindâvî. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.

Hattâbî, Ebû SüleymanHamd b. Muhammed el-Bistî. *Mealimu's-Sünen Şerhu Süneni Ebî Dâvûd.* Haleb: el-Maktaabatu'l-İlmiyye, 1351/1932.

ibn al-'Arabî, Muḥammad ibn 'Abd Allâh. *Aḥkâm al-Qur'ân*. Barût: Dâr al-Kutub al-'İlmiyye, 1424/2003.

ibn Battâl, Alî b. Halef el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî.* Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003.

İbn hacer, 'ahmad bin eali bin muhamad alesqlany. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî.* Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1379.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Târîh İbn Haldûn*. taḥqîq: Halîl Şehâde. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988.

ibn Khaldûn, 'Abd al-Raḥmân ibn Muḥammad. *Târîkh Ibn Khaldûn*. thk: Khalîl Shiḥâdah. Bayrût: Dâr al-Fikr, 1988.

İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî.* Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.

ibn Mâce, Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn-Mâce*. taḥqîq: Muhammed Fuâd Abdülbaki. Beyrût: Daru'l-Fikr, t.s.

ibn Taymiyyah, Ahmed b. Teymiyye. *Majmu' al-Fatawa*. Medine: Kur'an-ı Kerim'in Basımı için Kral Fahd Kompleksi Baskısı, 1425/2004.

İbn Teymiye, Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselâm. *Siyâsetü'ş-Şer'iyye fî Islâhı'r-Râ'î ve'r-Ra'iyye*. Suudi Arabistan: Vizâratu'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l Evkâf ve'd-Da'va ve'l İrşâd, 1997.

İbn Teymiye, Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselâm. *Siyâsetü'ş-Şer'iyye fî Islâhı'r-Râ'î ve'r-Ra'iyye*. Suudi Arabistan: Vizâratu'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l Evkâf ve'd-Da'va ve'l İrşâd, 1997.

İbnü'l-Kayyım, Muhammed b. Ebî Bekr b. İbn Kayyım el-Cevzîyye. *İ'lâmu'l-Muvakki'în an Râbbi'l-Âlemîn*. taḥqîq:Taha Abdürrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü Külliyâti'l-Ezheriyye, 1388/1968.

İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Karadâğî, Ali Muhyiddin. *el-İrtikâ' min Makâsıdi'ş-Şerîa ilâ'l-Menzûmeti'l-Makâsıdiyye*. İstanbul: Dârü'l-Asâle li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2023.

Kastalânî, Ahmad b. Muhammad. *İrşadu's-Sari Şarhu Sahihi'l- Buhâri*. Mısır: el-Matbaatul'kübra el'Emiriyye, 1905.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin lemâ tedammenehu mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*. taḥqîq: Ahmed Al Baradouni - İbrahim Tfayesh. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.

Mâlik, Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Esbahî. *el-Muvattâ*. taḥqîq: Muhammed Mustafa el-Âzâmî, Abu Dabi: Müessesetü Zeyyâd b. Sultan Âli Nehyân lil-A'mâli'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, 1425/2004.

Müslim, Müslim b. Haccac. *Sahîhu Müslim*. taḥqîq: Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1954.

Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1421/2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Eşref. *el-Minhâç şerhu Sahîhi Müslim bin el-Haccac.* Beyrût: Dâru İhyâi't-turâs, 1972.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.

Tirmizî, Muhammed b. Îsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle,2009.

Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şü'ûnü'l-İslâmiyye. *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye el-Kuveytiyyeç* 2. Baskı. Kuveyt: Dârü's-Selâsil, t.s.

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 440-466

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Üvey Kızı Zeyneb binti Ümmü Seleme ve Rivayetleri

The Stepdaughter of the Prophet (pbuh) Zaynab bint Umm Salamah and Her Narrations

زينب بنت أم سلمة ربيبة النبي (صلى الله عليه وسلم) ورواياتها

Merve Batmaz

Dr. Öğr. Üyesi | Assistant Professor Dr.
Erzincan Binali Yıldırım University | Faculty of Theology
Erzincan | Türkiye
E-mail: merve.batmaz@erzincan.edu.tr
ORCID: orcid.org/0000-0001-6324-4246
RORID: https://ror.org/02h1e8605

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 30.01.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 28.07.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1629844

Atıf | Citation: Batmaz, Merve. "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Üvey Kızı Zeyneb binti Ümmü Seleme ve Rivayetleri". *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 440-466.
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. **(Merve Batmaz)**
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.
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.
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).

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Üvey Kızı Zeyneb binti Ümmü Seleme ve Rivayetleri

Dr. Merve Batmaz

Anahtar Kelimeler:
Hadis
Hz. Peygamber
Ümmü Seleme
Zeyneb binti Ümmü Seleme
Rivayet

Öz

Hz. Peygamber'in öz çocuklarının yanı sıra pek çok üvey çocuğu olmuştur. Evlilikleri dolayısıyla himayesine giren bu çocuklardan bazıları, Rasûlullah'ın (s.a.s.) terbiyesinde yetişme imkânını elde etmiştir. Çalışmanın konusu, bu çocuklardan biri olan Zeyneb binti Ümmü Seleme ve rivayetleridir. Zeyneb, hadis tarihi içerisinde seçkin bir konuma sahip olan Ebû Seleme ve Ümmü Seleme'nin kızıdır. Babasının vefatının ardından annesinin Rasûlullah (s.a.s.) ile evlenmesiyle birlikte ehli beyt halkasına dâhil olmuş ve çocukluğunu Rasûlullah'ın (s.a.s.) himaye ve terbiyesi altında geçirmiştir. Bu nedenle, hadis tarihi içerisindeki yerini belirlemek gerekli görülmüştür. Çalışmada, öncelikle Zeyneb binti Ümmü Seleme'nin hayatı ele alınmış; bu bağlamda babası ve annesi, doğum yeri ve çocuklar içerisindeki sırası gibi hususlar incelenmiştir. Ardından Zeyneb'in ilmî kişiliği değerlendirilmiş; bu çerçevede sahâbe olup olmadığı ve fıkıh konusundaki yetkinliği ele alınmıştır. Çalışmanın son kısmında ise Zeyneb binti Ümmü Seleme'nin rivayetleri Kütüb-i Tis'a kapsamında incelenmiştir. Bu bağlamda rivayetlerin kaynağı, konusu ve bu rivayetleri kimlerin naklettiği gibi bilgilere yer verilmiştir. Sonuç olarak, Zeyneb'in rivayetlerinin büyük çoğunluğunun ümmühâtü'l-mü'mininden, özellikle annesi Ümmü Seleme'den olduğu tespit edilmiştir. Rivayetlerinin konularına göre dağılımı incelendiğinde ise Zeyneb'in muhtelif konularda hadis naklettiği görülmüştür. Ayrıca kendisinden hadis nakleden râviler arasında tâbiûnun önde gelen önemli isimlerinin bulunduğu belirlenmiştir.

The Stepdaughter of the Prophet (pbuh) Zaynab bint Umm Salamah and Her Narrations

Keywords:
Ḥadīth
Prophet Muhammad
Umm Salamah
Zaynab bint Umm Salamah
Narration

Abstract

In addition to his biological children, the Prophet Muhammad (pbuh) had many stepchildren under his care due to his marriages. Among them was Zaynab bint Umma Salama, the daughter of the prominent figures Abu Salama and Umma Salama in hadith history. After her father's death, her mother's marriage to the Prophet (pbuh) brought Zaynab into the household of the Ahl al-Bayt, allowing her to be raised under his guardianship and moral guidance. This study examines Zaynab's life, scholarly status, and her narrations within the Kutub al-Tisʿa. The research first explores Zaynab's biography, including her lineage, birthplace, and family order among her siblings. Subsequently, her scholarly persona is analyzed, addressing her status as a ṣaḥābiyya (female Companion) and her expertise in fiqh. The final section investigates her hadith narrations, their sources, themes, and transmitters. Findings reveal that most of her narrations derive from the Ummahāt al-Muʾminīn (Mothers of the Believers), particularly her mother, Umma Salama. Her narrations cover diverse subjects, and her transmitters include leading figures among the Tābiʿūn.

Giriş

Hz. Peygamber yaşamış olduğu altmış üç yıllık süre içerisinde çeşitli amaçlarla pek çok evlilik gerçekleştirmiştir. Evliliklerinden sadece Hz. Hatice (ö. 620) ve Mısırlı cariyesi Mâriye'den (ö. 16/637) çocukları olmuş, bunlardan da sadece Hz. Fâtıma (ö. 11/632) kendisinden sonra vefat etmiştir. Rasûlullah'ın (s.a.s) söz konusu evlilikten dünyaya gelen öz evlatlarının yanı sıra yapmış olduğu diğer evlilikleri neticesinde pek çok üvey çocuğu olmuştur. Bu çocuklar Hz. Peygamber'in himayesinde yetişmiş, en verimli çağlarında onun terbiyesinden geçmişlerdir. Hz. Peygamber'in çocuklara olan sevgisi göz önünde bulundurulduğunda bu çocukların Rasûlullah (s.a.s.) tarafından üvey olmaları hasebiyle hiçbir zorlukla karşılaşmadıklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Bilakis onlar, yeri geldiğinde Rasûlullah (s.a.s.) tarafından evlendirilen, kendisiyle oyunlar oynanan, terbiyesine katkılar sağlanan çocuklar olmuşlardır. Bahsi geçen üvey çocuklar Hz. Hatice, Sevde (ö. 23/644), Ümmü Seleme (ö. 62/681) ve Ümmü Habîbe'dendir (ö. 44/664). Kaynaklarda bu hanımların çocukları Arapça'da üvey manasına gelen "Rebîb/Rebîbe" kelimelerinin Rasûlullah'a (s.a.s.) izafeti ile zikredilmiştir. Yapılan araştırmada kesin olmamakla beraber üvey çocukların toplam sayısının altı kız, altı erkek olmak üzere on iki olduğu tespit edilmiştir.[1] Çalışma konumuzu oluşturan Zeyneb ise Ümmü Seleme'nin kızı olup, Rasûlullah (s.a.s.) ile evlendiği sırada dünyaya gelmiştir. Ümmü Seleme'nin Zeyneb dışında Seleme, Ömer ve Dürre[2] adlı çocukları vardır. Dolayısıyla bu çocuklar Hz. Peygamber ile aynı yerde yaşama şerefine nail olmuşlardır. Kaynaklardaki bilgiler incelendiğinde çocukların Rasûlullah (s.a.s.) ile olan çeşitli anılarını naklettikleri görülmektedir. Örneğin babaları vefat edince Rasûlullah'ın (s.a.s.) Ümmü Seleme'ye talip olma hadisesi üvey çocuklar Ömer, bir rivayete göre de Seleme tarafından nakledilmiştir.[3] Yine çocuklarının namaz kılındığı esnada Rasûlullah'ın (s.a.s.) önünden geçmeye çalıştıkları, Dürre adlı kızın Hz. Peygamber ile evlendirilmek istenmesi, Rasûlullah'ın (s.a.s.) Zeyneb ile şakalaşması gibi rivayetler kaynaklarda yer almaktadır.[4] Çoğaltılabilecek bu gibi örnekler

---

1 Yusuf Kabakcı, "Hz. Muhammed'in Üvey Çocukları", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Aralık 2022), 561-582.

2 Kaynakların çoğunda sadece bu dört çocuğun ismi zikredilse de bazı âlimler Dürre'yi çocukları arasında saymamış, bazıları ise Ümmü Gülsüm isimli bir kız çocuğunun olduğundan bahsetmiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru aʿlâm,* 3/467; Ebü'l-Kasım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecîd (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1433), 25/82; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed eş-Şeybânî, *Üsdü'l-ğâbe fî maʿrifeti's-sahâbe,* thk. Ali Muhammed Muavvız-Âdil Ahmed Abdilmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 7/375. Ancak bu bilginin doğruluğu kesin değildir. Bk. Kabakçı, "Hz. Muhammed'in Üvey Çocukları", 575.

3 Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî el-Mevsılî, Müsned, thk. Hasan Selim Esed (Dımeşk: Dâru'l-Me'mun, 1404/1984), 12/334; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer el-Kaysî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru Hicr, 1418/1997), 5/583.

4 Bu konudaki rivayetler Ümmü Habibe kanalıyla gelmiştir. Rivayetler arasında farklılıklar bulunmaktadır. Bir kısım rivayette Ümmü Seleme'nin kızı Dürre'den bahsedilmektedir. Bir kısmında ise Ümmü Habibe, Hz. Peygamber'in Ebû Süfyân'ın kızı, kendisinin de kız kardeşi olan Dürre ile evlenmesini istemektedir. Rivayetler için bk. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef,* thk. Merkezi'l-buhûs ve tekniyeti ma'lumat (Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 1437/2013), 7/407; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-Müsnedü's-sahîh ʿale't-tekâsîm ve'l-envâʿ*, thk. Muhammed Ali Sönmez-Halis Aydemir

Rasûlullah'ın (s.a.s.) üvey çocuklarının hadis tarihi içerisindeki konumunun göstermesi açısından önemlidir. Zira nebevi gözetimde yetişmiş olan bu çocukların rivayet konuları araştırmaya muhtaçtır. Bu amaçla ele alınan çalışmada Rasûlullah'ın (s.a.s.) üvey kızı Zeyneb'in rivayetleri incelenecektir. Günümüz çalışmalarında Hz. Peygamber'in üvey çocukları hakkında kısa bilgiler bulunsa da tespit edildiği kadarıyla Zeyneb binti Ümmü Seleme ve rivayetleri hakkında kapsamlı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışma da araştırmanın sınırlılıkları gereği Kütüb-i Tis'a rivayetleri çerçevesinde yapılmıştır. Aşağıda Zeyneb binti Ümmü Seleme'nin hayatı, ilmî kişiliği ve rivayetleri ele alınacaktır.

1. Zeyneb binti Ümmü Seleme'nin Hayatı

Zeyneb, Ebû Seleme (ö. 4/625) ve Ümmü Seleme'nin kızlarıdır. Anne ve babası ilk Müslümanlardan olup Medine'ye hicret edenlerin öncüleri arasında yer almaktadır. İslam Tarihi'ndeki seçkin konumları hasebiyle Zeyneb binti Ümmü Seleme hakkındaki bilgilere geçmeden önce babası ve annesi hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır:

Babası Ebû Seleme'nin adı Abdullah b. Abdilesed'dir. Ümmü Seleme ile olan evliklerinden doğan oğlu Seleme ile künyelenmiş ve bu künyesi isminin önüne geçmiştir.[5] O, hem Hz. Peygamber'in halası Berre'nin oğlu hem de onun sütkardeşidir.[6] Ebû Ubeyde (ö. 18/639), Osman b. Affân (ö. 35/656) ve Erkam b. Ebî'l-Erkam (ö. 55/675) ile aynı günde[7] İslam'a giren Ebû Seleme Müslüman olma şerefine nail olan on birinci kişidir. Rivayete göre Hz. Peygamber davet için Dâru'l-Erkâm'a girmeden önce Müslüman olmuştur. Habeşistan'a ve Medine'ye hicret eden ilk isimler arasında yer almaktadır. Nitekim Ebû Ümâme (ö. 86/705), Rasûlullah'ın (s.a.s.) ashabından Medine'ye ilk gelen kişinin Ebû Seleme olduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber Medine'de Ebû Seleme ile Sa'd b. Hayseme'yi (ö. 2/624) kardeş ilan etmiştir.[8] Bedir ve Uhud gazvelerine katılan Ebû Seleme, Uhud'da pazusuna almış olduğu derin darbe ile yaralanmış, bir ay kadar tedavi görmüştür.[9] Bu gazveden sonra Hz. Peygamber'in görevlendirmesi ile Benî Esed'e gönderilen bir seriyyeyi yönetmiştir. Hz. Peygamber Uşeyre gazvesine

(Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 4/416; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), "Nikâh", 21 (No. 4813); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî, 1374/1955) "Radâa" 4 (No. 1449); Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî, *Müsned*, thk. Hasan Selim Esed (Dımeşk: Dâru's-Sakâ, 1996), 1/314; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 7/746.

5 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdilberr en-Nemeri, *el-İstiab fi marifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1380/1960), 3/940; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Muavvız (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 4/131; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe,* 6/148.

6 Salahattin Polat, "Ebû Seleme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 229.

7 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/579-580.

8 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 3/181; İbn Abdülber, *el-İstîâb,* 3/939.

9 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 1/341.

çıkınca yerine vekillik yapması için de Ebû Seleme'yi Medine'de bırakmıştır.[10] Uhud'da almış olduğu yararın tekrar açılması üzerine hastalanan Ebû Seleme sahih olan görüşe göre Hicret'in 4. senesi Cemadiye'l-ahir ayında orta yaşlarda vefat etmiştir.[11] Aldığı yara Uhud gazvesinden kalma olduğu için Ebû Seleme bazı âlimlerce Uhud şehitlerinden sayılmıştır.[12] Vefat edince Rasûlullah (s.a.s.) onun gözlerini kapamış ve Ebû Seleme için "Allah'ım Ebû Seleme'yi bağışla, hidayete erenler içerisinde derecesini yükselt (...) diyerek dua etmiştir.[13] Ebû Seleme erken yaşta vefat etmesi sebebiyle Hz. Peygamber'den sadece iki hadis nakledebilmiştir. Söz konusu rivayetler Müslümanın başına bir musibet geldiğinde yapması gereken dua hakkındadır.[14]

Zeyneb'in annesi Ümmü Seleme'nin adı Hind binti Ebî Ümeyye'dir. Fakat o da tıpkı eşi gibi künyesi ile şöhret bulmuştur. Ümmü Seleme ilk olarak amcasının oğlu Ebû Seleme ile evlenmiştir. Eşi on birinci kendisi ise on ikinci Müslümandır. Eşiyle birlikte hicret etmiş böylece Habeşistan'a hicret eden ilk kadın olarak tarihteki yerini almıştır. Yine onun Medine'ye giren ilk kadın olduğu söylenmiştir.[15] Ebû Seleme'den dünyaya gelen dört çocuğu Seleme, Ömer, Dürre ve Zeyneb'in doğduğu yerler ihtilaflıdır. İbn İshak'a (ö. 151/768) göre Seleme, Ebû Nuaym'a (ö. 430/1038) göre ise Ömer Habeşistan'da, diğer çocuklar ise Medine'de dünyaya gelmiştir.[16] Bazı âlimler ise bütün çocukların Habeşistan'da doğduğunu söylemiştir.[17] Rivayetler ışığında İbn İshak'n görüşü daha isabetli görülmektedir. Zira Ümmü Seleme hem oğlu Seleme ile birlikte Medine'ye hicret ettiğini söylemiş[18] hem de "Zeyneb'i doğurduğumda, Rasûlullah (s.a.s.) bana gelip beni istedi" demiştir.[19] Rasûlullah (s.a.s.) ile evlilikleri Medine'ye Hicret'ten sonra olduğuna göre Zeyneb'in Habeşistan'da doğma ihtimali bulunmamaktadır. Ümmü Seleme, eşi Ebû Seleme hastalanınca onun kendisinden önce vefat edeceğini anlamış ve cennette birleşme umuduyla, öldükleri takdirde ikisinin de evlenmemesi üzerine Ebû Seleme ile anlaşma yapmak istemiştir. Fakat Ebû Seleme bunu kabul etmemiş ve Ümmü

[10] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/182; İbn Abdülber, *el-İstîâb,* 3/940.

[11] Bazı âlimler onun Hicret'in 3. senesinde vefat ettiği görüşündedir. Bk. İbn Hacer, *el-İsâbe,* 4/133; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe,* 6/148; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ*, thk. Muhammed Eymen (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 3/99-100.

[12] Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/344.

[13] Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Cenâiz", 21 (No. 3118).

[14] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût-Adil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 26/260-261.

[15] İbn Abdülber, *el-İstîâb,* 4/1921; İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/404-405.

[16] Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Maʿrifetü's-sahâbe*, thk. Adil b. Yusuf (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998), 3/1696; İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/404.

[17] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/69.

[18] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe,* 7/329.

[19] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/74; Ebû Nuaym, *Maʿrifetü's-sahâbe,* 6/3220.

Seleme'nin kendinden sonra evlenmesini isteyerek onun daha hayırlı biriyle evlenmesi için Allah'a dua etmiştir.[20] Eşinin vefatı üzerine "Ebû Seleme'den daha hayırlı kim olabilir ki?" diyen Ümmü Seleme'ye öncelikle Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer (ö. 23/644) talip olmuş, fakat o kabul etmemiştir. Ardından Hz. Peygamber talip olunca kendisinin yaşlı ve kıskanç bir kadın olduğunu, ayrıca yetimleri olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber kendisinin daha yaşlı olduğunu, kıskançlığı için Allah'a dua edeceğini, çocukların ise Allah'a ve Rasûl'une emanet olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Ümmü Seleme teklifi kabul etmiş ve Hz. Peygamber ile Şevval ayında evlenmiştir.[21] Evlilik yılı hakkında Hicret'in 2. senesi Bedir Gazvesi'nden sonra, Hicret'in 3. senesi gibi farklı görüşler olsa da sahih olan görüşe göre Hicret'in 4. senesinde evlenmiş olmalıdır.[22] Zira ilk eşi bu tarihin Cemadiyelahir ayında vefat etmiştir. İddet müddeti dikkate alındığında Ümmü Seleme'nin en erken aynı yılın Şevval ayında evlenmesi mümkündür. Ümmü Seleme, Hz. Âişe'den (ö. 58/678) sonra en fazla hadis nakleden hanım sahâbîdir. O güzelliği, üstün zekâsı ve isabetli görüşleri ile öne çıkan bir hanımdır. Başta Hz. Peygamber'den hadis nakletmiş olan Ümmü Seleme, eşi Ebû Seleme ve Hz. Fatıma'dan da nakillerde bulunmuştur. Kendisinden ise çocukları Ömer ve Zeyneb, kardeşi Âmir, köleleri ve tabiînin büyüklerinden pek çok âlim hadis nakletmiştir.[23] O, Hz. Peygamber'in vefatından sonra uzun yıllar yaşamış, Rasûlullah'ın (s.a.s.) en son vefat eden eşi olarak seksen dört yaşında vefat etmiştir.[24] Vefat ettiği tarih hakkında 59, 60, 61, 62 ve 63 gibi farklı rivayetler bulunmaktadır.[25] Ancak Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) şehit edildiğini duyunca baygınlık geçirmesi onun hicrî 61 veya daha sonrasında vefat ettiğini söyleyen rivayetleri desteklemektedir.[26] Oğulları Ömer ve Seleme naaşını kabre indirmiştir.[27] Cenaze namazını kimin kıldırdığı hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır.[28]

---

[20] İbn Abdülber, *el-İstîâb,* 3/940; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/70; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe,* 6/149.

[21] İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/405; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/71-72.

[22] İbn Mende, *Maʿrifetü's-sahâbe,* 956; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe,* 1/143; , İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* 8/302; İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/404; *Tehzîbü't-tehzîb*, 6 /562.

[23] İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/406.

[24] Ebû Nuaym, *Maʿrifetü's-sahâbe,* 6/3618; Zehebî, *Siyeru aʿlâm,* 3/468; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/76.

[25] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* 8/302; İbn Mende, *Maʿrifetü's-sahâbe,* 956; İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/407; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/76.

[26] Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dairetü'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1393/1973), 3/439; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* 8/302; İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/407.

[27] İbn Abdülber, *el-İstîâb,* 4/1921; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/76.

[28] Kaynaklarda Ümmü Seleme'nin cenaze namazını isteği üzerine Said b. Zeyd'in kıldırdığı bilgisi yer almaktadır. Ancak İbn Hacer, Said b. Zeyd'in hicrî ellili yıllarda vefat ettiğini, Ümmü Seleme'nin de bu tarihlerden önce vefat etmiş olması gerektiğini söyler ve ittifakla vakıanın böyle olmadığını ifade eder. Ümmü Seleme'nin bu isteğini ise Ümmü Seleme'nin hastalanıp böyle bir vasiyette bulunduğu fakat daha sonra iyileştiği ve Said'in ondan önce vefat ettiği şeklinde tevil eder. Bk. İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/407. Yine cenaze namazını Ebû Hureyre'nin kıldırdığı da geçmektedir. Ancak bu bilgi de tarihi verilere göre doğru değildir. Zira Ebû Hureyre 58 yılında vefat etmiştir. Ümmü Seleme ise bu tarihten sonraki bir zamanda vefat etmiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru aʿlâm*, 3/471; İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/407; Ebû Nuaym, *Maʿrifetü's-sahâbe,* 6/3618.

Zeyneb binti Ümmü Seleme bu iki seçkin sahâbenin çocuğudur. Araplarda çocuklar genellikle babalarına nispetle anılsa da Zeyneb bazen babasına bazen de annesinin ümmühâtü'l-mü'mininden olma şerefine binaen annesine nispetle Zeyneb binti Ümmü Seleme şeklinde anılmıştır.[29] Doğum yeri ve kardeşleri arasında kaçıncı sırada doğduğu ihtilaflıdır. İbn Sa'd onun en büyük çocuk olduğunu ifade etmiştir. Ona göre ilk doğan çocuk Zeyneb'dir ve Habeşistan'da dünyaya gelmiştir. Zeyneb'den sonra Seleme, Ömer ve Dürre dünyaya gelmiştir.[30]

Fakat İbn Hacer (ö. 852/1449) onun Medine'de dünyaya geldiğini ifade etmiş ve Habeşistan'da doğduğunu söyleyenleri şöyle diyerek eleştirmiştir: "(...) Zeyneb binti Ümmü Seleme babasının vefatından sonra doğmuştur. Bu ise Vâkıdî'nin (ö. 207/823) onun Habeşistan'da doğduğuna dair görüşüne aykırıdır. Tek kaldığı zaman onun sözü dikkate alınmamalıdır, hele ki bu bilgiler diğer rivayetlere muhalif ise. Fakat bir grup âlim Vâkıdî'ye aldanmış ve Zeyneb'in Habeşistan'da doğduğuna kesin olarak inanmışlardır. Bu sahih hadis onların görüşünü reddetmektedir."[31] İbn Hacer'in sahih olarak değerlendirdiği hadis Ümmü Seleme'nin Zeyneb'i doğurduğu zaman Hz. Peygamber'in kendisine talip olmasıyla ilgilidir. Ümmü Seleme daha önce de ifade edildiği gibi Rasûlullah'ın (s.a.s.) kendisine talip olduğu tarihi Zeyneb'in doğumu ve emzirmesi ile irtibatlandırmıştır.[32] Bu durumda doğum yeri annesinin beyanına göre Medine olmaktadır.

Annesi, Hz. Peygamber ile hicri 4. yılda evlenmiş olduğuna göre Zeyneb en geç bu tarihte dünyaya gelmiştir. Ancak emzirilen bu çocuğun Zeyneb değil de diğer kardeşlerden biri olduğu da söylenmiştir.[33] Netice'de Habeşistan'da doğduğu görüşü şöhret bulmuş olsa da onun Medine'de dünyaya geldiği görüşü daha sağlam kabul edilmiştir.[34]

Zeyneb'in ilk adı kendini temize çıkartan, yücelten manasına gelen Berre'dir.[35] Fakat Rasûlullah (s.a.s.) "لا تزكوا أنفسكم الله أعلم بأهل البر منكم/ Kendinizi temize çıkarmayın; Allah sizin iyi olanlarınızı en iyi bilendir"[36] diyerek ismini Zeyneb olarak değiştirmiştir.[37] Hz. Peygamber'in üvey kızlarından olduğu

---

[29] Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431), 2/211.

[30] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/69. Zeyneb'in doğum yerini Habeşistan sayan diğer âlimler için bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe,* 5/468; Ebü's-Safâ Salâhuddîn es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 1420/2000), 15/39; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed er-Remlî el-Makdisî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Mısır: Dâru'l-Felah, 1437/2016), 16/446.

[31] İbn Hacer, *Tağlîku't-taʿlîk*, thk. Said Abdurrahman Musa (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405), 4/408.

[32] İbn Mende, *Maʿrifetü's-sahâbe,* 958; İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/159.

[33] Ayşe Esra Şahyar, "Zeyneb bint Ebû Seleme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/358.

[34] Muhammed b. Ğassan Hablas, "Rivâyetü Zeyneb binti Ebî Seleme an Ümmiha fi't-Tefsîr", *el-Mecelletü'l-Lübnaniyyetü li'l-ulûmi'l-İslâmiyye* 1/1 (Eylül 2021), 15.

[35] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *Zâdü'l-meʿâd fî hedyi hayri'l-ʿibâd*, thk. Muhammed Aziz Şems (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1440/2019), 2/411.

[36] Müslim "Âdâb", 3 (No. 2132).

[37] Ebû Dâvûd, "Edeb", 69 (No. 4953); İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe,* 5/409.

için "Rebîbetü Rasûlillah"[38] olarak da anılmıştır.[39] Kaynaklarda Zeyneb'in sütanneye verildiği bilgisi yer almaktadır. Rivayete göre Hz. Peygamber, Ümmü Seleme ile evlendiğinde devamlı kızını emzirmesi gerektiği için Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657), Zeyneb'i alıp sütanneye götürmüştür.[40] Yine Hz. Ebû Bekir'in kızı Esma (ö. 73/692) da Zeyneb'i emzirenler arasında yer almaktadır. Bu konuda Zeyneb'den gelen rivayet şöyledir: "Esma beni emzirmişti. Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656) ben saçlarımı tararken yanıma girer ve saçımdan bir tutam tutarak "Bana dön ve benimle konuş" derdi. Ben onun benim babam olduğunu ve çocuklarının da kardeşim olduğunu anlıyordum".[41]

Rasûlullah'ın (s.a.s.) tüm çocuklara olduğu gibi Zeyneb'e göstermiş olduğu değer de büyüktür. O, pek çok kez Zeynep'le şakalaşmış, ona bazen "زُنَاب" (Zeynebcik) bazen de " زُوَيْنِبُ" (Zeynebcik) diyerek sevmiştir.[42] Bir gün Ümmü Seleme'nin yanına girdiğinde Zeyneb'i göremeyince hemen nerede olduğunu sormuştur.[43] Zeyneb'in anlatımına göre küçükken, annesinin isteği üzerine Hz. Peygamber yıkandığı esnada yanına girmiş, Rasûlullah (s.a.s.) da onun yüzüne su püskürterek Zeyneb ile şakalaşmış ve çıkmasını söylemiştir. Rivayete göre bu olaydan dolayı yaşlandığında dahî Zeyneb'in yüz güzelliğinden bir şey eksilmemiştir.[44] Yine bir gün Hz. Peygamber namaz kılarken Ümmü Seleme'nin oğlu Ömer önünden geçmeye yeltenmiş Rasûlullah (s.a.s.) eliyle işaret edince geçmemiştir. Daha sonra Zeyneb geçmeye yeltenmiş Rasûlullah (s.a.s.) tekrar eliyle işaret etmiş fakat buna rağmen Zeyneb önünden geçmiştir. Bunun üzerine Allah Rasûlü namazını bitirince "Kadınlar erkeklere galiptirler" buyurmuştur.[45] Kaynaklarda yer alan bazı rivayetlere göre Zeyneb, Hz. Peygamber ile itikâfa girmiş ve kanaması olunca Allah Rasûlu ona her namaz için abdest almasını söylemiştir. Ancak Zehebî (ö. 748/1348) bu rivayetleri kabul etmemiş ve bunu bir hata olarak değerlendirmiştir. Zira

[38] Bir görüşe gör bu kelime "Rab" kelimesinden türemiştir. Çocuğu yetiştirmek, bakımını üstlenmek manasındadır. Çünkü üvey baba onun sorumluluğunu üstlenmiştir. Diğer bir görüşe göre ise "terbiye" kelimesinden türemiştir. Bk. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî bi şerhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380/1390), 9/144.

[39] İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/159; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe,* 5/409.

[40] İbn Hacer, *Fethü'l-bârî,* 9/159; *Tağlîku't-taʿlîk,* 4/408; Aynî, *Umdetü'l-kârî,* 20/104.

[41] Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Müsned* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400), 230; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Lübnan: Dâru't-Tâc, 1409/1989), 4/18.

[42] Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef,* 6/297; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-Fethü'l-kebîr fî zammi'z-ziyâde ile'l-Câmiʿi's-sağîr*, thk. Yusuf en-Nebhânî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1423/2003), 2/367.

[43] İbn Saʿd, *et-Tabakât*, 8/71; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 44/151.

[44] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe,* 5/468; İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/160.

[45] Ebû Abdillâh Muhammed b. Mâce el-Kazvînî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "İkâmetü's-salât", 38 (No. 938).

Zeyneb ne hayız olmuştur ne de Hz. Peygamberle itikâfa girmiştir. Çünkü o küçük bir kız çocuğudur. İbn Receb (ö. 795/1393) de bu durumu büyük bir yanılgı olarak değerlendirmiştir.[46]

Hz. Peygamber'in gözetiminde yetişen Zeyneb teyzesi Kureybe'nin oğlu Abdullah b. Zem'a ile evlenmiştir. Abdullah, Hz. Peygamber'den hadis nakleden seçkin sahâbîler arasında yer almaktadır. O, Rasûlullah (s.a.s.) vefat ettiğinde on beş yaşlarındadır. Hz. Osman'ın (ö. 35/656) şehit edildiği olayda onunla beraber savaşanlar arasındadır.[47]

Zeyneb'in Abdullah ile olan evliliğinden Abdurrahman, Yezid, Vehb, Ebû Seleme, Kebîr[48] ve Ebû Ubeyde adlarında altı oğlu, Kureybe, Ümmü Gülsüm ve Ümmü Seleme adlarında ise üç kızı dünyaya gelmiştir.[49] Ebû Seleme'nin soyu kızı Zeyneb ve oğlu Ömer ile devam etmiştir. Seleme ve Dürre'nin ise çocukları olmamıştır.[50]

Zeyneb binti Ümmü Seleme yaşamış olduğu süre içerisinde İslam tarihinin önemli olaylarına şahitlik etmiştir. Medineliler ile Emevîler arasında gerçekleşen Harre vakası bunlardan biridir.[51] Müslim b. Ukbe tarafından Zeyneb'in iki oğlu Yezid ve Kebîr'in[52] boyunları vurulmuştur.[53] Oğullarının naaşı önüne koyulunca o, muazzam bir teslimiyet örneği göstermiş ve şöyle demiştir: "Allah'tan geldik, Allah'a döneceğiz. Muhakkak ki yaşadığım musibet çok büyüktür. Bu oğlum evinde oturduğu ve savaşmadığı halde mazlum olarak öldürüldü, onun cennete gireceğini ümit ederim. Şu oğlum ise eline kılıcı aldı ve can verinceye kadar savaştı. Onun durumu ne olur, bilmiyorum. Onun başına gelen benim için diğerininkinden çok daha büyük bir musibettir."[54]

---

[46] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *el-Mühezzeb fi'htisâri's-Süneni'l-kebîr*, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1422/2001), 341; Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî,* thk. Mahmud b. Şaban vd. (Medine: Mektebetü'l-Ğurabai'l-Eseriyye, 1417/1996), 2/167.

[47] Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf,* thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 9/458.

[48] Kaynaklarda bu isim Kebir b. Abdullah şeklinde de geçmektedir. Bk Ebû Abdillâh Mus'ab ez-Zübeyrî, *Kitâbü nesebi Kureyş*, thk. E. Lévi-Provençal (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 222.

[49] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/337.

[50] Zübeyrî, *Kitâbü nesebi Kureyş*, 338.

[51] Detaylı bilgi için bk. Mustafa Sabri Küçükaşcı, "Harre Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 245-247.

[52] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/326; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf,* 9/458; Ebü'l-Kasım Abdurrahmân b. Abdillâh es-Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*, thk. Ömer Abdusselam (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1421/2000), 3/144. Oğullardan birinin Vehb olduğu da söylenmiştir. Bk: İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/325.

[53] İbn Abdilberr, *el-İstiab,* 3/1431; Zehebî, *Siyeru aʿlâm,* 4/374.

[54] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe,* 7/133; İbn Abdilberr, *el-İstiab,* 4/1855; Şahyar, "Zeyneb bint Ebû Seleme", 44/359.

Zeyneb binti Ümmü Seleme, Medine'de 73 senesinde vefat etmiştir. O vefat ettiği zaman Tarık b. Amr,[55] Medine emirliği yapmaktadır. Zeyneb'in cenazesi sabah namazı sıralarında getirilmiş ve naaşı Bakî mezarlığına koyulmuştur.[56] Cenaze namazına Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) iştirak etmiştir.[57]

2. Zeyneb binti Ümmü Seleme'nin İlmî Kişiliği

2.1. Sahâbi oluşu

Zeyneb binti Ümmü Seleme'in hangi tabakadan olduğu hakkında farklı görüşler vardır. İbn Ebî Hatim (ö. 327/938), Zeyneb'in naklettiği bir rivayetten sonra hadisi mürsel olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla Zeyneb'i tabiînden saymıştır.[58] Yine İbn Sa'd (ö. 230/845), İclî (ö. 261/875)[59] ve Ebû Nuaym[60] da onun tabiînden olduğunu söylemiştir. Öyle ki İbn Sa'd eserinde açmış olduğu "Rasûlullah'tan (s.a.s.) hadis rivayet etmeyen, ancak onun eşlerinden ve diğerlerinden hadis rivayet eden kadınların isimleri" adlı başlıkta Zeyneb'i zikretmiştir.[61] İbnü'l-Kattân el-Fasî (ö. 628/1231) de Zeyneb'i tâbiînden sayanlar arasındadır. Ona göre Zeyneb, annesi ve Hz. Peygamber'in eşlerinden rivayette bulunmuştur. Arada kimseyi zikretmeden doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiği hadislerde semasına işaret eden bir durum bulunmamaktadır.[62] Elbânî (1914-1999) de İbnü'l-Kattân'ı desteklemekte ve Zeyneb'in sahâbeden sayılması konusunda şöyle demektedir: "O, Hz. Peygamber'i görmüş olması açısından sahih görüşe göre sahâbedendir, fakat rivayetleri açısından tâbiîndendir. Çünkü Rasûlullah'ın (s.a.s.) vefatı esnasında temyiz yaşına ulaşmamıştır. O sıralarda altı yedi yaşlarındadır."[63]

Bahsi geçen âlimlerin yanı sıra Zeyneb'i sahâbeden sayanlar da bulunmaktadır. Örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbnü'l-Kattân'ın sözlerini fâsid bir delillendirme (تعليل فاسد) olarak değerlendirmiş ve Zeyneb'in ümmühâtu'l-mü'minin haricinde Hz. Peygamber'den de hadis

---

[55] Osman b. Affân'ın azatlı kölesidir. Hicrî 73 yılında, beş ay süreyle Abdülmelik b. Mervan adına Medine valiliği yapmıştır. Bk. Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddin Ebu Saîd (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 24/433.

[56] Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/645.

[57] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Târîhu'l-evsat*, thk. Muhammed İbrahim Zayed (Kahire: Mekteberü Dâru't-Türâs, 1397/1977), 1/145.

[58] Ebû Muhammed Abdurrahmân b. İdrîs er-Râzî, *el-İlel*, thk. Said b. Abdullah el-Humeyyid-Hâlid b. Abdurrahman el-Cüreysî (Riyad: Müessesetü'l-Cüreysî, 1427/2006), 1/579.

[59] Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh el-İclî, *es-Sikât*, thk. Abdulalîm Abdulazim el-Bestevî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985), 2/453.

[60] Ebû Nuaym, *Maʿrifetü's-sahâbe,* 6/3275.

[61] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/337.

[62] Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdülmelik el-Fâsî, *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm fî kitabi'l-ahkâm*, thk. Hüseyin Âyt Saîd (Riyad: Dâru Taybe, 1417/1997), 2/ 549-550.

[63] Nâsırüddin el-Elbânî, *Sahîhu Süneni Ebî Dâvûd*, (Kuveyt: Müessesetü Ğaras, 1423/2002), 2/81.

naklettiğini söylemiştir.[64] İbn Hacer ise İclî'nin Zeyneb'i tabiînden sayması hakkında "Sanki o, sahâbe olmak için buluğa ermiş olmayı şart koşmuş ve Zeyneb'in hadis ezberlemesinden şüphe duymuştur" demiş[65] ve değerlendirmesinden sonra yukarıda Zeyneb'in Hz. Peygamber ile olan şakalaşmasına dair rivayetine yer vermiştir. Dolayısıyla Zeyneb Rasûlullah'tan (s.a.s.) hadis nakletmiş olup sahâbeden sayılmalıdır.[66] Kelâbâzî (ö. 398/1008) de Zeyneb'in Hz. Peygamber'den hadis işittiğini söyleyen âlimlerdendir.[67]

Zeyneb binti Ümmü Seleme çocuk yaştan itibaren Hz. Peygamber'in gözetiminde yetişmiştir. Doğum tarihi ve yeri hakkındaki bilgiler kesin olmamakla beraber rivayetler ışığında onun, Hz. Peygamber'in evindeyken yani hicrî 4'lü yıllarda emzirilen bir çocuk olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda en fazla iki yaşlarında bir bebek olmalıdır. O halde Hz. Peygamber'in hicrî 11. senede vefat ettiği dikkate alındığında Zeyneb'in o tarihlerde 7 ila 10 yaşları arasında olduğu kabul edilebilir. İbn Hacer ve Elbânî'nin değerlendirmelerinden de anlaşıldığında göre Zeyneb'in sahâbe sayılması konusundaki tartışmanın merkezinde buluğ çağına ulaşmayan çocuk sahâbilerin rivayetleri konusundaki görüş farklılıkları yer almaktadır. Bu konuda sahâbe tanımına bakıldığında, sahâbe sayılmak için buluğa ermiş olma şartının zikredilmediği görülmektedir.[68] Dolayısıyla Zeyneb sahâbeden sayılmalıdır.

[64] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ez-Züraî, *Tehzibü Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Ali b. Muhammed vd. (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1440/2019), 1/169.

[65] İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/160.

[66] İbn Hacer, *el-İsâbe,* 8/159-160.

[67] Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî, *Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî: el-Hidâye ve'l-irşâd fî ma'rifeti ehli's-sika ve's-sedâd*, thk. Abdullah el-Leysî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407), 2/850.

[68] Detaylı bilgi için bk. Mehmet Efendioğlu, "Sahabe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/491-500.

2.2. Fıkıh bilgisi

Zeyneb binti Ümmü Seleme yaşamış olduğu dönemde üstün fıkıh bilgisi ile şöhret bulmuştur. Onun bu şöhretinde sahâbe arasında seçkin bir müctehid[69] olan Ümmü Seleme'nin kızı olması ve Hz. Peygamber'in gözetiminde yetişmiş olması elbette büyük bir etkendir. Yine o, Hz. Âişe'nin ders halkalarına katılarak kendisini geliştirmiştir. Hz. Peygamber'in diğer hanımlarında da hadisler öğrenip nakletmesi onun ilmî kişiliğinin şekillenmesinde etkili olan çevreyi bizlere göstermektedir.[70]

Rivayete göre Ebû Rafi (ö. 40/660) eşine kızmış ve yemin kefareti hakkındaki bir meselede fetva aradığı için ilk olarak Zeyneb'in yanına gelmiş ve bu durumu da "Fıkıh konusunda bir kadın zikredildiğinde akla Zeyneb gelirdi" diyerek ifade etmiştir.[71] Rivayetin devamına göre Zeyneb bint Ümmü Seleme'nin vermiş olduğu fetvadan memnun olmayan eş, Hz. Hafsa'ya (ö. 45/665) gelmiş ve onun da fetvasını kabul etmeyerek son olarak Abdullah b. Ömer'e gelmiştir. Bunun üzerine İbn Ömer ona "Sen taştan mısın demirden mi? Sen neden yaratıldın? Zeyneb sana fetva verdi, Hafsa sana fetva verdi fakat sen ikisini de kabul etmedin" diyerek bu iki hanım sahâbinin görüşlerine önem verdiğini dile getirmiştir.[72]

Zeyneb'in fıkıh konusundaki üstünlüğü kaynaklarda "O zamanlar Medine'deki en bilgili kadındı",[73] "Medine'de fıkıh konusunda bilgili kadın denildiğinde, Zeynep bint Ebî Seleme aklıma gelirdi"[74]şeklinde de ifade edilmiştir. Hatta onun en fakih kadın olması Hz. Âişe'nin olduğu bir dönemde bunun kabul edilemeyeceği şeklinde eleştirilmiştir. Ancak İbn Teymiyye "O dönemde Medine'de kadın fakihlerden bir grubun bulunduğu, bu durumun Zeyneb'e mahsus olmadığı ve Zeyneb'den başkalarının da olduğunu göstermektedir" diyerek durumu izah etmiştir.[75]

Zeyneb binti Ümmü Seleme'nin bilgisine başvurulan bir diğer konu Kadir gecesi hakkındadır. Vâhib b. Abdullah (ö. 137/754), Zeyneb'e gelerek Hz. Peygamber'in Kadir Gecesi'nin hangi gün olduğunu bilip bilmediğini ona sormuştur.[76]

---

[69] M. Yaşar Kandemir, "Ümmü Seleme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/329.

[70] Zeyneb binti Ümmü Seleme'nin hadis aldığı sahabiler çalışmanın ileriki kısımlarında ele alınmıştır.

[71] İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 15/1019; Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef,* 8/306; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdilberr en-Nemeri, *el-İstizkâr*, thk. Salim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavvız (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 5/210.

[72] Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef,* 8/307.

[73] Ebû Muhammed Abdurrahmân b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suud: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 1/280.

[74] İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 15/1019.

[75] Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *er-Redd ala's-Subkî fî mes'eleti ta'liki't-talâk*, thk. Abdullah b. Muhammed (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1440/2019), 2/760.

[76] İbn Hacer, *Fethü'l-bârî,* 4/268.

Zeyneb binti Ümmü Seleme, fıkıh bilgisine rağmen sahâbe ile istişare içerisinde olmuştur. Örneğin sütkardeşi Abdullah b. Zübeyr (ö.73/692) , Zeyneb'in kızı Ümmü Gülsüm'ü Zübeyr b. Avvam'ın başka bir kadından olan kardeşi Hamza'ya istemiştir. Bunun üzerine Zeyneb "O Hamza'ya helal olur mu?" diyerek süt haramlığından endişe etmiş ve bu durumdaki şüpheyi gidermek için ashaba bir elçi göndererek durumu sordurmuştur. O, "Süt, erkek tarafından hiçbir şeyi haram kılmaz. Onu evlendir" cevabını alınca da kızını Hamza'ya vermiştir.[77]

Zeyneb binti Ümmü Seleme'nin Hz. Peygamber dönemi bazı meselelere dâhil olduğu da kaynaklarda geçer. Bir rivayete göre hırsızlık yaptığı için el kesme cezasına çarptırılan Fatıma binti Esved kendisine şefaatçi olmaları için Ümmü Seleme ve çocukları Zeyneb ile Ömer'e başvurmuştur.[78]

3. Zeyneb binti Ümmü Seleme Rivayetlerinin Kaynağı, Konusu ve Kimlerin Naklettiği

Sahâbe ve hadis rivayetleriyle ilgili pek çok âlim çeşitli bilgiler vermektedir. Örneğin Bakî b. Mahled (ö. 276/889), Hz. Peygamber'den hadis nakleden sahâbiler ve hadis sayılarına eserinde yer vermiş, burada Zeyneb binti Ümmü Seleme'yi, Ashabu's-Seb'a (أَصْحَاب السَّبْعَة) başlığı altında zikredilmiştir.[79] İbn Hazm (ö. 456/1064) da aynı başlık altında Zeyneb'i zikretmiştir.[80] Böylece onun, Hz. Peygamber'den yedi hadis naklettiği anlaşılmaktadır. Onun Hz. Peygamber'den naklettiği rivayetler ayrı bir önemi haizdir. Zira bu hadisler sahâbe sayılmasında referans kabul edilmiştir. O, en çok annesi Ümmü Seleme'den işiterek hadis nakletmiştir. Kütüb-i Tis'a eserlerindeki hadisleri incelendiğinde bu durum açıkça görülmektedir. İkinci sırada ise Ümmü Habîbe yer almaktadır. Ardından Zeyneb binti Cahş (ö. 20/641), Habîbe binti Ümmü Habîbe ve Hz. Aişe gelmektedir. Rivayetlerin kaynağına göre sayısal oranı şöyledir;

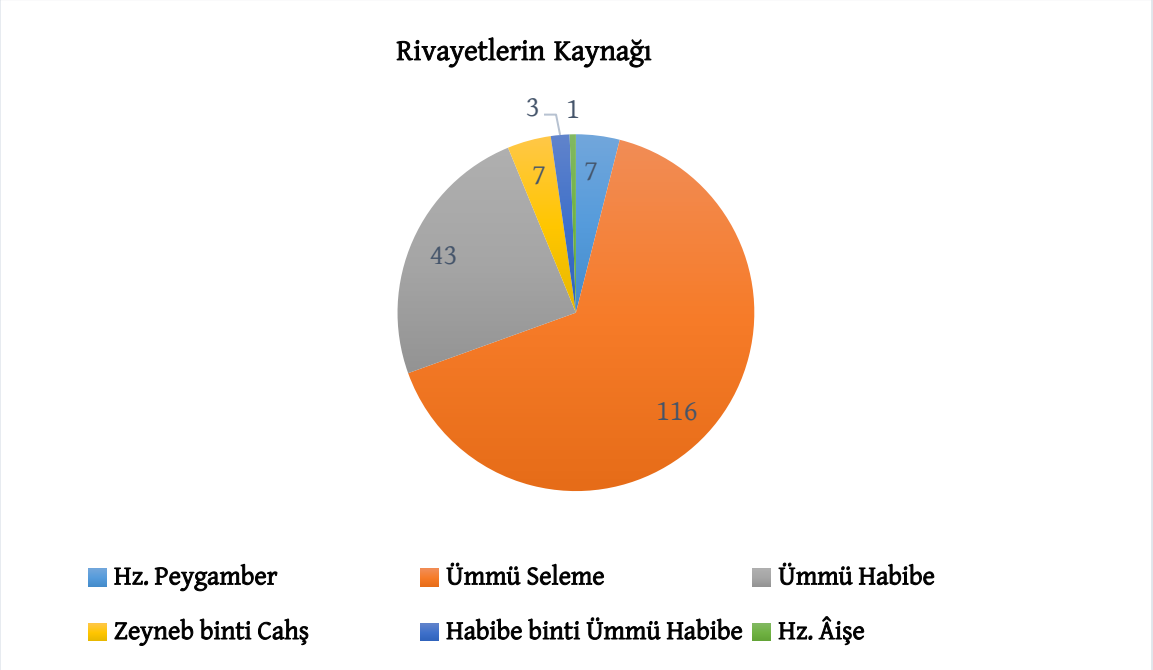
---

[77] Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdulğaffar Süleyman el-Bindarî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988), 10/179.

[78] Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, thk. Muhammed Subhî (Suud: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427), 13/345.

[79] Ekrem Ziya el-Umerî, *Bakî b. Mahled el-Kurtubî ve mukaddimetü müsnedih*, (b.y.: 1404/1984), 102.

[80] Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Hazm el-Endelüsî, *Cevâmi'u's-sîre,* thk. İhsan Abbas (Mısır: Dâru'l-Mearif, 1990), 287.



Tabloda görüldüğü üzere Zeyneb'in kaynaklarının büyük çoğunluğunu başta annesi olmak üzere ümmühâtü'l-mü'minin oluşturmaktadır. Bu durum henüz küçük yaşta Hz. Peygamber ve eşlerinin bulunduğu bir coğrafyada büyümesine bağlıdır. Annesi sebebiyle Hz. Peygamber'in diğer hanımları ile de yakınlık içerisinde olan Zeyneb onlardan ilmî yönde istifade etmiştir. Yine kendisi gibi Rebibetü'n-nebi[81] olan Habîbe'den de az sayıda hadis naklettiği görülmektedir. Kaynaklarda Zeyneb'in hadis aldığı kişiler için bahsi geçen isimlerden sonra "روت أحاديث، ولها... عن وجماعة" denilerek[82] başkalarından da hadis aldığı söylenmiş olsa da Kütüb-ü Tis'a eserleri taratıldığında herhangi başka isme rastlanmamıştır.

Zeyneb'in naklettiği hadislerin konulara göre dağılımı ise elbette farklılık arz etmektedir. Söz konusu hadisler içerisinde benzer muhtevalı hadislerin yanı sıra muhtelif konular da yer almaktadır. Bu sebeple Zeyneb'in rivayetleri hakkında detaylı bilgi verilmesi uygun olacaktır.[83] Zira bu, onun hadis rivayet alanlarını gösterecektir.

Bu konuda ilk olarak Zeyneb'in çocukluğuna dair hatıralarına yer vermek mümkündür. İsminin Rasûlullah (s.a.s.) tarafından değiştirilmesi[84] ve henüz küçükken Hz. Peygamber'in kendisine su şakası yaptığını anlatması[85] bu konudaki rivayetleridir. Yine rivayete göre bir gün Hz. Peygamber, Fatıma, Hasan (ö. 49/669) ve Hüseyin için "Ehl-i Beytim! Allah'ın rahmeti ve bereketi üzerinize olsun" diye

[81] Hz. Peygamber'in üvey kızları için kullanılan bir kavram.

[82] Örneğin bk. Zehebî, *Siyeru aʿlâm*, 3/200.

[83] Rivayetler hakkında verilen bilginin ilk geçtiği yerde ilgili hadis metinlerine örnek kaynak bilgisi verilecektir.

[84] Müslim, "Âdâb", 3 (No. 18); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/517; İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 4/1855.

[85] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 5/468; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/159-160.

dua etmiş, orada hazır bulunan Ümmü Seleme ve Zeyneb için bir şey dememiştir. Olayı anlatan Zeyneb, annesinin ağladığını bunun üzerine Rasûlullah'ın (s.a.s.) ona niçin ağladığını sorduğunu nakleder. Ümmü Seleme kendisi ve kızının bu rahmet ve bereketin dışında bırakıldığını söyleyince Hz. Peygamber "Sen ve kızın da ehl-i beyttensiniz" buyurmuştur.[86] Zeyneb ahkâma dair hususlarda da Hz. Peygamber'den hadis nakletmiştir. Örneğin özür sahibi kadının namaz kılması[87], ateşte pişen etten sonra Rasûlullah'ın (s.a.s.) abdest almadan namaz kılması,[88] kocası ölen kadının sürmelenmesine izin verilmemesi,[89] bazı kablardan şıra içilmesini yasaklaması,[90] davalı ve davacılar arasında adaletli hüküm vermesi gibi hadisler bunlardandır.[91]

Zeyneb, annesi Ümmü Seleme'den ise on altı farklı ana konuda hadis nakletmiştir. Mükerrerleriyle beraber bu konuların 17 tariki Hz. Peygamber'in davalı ve davacılar arasında adaletli hüküm vermesi, 16 tariki kocası veya yakını ölen kadına yasak olan şeyler,[92] 14 tariki kadının ihtilam olması,[93] 11 tariki Ümmü Seleme'nin binek üzerinde tavafı,[94] 11 tariki Ümmü Seleme'nin hayızlı iken Hz. Peygamber ile aynı örtü altında yatması,[95] 10 tariki süt haramlığı,[96] 9 tariki muhannes kişi,[97] 7 tariki yakınlara harcamasının sadaka sayılması ve mükâfatı,[98] 5 tariki Ümmü Seleme'nin Hz. Peygamber ile tek bir kabdan yıkanması ve onun oruçlu iken Hz. Peygamber tarafından öpülmesi,[99] 5 tariki kurban bayramı günü namaz,[100] 3 tariki Hz. Peygamber'in ateşte pişen yemekten dolayı abdest almaması,[101] 3

[86] Taberânî, *el-Muʿcemü'l-kebîr*, 24/281.

[87] Ebû Dâvûd, "Tahâret", 107 (No. 293).

[88] Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdilberr en-Nemeri, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta mine'l-meâni ve'l-mesânid*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevi-Muhammed Abdülkebir el-Bekri (Mağrib: Vizaretü Umûmi'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye), 3/344.

[89] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1494), 3/175.

[90] Buhârî, "Menâkıb", 1 (No. 3303).

[91] Beyhakî, *es-Sünenü'l-sağîr,* thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Pakistan: Câmiatü't-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1410/1989), 4/138.

[92] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 44/335; Buhârî, "Tıb", 18 (No. 5379); İbn Mâce, "Talak", 35 (No. 2084).

[93] Buhârî, "İlim", 50 (No. 130), "Enbiya", 2 (No. 3150).

[94] Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *Muvatta*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985), 1/370; Buhârî, "Mesacid", 45 (No. 452).

[95] Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünen*, thk. Hasan Muhammed el-Mesudî (Kahire: el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ, 1348/1930), "Hayız", 10 (No. 371); Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 44/298.

[96] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 42/255; 44/99; Müslim, "Radâ'", 7 (No. 29).

[97] Muhannes: Kadına benzemeye özenen erkek. Bk. Orhan Çeker, "Hünsa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/491. Rivayet için bk. Buhârî, "'Meğazi", 53 (No. 4069); Müslim, "Selâm", 13 (No. 32); İbn Mâce, "Nikâh", 22 (No. 1902).

[98] İbn Mâce, "Zekât", 24 (No. 1835); Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 44/122.

[99] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 44/254; 44/301; İbn Mâce, "Taharet", 35 (No. 380).

[100] Ebû Dâvûd, "Menâsik", 82 (No. 1999); Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 43/43.

[101] Nesâî, "Taharet", 123 (No. 182).

tariki Ümmü Seleme'nin yatağının mescide olan konumu,[102] 2 tariki rukye yapılması,[103] 1 tariki kocası ölen kadının başkası ile evlenmesi, 1 tariki sadaka verilmesini emretme, 1 tariki ölünün kemiğini kırmak[104] hakkında olup toplam 116 tariktir.

Ümmü Habîbe'den olan rivayetleri incelendiğinde Zeyneb'in dört farklı ana konuda hadis naklettiği görülmektedir. Mükerrerleriyle beraber bu konuların 19 tariki kocası veya yakını ölen kadına yasak olan şeyler, 14 tariki Ümmü Habîbe'nin Hz. Peygamber'e evlenmesi için kız kardeşini teklif etmesi (süt haramlığı), 9 tariki fiten kapsamında Ye'cûc ve Me'cûc'un deliğinin açılması,[105] 1 tariki hayız hakkında olup toplam 43 tariktir.

Zeyneb, Zeyneb binti Cahş, Habîbe binti Ümmü Habîbe ve Hz. Âişe'den ise oldukça az hadis nakletmiştir. Zeyneb binti Cahş rivayetleri iki ana konu etrafında gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi 6 farklı tarikiyle Zeyneb'in erkek kardeşinin vefatı üzerine safran sürmesi hakkında (kocası veya yakını ölen kadına yasak olan şeyler), diğeri 1 tarik ise istihazalı kadının durumu hakkındadır. Habîbe binti Ümmü Habîbe'den olan rivayetleri tek bir konu hakkında olup 3 farklı tarikledir. Söz konusu rivayet fiten kapsamında olup Ye'cûc ve Me'cûc hakkındadır. Son olarak Hz. Âişe'den olan rivayetine bakıldığında tek bir rivayet olduğu ve bunun da süt emme meselesi hakkında olduğu görülmüştür.

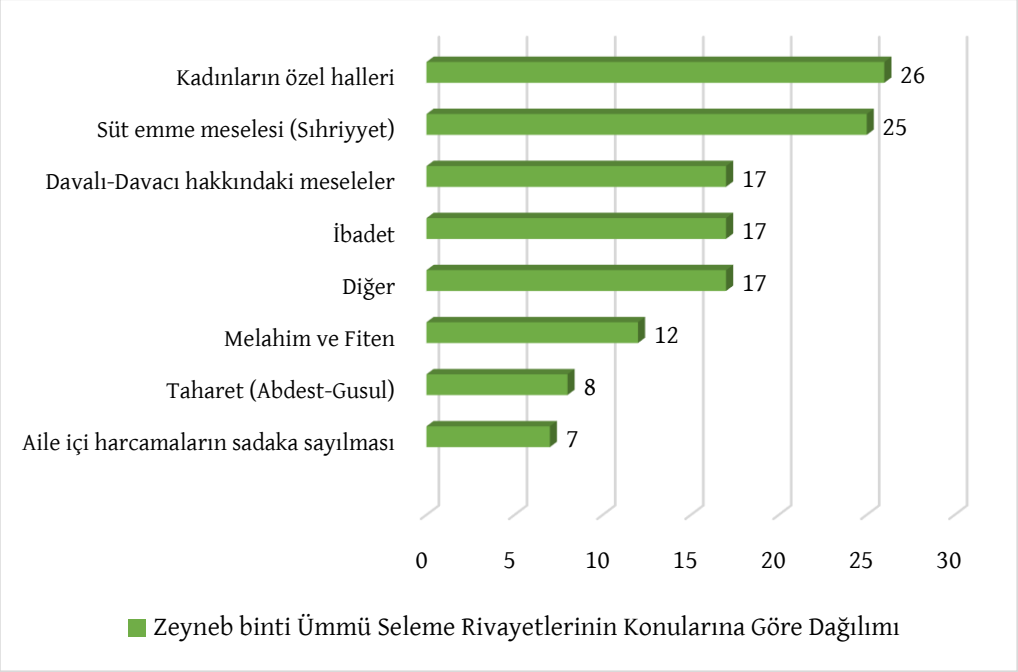
Zeyneb binti Ümmü Seleme rivayetlerinin muhtevası genel olarak bu şekildedir. Söz konusu rivayetlerin konularına göre sayısal oranının tablosu şu şekildedir;

[102] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 44/318; İbn Mâce, "İkâmetü's-salat", 40 (No. 957).

[103] Müslim, "Selâm", 21 (No. 59).

[104] İbn Mâce, "Cenaiz", 63 (No. 1617).

[105] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *Sünen,* thk. Şuayb el-Arnaûd vd. (Beyrut: Dâru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Fiten", 22 (No. 2332); Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 45/403.



Zeyneb, mevkuf bazı hadisler de nakletmiştir. Bu sebeple yukarıdaki kaynakları arasında yer almayan bazı hadislerin olduğu bilinmelidir. Örneğin Muhammed b. Amr isimli tâbiî kızının ismini Berre koymuş, Zeyneb binti Ümmü Seleme bunu işitince Hz. Peygamber'in bu ismi yasakladığını haber vermiştir.[106] Yine kendisine Rasûlullah'ın (s.a.s.) kabilesi sorulunca bu konu hakkında bilgi vermiştir.[107]

Bu başlık altında son olarak değinilmesi gereken konu Zeyneb'den hadis alan râvilerin bilgisidir. Zira kendisinden pek çok kişinin hadis naklettiği söylenmiştir.[108] Kaynaklarda yer alan bu bilginin ise teyidi gerekmektedir. Zira yukarıda da bahsedildiği gibi Zeyneb'in kaynakları için bir grup kişinin daha olduğu belirtilmiş ancak bahsi geçen isimler dışında bir kaynağa rastlanmamıştır. Kütüb-ü Tis'a'daki rivayetleri incelendiğinde Zeyneb binti Ümmü Seleme'den hadis alan on râvi tespit edilmiştir. Söz konusu rakam belirli bir çokluğu ifade edebilecek niteliktedir. Söz konusu râviler ve Zeyneb'den aldıkları rivayet sayılarının bilgisi şöyledir:

	Zeyneb Binti Ümmü Seleme'den Hadis Alan Râvi	Rivayet Sayısı
1.	Urve b. Zübeyr (ö. 94/713)	92
2.	Humeyd b. Nafi' (ö. 117/735)	35
3.	Ebû Seleme b. Abdurrahman (ö. 94/712)	17
4.	Ebû Ubeyde b. Abdullah b. Zem'a (ö. ?)	8

[106] Müslim, "Adâb", 3 (No. 19).

[107] Buhârî, "Menâkıb", 1 (No. 3302).

[108] Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 2/211.

5.	Ali b. Hüseyn (ö. 94/712)	3
6.	Ebû Kilâbe (ö. 104/722)	3
7.	Muhammed b. Amr (ö. 120/738)	3
8.	Küleyb b. Vail (ö. 140 (?)/757)	2
9.	Halid Mevla'z-Zübeyr b. Nevfel (ö. ?)	1
10.	Irak b. Mâlik (ö. 101/719)	1

Tabloda da görüldüğü gibi Zeyneb'den hadis alan râvilerin başında Medine'nin meşhur fakihi Urve b. Zübeyr gelmektedir. O, Medine'nin bütün münekkitlerince sika kabul edilir.[109] İkinci sırada yer alan Humeyd b. Nafi' de Medineli sika râvilerdendir.[110] Ebû Seleme b. Abdurrahman ise Medineli yedi tâbiîn fakihten biri olup güvenilir biridir.[111] Ebû Ubeyde, Zeyneb binti Ümmü Seleme'nin oğludur. Görüldüğü gibi oğlu kendisinden sekiz hadis nakletmiştir. Yine o ninesi Ümmü Seleme'den de hadis nakletmiştir.[112] Hz. Hüseyn'in oğlu Ali de Kureyş'in en faziletlilerinden sayılan tâbiînin güvenilir râvileri arasında yer almaktadır.[113] Ebû Kilabe'nin adı Abdullah b. Zeyd b. Amr'dır. Kendisi pek çok rivayeti olan sika râviler arasında sayılmıştır.[114] Muhammed b. Amr b. Ata hakkında sika ve salihu'l-hadis gibi tadil ifadeleri bulunmaktadır.[115] Küleyb b. Vail hakkında ise hem cerh hem tadil ifadeleri bulunsa da hakkındaki tadil ifadeleri daha fazladır.[116] Halid hakkında tabakat eserlerinde bir bilgi bulunmamaktadır. Nitekim İbn Hacer bu râvi için "Kim olduğu bilinmiyor (لا يدرى من هُوَ)" demiştir.[117] Irak b. Mâlik de pek çok âlim tarafından güvenilir kabul edilen tâbiînin önemli isimlerindendir.[118] Netice olarak Zeyneb binti Ümmü Seleme'den hadis alan râvilerin tamamına yakını güvenilir râvilerden oluşmaktadır.

[109] İrfan Aycan, "Urve b. Zübeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/184. Detaylı bilgi için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/12-25.

[110] Detaylı bilgi için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/ 400.

[111] Detaylı bilgi için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 33/370-376.

[112] Detaylı bilgi için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 34/58-59

[113] Detaylı bilgi için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/382-404

[114] Detaylı bilgi için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 14/542-548.

[115] Detaylı bilgi için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/210-211.

[116] Detaylı bilgi için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/215.

[117] Bk. İbn Hacer, *Taʿcîlü'l-menfaʿa bi-zevâ'idi ricâli'l-eʾimmeti'l-erbaʿa,* thk. İkramullah İmdâdu'l-hak (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1996), 1/ 498.

[118] Detaylı bilgi için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/545-551.

Sonuç

Ümmü Seleme'nin ilk eşi Ebu Seleme'den olan Zeyneb, babasının vefatından sonra dünyaya gelmiştir. Araplarda çocuklar genellikle babalarına nispetle anılsa da Zeyneb bazen babasına bazen de annesinin ümmühâtü'l-mü'mininden olma şerefine binaen annesine nispetle anılmıştır. Doğum yeri ve kardeşleri arasındaki sırası hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, elde edilen bulgular onun Ümmü Seleme'nin son çocuğu olarak Medine'de dünyaya geldiğini göstermektedir. Ümmü Seleme'nin Hz. Peygamber ile evliliği sırasında dünyaya gelmiş olan Zeyneb'in ilk adı Berre olup Rasûlullah (s.a.s.) tarafından değiştirilmiştir. O, Hz. Peygamber'in üvey kızlarından olduğu için "Rebîbetü Rasûlillah" olarak da anılmıştır. Hz. Peygamber'in gözetiminde yetişen Zeyneb'in Rasûlullah ile olan anılarına dair rivayetleri tespit edilmiştir. Bu rivayetler onun sahabe tabakasından sayılması için birer delil kabul edilmiştir. Zira bazı âlimler onu tabiûn tabakasından saymış, rivayetlerini ise Mürsel olarak değerlendirmiştir. Bu ihtilafın buluğ çağına ulaşmayan çocuk sahâbilerin rivayetleri konusundaki görüş farklılıklarından kaynaklandığı anlaşılmıştır.

Yaşadığı dönemin önemli siyasi olaylarına şahitlik eden Zeyneb, üstün fıkıh bilgisi ile şöhret bulmuş bir kadındır. Kaynaklarda yer alan "O zamanlar Medine'deki en bilgili kadındı" ve "Medine'de fıkıh konusunda bilgili kadın denildiğinde, Zeynep bint Ebî Seleme aklıma gelirdi" gibi rivayetler bu durumun göstergesidir. Onun bu şöhreti kazanmasında Hz. Peygamber'in gözetiminde yetişmiş olması ve başta annesi Ümmü Seleme olmak üzere Hz. Peygamber'in diğer hanımlarından hadisler öğrenip nakletmesi etkili olmuştur.

Zeyneb binti Ümmü Seleme'nin rivayetleri incelendiğinde onun Rasûlullah'tan (s.a.s.) yedi hadis rivayet nakletmiş olması, rivayet sayılarına göre tasnif edilen sahabe arasında Ashabu's-Seb'a (أَصْحَاب السَّبْعَة) grubunda yer almasını sağlamıştır. O, en çok annesi Ümmü Seleme'den hadis nakletmiştir. İkinci sırada ise Ümmü Habîbe yer almıştır. Ardından Zeyneb binti Cahş, Habîbe binti Ümmü Habîbe ve Hz. Âişe gelmiştir. Zeyneb'in rivayetlerinin konularına bakıldığında, rivayetlerinin özellikle kadınların özel durumlarına dair meselelerde, süt emme, taharet, ibadet, aile içi harcamalar ve melahim gibi konularda yoğunlaştığı görülmektedir. Zeyneb bint Ümmü Seleme'nin rivayetlerinin sonraki nesillere ulaşmasında tabiûn tabakasından birçok önemli ismin katkıda bulunduğu görülmüştür. Bunların başında Zeyneb'den 92 hadis nakleden Urve b. Zübeyr gelmekte olup 35 rivayetiyle Humeyd b. Nafi'nin onu takip etmektedir. Toplamda on râvi Zeyneb'den hadis alıp nakletmiştir.

Extended Abstract

During his sixty-three years of life, the Prophet Muhammad (peace be upon him) contracted numerous marriages for various reasons. In addition to his biological children from his marriage to Khadījah (may Allah be pleased with her), his subsequent marriages resulted in several stepchildren. These stepchildren were from Khadījah, Sawdah, Umm Salamah, and Umm Habībah. Although not definitively established, it has been determined that the total number of stepchildren was twelve-six girls and six boys. The focus of this study is one of these children: Zaynab, the daughter of Umm Salamah. She was born during Umm Salamah's marriage to the Prophet (peace be upon him). The narrations transmitted by these children, who were raised under the Prophet's care, require scholarly investigation. Accordingly, this study examines the narrations of Zaynab, the Prophet's stepdaughter. The study first explores the life of Zaynab bint Umm Salamah, the daughter of Abū Salamah and Umm Salamah. There are differing opinions regarding her place of birth and her birth order among her siblings. Initially named *Barrah* (meaning "pious" or "püre"), the Prophet (peace be upon him) changed her name to *Zaynab*, citing the Qur'anic verse: "Do not claim purity for yourselves; Allah knows best who is truly righteous" (Q 53:32). Raised under the Prophet's guidance, Zaynab married ʿAbdullāh ibn Zamʿah, the son of her aunt Quraybah, and bore six sons (ʿAbd al-Raḥmān, Yazīd, Wahb, Abū Salamah, Kabīr, and Abū ʿUbaydah) and three daughters (Quraybah, Umm Kulthūm, and Umm Salamah). She witnessed pivotal events in Islamic history.

The second section analyzes Zaynab's scholarly status. There is disagreement over whether she was a *Ṣaḥābiyyah* (Companion) or a *Tābiʿiyyah* (Successor). Ibn Abī Ḥātim regarded one of her narrations as *mursal*, thus classifying her as a Successor-a view shared by Ibn Saʿd, al-ʿIjlī, and Abū Nuʿaym. Conversely, scholars like Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah argued that she transmitted ḥadīth directly from the Prophet (peace be upon him), affirming her status as a Companion. Given that she was a breastfeeding infant during the Prophet's marriage to Umm Salamah (around 4 AH), she would have been between seven and ten years old at the time of his death (11 AH), raising debates about the validity of her narrations due to her prepubescent age. Nevertheless, Zaynab was renowned for her deep knowledge of fiqh, attributed to her upbringing under the Prophet's supervision, her mother's scholarly influence (Umm Salamah was a prominent jurist), and her studies in ʿĀʾishah's (may Allah be pleased with her) scholarly circles. Sources describe her as "the most knowledgeable woman in Medina" and "the foremost female jurist of her time."

The third and final section of the study examines the sources, themes, and transmitters of Zaynab bint Umm Salamah's narrations. The vast majority of her narrations derive from the Mothers of the Believers (Ummahāt al-Muʾminīn), primarily her mother, Umm Salamah. This is attributable to

her upbringing in close proximity to the Prophet (peace be upon him) and his wives from a young age. Due to her mother's status, Zaynab maintained close ties with the other wives of the Prophet (peace be upon him), benefiting from their knowledge. Additionally, she narrated a small number of ḥadīths from Ḥabībah bint Abī Sufyān, who, like her, was a *Rabībat al-Nabī*. Although some sources suggest that Zaynab narrated from others-using phrases such as *"rawat aḥādīth, wa lahā... 'an jamā'ah"* ("she narrated ḥadīth from a group")-a thorough examination of the Kutub al-Tis'ah does not corroborate narrations from any other individuals. The thematic distribution of Zaynab's narrations varies significantly. Alongside ḥadīth with similar content, her narrations cover diverse subjects. From her mother, Umm Salamah, she transmitted 116 narrations across sixteen major themes. From Umm Ḥabībah, she narrated 43 chains (ṭuruq) covering four primary themes. From Zaynab bint Jaḥsh, she reported 7 chains across two themes, and from Ḥabībah bint Umm Ḥabībah, she narrated 3 chains on a single subject. Finally, she transmitted one ḥadīth from 'Ā'ishah (may Allah be pleased with her). The major themes of her narrations include: Women's physiological conditions (aḥkām al-ḥayḍ wa al-istihāḍah), Prohibitions arising from breastfeeding (raḍā'), Legal disputes (qaḍāyā bayn al-khuṣūm), Acts of worship ('ibādāt), Eschatological trials and tribulations (malāḥim wa fitan), Purification (ṭahārah), Charitable expenditures within the family (infaq ahl al-bayt wa i'tidāduhu min al-ṣadaqāt), Miscellaneous other topics. The final point of discussion concerns the transmitters who narrated from Zaynab. Numerous scholars transmitted ḥadīth from her, including: 'Urwah ibn al-Zubayr (92 narrations), Humayd ibn Nāfi' (35), Abū Salamah ibn 'Abd al-Raḥmān (17), Abū 'Ubaydah ibn 'Abdullāh ibn Zam'ah (8), 'Alī ibn al-Ḥusayn (3), Abū Kilābah (3), Muḥammad ibn 'Amr (3), Kulayb ibn Wā'il (2), Khālid, the freed slave of al-Zubayr ibn Nawfal (1), 'Irāq ibn Mālik (1).

ملخص موسع

عاش النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) ثلاثاً وستين سنة، وتزوج خلالها بعدة نساء لأغراض متنوعة. وإلى جانب أولاده من السيدة خديجة (رضي الله عنها)، نتج عن زيجاته الأخرى عدد من الأَرِبَّاء والربائب. هؤلاء الأَرِبَّاء والربائب كانوا من خديجة وسودة وأم سلمة وأم حبيبة. ورغم عدم الجزم بالعدد، فقد رجح الباحثون أنهم بلغوا اثني عشر: ست بنات وستة أولاد.

موضوع هذه الدراسة هو زينب بنت أم سلمة، التي ولدت قبل زواج أمها بالنبي (صلى الله عليه وسلم).

إن أحاديث هؤلاء الأَرِبَّاء والربائب الذين نشأوا في كنف النبوة تحتاج إلى بحث علمي دقيق، ولذلك ناقشت هذه الدراسة روايات زينب بنت أم سلمة.

تتناول الدراسة في القسم الأول سيرة زينب بنت أم سلمة، ابنة أبي سلمة وأم سلمة، مع خلاف في مكان ولادتها وترتيبها بين إخوتها. فقد كانت تسمى بَرَّة، فغيّر النبي (صلى الله عليه وسلم) اسمها إلى زينب مستشهداً بقوله تعالى :﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ (النجم:32). نشأت زينب في رعاية النبي (صلى الله عليه وسلم) وتزوجت عبد الله بن زمعة ابن خالتها قريبة، وأنجبت ستة أولاد هم: (عبد الرحمن، يزيد، وهب، أبو سلمة، كبير، أبو عبيدة) وثلاث بنات وهن: (قريبة، أم كلثوم، أم سلمة). وشهدت أحداثاً مهمة في التاريخ الإسلامي.

أما القسم الثاني فتناولت الدراسة مكانتها العلمية، حيث اختلف العلماء في كونها صحابية أم تابعية؛ فابن أبي حاتم عدّ حديثاً لها مرسلاً فاعتبرها من التابعين – وهو رأي وافقه عليه ابن سعد والعجلي وأبو نعيم. وفي المقابل، ذهب علماء كابن القيم الجوزية إلى أنها روَت عن النبي (صلى الله عليه وسلم) مباشرةً، مؤكدين صحبتها. وبما أنها كانت رضيبة (في سن الرضاعة) عند زواج النبي (صلى الله عليه وسلم) بأمها، فقد كان عمرها حوالي (4 هـ)، وكان عمرها ما بين السابعة والعاشرة عند وفاته (11 هـ) صلى الله عليه وسلم، أثار ذلك جدلاً حول صحة رواياتها لعدم بلوغها. ومع ذلك، اشتهرت زينب بغزارة علمها الفقهي، وذلك بفضل تربيتها في بيت النبوة، وتأثرها بأمها العالمة المجتهدة أم سلمة، ودراستها في حلقات عائشة (رضي الله عنها). وقد وصفها المؤرخون بأنها "أعلم نساء المدينة في عصرها "و "أولى النساء بالفتيا حين تذكر فقيهات المدينة."

أما القسم الثالث والأخير فقد بحث في مصادر روايات زينب بنت أم سلمة وموضوعاتها وأسانيدها. حيث إن معظم رواياتها مأخوذة عن أمهات المؤمنين، ولاسيما أمها أم سلمة، وذلك بسبب تربيتها في بيت النبوة منذ الصغر. وقد أتاحت لها صلة القرابة بأمهات المؤمنين فرصة الأخذ عنهن. كما روت عدداً محدوداً من الأحاديث عن حبيبة التي كانت –مثلها– من ربيبات النبي صلى الله عليه وسلم .وبالرغم من أن بعض المصادر تشير إشارة عامة إلى أن زينب روت عن آخرين بعبارات مثل "روت أحاديث ولها... عن وجماعة"، إلا أن التتبع الدقيق للكتب التسعة لم يثبت رواياتها عن أي مصادر أخرى .تشمل روايات زينب موضوعات متنوعة. فقد روت عن أمها أم سلمة مائة وستة عشر حديثاً بطرق مختلفة في ستة عشر موضوعاً رئيسياً. وروت عن أم حبيبة ثلاثة وأربعين طريقاً (بما في ذلك المكرر) في أربعة مواضيع أساسية. أما رواياتها عن زينب بنت جحش فبلغت سبعة طرق في موضوعين، وعن حبيبة بنت أم حبيبة ثلاثة طرق في موضوع واحد، مع حديث واحد رُوي عن عائشة رضي الله عنها .ومن أهم الموضوعات التي تناولتها رواياتها: أحكام الحيض والنفاس، أحكام الرضاع المحرِّم، القضايا والمنازعات، العبادات، الملاحم والفتن، الطهارة، إنفاق العائلة واعتباره من الصدقات، بالإضافة إلى موضوعات متفرقة أخرى .ومن أبرز من روى عنها: عروة بن الزبير (اثنان وتسعون حديثاً)، حميد بن نافع (خمسة وثلاثون حديثاً)، أبو سلمة بن عبد الرحمن (سبعة عشر حديثاً)، أبو عبيدة بن عبد الله بن زمعة (ثمانية أحاديث)، علي بن الحسين (ثلاثة أحاديث)، أبو قلابة (ثلاثة أحاديث)، محمد بن عمرو (ثلاثة أحاديث)، كليب بن وائل (حديثين)، خالد مولى الزبير بن نوفل (حديثا واحدا)، وعراق بن مالك (حديثا واحدا).

الكلمات المفتاحية: الحديث، النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، رواية، أم سلمة، زينب بنت أم سلمة.

Kaynaklar / References

Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr. *el-Musannef*. thk. Merkezi'l-buhûs ve tekniyeti ma'lumat. 10 cilt. Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 1437/2013.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût-Adil Mürşid vd. 50 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001).

Aycan, İrfan. "Urve b. Zübeyr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/183-185. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn. *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-sağîr*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 4 cilt. Pakistan: Câmiatü't-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1410/1989.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 cilt. Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Târîhu'l-evsat*. thk. Muhammed İbrahim Zayed. 2 cilt. Kahire: Mekteberü Dâru't-Türâs, 1397/1977.

Çeker, Orhan. "Hünsa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/491. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil. 7 cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1430/2009.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Adil b. Yusuf. 6 cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî el-Mevsılî. *Müsned*. thk. Hasan Selim Esed. 13 cilt. Dımeşk: Dâru'l-Me'mun, 1404/1984.

Ebû'l-Hasen, Ali b. Muhammed b. Abdülmelik el-Fâsî. *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm fî kitabi'l-ahkâm*. thk. Hüseyin Âyt Saîd. 5 cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1417/1997.

Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 35/491-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Elbânî, Nâsırüddin. *Sahîhu Süneni Ebî Dâvûd*. 8 cilt. Kuveyt: Müessesetü Ğaras, 1423/2002.

eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. thk. Muhammed Subhî. 15 cilt. Suud: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427.

Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr. *Müsned*. thk. Hasan Selim Esed. 2 cilt. Dımeşk: Dâru's-Sakâ, 1996.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdilberr en-Nemeri. *el-İstiab fi marifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1380/1960.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdilberr en-Nemeri. *el-İstizkâr*. thk. Salim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavvız. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdilberr en-Nemeri. *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta mine'l-meâni ve'l-mesânid*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevi-Muhammed Abdülkebir el-Bekri. 24 cilt. Mağrib: Vizaretü Umûmi'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbüddin Ebû Saîd. 74 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. İdrîs er-Râzî. *el-İlel*. thk. Said b. Abdullah el-Humeyyid-Hâlid b. Abdurrahman el-Cüreysî. 6 cilt. Riyad: Müessesetü'l-Cüreysî, 1427/2006.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 cilt. Suud: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 cilt. Lübnan: Dâru't-Tâc, 1409/1989.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Muavvız. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *Fethü'l-Bârî bi şerhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 13 cilt. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380/1390.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *Taʿcîlü'l-menfaʿa bi-zevâʾidi ricâli'l-eʾimmeti'l-erbaʿa*. thk. İkramullah İmdâdu'l-hak. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1996.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *Tağlîku't-taʿlîk*. thk. Said Abdurrahman Musa. 5 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. thk. Halil Me'mun vd. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1996.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Hazm el-Endelüsî. *Cevâmiʿu's-sîre*. thk. İhsan Abbas. 1 cilt. Mısır: Dâru'l-Mearif, 1990.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Hazm el-Endelüsî. *el-Muhallâ bi'l-asâr*. thk. Abdulğaffar Süleyman el-Bindarî. 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *el-Müsnedü's-sahîh ʿale't-tekâsîm ve'l-envâʿ*. thk. Muhammed Ali Sönmez-Halis Aydemir. 8 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sikât*. 9 cilt. Haydarâbâd: Dairetü'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1393/1973.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Tehzibü Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Ali b. Muhammed vd. 3 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1440/2019.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Zâdü'l-meʿâd fî hedyi hayri'l-ʿibâd*. thk. Muhammed Aziz Şems. 6 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1440/2019.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer el-Kaysî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 cilt. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Riyad: Dâru Hicr, 1418/1997.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Mâce el-Kazvînî. *Sünen*. 6 cilt. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 cilt. Beyrut: Dâru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1430/2009.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmud b. Şaban vd. 9 cilt. Medine: Mektebetü'l-Ğurabai'l-Eseriyye, 1417/1996.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *er-Redd ala's-Subkî fî mes'eleti ta'liki't-talâk*. thk. Abdullah b. Muhammed. 2 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1440/2019.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed eş-Şeybânî. *Üsdü'l-ğâbe fî maʿrifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvız-Âdil Ahmed Abdilmevcûd. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh. *es-Sikât*. thk. Abdulalîm Abdulazim el-Bestevî. 2 cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.

Kabakcı, Yusuf. "Hz. Muhammed'in Üvey Çocukları". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Aralık 2022), 561-582.

Kandemir, M. Yaşar. "Ümmü Seleme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/328-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Kelâbâzî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed. *Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî: el-Hidâye ve'l-irşâd fî maʿrifeti ehli's-sika ve's-sedâd*. thk. Abdullah el-Leysî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Harre Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 16/245-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Makdisî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed er-Remlî. *Şerḥu Süneni Ebî Dâvûd.* 20 cilt. Mısır: Dâru'l-Felah, 1437/2016.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. Muvatta. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 1 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985.

Muhammed b. Ğassan Hablas, Rivâyetü Zeyneb binti Ebî Seleme an Ümmiha fi't-Tefsîr, el-Mecelletü'l-Lübnaniyyetü li'l-ulûmi'l-İslâmiyye 1/1 (Eylül 2021), 15.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 5 cilt. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî, 1374/1955.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. Sünen, thk. Hasan Muhammed el-Mesudî. 8 cilt. Kahire: el-Mektebütü't-Ticariyyeti'l-Kübrâ, 1348/1930.

Polat, Salahattin. "Ebû Seleme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 10/229. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût. 29 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 1420/2000.

Süheylî, Ebü'l-Kasım Abdurrahmân b. Abdillâh. *er-Ravzü'l-ünüf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. thk. Ömer Abdusselam. 7 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1421/2000.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-Fethü'l-kebîr fî zammi'z-ziyâde ile'l-Câmiʿi's-sağîr*. thk. Yusuf en-Nebhânî. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1423/2003.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Müsned*. 1 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400.

Şahyar, Ayşe Esra . "Zeyneb bint Ebû Seleme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/358. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Taberânî, Ebü'l-Kasım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Muʿcemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdulmecîd. 25 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1433.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 15 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1494.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. Sünen. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. Beyrut: Dâru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1430/2009.

Umerî, Ekrem Ziya. *Bakî b. Mahled el-Kurtubî ve mukaddimetü müsnedih*. b.y. 1404/1984.

Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *el-Mühezzeb fi'htisâri's-Süneni'l-kebîr*. 1 cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1422/2001.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ*. thk. Muhammed Eymen. 18 cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

Zübeyrî, Ebû Abdillâh Mus'ab. *Kitâbü Nesebi Kureyş*. thk. E. Lévi-Provençal. 1 cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 467-501

Ürdün Üniversitesi'nde Hadis Eğitimi ve Yapılan Lisansüstü Tezler (2010-2024)

Ḥadīth Education at the University of Jordan and the Completed Graduate Theses on the Subject 2010-2024

الحديث في الجامعة الأردنية ورسائل دراسات العليا بين عامي 2010-2024

Ahmet Emre Aydınlı

Dr. Öğr. Görevlisi | Assistant Professor Dr.
Aksaray University | Faculty of Islamic Sciences
Aksaray | Türkiye
E-mail: ahmetemre.aydinli@aksaray.edu.tr
ORCID: orcid.org/0009-0003-3039-6544
RORID: https://ror.org/026db3d50

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 31.10.2024
Kabul Tarihi | Accepted Date: 06.03.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1576878

Atıf | Citation: Aydınlı, Ahmet Emre. "Ürdün Üniversitesi'nde Hadis Eğitimi ve Yapılan Lisansüstü Tezler (2010-2024)". *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 467-501.
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. **(Ahmet Emre Aydınlı)**
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.
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.
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).

Ürdün Üniversitesi'nde Hadis Eğitimi ve Yapılan Lisansüstü Tezler (2010-2024)

Dr. Ahmet Emre Aydınlı

Anahtar Kelimeler:
Hadis
Lisans
Yüksek Lisans
Doktora
Ürdün Üniversitesi

Öz

Ürdün Üniversitesi, Şeriat (İslami İlimler) Fakültesi, Nebevî sünneti korumak ve akademik çalışmalara ev sahipliği yapmak amacıyla 1971 yılında kurulmuştur. Fakültede lisans, yüksek lisans ve doktora programları uygulanmaktadır. Ürdün Üniversitesi'nde Şeriat (İslami İlimler) Fakültesi 1970-1971 eğitim öğretim senesinde katılmış olup, 1977 yılında Usûl-îd Dîn (Temel İslam Bilimleri) bölümü altında Fıkıh (İslam Hukuku) Bölümü müstakil olarak ortaya çıkmıştır. Ürdün Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis alanında yüksek lisans programından mezun olabilmek için sekiz (8) dersten başarıyla geçmek ve yüksek lisans tezini de başarı ile savunmak gerekmektedir. Ürdün Üniversitesi doktora programı Hadis alanından mezun olmak için ise toplam on iki (12) ders başarı ile bitirmenin yanı sıra ayrıca alanda yeterlilik sınavını da başarılı bir şekilde tamamlamak ve doktora tezini savunmak gerekmektedir. Bu çalışmamızda Ürdün Üniversitesinin tarihi, kuruluşu, İlahiyat Fakültesi'ndeki lisans programı, Hadis alanında yüksek lisans ve doktora programlarında okutulan dersler ve 2010-2024 yılları arasında Hadis alanında yapılan lisansüstü tezler ile ilgili bilgi verilecektir.

Ḥadīth Education at the University of Jordan and the Completed Graduate Theses on the Subject 2010-2024

Keywords:
Ḥadīth
Undergraduate
Master
Doctorate
The University of Jordan

Abstract

The Faculty of Sharīʿa (Islamic Sciences) of the University of Jordan was established in 1971 to preserve the Prophetic Sunnah and host academic studies. Undergraduate, master's and doctoral programs are offered at the faculty. The faculty of Sharīʿa (Theology) at the University of Jordan joined in the 1970-1971 academic year, and in 1977, the Fiqh (Islamic Law) department emerged as an independent department under the department of Uṣūl al-Dīn (Basic Islamic Sciences). In order to graduate from the master's program in the field of Ḥadīth at the University of Jordan, Faculty of Theology, it is necessary to successfully pass 8 courses and successfully defend the master's thesis. In order to graduate from the University of Jordan doctoral program in the field of Ḥadīth, it is necessary to successfully pass a total of 12 courses, successfully complete the field proficiency exam and defend the doctoral thesis. In this study, information will be given about the University of Jordan, its establishment, undergraduate program, courses taught in master's and doctoral programs in the field of Ḥadīth, and postgraduate theses in the field of Ḥadīth between 2010-2024.

Giriş

Ürdün (الأردن) ya da resmî adıyla Ürdün Hâşimî Krallığı (المملكة الأردنية الهاشمية: el-Memleketü'l-Ürdüniyyetü'l-Hâşimiyye), Orta Doğu'da bulunan Arap ülkelerinden birisidir. Asya, Afrika ve Avrupa kıtalarının kesişiminde yer alan Ürdün, Şeria Nehri'nin doğu yakasında yer alır. Kuzeyinde Suriye, kuzeydoğusunda Irak, güneyinde ve doğusunda Suudi Arabistan, batısında Filistin ve Batı Şeria ile Lut Gölü (بحر الميت Ölü Deniz) yer almaktadır. Ülkenin güneybatısında bulunan 26 km'lik kıyısı Akabe Körfezi yoluyla Kızıldeniz'e açılmaktadır. Ürdün yarı kurak bir ülke olup, nüfusu yaklaşık 11 milyondur. Bu da Ürdün'ü 11. en kalabalık Arap ülkesi yapmaktadır. Halkının %90'ı Sünni Müslüman olan Ürdün'ün resmî dini İslam'dır, ayrıca Hristiyan azınlık da bulunur. Başkenti ve en büyük şehri Amman'dır.[1]

Günümüzde Ürdün'ün bulunduğu topraklarda insan yaşamı Eski Taş Çağı'nda başladı. Tunç Çağı'nın sonunda bölgede üç krallık ortaya çıktı: Ammonlular, Moavlılar ve Edomlular. İlerleyen dönemlerde Asur İmparatorluğu, Babil İmparatorluğu, Nebâtî Krallığı, Roma İmparatorluğu, Râşidîn Halifeliği, Emevîler, Abbasîler ve Osmanlı İmparatorluğu Ürdün'e hükmetti. I. Dünya Savaşı sırasında 1916'da Osmanlı İmparatorluğuna karşı gerçekleşen Arap Ayaklanmasının ardından Osmanlı İmparatorluğu Britanya ve Fransa tarafından işgal edildi. Mavera-i Ürdün (Trans Ürdün) Emirliği 1921'de Britanya himayesi altında Haşimoğullarından I. Abdullah tarafından kuruldu. 1946'da Mavera-i Ürdün Hâşimî Krallığı adıyla bağımsız olan ülke, 1948 Arap-İşgalci İsrail Savaşı'nda Batı Şeria'yı ele geçirmesinin ardından 1949'da Ürdün Hâşimî Krallığı adını aldı. Batı Şeria'yı 1967'de kaybeden Ürdün, 1988'de bölge üzerindeki hak taleplerinden vazgeçti ve 1994'te İşgalci İsrail ile barış antlaşması imzalayan ikinci Arap devleti oldu.

Ürdün meşrutiyetle yönetilen bir ülkedir, ancak kralın yürütme ve yasama üzerinde geniş yetkileri bulunmaktadır. Ülke birçokları tarafından karmaşa içindeki Orta Doğu'da bir "istikrar vahası" olarak anılmıştır. 2010'daki Arap Baharının ardından gelen şiddet dalgasından neredeyse hiç etkilenmemiştir. Ürdün 1948'den bu yana çatışma içerisinde bulunan komşu ülkelerden mülteci kabul etmiştir. 2015 sayımına göre ülkede 2,1 milyon Filistinli ve 1,4 milyon Suriyeli mülteci bulunmaktadır.

Ürdün'de turizm ve sağlık sektörleri de gelişmiştir. Doğal kaynakların kıtlığı, mülteci akını ve bölgesel çalkantılar Ürdün ekonomisinin önündeki engellerdir. Ülke Arap Birliği ve İslam İş birliği Teşkilatı'nın da kurucu üyesidir.

Türkiye'de Ürdün ve Ürdün'deki üniversitelerde tefsir, fıkıh ve belagat gibi alanlarda çeşitli akademik çalışmalar yapılmış olsa da, Ürdün Üniversitesi'nin Hadis eğitimi ve program içeriği konusunda yeterli akademik çalışma bulunmamaktadır. Bu eksiklikten yola çıkan araştırmacı, söz

[1] Mohammed Thalgi, "Ürdün'ün Örgün Eğitiminde Din Öğretimi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11, (Haziran 2006) 102.

konusu alanda bir çalışma yapma gereği duymuştur.[2] Ayrıca, Habil Nazlıgül tarafından *"Ürdün'de ve Ürdün Üniversitelerinde Hadis Öğretimi"* başlıklı bir makale ele alınmış ve araştırmacının makalenin giriş kısmında da zikrettiği gibi Ürdün'de başka bir üniversite olan Yermük Üniversitesi'nde ortaöğretim ve lise ders kitaplarında Hadis öğretimi konusu üzerine çalışma ortaya konulmuştur.[3] Bu araştırmamızda ise öncelikle Ürdün Üniversitesi'nin, Şeriat yani İslami İlimler Fakültesinin kuruluş süreci ve daha sonra da fakültede lisans, yüksek lisans ve doktora programlarındaki dersler, Hadis alanında alınabilecek dersler ve ders içerikleri hakkında bilgiler verilecektir. Çalışmanın ikinci kısmında ise Ürdün Üniversitesi'nde 2010-2024 yılları arasında Hadis alanında yazılmış yüksek lisans, doktora tezlerin isimleri ve araştırmacılar hakkında bilgi verilecektir. Makalenin ana konusu Ürdün ve Hadis eğitimi olduğundan, Türkiye'de bu alanda yürütülen çalışmalara değinilmeyecektir. Bununla birlikte, Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde hadis, tefsir ve İslam hukuku gibi disiplinlerde akademik çalışmalar gerçekleştirilmiş olup, ilgili alanlarda bilimsel faaliyetler halen devam etmektedir. [4]

1. Ürdün Üniversitesi

Ürdün Üniversitesi, (الجامعة الأردنية), Ürdün'ün başkenti Amman'da bulunan bir üniversitedir. Üniversite, 1962 yılında kurulmuş olup Ürdün'ün en büyük ve en eski yükseköğretim kurumu olmasının yanı sıra aynı zamanda Arap dünyası ve Ortadoğu'nun en prestijli üniversitelerinden biridir.[5]

1960'lı yıllarda, İngiltere'deki üniversitelerde görevli olan öğretim üyeleri, akademik çalışmalar yapmak için Ürdün'e davet edilmişler ve Ürdün'de bir üniversite açılması tavsiyesinde bulunmuşlardır. Bunun üzerine dönemin kralı Hüseyin (ö. 1999) ülkede bir üniversite kurulması talimatını vererek 1962 yılında Ürdün Üniversitesinin temelleri atılmaya başlanmıştır. [6]

Ürdün Üniversitesi, kurulduğu tarih olan 1962 yılından 2024'e kadar 250 binden fazla öğrenci mezun etmiştir. Ayrıca bir yükseköğretim derecelendirme kuruluşu olan QS World University Rankings'in sıralamasına göre; Dünya Üniversiteleri arasında 2022 yılına kadar ilk 600 içerisindeyken,

---

[2] Hidayet Aydar, "Ürdün Üniversitelerinde Tefsir Alanında Yapılan Çalışmalar", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7, (2003), 15-59. Ahmet Bostancı, "Ürdün Üniversitelerinde Yabancılara Arapça Öğretimi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 8, (2003), 53-97. Vahit Göktaş, "Ürdün Üniversitesi Kütüphanesinde Tasavvufla İlgili Bulunan Tezler", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi,* 15, (2005), 335-349. Selman Keleş, "Ürdün'de Son Dönem Hadis Çalışmaları", *Modern Dönemde Hadis ve Babanzade Ahmed Naim,* ed. İbrahim Özcoşar vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2022), 327.

[3] Habil Nazlıgül, "Ürdün'de ve Ürdün Üniversitelerinde Hadis Öğretimi", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 21, (2011), 223-236.

[4] Salih Kesgin, İlahiyat Fakültelerinde Hadis Eğitiminin Dünü, Bugünü ve Yarını: Tespit ve Teklifler, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 1, (2016), 9-45.

[5] RWWU, Ranking Web of World Universities, 2011 yılı Arap ülkeleri arasındaki en başarılı üniversiteler listesinde Ürdün 11. Sıradadır. (Erişim 19.10.2023)

[6] Yusuf Aydın, *Ürdün'de Yükseköğretimde Din Eğitimi*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.), 32.

2024 yılı itibariyle 368.sırada, Arap ülkeleri üniversiteleri arasında ise ilk 10 üniversite arasında bulunmaktadır. [7]

Başkent Amman'da 1962 yılında kurulan Ürdün Üniversitesinin bünyesinde 24 fakülte ve 94 bölüm 250'den fazla akademik program mevcuttur. Ürdün Üniversitesi öğrencilerine lisans ve lisansüstü programlar sunmaktadır. Üniversitenin 78 lisans programı, 109'u yüksek lisans ve 34'ü doktora olmak üzere toplam 143 lisansüstü programı bulunmaktadır. Fakülteler üç ana kola ayrılmıştır: Bilimsel fakülteler, İnsani Bilimler fakülteleri ve Tıp (Sağlık) fakülteleri.

Ürdün Üniversitesi aşağıdaki şu fakültelerden oluşmaktadır:

Bilimsel fakülteler. Dört bilimsel fakülte vardır:

- Fen Fakültesi
- Ziraat Fakültesi
- Mühendislik Fakültesi
- Kral 2. Abdullah Bilgi ve Teknoloji Fakültesi

Bu fakülteler Fen Fakültesi Fizik bölümü, Kimya Bölümü, Mühendislik ise; Elektrik Mühendisliği bölümü olmak üzere 22 bölüm içermektedir. Mühendislik fakültesi 1975 yılında kurulmuştur ve şu anda Ürdün Üniversitesi'nin en büyük fakültesidir. 2021 itibariyle tüm bölümleri ABET tarafından akredite edilmiştir; Kimya Mühendisliği, İnşaat Mühendisliği, Bilgisayar Mühendisliği, Elektrik Mühendisliği, Endüstri Mühendisliği, Makine Mühendisliği ve Mekatronik Mühendisliği mühendislik fakültesi bölümlerinden bazılarıdır.[8]

- **Sosyal Bilimler:**

- Güzel Sanatlar Fakültesi
- İşletme Fakültesi
- Şeriat (İslami İlimler) Fakültesi
- Eğitim Bilimleri Fakültesi
- Hukuk Fakültesi
- Beden Eğitimi ve Spor Fakültesi
- Sanat ve Tasarım Fakültesi
- Uluslararası İlişkiler Fakültesi
- Yabancı Diller Yüksekokulu

[7] QS, Quacquarelli Symonds World University Rankings. (Erişim 17.12.2024)

[8] JU, The University of Jordan, Faculty of Engineering. (Erişim 07.08.2024)

• Arkeoloji ve Turizm Yüksekokulu

- **Sağlık Bilimleri**

• Hemşirelik Yüksekokulu

• Tıp Fakültesi

• Eczacılık Fakültesi

• Diş Hekimliği Fakültesi

• Rehabilitasyon Bilimleri Fakültesi

- **Enstitüler:**

• Arkeoloji Enstitüsü

• Uluslararası Diğer Dilleri Konuşanlara Arapça Dili Öğretme Enstitüsü

• Sosyal Hizmetler Enstitüsü

• Tarımsal araştırma eğitiminin yaygınlaştırılması ve eğitimi Enstitüsü

• Çağdaş Dünyada İslam Araştırmaları Enstitüsü

- **Merkezler:**

• Fotonik Araştırma Merkezi

• Ürdün Üniversitesi Dil Merkezi

• Ürdün Arapça Akademisi

• Ürdün Üniversitesi İslam Kültür Merkezi

• Belgeler ve El Yazmaları Merkezi

• Su, Çevre Araştırma ve Çalışma Merkezi

• Araştırma ve Lisansüstü Çalışmalar Dekanlığı

• Ürdün Stratejik Araştırmalar Merkezi

Ürdün'de 10 adet devlet 21 adet de özel olmak üzere toplam 31 tane üniversite vardır. Bunlardan bazıları; Ürdün Üniversitesi, Yermük Üniversitesi, Âl-i Beyt Üniversitesi, Mûte Üniversitesi, Uluslararası İslami İlimler Üniversitesi, Ceraş Üniversitesi, Zerka Üniversitesi, Philadelphia Üniversitesi vs. [9]

[9] MOHE, The Hashemite Kingdom of Jordan, Ministry of Higher Education & Scientific, Ürdün Yüksek Öğrenim Bakanlığı, (*Ürdün'de yüksek öğrenim süreci, 2015)* 12. (Erişim 26.10.2024)

1.1. Şeriat (İslami İlimler) Fakültesi

İslami İlimler Enstitüsü 1972 yılında Ürdün Üniversitesine dâhil edilerek İslami İlimler Fakültesi (كلية علوم الإسلامية) olarak isim değişikliğine gidilmiştir. Daha sonrasında ise Şeriat Fakültesi olarak isimlendirilmiştir. Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi resmi internet sayfasına bakıldığında, fakültenin vizyonu, misyonu ve hedeflerini görmek mümkündür:

- Akademik ve ilmi araştırmalar açısından, Dünya çapında seçkin bir fakülte olmak.

- Yerel ve küresel topluluğa yaymak amacıyla şeriat bilimlerinde seçkin, bilimsel ve araştırma yeterliliklerini öğrenciler nezdinde hazırlamak.

- Şeriat (İslami İlimler) bilimlerine ilişkin kapsamlı ve ılımlı bir anlayışı pekiştirmek.

- Şer'i (Dini) bilimlerde bilimsel ve araştırmacı nitelikli bir nesil yetiştirmek.

- Topluma erdemli bireyler katmak ve toplumsal değerleri, güzel ahlakı geliştirmek.

- Yerel ve küresel işgücü piyasasına çağın gereklerine uygun, mesleki ve hukuki açıdan seçkin, beceri ve bilgi birikimine sahip kadrolar kazandırmak.

- Deneyim ve bilgi alışverişini sağlamak için yerel ve uluslararası düzeyde etkili stratejik ortaklıklar geliştirmek.

- İnsanlığa hizmet edecek şekilde çağdaş zorluklara meşru çözümler bulmak. [10]

Ürdün Üniversitesinde Şeriat (İlahiyat) fakültesi 1970-1971 eğitim öğretim senesinde katılmış olup, 1977 yılında Usûlü'd-Dîn (Temel İslam Bilimleri) bölümü altında Fıkıh (İslam Hukuku) bölümü müstakil olarak ortaya çıkmıştır. Bölüm aşağıdaki şu şubelerden oluşmaktadır. Fakültenin akademik birimleri Tablo1'de gösterilmiştir.

Tablo 1: Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi Bölümleri

Temel İslam Bilimleri Bölümü	قسم أصول الدين
Fıkıh ve Fıkıh Usûlü Bölümü	قسم الفقه وأصوله
İslami Bankacılık Bölümü	قسم المصارف الاسلامية

Ürdün Üniversitesi Hadis Anabilim dalında 2024 yılı itibariyle, 14 akademisyen bulunmaktadır: Prof. Dr. Emin Muhammed el-Kudât, Prof. Dr. Şeref Mahmûd el-Kudât, Prof. Dr. Muhammed İyd es-Sâhib, Prof. Dr. Bâsım Faysal el-Cevâbira, Prof. Dr. Mahmut Reşîd, Prof. Dr. Ziyâd el-Abbâdi, Prof. Dr. Abdülkerim el-Vureykât, Prof. Dr. Nemâ el- Bennâ, Prof. Dr. Abduh Rabbuh Ebu Suayleyk, Doç. Dr. Alâeddin Adevi, Doç. Dr. Şifa el-Fakîh, Dr. Senâ Ebu Sa'leyk ve Dr. Ümâme Hamâşe.

[10] JU, The University of Jordan, Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi Ana Sayfası. (The University of Jordan, School of Sharia.) (Erişim 17.06.2023)

1.2. Lisans Programı

Ürdün Üniversitesi Şeriat (İslami İlimler) Fakültesinde okutulan zorunlu dersler şunlardır: Kur'an-ı Kerim İlimleri (Ulûmü'l-Kuran), Kuran-ı Kerim'i Yüzüne Okuma ve Ezber I, Hadis İlimleri, Hadis Tahrîci, Siyer, İman Esasları, Kuran-ı Kerim'i Yüzüne Okuma ve Ezber II, İslam Hukuku (Temizlik, Namaz, Oruç babları), İslam Hukukuna Giriş, İslam Hukuku (Zekât, Hac), Kuran-ı Kerim'i Yüzüne Okuma ve Ezber III.

Fakültedeki bölümlere göre okutulan diğer dersler ise aşağıda Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2: Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi Bölümleri ve Lisans Programındaki Dersler

Bölümler	أصول الدين **Temel İslam Bilimleri**	الفقه وأصوله **Fıkıh ve Usulü**	المصارف الاسلامية **İslami Bankacılık**
Dersler	مناهج المحدثين Muhaddislerin Yöntemleri	الإسلام وقضايا العصر İslam ve Güncel Meseleler	المقاصد الشرعية في المعاملات المالية المعاصرة Güncel Ekonomik Muamelelerde İslam Hukukunun Amaçları
	أحاديث صحيحين Buhari ve Müslim'deki Hadisler	الاجتهاد والتعارض والترجيح İçtihat, Tearuz ve Tercih	إدارة البنوك الإسلامية İslami Bankacılık Yönetimi
	إعجاز القرآن İcâzü'l Kuran	الاقتصاد الإسلامي İslam Ekonomisi	أصول فقه عام Fıkıh Usulü
	آيات الأحكام Ahkâm Ayetleri	الحكم الشرعي والدلالات Şer'i Hüküm ve Delilleri	آيات وأحاديث الأحكام في المعاملات المالية الإسلامية İslami Bankacılık İşlemlerinde Ahkâm Ayetleri ve Hadisleri
	التفسير Tefsir	العلاقات الدولية في الإسلام İslam'da Uluslararası İlişkiler	التأمين الإسلامي İslami Sigorta
	الحديث التحليلي	الفقه المقارن	الخدمات المصرفية الإسلامية

	Hadis Tahlili (İncelemeli Hadis)	Karşılaştırmalı Fıkıh	İslami Bankacılık Hizmetleri
	السيرة النبوية Siyer-i Nebi	المدخل إلى الفقه الإسلامي İslam Hukukuna Giriş	الشركات في الفقه الإسلامي İslam Hukukunda Şirketler
	تخريج الأحاديث ودراسة الأسانيد Hadis Tahrîci ve Sened Araştırması	المدخل الى أصول الفقه الإسلامي Fıkıh Usulüne Giriş	تاريخ الفكر الاقتصادي الإسلامي İslam Ekonomisi Düşünce Tarihi
	سيرة الخلفاء الرّاشدين Hulefâ-i Râşidin'in Hayatı	علم أصول الفقه Fıkıh Usulü İlmi	قواعد فقهية في المعاملات المالية Mali İşlemlerde Fıkhi Kurallar
	عقيدة الأسماء والصّفات Allah-u Teala'nın İsimleri ve Sıfatları	فقه الزكاة والحج İslam Hukukunda Zekât ve Hac	مبادئ الاقتصاد الإسلامي İslam Ekonomisi İlkeleri
	علوم الحديث Hadis İlimleri	فقه الطهارة والصلاة والصيام İslam Hukukunda Taharet Namaz ve Oruç	مناهج البحث في المعاملات المالية المعاصرة Güncel Mali İşlemlerde Araştırma ve Yöntemler
	علوم القرآن Kur'an İlimleri	فقه الكتاب والسنة İslam Hukukunda Kur'an ve Sünnet	
	مقارنة أديان Karşılaştırmalı Dinler Tarihi	مصادر الأحكام في اصول الفقه Fıkıh Usulünde Ahkâm Kaynakları	
	مناهج البحث في أصول الدين Temel İslam Bilimlerinde Araştırma Yöntem ve Tetkikleri	معاملات مالية معاصرة Güncel Mali Muameleler	
	مناهج المفسرين Tefsircilerin Yöntemleri		

1.3. Yüksek Lisans Programı

Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi Yüksek lisans programına kaydolabilmek için öncelikle lisans programından yüz üzerinden en az 60 puan ortalaması olması gerekmektedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce yeterlilik sınavına da girip başarılı olmak şartı vardır. Herhangi bir başarısız olma durumunda ise 6 ay süre ile üniversite içerisinde Arapça ve İngilizce kurs alarak dönem sonunda yapılacak sınavda yine öğrencinin başarılı bir şekilde sonuç alması gerekmektedir.

Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi Yüksek Lisans programının amaç ve hedefleri ise aşağıdaki gibidir:

- Dinine sahip çıkan, vatanına ve milletine mensup çalışan âlimler yetiştirmek.

- Mezunların akademik, dini ve ahlaki açıdan nitelikli hale getirilmesi, onların İslam'ın mesajını etkili ve yetkin bir şekilde taşımalarını sağlamak, milletlerinin ve vatanlarının kalkınmasına katkıda bulunmalarını sağlamak.

- Şeriat bilimlerini, kökene ait olmayı ve çağa olan bağlantıyı birleştiren ve şeriat hukukunun amaçları, onun başlıca mezhepleri ve yerleşik ilkeleriyle tutarlı olacak şekilde öğretmek.

- Şeriat bilimlerinde eğitim performansını artırmaya çalışmak.

- İnsanları; İslam'a, kavramlarını açıklayarak, gerçeklerini açıklayarak, kendisine yöneltilen şüpheleri reddederek davet etmek.

- İslam'ın yüce mesajını dürüstlük ve samimiyetle taşıyabilecek nitelikli kadrolar hazırlayarak yerel Arap ve genel İslam toplumuna hizmet etmek

- Milletin bugününü, mirasıyla ve müreffeh İslam medeniyetiyle birleştirmek.

- Düşüncede, sözde ve eylemde doğru İslam anlayışına bağlı kalarak erdemli değerler ve güzel ahlak geliştirmek.

- Reformu başarabilecek, zorluklarla ve engellerle yüzleşebilecek ve insanları Yüce Allah'a çağırma görevini yerine getirebilecek yetkin birer Müslüman genç hazırlamak.

- Mevzuatın temel amaçlarını anlayabilen, özgün eğitim müfredatını takip edebilen ve bunları öğrencilerin ruhuna aşılayabilen bir öğretmen nesli yetiştirmek.

- İslam'ın mesajını aktarabilecek, ilkelerini açıklayabilecek, kavramlarını açıklayabilecek ve hükümlerini açıklayabilecek vaiz, vaize ve vaiz neslini nitelendirmek.

- Ulusun, İslami kimliğini korumak ve kültürünü savunmak.

Ürdün Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis alanında yüksek lisans programından mezun olabilmek için 8 dersten başarı ile geçmek ve yüksek lisans tezini de başarı ile savunmak

gerekmektedir. Aşağıdaki tabloda yüksek lisans programının zorunlu ve seçmeli dersleri şöyledir (5 zorunlu, 3 seçmeli ders alınmalıdır): [11]

Tablo 3: Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi Yüksek Lisans Hadis Dersleri

Seçmeli dersler	Zorunlu dersler
السنة في الدراسات المعاصرة Muasır Araştırmalarda Sünnet	علوم الحديث Ulûmü'l Hadis
مقاصد الشريعة الإسلامية İslam Şeriatının Makasıdı	الحديث التحليلي Hadis Tahlili
آيات الاحكام Ahkam Ayetleri	علل الحديث İlelü'l Hadis
الإعجاز العلمي في الكتاب والسنة Kur'an-ı Kerim ve Sünnette İcaz İlmi	مناهج المحدثين Muhaddislerin Yöntemleri
الحديث الموضوعي Konulu Hadis	قواعد الحكم على الحديث Hadislere Hüküm Verme Kaideleri
رجال الحديث Ricalü'l Hadis	مختلف الحديث Muhtelifü'l Hadis
	قواعد البحث والتحقيق Araştırma Yöntem ve Teknikleri

[11] JU, The University of Jordan, Ürdün Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, Doktora programı sayfası (Erişim 03.11.2024)

1.4. Doktora Programı

Ürdün Üniversitesi'nde Hadis alanında doktora programına başvuru yapabilmek için, üniversitedeki Yüksek Öğrenim fakültesinin (كلية الدراسات العليا) bazı alanlarda doktora için ilana çıkmış olması gerekmektedir ve öğrenciler doktora programına iki şekilde kaydolabilmek için başvurabilirler:

- Uluslararası öğrenci. (الدولي)
- Ebnâi'l Müslimin yani Müslüman ülkelerden gelen öğrenci (أبناء المسلمين) olacak şekilde kaydolunabilir. Doktora programına kaydolduktan sonra ise öğrenci eğer kendi alanında bir alt seviyeden yani yüksek lisanstan eksik ders aldıysa (örneğin öğrenci Tefsir alanında yüksek lisans yapmış ancak doktorada farklı bir alana başvuru yapıyor) doktoraya kaydolduktan sonra bölüm başkanının, öğrencinin not döküm belgesini incelemesi sonucunda gerek duyarsa bir, iki veya en fazla üç adet yüksek lisans dersi alması gerektiği öğrenciye bildirilir.

Ürdün Üniversitesinde Doktora programının eğitim süresi dört (4) yıldır. Dört yıl içerisinde öğrenci programı bitiremez ise her dönem üniversite rektörlüğünden yazılı talep ile uzatma alarak maksimum iki (2) yıl daha eğitim süresini uzatabilir. Ayrıca Hadis alanında doktora programında On iki (12) dersi başarılı bir şekilde geçtikten sonra, alan yeterlilik sınavı yazılı bir şekilde yapılır ve bu sınava da öğrencinin en fazla iki (2) kere girebilme hakkı vardır. Olası başarısızlık durumunda ise öğrencinin program ile ilişiği kesilir, kaydı silinir, tez aşamasına geçemez ve mezun öğrenci olamaz.

Bu program hadis bilimi alanında uzmanlaşmış akademisyenlerin ilgi duyduğu hadis bilimleri çemberini genişletmektedir. Çalışma konuları; hadis kavramı, raviler ve rivayetleri hakkındaki hükümler, araştırma ve incelemeler, hadislerin sebepleri ve çeşitli raviler, hadis âlimlerinin metotları ve çağdaş çalışmalarda sünnet ile ilgili derinlemesine çalışmaları kapsamaktadır. Doktora programının amaç ve hedefleri de aşağıdaki gibidir;

- Hadis bilimi alanında uzmanlaşmış, bu alanda araştırma ve öğretim yapabilecek niteliklere sahip mezun öğrenciler yetiştirmek.

- Hadis ilmi öğrencilerine hizmet veren, bununla ilgili gelişmelere ve yeni müfredatlara ayak uyduran sağlıklı bir bilimsel ortam sağlamak.

- Hadis ilmini taşıyacak, geliştirecek ve öğretecek uzman bir nesil yetiştirmek.

- Sünnet ve Hadis ilimlerinde eğitim performansını yükseltmeye çalışmak.

- Nitelikli kadrolar hazırlayarak yerel, Arap ve İslam toplumuna hizmet etmek.

Doktora programından mezuniyet sonrası öğrenci, Ürdün Eğitim Bakanlığında, Ürdün İslami İşler (Diyanet işleri gibi) ve Evkaf (Vakıf İşleri) bakanlığında ya da Ürdün Kādı'l-kudât Dairesinde (Şer'i mahkemelerde hâkimlik) gibi birimlerde istihdam edebilir ve iş imkânı bulabilir.

Hedeflenen öğrenme çıktıları aşağıdaki öğretim stratejileri ve etkinlikleri aracılığıyla geliştirilir:

- Doktora dersleri
- Ders içerisindeki ilmi tartışmalar
- İlmi raporlar
- İlmi çalışmalar ve ödevler
- Doktora öğrencilerinin her derste sundukları ilmi ödev, araştırma ve makaleler

Tablo 4: Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi Doktora Programındaki Hadis Dersleri

Zorunlu dersler		Seçmeli dersler	
دراسات في أصول الحديث	Hadis Usulü Araştırmaları	دراسات في المغازي والسير	Siyer ve Megāzî Araştırmaları
دراسات في علل الحديث	İlelü'l Hadis Araştırmaları	أحاديث الأحكام	Ahkam Hadisleri
الجرح والتعديل	Cerh ve Ta'dîl	التفسير بالمأثور	Rivayet Tefsiri
الأحاديث المنتقدة في الصحيحين	Sahihayn'de Eleştirilen Hadisler	المدارس الحديثة	Hadis Medreseleri
فقه الحديث	Fıkhü'l Hadis	الحديث والمدرسة العقلية	Hadis ve Akli Ekoller
دراسة نصية في كتب الحديث	Hadis kitaplarında metin araştırmaları	الحديث وعلومه لدى الفرق الإسلامية والمدرسة العقلية	İslami Fırkalar ve Akli Ekoller nezdinde Hadis ve İlimleri
دراسات في مناهج المحدثين	Muhaddislerin Yöntemleri Üzerine Araştırmalar	الناسخ والمنسوخ في الحديث	Hadiste Nâsih ve Mensuh
		التجديد في علوم السنة	Hadis İlimlerinde Tecdid
		نقد الحديث عند الاصوليين	Usulcüler nezdinde Hadis Tenkidi

Ürdün Üniversitesi doktora programı Hadis alanından mezun olmak için toplam 12 dersten başarı ile geçmek ayrıca alan yeterlilik sınavını da başarılı bir şekilde tamamlamak ve doktora tezini savunmak gerekmektedir.

2. Ürdün Üniversitesi Hadis Bölümü Tezler Kataloğu

Türkiye'de Ürdün ile ilgili yapılan çalışmalardan daha önce bahsetmiştik. Örnek verecek olursak Fikret Karapınar'ın "Ürdün Üniversitelerinde Hadis Alanında Yapılan Tezler" isimli makalesi 2002 yılında *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi'nde* yayınlanan çalışmasını örnek olarak söyleyebiliriz. Bu araştırmanın diğerlerinden farkı ise, Ürdün Üniversitesinde Hadis alanında 2010-2024 yılları arasında yazılan lisansüstü tezleri de bu bölümde zikretmek olacaktır.

Ayrıca çalışmamızda bahsedilecek tezlerin içeriği hakkında her bir teze ayrı ayrı bilgi vermek, okuyucuyu yorar ve çalışmanın kapsamını gereksiz yere uzatır. Bu nedenle, araştırmamızda bahsedilen yüksek lisans ve doktora tezlerinin içeriği hakkında ek bilgiler maalesef sunulamayacaktır. Yapılan çalışmalar eğer yayınlanmış ise yayın bilgileri dipnot ve kaynakça kısmında verilecektir.

2.1. Yüksek Lisans

Ürdün Üniversitesinde Hadis alanında tahkik ve konu merkezli lisansüstü tezler çalışıldığı gibi, bir hadis âlimi merkezli tezler de Ürdünlü ya da yabancı uyruklu öğrenciler tarafından yazılmış ve başarıyla savunulmuştur. Şöyle ki, Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitim Bakanlığının YLSY programı kapsamında, 1416 sayılı kanun kapsamında yurtdışında ecnebi memleketlere burslu öğrenci gönderilerek yurda geri döndüklerinde lisansüstü eğitim aldıkları alanda ve adına gönderildikleri kuruma dönerek üniversitelerde ya da resmi kurumlarda görev alan bursiyer öğrenciler de diğer ülkeler (Amerika, İngiltere, Kanada, Almanya, Hollanda, İtalya, Çin, Japonya, Malezya, Katar, Kuveyt, Fas, Mısır, Cezayir, Tunus, Pakistan vb.) olduğu gibi Ürdün'de de bakanlık bursu ile Hadis alanında yüksek lisans ve doktora eğitimi alıp yazılan tezler de bu çalışmada zikredilecektir. [12]

2.1.1. Tahkik Çalışmaları

Ürdün Üniversitesi'nde 2010-2024 yılları arasında Hadis alanında yüksek lisansta yazılan tahkik (mahtut, el yazması üzerine yapılan) çalışmalarına örnek olarak aşağıdaki çalışmaları zikredebiliriz:

1- HUSEYIN, KANLI حاشية سري الدين محمد الدروري المعروف بابن الصائغ على نزهة النظر لابن حجر: دراسة وتحقيق ، اسم المشرف رشيد، محمود أحمد، تاريخ النشر2022. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث الشريف) الجامعة.

[12] MEB, Millî Eğitim Bakanlığı, Yurtdışı ve Yükseköğrenim Genel Müdürlüğü, 2015 YLSY Başvuru Kılavuzu. (Erişim 16.10.2018)

İbnü's-Sâiğ olarak bilinen Sürî el-Dîn Muhammed İbrahim İbn el-Sâiğ el-Durûrî'nin İbn Hacer'in Nüzhetü'n Nazar'a Haşiyesi. Tahkik Çalışması. Hüseyin Kanlı. Danışman: Mahmud Ahmed Yakub Reşid. 2022. Yüksek Lisans tezi. Ürdün Üniversitesi.

2- إدراك الحقيقة في تخريج أحاديث الطريقة للإمام التاتار: دراسة، وتحقيق من بداية المخطوط إلى صفحة 52 "في الحسب والنسب. آيدن، فاطمة، اسم المشرف: القضاة، شرف محمود، تاريخ النشر2022. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) –الجامعة الأردنية.

İmam Tatar'ın Tariki ile Hadislerin Tahricinde Hakikat Anlayışı. El yazması eserin başından 52. Sayfaya kadar tahkik çalışması. Fatma Aydın. Danışman: Şeref Mahmud el-Kudât. 2022. Yüksek Lisans tezi. Ürdün Üniversitesi.

2.1.2. Konu Merkezli Çalışmalar

Ürdün Üniversitesi'nde 2010-2024 yılları arasında Hadis alanında yüksek lisansta yazılan konu merkezli çalışmalar için ise, üniversitedeki akademisyenler nezdinde konulu hadis üzerine akademik çalışmalar yapılması beklenmekte ve istenmektedir. Yüksek lisans aşamasındaki konu merkezli çalışmalar ise şunlardır:

3- منهج الإمام الدارقطني في تصحيح الروايات المختلفة في كتاب العلل. الخطيب، سارة راتب عباس. اسم المشرف العكايلة، سلطان سند، ¬ تاريخ النشر2013. رسالة ماجستير في علوم الحديث النبوي الشريف .

İmam Dârekutnî'nin İlel Kitabında Farklı Rivayetleri Tashih Etme Metodolojisi. Sare Râtib Abbas el-Hatîb. Danışman: Sultan Sened el-Akâyile. 2013. Yüksek Lisans Tezi. Ürdün Üniversitesi.

4- الإصرار على المعصية أسبابه وعلاجه في ضوء السنة النبوية: دراسة موضوعية، سكمان، محمد أنس، اسم المشرف رشيد، محمود أحمد يعقوب،¬ تاريخ النشر2016، رسالة جامعية (ماجستير في الحديث)–الجامعة الأردنية.

Günahta Israrın Sebepleri ve Nebevi Sünnet Işığında Tedavisi. Muhammed Enes Sekman. Danışman: Mahmud Ahmed Yakub Reşîd. 2016. Yüksek Lisans Tezi Ürdün Üniversitesi. [13]

5- أثر عقيدة الإمامة في النقد الحديثي عند الشيعة الإثنى عشرية. أوكتان، يوسف. اسم المشرف البنا، نماء، تاريخ النشر2016. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) —الجامعة.

İmamet Akidesinin On İki İmam Şiası'nda Hadis Tenkidine Etkisi. Yusuf Oktan. Danışman: Nema el-Bennâ. 2016. Yüksek Lisans Tezi. Ürdün Üniversitesi.

6- آداب المرافق العامة في ضوء السنة النبوية: دراسة موضوعية، الشلبي، أروى إبراهيم عوض. اسم المشرف رشيد، محمود، ¬ تاريخ النشر2017. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) –الجامعة الأردنية .

[13] Muhammet Enes Sekman, *El-Israru Ale'l-Ma'siyeti Esbâbuhu Ve 'Ilâcuhu Fi Dav'i's-Sünneti'n-Nebeviyyeti* (FECR, 2023).

Sünnet Işığında Kamu Ahlakı. Ervâ İbrahim Ivaz eş-Şelebî. Danışman: Mahmud Ahmed Reşîd. 2017. Yüksek Lisans Tezi Ürdün Üniversitesi.

7- الزيارة في ضوء السنة النبوية: دراسة موضوعية. كويونجو، عبد الله رجب. اسم المشرف الجوابرة، باسم فيصل¬. تاريخ النشر2017. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) الجامعة الأردنية.

Hz. Peygamber'in Sünneti Işığında Ziyaret. Abdullah Recep Koyuncu. Danışman: Basım Faysal el-Cevâbira. 2017. Yüksek Lisans Tezi Ürdün Üniversitesi. [14]

8- الضرائر في السنة النبوية: زوجات الرسول صلى الله عليه وسلم أنموذجا: دراسة موضوعية. القاضي، دانية عناد محمد، اسم المشرف أبو صعيليك، عبد ربه سلمان، ¬ تاريخ النشر2017. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) –الجامعة الأردنية.

Hadislerde Zevceler: Peygamber Efendimizin (SAV) Eşleri Örneği: Konulu Bir Araştırma. Dânya Muhammed el-Kādî. Danışman: Abdu Rabbuh Ebu Suayleyk. 2017. Yüksek Lisans Tezi Ürdün Üniversitesi.

9- المنهج النبوي في حفظ العقل. طحان، عبادة عبد الرحيم أحمد. اسم المشرف، القضاة، شرف محمود، ¬ تاريخ النشر2018. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) الجامعة الأردنية.

Aklı Korumada Hz. Peygamberin Nebevî Yöntemi. Abdurrahim Ahmed Tahhân. Danışman: Şeref Mahmud el-Kudât. 2018. Yüksek Lisans Tezi Ürdün Üniversitesi.

10- مصطلح "الحديث المشهور" عند المحدثين: دراسة تأصيلية، تطبيقية. الدرادكة، معتز موسى. اسم المشرف العبادي، زياد سليم، تاريخ النشر2019. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) –الجامعة الأردنية.

Muhaddislerde Meşhur Hadis. Mu'tez Musa ed-Derâdike. Danışman: Ziyad Selim el-Abbâdî. 2019. Yüksek Lisans Tezi. Ürdün Üniversitesi.

11- الهدي النبوي في الخصوصية الشخصية وأثرها في نماء الفرد والمجتمع. الزبن، محمد عبد الجبار، اسم المشرف عدوي، علاء الدين محمد، تاريخ النشر2019. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) –الجامعة الأردنية.

Kişisel Mahremiyette Nebevi Rehberlik ve Onun Birey ile Toplumun Gelişimindeki Etkisi. Muhammed Abdül Cebbar Zıbın. Danışman: Alâeddin Muhammed Adevi. 2019. Yüksek Lisans Tezi Ürdün Üniversitesi.

12- السنة المنشئة للأحكام استقلالاً: دراسة حديثية تطبيقية. جاناقجي، حفصة إدريس، اسم المشرف البنا، نماء محمد، ¬ تاريخ النشر2019. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) –الجامعة الاردنية .

[14] Abdullah Recep Koyuncu, *Hz. Peygamber'in Sünneti Işığında Ziyaret* (Gümüşev Yayıncılık, 2022).

Bağımsız Hüküm Oluşturan Sünnet: Uygulamalı Hadis Araştırması. Hafsa İdris Çanakçı. Danışman: Nema Muhammed el-Bennâ. 2019. Yüksek Lisans Tezi Ürdün Üniversitesi.

13- الأحاديث المشكلة المتعلقة بالحياة الآخرة: دراسة نقدية. كايا، مصطفى. اسم المشرف القضاة، شرف محمود، ¬ تاريخ النشر2020. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) الجامعة الأردنية.

Ahiret Hayatı ile İlgili Hadisler. Mustafa Kaya. Danışman: Şeref Mahmud el-Kudât. 2020. Yüksek Lisans Tezi Ürdün Üniversitesi.

14- المصنفات في أصول الحديث في تركيا في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين: دراسة تحليلية تقويمية. بالابان، محمد سيد، اسم المشرف القضاة، شرف محمود، ¬ تاريخ النشر2020. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) –الجامعة الأردنية

17. ve 18. Yüzyıllarda Türkiye'de Hadis Usulü Çalışmaları. M. Seyyid Balaban. Danışman: Şeref Mahmud el-Kudât. 2020. Yüksek Lisans Tezi Ürdün Üniversitesi. [15]

15- إعمال الفكر والروايات في شرح حديث إنما الأعمال بالنيات لإبراهيم بن حسن القرآني (ت1101هـ): دراسة وتحقيقا. عبد الحميد تشالشكان، اسم المشرف الجوابرة، باسم فيصل، ¬ تاريخ النشر2020. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) –الجامعة الاردنية

Ameller Niyetlere Göredir Hadisinin Rivayetleri ve Şerhi. Abdülhamit Çalışkan. Danışman: Basım Faysal el-Cevâbira. 2020. Yüksek Lisans Tezi. Ürdün Üniversitesi.

16- أثر الصلاة في تربية الإرادة: دراسة موضوعية في ضوء السنة النبوية. كنريكوك، مراد، اسم المشرف الصاحب، "محمد عيد" محمود، ¬ تاريخ النشر2021. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) –الجامعة الأردنية .

İrade Eğitiminde Namazın Etkisi: Nebevi Sünnet ışığında nesnel çalışma. Murat Günerigök. Danışman: Muhammed İyd Mahmud Sâhib. 2021. Yüksek Lisans Tezi. Ürdün Üniversitesi.

17- الأحاديث المنتقدة على الصحيحين عند المعاصرين بدعوى مخالفة مقاصد الشريعة: دراسة نقدية. نبهان، آيات علي حسن، اسم المشرف عدوي، علاء الدين محمد، ¬ تاريخ النشر2021. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) –الجامعة الأردنية

Sahihayn'i, Şeriatın Gayelerine Aykırı Olduğu Gerekçesiyle Tenkit Eden Hadisler. Ali Hasan Nebhân. Danışman: Alâeddin Muhammed Ahmed Adevi. 2021. Yüksek Lisans Tezi Ürdün Üniversitesi.

18- فقه الحديث من خلال كتاب اختلاف مالك والشافعي: دراسة تحليلية في بعض مسائل الصلاة. عنام، ياسر عبد الحميد. اسم المشرف ابو صعيليك، عبد ربه سلمان، تاريخ النشر2022. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث الشريف) – الجامعة

[15] Muhammet Seyyit Balaban, (2024 ,مكتبة الغانم للنشر والتوزيع) *المصنفات في أصول الحديث في تركيا في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين*.

İmam Malik ve İmam Şafiî'nin İhtilafları Üzerine Hadis Fıkhı: Namaz Konusundaki Bazı Meselelerin Analitik İncelenmesi. Yasir Abdülhamid Annam. Danışman: Abdu Rabbuh Ebu Suayleyk. 2022. Yüksek Lisans Tezi. Ürdün Üniversitesi.

2.1.3 Şahıs Merkezli Çalışmalar

Ürdün Üniversitesi'nde 2010-2024 yılları arasında Hadis alanında yüksek lisans seviyesinde yazılan şahıs (kişi) merkezli çalışmalar ise, üniversitedeki akademisyenler nezdinde bu tarz çalışmalar üzerinde çalışılması yine beklenmekte ve istenmektedir. Örnek verecek olursak falanca hadis aliminin falanca eserindeki yöntemi, metodu ya da falanca alimin hadis ilmindeki yeri ya da görüşleri gibi. Yüksek lisans aşamasındaki şahıs merkezli çalışmalar ise şunlardır:

19- أثر المذاهب الفقهية للمحدثين في نقد الحديث النبوي: الزيلعي أنموذجا. أبو قمر، منال نايف. اسم المشرف: الوريكات، عبد الكريم أحمد¬. تاريخ النشر2011. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) –الجامعة الأردنية.

Hz. Peygamber'in Hadislerini Eleştirmede Fıkıh Ekollerinin Etkisi: Zeylaî Örneğinde. Ebu Kamer Menâl Naif. Danışman: Abdülkerim Ahmed el-Vureykât. 2011. Yüksek Lisans Tezi. Ürdün Üniversitesi.

20- بناء الشخصية المتوازنة في السنة النبوية "أبو عرابي العدوان"، أمل محمد عبد اللطيف. اسم المشرف البنا، نماء محمد، ¬تاريخ النشر2012. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث الشريف) –الجامعة الاردنية .

Nebevî Sünnette Dengeli Kişiliğin İnşası- "Ebu Urâbî el-Advân". Emel Muhammed Abdullatif. Danışman: Nema Muhammed el-Bennâ. 2012. Yüksek Lisans Tezi. Ürdün Üniversitesi.

21- زيادات المتون عند الإمام مسلم في صحيحه: دراسة تحليلية. الوادي، منال عمر محمد. اسم المشرف القضاة، أمين محمد، ¬ تاريخ النشر2015. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) الجامعة الأردنية.

İmam Müslim'in Sahih' indeki Metin Fazlalıkları. Menâl Ömer Muhammed el-Vadi. Danışman: Emin Muhammed el-Kudât. 2015. Yüksek Lisans Tezi. Ürdün Üniversitesi.

22- تعقبات ملا كوراني في الكوثر الجاري على الحافظ ابن حجر في فتح الباري: دراسة نقدية. كلش، سلمان. اسم المشرف: البنا، نماء محمد، ¬ تاريخ النشر2015. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) –الجامعة الأردنية .

Molla Gürani'nin el-Kevser-i'l Cârî'de İbn-i Hacer'in Feth-ü'l Bari'sine Eleştirileri: Eleştirel Bir Çalışma" Selman Keleş. Danışman: Nema Muhammed el-Bennâ. 2015. Yüksek Lisans Tezi. Ürdün Üniversitesi.

23- التصنيف على الأبواب في صحيح البخاري: دراسة تحليلية نقدية. تابان، زيد. اسم المشرف القضاة شرف. تاريخ النشر2018. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) –الجامعة الأردنية.

Sahih-i Buhari'de Bab Başlıklarının Tasnifi. Zeyd Taban. Danışman: Şeref Mahmud el-Kudâ. 2018. Yüksek Lisans Tezi Ürdün Üniversitesi.

24- محمد أنور شاه الكشميري ومنهجه في شرح سنن الترمذي في كتابه معارف السنن. آيدينلي، أحمد أمره. اسم المشرف القضاة، أمين محمد، ¬ تاريخ النشر2019. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) –الجامعة الأردنية.

Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî ve eseri Maarif-ü's Sünen'de Sünen-i Tirmizî'yi Şerh Yöntemi. Ahmet Emre Aydınlı. Danışman: Emin Muhammed el-Kudât. 2019. Yüksek Lisans Tezi. Ürdün Üniversitesi. [16]

25- ابن كمال باشا وجهوده في علوم الحديث: دراسة منهجية. أوجار، أمراه، اسم المشرف رشيد، محمود أحمد يعقوب، ¬ تاريخ النشر2019. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) –الجامعة الاردنية.

İbn-i Kemal Paşa ve Hadis İlmindeki Yeri. Emrah Uçar. Danışman: Mahmud Ahmed Yakub Reşid. 2019. Yüksek Lisans Tezi Ürdün Üniversitesi.

26- منهج الإمام المحدث محمد زكريا الكاندهلوي في كتابه أوجز المسالك إلى موطأ مالك. جلبي، إسماعيل. اسم المشرف القضاة، أمين محمد. تاريخ النشر2019. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) –الجامعة الأردنية.

İmam Muhaddis Muhammed Zekeriya el-Kandehlevî'nin 'Evcezü'l-Mesâlik ilâ Muvatta-i Mâlik' Adlı Kitabındaki Metodolojisi. İsmail Çelebi. Danışman: Emin Muhammed el-Kudât. 2019. Yüksek Lisans Tezi. Ürdün Üniversitesi.

27- نقولات الكعبي عن رواة الصحيحين في كتابه قبول الأخبار ومعرفة الرجال: دراسة تحليلية نقدية. يالنيز، طلحة. اسم المشرف أبو صعيليك، عبدربه سلمان، ¬ تاريخ النشر2020. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) –الجامعة الأردنية.

El-Kâbi'nin Sahiheyn Ravilerindeki Nakilleri ve eseri Kabulü'l Ahbar. Talha Yalnız. Danışman: Abdu Rabbuh Ebu Suayleyk. 2020. Yüksek Lisans Tezi. Ürdün Üniversitesi.

28- ابن علان البكري ومنهجه في كتابه "دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين". زيبك، جهان. اسم المشرف أبو صعيليك، عبد ربه سلمان، ¬ تاريخ النشر2020. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) –الجامعة الأردنية.

İbni- Allân el-Bekri ve "Delîlü'l-Fâlihîn li-turuk Riyâzü's Sâlihîn" adlı kitabının metodolojisi. Cihan Zeybek. Danışman: Abdu Rabbuh Ebu Suayleyk. 2020. Yüksek Lisans Tezi. Ürdün Üniversitesi.

29- منهج أبي يعلى الخليلي في الجرح والتعديل في كتابِه الإرشاد في معرفة علماء الحديث. أرديم، محمد أمين، اسم المشرف رشيد، محمود أحمد يعقوب، ¬ تاريخ النشر2020. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث) –الجامعة الأردنية.

[16] Ahmet Emre Aydinli, *"محمد أنور شاه الكشميري ومنهجه في شرح سنن الترمذي في "معارف السنن Muhammed Enver Şah Keşmîrî ve 'Maarifü's-Sünen' adlı eserinde Sünen-i Tirmizi'yi şerh yöntemi* (İlahiyat, 2024).

Ebu Ya'la el-Halilî'nin 'El-İrşad' Adlı Kitabındaki Cerh ve Ta'dîl Metodolojisi. Muhammet Emin Erdim. Danışman: Mahmud Ahmed Yakub Reşid. 2020. Yüksek Lisans Tezi Ürdün Üniversitesi. [17]

30- ر. مارستون سبيت (R. Marston Speight) أعماله ومنهجه: دراسة نقدية. جنار، إسماعيل، اسم المشرف الفقيه، شفاء علي، ¬ تاريخ النشر2020. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث الشريف) -الجامعة

R. Marston Speight'in Eserleri ve Metodolojisi. İsmail Çınar. Danışman: Şifa Ali el-Fakih. 2020. Yüksek lisans Tezi. Ürdün Üniversitesi.

31- مختصرات مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث: دراسة تحليلية ونقدية. جهانكير، أحمد، اسم المشرف: الجوابرة، باسم فيصل، ¬ تاريخ النشر2021. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث الشريف) -الجامعة

Hadis İlminde İbn-i Salah'ın Mukaddime'sinin Özetleri. Ahmed Cihangir. Danışman: Basım Faysal el-Cevâbira. 2021. Yüksek Lisans Tezi Ürdün Üniversitesi.

32- تعقبات ابن قطلوبغا والبقاعي على نزهة النظر لابن حجر: دراسة منطقية حديثية. المطيري، محمد الحميدي حمود، اسم المشرف عدوي، علاء الدين، ¬ تاريخ النشر2021. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث الشريف) -الجامعة الاردنية .

İbn-i Kutluboğa ve Bukai'nin İbn-i Hacer'in Nüzhetü'n Nazar adlı eserine eleştirileri. Muhammed el-Humeydî el-Matiri. Danışman: Alâeddin Muhammed Ahmed Adevi. 2021. Yüksek Lisans Tezi. Ürdün Üniversitesi.

33- الرد على شبهات علي الكوراني الشيعي في كتابه: الماء الجاري في غسل البخاري. أرجينيورك، سردار أنوار. اسم المشرف: القضاة، أمين محمد، ¬ تاريخ النشر2021. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث الشريفة وعلومه)

Ali Al-Gürânî'nin "el-Kevs̱erü'l-câfî ilâ riyâżi eḥâdîs̱i'l-Buḫârî" eserinde Şia'ya reddiye. Serdar Enver Ercinörk. Danışman: Emin Muhammed el-Kudât. 2021. Yüksek Lisans Tezi Ürdün Üniversitesi.

34- منهج الإمام بدر الدين العيني في كتابه شرح سنن أبي داود. المؤلف SAFA، NAYIR. اسم المشرف العبادي، زياد سليم عيد، ¬ تاريخ النشر2022. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث الشريف) -الجامعة

İmam Bedreddin el-Aynî'nin 'Şerh Sünen-i Ebu Davud' Adlı Kitabındaki Metodolojisi. Safa Nayır. Danışman: Ziyad Selim el-Abbâdî. 2022. Yüksek Lisans Tezi. Ürdün Üniversitesi.

35- منهج ملا علي القاري في كتابه شرح الشفا للقاضي عياض Avcu ، Yunus emreاسم المشرف القضاة، أمين محمد،¬ تاريخ النشر2023. رسالة جامعية (ماجستير في الحديث الشريف) الجامعة الاردنية .

[17] Muhammet Emin Erdim, *Menhecü Ebî Ya'lâ el-Halîlî fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl fî Kitâbihi'l-İrşâd fî Ma'rifeti Ulemâi'l-Hadîs* (FECR, 2022).

Molla Ali el-Kârî'nin Kâdi Iyâz'ın 'eş-Şifâ' eserini Şerh Metodolojisi. Yunus Emre Avcu. Danışman: Emin Muhammed el-Kudât. 2023. Yüksek Lisans Tezi. Ürdün Üniversitesi.

2.2. Doktora Tezleri

Ürdün Üniversitesi'nde 2010-2024 yılları arasında Hadis alanında doktora aşamasında yazılan çalışmalar için ise, üniversitedeki akademisyenler nezdinde aşağıda da zikrettiğimiz gibi konu ve şahıs merkezli çalışmalar üzerinde çalışılması beklenmekte ve istenmektedir. Doktora aşamasındaki çalışmalar ise şunlardır:

2.2.1. Konu Merkezli Çalışmalar

36- الموضوعية في منهج النقد عند المحدثين. أبو ليل، محمد عبد الملك عوض. اسم المشرف: القضاة، أمين محمد¬. تاريخ النشر2010. رسالة جامعية (دكتوراه).

Muhaddislerin Eleştiri Metodunda Nesnellik. Ebu Leyl, Muhammed Abdülmelik Ayâd. Danışman: Emin Muhammed el-Kudât. 2010. Doktora Tezi. Ürdün Üniversitesi.

37- منهج البخاري في مرويات كتاب المغازي في صحيحه. العوامرة، نهاد محمد حسين. اسم المشرف القضاة، أمين. تاريخ النشر2012. رسالة جامعية (الدكتوراة في الحديث النبوي الشريف).

Buhari'nin Sahihindeki Megāzî rivayetlerinindeki Yöntemi. Nihad Muhammed Hüseyin el-Avâmira. Danışman: Emin Muhammed el-Kudât. 2012. Doktora Tezi. Ürdün Üniversitesi.

38- دعوى اشتمال الصحيحين على إسرائيليات: (دراسة نقدية) مريان، مناف توفيق سليمان. اسم المشرف القضاة، أمين¬. تاريخ النشر2012. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث النبوي الشريف).

Sahihayn'de İsrailiyat İçerdiği İddiası Üzerine. Münif Tevfik Süleyman Meryân. Danışman: Emin Muhammed el-Kudât. 2012. Doktora Tezi. Ürdün Üniversitesi.

39- الأحاديث المنتقدة في الصحيحين الخاصة بالمرأة: دراسة نقدية. بلوج، قاسم (قول بيك) محمد. اسم المشرف القضاة، شرف محمود، ¬ تاريخ النشر2012. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث النبوي الشريف) الجامعة الاردنية .

Sahihayn'de Kadın ile ilgili eleştirilen hadisler. Kasım Muhammed Beluc. Danışman: Şeref Mahmud el-Kudât. 2012. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

40- موازنة بين الإمامين أبي حاتم (277 هـ) وأبي زرعة (264 هـ) الرازيين من خلال كتاب العلل لابن أبي حاتم الرازي (327 هـ) يوسف، مراد شحادة شكيب اسم المشرف العكايلة، سلطان سند، ¬ تاريخ النشر2012. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث النبوي الشريف)

Ebu Hatim Razi ve Ebu Zür'a Razi'nin İlel Kitabı Karşılaştırması. Murad Şekib Yusuf. Danışman: Sultan el-Akâyile. 2012. Doktora Tezi. Ürdün Üniversitesi.

41- أصول فقه الحديث عند المحدثين. جيطان، محمد راغب راشد. اسم المشرف: القضاة، شرف محمود، ¬ تاريخ النشر2013. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث الشريف وعلومه)

Hadisçilerde Fıkhü'l Hadis Usulü. Muhammed Râgıb Raşid Ceytan. Danışman: Şeref Mahmud el-Kudât. 2013. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

42- مرويات الإمامة عند الشيعة الاثنى عشرية: دراسة نقدية. الدبوس، حمود نايف محمد. اسم المشرف القضاة، أمين محمد، ¬ تاريخ النشر2014. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث) الجامعة الأردنية.

12 imam Şia'sında İmamet Rivayetleri. Naif Muhammed el-Debbus. Danışman: Emin Muhammed el-Kudat. 2014. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

43- أحاديث الجن والسحر والعين المنتقدة في الصحيحين: دراسة نقدية. الكساسبة، فيصل مفضي عثمان. اسم المشرف الجوابرة، باسم. تاريخ النشر2015. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث الشريف) –الجامعة الاردنية.

Buhari ve Müslim'in Sahihlerindeki Cin, Sihir ve Göz ile İlgili Eleştirilen Hadisler. Faysal Müftî Osman el-Kesâsibe. Danışman: Basım Faysal el-Cevâbira. 2015. Doktora Tezi. Ürdün Üniversitesi.

44- أسس المدرسة العقلية في التعامل مع السنة النبوية: دراسة تحليلية نقدية. المهيني، يوسف عبد الرحيم. اسم المشرف: القضاة، شرف، ¬ تاريخ النشر2016. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث النبوي الشريف)

Sünnet ile Teamülde Akıl Ekolünün Temelleri. Yusuf Abdurrahim el-Müheyni. Danışman Şeref Mahmud el-Kudât. 2016. Doktora Tezi. Ürdün Üniversitesi.

45- السنة النبوية في فكر مدرسة إسلامية المعرفة. عواد، فايدة إبراهيم حافظ. اسم المشرف، الجوابرة، باسم فيصل، ¬ تاريخ النشر2016. رسالة جامعية (دكتواره في الحديث) –الجامعة الأردنية .

İslami ilim düşüncesinde Hz. Peygamber'in Sünneti. Fâide İbrahim Hafız Avvâd. Danışman: Basım Faysal el-Cevâbira. 2016. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

46- أهل الحديث في الأردن ومروياتهم من عصر الصحابة إلى نهاية القرن الخامس. صبري، هيثم عبد الغفور. اسم المشرف الوريكات، عبد الكريم أحمد، ¬ تاريخ النشر2016. رسالة جامعية (دكتوراة في الحديث النبوي وعلومه).

Sahabe Döneminden Beşinci Asrın Sonlarına Kadar Ürdün'de Ehl-i Hadis ve Rivayetleri. Heysem Abdülgafûr Sabri. Danışman: Abdülkerim Ahmed el-Vureykât. 2016. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

47- الأحاديث المنتقدة في الصحيحين بدعوى أنها من الأساطير والخرافات: (دراسة نقدية) البستنجي، نعيم محمد أحمد اسم المشرف أبو صعيليك، عبد ربه سلمان،¬ تاريخ النشر2016. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث الشريف) –الجامعة

Sahiheyn'de Efsane ve Efsane Olduğu Gerekçesiyle Tenkit Edilen Hadisler. Naim Muhammed Ahmed Bostancı. Danışman: Abdu Rabbuh Ebu Suayleyk. 2016. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

-48 جمع روايات الحديث الواحد وأثره في فهم الحديث ودفع الشبهات. الأزهري، عبد السلام الهادي. اسم المشرف القضاة، أمين محمد، ¬ تاريخ النشر2017. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث الشريف) –الجامعة الاردنية.

Ahad Hadis Rivayetlerinin Cem'i, Hadislerin Anlaşılmasındaki Etkisi ve Şüphelerin Giderilmesi. Abdüsselam Hadi el-Ezherî. Danışman: Emin Muhammed el-Kudât. 2017. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

-49 الناسخ والمنسوخ: دراسة حديثية تأصيلية في الكتب الستة. حمد، آلاء نايف علي بني. اسم المشرف القضاة، أمين محمد. تاريخ النشر2017. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث النبوي الشريف وعلومه.

Hadis Kitaplarında Nasih ve Mensuh. Ala Naif Ali Hamd. Danışman: Emin Muhammed el-Kudât. 2017. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

-50 تطور فهم متن الحديث عند العلماء من خلال شروح صحيح البخاري. العدوان، أمل محمد أبو عرابي. اسم المشرف القضاة، أمين محمد، تاريخ النشر2018. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث) –الجامعة الأردنية.

Alimlerin Sahih-i Buhari Şerhleri Aracılığıyla Hadis Metnini Anlama Gelişimi. Emel Muhammed el-Advân. Danışman: Emin Muhammed el-Kudât. 2018. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

-51 التكرار في صحيح البخاري وآثاره النقدية الحديثية. شحادة، دعاء موسى يوسف، اسم المشرف القضاة أمين. تاريخ النشر2019. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث) الجامعة الأردنية.

Sahih-i Buhari'deki Tekrarlar ve Bu Tekrarların Modern Eleştirilere Etkisi. Dua Musa Yusuf Şahâde. Danışman: Emin Muhammed el-Kudât. 2019. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

-52 رد الشبهات عن الأحاديث النبوية من خلال القرآن الكريم.، صلاح علي عبد السلام. اسم المشرف الصاحب، "محمد عيد" محمود، ¬ تاريخ النشر2019. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث) –الجامعة الأردنية.

Hz. Peygamberin Hadisleri Hakkındaki Şüphelerin Kur'an-ı Kerim ile Reddi. Salah Ali Abdüsselam. Danışman: Muhammed İyd Mahmud Sâhib. 2019. Doktora Tezi. Ürdün Üniversitesi.

-53 المنهج النبوي في بناء قيمة الاحترام وآثاره: دراسة موضوعية. الرعود، بلقيس محمد سليمان. اسم المشرف أبو صعيليك، عبد ربه، ¬ تاريخ النشر2019. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث) –الجامعة الأردنية.

İhtiram–Saygıyı İnşa Etmede Hz. Peygamberin Yöntemi. Belkıs Muhammed Süleyman Raud. Danışman: Abdu Rabbuh Ebu Suayleyk. 2019. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

-54 الاستخراج وتطبيقه عند المحدثين: المستخرجات على صحيح البخاري أنموذجًا. كلش، سلمان، اسم المشرف الصاحب، "محمد عيد" محمود، ¬ تاريخ النشر2020. رسالة جامعية (دكتوراة في الحديث) –الجامعة الأردنية.

İstihraç ve Hadisçilerde Tatbiki. Sahih-i Buhari Örnekliğinde Müstahrecler. Selman Keleş. Danışman: Muhammed Iyd Sâhib. 2020. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi. [18]

-55 الحكم على الراوي من خلال مروياته. السنين، خالد محمد سليمان، اسم المشرف البنا، نماء محمد إسحق، ¬ تاريخ النشر 2020 رسالة جامعية (دكتوراة في الحديث الشريف وعلومه) .

Ravinin Rivayetleriyle Hükmü. Halid Muhammed Süleyman el-Süneyn. Danışman: Nema Muhammed İshak el-Bennâ. 2020. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

-56 منهجية الانتقاء عند الإمام البخاري في الجامع الصحيح: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة. ألكان، أحمد، اسم المشرف الوريكات، عبد الكريم أحمد، ¬ تاريخ النشر2021. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث) –الجامعة الأردنية .

Cami-ü's Sahih'te İmam Buhari'nin Hadisleri Seçme Metodolojisi. Ahmet Alkan. Danışman: Abdülkerim Ahmed el-Vureykât. 2021. Doktora tezi Ürdün Üniversitesi.

-57 طرق تحمل الحديث والأداء تطوره وأثره في الراوي والمروي وأخطاء الرواة فيه: دراسة نقدية. سكمان، محمد أنس، اسم المشرف رشيد، محمود أحمد، ¬ تاريخ النشر2022. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث الشريف) الجامعة

Hadis Tahammül ve Eda Yolları, Gelişimi, Râvi Üzerindeki Tesiri ve Râvilerin Hataları. Muhammed Enes Sekman. Danışman: Mahmud Ahmed Reşid. 2022. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi. [19]

2.2.2 Şahıs Merkezli Çalışmalar

-58 آراء محمد الطاهر بن عاشور في الحديث النبوي وعلومه. المناسيه، سعد أمين محمد. اسم المشرف العكايلة، سلطان. تاريخ النشر2010. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث) –الجامعة الأردنية.

Muhammed Tahir İbn-i Aşur'un Hadis İlmindeki Görüşleri. Sa'd Emin Muhammed el Menasiye. Danışman: Sultan el-Akâyile. 2010. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

-59 رواية أبي ذر الهروي للجامع الصحيح للإمام البخاري: دراسة تحليلية مقارنة. الفقيه، شفاء علي حسن. اسم المشرف القضاة، أمين محمد، ¬. تاريخ النشر2011. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث) –الجامعة الأردنية.

Ebu Zer el-Heravi'nin İmam el-Buhari'nin el-Cami' üs-Sahih Rivayeti- Karşılaştırmalı analitik çalışma. Şifa Ali Hasan el-Fakih. Danışman: Emin Muhammed el-Kudât. 2011. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

[18] Selman Keleş, *el-İstihrâc ve Tatbîkuhû inde'l-Muhaddisîn* (Ankara: FECR, 2022).

[19] Muhamet Enes Sekman, *Hadis Alma (Tahammül) ve Aktarma (Eda) Yöntemleri* (Gümüşev Yayınları, 2023).

60- منهج الإمام علي بن المديني في إعلال الحديث. ثلجي، نضال إبراهيم ذيب. اسم المشرف العكايلة، سلطان سند، ¬ تاريخ النشر2011. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث النبوي الشريف) الجامعة الاردنية .

İmam Ali b. El-Medini'nin İ'lal-il Hadis Metodolojisi. İbrahim Zeyb Selci. Danışman: Sultan el-Akâyile. 2011. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

61- تصحيح الطبري للأحاديث في كتابه تهذيب الآثار: دراسة نقدية مقارنة. أنس، محمد هاشم غالب أحمد اسم المشرف العكايلة، سلطان سند، ¬ تاريخ النشر2015. رسالة جامعية (دكتوراة في الحديث النبوي الشريف) –جامعة الاردنية .

Taberi'nin Tehzib-ü'l Asar Kitabındaki Hadislerin Tashihi. Muhammed Haşim Galib Enes. Danışman: Sultan el-Akâyile. 2015. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

62- رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه: دراسة نقدية تطبيقية. الشياب، شادي محسن عواد. اسم المشرف القضاة، أمين محمد، ¬ تاريخ النشر2016. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث) –الجامعة الأردنية.

Ebu Davud'un Mekke ehline Sünen 'ini Anlatan Mesajı. Şadi Muhsin Avvâd. Danışman: Emin Muhammed el-Kudât. 2016. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

63- مرويات محمد بن عجلان المعلة بالاختلاف عليه في كتاب العلل للدارقطني: دراسة نقدية، اللهيبي، أحمد نيسان مشعان. اسم المشرف: العبادي، زياد سليم. تاريخ النشر2016. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث الشريف) –الجامعة الأردنية.

Muhammed bin Aclan'ın, Darekutni'nin El-İlel Adlı Kitabında, Kendisi Hakkında İhtilaflı Rivayetleri. Ahmed Muşan el-Lüheybi. Danışman: Ziyad Selim el-Abbâdî. 2016. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

64- مقاصد البخاري في رواية الأحاديث في غير مظانها: (دراسة تطبيقية على الصحيح) ، الصمادي، عماد محمد فؤاد محمد، اسم المشرف الصاحب، محمد عيد،¬ تاريخ النشر2017. رسالة جامعية (دكتوراة في تخصص الحديث النبوي الشريف.)

Buhari'nin Hadis Rivayetindeki Maksatları. Muhammed Fuad Muhammed es-Samadi. Danışman: Muhammed Iyd Sahib. 2017. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

65- مرويات الإمام مالك بن أنس وأصحابه المُعلّة بالوهم: دراسة حديثية نقدية من خلال كتاب العلل للدارقطني. السلمان، محمد مصطفى عودة. اسم المشرف القضاة، أمين محمد سلمان، ¬ تاريخ النشر2017. رسالة جامعية دكتوراة في الحديث النبوي الشريف وعلومه.

İmam Malik b. Enes'in Rivayetleri ve Vehim ile İlletlenen Ashabı. "Dârekutnî'nin 'Kitab el-İlel' Adlı Eserini Eleştirel Bir İnceleme" Muhammed Mustafa Avdet Selman. Danışman: Emin Muhammed el-Kudât. 2017. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

66- جهود علماء نيسابور في الحديث وعلومه في القرون الثلاثة الأولى. جاسم، اياد علاء جاسم. اسم المشرف الصاحب، "محمد عيد" محمود، ¬ تاريخ النشر2017. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث النبوي الشريف)

İlk Üç Asırda Nîsâbur Alimlerinin Hadis İlmindeki Yeri. Ala Casım Casım. Danışman: Muhammed Iyd Mahmud Sâhib. 2017. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

-67 منهج الشيخ محمد الخضر الشنقيطي في كتاب كوثر المعاني الدراري وإضافاته العلمية على الحافظ ابن حجر في كتابه فتح الباري. السيوف، عماد الدين عبد الجليل علي. اسم المشرف العبادي، زياد سليم، ¬ تاريخ النشر2020. رسالة جامعية (دكتوراة في الحديث الشريف وعلومة).

Şeyh Muhammed El-Hızır El-Şankiti'nin 'Kevserü'l-Me'ânî ed-Dirârî Adlı Eserindeki Metodolojisi ve Feth-ü'l Bari Adlı Kitabında el-Hafız İbn Hacer'e Bilimsel Eklemeleri. Imadü'd Din Abdül Celil Es-Seyuf. Danışman: Ziyad Selim el-Abbâdî. 2020. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

-68 كتاب المدخل إلى الصحيح لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري: دراسة تحليلية. العمري، محمد أحمد. اسم المشرف الجوابرة، باسم فيصل، ¬ تاريخ النشر2020. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث الشريف وعلومه)

Ebu Abdullah el-Hâkim el-Nisaburi'nin Sahih'e Giriş kitabı: Analitik Bir Çalışma. Muhammed Ahmed el-Ömerî. Danışman: Basım Faysal el-Cevâbira. 2020. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

-69 الآثار الواردة في تراجم صحيح البخاري: (دراسة تحليلية) من كتاب بدء الوحي إلى نهاية أبواب ما جاء في السهو. القضاة، مهند سالم، اسم المشرف الصاحب، محمد عيد محمود، ¬ تاريخ النشر2021. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث) -الجامعة الأردنية .

Sahih-i Buhari'nin Tercümelerinde Yer Alan Etkiler. Vahyin Başlangıcı Bölümünden Sehiv Hakkında Gelen Rivayetlere Kadar. Muhennet Salim el-Kudâ. Danışman: Muhammed İyd Mahmud Sâhib. 2021. Doktora Tezi Ürdün Üniversitesi.

-70 منهج محمد بن الحسن الشيباني في كتابه الحجة على أهل المدينة: دراسة حديثية. ستويلا، محمد، اسم المشرف الجوابرة، باسم فيصل، ¬ تاريخ النشر2022. رسالة جامعية (الدكتوراة في الحديث الشريف) الجامعة

Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî'nin 'el-Hüccetü alâ Ehl-i'l-Medîne' Adlı Kitabındaki Metodolojisi: Hadis İncelemesi. Muhammed Sıtoyla. Danışman: Basım Faysal el-Cevâbira. 2022. Doktora Tezi. Ürdün Üniversitesi.

-71 الكليات عند المحدثين: كليات الإمام أحمد أنموذجاً: دراسة تأصيلية تطبيقية. محمد، يوسف حسني محمود، اسم المشرف العبادي، زياد سليم، ¬ تاريخ النشر2022. رسالة جامعية (دكتوراه في الحديث الشريفة) -الجامعة

Hadisçilerin Külliyatı. İmam Ahmed bin Hanbel'in Külliyatı. Yusuf Hüsnî Mahmud Muhammed. Danışman: Ziyad Selim el-Abbâdî. 2022. Doktora Tezi. Ürdün Üniversitesi.

-72 تعقبات الامام الخطيب البغدادي على البخاري في كتابه الموضح. أمراه أوجار. اسم المشرف; نماء البنا. تاريخ النشر 2023. رسالة جامعية دكتوراه في الحديث الجامعة الأردنية

Hatip el-Bağdadi'nin İmam Buhari'ye Eleştirileri, el-Mudih kitabı özelinde. Emrah Uçar. Danışman: Nema Muhammed el-Bennâ. Doktora Tezi. Ürdün Üniversitesi. [20]

-73 ابن علان المكي وجهوده في الحديث الشريف وعلومه. أحمد أمره آيدنلي. اسم المشرف: علاء الدين محمد أحمد عدوي. تاريخ النشر 2024. رسالة جامعية دكتوراه في الحديث في الجامعة الأردنية.

İbn Allân el-Mekkî ve Hadis İlmindeki Yeri. Ahmet Emre Aydınlı. Danışman: Alâüddîn Muhammed Ahmet Adevi. Doktora Tezi. Ürdün Üniversitesi.

Sonuç

Ürdün sınırları içerisinde köklü ve kaliteli üniversiteler arasında belki de ilk sırada Ürdün Üniversitesi gelmekte ve Arap ülkeleri arasında Arapça dili ile lisansüstü eğitim yüksek lisans, doktora eğitimi ve araştırma yapmak isteyen ilim talebeleri için gidilecek ülkelerin başında ise yine kanaatimizce Ürdün gelmektedir. Ürdün Üniversitesi'ndeki eğitim dilinin İngilizce ve Arapça olması tercih sebebi olarak öğrenciler nezdinde de ilgi çekici olabilir. Ürdün Üniversitesi, lisans, yüksek lisans ve doktora eğitim programlarında Hadis Anabilim Dalında, Buhari ve Müslim ile ilgili tartışmalı konular, Hadis alanında konulu hadis (Hadislerde kabir azabı gibi), Hadisçilerin yöntem ve metotları, İlel ilmi (İlel-ü'l-Hadis), Hadislerdeki ihtilaflı konular (Muhtelif-ü'l--Hadis) gibi konular da hem lisansüstü dersler hem de tez konuları sunularak tez yazılabilmektedir. Nasîrüddin el- Elbani ve Şuayb Arnavut gibi modern hadis âlimleri ile başlayan hadis alanındaki tahkik çalışmalarının, Hadis alanına katkısı sürmekte ve hadis öğrencilerinin gayretleri ile tahkik çalışmaları gerek üniversitede yüksek lisans ve doktora tezleri olsun gerekse üniversite dışında tahkik çalışması ve kitap basımları olarak hadis alanına katkısı devam etmektedir. Ayrıca Ürdün'ün başkenti olan Amman'da ve diğer şehirlerinde de Ürdün Âlimler Birliği (رابطة علماء الأردن) ve Hadis Cemiyeti gibi dernek ve kurumlarda da Hadis ve Hadis Usulü dersleri verilmeye devam edilmektedir.

Bu çalışmamızda ise, yukarıda da bahsettiğimiz gibi Ürdün Üniversitesi'nin Hadis eğitimi ve program içeriğiyle ilgili akademik çalışma ihtiyacı ortaya çıktığından ve böyle bir çalışma çıkarma gereği duyulduğundan bahsetmiştik. Daha önce Türkiye'de *"Ürdün'de ve Ürdün Üniversitelerinde Hadis Öğretimi"* başlıklı bir makale ele alınmış ve makalenin giriş kısmında da zikrettiği gibi Ürdün'de başka bir üniversite olan Yermük Üniversitesi'nde ortaöğretim ve lise ders kitaplarında Hadis öğretimi konusu üzerine çalışma ortaya konulmuştur. Bu araştırmamızda ise, öncelikle Ürdün Üniversitesi'nin, Şeriat Fakültesinin kuruluş süreci ve daha sonra da fakültede lisans, yüksek lisans ve doktora programlarındaki dersler, Hadis alanında alınabilecek dersler ve ders içerikleri hakkında bilgiler, çalışmanın ikinci kısmında ise Ürdün Üniversitesi'nde 2010-2024 yılları arasında Hadis alanında

[20] Emrah Uçar, *El Hafız Hâtıb El Bağdadi'nin İmam Buhari'nin Et Târîhul Kebir Kitabına Yönelik Eleştirileri* (Konya: Kitap Dünyası, 2023).

yazılmış yüksek lisans, doktora tezlerin isimleri ve araştırmacılar hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır. Ayrıca araştırmamızda bahsi geçen lisansüstü tez konuları, ülkemizdeki İlahiyat fakültesi öğrencileri, ulusal ve uluslararası Hadis araştırmacıları için, çalışılması muhtemel konularına da ışık tutabilecek, onlara yeni ufuklar açabilecek eserlerdir. Gayret bizden, Muvaffakiyet Allah-u Teala'dandır.

Extended Abstract

The University of Jordan (الجامعة الأردنية) is a university located in Amman, the capital of Jordan. Established in 1962, it is the largest and oldest higher education institution in Jordan and one of the most prestigious universities in the Arab world and the Middle East. The University of Jordan, founded in 1962 in the capital Amman, comprises 24 faculties and 94 departments offering over 250 academic programs. It provides undergraduate and postgraduate programs. The university offers 78 undergraduate programs, 109 master's programs, and 34 doctoral programs, totaling 143 postgraduate programs. There are 31 universities in Jordan, including 10 public and 21 private universities. Some of these include the University of Jordan, Yarmouk University, Al al-Bayt University, Mutah University, the International Islamic Science University, Jerash University, Zarqa University, and Philadelphia University.

The Faculty of Sharīʿa (Theology) at the University of Jordan joined the university in the 1970-1971 academic year, and in 1977, the Department of Islamic Jurisprudence (Fiqh) emerged independently under the Department of Uṣūl al-Dīn (Fundamental Islamic Studies). The department comprises the Department of Fundamental Islamic Studies, the Department of Fiqh and Fiqh Principles, and the Department of Islamic Banking. As of 2024, there are 14 academicians in the Department of Ḥadīth at the University of Jordan. To graduate from the master's program in the Faculty of Theology at the University of Jordan, students must successfully complete eight courses and defend their master's thesis. The required courses include: Ulum al-Ḥadīth, Ḥadīth Analysis, 'Ilal al-Ḥadīth, Methodologies of Ḥadīth Scholars, Principles of Judging Ḥadīth, and Research Methods and Techniques. The compulsory courses at the doctoral level are: Research in Ḥadīth Methodology, Research in 'Ilal al-Ḥadīth, Criticism and Authentication, Criticized Ḥadīths in Ṣaḥīḥayn, Fiqh al-Ḥadīth, Textual Research in Ḥadīth Books, and Research on the Methodologies of Ḥadīth Scholars. Elective courses include: Aḥkām Ḥadīth, Ḥadīth and Rational Schools, Ḥadīth and Its Sciences in the View of Islamic Sects and Rational Schools, Abrogation in Ḥadīth, Renewal in Ḥadīth Sciences, and Research in Sīra and al-Maghāzī.

In our article, we will discuss studies related to Jordan. For instance, Fikret Karapinar's article "Theses in the Field of Ḥadīth in Jordanian Universities," published in 2002 in the Journal of the Institute of Social Sciences at Selcuk University, can be cited as an example. The difference in this research compared to others is that it will also mention postgraduate theses written in the field of Ḥadīth at the University of Jordan between 2010 and 2024. Additionally, providing detailed information about the content of each thesis mentioned in our study would be tedious for the reader and unnecessarily extend the scope of the study. Therefore, supplementary information about the

content of the mentioned master's and doctoral theses will unfortunately not be provided. If the studies are published, publication information will be provided in the footnotes and bibliography.

At the University of Jordan, postgraduate theses are conducted in the field of Ḥadīth on topics such as verification and subject-centered research; there also theses centered on a specific Ḥadīth scholar, written and defended successfully by Jordanian or international students. For instance, as part of the YLSY program by the Ministry of National Education of the Republic of Turkey, students are sent abroad to foreign countries for postgraduate education under Law No. 1416, and upon their return, they work at universities or official institutions in the field in which they received their education. Theses written by scholarship students who received master's and doctoral education in the field of Ḥadīth in Jordan with ministry scholarships, similar to other countries (the USA, UK, Canada, Germany, Netherlands, Italy, China, Japan, Malaysia, Qatar, Kuwait, Morocco, Egypt, Algeria, Tunisia, Pakistan, etc.), will also be mentioned in this study.

For the topic-centered studies written in the field of Ḥadīth at the master's level at the University of Jordan between 2010 and 2024, it is expected and desired by the academicians at the university that works in this style, such as thematic Ḥadīth studies, be conducted. For example, the method, methodology in a specific work of a certain Ḥadīth scholar, or the place or views of a certain scholar in Ḥadīth science, etc.

Among the well-established and quality universities within the borders of Jordan, the University of Jordan perhaps ranks first, and Jordan is considered one of the top countries to study postgraduate education, master's, and doctoral studies, and research in Arabic among Arab countries. The fact that the University of Jordan provides education in both English and Arabic can also be attractive to students. In the postgraduate programs at the University of Jordan, in the Department of Ḥadīth, topics such as controversial issues related to al-Bukẖārī and Muslim, thematic Ḥadīth (such as the punishment of the grave in Ḥadīth), methodologies of Ḥadīth scholars, 'Ilal science ('Ilal al-Ḥadīth), conflicting issues in Ḥadīth (Mukẖtalif al-Ḥadīth) can be studied, both as postgraduate courses and thesis topics.

The verification studies in the field of Ḥadīth, which started with modern Ḥadīth scholars such as Nasir al-Din al-Albani and Shu'ayb al-Arna'ut, continue to contribute to the field of Ḥadīth with the efforts of Ḥadīth students, both in master's and doctoral theses at the university and as verification studies and book publications outside the university. Additionally, in the capital Amman and other cities of Jordan, Ḥadīth and Ḥadīth Methodology courses are also provided by associations and institutions such as the Jordanian Scholars Association (رابطة علماء الأردن) and the Ḥadīth Society.

Previously, an article titled "Ḥadīth Teaching in Jordan and Jordanian Universities" was discussed in Turkey, and as mentioned in the introduction of the article, a study on the teaching of Ḥadīth in secondary and high school textbooks at another university in Jordan, Yarmouk University, was also presented. In this research, initially, information about the establishment process of the Faculty of Sharīʿa at the University of Jordan and then the courses, courses that can be taken in the field of Ḥadīth, and course contents in undergraduate, master's, and doctoral programs were provided. In the second part of the study, information about the names of the master's and doctoral theses written in the field of Ḥadīth at the University of Jordan between 2010 and 2024 and the researchers was attempted to be given. Additionally, the postgraduate thesis topics mentioned in our research are works that can shed light on potential study topics for theology students in our country, as well as national and international Ḥadīth researchers, opening new horizons for them. The effort is ours, the success is from Allah, the Almighty.

ملخص موسع

الجامعة الأردنية هي جامعة تقع في العاصمة الأردنية عمان. تأسست الجامعة عام 1962، وتعد أكبر وأقدم مؤسسة للتعليم العالي في الأردن، كما تعتبر واحدة من أعرق الجامعات في العالم العربي والشرق الأوسط. وتتألف من 24 كلية و94 قسمًا، تقدم أكثر من 250 برنامجًا أكاديميًا. تقدم جامعة الأردنية برامج البكالوريوس والدراسات العليا. تضم الجامعة 78 برنامجًا للبكالوريوس، و109 برنامجًا للماجستير، و34 برنامجًا للدكتوراه، بمجموع 143 برنامجًا للدراسات العليا. يوجد في الأردن 31 جامعة، منها 10 جامعات حكومية و21 جامعة خاصة. بعض هذه الجامعات تشمل: جامعة الأردنية، جامعة اليرموك، جامعة آل البيت، جامعة مؤتة، الجامعة الإسلامية العالمية، جامعة جرش، جامعة الزرقاء، وجامعة فيلادلفيا.

انضمت كلية الشريعة إلى الجامعة الأردنية في العام الدراسي 1970-1971، وفي عام 1977، ظهرت قسم الفقه الإسلامي مستقلاً تحت قسم أصول الدين (الدراسات الإسلامية الأساسية). يتألف القسم من قسم الدراسات الإسلامية الأساسية، قسم الفقه وأصول الفقه، وقسم المصارف الإسلامية .

اعتبارًا من عام 2024، يوجد 14 أكاديميًا في قسم الحديث بجامعة الأردنية. للتخرج من برنامج الماجستير في كلية الشريعة بها، يجب على الطلاب اجتياز ثماني مواد بنجاح وتتم المناقشة عن رسالة الماجستير بنجاح. تشمل المواد المطلوبة: علوم الحديث، الحديث التحليلي، علل الحديث، مناهج المحدثين، قواعد الحكم على الأحاديث، وقواعد البحث والتحقيق. تشمل المواد الإجبارية في مرحلة الدكتوراه: دراسات في أصول الحديث، ودراسات في علل الحديث، الجرح والتعديل، الأحاديث المنتقدة في الصحيحين، فقه الحديث، البحث النصي في كتب الحديث، ودراسات مناهج المحدثين. تشمل المواد الاختيارية: الأحاديث الاحكام، الحديث والمدارس العقلية، الحديث وعلومه في نظر الفرق الإسلامية والمدارس العقلية، الناسخ والمنسوخ في الحديث، التجديد في علوم السنة، ودراسات في السيرة والمغازي.

سبق لنا أن ذكرنا الدراسات التي أجريت في تركيا المتعلقة بالأردن. على سبيل المثال، يمكن ذكر مقال فكرت قرابينار "الأطروحات في مجال الحديث في الجامعات الأردنية"، الذي نشر عام 2002 في مجلة معهد العلوم الاجتماعية بجامعة سلجوق، كمثال. يتمثل الاختلاف في هذا البحث عن غيره في أنه سيذكر أيضًا الأطروحات العليا المكتوبة في مجال الحديث بجامعة الأردنية بين عامي 2010 و2024.

بالإضافة إلى ذلك، فإن تقديم معلومات مفصلة عن محتوى كل أطروحة مذكورة في دراستنا سيتعب القارئ ويمدد نطاق الدراسة بشكل غير ضروري. لذلك، لن يتم تقديم معلومات إضافية عن محتوى أطروحات الماجستير والدكتوراه المذكورة. إذا كانت الدراسات منشورة، فستُقدم معلومات النشر في الحواشي والمراجع.

في جامعة الأردنية، يتم إجراء أطروحات في مجال الحديث حول موضوعات مثل التحقيق المخطوطات والأبحاث الموضوعية، وكذلك الأطروحات المركزية حول علماء حديث معينين، التي كتبها ونجح في الدفاع عنها الطلاب الأردنيون أو الدوليون. على سبيل المثال، كجزء من برنامج YLSY من وزارة التعليم الوطني في الجمهورية التركية، يتم إرسال الطلاب إلى الخارج لتلقي التعليم العالي في ظل القانون رقم 1416، وبعد عودتهم، يعملون في الجامعات أو المؤسسات الرسمية في المجال الذي تلقوا فيه تعليمهم. يتم ذكر الأطروحات التي كتبها طلاب المنح الدراسية الذين تلقوا تعليم الماجستير والدكتوراه في مجال الحديث في الأردن بمنح وزارية، مثلما هو الحال في دول أخرى (الولايات المتحدة الأمريكية، المملكة المتحدة، كندا، ألمانيا، هولندا، إيطاليا، الصين، اليابان، ماليزيا، قطر، الكويت، المغرب، مصر، الجزائر، تونس، باكستان، إلخ)، في هذه الدراسة.

بالنسبة للأبحاث المركزية الموضوعية المكتوبة في مجال الحديث في الماجستير بجامعة الأردنية بين عامي 2010 و2024، من المتوقع والمطلوب من الأكاديميين في الجامعة أن يتم إجراء الأعمال في هذا النمط، مثل دراسات الحديث الموضوعي.

أما بالنسبة للأبحاث المركزية الشخصية المكتوبة في مجال الحديث في الماجستير بجامعة، من المتوقع والمطلوب من الأكاديميين في الجامعة أن يتم إجراء الأعمال في هذا النمط. على سبيل المثال، منهج عالم الحديث في فلان، أو مكانته أو آراء عالم فلان في علم الحديث، إلخ .من بين الجامعات العريقة والجيدة داخل حدود الأردن، ربما تحتل

جامعة الأردنية المركز الأول، وتعتبر الأردن واحدة من أهم الدول للدراسة العليا، الماجستير، الدكتوراه، والبحث باللغة العربية بين الدول العربية. إن حقيقة أن جامعة الأردنية تقدم التعليم باللغتين الإنجليزية والعربية يمكن أن تكون أيضًا جذابة للطلاب. في برامج الدراسات العليا، في قسم الحديث، يمكن دراسة موضوعات مثل القضايا المثيرة للجدل المتعلقة بالبخاري ومسلم، الحديث الموضوعي (مثل عذاب القبر في الأحاديث)، مناهج علماء الحديث، علم العلل (علل الحديث)، القضايا المختلف فيها في الأحاديث (مختلف الحديث)، سواء كدورات دراسات عليا أو كمواضيع أطروحات.

تستمر الدراسات التحقيقية في مجال الحديث، التي بدأت مع المحدثين مثل ناصر الدين الألباني وشعيب الأرناؤوط، في المساهمة في مجال الحديث بجهود طلاب الحديث، سواء في أطروحات الماجستير والدكتوراه في الجامعة أو كدراسات تحقيقية ونشر الكتب خارج الجامعة. بالإضافة إلى ذلك، في العاصمة عمان ومدن أخرى في الأردن، يتم تقديم دروس في الحديث وأصول الحديث من قبل جمعيات ومؤسسات مثل رابطة علماء الأردن وجمعية الحديث.

في هذه الدراسة، كما ذكرنا أعلاه، نشأت الحاجة الأكاديمية لإجراء دراسة حول تعليم الحديث ومحتوى البرنامج في جامعة الأردن، وتم الشعور بالحاجة إلى إنتاج مثل هذه الدراسة. سابقًا، نوقش مقال بعنوان "تدريس الحديث في الأردن وفي الجامعات الأردنية"، وكما ذكر في مقدمة الدراسة، تم تقديم دراسة حول تدريس الحديث في كتب التعليم الثانوي في جامعة اليرموك. في هذا البحث، تم في البداية تقديم معلومات حول عملية تأسيس كلية الشريعة في جامعة الأردنية ثم الدورات التي يمكن دراستها في مجال الحديث، ومحتويات الدورات في برامج البكالوريوس، الماجستير، والدكتوراه. في الجزء الثاني من الدراسة، تمت محاولة تقديم معلومات حول أسماء الرسائل والأطروحات المكتوبة في مجال الحديث في جامعة الأردنية بين عامي 2010 و2024 والباحثين. بالإضافة إلى ذلك، فإن مواضيع الأطروحات المذكورة في بحثنا هي أعمال يمكن أن تلقي الضوء على موضوعات الدراسة المحتملة لطلاب كلية الإلهيات في بلدنا، وكذلك الباحثين الوطنيين والدوليين في الحديث، وفتح آفاق جديدة لهم. الجهد منا، والتوفيق من الله العلي العظيم.

الكلمات المفتاحية: الحديث، مرحلة البكالوريوس، مرحلة الماجستير، مرحلة الدكتوراه، الجامعة الأردنية.

Kaynaklar / References

Aydar, Hidayet. "Ürdün Üniversitelerinde Tefsir Alanında Yapılan Çalışmalar". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,7 (2003), 15-59.

Aydın, Yusuf. *Ürdün'de Yükseköğretimde Din Eğitimi,* Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Aydınlı, Ahmet Emre. *Muhammed Enver Şah Keşmîrî ve 'Maarifü's-Sünen' adlı eserinde Sünen-i Tirmizi'yi Şerh Yöntemi*. İlahiyat Yayınları, 2024.

Balaban, Muhammet Seyyit. المصنفات في أصول الحديث في تركيا في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين. عمان: مكتبة الغانم للنشر والتوزيع, 2024.

Bostancı, Ahmet. "Ürdün Üniversitelerinde Yabancılara Arapça Öğretimi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, (2003), 53-97.

Erdim, Muhammet Emin. *Menhecü Ebî Ya'lâ el-Halîlî fî'l-Cerh ve't-Ta'dîl fî Kitâbihi'l-İrşâd fî Ma'rifeti Ulemâi'l-Hadîs*. FECR, 2022.

Göktaş, Vahit. "Ürdün Üniversitesi Kütüphanesinde Tasavvufla İlgili Bulunan Tezler". Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 15, (2005), 335-349.

JU, The University of Jordan, Faculty of Engineering. (Erişim 07.08.2024)

JU, The University of Jordan, Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi Ana sayfası. (Erişim 17.06.2023)

JU, The University of Jordan, Ürdün Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, Doktora programı sayfası (Erişim 03.11.2024)

Keleş, Selman. *el-İstihrâc ve Tatbîkuhû inde'l-Muhaddisîn*. Ankara: FECR, 2022.

Keleş, Selman. "Ürdün'de Son Dönem Hadis Çalışmaları". *Modern Dönemde Hadis ve Babanzade Ahmed Naim*, İbrahim Özcoşar vd., İstanbul: Divan Kitap, 2022.

Kesgin, Salih. *"İlahiyat Fakültelerinde Hadis Eğitiminin Dünü, Bugünü ve Yarını: Tespit ve Teklifler",* Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, (2016), 9-45.

Koyuncu, *Abdullah Recep. Hz. Peygamber'in Sünneti Işığında Ziyaret.* Gümüşev Yayıncılık, 2022.

MEB, Millî Eğitim Bakanlığı, Yurtdışı ve Yükseköğrenim Genel Müdürlüğü, 2015 YLSY Başvuru Kılavuzu. (Erişim 16.10.2018)

MOHE, The Hashemite Kingdom of Jordan, Ministry of Higher Education & Scientific, Ürdün Yüksek Öğrenim Bakanlığı, (Ürdün'de yüksek öğrenim süreci, 2015) 12. (Erişim 26.10.2024)

Nazlıgül, Habil. "Ürdün'de ve Ürdün Üniversitelerinde Hadis Öğretimi". Bilimname: Düşünce Platformu, 21, (Şubat 2011), 223-236.

RWWU, Ranking Web of World Universities, (Erişim 19.10.2023)

Sekman, Muhammet Enes. *Hadis Alma (Tahammül) ve Aktarma (Eda) Yöntemleri.* Gümüşev Yayınları, 2023.

Sekman, Muhammet Enes. *el-Israru Ale'l-Ma'siyeti Esbâbuhu ve 'Ilâcuhu fi Dav'i's-Sünneti'n-Nebeviyyeti*. FECR, 2023.

Thalgi, Mohammed., "Ürdün'ün Örgün Eğitiminde Din Öğretimi". *Değerler Eğitimi Dergisi, 4/11,* (Haziran 2006), 102.

Uçar, Emrah. *el Hafız Hatip el Bağdadi'nin İmam Buhari'nin et-Tarihul Kebir Kitabına Yönelik Eleştirileri*. Konya: Kitap Dünyası, 2023.

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 502-532

Hadis Usûlünde Bâtıl Kavramının Kullanımı Üzerine Bir İnceleme

An Examination of the Use of the Concept of Bātil in the Methodology of Ḥadīth

دراسة حول استخدام مصطلح باطل في علم مصطلح الحديث

Mehmet Emin Çiftçi

Dr. Öğr. Üyesi | Ph.D.
Harran University | Faculty of Theology
Şanlıurfa | Türkiye
E-mail: mhtemin71@harran.edu.tr
ORCID: orcid.org/0000-0001-9331-7450
RORID: https://ror.org/057qfs197

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 10.03.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 31.07.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1655157

Atıf | Citation: Çiftçi, Mehmet Emin. "Hadis Usûlünde Bâtıl Kavramının Kullanımı Üzerine Bir İnceleme". *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 502-532.
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 Emin Çiftçi)**
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.
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.
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).

Hadis Usûlünde Bâtıl Kavramının Kullanımı Üzerine Bir İnceleme

Dr. Mehmet Emin Çiftçi

Anahtar Kelimeler:
Hadis
Rivayet
Muhaddis
Hadis Usûlü
Bâtıl

Öz

Bu çalışmada muhaddisler tarafından sıkça kullanılan ve hakkında müstakil bir çalışma yapılmamış olan bâtıl kavramının hadis usûlündeki kullanımı incelenmiştir. Hadisler hakkında verilen hükümlerin doğru tespiti için ilk dönemde kullanılan kavramların hangi âlim tarafından ne maksatla kullanıldığını ve bunların hangi süreçlerden geçtiğinin bilinmesi önem arz etmektedir. Dolayısıyla ilk olarak erken dönemlerden günümüze kadar kronolojik bir biçimde hadis metinlerinde, usûl eserlerinde ve hadis şerhlerinde bâtıl ifadesinin kullanımları tespit edilmiştir. Daha sonra ilk dönemlerden günümüze âlimlerin bu kavramı hangi anlamlarda değerlendirdikleri araştırılmıştır. Bâtıl kelimesi, hadis ile fıkıh ilimlerinin ortak kullandıkları bir kavram olmakla beraber bu çalışma daha çok muhaddislerin bâtıla yükledikleri anlamlara yoğunlaşmıştır. Muahhar bazı kaynaklara göre bâtıl, mevzû manasına gelmektedir. Yapılan araştırmada ise bu kavramın zayıf, çok zayıf, mensûh, münker, uydurma, hüccet olmayan gibi birçok manada kullanıldığı tespit edilmiştir. Hadisçiler dışındaki İslam âlimleri bazen bâtıl kavramını mürekkep bir kelimeyle birlikte anlamını da vererek kullanmışlardır. Ancak muhaddisler tarafından bâtıl ifadesi için herhangi bir tanım yapılmamıştır. Muhaddislerin bâtıl kavramını ele alışları üzerine yapılan geniş araştırma neticesinde, bunun çok anlamlı bir kavram olduğu ve bu nedenle mantıksal bir tanımının yapılmasının güç olduğu belirlenmiştir. Bu çalışma ile bâtıl kavramının anlam çerçevesinin tespit edilmesi ve farklı kullanımlarının değerlendirilmesiyle hadis ilmine katkı sağlanması amaçlanmıştır.

An Examination of the Use of the Concept of Bātil in the Methodology of Ḥadīth

Keywords:
Ḥadīth
Riwāyah
Ḥadīth scholar
Ḥadīth Methodology
Bātil

Abstract

This article examines the meaning of the word bātil, which is frequently used in early hadith sources. Although it is a word frequently used by many hadith scholars to express the judgments of hadith, there is no independent research on bātil. In order to accurately determine the judgments given about the hadiths, it is important to know which scholars used the words used in the first period for what purpose and what processes these words went through. For this purpose, the use of the word "bātıl" in hadith texts, hadith and fiqh methods and hadith commentaries has been investigated chronologically from the early periods to the present day. In this research, it was determined that this word was used in many senses such as weak, very weak, mensūh, munkar, mawḍū, and non-authentic. Scholars sometimes expressed the meaning of the concept of "bātıl" by using a compound word. As a result of the extensive examination of the Muhaddithis' use of bātil, it has been possible to propose a definition. It is aimed to contribute to the hadith methodology literature by determining the meaning of the word bātil and creating a definition that is not included in the methods.

Giriş

Hadis tarihinde kavramların geçirdikleri çeşitli evreler mevcuttur. İlk dönemlerde sözlük anlamıyla kullanılan bazı ifadeler zamanla kavramlaşarak kullanımı yaygınlaşırken bazılarının kullanımı ise sınırlı kalmıştır. Muhaddisler hadis ilminin ibtidasında rivayetlerle ilgili kanaatlerini bu kelimelerin gerçek anlamlarını ya da yan anlamlarını kullanarak açıklamaya çalışmışlardır. Örneğin gerçek anlamı vücudun sağlıklı veya hastalıklı halini ifade eden sahîh ve sakîm kelimeleri, hadislerin sahîh ve zayıf durumunu ifade etmek için kullanılmıştır. Âlimler haberlerin sıhhat durumlarını sahîh, makbûl, hasen, ma'rûf, sakîm, zayıf, sahîh değil, müzeyyef, bâtıl, mevzû gibi muhtelif kullanımlarla/kelimelerle ifade etmişlerdir. Bunlardan sahîh, zayıf, münker, mevzû gibi bazıları yaygınlaşarak hadis terminolojisinin kavramları haline gelirken sakîm ve müzeyyef gibi kelimeler ise ya önemini yitirmiş ya da daha sonraki dönemlerde kullanılmamışlardır. Öte yandan hadisler hakkında aynı anlama gelebilecek birçok kavram olduğu gibi, bir kavrama muhtelif hükümlerin yüklendiği de bilinmektedir. Dolayısıyla bütün âlimlerin aynı kavramları ortak bir anlamı ifade etmek üzere değerlendirdiklerini söylemek de mümkün olmamaktadır. Binaenaleyh hadisler hakkında verilen hükümlerin doğru tespiti için ilk dönemde isti'mâl edilen kavramların hangi âlim tarafından ne maksatla kullanıldığının ve bu kavramların hangi süreçlerden geçtiğinin bilinmesi önem arz etmektedir. Çünkü kavram bazen ilk dönemde yüklenilen anlamdan uzaklaşarak daha sonraki dönemlerde farklı bir mana kazanmış olabilmektedir.

Birçok muhaddis çalışmalarında yaygın olarak bâtıl kavramına başvurmalarına rağmen bâtılın anlamı ve tanımı konusunda usûl kaynaklarında herhangi bir açıklamaya/bilgiye rastlanmamıştır. Bâtıl hadis ile ilgili müstakil bir çalışma da bulunmamıştır. Sadece iki âlimin bâtıl kavramı kullanımlarını konu edinen iki makale tespit edilmiştir. Bunlardan biri Ahmed Abdullah Ahmed-Riyâd Hüseyn Abdullatîf'in *el-Hadîsü'l-bâtıl inde'l-İmâm Ebû Hâtim er-Râzî: Dirâseten tatbikiyyeten min hilâli kitâbi "el-İlel" li İbnihi Abdurrahman* adlı makalesidir. Yazar araştırmasında bâtıl konusunda herhangi bir çalışmanın olmadığını ifade etmiş ve bâtılı en çok kullanan müelliflerden Ebû Hâtim'in (öl. 277/890) *İlel*'inde bâtılı hangi anlamlarda kullandığını tespit etmeye çalışmıştır. Yazar Ebû Hâtim'in bâtıla zayıf, münker, çok zayıf, uydurma gibi anlamlar yüklediğini belirmiştir.[1] Diğer bir çalışma ise İnâd Ğâlib el-Ğenânîm'ın *el-Hadîsü'l-bâtıl inde İbn Hibbân: Dirâseten tatbikiyyeten min hilâli kitâbihi "el-Mecrûhîn"* adlı makalesidir. Bu çalışma, İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) *el-Mecrûhîn* adlı kitabındaki "Bâtıl Hadis" terimini ele almıştır. Araştırmada İbn Hibbân'ın bâtılı mevzû, münker, aslı olmayan gibi birçok muhtelif anlamda kullandığı tespit edilmiştir.[2] Son dönem âlimleri de bâtıl konusunda ya herhangi bir

[1] Ahmed Abdullah Ahmed- Riyâd Hüseyn Abdullatîf, "el-Hadîsü'l-bâtıl İnde el-İmâm Ebû Hâtim er-Râzî: Dirâseten tatbikiyyeten min hilâli kitâbi 'el-İlel' li İbnihi Abdurrahman", *Al-Meezan for Law and Islamic Studies* 2/2 (Haziran 2015), 297.

[2] İnâd Ğâlib el-Ğenânîm, "el-Hadîsü'l-bâtıl İnde İbn Hibbân: Dirâseten tatbikiyyeten min hilâli kitâbihi "el-Mecrûhîn", *Published by Arab Journals Platform* 23/1 (Haziran 2022), 665-681.

açıklamada bulunmamışlar ya da bâtılın mevzû anlamına geldiğini bir iki cümleyle açıklamakla yetinmişlerdir.[3]

Bu çalışmada öncellikle bâtılın kelime anlamının tespitine yer verilecek, daha sonra ise ilk dönemlerden günümüze kadar kronolojik bir biçimde hadis metinlerinde, hadis usûllerinde ve hadis şerhlerinde bâtıl ifadesinin kullanımları araştırılacaktır. Bâtıl tabirinin yaygın isti'mâline rağmen neden tutarlı ve sabit bir tanımı yapılabilen bir ıstılah halini alamadığı hakkında mülahazalara yer verilecektir. Bâtıl kelimesi, hadis ile fıkıh ilimlerinin ortak kullandıkları bir kavram olması yönüyle dikkat çekmektedir. Dolayısıyla çalışmada ilk dönemde fakih-muhaddislerin bâtıla yükledikleri anlamlar incelenecektir. Metinde âlim ifadesi, muhaddis ve fakih ayrımının olmadığı dönem için tercih edilecek, ilgili ilimlerde ihtisaslaşmanın belirginleştiği dönemler için ise muhaddis ve fakih ifadeleri kullanılacaktır. Bu çalışma daha çok muhaddislerin bâtıla yükledikleri anlamlara yoğunlaşacaktır.

1. Bâtıl Kelimesinin Sözlük Anlamı

Bâtıl kelimesi, بَطَلَ يَبْطُلُ بُطْلًا و باطِلاً fiilinden masdar olarak türemiştir. Bu kelime bir şeyin fâsid veya sâkit olması anlamına gelmektedir.[4] Çoğulu أباطيل (ebâtîl) olan bâtıl kelimesi bir şeyin telef olması anlamında da kullanılmaktadır.[5] Ayrıca bu kelime kişinin kanının akması, amellerin boşa gitmesi ve bir şeyi geçersiz delille öne sürmek anlamlarına gelmektedir.[6] Bu kelime Kur'ân'da yalan,[7] gerçek bilgiye dayanmayan delil,[8] boşa çıkan amel,[9] hakkın karşıtı,[10] çirkin, faydasız ve gayesiz iş[11] gibi birbirinden farklı anlamlarda geçmektedir. Bâtıl kelimesi, ilk dönemlerde anlam çeşitliliğiyle dikkat çekmektedir. Örneğin Arap şâiri Lebîd (öl. 40 /660) "Allah'tan başka her şey bâtıldır"[12] beyitinde bâtılı

[3] Subhî es-Sâlih, *'Ulûmi'l-hadîs ve muṣṭalahuh* (Beyrut: Daru'l-İlmü'l-Melâyin, 1983), 1/231; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 37.

[4] Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi'ş-Şerhi'l-kebîr*, thk. Abdülazîm eş-Şinnâvî (Beyrût: Mektebetü'l-İlmiye, ts.), 51.

[5] Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa* (Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987), 1/359; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Nasr el-Cevherî, *Tâcü'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye* (Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 4/1635.

[6] Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l- arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Heyet (Almanya.: Dârü'l-Hidâye, ts.), 28/89.

[7] el-Mü'min 40/78.

[8] el-Mü'min 40/5.

[9] el-Bakara 2/264.

[10] el-Enfâl 8/7-8.

[11] Âl-i İmrân 3/191.

[12] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned,* thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 15/460.

fani anlamında değerlendirmiştir. Katâde (öl. 117/735) ise bâtılın İblis anlamına geldiğini ifade etmiştir.[13]

Hz. Peygamber, bâtıl kelimesini geçersiz, hükmü kaldırılmış, değersiz anlamlarında değerlendirmiştir. Örneğin Resûlullah "Velinin izni olmadan kıyılan nikâh bâtıldır"[14] hadisinde bu kelimeyi geçersiz, iptal anlamında kullanmıştır.[15] Yine Hz. Peygamber, bir kişinin bir şey için şart koştuğu kriter Kur'an'da şart koşulmamışsa o kriterin bâtıl olduğunu ifade etmiştir.[16] Hz. Peygamber, bu ifadeye hükmü kaldırılmış anlamını da yüklemiştir. Örneğin Resûlullah daha önce helal kabul ettiği mut'a nikâhının bâtıl olduğunu[17] söylerken bu tür nikâhın geçersiz duruma geldiğini bâtıl kelimesiyle bildirmiştir. Sahâbe de bâtılı genellikle geçersiz anlamında isti'mâl etmişlerdir. Örneğin Hz. Ömer "Kur'an'a muhalif her şart bâtıldır" demiştir.[18] Hz. Ali ihramlının nikâhının geçersiz olduğunu bâtıl kelimesi ile açıklamıştır.[19] Yine Osman b. Affân değeri yirmi deve olan bir av köpeğinin öldürülmesi durumunda diyetinin yirmi deve olmasını istemiştir. Hz. Osman'a bu görüşünün Hz. Peygamber'in köpek için ücreti yasakladığı hadisinden dolayı bâtıl olduğu söylenmiştir.[20] Bâtıl kelimesi bu haberde de geçersiz manasında değerlendirilmiştir. Bâtıl kelimesinin sözlük anlamı ve bazı kullanımlarına dair bilgi verildikten sonra şimdi de muhaddislerin bu kelimeyi hadis ilminde nasıl kullandıkları tespit edilmeye çalışılacaktır.

2. Muhaddislerin Bâtıl Kavramını Kullanımları

Muhaddislerin kullanımına geçmeden önce fakih-muhaddis ayrımının henüz yapılmadığı ilk dönemde âlimlerin bâtılı hangi anlamda değerlendirdiklerini özet olarak vermek, kelimenin geçirdiği evreleri anlamak açısından faydalı olacaktır. Genellikle ilk dönemde âlimler bâtılı geçerli olmayan anlamında kullanmışlardır. Örneğin hicri I. asır âlimlerinden İbn Ebû Leylâ'ya (öl. 83/702) bir satış hakkında soru sorulunca o, "satış caiz, şart bâtıldır" demiştir.[21] Onun muâsırı olan İbrâhîm en-Nehaî

[13] Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 28/90.

[14] Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muammed Fuâd Abdülbâkî (Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, ts.), "Nikâh", 15 (No. 1879).

[15] İbn Mâce, "Talâk", 12 (No. 2038).

[16] İbn Mâce, "İtk", 3 (No. 2521).

[17] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Câmiᶜ fi'l- İlel ve maᶜrifeti'r-ricâl* (Hindistan: y.y., 1408/1988), 1/267.

[18] Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır (Beyrût: Dâr-ü Tavki'n-Necât, 1422), "Şurût", 17.

[19] Ebû Bekir Abdullah el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 3/152 (No. 12972).

[20] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs (Riyâd: Dârü'l-Hânî, 1422/2001), 2/392 (No. 2753).

[21] Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1977), 1/128.

(öl. 96/714) de kelimeye aynı anlamı yüklemiştir.[22] I. yüzyılın sonlarında da bâtıl kavramı geçersiz anlamında isti'mâl edilmeye devam etmiştir. Hicri II. asrın başında Şa'bî (öl. 104/722),[23] İbn Sîrîn (öl. 110/729) ve Hasan-ı Basrî (öl. 110/728)[24] bâtılı geçersiz anlamında kullanan âlimlerdendir. Yine bu dönem âlimlerinden Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) şartlı satış sorulduğunda o hem satışın hem de şartın bâtıl olduğunu ifade etmiştir.[25] Evzâî (öl. 157/774)[26] ve Mâlik b. Enes'in (öl. 179/795) konu ile ilgili görüşleri incelendiğinde de bu dönemde bâtılın geçersiz anlamındaki kullanımının sürdüğü görülmektedir.[27] IV. asır eserlerinde de benzer kullanım hâkimdir. Mesela Cessâs (öl. 370/981) vasiyet şartlarının açıklanmamış olması durumunda vasiyet bâtıldır demiştir.[28] Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044) fâsid ve bâtılın geçerli şartları taşımama durumu olduğunu, dolayısıyla olumsuz anlamına geldiğini söylemiştir. Bu âlim bâtılın gerekli şartları taşımayan ve geçerli olmayan anlamına geldiğini ifade etmiştir.[29] Bütün bu aktarımlardan anlaşılacağı üzere bâtıl kavramı ilk dönemlerde, özellikle fakihler tarafından kelimenin sözlük anlamı olan fâsid, sâkıt, iptal gibi anlamlarda kullanılmıştır. Dolayısıyla geçerli olmama şartından dolayı fakihler mensûh habere de bâtıl demişlerdir.[30] Bâtılı sahîh olmayan, hakkın zıddı[31] anlamında değerlendiren fakihler genellikle fâsid ve bâtılı aynı anlamda kullanmışlardır.[32] Bazı âlimler ise bâtıl ile fâsidin arasını ayırmışlardır. Bunlara göre bâtıl mevcut olmayandır. Fâsid ise mevcut olup bazı şartları eksik olandır. Dolayısıyla fâsid, sahîh ile bâtıl arasındadır. Fâsid mevcut olması yönüyle sahîh gibidir. Ancak bazı şartlarının eksik olması yönüyle de bâtıl gibidir.[33] Genelde fakihler hükümsüz ibadet ve hukukî işlem için bâtıl kelimesini kullanırken Hanefîler geçerli olmayan işlemleri bâtıl ve fâsid diye tekrar ikiye ayırmış ve bu ayrıma birtakım farklı

[22] Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, , *el-Muvatta*, thk. Abdulvahâb Abdullatîf (Beyrût: Mektebetü'l-İlmiye, ts.), "Nikâh", 530.

[23] İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*, 3/500 (No. 16460).

[24] Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *Kitâbü'l-Âsâr,* thk. Ebû'l-Vefâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, ts.), 1/137.

[25] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü ulûmü'l-hadîs*, 1/128.

[26] Ebû Abdullâh b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî İbn Batta, *el-İbânetu'l-kübrâ* (Riyâd: el-Mektebü'l-İslâmî, 2005), 2/456.

[27] Mâlik b. Enes, "Buyû'", 86.

[28] Ahmed b. Ali b. Ebû Bekir er-Râzî el-Cesâs el-Hanefî, *el-Fusûl ve'l-usûl* (Kuveyt: Vezâret-u Evkâf, 1994), 1/77.

[29] Muhammed b. Alî et-Tayyib el-Basrî el-Mu'tezilî Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403), 1/171.

[30] Muhammed b. el-Huseyn İbnu'l-Ferrâ' Ebû Ya'la el-Ferrâ', *el-İddetu fi usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Alî b. Seyr el-Mubârekî vd. (b.y.: y.y., 1410/1990), 3/733.

[31] Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Nuzhetu'l- a'yuni'n-Nevâzir fi ilmi'l-vucûh ve'n-nezâîr*, thk. Muhammed Abdulkerîm Kâzım er-Râdî (Beyrût: y.y., 1404/1984), 1/195.

[32] Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfî (Beyrût: y.y., 1413/1993), 1/76.

[33] İbnü'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vucûh ve'n-nezâîr*, 1/195.

sonuçlar bağlamışlardır.[34] Ayrıca fakihler bâtılı genellikle metin için kullanmışlardır. Çünkü fakihler için haberin amel edilip edilmemesi isnaddan ziyade metnin makbul olmasına bağlıdır. Örneğin Ebû Hanife yemin bahsinde şâhidin gerekli olduğuna dair rivayetin Kur'an ve sünnete muhalif olmasından dolayı bâtıl olduğunu söylemiştir.[35] Ancak bu rivayet, Şâfiî'nin (öl. 204/820) *Müsned*'inde[36] ve İbn Mâce'nin (öl. 273/887) *Sünen*'inde geçmektedir.[37] Tirmizî (öl. 279/892) bu hadisin Hz. Alî (öl. 40/661), Câbir (öl. 78/697), İbn Abbâs (öl. 68/687-88) tarafından aktarıldığını ve rivayetin hasen olduğunu ifade etmiştir.[38] Elbânî (1914/1999) ise bu haberin sahîh olduğunu söylemiştir.[39] Dolayısıyla bu hadisin senedi sahîh olmakla beraber Ebû Hanife'nin hadisin metninden dolayı habere bâtıl hükmünü verdiği anlaşılmaktadır.

Muhaddisler, bâtıl kavramını, ilk dönemlerde kullanılan sahîh, sakîm, ma'rûf, müzeyyef kelimeleri gibi gerçek veya yan anlamlarında değerlendirmişlerdir. Ayrıca muhaddislerin fakihlerden farklı olarak bâtıl kavramını hem râvi hem de senedden dolayı kullandıkları anlaşılmaktadır. Örneğin Mâlik,[40] Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855),[41] Buhârî (öl. 256/870),[42] Ebû Zür'a er-Râzî (öl. 264/878)[43] ve Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 277/890)[44] gibi birçok muhaddis, bazı haberlerin râvilerinden dolayı rivayete bâtıl hükmünü vermişlerdir. Ancak ilk dönemde olduğu gibi muhaddisler tarafından da hicri II. ve III. asırlarda da bâtılın herhangi bir tanımı yapılmamıştır. Hicri V. yüzyıla gelindiğinde bâtıl kelimesi hakkında hala bir tanımın yapılmadığı görülmektedir. Bununla birlikte bu yüzyılın âlimlerinden İbn Hazm (öl. 456/1064) bâtıl kavramını geçersiz anlamında kullanmış[45] ve "cerhine âlimlerin ittifak ettiği

[34] Ali Bardakoğlu, "Butlân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/476.

[35] Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî el-İşbîlî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh* (Ummân: Dâru'l-Beyarik ,1999), 1/101.

[36] Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Müsned* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l- İlmiyye, 1370/1951), 1/149.

[37] İbn Mâce, "Ahkâm", 31 (No. 2368).

[38] Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Fuad Şâkir vd. (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Ahkâm", 13 (No. 1343).

[39] İbn Mâce, "Ahkâm", 31 (No. 2368).

[40] Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef Bâcî, *el-Müntekâ* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1332), 4/62.

[41] İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l- İlmiyye, 1991), 1/25.

[42] Ayrıca Nûh b. Ebû Meryem'den dolayı Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848) Leyse bi-şey', Buhârî bâtıl, İbn Hibbân mevzû, Dârekutnî ise bu rivayet için metrûk hükmünü vermiştir. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Ta'zîmu'l-futyâ*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân (Amman: ed-Dârü'l-Eseriyye, 1427/2006), 98.

[43] Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-İlel* (Metâbiu'l-Humeydî, 2006), 1/605.

[44] Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi sahîhi'l- Buhârî,* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.), 11/40.

[45] Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Fuad Şâkir (Beyrût: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîd, ts.), 5/47.

ya da cerhi sabit olan râvinin haberi bâtıldır"[46] ifadesiyle, bu terimin kullanımına dair bir çerçeve çizmiştir. Ancak, kendisi tam anlamıyla bir tanım ortaya koymamıştır. Bu nedenle, kesin bir tanım yapılmadan, bâtıl kavramı farklı anlamlarla değerlendirilmeye devam etmiştir. Bu bağlamda bâtıl; sahîh olmayan, zayıf, geçersiz veya uydurma gibi anlamlara tekabül edebilmiştir. Şimdi, muhaddislerin bâtıl terimini zayıf anlamında kullandıklarına dair tespitler verilmeye çalışılacaktır.

2.1. Bâtılın Zayıf Anlamında Kullanılması

Yukarıda bâtıl ile ilgili görüşleri aktarılan İbn Ebû Leylâ, Nehaî, İbn Sîrîn, Hasan-ı Basrî, Ebû Hanîfe ve Evzâî gibi âlimlerin kullanımlarından anlaşılacağı üzere, bâtıl kavramına ilk dönemlerde genellikle "geçersiz" ve "asılsız" anlamları yüklenmiştir. Dolayısıyla birçok fakihin bâtılı bu anlamda değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Bâtıl kelimesine çeşitli anlamlar yükleyen ve bu anlamlarda kullananlar genellikle muhaddisler olmuştur. Bu nedenle, muhaddislerin bâtıl kavramını hangi tür haberler için kullandıklarını belirlemek çoğu zaman zor olmaktadır. Ancak, bazı muhaddislerin değerlendirdikleri haberler hakkında bâtıl hükmü verirken bu hükmün gerekçesini açıkça ifade etmeleri, onların bu kelimeye hangi anlamı yüklediklerini anlamayı kolaylaştırmaktadır. Örneğin Ebû Zür'a er-Râzî, râvi Süleymân b. Ebû Dâvûd'un zayıf olmasından dolayı teyemmümde ellerin yere iki kere vurulduğuna dair rivayetin bâtıl olduğuna hükmetmiştir.[47] Dârekutnî (öl. 385/995)[48] ve Taberânî'nin (öl. 360/971) senedinde Süleymân b. Ebû Dâvud'un olduğu haberi eserine aldıkları bu hadis[49] için kullanılan bâtılın sahîh olmayan anlamında olduğu anlaşılmaktadır.

Hadis ilminde bâtıl kavramının kullanımı ile ilgili sorunlardan bir diğeri ise, muhaddisin verdiği bâtıl hükmünün senedle mi yoksa metinle mi ilgili olduğunun tespitidir. Bazı muhaddisler verdikleri hükmün hadisin hangi kısmıyla ilgili olduğunu açıklamışlardır. Örneğin bâtıl kavramını sıklıkla kullanan âlimlerden biri olan Ebû Hâtim, rivayetlerle ilgili kanaatini açıklarken genellikle hadis hakkında verdiği hükmün sened veya metinle mi ilgili olduğuna ve sebebine de işaret etmiştir. Hz. Peygamber'in oruçluyken hacamat olduğuna dair haber hakkında Ebû Hâtim, râvi Muhammed b. Abdülaziz'in zayıf olmasından dolayı rivayetin bâtıl olduğunu söylemiştir.[50] Bu hadis birçok hadis kaynağında sahîh olarak yer almışken zayıf râviden dolayı habere bâtıl denilmesi[51] dikkat çeken bir durumdur. Bu rivayette de olduğu gibi hadislerin metinleri sahîh de olsa başka senedlerinin uydurma,

---

[46] Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hazm, *en-Nübzetu'l-kâfîye fî ahkâmi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Ahmed Abdulazîz (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1405), 1/35.

[47] İbn Ebû Hâtim, *el-İlel*, 1/605.

[48] Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/341 (No. 690).

[49] Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târık b. İvadullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhîm (Kâhire: Dârü'l-Haremeyn, ts.), 2/356 (No. 2219).

[50] Aynî, Umdetü'l-kârî fî şerhi sahîhi'l- Buhârî , 11/40.

[51] İbn Ebû Hâtim, *el-İlel*, 3/98.

bâtıl ya da zayıf olma ihtimali de mümkündür. Yine herhangi bir haber için birçok muhaddis sahih hükmünü vermişken başka bir muhaddisin zayıf kabul ettiği bir râviden dolayı habere bâtıl hükmünü verdiği de görülmektedir. Hadis literatüründe bu konuda birçok haber bulunmaktadır. Örneğin "Hasan ve Hüseyin cennet gençlerinin efendileridir" hadisi İbn Hanbel[52], Tirmizî[53] ve Nesâî (öl. 303/915)[54] gibi birçok muhaddise göre sahîhtir. Hâkim (öl. 405/1014) de bu hadisin birçok tarikten sahih olduğunu söylemiş, Buhârî ve Müslim'in bu hadisi tahriç etmemelerine hayret ettiğini dile getirmiştir.[55] Ancak Yahyâ b. Maîn, Ebû Muâviye-A'meş-Atiye-Ebû Saîd tarikiyle gelen bu hadisin râvisi İbn Ebû Nuaym'dan dolayı, bâtıl olduğuna hükmetmiştir.[56]

Ebû Hâtim'e göre genellikle bâtıl ve kizb aynı anlama gelmekle[57] beraber, o bazen zayıf haber için bâtıl kelimesini kullanmıştır. Hadis kaynaklarında yer alan "Resûlullah'a en temiz kazanç sorulmuştur. O da 'Kişinin el emeği ve her mebrur satıştır' diye cevap vermiştir" hadisinin durumu böyledir. Ebû Hâtim râvi Kudâme b. Şihâb el-Mâzinî'in "leyse bi kavî" olması sebebiyle bu rivayete bâtıl demiştir.[58] Ebû Hâtim, başka bir haberin râvilerinden Vâzi' b. Nâfi'nin zayıf olmasından dolayı ilgili hadisin bu senedle bâtıl olduğunu söylemiştir.[59] Yine "Bir cenazenin geçtiğini gördüğünüzde cenaze sizi geçinceye kadar veya yere bırakılıncaya kadar ayağa kalkın" rivayeti için Ebû Hâtim, "Bu hadis, onu rivayet eden zayıf bir raviden dolayı isnadı bâtıl bir haberdir" demiştir.[60] Bu hadis hemen hemen aynı lafız ve aynı anlamda hem Buhârî[61] hem de Müslim'in *Sahih*'lerinde geçmektedir.[62] Dolayısıyla Ebû Hâtim'in bu kullanımının zayıf anlamında olduğunu ifade etmek mümkün olmaktadır.

Birden fazla anlam yüklenen bâtıl kavramının hangi anlamda kullanıldığı ancak muhaddisin haber hakkında verdiği bâtıl hükmünün illetini açıklamasıyla anlaşılabilmektedir. Ebû Hâtim gibi başka âlimler de bazen rivayetlerle ilgili kanaatlerini açıklarken verdikleri hükmün illetini de açıklamışlardır. Örneğin İbn Hibbân, râvisi İbn Lehîa'nın "leyse bi-şey'" olması sebebiyle rivayetinin

---

52 Ahmed İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 17/31 (No. 10999).

53 Tirmizî, "Menakib", 106 (No. 3768).

54 Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünenü'l- kübrâ* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001),"Menâkib", 8 (No. 8113).

55 Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 3/182.

56 Ebû'l-Hasan İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1/329.

57 İbn Ebû Hâtim, *el-İlel*, 1/25.

58 İbn Ebû Hâtim, *el-İlel*, 3/662.

59 İbn Ebû Hâtim, *el-İlel*, 2/10.

60 İbn Ebû Hâtim, *el-İlel*, 3/544.

61 Buhârî, "Cenâiz", 47 (No. 1310).

62 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiᶜu's-sahîh*, thk. Muammed Fuâd Abdülbâki (Beyrût: Dâr-ü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, tsz), "Cenâiz", 73 (No. 958).

bâtıl olduğuna hükmetmiştir.[63] Ancak bir muhaddisin bâtıl hükmünü verdiği bir habere, başkaları tarafından sahîh hükmünün verilebileceği de unutulmamalıdır. Bu durum, muhaddislerin içtihatlarının muhtelif olabileceğini göstermektedir. Örneğin "Hastalarınızı yeme içmeye zorlamayın. Allah onları yedirip içirmektedir" hadisi için Ebû Hatim, râvi Bekr b. Yûnus b. Bukeyr'in "münkerül-hadîs" olması sebebiyle bu haber için bâtıl demiştir.[64] Burada bâtıl kavramının râviden dolayı ve zayıf anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.[65] Hâkim ise bu haberin Müslim'in kriterlerine göre sahîh olduğunu söylemiştir.[66] Yine İbn Hibbân'ın tahrîc ettiği ve sahîh kabul ettiği "Yüce Allah ümmetin şifasını harama koymamıştır" rivayeti için İbn Hazm, hadisin râvilerinden Süleymân eş-Şeybânî'nin meçhul olması sebebiyle habere bâtıl demiştir. Ancak Aynî (öl. 855/1451) bu râvinin sika olduğunu, Buhârî ve Müslim'in de ondan hadis aldıklarını ifade etmiştir.[67] İbnü'l-Kayserânî (öl. 507/1113) "Kabuğu ile beraber baklayı yiyenden misliyle hastalık çıkar" haberi için, râvi Abdullah b. Ömer el-Horâsânî'nin tek kalması ve meçhul olması sebebiyle bâtıl demiştir.[68] Her ne kadar genelde meçhûl râvinin rivayeti için mevzû hükmü verilmese de[69] bu örnekte olduğu gibi bazı âlimler mevzû hükmünü vermişlerdir. Ayrıca aynı haber için bazıları garip hükmünü verirken[70] bazıları da bâtıl hükmünü vermiştir. Enes b. Mâlik'ten yapılan rivayete göre Hz. Peygamber, "Ümmetimden iki sınıf şefaatime nail olamayacaklardır. Bunlar, Kaderiye ve Mürcie'dir. Kaderiye kim diye sorulunca Hz. Peygamber, "Kader yok diyenlerdir" diye cevap vermiştir. Mürcie sorulunca da "Ahir zamanda bir kavim ki onlara iman sorulunca inşallah mü'miniz derler" buyurmuştur. Cevrekânî (öl. 543/1148) bu rivayetin isnadında Selem b. Verdân'ın bulunmasından dolayı bâtıl hükmünü vermiştir. Ahmed b. Hanbel bu râvi için "münkerül-hadîs", "zaîfü'l-hadîs" olduğunu ifade etmiştir. Yahyâ b. Maîn ise "leyse bi-şey'" demiştir.[71] Bu başlık altında verilen örneklerden anlaşılacağı üzere muhaddisler bazen bâtılı zayıf anlamında kullanmışlardır.

---

[63] Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî, *el-İ'lâm bi-sünnetihî aleyhisselâm* (Suudi Arabistan: Mektebet-ü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1419/1999), 1/372.

[64] İbn Ebû Hâtim, *el-İlel*, 5/620.

[65] Ebû Abdullâh el-Huseyn b. İbrâhîm b. el-Huseyn b. Caʿfer el-Hemezânî el-Cevrekânî. *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* (Riyad-Hindistan: Dâru's-Semîʿî li'n-Neşri ve't-Tevzîʿi; Müesseset-ü Dârü'd-Daʿveti't-Taʿlîmiyyeti'l-Hayriyye, 1422/2002), 2/197.

[66] Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 1/501 (No. 1296).

[67] Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi sahîhi'l- Buhârî*, 3/155.

[68] Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî İbnü'l-Kayserânî, *Zahîretü'l-huffâz*, thk. Abdurrahman el-Feryevâî (Riyâd: Darü's-Selef, 1996), 4/2224.

[69] Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 211-213.

[70] Beğavî (ö. 516/1122) bu rivayetin isnadının garip olduğunu söylemiştir. el-Huseyn b. Mesʿûd b. Muhammed b. el-Ferrâʾ Ebû Muhammed el-Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnavût - Muhammed Züheyr eş-Şâvîş (Dımaşk-Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 1/391.

[71] Cevrekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*, 1/167.

Yukarıda da görüldüğü üzere bir muhaddisin bâtıl hükmünü verdiği herhangi bir haber için bir başkası sahîh veya başka bir hüküm vermiş olabilmektedir. Bu durum yukarıda da ifade edildiği gibi muhaddislerin hadislerin sıhhat tespitlerindeki farklı içtihatlarından kaynaklanmaktadır. Çünkü muhaddislerin haberler hakkında verdikleri hükümler, kendi araştırmalarının neticesinde oluşan çıkarımlarıdır. Yine birden fazla senedi bulunan sahîh bir metnin senedlerinden birinin bâtıl veya mevzû olması da mümkündür. Dolayısıyla birden fazla senede sahip olan bir haberin, tüm senedleri araştırılmadan yalnızca bir senedi yönünden bâtıl kabul edilmesi ve bu nedenle metnin de bâtıl hükmüne tabi tutulması problemlere sebep olmaktadır. Örneğin Buhârî ve Müslim'in tahrîç ettiği Amr b. Âsim-Hemmâm-İshâk b. Abdullah b. Ebû Talhâ-Enes rivayetine göre, bir adam Hz. Peygamber'e gelerek: "Bir günah işledim. Üzerimde haddi uygula" demiştir. O esnada namaz vakti gelmiş ve adam Hz. Peygamber'le namaz kılmıştır. Namaz bitince adam tekrar Hz. Peygamber'e "Günah işledim. Üzerimde Allah'ın Kitabı'nı (hükmünü) uygula" demiştir. Hz. Peygamber, "Sen bizimle namaz kıldın mı? diye sormuştur. O, "Evet" deyince Resûlullah, "Sen mağfiret olundun" buyurmuştur.[72] Buhârî ve Müslim'in sahîh kabul ettikleri söz konusu hadise, Ebû Hatîm er-Râzî ve Berdîcî (öl. 301/914) muhalefet etmiştir. Ebû Hatîm bu hadisin bu isnadla bâtıl olduğunu söylemiştir. Berdîcî ise bu hadisin Amr b. Âsim'den dolayı münker olduğunu ifade etmiştir. Müslim bu hadisi aynı mana ile Ebû Ümâme'den de rivayet etmiştir. Bu da Enes'in hadisine şevâhid görevini görmektedir.[73] Ayrıca bu hadis başka tariklerle de rivayet edilmiştir. Bu arada müellif ve eser karizmasının henüz etkin olmadığı erken dönemlerde muhaddislerin daha özgür ve objektif değerlendirmeler yapılabildiklerine dikkat çekmek faydalı olacaktır. Ayrıca ilk dönemlerde muhaddislerin içtihat yapmada daha özgür oldukları ve dolayısıyla bu dönemlerde içtihat kapısının ardına kadar açık olduğu anlaşılmaktadır.

2.2. Bâtılın Uydurma Anlamında Kullanımı

Yukarıda da ifade edildiği üzere muhaddislerin kavramlara yükledikleri anlamların muhtelif olduğu, ayrıca bir muhaddisin bile aynı kavrama birden fazla mana yüklediği bilinmektedir. Bu durumu muhaddislerin bâtıl kavramına yükledikleri anlamlardan da görmek mümkündür. Bazı muhaddisler bâtıl kelimesini zayıf anlamında kullandıkları gibi uydurma/yalan anlamında değerlendirenler de olmuştur.[74] Örneğin Yahyâ b. Maîn[75] ve Kuteybe ed-Dîneverî[76] (öl. 276/889) bâtılı uydurma anlamında kullanmışlardır.[77] Bâtıla uydurma anlamını yükleyen muhaddisler, râvilerle ilgili

---

[72] Buhârî,"Hudûd", 28 (No. 6823); Müslim, "Tövbe", 44 (No. 2764) .

[73] İbn Ebû Hâtim, *el-İlel*, 4/202.

[74] İbn Battâl, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*, 8/317.

[75] Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn, *Min kelâmi Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn fi'r-ricâl*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Dımeşk: Dârü'l-Me'mûn, ts.), 1/31.

[76] Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Mu'cemu'ş-şuyûh*, thk. Vefâ' Takiyuddîn (Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 1421/2000), 1/474.

[77] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 1/128.

"yalancı", "hadis uydurur", "hadis hırsızı" gibi ifadelerle, verdikleri hükümlerin illetlerini beyan etmişlerdir. Dolayısıyla âlimlerin bu açıklamaları, verdikleri bâtıl hükmünün mevzû anlamında olduğunu anlamayı sağlamıştır. Ebû Hüreyre'nin "Cünüp için mazmaza ve istinşakın üçer defa olması farzdır" rivayeti için Dârekutnî, râvi Bereke b. Muhammed hadis uydurduğundan dolayı bâtıl demiştir.[78] Yine Beyhakî (öl. 458/1066) "Bir Müslümanda hem haraç hem de öşür cem edilmez" haberine, râvi Yahyâ b. Anbese'nin hadis uydurmakla itham edildiğinden bâtıl demiştir.[79] Bu örneklerde bâtıl hükmünün uydurma anlamında olduğu râvilerin yalancılıkla ve hadis uydurmakla itham edilmesinden anlaşılmaktadır. Yine İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) "Bir kimsenin içinin irin ve kanla dolması hicvedilen şiirle dolmasından daha hayırlıdır" rivayeti için bâtıl demiş ve râvi Kelbî'nin sikâ olmadığını, Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osmân'ın şiir dinlemiş olduklarını delil göstererek bu habere bâtıl hükmünü verme sebebini açıklamıştır.[80] Bu rivayetin, hem râvisinin sikâ olmamasından hem de metnin Hz. Peygamber ve halifelerinin uygulamalarına muhalif olmasından bâtıl olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Çünkü her sikâ olmayan râvinin haberi için mevzû denilemeyeceği ehlince bilinen bir durumdur. Burada râvinin sikâ olmaması ve metnin de Hz. Peygamber'in ve sahâbenin uygulamalarına muhalif olmasından dolayı bâtıl hükmünün verildiği ifade edilmiştir. İbn Asâkir'in (öl. 571/1176) *Târîhu medîneti Dımaşk* 'ına aldığı "Hacerü'l-esved Allah'ın yeryüzündeki elidir. Onunla kullarını musafaha eder" haberi için İbnü'l-Cevzî, İbn Şeybe (öl. 262/875) ve başkalarının kizb ile itham ettikleri râvi İshak b. Beşir'den dolayı sahîh olmadığını söylemiştir. İbn Arabî (öl. 543/1148) ise bu hadisin bâtıl olduğunu ifade etmiştir.[81] Bâtılın mevzû anlamında değerlendirilmesi bazen de âlimlerin genel kabullerine muhalif olmasından dolayı olmuştur. Örneğin Nevevî (öl. 676/1277) "Bir dirhem kadar kan namazın iadesini gerektirir"[82] rivayeti için ehl-i ilim yanında aslı olmayan bâtıl bir haber olduğunu söylemiştir.[83] Yine Hz. Peygamber İbn Mes'ûd'a cin gecesinde "Yanında su var mı? diye sormuş o ise hayır demiştir. "Yanında nebiz[84] var mı?" diye sorunca da evet demiştir. Bunun üzerine Resûlullah onunla abdest almıştır.[85] Cevrekânî bu hadis için

[78] Dârekutnî, *Sünen*, 1/207 (No. 409).

[79] Ebû Bekir Ahmed b. Huseyin Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ* (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 2003), 4/222.

[80] Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Keşf li-müşkili's-Sahîhayn* (Riyâd: Darü'l-Vatan, ts.), 1/250.

[81] Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağir* (Mısır: Mektebetu't-Ticariyye el-Kübrâ, 1356), 3/409.

[82] Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr* (Haydarâbâd : Dâiretü'l-Me'arif, ts.), 3/309.

[83] Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahîh-i Müslim b. el-Haccâc* (Beyrût: Dâr-ü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1392), 1/97.

[84] Kuru üzüm, kuru hurma, arpa ve darı gibi maddelerden elde edilen bir içki türüdür. Bk. Mustafa Baktır, "İçki (İslâm'da)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/458.

[85] Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 7/367 (No. 4353).

Kur'an, sünnet, icma ve kıyasa muhalif olmasından dolayı bâtıl demiştir.[86] Burada haber râvi ve sened yönünden değil de metinden dolayı bâtıl olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Muhaddisler, herhangi bir hadis hakkında bâtıl hükmünü verdiklerinde, bâtıl ile neyi kastettiklerini ve hükmü hangi sebebe bina ettikleri hakkında bilgi vermediklerinde, bâtılın hangi anlamda değerlendirildiği konusu müphem kalmaktadır. Bu nedenle kesin yargılarda bulunmak mümkün olmamakla birlikte yukarıda örnekleri verildiği üzere muhaddisin verdiği hüküm hakkında yaptığı açıklamalar yorum üretmeyi mümkün kılmaktadır. Bâtılın zayıf, uydurma gibi başka terimlerle birlikte değerlendirmemesi veya muhaddisin verdiği hükmün illetini zikretmemesi durumunda haber hakkında verilen bâtıl hükmünün muhaddisin kastına muhalif anlaşılmasına sebep olabilmektedir. Dolayısıyla bazı muhaddisler haberler hakkında verdikleri hükümlerin doğru anlaşılması için bâtılı başka kavramlarla birlikte mürekkep olarak kullanmışlardır. Şimdi bâtılın mürekkep kullanımları tetkik edilmeye çalışılacaktır.

2.3. Zayıf-Bâtıl (ضَعِيفٌ بَاطِلٌ)

Bâtıl kelimesi birçok anlamda kullanıldığından bazı âlimler haberler hakkında verdikleri hükümlerin sıhhat derecesini ifade etmek için görüşlerini "zayıf-bâtıl" gibi mürekkep formlarla vermeye çalışmışlardır. Bilindiği üzere zayıf hadisle amel konusunda cevaz veren birçok âlim bulunmaktadır. Dolayısıyla muhaddislerin bazen haberin çok zayıf olduğunu ve haberin hüküm istinbatında kullanılmasının uygun olmadığını ifade etmek için bu yönteme başvurdukları anlaşılmaktadır. Öte yandan bazı muhaddislerin haberin mevzû olduğuna dair kesin delilleri olmadığından uydurma hükmünü vermekten sakınmış oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu muhaddislerin, haberin mevzû olmamakla beraber çok zayıf olup amel edilemeyeceğini ifade etmek için "zayıf-bâtıl" ifadelerini tercih ettikleri kanaati oluşmaktadır. Örneğin Mûsâ b. Mutayr'in rivayetine göre bir sahâbî karısını üç talâkla boşamıştır. Kadın tekrar ilk kocasının kendisine helal olması için başka birisiyle evlenmiştir. İkinci koca duhûlden sonra kadını boşamıştır. Kadın iddeti sona erdikten sonra ilk kocası ile birlikte tekrar evlenmek üzere durumu Hz. Peygamber'e sormuşlardır. Resûlullah, ikinci nikâhın, mihri, velinin izni, şahitleri ve koca ile birlikte olup olmadığı ile ilgili sorular sormuştur. Resûlullah her soruya evet cevabını alınca bu durumda aldatma/hülle olmadığını ve kadının ilk kocası ile evlenebileceğini söylemiştir. Ebû Zür'a bu haber için "zayıf-bâtıl" hükmünü vermiş ve bunun hüccet olamayacağını söylemiştir.[87] Nevevî[88] ve Zerkeşî (öl. 794/1392) de "zayıf-bâtıl" mürekkep kavramını mevzû olmamakla beraber hüccet olamayacağını ifade etmek için

[86] Cevrekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*, 1/498.

[87] Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî, *Tavzîh li-şerhi'l-câmiʿi's-sahîh* (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 25/229.

[88] Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahîh-i Miislim b. el-Haccâc*, 1/220.

kullanmışlardır.[89] Yine Azîmâbâdî (1857-1911) de bu mürekkebi zayıf ve ihticac edilmez anlamında değerlendirmiştir.[90] Bütün bunlardan anlaşılan "zayıf-bâtıl" kullanımı genellikle çok zayıf ve amel edilmeyen anlamında değerlendirilmiştir.

2.4. Bâtıl-Münker Kullanımı (بَاطِلٌ مُنْكَرٌ)

Muhaddisler haberlerin zayıflık derecelerini bazen "bâtıl-münker" ifadesi ile açıklamaya çalışmışlardır. Örneğin Ahmed b. Hanbel, bâtıl-münker'i zayıf anlamında kullanmıştır.[91] Yine "Babanın evladına duası peygamberin ümmetine duası gibidir"[92] haberi için Tirmizî, "münker", İbnü'l-Cevzî, "mevzû" hükmünü vermişken Ahmed b. Hanbel "bâtıl-münker" demiştir.[93] ed-Dûlâbî (öl. 310/923),[94] İbn Hibbân[95] ve Nevevî[96] de "bâtıl-münker" terkibini çok zayıf anlamında değerlendirmişlerdir. Cevrekânî'nin, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr* adlı eserinde "bâtıl-münker" kavramı sadece bir yerde geçmektedir. Cevrekânî'nin de diğer muhaddisler gibi "bâtıl-münker" terkibini çok zayıf anlamında kullanmış[97] olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Cevrekânî haberin münker olması durumunda "bâtıl-münker" demiş[98] haberin mevzû olması durumunda ise "bâtıl-mevzû" ifadesini kullanmıştır. Ayrıca o, haberin zayıf-münker olması durumunda ise bâtıl[99] veya bâtıl-münker demiştir.

Bâtıl–münkeri çok zayıf anlamında isti'mâl eden muhaddisler olduğu gibi aslı olmayan uydurma anlamında değerlendirenler de olmuştur. Örneğin İbn Abdilber (öl. 463/1071) bâtıl-münkeri aslı yok anlamında zikretmiştir.[100] İbn Abdilber, Hz. Peygamber'in "arkamda oturarak namaz kılan iman etmiş olamaz" rivayeti için "bâtıl-münker" demiş ve bu hükmün illeti olarak, haberin sahîh haberlere muhalif olmasını ve âlimlerin oturarak namazın kılınabileceği yönündeki görüşlerine

---

89 Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiʿî ez-Zerkeşî, *en-Nuket alâ mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynulʿâbidîn b. Muhammed Bilâ Ferec (Riyâd: Edvâü's-Selef, 1419/1998), 1/428.

90 Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî Diyânüvî Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud ve meahu haşiyeti İbn Kayyım* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 10/353.

91 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir Suyûtî, *el-Leʾâli'l-masnûʿa fi'l-ahbâri'l-mevzûʿa* (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1996), 2/250.

92 Ebû Nuaym el-İsbahânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Mısır: Dârü's-Saâde, 1974), 8/347.

93 el-Münâvî, Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmiʿi's-sağir, 3/525.

94 Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed er-Râzî ed-Dûlâbî, *el-Kunâ ve'l-ʾesmâʾ*, thk. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Feryâbî (Beyrût: Dâr-ü İbn Hazm, 1421/2000), 3/980.

95 el-Münâvî, Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmiʿi's-sağir, 3/103.

96 el-Münâvî, Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmiʿi's-sağir, 4/248.

97 Cevrekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*, 1/314.

98 Cevrekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*, 1/322.

99 Cevrekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*, 1/490.

100 Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilber en-Nemerî el-Kurtubî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî (Mağrib: Vezâretü Umûmi'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye 1976), 19/165.

muhalif olduğunu göstermiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in oturan imamın arkasındakiler de otursunlar haberi mensûhtur.[101] Bu haberde İbn Abdilber'in "bâtıl-münker" ifadesini mensûh rivayet için zikrettiği anlaşılmaktadır.

Bazı muhaddisler bu terkibi uydurma anlamında da değerlendirmişlerdir. Örneğin Dârekutnî[102] ve İbn Adî (öl. 365/976) bâtıl-münkeri uydurma anlamında isti'mâl etmişlerdir.[103] Yine Nevevî "Namaz dinin direğidir. Terk eden dinini yılmıştır" haberi için uydurma anlamında "bâtıl-münker" demiştir. İbn Hacer (öl. 852/1449), Nevevî'nin "bâtıl-münker"i uydurma anlamında kullandığını anlayarak, onun görüşüne itiraz etmiş ve haberin zayıf veya munkatı'olabileceğini ancak bâtıl olmadığını ifade etmiştir.[104] Ebû Hatîm,[105] İbn Kayserânî[106] ve Fettenî (öl. 986/1578) de "bâtıl-münker"i uydurma anlamında değerlendirmişlerdir.[107] Razî aklı olmayanın dini olmadığını ifade eden hadis için "bâtıl-münker" demiştir.[108] Bu örneklerde görüldüğü gibi mürekkep ifadelere bile muhtelif anlamlar yüklenmiştir. Bazıları "bâtıl-münker"i çok zayıf anlamında vermişken bazıları da aslı olmayan uydurma anlamında kullanmışlardır.

2.5. Bâtıldır-Aslı Yoktur Kullanımı (باطل لا أصل له)

Ebû Hatim gibi bazı âlimler "bâtıldır-aslı yoktur" terkibini çok zayıf-münker anlamında değerlendirmiş[109] olsalar da muhaddislerin çoğunluğu bu mürekkebi genellikle aslı olmayan uydurma haberler için kullanmışlardır. Örneğin Ahmed b. Hanbel,[110] Ukaylî (öl. 322/934),[111] İbn Hibbân,[112] Beyhakî[113] ve Dârekutnî[114] "bâtıl-aslı yoktur" mürekkebini mevzû anlamında isti'mâl etmişlerdir.

---

[101] Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilber en-Nemerî el-Kurtubî İbn Abdilber, *el-İstizkâr* (Beyrût: Darü'l-kütübü'l-İlmiyye, 2000), 2/176.

[102] Ebû'l-Fadl Abdirrahîm b. el-Huseyn b. Abdurrahmân Zeynuddîn el-Irâkî, *Zeylu Mîzâni'l-İ'tidâl*, thk. Alî Muhammed Muʿavvad - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrût: y.y., 1416/1995), 1/44.

[103] İbnü'l-Kayserânî, *Zahîretü'l-huffâz*, 2/2099.

[104] Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammeştehera mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*, thk. Abdülhamîd b. Ahmed (Beyrût: el-Mektebetü'l-âsriyye, 2000), 2/34.

[105] Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Mevzûʿât,* thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân (Medine: Mektebetü's-Selefiye, 1966), 1/230.

[106] İbnü'l-Kayserânî, *Zahîretü'l-huffâz*, 5/2688.

[107] Muhammed Tâhir b. Ali es-Siddîkî el-Hindî el-Fettenî, *Tezkiratu'l- mevzûʿât* (İdâretü'-Tabaâtü'l-Münire, 1343), 1/41.

[108] Dûlâbî, *el-Kunâ ve'l-ʾesmâʾ*, 3/980.

[109] Moğultay b. Kılıç, *el-İ'lâm bi-sünnetihî aleyhisselâm,* 1/929.

[110] Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâsıdü'l-hasene fî beyâni keşîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osmân (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-Arabî, 1958), 1/215.

[111] Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmiʿi's-sağir*, 6/213.

[112] Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîh (el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân, İbn Balaban tertibi)* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 2/273.

[113] Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/1/21.

[114] el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmiʿi's-sağir*, 3/535.

Hattâbî (öl. 388/998),[115] İbn Abdilber[116] ve Sindî (öl. 1138/1726) "Size bir hadis geldiğinde onu Kur'an'a arz edin eğer ona muvafık ise alın" haberi için "bâtıldır- aslı yoktur" demişlerdir.[117] Yahyâ b. Maîn de bu rivayetin zındıkların uydurması olduğunu ifade etmiştir.[118] Hz. Ali'nin "Bir bileğim kırıldı. Resulullah'a sordum. Resûlullah sargı üzerine mesh etmemi emretti"[119] haberi için Ebû Hâtim, râvi Amr b. Hâlid'in" metrukul-hadîs" olmasından dolayı "bâtıldır-aslı yoktur" demiştir.[120] Ukaylî, İbn Abbas kanalıyla gelen "Kim Mekke'nin sıcağına bir saat sabrederse Allah onu yetmiş mevsim cehennemden uzaklaştırır" hadisi için "bu hadis bâtıldır, aslı yoktur" diyerek haber hakkındaki kanaatini ifade etmiştir.[121] Nevevî, "Hz. Peygamber Necm suresini okuduktan sonra secde etti. Müşrikler hatta Mekke'deki herkes Müslüman oldular" haberi için "bâtıldır-aslı yoktur" diyerek bu terkibi uydurma anlamında kullanmıştır.[122] Ayrıca Nevevî bazen hem mezhebi görüşü için hem de hadisin sıhhati[123] için "bâtıldır-aslı yoktur" terkibini zikretmiştir.[124] İbn Cemâa (öl. 733/1333) hadisin râvilerinden ikisinin metrûk olması ve onların uydurma ve kizble bilinmesinden dolayı hadisin bâtıl ve aslının olmadığını söylemiştir.[125] Birçok muhaddisin uyguladığı yöntem gibi İbn Cemâa da uydurma anlamını yüklediği bu mürekkebin illetini zikrederek maksadının doğru anlaşılmasını sağlamıştır. Sübkî (öl. 756/1355)[126] ve Cürcânî (öl. 323/935) de "bâtıldır-aslı yoktur" terkibini mevzû anlamında değerlendiren âlimlerdendir.[127] Aynî, cuma gecesinden cuma namazı kılıncaya kadar sefere

[115] Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî, *Me'âlimu's-Sünen* (Haleb: Matbaâtü'l-İlmiyye, 1932), 299.

[116] İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânîve'l-esânîd*, 19/165.

[117] Ebü'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî, *Hâşiyetu's-Sindî alâ süneni'n-Nesâ'î* (Haleb: Mektebü'l-Matbûʿâti'l-İslâmiyye, 1406/1986), 1/10.

[118] Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 299.

[119] Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Sanʿânî Abdurrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-Azamî (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 1/161 (No. 623).

[120] Moğultay b. Kılıç, *el-İʿlâm bi-sünnetihî aleyhisselâm*, 1/929.

[121] Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ Ukaylî, *ed-Duʿafâu'l-kebîr*, thk. thk. Abdulmuʿtî Emîn Kalʿacî (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 1/255.

[122] Nevevî, *el-Minhâc şerhü sahîh-i Miislim b. el-Haccâc*, 5/75.

[123] Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir Kastallânî, *İrşadü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîrî, 1323), 1/263.

[124] Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahîh-i Miislim b. el-Haccâc*, 11/189.

[125] Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm el-Kinânî. *Îdâhü'd-delîl fî katʿi huceci ehli't-taʿtîl*. thk. Vehbî Suleymân (b.y.: y.y., 1410/1990), 1/226.

[126] *Ebü'l-Hasen Alî b. Abdulkâfî b. Ali b. Temmâm b. Hâmid Takiyyuddîn es-Subkî, İbrâzü'l-hikem min hadîsi rufiʿa'l-kalem* (Beyrût: Darü'l- Beşairi'l-İslamiyye, 1412/1992), 1/54.

[127] Moğultay b. Kılıç, *el-İʿlâm bi-sünnetihî aleyhisselâm*, 1/763.

çıkılmayacağı hususundaki görüşünü bu terim ile ifade etmiştir.[128] Yine Suyûtî (öl. 911/1505)[129] ve Kastallânî (öl. 923/1517) de bu terimi mevzû anlamında kullanmışlardır.[130]

Hadisler hakkında verilen bâtıl ve terkiplerinin hangi anlama geldiği hususu ya muhaddisin verdiği hükmün illetini açıklamasıyla ya da zikredilen eserin hangi amaçla oluşturulduğunun bilinmesiyle tespit edilebilmektedir. Örneğin mevzûât eserlerine alınan haberler için bunu söyleyebiliriz. Çünkü bu eserlere genellikle uydurma haberler alınmıştır. Yapılan araştırmada mevzûât müellifleri verdikleri mevzû hükümlerini "bâtıldır-aslı yoktur" terkibi ile de ifade ettikleri görülmüştür. Örneğin İbnü'l-Cevzî'nin *Mevzûât*'ında bu kulanım 22 yerde geçmektedir. İbnü'l-Cevzî, verdiği hükümlerin Ebû Hatîm, Hattâbî, İbn Hibbân ve Ukaylî'nin görüşleri olduğunu ifade etmiştir.[131] Suyûtî'nin *Leâli*'sinde bu kavram 17 kere geçmektedir. O da bu âlimlere ek olarak Dârekutnî ve Cevrekânî'den nakletmiştir.[132] Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) fakirlikle iftihar edilmesini isteyen haber için "bâtıldır-aslı yoktur" diyerek bu terkibi uydurma anlamında zikretmiştir.[133] Dolayısıyla mevzûât âlimlerinin geneli "bâtıldır-aslı yoktur" terkibini uydurma anlamında değerlendirdiklerini söylemek mümkündür.

2.6. Bâtıldır-Sahîh Değildir Kullanımı (بَاطِلٌ لَا يَصِحُّ)

"Bâtıl-sahîh değil" kavramı yukarıdaki "bâtıl-aslı yoktur" terkibine göre biraz kapalı görünmektedir. Dolayısıyla âlimlerin kullanımlarının ve verdikleri hükümlerinin illetleri iyice araştırılması gerekmektedir. Ahmed b. Hanbel bu terimi kullanmış ama sebebini zikretmemiştir.[134] Mervezî (öl. 294/906) bu terkibi uydurma anlamında zikretmiştir.[135] Dârekutnî, râvinin hadis uydurduğunu ve ondan başkasının da haberi rivayet etmediğini delil göstererek bir rivayet için "bâtıl-

[128] Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi sahîhi'l- Buhârî,* 6/204.

[129] Şemsü'd-Dîn Muhammed b. Ömer b. Ahmed es-Sefîrî eş-Şâfiʿî, *el-Mecâlisu'l-vaʿziyye fî şerhi ehâdîsi Hayri'l-Beriyye* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1425/2004), 1/116.

[130] Kastallânî, *İrşadü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 9/293.

[131] İbnü'l- Cevzî, *el-Mevzûât, 178, 216, 252, 258.*

[132] Suyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a, 18,* 123, 219, 327, 2/26.

[133] Nureddin Ali b. Muhammed Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbîh* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2002), 8/3283.

[134] Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr fî tahrîci ehâdîsi'ş-Şerḥi'l-kebîr*, thk. Mustafa Ebu'l-Ğayt vd. (Riyâd: Dârü'l- Hicre, 2004), 3/51.

[135] Ebû Abdullâh Muhammed b. Nasr Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *Taʿzîmü kadri's-salât*, thk. Abdurrahman b. Abdulcebbar (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1406), 2/546.

sahîh değil" hükmünü vermiştir.[136] Beyhakî,[137] Kurtûbî[138] ve İbn Receb (öl. 795/1393)[139] "bâtıldır-sahîh değildir" mürekkebini mevzû anlamında kullanmışlardır. Her ne kadar bu âlimler bu terkibin illetini zikretmemiş olsalar da İbn Asâkir bu kullanımın ilim ehlinde mevzû anlamında olduğunu ifade etmiştir.[140] Mevzûât müelliflerinden İbnü'l-Cevzî de bu terkibi mevzû anlamında zikretmiştir.[141] "Misvakla kılınan namazın misvaksız kılınan namazdan 70 kat sevap olacağı" haberi için Dârekutnî ve İbn Hibbân zayıf demişken İbn Maîn "isnadı bâtıldır-sahîh değildir" diyerek uydurma anlamında kullanmıştır.[142] Elbânî de bu terkibi uydurma anlamında değerlendirmiştir.[143] Âlimler mevzû hadis için "bu hadis mevzudur-sahîh değildir" şeklinde bir kullanımda bulunmamışlardır. Dolayısıyla هَذَا حَدِيثٌ بَاطِلٌ لَا يَصِحُّ kullanımları "bâtıl-mevzû" terimi gibi sadece uydurma anlamına gelmediğini göstermektedir. Bu kavramın zayıf, mensûh, mevzû, geçersiz anlamlarında kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır.[144] Ancak bununla beraber âlimlerin kullandıkları kavramlara her zaman aynı anlamı yüklediklerini söylemek mümkün değildir. Çünkü hadis âlimleri bazı kavramları rivayete özgü bir şekilde zikretmişlerdir. Yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere bâtıl kavramı, zayıf, çok zayıf ve uydurma anlamlarında değerlendirilmiştir.

2.7. Bâtıl –Mevzû Kullanımı (مَوْضُوعٌ بَاطِلٌ)

Muhaddisler rivayetlerle ilgili hükümlerini verirken bazen bâtılı mevzû kavramıyla birlikte mürekkep olarak isti'mâl etmişlerdir. Bu terkibi kullananların başında Ahmed b. Hanbel,[145] Nesâî,[146] Ebû Hâtim,[147] İbn Adî,[148] Dârekutnî,[149] Hâkim, Beyhâkî (öl. 458/1066),[150] Hatib el-Bağdâdî (öl.

[136] Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 3/382.

[137] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihticâc bi's-sünne* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1409/1989), 1/10.

[138] İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânîve'l-esânîd*, 21/120.

[139] Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Aḥmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî İbn Receb, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Medine: Mektebetü'l-Ğürebâ'i'l-Eseriyye, 1417/1996), 2/150.

[140] İbn Asâkir, *Muʿcemu'ş-şuyûh*, 1/507.

[141] el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr,* 3/249.

[142] el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr,* 4/431.

[143] Nâsırüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-eḥâdîşi'z-zaʿîfe ve'l-mevzûʿa ve eşeruhe's-seyyi'ü fi'l-ümme* (Riyâd: Dâru'l-Maârif 1992), 2/98.

[144] Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Ensârî Kurtubî, *el- Câmiʿ li ahkâm'ul- Kur'an* (Kahîre: Dârü'l-kütübü'l-Mısrî, 1964), 2/2.

[145] Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyüllah b. Muhammed Abbâs (Riyâd: Dârü'l-hânî, 1422), 2/318.

[146] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/19.

[147] İbn Ebû Hâtim, *el-İlel*, 2/332.

[148] İbnü'l-Kayserânî, *Zahîretü'l-huffâz*, 5/2602.

[149] Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân* (Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2002), 9/18.

[150] Ebû Muhammed Cemâl ed-Dîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeyleʿî, *Naṣbü'r-râye* (Beyrût-Cidde: Müessesetu'r-Reyyân li't-Tabâʿati ve'n-Neşri-Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1418/1997), 1/404.

463/1071)[151] ve İbnü'l-Cevzî[152] gelmektedir. Cevrekânî de eserindeki 741 haberin 151'i için bâtıl kavramını kullanmıştır. Cevrekânî bu haberlerden on üçünün hükmünü "mevzû-bâtıl" terkibi ile ifade etmiştir. Bu âlim eserinin yedi yerinde "mevzû-bâtıl-aslı yoktur" ve sekiz yerinde de "bâtıl-aslı yoktur" terkibini zikretmiştir. Araştırmamıza göre bâtılın mevzû kavramıyla birlikte kullanımı genellikle mevzûât eserlerinde bulunmaktadır.[153] Cevrekânî eserinde mevzû terimini sadece dört yerde tek başına vermiştir. Dolayısıyla bu eserde çok zayıf haberler için bâtıl denilmişken uydurma haberler için mevzû veya la asla leh kavramı isti'mâl edilmiştir.[154] Müellif bir yerde ise "münker-bâtıl" demiştir.[155] Bu âlim "İman ne artar ne de eksilir" rivayeti için "mevzû-bâtıl" demiştir. Çünkü haberin râvilerinden Ahmed b. Abdullah el-Cüveybârî'nin habis, deccal ve kezzab olduğu söylenmiş ve sikalardan aslı olmayan haberler isnat ettiği ifade edilmiştir. Cevrekânî bu şahsın cerh amacı dışında isminin hadis kaynaklarında zikredilmesinin caiz olmadığını söylemiştir.[156] İbn Cemâa "Cebrâîl Hz. Peygamber'in yanında otururken bir melek gelmiştir. Cebrâîl ona Rabbimizi nerede bıraktın?" diye sorunca melek "yerin yedinci tabakasında" bıraktım demiştir. Sonra başka bir melek gelmiş ona da Rabbimizi nerede bıraktın diye sormuş o göğün yedinci tabakasında olduğunu söylemiştir. Başka melekler gelmiş onlara da aynı soru sorulmuştur. Biri meşrikte bir başka melek de mağribde bıraktım demiştir" rivayeti için "bâtıl-mevzû" terkibini kullanmıştır. İbn Cemâa, bu haberin zındıkların dinle oynamaları ve dini alaya almaları için uydurmuş olduklarını ifade etmiş ve bu tür rivayetlerin ancak râvinin yalancı olduğunu açıklamak için aktarılabileceğini söylemiştir.[157] İbn Hacer[158] ve Ali el-Kârî de bu terkibi uydurma anlamında değerlendirmişlerdir.[159] Bazen uydurma bir haber için bazı muhaddisler mevzû kavramını zikretmişken başkaları da "bâtıl-mevzû" terkibini kullanmışlardır. Örneğin İbnü'l-Cevzî, Suyûtî ve Fettenî gibi mevzûât müellifleri Ebû Hanîfe'yi öven haber için sadece mevzû kavramını zikretmişlerdir.[160] Hatîb ise Ebû Hanîfe'yi öven haberin râvilerinden Muhammed b. Yezîd'in "metrûkü'l-hadîs" olduğunu, Süleymân ve şeyhinin meçhûl olduğunu ifade etmiş ve bu haberin "bâtıl-mevzû" olduğunu söylemiştir.[161]

---

[151] İbnü'l- Cevzî, *el-Mevzûât*, 1/292.

[152] İbnü'l- Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/150.

[153] Cevrekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*, 1/142.

[154] Cevrekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*.

[155] Cevrekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*, 1/314.

[156] Cevrekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*, 1/142.

[157] İbn Cemâ'a, *Îdâhu'd-delîl fî kat'i huceci ehli't-ta'tîl*, 1/229.

[158] Nureddin Ali b. Muhammed Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfuâtu fi'l-ahbâri'l-mevdûa* (Beyrût: Müessesetü'r-Risale,ts.), 256.

[159] Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfuâtu fi'l-ahbâri'l-mevdûâ*, 419.

[160] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 2/48; Suyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/417; Fetennî, *Tezkiratu'l- Mevdû'ât*, 1/111.

[161] Suyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 417.

Âlimlerin bu terkibi kullanmalarından, bâtıl kavramının tek başına mevzû kavramı kadar haberin uydurma olduğunu açıklamaya yeterli olmadığını göstermektedir. Mevzû kavramının uydurma anlamına geldiği hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Dolayısıyla mevzû kavramı tek başına haberin uydurma olduğunu ifade etmeye yeterliyken, "bâtıl-mevzû" terkibinin mevzû kavramından ne farkı olduğu hususunda herhangi bir şey söylemek mümkün olmamaktadır.

2.8. Bâtıl-Mevzû-Aslı Yoktur Kullanımı

Âlimler bazen rivayetin kesin mevzû olduğunu ifade etmek için bu terkibi kullanmışlardır. Dolayısıyla bu durumda haberin uydurma olduğuna dair illetinin zikredilmesine gerek duyulmamıştır. Örneğin, Hz. Peygamber namaza başlarken سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِك ve وجهت وَجْهِي cümlelerini birleştirerek okuduğuna dair haber için Ebû Hâtim, "bâtıl-mevzû-aslı yoktur" terkibini kullanmıştır.[162] Ebû Hâtim bu üç kavram ile haberin kesinlikle mevzû olduğuna işaret etmiş ve bu yönüyle metindeki hükmün geçersiz olduğuna hükmetmiştir. Cevrekânî de imanın artması ve eksilmesi ile ilgili rivayet için "mevzû-bâtıl-aslı yoktur" ve "bu haber Ebû Mutî'in uydurmalarındandır" görüşünü ifade etmiştir.[163] İbnü'l-Cevzî de bu haberin Ebû Mutî'in uydurmalarından olduğunu söylemiştir. Ancak haberle ilgili uydurma hükmünü "şüphesiz mevzû" diyerek ifade etmiştir.[164] Bu örnekte görüldüğü üzere muhaddisler bazen aynı illetten dolayı uydurma olduğuna hükmettikleri haberleri muhtelif kavramlarla ifade etmişlerdir. Cevrekânî uydurma haber için "mevzu-bâtıl-aslı yoktur" terkibini kullanırken, İbnü'l-Cevzî aynı haber için sadece "mevzû" veya "şüphesiz mevzû" şeklinde hüküm vermiştir. Bu konuda birçok örnek vermek mümkündür. Yine "Ben son peygamberim, benden sonra peygamber gelmeyecektir. Ancak Allah'ın dilemesi başkadır" haberi için Cevrekânî," mevzû-bâtıl-aslı yoktur" ve "zındıkların uydurmasıdır" şeklinde ifadede bulunurken,[165] İbnü'l-Cevzî aynı haber için "mevzû" demekle yetinmiştir.[166] Ali el-Kârî de uydurma haberler için "mevzû" kavramını kullanırken bazen de "mevzû-bâtıl-aslı yoktur" terkibinden istifade etmiştir.[167]

Sonuç

Bu makalede hadis ve fıkıh disiplinlerinin ortak kullandıkları kavramlardan bâtıl kavramı tetkik edilmiş, ilk dönemlerden günümüze kadar âlimlerin bu kavramı hangi anlamlarda ve hangi tür haberler için kullandıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Fakihler kendisinden hüküm çıkarılması için gereken şartları taşımayan haberler için geçersiz anlamında bâtıl ifadesini kullanmışlardır. Bâtıl

[162] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye* (Beyrût: Dârul-Ma'rife, ts), 1/129.

[163] Cevrekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*, 1/144.

[164] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 131.

[165] Cevrekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*, 1/260.

[166] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 297.

[167] Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbîh*, 716.

kavramı fakihler için bir standart halini aldığı görülmektedir. Ancak muhaddisler için bunu söylemek mümkün olmamaktadır. Çünkü bâtıl kavramı hadis ilminde zayıf, münker, mevzû ve sahîh olmayan gibi birçok muhtelif anlamlarda isti'mâl edilmiştir.

Birçok muhaddis bâtılı zayıf anlamında değerlendirmiştir. Kendisinden hüküm istinbat edilemeyecek derecede zayıf olan veya çok zayıf olmakla beraber mevzû olduğuna dair kesin delil bulunmayan rivayetler için ise âlimler "zayıf-bâtıl" ve "bâtıl-münker" gibi mürekkep kavramlara başvurmuşlardır. Bâtıl kavramı zayıf, çok zayıf anlamında değerlendirildiği gibi mevzû anlamında da isti'mâl edilmiştir. Bâtılı uydurma anlamında değerlendiren muhaddisler, râvilerle ilgili "yalancı, hadis uydurur, hadis hırsızı" gibi açıklamada bulunarak bâtıl kavramını mevzû anlamında kullandıklarına işaret etmişlerdir. Bazen de illet zikredilmeden haberin uydurma olduğu "bâtıl-aslı yoktur", "bâtıl-sahîh değil", "mevzû-bâtıl" ve "bâtıl-mevzû-aslı yoktur" gibi mürekkep kavramlarla ifade edilmeye çalışılmıştır. Bütün bu kullanımlar muhaddislerin rivayetler hakkındaki hükümlerini muhtelif yöntemlerle verdiklerini göstermektedir. Bu bilgilerden hareketle bâtılın, sadece sıhhat derecesini ifade eden bir hüküm olmayıp hadis hakkında verilen hükme binaen hadisin mensûh oluşunu izah eden ek bir hüküm olarak verildiği de görülmüştür.

Bâtıl kavramı hadislerin sıhhat değerlendirilmesinde temel bir ölçüt olarak hizmet etmektedir. Bu kavram rivayetlerin zayıf, oldukça zayıf olan, uydurma olmamakla beraber kendisiyle amel edilemeyen, münker, mensûh, ve mevzû gibi hükümleri ifade etmede ve bunlar arasındaki ayrımda önemli bir rol oynamaktadır. Muhaddislerin bâtıl kavramını ele alışları üzerine yapılan geniş araştırma neticesinde, bunun çok yönlü bir kavram olduğu ve bu nedenle mantıksal bir tanımının yapılmasının güç olduğu belirlenmiştir. Bu çalışma ile bâtıl kavramının anlam çerçevesinin tespit edilmesi ve farklı kullanımlarının değerlendirilmesiyle hadis usûlü literatürüne katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Extended Abstract

Muhaddiths, in the early stages of hadith science, explained their opinions regarding narrations by using the literal or figurative meanings of these words. Scholars have expressed the authenticity of reports using various terms/expressions such as sahih, makbul, hasen, ma'ruf, sakim, zayif, müzeyyef, bātıl, and mawḍū. Some of these, such as sahih, mensūh, munkar, mawḍū became widespread and became concepts in hadith terminology, while words such as sakîm and müzeyyef either lost their importance or were not used in later periods. Many concepts can have the same meaning regarding hadith, and different rulings can be applied to a single concept. Therefore, to correctly determine the rulings given about hadith, it is important to know which scholars used the concepts used in the early period, for what purpose, and what processes they went through. This article investigates the meaning and use of the concept of bātıl, which has been widely used in hadith sources since the early period. To this end, the article first determines the literal meaning of bātıl, then chronologically investigates the use of the term bātıl in hadith texts, usul, and commentaries from the early period to the present day.

The concept of bātıl was found to have various meanings, including weak, very weak, not authentic and mawḍū. Some muhaddiths used the compound form “weak- bātil” to ensure their rulings on reports were correctly understood. Many scholars permit acting upon weak hadiths, so muhaddiths sometimes used this method to indicate a report was very weak and should not be used to derive legal rulings. Some hadith scholars refrained from ruling a report was mawḍū due to a lack of definitive evidence. These scholars preferred the term “weak-bātıl” to express a report was not mawḍū but was very weak and could not be acted upon. The phrase “bātıl-munkar” has been used by hadith scholars to explain the degrees of weakness of reports. It has been interpreted as meaning “very weak”, “mawḍū with no basis in reality” or “mawḍū”.

The terms “bātıl” and “bātıl-münker” used in relation to hadiths can be determined by explaining the reason behind the muhaddith's ruling or the purpose for which the work was compiled, since scholars have given different meanings to even compound expressions. Some have given the term “bātıl-münker” the meaning of very weak, while others have used it to mean “mawḍū with no basis in reality”. The majority of hadith scholars have used this compound term to refer to mawḍū reports with no basis in reality, while some have interpreted the phrase “bātıl-there is no original” as meaning mawḍū. The concept of “bātil-not sahih” seems ambiguous according to the phrase “bātıl-there is no original” and scholars' rulings and usage must be thoroughly investigated. However, scholars do not always assign the same meaning to the concepts they use, because hadith scholars have mentioned some concepts in a manner specific to narration.

Scholars who evaluate “bātıl” as “mawḍū” have used the concept of bātıl in the sense of mawḍū by making statements such as “fabricator of hadith, thief of hadith” about the narrators. Sometimes, without mentioning the cause, the fabrication of a report has been expressed using compound concepts such as “bātıl-no origin”, “bātıl-is not sahih”, “mawḍū-bātıl" (mawḍū-batıl), and "bātıl-mawḍū-there is no original”. All these usages show that muhaddiths gave their rulings on narrations using various methods. Based on this information, it has been seen that bātıl is not only a ruling that indicates the degree of authenticity, but also an additional ruling that explains the abrogation of a hadith based on the ruling given about it.

When giving their rulings on narrations, muhaddiths sometimes used the concept of batıl in combination with the concept of mawḍū. This method indicates that the muhaddiths believed that bātıl alone was not sufficient to express their opinion and therefore added another term. The use of this combination by scholars shows that the concept of bātıl alone is not sufficient to explain that a narration is mawḍū, as the concept of mawḍū does. Therefore, while the concept of mawḍū alone is sufficient to express that a report is mawḍū, it is not possible to say anything about the difference between the compound “bātıl-mawḍū” and the concept of mawḍū”. Scholars have sometimes used the phrase “bātıl-mawḍū-there is no original” to indicate that a narration is definitely mawḍū. Therefore, in this case, there is no need to mention the reason why the news is mawḍū.

The concept of bātıl is key to evaluating the authenticity of hadiths. It is used to express rulings such as weak, very weak, mawḍū but not actionable, münker, mansûh, mawḍū and to distinguish between them. Research shows that the concept of bātıl is multifaceted and therefore difficult to define logically. This study aims to contribute to the literature on hadith methodology by identifying the conceptual framework of the concept of bātıl and evaluating its different uses.

ملخص موسع

شهدت المصطلحات في تاريخ الحديث مراحل متعددة. فبعض المصطلحات التي كانت تُستخدم في البداية بمعناها اللغوي أصبحت لاحقًا مفاهيم اصطلاحية رائجة، بينما ظل استخدام بعضها الآخر محدودًا. حاول المحدثون في بدايات علم الحديث التعبير عن آرائهم حول الروايات باستخدام المعاني الحقيقية أو المجازية لهذه الكلمات. فقد عبّر العلماء عن صحة الأخبار بمصطلحات مختلفة مثل: صحيح، مقبول، حسن، معروف، سقيم، ضعيف، غير صحيح، مزيف، باطل، موضوع. بعض هذه المصطلحات، أصبحت شائعة وتحولت إلى مفاهيم مستقرة في مصطلح الحديث، مثل: صحيح، ضعيف، منكر، موضوع؛ بينما فقدت مصطلحات أخرى مثل سقيم ومزيف أهميتها أو توقف استخدامها في الفترات اللاحقة.

من ناحية أخرى، من المعروف أن العديد من المفاهيم التي قد تحمل نفس المعنى تُستخدم في الأحاديث، وتُنسب إلى تلك المعاني المرادة أحكام مختلفة. لذلك، لا يمكن القول بأن جميع العلماء يستخدمون نفس المفاهيم للتعبير عن معنى مشترك. ولتحديد الأحكام الصادرة عن الأحاديث بشكل صحيح، لا بد من الوقوف على العلماء المتقدمين الذين استعملوا تلك المصطلحات وفي أي سياق أو معنى استخدموها. لأن المفهوم قد ينحرف أحيانًا عن المعنى الذي استخدمه المتقدمون من المحدثين إلى معنى آخر مختلف في الفترات اللاحقة. وإذا لم تؤخذ هذه النظرة في الاعتبار، فقد يؤدي ذلك إلى فهم الأحكام الصادرة بشكل غير صحيح. نظرًا لأنه لا يمكن تقييم جميع الكلمات المستخدمة فيما يتعلق بصحة الأحاديث في دراسة واحدة، فإن هذه المقالة تبحث في معنى واستخدام كلمة باطل فقط، والتي استُخدمت على نطاق واسع في مصادر الحديث منذ الفترة الأولى، ولكن لم يتم تعريفها ولم تصبح مصطلحًا. ولهذا الغرض، كان من المهم تحديد المعنى اللفظي لكلمة "باطل"، ثم البحث في استخداماتها كمصطلح في نصوص الحديث ومناهجه وشروحه من حيث التسلسل الزمني من العصور الأولى إلى يومنا هذا .

أظهر البحث أن مصطلح "باطل" تم تفسيره بمعانٍ متعددة مثل: ضعيف، ضعيف جداً، ليس بحجة، موضوع. وقد استخدمها بعض علماء الحديث بمعنى الضعيف. ومن أبرز من استخدموها بمعنى الضعيف، علماء الرجال، والعلل، والجرح والتعديل. وقد استخدم بعض المحدثين صيغة مركبة "ضعيف-باطل" لتوضيح الحكم بشكل أكثر دقة. فكما هو معلوم، هناك العديد من العلماء يجيزون العمل بالحديث الضعيف، ولذلك لجأ بعض المحدثين إلى هذه الطريقة للتعبير عن أن الرواية ضعيفة جداً ولا يجوز الاستدلال بها في الأحكام. كما تبيّن أن بعض

المحدثين امتنعوا عن الحكم بأن الحديث "موضوع" لعدم وجود دليل قاطع على وضعه، فاختاروا وصفه بأنه "ضعيف-باطل" للتعبير عن أنه لا يعمل به مع أنه ليس موضوعاً. وأحياناً استخدموا عبارة "باطل-منكر" لتوضيح درجة ضعف الرواية. وقد فسّر بعضهم هذا التركيب بمعنى "ضعيف جداً"، بينما اعتبره آخرون بمعنى "موضوع لا أصل له."

ويتوقف تحديد معنى استخدام مفردة أو تركيب مثل "باطل-منكر" على شرح المحدث لعلة الحكم الذي أطلقه، أو على معرفة الغرض من الكتاب الذي ورد فيه هذا الحكم. فحتى التراكيب المختلفة قد حُمّلت بمعانٍ مختلفة. فمثلاً، استخدم بعض العلماء تعبير "باطل-لا أصل له" بمعنى "منكر جداً"، بينما رأى غالبية المحدثين أن هذا التركيب يُستخدم عادة في وصف الأحاديث الموضوعة. ويبدو أن أغلب المحدثين الذين كتبوا في الموضوعات يقيمون تعبير "باطل-لا أصل له" على أنه يدل على الحديث الموضوع. أما تركيب "باطل-ليس بصحيح"، فهو يتطلب بحثاً دقيقاً في استخدامات العلماء له وفي عِلَل الأحكام التي أطلقوها، خاصة أن العلماء لا يستخدمون دائمًا المصطلحات بمعانٍ ثابتة، بل قد يذكرونها بطريقة خاصة بحسب الرواية.

وقد أشار بعض المحدثين، عند تقييمهم للرواة، إلى أن "باطل" تعني موضوع من خلال تعبيرات أخرى تفسر ذلك مثل: كذاب، يضع الحديث، سارق حديث. وأحيانًا يُقال عن الحديث إنه موضوع باستخدام تركيبات مثل: "باطل-لا أصل له"، "باطل-ليس بصحيح"، "موضوع-باطل"، و"باطل-موضوع-لا أصل له"، دون ذكر العلة. كل هذه الاستخدامات تُظهر تنوع منهج المحدثين في إصدار الأحكام على الروايات. ومن هذا يتضح أن "باطل" لا يُستخدم فقط للدلالة على درجة الصحة، بل أيضاً كحكم إضافي يُشير إلى نسخ الحديث، بناءً على الحكم الصادر بشأنه.

وقد استخدم بعض المحدثين "باطل" مع "موضوع" في تركيب واحد، عندما رأوا أن "باطل" وحدها لا تكفي لإظهار رأيهم. وهذا يشير إلى أن "باطل" بمفردها لا توصل إلى وضوح مصطلح "موضوع" في الدلالة على أن الحديث مكذوب، لا خلاف فيه. ومن هنا، لا يمكن الجزم بوجود الفرق ما بين "باطل-موضوع" وبين "موضوع" وحدها. وقد استخدم بعض العلماء تعبير "باطل-موضوع-لا أصل له" لتأكيد أن الرواية مكذوبة بشكل قطعي، دون الحاجة لذكر علة الحكم.

ويُعد مفهوم "باطل" مقياسًا أساسيًا في تقييم صحة الأحاديث، حيث يؤدي دورًا مهمًا في التمييز بين الروايات الضعيفة، والضعيفة جداً، والموضوعة، والمنكرة، والمنسوخة، وتلك التي لا يُعمل بها رغم أنها ليست موضوعة. ومن خلال هذا البحث الواسع في تعامل المحدثين مع مصطلح "باطل"، تبين أنه مصطلح متعدد الأوجه، مما يجعل من الصعب تحديد تعريف منطقي دقيق له. وتهدف هذه الدراسة إلى الإسهام في أدبيات علم الحديث من خلال تحديد الإطار المفاهيمي لكلمة "باطل" وتقييم استخداماته المختلفة.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الرواية، المحدث، علم مصطلح الحديث، الباطل.

Kaynaklar / References

Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Sanʿânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-Azamî. 11 Cilt. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.

Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammeştehera mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*. thk. Abdülhamîd b. Ahmed. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.

Ahmed Abdullah Ahmed - Riyâd Hüseyn Abdullatîf. "el-Hadîsü'l-bâtıl inde el-İmâm Ebû Hâtim er-Râzî: Dirâseten tatbikiyyeten min hilâli kitâbi 'İlel' li İbnihi Abdurrahman". *Al-Meezan for Law and Islamic Studies* 2/2 (Haziran-2015), 297-318.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-İlel ve ma'rifetu'r-ricâl*. thk. Vasiyüllah b. Muhammed Abbâs. Riyâd: Dârü'l-Hânî, 1422.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Câmiʿ fi'l-ʿilel ve maʿrifeti'r-ricâl*. thk. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs. Hindistan: y.y., 1408/1988.

Ahmed İbn Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Ahmed Naim Babanzade. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: DİB Yayınları, 1982.

Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Muhammed. *el-Esrâru'l-merfuâtu fi'l-ahbâri'l-mevdûâ*. Beyrût, Müessesetü'r-Risale, ts.

Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbîh*. 9 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2002.

Aynî, Bedreddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Aynî. *Umdetü'l-kârî fî şerhi sahîhi'l- Buhârî*. 25 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâs, ts.

Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî Diyânüvî. Avnü'l-maʿbûd *şerhu sünen-i Ebî Dâvud ve meahu Haşiyeti İbn Kayyım*. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415.

Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef. *el-Müntekâ*. 7 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1332.

Baktır, Mustafa. "İçki (İslâm'da)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/458-462. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Bardakoğlu, Ali. "Butlân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/476-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'arif, ts.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır. Beyrût: Dâr-ü Tavki'n-Necât, 1422.

Cevrekânî, Ebû Abdullâh el-Huseyn b. İbrâhîm b. el-Huseyn b. Caʿfer el-Hemezânî el-Cevrekânî. *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*. 2 Cilt. Riyad; Hindistan: Dâru's-Semîʿî li'n-Neşri ve't-Tevzîʿi; Muesseset-ü Dârü'd-Daʿveti't-Taʿlîmiyyeti'l-Hayriyye, 1422/2002.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer. *Sünen*. thk. Şuayb Arnavût ve Arkd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Dûlâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed er-Râzî. *el-Künâ ve'l-ʾesmâʾ*. thk. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Feryâbî. 3 Cilt. Beyrût: Dârü İbn Hazm, 1421/2000.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah el-İşbîlî. *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*. Ummân: Dâru'l-Beyarik ,1999.

Ebû Nasr el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.

Ebû Nuaym el-İsbahânî. *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ,*. Mısır: Dârü's-Saâde, 1974.

Ebû Yaʿla el-Ferrâʾ, Muhammed b. el-Huseyn İbnu'l-Ferraʾ. *el-İddetu fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Alî b. Seyr el-Mubârekî vd. 5 Cilt. b.y.: y.y., 1410/1990.

Ebû Yûsuf. Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Âsâr*. thk. Ebû'l-Vefâ. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, ts.

Ebû'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî et-Tayyib el-Basrî el-Muʿtezilî. *el-Muʿtemed fî usûli'l-fikh*. thk. Halîl el-Meys. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403.

el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesʿûd b. Muhammed b. el-Ferrâʾ. *Şerhü's-sünne*. thk. Şuʿayb el-Arnavût - Muhammed Zuheyr eş-Şâvîş. 15 Cilt. Dımaşk-Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.

el-Cessâs, Ahmed b. Ali b. Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs el-Hanefî. *el-Fusûl ve'l-usûl*. Kuveyt: Vezâret-u Evkâf, 1994.

el-Elbânî, Nâsırüddin el-Elbânî. *Silsiletü'l-ehâdîṯi'z-zaʿîfe ve'l-mevzûʿa ve esseruhe's-seyyiʾü fi'l-ümme*. Riyâd: Dâru'l-Maârif 1992,

Fettenî, Muhammed Tâhir b. Ali es-Siddîkî el-Hindî. *Tezkiratu'l-mevdûât*. İdâretü'-Tabaâtü'l-Münire, 1343.

Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî. *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi'ş-şerhi'l-kebîr*. thk. Abdülazîm eş-Şinnâvî. Beyrût: Mektebetü'l-İlmiye, ts.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfî. Beyrût: y.y., 1413/1993.

Ğenânîm, İnâd Ğâlib. "el-Hadîsü'l-bâtıl İnde İbn Hibbân: Dirâseten tatbikiyyeten min hilâli kitâbibi "el-Mecrûhîn". *Published by Arab Journals Platform* 23/1 (Haziran-2022), 665-681.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî. *Maʿrifetu ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1977.

Hattâbî, Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî. *Me'âlimu's-sünen*. 4 Cilt. Haleb: Matbaâtü'l-ilmiye, 1932.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilber en-Nemerî el-Kurtubî. *el-İstizkâr*. Beyrût: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2000.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilber en-Nemerî el-Kurtubî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî. Mağrib: Vezâretü Umûmi'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1976.

İbn Battâl, Ebû Abdullâh b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî. *el-İbânetu'l-kübrâ*. thk. Rıdâ Muʿtî vd. 9 Cilt. Riyâd: el-Mektebü'l-İslâmî, 2005.

İbn Battâl, Ebû'l-Hasan. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyâd: Dârü'n-Neşr, 2003.

İbn Cemâʿa, Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm el-Kinânî. *Îdâhü'd-delîl fî katʿi huceci ehli't-taʿtîl*. thk. Vehbî Suleymân. b.y.: y.y., 1410/1990.

İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî. *Cemheretu'l-luğa*. thk. Remzî Munîr Baʿlebekkî. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah el-Kûfî. *el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-İlel*. 7 Cilt. Metâbiu'l-Humeydî, 2006.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî - Abdulfettâh Ebû Ğudde. *Lisânu'l-mîzân*. 10 Cilt. Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2002.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. 2 Cilt. Beyrût: Dârul-Ma'rife, ts.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmedel-Endulusî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Fuad Şâkir. Beyrût: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîd, ts.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî. *en-Nübzetu'l-kâfiye fî ahkâmi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Ahmed Abdulazîz. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîh*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1988.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürʿaî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *İʿlâmu'l-muvakkıʿîn an Rabbi'l-Âlemîn*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selman. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, ts.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Muʿcemu'ş-şuyûh*. thk. Vefâʾ Takiyuddîn. 3 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 1421/2000.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *el-Mevzûât*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. 2 Cilt. Medîne: Mektebetü's-Selefiye, 1966.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Keşf li-müşkili's-Sahîhayn*. Riyâd: Darü'l-Vatan, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Nuzhetu'l-aʿyuni'n-nevâzir fî ilmi'l-vucûh ve'n-nezâîr*. thk. Muhammed Abdulkerîm Kâzım er-Râdî. Beyrût: y.y., 1404/1984.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Taʿzîmu'l-futyâ*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân. b.y.: y.y., 1427/2006.

İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî. *Zahîretü'l-huffâz*. thk. Abdurrahman el-Feryevâî. Riyâd: Darü's-Selef, 1996.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî, *Tavzîh li-şerhi'l-câmiʿi's-sahîh,* Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2008.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir. *İrşadü's-sârî li şerhi sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîrî, 1323.

Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Ensârî. *el- Câmi' li ahkâm'ul- Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdunî ve İbrâhîm Etfîş. 24 Cilt. Kahîre: Dârü'l-Kütübü'l-Mısrî, 1964.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî *el-Muvatta*. thk. Abdulvahâb Abdullatîf. Mektebetu'l-İlmiye, ts.

Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî, *el-İ'lâm bi-sünnetihî aleyhisselâm*. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1999.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmiʿi's-sağir* . 6 Cilt. Mısır: Mektebetu't-Ticariyye el-Kübrâ, 1356.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiʿu's-sahîh*. thk. Muammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrût: Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Nesâî, Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l- kübrâ*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî. *el-Minhâc şerhu sahîh-i Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrût: Dârü İhyaü't-Türâsi'l-Arabî, 1392.

Subhî es-Sâlih. *'Ulûmi'l-hadîs ve mustalahuh*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn,1983.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî. *el-Makâsıdü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire ʿale'l-elsine*, thk. Muhammed Osmân. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1958.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-Leʾâli'l-masnûʿa fi'l-ahbâri'l-mevzûʿa*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihticâc bi's-sünne*. Medine: el-Câmiatül İslâmiyye, 1409/1989,

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hâşiyetu's-Sindî alâ süneni'n-Nesâ'î*. 8 Cilt. b.y.: Mektebü'l-Matbûʿâtü'l-İslâmiyye, 1406/1986.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Müsned*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1370/1951.

Şemsü'd-Dîn es-Sefîrî, Şemsü'd-Dîn Muhammed b. Ömar b. Ahmed es-Sefîrî eş-Şâfiʿî. *el-Mecâlisu'l-vaʿziyye fî şerhi ehâdîsi Hayri'l-Beriyye*. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1425/2004.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târık b. İvadullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhîm. 10 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Haremeyn, ts.

Takiyyuddîn es-Subkî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdulkâfî b. Ali b. Temmâm b. Hâmid. *İbrâzü'l-hikem min hadîsi rufiʿa'l-kalem*. Beyrût: Darü'l- Beşairi'l-İslamiyye., 1412/1992.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Ahmed Fuad Şâkir. 5 Cilt. Mısır: (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Duafâü'l-kebîr*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-ilmiyye, 1984.

Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekeriyâ. *Min kelâmi Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn fi'r*-ricâl, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Dımeşk: Dârü'l-Me'mûn, ts.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Heyet. 4 Cilt. Almanya: Dârü'l-Hidâye, ts.

Zehebî, Ebû Abdillah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-Huffaz*. Beyrût: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1998.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiʿî. *en-Nuket alâ mukaddimeti İbnü's-Salâh*. thk. Zeynulʿâbidîn b. Muhammed Bilâ Ferec. 3 Cilt. Riyad: Edvâu's-Selef, 1419/1998.

Zeynuddîn el-Irâkî, Ebû'l-Fadl Abdirrahîm b. el-Huseyn b. Abdurrahmân. *Zeylu Mîzâni'l-İʿtidâl*. thk. Alî Muhammed Muʻavvad - Adil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrût: y.y., 1416/1995.

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 533-561

Musannif Muhaddislerde Metin İçi İzâhlar: Nesâî Özelinde Bir İnceleme

Intra-Textual Explanations in Ḥadīth Compilers: A Case Study on al-Nasāʾī

التوضيحات في داخل المتن عند المحدثين المصنفين: النسائي نموذجا

Cemal Ural

Dr. Arş. Gör. | Research Assistant Ph.D.
Fırat University | Faculty of Theology
Elazığ | Türkiye
E-mail: cural@firat.edu.tr
ORCID: orcid.org/0000-0001-5225-42111
RORID: https://ror.org/05teb7b63

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 31.05.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 22.07.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1711009

Atıf | Citation: Ural, Cemal. "Musannif Muhaddislerde Metin İçi İzâhlar: Nesâî Özelinde Bir İnceleme". *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 533-561.
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. **(Cemal Ural)**
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.
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.
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).

Musannif Muhaddislerde Metin İçi İzâhlar: Nesâî Özelinde Bir İnceleme

Dr. Cemal Ural

Anahtar Kelimeler:

Hadis
Şerh
Metin
en-Nesâî
es-Sünen

Öz

Bu makale Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî'nin (öl. 303/915) kısaca "es-Sünen" adıyla meşhur olmuş es-Sünenü's-suğrâ adlı eserinde yer verdiği hadislere dair değerlendirmelerini konu edinmektedir. Nesâî, naklettiği bazı hadislerden sonra "Kâle Ebû Abdirrahmân/Ebû Abdirrahmân dedi ki." ifadeleriyle söze başlayarak gerekli gördüğü rivayetlerin ardından bazı açıklamalar yapmıştır. Musannifin ortaya koyduğu bu değerlendirmeler konularına göre tasnif edilerek ele alınmıştır. Bu değerlendirmelerin derinlemesine bir analizini yapmak amacıyla çalışma, Nesâî'nin es-Sünenü's-suğrâ'sındaki yorumları ile sınırlandırılmıştır. Ancak ihtiyacın hâsıl olduğu durumlarda musannifin diğer eserlerine veya zikredilen eserin şerhlerine de başvurulmuştur. Nesâî'nin hadis ilminde öne çıkan bir şahsiyet oluşu ve es-Sünen adlı eserinin de hadis edebiyatı içerisinde mümtaz bir konumda olması çalışmayı önemli kılan etkenlerdendir. Zikredilen kitabın Kütüb-i Sitte içerisinde yer alması, onu hadislerin temel referans kaynakları arasına dâhil etmektedir. Dolayısıyla, Nesâî'nin hadisler hakkında yaptığı yorum ve açıklamalar hem onun yöntemini anlama hem de hadislerin anlaşılması noktasında önemli bir başvuru mercii olmaktadır. Çalışmada ağırlıklı olarak tasvîrî ve tahlîlî yöntem kullanılmıştır. Bazen Nesâî'nin rivayetler hakkında verdiği hükümler diğer hadis kitaplarıyla karşılaştırılarak kontrol edilmiştir. Nesâî'nin hadisler hakkında yaptığı değerlendirmeler gruplandırılarak incelenmiştir.

Intra-Textual Explanations in Ḥadīth Compilers: A Case Study on al-Nasāʾī

Keywords:

Ḥadīth
Explanation
Text
al-Nasāʾī
al-Sunan

Abstract

This article examines the evaluations made by Abū ʿAbd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shuʿayb al-Nasāʾī (d. 303/915) regarding the ḥadīth included in his work al-Sunan al-Ṣughra, which became widely known simply as al-Sunan. Al-Nasāʾī, after narrating certain ḥadīths, occasionally begins his remarks with the phrase 'Qāla Abū ʿAbd al-Raḥmān' ('Abū ʿAbd al-Raḥmān said') and proceeds to offer explanatory comments where he deems necessary. The assessments presented by the author have been analyzed by categorizing them thematically. In order to conduct a detailed analysis, the scope of this study has been limited to al-Nasāʾī's comments found in al-Sunan al-Ṣughrā. However, when necessary, reference has also been made to the author's other works and to the commentaries on the aforementioned work. The importance of this study is underscored by al-Nasāʾī's esteemed standing among ḥadīth scholars and the distinguished place of his work al-Sunan al-Ṣughrā in the corpus of ḥadīth literature. The inclusion of the aforementioned work among the Kutub al-Sitta places it among the primary reference sources in ḥadīth studies. Accordingly, al-Nasāʾī's comments and explanations on ḥadīths serve as a significant point of reference both for understanding his methodological approach and for the interpretation of the ḥadīths themselves. The study predominantly employs descriptive and analytical methods. At times, al-Nasāʾī's judgments regarding the narrations have been cross-checked through comparison with other ḥadīth collections. Furthermore, al-Nasāʾī's evaluations of the ḥadīths have been examined by categorizing them into thematic groups.

Giriş

Rasûlullâh (s.a.s.), kendisine tevdi edilen risâlet vazifesinden dolayı ümmeti için bazı kurallar koymuştur. Onun vefatından sonra başta sahâbîler olmak üzere takipçileri bu kuralları hem kayıt altına almış hem de nasıl anlaşılması gerektiğine dair yorumlar yapmışlardır.[1] Hadislerin anlaşılması, en az onların sıhhatinin tespiti kadar önemli bir meseledir. Zira bir metnin varlık sahasında yer edinebilmesi için öncelikle anlaşılır olması icap eder.[2] Hicri üçüncü asırdan günümüze kadar muhaddisler rivayetleri açıklamak için garîbü'l-hadîs eserleri ve şerhler kaleme alarak öncekilerin çabalarını sistematik hâle getirmişlerdir. Hadislerin doğru anlaşılabilmesi için vazgeçilmez bir konumda bulunan bu kaynaklar kelimelerin doğru okunuşu, râvîlerle ilgili bilgiler, anlamı kapalı kelimelerin izâhı ve rivayetlerin diğer tarikleri gibi pek çok önemli bilgiyi verse de bir hadis kitabını anlamanın en iyi yolu -eğer tasnif edilen eser bu imkânı veriyorsa- onu tasnif eden kişinin açıklamalarından geçer. Bazı muhaddisler kitaplarının mukaddime[3] veya farklı bölümlerinde[4] gözettikleri hadis kabul şartlarını ve bazı ıstılahlara hangi anlamı yüklediklerini zikrederken bazıları da hadisleri naklettikten sonra onlar hakkında yorumlar yapmışlardır. Kitaplarının farklı bölümlerinde açıklama yapanlardan biri Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî'dir. O, bazı rivayetlerin peşinden "Kâle Ebû Abdirrahmân / Ebû Abdirrahman dedi ki" diyerek ilgili hadis hakkında değerlendirmelerde bulunur. Bunların farklı başlıklar altında incelenmesi mümkündür. Elinizdeki araştırmada bunlar irdelenecek olup bu değerlendirmelerden bazıları hadiste geçen ve anlaşılması zor olan kelimelerin açıklanmasına matuftur. Aşağıdaki başlıkta bunlar ele alınacaktır.

1. Garîbü'l-Hadîs

Nesâî, hadisleri naklettikten sonra kimi zaman metinde anlamı kapalı olan kelimeler varsa bunlara yönelik açıklamalar yapar. Misalen, Abdullah b. Mes'ûd'un (öl. 32/652-53) Hz. Peygamber'e temizlenmesi için taş ve hayvan pisliği getirdiği ile ilgili rivayette geçen "الرِّكْسُ/er-riks" kelimesini "cinlerin yiyeceği" olarak açıklamıştır.[5] Bir bedevînin Mescid-i Nebevî'de bevletmesini anlatan rivayette zikredilen "دَعُوهُ لَا تُزْرِمُوهُ/de'ûhu lâ tüzrimûhu" ifadesini "onu bırakın, yarıda kesmeyin" şeklinde izah etmiştir.[6] Hz. Peygamber'in bazı atlardan hoşlanmadığını konu edinen hadiste yer alan "الشِّكَالُ مِنَ الْخَيْلِ/eş-şikâlu mine'l-hayl" ibâresini "üç ayağı alacalı, biri normal renkte veya üç ayağı

---

1 Geniş bilgi için bk. Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 9.

2 Fatih Muhammet Yüksel, *Muhammed Yûsuf el-Bennûrî'nin Hadisçiliği ve Şerh Yönetimi (Meârifü's-Sünen Özelinde)* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2024), 107.

3 Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri en-Neysâbûrî Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), "Mukaddime", 1/8.

4 Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), (İlel) 6/251.

5 Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Haleb: Mektebetu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1994), "Tahâret", 38 (No. 42).

6 Nesâî, "Tahâret", 45 (No. 53).

normal renkte, bir ayağı alacalı olan at" şeklinde şerh etmiş ve farklı rengin ön ayaklarda değil ancak arkadakilerde olunca bu durumun gerçekleştiğini sözlerine eklemiştir.[7] Nesâî, riyâ için amel işleyen üç grubun zikredildiği hadiste geçen " تُحِبُّ tuhibbu / sevdiğin" lafzını tam olarak anlayamadığını söyler.[8] İlgili kelime manası anlaşılamayacak kadar kapalı bir lafız olmadığı için musannifin bu değerlendirmesini "hadisi dinlediği esnada o kelimeyi tam olarak duymadığı" şeklinde yorumlamak daha isabetli görünmektedir. Aynı husus başka bir hadiste geçen " فِتْيَةٌ fitye / genç bir grup" kelimesi için de geçerlidir.[9] Musannif bazen isnadda geçen isimler hakkında da aynı ifadeyi kullanır.[10] Örnek sayısı sınırlı olsa da garîbü'l-hadîse dâir bu izahlar konunun musannif tarafından ele alındığını göstermektedir.

2. Metinle İlgili Değerlendirmeler

Nesâî'nin bazen hadislerin metinlerine yönelik değerlendirmeler yaptığı görülür. Köpeğin yaladığı kaptan bahseden bir hadiste geçen "فَلْيُرِقْهُ / felyurikhu / onu döksün" ifadesi için kimsenin Ali b. Müshir'e bu lafız konusunda mütâbaât ettiğini bilmediğini söyleyerek[11] râvînin ilgili lafızda teferrüd ettiğine işaret etmiştir.

"İstihâze"yle ilgili hadisi pek çok kişinin rivayet ettiğini ancak onlardan hiçbirinin İbn Ebî Adî'nin zikrettiği kısmı nakletmediğini belirterek konuya dikkat çeker. İbn Ebî Adî " إِنَّ دَمَ الْحَيْضِ دَمٌ أَسْوَدُ يُعْرَفُ" ifadesiyle rivayet ederken diğerleri "إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ" ifadesini kullanmışlardır. Nesâî, rivayetin farklı bir tarikinde ise Hammâd b. Zeyd'in "وَتَوَضَّئِي" ifadesini kullanırken Hişâm'dan nakleden diğer râvilerin bunu zikretmediğini açıklamalarına ekler.[12]

Bir diğer rivayette Amr b. Yahya'ya "Rasûlullah merkep üzerinde namaz kılıyordu" ifadesi için mütâbaât edeni bilmediğini ifade ederken de onun bu lafızla teferrüd ettiğine telmih vardır.[13] Nesâî, Rasûlullah'ın bağdaş kurarak namaz kıldığını anlatan rivayetin "hatalı" olduğu değerlendirmesini yapmış, hatayı da senedde bulunan ve teferrüd ettiğini düşündüğü Ebû Dâvûd el-Haferî'ye atfetmiştir.[14] Ancak aynı rivayeti İbn Huzeyme[15] ile Beyhakî,[16] Muhammed b. Saîd kanalıyla

---

7 Nesâî, "Hayl", 4 (No. 3567).

8 Nesâî, "Cihâd", 22 (No. 3137).

9 Nesâî, "Nikâh", 3 (No. 3206).

10 Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülmün'im Şelbî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001), 5/260 (No. 5584).

11 Nesâî, "Tahâret", 52 (No. 66).

12 Nesâî, "Tahâret", 138 (No. 216, 217).

13 Nesâî, "Mesâcid", 46 (No. 741).

14 Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 22 (No. 1661).

15 Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980), 2/236 (No. 1238).

16 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/433 (No. 3662).

nakletmişlerdir.[17] Dolayısıyla Ebû Dâvûd el-Haferî'nin teferrüd ettiğine yönelik iddia isabetli görünmemektedir.

Nesâî, ihrâm yasaklarıyla ilgili bir hadisi naklederken "sonra yeniden ihrâma gir" lafzının Nûh b. Habîb dışındakiler tarafından söylendiğini bilmediğini söyler. Ardından hadisin bu ziyâdeyle mahfûz olduğunu düşünmediğini belirtir.[18]

Nesâî, Münzir b. el-Muğîre ← Urve ← Fâtıma b. Ebî Hubeyş isnadıyla kaydettiği bir rivayetin Hişâm b. Urve ← Urve (öl. 94/713) tarikiyle de geldiğini ancak Hişâm b. Urve'nin, Münzir'in zikrettiği kısmı nakletmediğini belirtir. İki rivayet karşılaştırıldığında birbirlerinden hem isnad hem de metin yönünden farklı oldukları görülür. Münzir'in tariki Urve ← Fâtıma b. Ebî Hubeyş şeklindeyken; Hişâm'ın tariki Urve ← Hz. Âişe (öl. 58/678) olarak rivayet edilmiştir. Ayrıca Münzir'in tarikinde " إِذَا أَتَاكِ قُرْؤُكِ" ifadesi bulunurken Hişâm'ın tarikinde "فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ" ibaresi yer almaktadır. Nesâî bu hadisten "Boşanmış kadınlar üç kur' beklerler"[19] âyetinde zikredilen "kur"un hayız anlamına geldiği sonucuna varmaktadır. Zira hadiste hayız "kur" kelimesiyle ifade edilmiştir.[20] Musannifin "kur" kelimesine yüklediği anlam Hanefî mezhebinin görüşüyle uyuşmaktadır.[21]

Nesâî, salli-bârik duasıyla ilgili rivayeti Kuteybe'den iki defa dinlediğini ve hadisin bir kısmının onun tarafından atlandığını kaydeder. Bahsi geçen rivayet incelendiğinde atlanan bölümün "Kemâ salleyte 'alâ İbrâhîm" lafzı olduğu görülmektedir.[22] Nesâî, bazı yerlerde hatanın sebebini belirtmeksizin hadisin hatalı olduğuna dikkat çeker. Hz. Peygamber'in teheccüd namazıyla ilgili rivayette vitir namazını ne zaman kıldığıyla ilgili hata olduğunu ancak bunun kimden kaynaklandığını bilmediğini söylemesi[23] bunun örneğidir. Şebâbe'nin rivayet ettiği Hz. Peygamber'in vitir namazında A'lâ sûresini okuduğuna dâir hadiste Yahya b. Saîd'in ona muhalefet ettiğine dikkat çeker. İki tarik karşılaştırıldığında Yahya b. Saîd'in vitir yerine öğle namazını zikrettiği görülmektedir.[24]

Ebû Hüreyre'den (öl. 58/678) merfû olarak gelen bir rivayetin hatalı olduğunu düşünen Nesâî, ilgili hadisin zikredilen lafız dışında farklı şekillerde nakledildiğini belirterek Ümmü Habîbe'den gelen

[17] Geniş bilgi için bk. Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-Râfiî el-kebîr* (b.y.: Müessesetu Kurtuba, 1995), 1/409 (No. 337).

[18] Nesâî, "Menâsikü'l-Hac", 29 (No. 2668).

[19] el-Bakara, 2/228.

[20] Nesâî, "Tahâret", 135 (No. 211).

[21] Nesâî'nin fıkhî mezhebiyle ilgili tartışmalar için bk. Veli Tatar - Nurullah Agitoğlu, "Nesâî'nin Mezheplere Bağlı Kaldığı İddiaları Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2023), 157. Nesâî'nin fıkhî görüşleri için bk. İrem Nur Köse, *İmâm Nesâî'nin Sünen Adlı Eseri Bağlamında Bazı Fıkhî Görüşleri* (Amasya: Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

[22] Nesâî, "Sehiv", 54 (No. 1294).

[23] Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 2 (No. 1601).

[24] Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 50 (No. 1743).

diğer tarikleri zikretmiştir.[25] Rivayetler karşılaştırıldıklarında Ebû Hüreyre tarikinde farz namaz dışında on iki rek'at namaz kılınmasından bahsedilirken Ümmü Habîbe tarikinde ise öğle namazından önce dört, sonrasında dört rek'at namaz kılınmasından bahsedilir.

Nesâî, yer yer hadislerle ilgili detaylı şerh sayılabilecek malumatlar verir. Müzâraa[26] ile ilgili bir rivayetten sonra müzâraanın hangi şartlarda yapılması gerektiğine dair uzunca bir açıklama yapmıştır. Gelirin nasıl taksim edileceği, masrafların kime ait olacağı, arazinin yeri, sınırları, sözleşme tarihi, hasadın nasıl yapılacağı ve bu sözleşmenin iki nüsha olarak düzenlenmesi gibi bilgilere yer vermiştir.[27]

Nesâî'nin Enfâl sûresinin 41. âyeti hakkında verdiği bilgiler âdeta bir tefsir mahiyetindedir. Ona göre âyetin fey' ile başlaması en değerli kazanç yolu olmasından dolayıdır. Ona göre Allah'ın sadakayı kendisine nispet etmemesi sadakanın malın kiri olmasından kaynaklanmaktadır. Ganimetten bir pay alınıp Kâbe için harcanması Allah'ın payı kapsamında değerlendirilir. Hz. Peygamber'in payı, at ve silah almak üzere devlet başkanına verilir. Devlet başkanı bundan Müslümanlara faydalı olacağını düşündüğü hadis, ilim, fıkıh ve Kur'ân ehli kişilere harcamada bulunur. Bir pay Rasûlullah'ın akrabaları olan ve aralarında zengin ile fakirlerin bulunduğu Hâşim ve Muttaliboğullarına verilir. Bu payın onlardan fakir olanlara ait olup yetim ve yolculara verilen payda olduğu gibi zenginlere verilmeyeceği söylenmiştir. Nesâî bu son görüşü doğruya daha yakın görür. Zikredilen payda küçük-büyük, erkek-kadın eşittir. Çünkü bunu onlara Allah vermiş, Hz. Peygamber de onların arasında taksim etmiştir ve hadiste bazılarını diğerlerine öncelediğine dair bir bilgi yoktur. Âlimler arasında bildiğimiz kadarıyla malının üçte birini falancanın oğullarına vasiyet eden kişinin bu yaptığının uygunluğu ve erkek ile kadınlara eşit bir dağılım yapılacağı konusunda ihtilaf yoktur. Bir pay yetimlere, bir pay Müslüman fakirlere ve bir pay yolda kalan Müslümanlara verilir. Bir kişiye hem fakir hem de yolda kalmış payından verilmez, ona "Hangisini istiyorsan onu al." denilir. Halife, beşte dörtlük kısmı ise savaşa katılan yetişkin Müslümanlar arasında paylaştırır.[28] Görüldüğü üzere gerek müzâraa ile ilgili şartların gerekse fey' hakkındaki detayların uzun uzadıya zikredilmesi Nesâî'nin gerekli gördüğü yerlerde rivayetleri açıklama gereği hissettiğini ortaya koymaktadır. Bu tarz açıklamalara çekinmeden girmesi ise böylesi bir tutumun, tasnif ettiği eseri mihverinden saptırmayacağı kanaatinde olduğu şeklinde yorumlanabilir.

[25] Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 67 (No. 1811, 1812).

[26] Müzâraa kelimesi, fıkıh terimi olarak tohum ekmek ve mahsulü belli oranda paylaşmak üzere arazi sahibiyle emek sahibi arasında yapılan ziraî ortaklık sözleşmesini ifade eder.

[27] Nesâî, "Müzâra'a", 45 (No. 3927).

[28] Nesâî, "Kasmü'l-fey' ", 1 (No. 4147).

Nesâî, Haccâc'ın Hammâd b. Seleme'den naklettiği "Rasûlullâh av köpeği dışında kedi ve köpek satışından elde edilen parayı kullanmayı yasakladı" rivayetinin sahîh olmadığına hükmetmiştir.[29] Bu rivayeti sahîh olarak görmemesinin sebebi, metinde zikredilen istisnâ konusunda Hammâd b. Seleme'nin teferrüd etmesidir.[30] Rivayetin zikredildiği farklı bir yerde ise bunu münker olarak nitelemiştir.[31]

Ceninin diyetiyle ilgili hadiste geçen "beş yüz" lafzının hatalı olduğuna değinerek doğrusunu "yüz" olarak kaydeder.[32] Hırsızlıkta el kesmeye sebep olan malın değerinin "beş" veya "üç" dirhem olduğunu belirten iki rivayetin ardından, "üç" lafzının geçtiği hadisi doğru olarak niteler.[33]

Nesâî, "Kaplardan için, sarhoş olmayın." hadisini münker olarak görmüş, bunun sebebini de Ebu'l-Ahves Sellâm b. Süleym'in hata yapmasına, Simâk b. Harb'in ashabının Ebu'l-Ahves Sellâm b. Süleyman'a mütâbaât etmemesine, Simâk b. Harb'in "leyse bi'l-kavî fi'l-hadîs /hadiste sağlam olmamasına" ve telkine açık olmasına bağlamıştır. Sonra Ahmed b. Hanbel'den naklen Ebu'l-Ahves'in bu hadisin hem isnadında hem de lafzında Şerîk'e muhalefet ederek hata yaptığını dile getirmiştir. Şerîk'in rivayetinde Hz. Peygamber'in bazı kaplarda nebîz yapılmasını yasakladığı görülmektedir.[34] Rasûlullah'a sunulan içkinin kabul görmemesini ve bunu Allah'a ve ahiret gününe inanmayanların içeceği olarak nitelenmesini, sarhoşluk veren şeylerin azının da çoğunun da haram olmasına delil olarak görür. Kendini kandıranların aksine haramlığın sarhoşluk veren son yudumla değil tamamıyla olduğu konusunda ilim ehli arasında ihtilaf olmadığını sözlerine ekler.[35] Kırsâfe kanalıyla Hz. Âişe'den "İçin ama sarhoş olmayın." lafzıyla gelen rivayetin sabit olmadığını belirtir, peşi sıra Cesre'nin Hz. Âişe'den naklettiği "Ekmek ve su dahi olsa sarhoşluk veren hiçbir şeyi helal görmem." şeklindeki yaygın olan tariki zikreder.[36] İçkinin azının ve çoğunun haramlığıyla ilgili İbn Avn'ın rivayetini, İbn Şübrüme'nin rivayetinden doğruya daha yakın görür. Bunun sebebini de Hüşeym b. Beşîr'in müdellis olması, İbn Şübrüme'den semâ' ettiğini belirtmemesi ve İbn Avn tarikinin sikaların rivayetlerine daha uygun olması olarak açıklamıştır.[37]

Hz. Peygamber'in Cebrâîl ile mukâbele yaptığında esen yelden/yağmur getiren rüzgârdan daha cömert olduğundan bahseden rivayetin metninde bulunan "Rasûlullah'ın lanet etmediği" kısmının

[29] Nesâî, "es-Sayd ve'z-Zebâih", 16 (No. 4295). Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Ekrem Yücel, "Köpekle İlgili Rivayetlere Genel Bakış", Turkish Studies (Elektronik) 9/5 (2014), 2147-2148.

[30] Muhammed b. Ali el-İsyûbî, *Şerhu Süneni'n-Nesâî* (Riyad: Dâru'l-Mi'râc, 1996), 33/141.

[31] Nesâî, "Buyû' ", 92 (No. 4668).

[32] Nesâî, "Kasâme", 39, 40 (No. 4814).

[33] Nesâî, "Kat'u's-Sârik", 8 (No. 4907).

[34] Nesâî, "Eşribe", 48 (No. 5677, 5678).

[35] Nesâî, "Eşribe", 25 (No. 5610).

[36] Nesâî, "Eşribe", 48 (No. 5679, 5680).

[37] Nesâî, "Eşribe", 48 (No. 5686).

başka bir rivayetin parçası olduğu için hatalı aktarılarak ikisinin birleştirildiğini, doğru olanın bu hadisten hemen önce zikredilen Yunus b. Yezîd tariki olduğunu ifade etmiştir.[38]

3. Hadisin Müntehâsıyla İlgili Değerlendirmeler

Hadislerin kaynağının belirlenmesi, ilgili rivayetin delil değerini belirleme açısından önemli bir adımdır. Nesâî, bu noktada birtakım tespitlerde bulunmuştur. Örneğin Hz. Peygamber'in merkep üzerinde namaz kılmasıyla ilgili Yahyâ b. Saîd'in Enes b. Mâlik'ten (öl. 93/711-12) naklettiği hadisinin mevkûf olduğuna hükmetmiştir.[39] Bu durumda namaz kılan kişi Enes b. Mâlik olmaktadır. Namazda kırâati konu edinen hadiste geçen "İmam, topluluğa imamlık yaptığında bu onlara (kırâat olarak) yeter." ifadelerinin Rasûlullâh'a nispetinin hata olduğuna dikkat çeken Nesâî, bunu Ebü'd-Derdâ'nın sözü olarak değerlendirir.[40]

Nesâî, talakla ilgili Ebû Hüreyre'den merfû olarak nakledilen rivayeti münker olarak nitelemiştir.[41] Rivayetin musannif tarafından münker şeklinde nitelenmesi, mevkûf olması gerekirken merfû olarak nakledilmesinden ötürüdür.[42] Benzer şekilde Hz. Ali'nin aynı çocuk üzerinde hak talebinde bulunan üç kişiye hakemlik ettiğine dâir rivayetleri sıraladıktan sonra doğru olanın, isnadda Zeyd b. Erkam'ın zikredilmemesi ve hadisin merfû olmaksızın nakledilmesi olduğuna dikkat çeker.[43] Musannif, Hişâm ← Katâde ← Enes b. Mâlik'ten merfû olarak zikrettiği rivayetin hatalı, peşinden aktardığı Şu'be ← Katâde ← Enes b. Mâlik senediyle Hz. Ebû Bekir'den mevkûf şekilde gelen hadisin ise doğru olduğunda karar kılmıştır.[44]

Nesâî, Yahyâ b. Saîd kanalıyla birincisi merfû, ikincisi mevkûf olarak gelen iki rivayetten mevkûf olanın doğru olduğu sonucuna varmıştır.[45] Peş peşe naklettiği üç rivayetten sonra Mu'temir'in babası Süleymân et-Teymî ile Ebû Bişr Ca'fer b. İyâs'ın hadislerinin, "münkeru'l-hadîs" olarak nitelediği Mus'ab b. Şeybe'nin hadisinden daha doğru olduğu yönündeki kanaatini serdeder. Mus'ab hadisi merfû olarak naklederken diğer iki râvi maktû olarak zikretmişlerdir. Musannif burada, önce zayıf gördüğü hadisi nakletmiştir.[46]

[38] Nesâî, "Sıyâm", 2 (No. 2096).
[39] Nesâî, "Mesâcid", 46 (No. 741).
[40] Nesâî, "İftitâh", 31 (No. 923).
[41] Nesâî, "Talâk", 11 (No. 3410).
[42] İsyûbî, *Şerhu Süneni'n-Nesâî*, 28/297.
[43] Nesâî, "Talâk", 50 (No. 3492).
[44] Nesâî, "Kat'u's-Sârik", 8 (No. 4911, 4912).
[45] Nesâî, "Kat'u's-Sârik", 9 (No. 4923, 4924).
[46] Nesâî, "Zînet", 1 (No. 5040-5042).

4. Cerh-Ta'dîl

Nesâî'nin, *Sünen*'in satır aralarında çeşitli ta'dîl lafızlarını kullandığı görülmektedir. Bunlardan birisi "sika/güvenilir" terimidir. Ebû Dâvûd el-Haferî,[47] Ebû Ma'şer Ziyâd b. Küleyb[48] ve Seleme b. Saîd[49] örneklerinde olduğu gibi bazen kendisi bir kısım râvileri sika olarak değerlendirir, bazen de başkalarından nakilde bulunarak tevsîk işlemini gerçekleştirir. Muharrimî'nin Muhammed b. Sa'd el-Ensârî'yi "sika" olarak değerlendirdiğini dile getirmesi bunun misalidir.[50] Nesâî, ta'dîl lafzı olarak "lâ be'se bih/hadisinin alınmasında bir sakınca yoktur" ifadesini Eymen b. Nâbil,[51] İsmâil b. Müslim el-Abdî ve Ebu't-Tufeyl'den rivayet eden başka bir râvi olan İsmâil b. Müslim için kullanmıştır.[52] Abdullah b. Cafer el-Muharramî[53] ile Abdurrahman b. İshak'ı ise aynı anlama gelen "leyse bihî be's/hadisinin alınmasında bir sakınca yoktur"[54] sözleriyle ta'dîl etmiştir.

Nesâî bazen râvîleri birbirleriyle kıyaslamak suretiyle haklarında değerlendirmeler yapar. Örneğin o, Hâlid'i, Mu'temir'den;[55] Hakem'i, Seleme b. Küheyl'den;[56] Hârûn b. Riâb'ı, Abdulkerim'den;[57] Ebû Nuaym el-Fadl b. Dükeyn'i, Muhammed b. Ubeyd ile Kâsım b. Yezîd'den "esbet/daha sağlam" görür. Yine ona göre Süfyân es-Sevrî'nin en sağlam râvileri sırasıyla Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdullah b. el-Mübârek, Vekî' b. el-Cerrâh, Abdurrahman b. Mehdî, Ebû Nu'aym ve el-Esved'dir.[58] Katâde'nin, Eş'as'tan "esbet, ehfaz/daha sağlam, hıfz olarak daha iyi" olmakla birlikte Eş'as'ın hadisinin doğruya daha yakın olduğunu belirterek bazen de hıfz yönünden daha düşük olan râvînin rivayetini tercih etmektedir.[59] Bu durum onun sened tahliliyle birlikte metnin durumunu ve diğer rivayetlerle irtibatını dikkate aldığını göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca Abdulmelik b. Nâfi'e kendisi gibi bir topluluk muvâfakat etse dahi, onun sağlamlık ve adalet ehli olan, sahîh nakil yapmakla meşhûr olmuş Zeyd b. Cübeyr, Muhammed b. Sîrîn, Nâfi' mevlâ İbn Ömer, Sâlim b. Abdullah b. Ömer ve Ebû Seleme b. Abdirrahman gibi kişilerden birinin yerini alamayacağını söylerken bu kişilerin üst düzey zabtlarına vurgu yapmaktadır.[60]

47 Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 22 (No. 1661).
48 Nesâî, "Sıyâm", 43 (No. 2243).
49 Nesâî, "Kat'u's-Sârik", 13 (No. 4974).
50 Nesâî, "İftitâh", 30 (No. 922).
51 Nesâî, "Sehiv", 45 (No. 1281).
52 Nesâî, "Menâsikü'l-Hac", 49 (No. 2728).
53 Nesâî, "Sehiv", 68 (No. 1317).
54 Nesâî, "Cihâd", 4 (No. 3099).
55 Nesâî, "Zekât", 19 (No. 2480).
56 Nesâî, "Zekât", 35 (No. 2507).
57 Nesâî, "Nikâh", 12 (No. 3229).
58 Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 54 (No. 1752).
59 Nesâî, "Nikâh", 4 (No. 3214).
60 Nesâî, "Eşribe", 48 (No. 5701).

Ta'dîlle ilgili mezkûr lafızları kullanan Nesâî, eserinde cerh lafızlarına da yer vermiştir. Bu lafızlardan biri "leyse bi'l-kavî fi'l-hadîs/hadiste sağlam değildir" ifadesidir. Bunu Büreyde b. Süfyân,[61] Ebû Ca'fer er-Râzî,[62] Abdulkerim,[63] İmrân el-Kattân,[64] Mus'ab b. Sâbit,[65] Ömer b. Ebî Seleme,[66] Ebû Ca'fer er-Râzî[67] için kullanmaktadır. Aynı ibare Simâk b. Harb için de kullanılmış ve telkine açık olduğu ayrıca vurgulanmıştır.[68] Amr b. Ebî Amr'ın, Mâlik ondan rivayet etse bile hadiste sağlam olmadığını mezkûr lafızla dile getirmiştir.[69] İbn Huseym'i aynı lafızla cerh eden Nesâî, onun hadisini zikretme sebebinin, rivayetin İbn Cüreyc'in, Ebu'z-Zübeyr'den aktardığı rivayet olarak anlaşılmaması olduğunu söylemiş ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân ile Abdurrahman'ın İbn Huseym'in hadisini terk etmediklerini ifade etmiştir. Ancak Ali b. el-Medînî'nin İbn Huseym'i "münkeru'l-hadîs/hadisi münkerdir" olarak değerlendirdiğini ve İbnü'l-Medînî'nin sanki hadis için yaratılmış olduğunu sözlerine eklemiş,[70] böylece onun görüşünün daha isabetli olduğuna işaret etmiştir. Ma'kıl b. Ubeydillâh hakkında kullandığı "leyse bizâlike'l-kavî/aradığın şekilde sağlam değildir", [71] Füleyh b. Süleymân[72] ile İbrahim b. el-Muhâcir için sarf ettiği "leyse bi'l-kavî/sağlam değildir"[73] terkipleri de benzer manalar taşımaktadır. Süfyân b. Hüseyn'i ise Zührî'den (öl. 124/742) yaptığı nakillerde sağlam olmamakla eleştirmektedir.[74]

Nesâî, "metrûku'l-hadîs/hadisleri terkedilmiştir" terkibini bir cerh lafzı olarak bazı râvîler için kullanmaktadır. Ali b. el-Medînî'nin babası Abdullah b. Cafer b. Necîh,[75] Eyyûb b. Süveyd,[76] Zührî ve Hasan'dan rivayet eden İsmâil b. Müslim[77] ve Süleyman b. Erkam[78] zikredilen lafız kullanılarak cerh edilen râviler arasındadır.

61 Bkz. Nesâî, "İmâmet", 18 (No. 800).
62 Bkz. Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 62 (No. 1786).
63 Bkz. Nesâî, "Nikâh", 12 (No. 3229).
64 Bkz. Nesâî, "Cihâd", 1 (No. 3094).
65 Bkz. Nesâî, "Kat'u's-Sârik", 15 (No. 4978).
66 Bkz. Nesâî, "Kat'u's-Sârik", 16 (No. 4980).
67 Bkz. Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 62 (No. 1786).
68 Nesâî, "Eşribe", 48 (No. 5677).
69 Nesâî, "Menâsikü'l-Hac", 71 (No. 2827).
70 Nesâî, "Menâsikü'l-Hac", 187 (No. 2993).
71 Nesâî, "İftitâh", 37 (No. 940).
72 Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 66 (No. 1802).
73 Nesâî, "Tahrîmü'd-Dem", 2 (No. 3986).
74 Nesâî, "Tahrîmü'd-Dem", 1 (No. 3971).
75 Nesâî, "Sehiv", 68 (No. 1317).
76 Nesâî, "Cuma", 45 (No. 1431, 1432).
77 Nesâî, "Menâsikü'l-Hac", 49 (No. 2728).
78 Nesâî, "Eymân ve'n-Nüzûr", 41 (No. 3839).

Nesâî, Muhammed b. Süleyman,[79] Rabîa,[80] Muhammed b. Zübeyr,[81] Ali b. Zeyd b. Ced'ân[82] ve Eş'as b. Sevvâr'ı[83] "daîf/zayıf" olarak nitelemiştir. Haccâc b. Ertât için aynı ifadeyi kullanmış ve hadisinin delil olmadığını sözlerine eklemiştir.[84] Adı Necîh olan Ebû Ma'şer el-Medenî'yi de zayıf görmüş üstelik hadislerine münker rivayetler karıştığını örneklerle açıklamıştır. Bunlardan biri Muhammed b. Amr ← Ebû Seleme ← Ebû Hüreyre isnadıyla gelen "Doğu ile batının arası kıbledir." hadisi diğeri de Hişâm b. Urve ← babası ← Hz. Âişe senediyle aktarılan "Eti bıçakla kesmeyin, ısırın." şeklindeki hadislerdir.[85] Nesâi, Saîd b Seleme'yi de zayıf saymış, zayıf saydığı halde ondan hadis aktarmasını ise hadisindeki "borcun artmasından" ibaresinin mevcudiyetiyle gerekçelendirmiştir.[86] Bu bilgiden hareketle Nesâî'nin zayıf gördüğü râvilerden hadisin lafzında bulunan -ve belki de kendisine ihtiyaç duyulan- ziyâdeden ötürü nakilde bulunduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte ilgili râvînin zayıflığının aşırı olmadığı hatta bazı münekkidler tarafından övüldüğü, hakkında yapılan değerlendirmelerde görülmektedir.[87]

Nesâî, Abdurrahman b. İshak için "leyse bi sika/güvenilir değildir";[88] Şerîk b. Şihâb için "leyse bizâlike'l-meşhûr/istenilen düzeyde tanınır değil";[89] Abdulmelik b. Nâfi' hakkında "leyse bi'l-meşhûr velâyühteccü bi hadîsih/meşhûr değildir ve hadisiyle delil getirilmez"[90] ifadeleriyle değerlendirmeler yapmıştır. Hüşeym b. Beşîr'in tedlîs yaptığını ve hadisinde İbn Şübrüme'den semâ' ettiğine dair bir kayıt bulunmadığını vurgulayarak râvînin müdellis olduğuna dikkat çekmiştir.[91] Mus'ab b. Şeybe'ye atfen dile getirdiği "münkeru'l-hadîstir"[92] ifadesi de kullandığı cerh lafızlarındandır

5. Ricâl Bilgisi

Nesâî'nin bazı değerlendirmelerinin ricâl bilgisiyle irtibatlı olduğu görülmektedir. O, temizlik adabıyla ilgili rivayette yer alan İsmail'in, İbn Ca'fer b. Ebî Kesîr el-Kâri' olduğunu belirtmiştir.[93]

[79] Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 67 (No. 1811).
[80] Nesâî, "Cenâiz", 27 (No. 1880).
[81] Nesâî, "Eymân ve'n-Nüzûr", 41 (No. 3842).
[82] Nesâî, "Eymân ve'n-Nüzûr", 41 (No. 3850).
[83] Nesâî, "Kat'u's-Sârik", 5, 13 (No. 4882, 4976).
[84] Nesâî, "Kat'u's-Sârik", 18 (No. 4983).
[85] Nesâî, "Sıyâm", 43 (No. 2243).
[86] Nesâî, "İstiâze", 8 (No. 5453).
[87] Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârif en-Nizâmiyye, 1325), 4/41 (No. 66).
[88] Nesâî, "Cihâd", 4 (No. 3099).
[89] Nesâî, "Tahrîmü'd-Dem", 26 (No. 4103).
[90] Nesâî, "Eşribe", 48 (No. 5695).
[91] Nesâî, "Eşribe", 48 (No. 5686).
[92] Nesâî, "Zînet", 1 (No. 5042).
[93] Nesâî, "Tahâret", 16 (No. 17).

Benzer içerikli bir hadiste geçen Ezher'i, İbn Sa'd es-Semmân şeklinde açıklamıştır.[94] İstiskâ namazıyla ilgili rivayeti aktaran Abdullah b. Zeyd'in rüyasında ezanın okunuşunu gören kişi olduğu yönündeki hatalı bilginin İbn Uyeyne'den kaynaklandığını, rüyada ezanı görenin Abdullah b. Zeyd b. Abdirabbih, istiskâ namazının kılınışını anlatanın ise Abdullah b. Zeyd b. Âsım olduğunu vurgulamıştır.[95] Ebû Hâcib künyeli râvinin adını Sevâde b. Âsım olarak açıklamış,[96] Ebû Ca'fer'in, Ebû Ca'fer el-Ferrâ olmadığının altını çizmiştir.[97]

Ebu'l-Mütevekkil'in adının Ali b. Davud,[98] Ebû Kesîr'in isminin Yezîd b. Abdirrahman,[99] Ebû Ma'mer'in isminin Abdullah b. Sehbera,[100] Muhammed b. Süleyman'ın da İbnu'l-Esbehânî olduğunu belirtmiş,[101] Muhammed b. İbrahim'in, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe'nin babası olduğu bilgisini eklemiştir.[102] İsnadda zikredilen Ebû Ma'şer'in adını Ziyâd b. Küleyb, Ebû Ma'şer el-Medenî'nin ismini Necîh,[103] Ebû Ammâr'ın adını 'Arîb b. Humeyd, 'Amr b. Şurahbîl'in künyesini ise Ebû Meysera olarak açıklamıştır.[104]

Nesâî'ye göre üç tane İsmail b. Müslim vardır. Birincisi Muhammed b. Vâsi'den, ikincisi Ebu't-Tufeyl'den, üçüncüsü de Zührî ile Hasan'dan rivayette bulunmuştur.[105] Arefe günü hakkındaki rivayeti aktaran Yûnus'un muhtemelen Mâlik'in ondan rivayette bulunduğu Yûnus b. Yûsuf,[106] "İnsanlarla savaşmakla emrolundum" hadisinin isnadında zikredilen Süfyân'ın da Süfyân b. Hüseyn[107] olduğunu belirtmiştir. Nasr b. İmrân'ın künyesini Ebû Cemre şeklinde açıklayarak[108] onun Ebû Hamza ile karışmasını engellemeye çalışmıştır.[109]

Ebû Nasr'ın adını Humeyd b. Hilâl olarak kaydetmiş ve ondan Yûnus b. 'Ubeyd'in rivayette bulunduğu bilgisini aktarmıştır.[110] Ebû Sellâm'ın ismini Memtûr şeklinde zabt altına almış ve kendisinin Habeşli olduğunu ayrıca eklemiş, Ebû Ümâme'nin adının ise Sudey b. Aclân olduğunu belirtmiştir.[111] Ebû Ali el-Hanefî'nin dört kardeşi olduğunu söyleyerek isimlerini şöyle sıralamıştır:

[94] Nesâî, "Tahâret", 29 (No. 33).
[95] Nesâî, "İstiskâ", 2 (No. 1505).
[96] Nesâî, "Miyâh", 11 (No. 343).
[97] Nesâî, "Ezân", 15 (No. 647, 648).
[98] Nesâî, "Eşribe", 16 (No. 5569).
[99] Nesâî, "Eşribe", 18 (No. 5571).
[100] Nesâî, "İmâmet", 23 (No. 807).
[101] Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 67 (No. 1811).
[102] Nesâî, "Cenâiz", 3 (No. 1824).
[103] Nesâî, "Sıyâm", 43 (No. 2243).
[104] Nesâî, "Zekât", 35 (No. 2507).
[105] Nesâî, "Menâsikü'l-Hac", 49 (No. 2728).
[106] Nesâî, "Menâsikü'l-Hac", 194 (No. 3003).
[107] Nesâî, "Tahrîmü'd-Dem", 1 (No. 3971).
[108] Nesâî, "Eymân ve'n-Nüzûr", 29 (No. 3809).
[109] İsyûbî, *Şerhu Süneni'n-Nesâî*, 5/31.
[110] Nesâî, "Tahrîmü'd-Dem", 17 (No. 4076).
[111] Nesâî, "Kasmü'l-Fey' ", 1 (No. 4138).

Ebû Bekr, Bişr, Şerîk ve başka biri.[112] Nesâî, Eymen isimli râvînin hadislerini zikrettikten sonra onun sahâbî olduğunu sanmadığını söyleyerek bu iddiasını Eymen'in İbn Zübeyr'in veya Zübeyr'in kölesi olduğunu belirten başka bir rivayetle delillendirmiştir.[113] Bu kısımdaki tespitlerden anlaşıldığı üzere onun ricâl bilgisi bağlamında kaydettikleri muhtemel karışıklıkları önleme amacına matuf görünmektedir.

6. İsnad Hakkındaki Değerlendirmeler

Hadis sahasının temel uğraş alanı isnad olduğu için normalde bu başlığın makalenin baş tarafında yer alması gerektiği düşünülebilir. Ne var ki hem başlığın muhteviyatının uzun olması hem de musannifin metin içi değerlendirmelerini diğer konu başlıkları üzerinden görmenin daha ilgi uyandırıcı olmasından ötürü bu başlık buraya alınmıştır. Nesâî zikrettiği bazı hadislerin senedleri hakkında değerlendirmeler yapmaktadır. Bu değerlendirmeleri farklı başlıklar altında sınıflandırmak mümkündür. Bunlardan biri isnadda bulunan râvînin ilgili rivayeti aktarma noktasında tek kaldığını belirtmeye yöneliktir.

6.1. İsnaddaki Teferrüde Dikkat Çekmesi

Nesâî, Tahiyyât duasıyla ilgili rivayette Ebû Hâşim'in isnadda zikredilmesini "garîb" olarak değerlendirir.[114] Bununla muhtemelen zikredilen hadisin Ebû Hâşim kanalıyla meşhur olmadığına dikkat çekmek istemiştir. Hayızlı kadınların hac yapmasıyla ilgili bir rivayet hakkında, "Bu Mâlik'in Hişâm b. Urve'den naklettiği garîb bir hadistir ve bunu sadece Eşheb rivayet etmiştir." değerlendirmesinde bulunmuştur.[115] Ureyneliler hakkındaki rivayet için Talha dışında "Yahyâ'dan, o da Enes'ten" ifadesini kullanan başka birini bilmediğini, doğru olanın ise Yahyâ'nın Saîd b. el-Müseyyeb'den mürsel olarak naklettiği tarik olduğunu belirtmiştir.[116] Nesâî burada mürseli, sahabi râvîsi atlanarak nakledilen rivayet anlamında kullanmaktadır.[117] Sonraki dönemde benimsenen terminolojinin öncü örneklerinden olması bakımından bu kullanım önemlidir. Nesâî, Hz. Peygamber'in secdeye varırken dizlerini ellerinden önce yere koyduğundan bahseden rivayet için Yezîd b. Hârûn dışında kimsenin bunu Şerîk'ten nakletmediğini söylemiştir.[118]

Nesâî, Abdulaziz b. Ebî Seleme'nin Abdullah b. el-Fadl'dan aktardığı rivayet için "Bunu Abdulaziz dışında müsned olarak nakleden başka birini bilmiyorum." demiş ve İsmail b. Ümeyye'nin bunu mürsel olarak rivayet ettiğini eklemiştir.[119] Ma'mer'in Zührî kanalıyla aktardığı bir hadis

[112] Nesâî, "el-Fer' ve'l-'Atîra", 1 (No. 4225).
[113] Nesâî, "Kat'u's-Sârik", 10 (No. 4953, 4954).
[114] Nesâî, "Tatbîk", 100 (No. 1170).
[115] Nesâî, "Tahâret", 151 (No. 242).
[116] Nesâî, "Tahâret", 191 (No. 306).
[117] Mürsel hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Turan, *Sahabe Mürseli* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023), 31-32.
[118] Nesâî, "Tatbîk", 93 (No. 1154).
[119] Nesâî, "Menâsikü'l-Hac", 54 (No. 2752).

hakkında bunu Zührî'den, Ma'mer dışında müsned olarak rivayet eden başka birini bilmediğini söylemiştir.[120] Mescid-i Nebevî'de kılınan namazın faziletini anlatan rivayet hakkında bu hadisi Nâfi' ← İbn Ömer (öl. 73/693) kanalıyla Musa el-Cühenî dışında nakleden birini bilmediğini, İbn Cüreyc ve başkalarının ona muhalefet ettiğini belirtmiş, ardından İbn Cüreyc'in tarikîni vermiştir.[121] Ancak rivayet incelendiğinde Ubeydullah ile Eyyûb'un da Nafî' ← İbn Ömer'den nakilde bulunduğu görülmektedir.[122] Dolayısıyla Nesâî'nin Musa el-Cühenî'nin teferrüd ettiğine dair tespiti hatalı görünmektedir.

Nesâî, senedinde Mansûr'un geçtiği bir rivayet için bu hadiste İbn Ebî Adî dışında birinin Mansûr'u zikrettiğini bilmediğini ifade ederek İbn Ebî Âdî'nin bu konuda teferrüd ettiğine işaret etmiştir.[123] Senedinde Esved'in bulunduğu bir rivayet için de "Zâide dışında bu hadiste Esved'i zikreden birini bilmiyorum" değerlendirmesini yapmıştır.[124]

6.2. En Sağlam Tarikin Belirtilmesi

Nesâi, hadisleri rivayet ettikten sonra farklı tariklerinin olması durumunda, bunlardan hangisinin daha sağlam olduğuna dair yorumlar yapmaktadır. Bununla tarikler arasındaki benzerliklere ve farklılıklara dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.[125] Nitekim fıtır sadakası ile ilgili İbn Abbâs'tan (öl. 68/687-88) mevkûf olarak nakledilen üç rivayetten sonuncusunun en sağlamları olduğunu belirtir. Tarikler incelendiğinde birincisinin Hasan, ikincisinin İbn Sîrîn üçüncüsünün ise Ebû Racâ tarafından rivayet edildiği görülür.[126] Hasan ile İbn Sîrîn'in, İbn Abbâs'tan semâ'ları bulunmadığı için onların tarikleri munkatıdır.[127] Benzer şekilde musannifimiz Hz. Musâ'nın, kendi kabrinde namaz kılmasıyla ilgili rivayetleri sıralamış, zikrettiği ikinci tarikin Muâz b. Hâlid'in tarikinden daha doğru olduğuna hükmetmiştir.[128] Hz. Ebû Bekir ile Ebû Berze arasında geçen diyaloğu farklı tariklerle zikrettikten sonra son hadis için "ahsenu'l-ehâdis ve ecveduhâ/hadislerin en güzeli ve en sağlamı" tabirini kullanmış,[129] bununla Yunus b. 'Ubeyd isnadının Ebû Mürre senedinden daha iyi olduğunu belirtmek istemiştir.[130] Ölmüş hayvan derisinin tabaklanması konusunda en sahîh rivayetin Zührî'nin, Ubeydullah b. Abdillah ← İbn Abbâs ← Meymûne isnadıyla naklettiği hadis

[120] Nesâî, "Menâsikü'l-Hac", 60 (No. 2768).
[121] Nesâî, "Menâsikü'l-Hac", 124 (No. 2897).
[122] Müslim, "Hac", 509 (No. 1395).
[123] Nesâî, "Menâsikü'l-Hac", 226 (No. 3071).
[124] Nesâî, "Nikâh", 68 (No. 3354).
[125] Ayşe Esra Şahyar, "Sünen-i Nesâî'de Bir Metin Tenkidi Uygulaması Örneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2014), 11.
[126] Nesâî, "Zekât", 36 (No. 2510).
[127] İsyûbî, *Şerhu Süneni'n-Nesâî*, 22/286.
[128] Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 15 (No. 1632).
[129] Nesâî, "Tahrîmü'd-Dem", 17 (No. 4077).
[130] İsyûbî, *Şerhu Süneni'n-Nesâî*, 32/35.

olduğunu belirtmiştir.[131] Zührî'den, altın takma ile ilgili mürsel ve muttasıl olarak nakledilen rivayetler arasında mürsel olanların doğruya daha yakın olduğunu ifade etmek suretiyle tercihini mürsel olarak nakledilen rivayetlerden yana kullanmıştır.[132]

Nesâî, bazen daha az sağlam gördüğü râvînin rivayetini daha güvenilir olan râvînin rivayetine tercih ettiği de görülmektedir. Örneğin, "Katâde (öl. 117/735), Eş'as'tan daha sağlam "esbet/ehfaz" olmakla birlikte Eş'as'ın hadisi doğruya daha yakındır."[133] şeklindeki değerlendirmesi bunu açıkça göstermektedir. Tarikler incelendiğinde her iki hadisin aynı lafızla aktarıldığı, Katâde'nin sahâbî râvî olarak Semüre b. Cündeb'i zikrettiği, Eş'as'ın ise Hz. Âişe'den naklettiği görülmektedir.

Zührî ← Enes b. Mâlik tarikiyle gelen hadisi hatalı sayan Nesâî, doğrusunun öncesinde zikredilen Zührî ← Ubeydullah b. Abdillah b. Utbe ← Ebû Hüreyre şeklinde gelen hadis olduğunu belirtir.[134] Ma'mer ← Zührî ← Urve ← Hz. Âişe isnadıyla zikredilen hadisin hatalı olduğu değerlendirmesini yapmış, doğru olanın bir önceki Yûnus b. Yezîd ve Musa b. Ali ← Zührî ← Ebû Seleme b. Abdirrahman ← Hz. Âişe senediyle kaydedilen rivayet olduğunu söylemiştir.[135] Eş'as ← İbn Sîrîn ← Ebû Hüreyre isnadıyla aktardığı rivayetin peşinden bunun hatalı olduğunu, doğrusunun ise Eş'as ← el-Hasan ← Ebû Hüreyre şeklinde olması gerektiğini belirtmiştir.[136] Ebân b. Abdillah'ın İbrahim b. Cerîr ← babası isnadıyla zikrettiği tarikin Şerîk'in İbrahim b. Cerîr ← Ebû Zür'a ← Ebû Hüreyre senediyle kaydettiği rivayetten doğruya daha yakın olduğuna hükmetmiştir.[137]

Nesâî, zikrettiği rivayette Eymen b. Nâbil'e mütâbaâtt eden başka birini bilmediğini ve hadisin hatalı olduğunu belirtmiştir.[138] Hadisteki hata Eymen b. Nâbil'in bunu Ebü'z-Zübeyr ← Câbir b. Abdillah isnadıyla aktarmış olmasıdır. Doğru olan ise Ebü'z-Zübeyr ← Tâvûs veya Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbâs tarikleridir.[139] Salli-barik dualarını içeren bir rivayet hakkında Kâsım b. Zekeriyyâ'nın bunu kitabından aktardığını ve hatalı olduğunu deklare etmiştir.[140] Buradaki hata Süleyman'ın Amr b. Mürre'den rivayet etmesidir. Doğrusu ise Süleyman'ın Hakem'den aktardığı tariktir. Nitekim musannif, iki hadisi zikrettikten sonra ikinci rivayetin birinciden daha doğru olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca bu rivayet dışında ilgili hadis bağlamında Amr b. Mürre'yi zikreden başka birini bilmediğini eklemiştir.[141]

[131] Nesâî, "el-Fer' ve'l-'Atîra", 5 (No. 4251).
[132] Nesâî, "Zînet", 45 (No. 5194).
[133] Nesâî, "Nikâh", 4 (No. 3214).
[134] Nesâî, "Cihâd", 1 (No. 3094).
[135] Nesâî, "Talâk", 26 (No. 3440).
[136] Nesâî, "Tahâret", 129 (No. 192).
[137] Nesâî, "Tahâret", 43 (No. 51).
[138] Nesâî, "Sehiv", 45 (No. 1281).
[139] İsyûbî, *Şerhu Süneni'n-Nesâî*, 14/132.
[140] Nesâî, "Sehiv", 51 (No. 1287).
[141] Nesâî, "Sehiv", 51 (No. 1288).

Nesâî, Leys ← İbn Şihâb ← Abdullah b. Abdillah ← İbn Ömer isnadıyla naklettiği rivayetin ardından bu isnad konusunda Leys'e İbn Cüreyc dışında kimsenin mütâbaât etmediğini; Zührî'nin ashâbının ise Abdullah b. Abdillah ← İbn Ömer yerine Sâlim b. Abdillah ← babası senedini zikrettiklerini belirtmiştir.[142] Rabâh ← Maʿmer ← Zührî ← Saîd isnadıyla verdiği rivayetin peşinden bu hadisi Rabâh'ın dışında Eyyûb b. Süveyd'den başkasının naklettiğini bilmediğini, Eyyûb b. Süveyd'in de bunu Yunus ← Zührî ← Saîd ve Ebû Seleme senediyle rivayet ettiğini ifade etmiştir.[143] Alâ b. el-Müseyyeb ← Amr b. Mürre ← Talha b. Yezîd ← Huzeyfe isnadıyla tahrîc ettiği rivayetin mürsel (munkatı) olduğunu zira Talha b. Yezîd'in, Huzeyfe'den semâʿı olmadığını, Alâ b. el-Müseyyeb dışındakilerin bu hadisi Talha ← bir adam ← Huzeyfe şeklinde naklettiklerini dile getirmiştir.[144] Amr b. Ali ← Ebû Kuteybe ← Muhammed b. Abdillah ← babası ← Anbese b. Ebî Süfyân ← Ümmü Habîbe isnadıyla kaydettiği rivayetin hatalı olduğunu doğrusunun ise Mahmud b. Hâlid ← Mervân b. Muhammed ← Saîd b. Abdilaziz ← Süleyman b. Musa ← Mekhûl ← Anbese b. Ebî Süfyân ← Ümmü Habîbe şeklinde olmasını gerektiğini söylemiştir.[145] Zührî ← Sâlim ← İbn Ömer kanalıyla aktardığı hadisin hatalı olduğunu, doğrusunun ise (Zührî'den) mürsel olarak nakledilen varyant olduğunu kaydetmiştir.[146] Muhammed b. Caʿfer'in Şuʿbe'den Mesrûk'u zikretmeksizin naklettiği tarik'in doğru; Osman b. Ömer'in Mesrûk'u eklediği tarikin ise hatalı olduğunu belirtmiştir.[147]

Nesâî, İbn İshak'ın Zührî'den naklettiği hadisin hatalı olduğunu çünkü İbn İshâk'ın bunu Zührî'den işitmediğini, doğrusunun ise öncesinde zikredilen Yûnus'un İbn Şihâb (ez-Zührî) kanalıyla aktardığı tarik olduğunu vurgulamıştır.[148] Muhammed b. Fudayl'in ← Yahyâ b. Saîd ← Ebû Seleme ← Ebû Hüreyre senediyle nakledilen rivayetinin isnadını hasen olarak nitelemiş, ancak rivayetin münker olduğunu, hatanın da Muhammed b. Fudayl'den kaynaklanmasından endişe ettiğini sözlerine eklemiştir.[149] Müellif isnadı hasen olarak nitelemiştir çünkü râviler arasında cerh edilmiş biri bulunmamaktadır. Münker olarak tavsif edilmesinin sebebi ise 'Atâ yerine Ebû Seleme'nin zikredilmesidir.[150]

Ebû Seleme'nin Abdurrahman b. Avf'dan naklettiği isnadı hatalı olarak gören Nesâî, doğrusunun "Ebû Seleme ← Ebû Hüreyre" şeklinde olması gerektiğini savunmuştur.[151] Muhammed b. Kesîr'in, Evzâî ← Zührî ← Saîd b. el-Müseyyeb isnadıyla sahabe râvîsi atlanmış bir mürsel olarak

[142] Nesâî, "Cuma", 25 (No. 1407).
[143] Nesâî, "Cuma", 45 (No. 1431, 1432).
[144] Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 25 (No. 1665).
[145] Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 67 (No. 1815, 1817).
[146] Nesâî, "Cenâiz", 56 (No. 1945).
[147] Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 56 (No. 1758).
[148] Nesâî, "Sıyâm", 4 (No. 2102).
[149] Nesâî, "Sıyâm", 19 (No. 2151).
[150] İsyûbî, *Şerhu Süneni'n-Nesâî*, 20/349.
[151] Nesâî, "Sıyâm", 40 (No. 2208).

naklettiği rivayet Nesâî tarafından hatalı görülmüş, doğru olanın bir önceki Süfyân ← Zührî ← Safvân b. Abdillah ← Ümmü'd-Derdâ ← Ka'b b. Âsım senediyle müsned olarak kaydedilen tarik olduğu belirtilmiştir.[152] Yezîd b. Keysân ← Ebû Hâzim ← Ebû Hüreyre isnadıyla naklettiği rivayetin ardından bunu başka bir yerde Yezîd b. Keysân ← Câbir b. Abdillah tarikiyle bulduğunu ve doğru sahabe râvîsinin Ebû Hüreyre olduğunu belirtmiştir.[153] Fezârî ← Humeyd ← Enes kanalıyla naklettiği hadisten sonra bunun fâhiş bir hata, doğru olanın ise bir önceki Bişr ← Humeyd ← Hasan ← İmrân b. Husayn tariki olduğunu söylemiştir.[154] Süfyân ← 'Alkame b. Mersed ← Razîn b. Süleyman ← İbn Ömer isnadıyla zikredilen tarikin Şu'be ← 'Alkame b. Mersed ← Selm b. Zerîr ← Sâlim b. Abdillah ← Saîd b. el-Müseyyeb ← İbn Ömer şeklinde gelen tarikten daha doğru olduğunu belirtmiştir.[155] Abde ←Yezîd ← Şu'be ← Âsım ← Ebû Vâil tarikiyle verdiği rivayetin ardından bunun hatalı olduğunu, doğrusunun bir önceki hadiste olduğu gibi Vâsıl ← Ebû Vâil şeklinde olması gerektiğini söylemiştir.[156] Saîd ← Katâde ← Hasan ← Hz. Peygamber isnadıyla mürsel olarak zikrettiği rivayetin Abbâd ← Saîd ← Katâde ← İkrime ← İbn Abbâs ← Hz. Peygamber tarikinden daha doğru olduğunu vurgulamıştır.[157] Başka bir yerde Müemmel'in muttasıl ve merfû olarak naklettiği rivayeti hatalı olarak görmüş doğrusunun ise Abdurrahman'ın mürsel olarak gelen tariki olduğunu ifade etmiştir.[158] Aynı şekilde Mesrûk ← İbn Ömer isnadıyla muttasıl ve merfû olarak nakledilen rivayetin doğrusunun mürsel olması gerektiğini kaydetmiştir.[159] Tam tersi biçimde Zührî kanalıyla merfû ve muttasıl olarak nakledilen bir rivayetin doğruya daha yakın olduğunu ve Yûnus'un bunu Zührî'den mürsel olarak da aktardığını ifade etmiştir.[160] Ebu'z-Zinâd'ın Hârice'den naklettiği bir rivayetin ardından Ebu'z-Zinâd'ın kendisi ile Hârice arasına Mücâlid b. Avf'ı eklediğini ifade ederek senedde inkıta olduğuna işaret etmiş peşinden muttasıl şeklini zikretmiştir.[161] Süleymân b. Erkam'ın Yahya b. Ebî Kesîr ← Ebû Seleme ← Hz. Âişe isnadıyla naklettiği rivayette Yahya b. Ebî Kesîr'in râvilerinden birçok kişinin Süleymân b. Erkam'a muhalefet ettiğini ifade ederek Süleymân b. Erkam'ın ilgili hadiste hata yaptığına işaret ederek doğru tariki zikretmiştir.[162]

İsnadında Beyân b. Beşîr'in bulunduğu rivayetin hatalı olduğunu belirten Nesâî bunun Beyân'ın hadisi olmadığı, muhtemelen Süfyân'ın "حَدَّثَنَا اثْنَانِ" dediği, elif harfinin düşüp "بَيَانٌ" şekline dönüştüğü

[152] Nesâî, "Sıyâm", 46 (No. 2256).
[153] Nesâî, "Nikâh", 23 (No. 3246).
[154] Nesâî, "Nikâh", 60 (No. 3336).
[155] Nesâî, "Talâk", 12 (No. 3415).
[156] Nesâî, "Tahrîmü'd-Dem", 4 (No. 4014, 4015).
[157] Nesâî, "Tahrîmü'd-Dem", 14 (No. 4062, 4063).
[158] Nesâî, "Tahrîmü'd-Dem", 22 (No. 4092, 4093).
[159] Nesâî, "Tahrîmü'd-Dem", 29 (No. 4126).
[160] Nesâî, "Kasâme", 45, 46 (No. 4854).
[161] Nesâî, "Tahrîmü'd-Dem", 2 (No. 4007, 4008).
[162] Nesâî, "Eymân ve'n-Nüzûr", 41 (No. 3839, 3840).

izahını yapmıştır.[163] Benzer bir hata örneği şöyledir: İbn Havtekiyye'nin "قَالَ أَبِي" sigasıyla rivayet ettiği kısmı "عَنْ أَبِي ذَرٍّ" olarak düzelten Nesâî, bunun müstensihlerin "ذَرٍّ" kelimesini düşürmeleri sonucu "أَبِي" şekline dönüştüğünü iddia eder.[164] Nesâî, sabah namazının sünnetiyle ilgili zikrettiği iki hadisin kendisine göre hatalı olduğunu belirtmiştir.[165] İlk hadisin hatalı olmasının sebebi, hadisin İbn Ömer vasıtasıyla Hz. Hafsa'dan (öl. 45/665) nakledilmesi yerine bunun Hz. Safiyye (öl. 50/670) kanalıyla Hz. Hafsa'dan rivayet edilmesidir. Diğer hadisteki hatadan neyin kastedildiği ise anlaşılamamıştır.[166] Ebû Meymûn tarikiyle gelen rivayeti hatalı olarak gören Nesâî, ismi geçen şahsı tanımadığını sözlerine eklemiştir.[167] Rivayetteki hata Vâsi' b. Hebbân'ın yerine Ebû Meymûn'un zikredilmesidir.[168]

Nesâî, İkrime (öl. 105/723) ← İbn Abbâs ve İkrime ← Hz. Peygamber isnadıyla zikrettiği iki hadisten sonra mürsel olan ikinci rivayetin müsned olandan daha doğru olduğunu dile getirerek[169] rivayetin müsned değil de mürsel olması gerektiğini vurgulamıştır. İbn Abbâs kanalıyla gelen "Adamın biri geldi ve Hz. Peygamber'e "Eşim kendisine uzatılan eli geri çevirmiyor..." şeklinde devam eden rivayet hakkında bunun hatalı olduğunu, doğrusunun mürsel olması gerektiğini ifade etmiştir.[170] Başka bir yerde bu hadisin sâbit olmadığını açıklarken, bunu Abdulkerim'in merfû, Harun'un ise mürsel olarak aktardığını, Abdulkerim'in hadiste sağlam olmadığını ve Harun'un ondan daha sika olduğunu söylemiştir.[171] Konuyla ilgili yapılan müstakil bir çalışma Nesâî'nin bu rivayetin mürsel olduğu yönündeki kanaatinin daha doğru olduğunu ortaya koymaktadır.[172]

Nesâî, senedde yer alan Ebu Nadra'nın, Şu'be'nin naklettiği gibi Ebu Nasr olması gerektiğini belirtmiştir.[173] Yezîd b. Husayfe'nin Büsr b. Saîd vasıtasıyla zikrettiği "Ebû Hüreyre'den" ifadesine kimsenin mütâbaât ettiğini bilmediğini ve Yakub b. Abdillah'ın bunu Zeyneb es-Sekafiyye'den rivayet ettiğini kaydetmiştir.[174]

Nesâî, peş peşe verdiği rivayetlerden sonra Yahyâ ile Cerîr'in hadisinin Vüheyb b. Hâlid'in hadisinden daha doğru olduğunu vurgulamıştır.[175] Senedinde Süleymân b. Yesâr'ın bulunduğu bir

[163] Nesâî, "Sıyâm", 84 (No. 2425).
[164] Nesâî, "Sıyâm", 84 (No. 2427).
[165] Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 60 (No. 1766).
[166] İsyûbî, *Şerhu Süneni'n-Nesâî*, 18/155-156.
[167] Nesâî, "Kat'u's-Sârik", 13 (No. 4968).
[168] İsyûbî, *Şerhu Süneni'n-Nesâî*, 37/94.
[169] Nesâî, "Talâk", 33 (No. 3459).
[170] Nesâî, "Talâk", 34 (No. 3465).
[171] Nesâî, "Nikâh", 12 (No. 3229).
[172] İsa Onay, "'İmraetî Lâ Teruddü Yede Lâmis/Karım Kendisine Dokunan Eli Geri Çevirmiyor' Rivayetinin Sened ve Metin Tahlili", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2023), 425.
[173] Nesâî, "Tahrîmü'd-Dem", 17 (No. 4075).
[174] Nesâî, "Zînet", 37 (No. 5128).
[175] Nesâî, "Zînet", 37 (No. 5130).

rivayetin hatalı olduğunu, doğrusunun ise Süleymân b. Sinân olması gerektiğini belirtmiştir.[176] İsnâdında Habîb b. Ebî Sâbit'in bulunduğu ve İbn Abbâs'tan merfû olarak nakledilen sabah namazının sünneti ile ilgili rivayeti münker olarak nitelemiştir.[177] Rivayetin münker olarak değerlendirilmesinin sebebi İbn Abbâs'a atfedilmesidir. Zira Habîb b. Ebî Sâbit müdellis olarak bilinir ve rivayet Hz. Hafsa ile Hz. Âişe'ye nispetle bilinmektedir.[178]

Nesâî, "Çocuk doğduğu yatağa aittir..." şeklinde İbn Mes'ud'dan gelen hadisin, İbn Mes'ud'a ait olduğunu düşünmediğini söyleyerek rivayetin ona nispet edilmesinin yanlış olduğunu ima etmektedir.[179] Rivayetin müdellis olduğu söylenen Muğîre'den "an" lafzıyla nakledilmesi muhtemelen Nesâî'nin dikkat çekmeye çalıştığı husustur.[180] Nesâî zikrettiği iki örnekten bazen birincisinin doğru ikincisinin hatalı;[181] bazen de ilkinin hatalı, diğerinin doğru olduğu yönünde kanaat bildirir.[182] Dolayısıyla bâb başlıkları altında hadisleri sıralarken sıhhat derecesini gözettiğine dair tam bir uyum olduğu söylenemeyeceği gibi kesin bir kuralı da bulunmamaktadır.

6.3. Râvînin Belirli Bir Kişiden Semâ'ının Olmadığını Belirtmesi

Nesâî, kimi zaman isnadda adları geçen hoca-talebe arasındaki semâ' durumlarını incelemektedir. Örneğin Rasûlullâh'ın (s.a.s.) eşlerinden bazılarını öpüp sonra abdest almadan namaz kıldığıyla alakalı İbrâhim et-Teymî'nin Hz. Âişe'den naklettiği rivayetin ardından, "Mürsel (munkatı) olsa da bu konuda bundan daha güzel/iyi durumda bir hadisin bulunmamaktadır." demiştir. Ayrıca bahsi geçen hadisin A'meş ← Habîb b. Ebî Sâbit ← Urve ← Hz. Âişe kanalıyla da nakledildiğini eklemiştir. Daha sonra Yahyâ el-Kattân'ın zikredilen isnadla gelen bu hadisin zayıf olduğu görüşünü aktarmıştır.[183] Nesâî'nin burada mürsel terimini munkatı anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Zira İbrâhim et-Teymî'nin Hz. Âişe'den semâ'ı olmadığı söylenmiştir.[184] Mahreme b. Bükeyr'in babasından naklettiği bir rivayetten sonra Mahreme'nin babasından hiçbir hadis işitmediğini kaydetmiştir.[185] Hişâm b. Urve'nin babasından naklettiği bir rivayetten sonra Hişâm'ın babasından ilgili hadisi semâ' etmediğini belirtmiştir.[186] Cuma günü yıkanmakla ilgili bir hadisin akabinde ise isnadda geçen el-

[176] Nesâî, "İsti'âze", 52 (No. 5515).
[177] Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 60 (No. 1782).
[178] İsyûbî, *Şerhu Süneni'n-Nesâî*, 18/163.
[179] Nesâî, "Talâk", 48 (No. 3486).
[180] İsyûbî, *Şerhu Süneni'n-Nesâî*, 29/183.
[181] Nesâî, "'İşretü'n-Nisâ", 3 (No. 3946).
[182] Nesâî, "'İşretü'n-Nisâ", 3 (No. 3954).
[183] Nesâî, "Tahâret", 121 (No. 170).
[184] Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Tahâret", 67 (No. 178).
[185] Nesâî, "Gusül ve't-Teyemmüm", 28 (No. 438).
[186] Nesâî, "Gusül ve't-Teyemmüm", 30 (No. 447).

Hasan el-Basrî'nin Semüre b. Cündeb'den bunu duymadığını, Hasan'ın Semüre'den sadece akîka hadisini işittiğini ifade etmiştir.[187]

Nesâî, Ebû Ubeyde'nin, babası Abdullah b. Mes'ûd'dan naklettiği rivayet için Ebû 'Ubeyde, kardeşi Abdurrahman ve Abdülcebbâr b. Vâil'in İbn Mes'ûd'dan semâ' olmadığı bilgisini aktarmıştır.[188] Abdurrahman b. Ebî Leylâ'nın Hz. Ömer'den naklettiği bir hadisin akabinde Abdurrahman b. Ebî Leylâ'nın Hz. Ömer'den semâ'ı bulunmadığını söylemiştir.[189]

Günlük on iki rekât namaz kılana cennette bir köşk bina edileceğini müjdeleyen hadis için "Atâ bunu 'Anbese'den işitmemiştir." değerlendirmesini yapmıştır.[190] Benzer içerikli bir rivayet hakkında ise "Mekhûl, 'Anbese'den hiçbir hadis işitmemiştir."[191] tespitinde bulunmuştur. el-Hasan el-Basrî'nin, Ebû Hüreyre'den işittiğini açıkça belirttiği bir rivayetten sonra el-Hasan el-Basrî'nin Ebû Hüreyre'den hiçbir şey işitmediğini sözlerine eklemiştir.[192]

Nesâî, Süleymân b. Yesâr'ın el-Fadl b. Abbâs'tan naklettiği rivayet hakkında "Süleyman'ın el-Fadl b. Abbâs'tan semâ'ı yoktur." diyerek senedin munkatı olduğuna dikkat çekmiştir.[193] Muhammed b. Amr'ın Ebu'z-Zinâd'dan naklettiği bir rivayetin akabinde Muhammed b. Amr'ın bunu Ebu'z-Zinâd'dan duymadığını belirtmiştir.[194] Saîd el-Makburî'nin Ebû Hüreyre'den naklettiği rivayet için "Saîd bunu Ebû Hüreyre'den işitmemiştir. Bilakis kardeşi vasıtasıyla Ebû Hüreyre'den işitmiştir." değerlendirmesini yapmıştır.[195] Evzâî'nin Zührî'den naklettiği bir rivayet hakkında "Evzâî bu hadisi Zührî'den işitmemiştir" demiş, Yûnus da Zührî'den naklettiği için bunun sahih olduğuna hükmetmiştir.[196] Nesâî, Zührî'nin "an" lafzıyla Ebû Seleme'den naklettiği rivayetin ardından Zührî'nin bunu Ebû Seleme'den semâ' etmediğinin söylendiğini belirtmiş, daha sonra Zührî'nin "haddesenâ Ebû Seleme" ifadeleriyle rivayet ettiği başka bir tariki zikrederek eleştirinin yersiz olduğuna dikkat çekmiştir.[197]

6.4. Muhtelif Değerlendirmeler

Nesâî'nin eseri incelendiği zaman araştırmanın başlıkları arasında müstakil bir yere dâhil edemeyeceğimiz farklı açıklamalarıyla da karşılaşılmaktadır. Örneğin Nesâî, abdesti bozan

[187] Nesâî, "Cuma", 9 (No. 1380).
[188] Nesâî, "Cuma", 24 (No. 1404).
[189] Nesâî, "Cuma" 38 (No. 1420).
[190] Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 66 (No. 1798).
[191] Nesâî, "Kıyâmü'l-Leyl", 67 (No. 1815).
[192] Nesâî, "Talâk", 34 (No. 3461).
[193] Nesâî, "Âdâbü'l-Kudât", 10 (No. 5395).
[194] Nesâî, "Tahrîmü'd-Dem", 2 (No. 4006).
[195] Nesâî, "İsti'âze", 64 (No. 5536).
[196] Nesâî, "Nikâh", 4 (No. 3215).
[197] Nesâî, "Eymân ve'n-Nüzûr", 41 (No. 3837, 3838).

durumlardan bahseden bir hadisin senedinin ortasında Abdullah b. Ebî Bekr isimli râviyi iyi kaydedemediğini belirtir.[198] İlgili rivayetin başkaları tarafından Abdullah b. Ebî Bekr kanalıyla nakledilmesi[199] Nesâî'nin bu hadiste hata yapmadığını destekleyen bir karinedir. Buna rağmen Nesâî'nin ihtiyaten "iyi kaydedemediğini" söylemesi takdire şayan bir titizlik örneğidir. İsnâdında Esved'in yer aldığı bir rivayet için "gayr-ı mahfûz" değerlendirmesi yaparak Esved'in zikredilmesinin şâz olduğuna dikkat çekmiştir.[200] Farklı tariklerini zikrettiği Hz. Peygamber'in Tebük Seferi esnasında mestler üzerine mesh etmesini anlatan hadiste İmâm Mâlik'in Urve b. el-Muğîre'yi zikretmediğini belirtmiştir.[201] Durgun suya bevletmekle ilgili aktardığı bir rivayetin akabinde isnadda yer alan Ya'kûb'un bu hadisi ancak bir dinar karşılığında rivayet ettiği bilgisini paylaşarak[202] farklı bir malumat aktarmıştır.[203] İhlâs Sûresi'nin Kur'ân'ın üçte biri (gibi) olduğunu ifade eden hadisin senedi hakkında "bundan daha uzun bir isnad bilmiyorum."[204] diyerek benzer bir bilgi vermiştir. Zikredilen sened incelendiğinde onun on râvi vasıtasıyla ('uşârî) Rasûlullâh'a ulaştığı görülmektedir. Haccâc'ın İbn Cüreyc'ten naklettiği rivayetten sonra bu hadisi İbn Cüreyc'ten, İsa b. Yûnus, el-Fadl b. Musa, İbn Vehb, Muhammed b. Rabî'a, Mahled b. Yezîd ve Seleme b. Sa'îd'in de rivayet ettiğini ekleyerek farklı tariklere dikkat çekmiştir.[205] Abdurrahman b. Avf'tan nakledilen "Hırsız cezalandırıldıktan sonra tazminata mahkûm edilmez." hadisinin mürsel olup sabit olmadığını söylemiştir.[206] Burada musannifin, mürsel kelimesini munkatı anlamında kullandığı görülmektedir. Bu durumun bir benzeri daha önceki örneklerde gösterilmişti. Abdullah b. Mes'ûd'dan gelen ictihat yapmakla ilgili rivayetin ardından "ceyyid ceyyid" yorumunu yapmıştır.[207] Hırsızlıkla ilgili bir rivayeti münker olarak nitelemiştir ve bunun sebebini de Mus'ab b. Sâbit'in hadiste sağlam olmamasıyla gerekçelendirmiştir.[208]

Kimi zamansa Nesâî açıklama yapmaksızın hadisin hatalı olduğunu söylemekle yetinmiştir. Verdiği örnekler incelendiğinde bunlardaki hatanın isnadda yapılan ve genellikle bir kişinin hadisinin başka birine nispet edilmesi şeklinde gerçekleşen yanlışlıklar oldukları görülmektedir.[209]

---

198 Nesâî, "Gusül ve't-Teyemmüm", 30 (No. 444).

199 Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr el-Kuraşî el-Humeydî, *Müsnedu'l-Humeydî* (Dımeşk: Dâru's-Sekâ, 1996), 5/67 (No. 2172).

200 Nesâî, "Nikâh", 3 (No. 3208).

201 Nesâî, "Tahâret", 63 (No. 79).

202 Nesâî, "Tahâret", 46 (No. 58).

203 Geniş bilgi için bk. Veli Tatar - Nurullah Agitoğlu, "Tasnif Döneminde Hadisçilerin Ücret Karşılığında Hadis Rivayet Eden Ravilere Yaklaşımı (Nesai Örneği)", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 15/1 (Haziran 2022), 189-207.

204 Nesâî, "İftitâh", 69 (No. 996).

205 Nesâî, "Kat'u's-Sârik", 13 (No. 4974).

206 Nesâî, "Kat'u's-Sârik", 18 (No. 4984).

207 Nesâî, "Âdâbü'l-Kudât", 11 (No. 5397).

208 Nesâî, "Kat'u's-Sârik", 15 (No. 4978).

209 Nesâî, "Sıyâm", 4 (No. 2103), "Sıyâm", 5 (No. 2107), "Sıyâm", 32 (No. 2174).

Sonuç

Yapılan incelemelerden sonra Nesâî'nin hadisler hakkında yaptığı değerlendirmelerden şunlar anlaşılmaktadır: Musannif gerek gördüğü yerlerde hadislerin metinlerinde yer alan anlaşılması zor kelimeleri açıklayarak garîbü'l-hadîs ilmi ile alakalı değerlendirmelerde bulunmuştur. Hadis metinlerinde yer alan bazı lafızlara yönelik bilgiler vererek kimi zaman bir râvînin belirli bir kelimede teferrüd ettiğine dikkatleri çekmiş ve rivayette yapılan hataların kimler tarafından yapıldığına işaret etmiştir. Rivayetleri Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini açıklamak üzere kullanarak âyetlerde yer alan farklı anlamlara gelebilecek kelimeleri izah etmiş, yer yer uzun açıklamalar kaydederek âyetlerin tefsirine katkıda bulunmuştur. Râvilerin hadisi eksik veya hatalı naklettiğini düşündüğü yerlerde o eksikliği tamamlayan tarikleri zikrederek düzeltmelerde bulunmuştur. Anlamı açık olan bazı lafızları anlamadığını söylediğine dair ifadeler muhtemelen onları semâ' ederken net olarak duymadığı anlamını taşımaktadır. Bazen aynı rivayetin isnadını hasen sayıp metnini münker olarak değerlendirmek suretiyle hadisi farklı yönlerden değerlendirmiştir. Nesâî bazı yerlerde hadislerden istinbât yoluyla fıkhî hükümler de vermiştir. Farklı hadislerin birbirlerine karış(tırıl)ması durumunda konuya dikkat çekerek ilgili lafzın hangi rivayete ait olduğunu açıklamıştır. Hadisin kaynağını belirtme noktasında izâhlar yapmış, merfû olarak nakledilen bazı rivayetlerin hakikatte mevkûf vaya maktû olduğuna dikkat çekmiş bazen de mürsel rivayetlerin müsned tariklerini vermiştir.

Râvîler hakkında cerh-ta'dîl değerlendirmelerini bazen kendisi yapmış bazen de başka münekkidlerden alıntılarla meseleyi ele almıştır. "Sika/güvenilirdir", "lâ be'se bih/hadisinin alınmasında bir sakınca yoktur", "leyse bihî be's/hadisinin alınmasında bir sakınca yoktur", "leyse bi'l-kavî fi'l-hadîs/hadiste sağlam değildir", "münkeru'l-hadîs/hadisi münkerdir", "metrûku'l-hadîs/hadisleri terk edilmiştir", "daîf/zayıf", "leyse bi sika/güvenilir değildir", "leyse bi'l-meşhûr velâyühteccü bi hadîsih/meşhûr değildir ve hadisiyle delil getirilmez" tabirleri kullandığı cerh-ta'dîl lafızlardandır. Nesâî, râviler hakkında ricâl bilgilerine de değinmiştir. Râvîlerin isimleri, künyeleri, aynı ismi taşıyan farklı râviler, râvînin sahâbî olup olmadığı gibi çeşitli konularda bilgiler sunmuştur.

Nesâî, isnadla ilgili değerlendirmeler de yapmıştır. Bazı râvîlerin belirli bir isnadda zikredilmesi hususundaki teferrüde dikkat çekmesi, rivayetin bir râvî tarafından farklı kaynağa nisbetini vurgulaması, en sağlam tarikin hangisi olduğunu belirtmesi yaptığı açıklama türlerindendir. Bazen daha sağlam olarak nitelediği râvînin hadisi yerine ondan daha az sağlam olanın rivayetini tercih etmiştir. Senedinde inkıtâ olduğunu düşündüğü hadislerin muttasıl senedlerini vermiştir. Râvî isimlerinin yanlış okunmasından kaynaklanan hatalara dikkat çekmiş ve doğrusunun nasıl olması gerektiğini beyan etmiştir. Bazı sahâbîlere nispet edilen rivayetlerin yanlış olduğunu belirterek ilgili hadisin hangi sahâbîye ait olduğunu açıklamıştır. Naklettiği rivayetlerde bazen önce hatalı olanı verip ardından doğrusunu zikrettiği gibi bazen de önce doğru olanı zikredip peşinden hatalı olanı verdiği görülmüştür. Bazı râvîlerin belirli bir hocadan semâ'ı olmadığına değinmiş ve bunun hadisin sıhhatine yansımasını ele almıştır. Hadisin bir kısmını tam olarak kaydedemediği itirafı, râvînin ilgili rivayeti

para karşılığında naklettiği bilgisi, on râvî vasıtasıyla nakledilen bir hadis için "bundan daha uzun bir sened bilmediğini" söylemesi ve bir rivayet için "ceyyid ceyyid" ifadesini kullanması yaptığı değerlendirmeler arasındadır.

Nesâi bazen hatalı gördüğü değerlendirmelere cevap vererek doğrusunu ortaya koymaya çalışmıştır. Sonuç olarak musannifin hadislerden sonra yaptığı bu değerlendirmelerin rivayetlerin sıhhatini belirleme ve onun yöntemini anlama konusunda önemli bilgiler verdiği görülmektedir. Bir bütün olarak metin içi değerlendirmelerin göz önünde bulundurulması, musannifin tavır-tarzını anlamlandırma noktasında önemli bir yere sahiptir. Tasnif sistematiğine ek olarak bu tür açıklamalar Nesâî'nin metodolojisini yansıtması bağlamında önemli ipuçları sunmaktadır. Özellikle böyle açıklamaların belli bir sınıflandırma ile ele alınması, şerh birikiminin hadis alanındaki tarihsel kökenlerine ulaşabilmek için önemli malzemeler sunmaktadır.

Extended Abstract

This article deals with Abū Abdirrahmān Ahmad b. Shu'ayb al-Nasāʾī's (d. 303/915) evaluations after the hadīths he recorded in his work *al-Sunan al-Ṣughrā*. Al-Nasāʾī, after narrating certain ḥadīths, occasionally begins his remarks with the phrase 'Qāla Abū ʿAbd al-Raḥmān' ('Abū ʿAbd al-Raḥmān said') and proceeds to offer explanatory comments where he deems necessary. The assessments presented by the author have been analyzed by categorizing them thematically. In order to conduct a detailed analysis, the scope of this study has been limited to al-Nasāʾī's comments found in *al-Sunan al-Ṣughrā.* However, when necessary, reference has also been made to the author's other works and to the commentaries on the aforementioned work. The importance of this study is underscored by al-Nasāʾī's esteemed standing among ḥadīth scholars and the distinguished place of his work *al-Sunan al-Ṣughrā* in the corpus of ḥadīth literature. The inclusion of the aforementioned work among the Kutub al-Sitta places it among the primary reference sources in ḥadīth studies. Accordingly, al-Nasāʾī's comments and explanations on ḥadīths serve as a significant point of reference both for understanding his methodological approach and for the interpretation of the ḥadīths themselves. The study predominantly employs descriptive and analytical methods. At times, al-Nasāʾī's judgments regarding the narrations have been cross-checked through comparison with other ḥadīth collections. Furthermore, al-Nasāʾī's evaluations of the ḥadīths have been examined by categorizing them into thematic groups.

As a result of the investigations conducted, it has been observed that al-Nasāʾī entered the field of *gharīb al-ḥadīth* by clarifying certain obscure words found in the texts of hadiths. He employed hadiths to explain verses of the Qur'an, thereby interpreting words in the verses that could convey multiple meanings. At times, he included extensive explanations, effectively engaging in exegesis. Similarly, he made comparisons by providing information about whether particular expressions in hadiths were transmitted only by specific narrators or how other transmitters reported the relevant parts, thereby demonstrating a comprehensive approach. He also derived legal inferences from the hadiths, expressing his opinions on certain jurisprudential issues. In cases where two different hadiths had been conflated, he identified which parts belonged to which narration, thus resolving the confusion. Moreover, he provided information about the sources of hadiths, indicating that some reports transmitted as *marfūʿ* (attributed to the Prophet) were in fact *mawqūf* (attributed to a companion), and vice versa. In doing so, he reflected his expertise in the field of *ʿilal* (hidden defects in hadith) within his textual analysis.

In the field of *jarḥ wa-taʿdīl* (narrator criticism), he employed various evaluative expressions such as *thiqa* (reliable), *lā ba'sa bih* (there is no objection to accepting his hadith), *laysa bihi ba's* (there is no objection to him), *laysa bil-qawī fī al-ḥadīth* (not strong in ḥadīth), *munkar al-ḥadīth* (his ḥadīths are objectionable), *laysa bi-dhālika al-qawī* (not as sound as desired), *laysa bil-qawī* (not strong), *matrūk*

al-ḥadīth (his ḥadīths are abandoned), *ḍaʿīf* (weak), *laysa bi-thiqa* (unreliable), *laysa bi-dhālika al-mashhūr* (not well-known as required), and *laysa bil-mashhūr wa-lā yuḥtajjū bi-ḥadīthih* (he is not well-known, and his hadith is not used as evidence). At times, he compared two narrators to one another, expressing his view that one was *asbat* (more accurate) than the other. On occasion, he preferred the narration of a transmitter who was considered weaker in terms of reliability and memorization, thereby indicating that the primary concern was the accurate transmission of the ḥadīth, regardless of the narrator's general reliability. Accordingly, he demonstrated the necessity of evaluating each narration individually, rejecting blanket judgments as inaccurate. He addressed the narrators' names, *kunyas*, places of origin, and familial ties to prominent *muḥaddithūn*, and carefully distinguished between individuals who shared the same name. He particularly noted names whose status as Companions (*ṣaḥāba*) was disputed, and sought to clarify such issues by mentioning the specific *ṭarīq*s (chains of transmission) that revealed their identity.

He made evaluations concerning *isnād* (chains of transmission), drawing attention to instances where a narrator transmitted a report independently (*tafarrud*) or reported something different from others. After presenting the relevant *ḥadīths*, he would issue judgments regarding which transmission route (*ṭarīq*) was the most sound, or state that the ḥadīth should be attributed to a different Companion. At times, he issued differing evaluations for the same ḥadīth—considering its *isnād* as *ḥasan* (acceptable), while classifying the content as *munkar* (objectionable). He also corrected misreadings arising from variations in the pronunciation of narrator names within the chain and provided the correct readings. In some cases, he pointed out that certain narrators did not hear (*samāʿ*) from specific individuals or only transmitted from them in a limited number of cases, thus alluding to possible disconnections (*inqiṭāʿ*) in the chain. Al-Nasāʾī further demonstrated his methodological rigor by clarifying instances where he could not verify the accuracy of a transmission or had doubts about it. He also addressed various other issues, such as the transmission of a ḥadīth in exchange for money or the excessive length of a chain. At times, he responded to evaluations he found erroneous and sought to provide more accurate assessments.

In conclusion, the author's post-transmission remarks offer significant insights into both the authenticity of the narrations and his evaluative method. These internal textual comments play a critical role in understanding the compiler's approach and methodology. Beyond the classification system, such observations reveal an underlying intellectual framework. Especially when examined through a systematic typology, these explanatory notes offer valuable material for tracing the historical roots of the *sharḥ* (ḥadīth commentary) tradition. Based on these findings, it can be concluded that al-Nasāʾī focused on principles that later shaped the core of the commentary culture in ḥadīth scholarship.

ملخص موسع

تتناول هذه المقالةُ التقييمات الحديثية والشروحات النقدية والتوضيحات العامة التي قام بها أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت. 303هـ / 915 م) بعد الأحاديث التي رواها في كتابه المسمى ب"السنن الصغرى". والذي يُعد من أبرز كتب الحديث المعتمدة، إذ يُعدّ واحدًا من "الكتب الستة" التي حظيت بقبول واسع في الدوائر الحديثية بين العلماء وطلاب الحديث. وقد بدأ الإمام النسائي بعض هذه التعليقات بعبارة "قال أبو عبد الرحمن"، حيث كان يدلي ببعض الشروحات بعد الأحاديث التي يرى الحاجة إلى توضيحها. وقد تم تصنيف هذه التقييمات التي قدّمها المصنّف بحسب موضوعاتها. واقتصر البحث على شروحات الإمام النسائي في كتابه المسمى "السنن الصغرى" من أجل إجراء تحديد وتحليل دقيق، غير أن الباحث رجع عند الحاجة إلى شروح هذا الكتاب، وإلى مؤلفات أخرى للإمام النسائي، خاصة كتابه المسمى ب"السنن الكبرى" أو إلى شروح هذا الكتاب.

وتكمن أهمية هذا البحث في مكانة الإمام النسائي بين علماء الحديث إذ هو أحد كبار أئمة الحديث، ومن المكانة المركزية التي يحتلها كتابه المسمى ب"السنن الصغرى" في الأدب الحديثي، إذ يعد مصدرًا أساسًا في دراسة الحديث النبوي الشريف، وموردًا مهمًا لفهم آليات التلقي والتصنيف في القرون الأولى وخاصة الثلاثة الأولى. فكون هذا الكتاب من "الكتب الستة" يجعله من المصادر الأساسية في الحديث النبوي الشريف. ومن ثم فإن شروحات الإمام النسائي وتعليقاته على الأحاديث تعتبر مرجعًا مهمًا لفهم منهجه من جهة، ولفهم الحديث النبوي الشريف من جهة أخرى.

وقد اعتمدت الدراسة في منهجها على الطريقتين الوصفية والتحليلية، كما تمت في بعض المواضع مقارنة أحكام الإمام النسائي على الروايات بأقوال أصحاب كتب الحديث الأخرى للتحقق منها. وقد تم تحليل تعليقات الإمام النسائي من خلال تصنيفها في مجموعات حسب موضوعاتها. وقد سعى الباحث إلى إبراز المنهج النقدي الذي اتبعه الإمام النسائي، ومدى التزامه بالضوابط العلمية في نقد الروايات وتمييز الصحيح من الضعيف.

وأظهرت الدراسة أن الإمام النسائي خاض في مجال "علم غريب الحديث" من خلال شرحه لبعض الألفاظ المبهمة في متون الأحاديث. كما استخدم الأحاديث النبوية الشريفة في تفسير بعض الآيات القرآنية، وبيّن معاني الألفاظ التي تحتمل أكثر من دلالة واحدة، وأدلى أحيانًا بشروح مطوّلة تُشبه ما يُكتب في كتب التفسير. كما أشار إلى أن بعض الألفاظ في الأحاديث الشريفة لم تُرو إلا عن بعض الرواة، وقارن بين رواياتهم بما يدل على منهج

شامل في تعامله مع الروايات. وقد استنبط الإمام النسائي من الأحاديث بعض الأحكام الفقهية، وبيّن آراءه حول موضوعات معيّنة. كما قام بإزالة الالتباس بين حديثين مختلطين من خلال تحديد ما يخص كل رواية. وأدلى بمعلومات حول مصادر بعض الأحاديث، وبيّن أن بعض الأحاديث المرفوعة إلى النبي ﷺ ينبغي أن تُعتبر موقوفة على الصحابي، والعكس كذلك، مما يدل على خبرته في "علم علل الحديث."

وفي مجال علم الجرح والتعديل، استخدم الإمام النسائي مصطلحات مثل: "ثقة"، "لا بأس به"، "ليس به بأس"، "ليس بالقوي في الحديث"، "منكر الحديث"، "ليس بذلك القوي"، "ليس بالقوي"، "متروك الحديث"، "ضعيف"، "ليس بثقة"، "ليس بذلك المشهور"، "ليس بالمشهور ولا يُحتج بحديثه".

وأشار أحيانًا إلى أن راوياً ما "أثبت" من غيره، أو أنه اختار رواية راوٍ أضعف من حيث الضبط والحفظ لما وجد فيها دقة في نقل الحديث. وبهذا يُبيّن الإمام النسائي ضرورة تقييم كل حديث على حدة، ويرفض الأحكام الشمولية غير الدقيقة. وقد ذكر الإمام النسائي أسماء بعض الرواة وكُناهم وبلدانهم، وأشار إلى أقاربهم من المحدثين المشهورين، ولفت النظر إلى من يحمل الاسم نفسه من غيرهم. كما خصّ بالذكر الأسماء المختلف في صحبتها للنبي ﷺ، وذكر الطرق التي تبيّن هويتهم الحقيقية.

وقام الإمام النسائي بتقييمات وتعليقات متعلقة بالإسناد، فأشار إلى حالات تفرّد الراوي، أو اختلاف روايته عن غيره من الروات. وبعد ذكر الأحاديث، حكم على أصح الطرق من بينهم، أو أشار إلى أن الحديث يُنسب إلى صحابي آخر غير الذي ذكر في الإسناد. وأصدر أحيانًا أحكامًا متباينة، كأن يصف إسناد الحديث بالحسن، في حين يصف متنه بالنكارة. وصحّح الأخطاء الناجمة عن اختلاف في نطق أسماء الرواة، وبيّن القراءة الصحيحة. كما نبّه إلى الانقطاع في الإسناد من خلال الإشارة إلى عدم سماع بعض الرواة من بعض، أو اقتصار الرواية على أحاديث معيّنة. وقد أظهر الإمام النسائي دقته المنهجية من خلال التنبيه إلى الحالات التي لم يتمكن من ضبط الرواية أو شكّ فيها، كما تناول بعض القضايا المختلفة مثل رواية الراوي الحديث مقابل المال، أو طول السند. وأجاب أحيانًا على تقييمات يراها خاطئة، وبيّن الصواب فيها.

وفي الختام، فإن هذه التعليقات التي قدّمها المصنّف بعد الروايات تُعد من أهم العناصر في تحديد صحة الأحاديث وفهم منهجه النقدي. كما أن النظر في هذه التقييمات النصية يعين على فهم أسلوب المصنّف ونهجه في التصنيف. فإلى جانب نظام التصنيف، تُمثل هذه الشروحات مؤشرات على عقليته النقدية. ويُعد تصنيف هذه

التعليقات ضمن أبواب موضوعية معينًا مهمًا للوصول إلى الجذور التاريخية لثقافة الشرح في علم الحديث. وبناءً على ما سبق، يمكن القول بأن الإمام النسائي قد ركّز على المبادئ الأساسية التي شكّلت نواة ثقافة الشرح في العصور اللاحقة.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الشرح، المتن، النسائي، السنن.

Kaynaklar / References

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût, vd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr el-Kuraşî el-. *Müsnedu'l-Humeydî*. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru's-Sekâ, 1996.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-Râfiî el-kebîr*. 4 Cilt. b.y.: Müessesetu Kurtuba, 1995.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Me'ârif en-Nizâmiyye, 1325.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980.

İsyûbî, Muhammed b. Ali el-. *Şerhu Süneni'n-Nesâî*. 42 Cilt. Riyad: Dâru'l-Mi'râc, 1996.

Köse, İrem Nur. *İmâm Nesâî'nin Sünen Adlı Eseri Bağlamında Bazı Fıkhî Görüşleri*. Amasya: Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri en-Neysâbûrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb en-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdülmün'im Şelbî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb en-. *Sünenü'n-Nesâî*. 9 Cilt. Haleb: Mektebetu'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1994.

Onay, İsa. "'İmraetî lâ Teruddü Yede Lâmis/Karım Kendisine Dokunan Eli Geri Çevirmiyor' Rivayetinin Sened ve Metin Tahlili". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2023), 416-435.

Şahyar, Ayşe Esra. "Sünen-i Nesâî'de Bir Metin Tenkidi Uygulaması Örneği". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2014), 7-26.

Tatar, Veli - Agitoğlu, Nurullah. "Nesâî'nin Mezheplere Bağlı Kaldığı İddiaları Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2023), 141-160.

Tatar, Veli - Agitoğlu, Nurullah. "Tasnif Döneminde Hadisçilerin Ücret Karşılığında Hadis Rivayet Eden Ravilere Yaklaşımı (Nesai Örneği)". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 15/1 (Haziran 2022), 189-207.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-. *el-Câmiu'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.

Turan, Mehmet. *Sahabe Mürseli*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.

Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2020.

Yücel, Ekrem. "Köpekle İlgili Rivayetlere Genel Bakış". *Turkish Studies (Elektronik)* 9/5 (2014), 2147-2148.

Yüksel, Fatih Muhammet. *Muhammed Yûsuf el-Bennûrî'nin Hadisçiliği ve Şerh Yönetimi (Meâriffü's-Sünen Özelinde)*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2024.

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 562-590

Câmi'u't-Tirmizî'ye Yönelik Tenkitler: Müellifinin Meçhul Olduğu ve Semâ ile Rivayet Edilmediği İddialarının Tahlili

Criticisms Directed at al-Jāmiʿ al-Tirmidhī: An Analysis of the Claims Regarding the Author's Majhûl and the Absence of Transmission via Samāʿ

الانتقادات الموجّهةُ إلى جامعِ التّرمذي: تحليلُ الدعاوى حول جَهالةِ المؤلِّف وعدمِ روايةِ الكتاب بطريق السماع

Mehmet Sait Kurtuluş

Arş. Gör. | Research Assistant
Marmara University | institute of social sciences
İstanbul | Türkiye
E-mail: m.sait.kurtulus@gmail.com
ORCID: orcid.org/0000-0002-9626-2851
RORID: https://ror.org/01rpe9k96

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 10.04.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 29.07.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1673686

Atıf | Citation: Kurtuluş, Mehmet Sait. "Câmi'u't-Tirmizî'ye Yönelik Tenkitler: Müellifinin Meçhul Olduğu ve Semâ ile Rivayet Edilmediği İddialarının Tahlili". *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 562-590.
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 Sait Kurtuluş)**
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.
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.
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).

Câmi'u't-Tirmizî'ye Yönelik Tenkitler: Müellifinin Meçhul Olduğu ve Semâ ile Rivayet Edilmediği İddialarının Tahlili*

Mehmet Sait Kurtuluş

Anahtar Kelimeler:
Hadis
Tirmizî
İbn Hazm
Câmi'u't-Tirmizî
Meçhul

Öz

Bu makale, İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) Câmi'u't-Tirmizî müellifi Tirmizî'yi (öl. 279/892) "meçhul" olarak nitelendirmesi ile Fars bölgesindeki bazı âlimlerin, eserin müellifinden semâ edilmediğine dair iddialarını inceler. Her iki varsayım da erken dönemde eserin itibarına gölge düşüren hususları yansıtması bakımından benzerlik göstermektedir. Öncelikle, İbn Hazm'a nispet edilen sözün farklı coğrafya ve dönemlerde nasıl nakledildiği; İbnü'l-Kattân (öl. 628/1231), Zehebî (öl. 748/1348) ve İbn Hacer (öl. 852/1449) gibi âlimlerce nasıl yorumlandığı kronolojik olarak incelenmektedir. Ayrıca Câmi'u't-Tirmizî'nin Endülüs'e intikal süreci, eserin bölgedeki tanınırlığı ve İbn Hazm'ın "meçhul" kavramının kullanıma ilişkin muhtemel anlamlar incelenmiştir. Araştırmalar neticesinde, Câmi'u't-Tirmizî'nin İbn Hazm'ın vefatından bir asır önce yani 4./10. yüzyılın ortalarında Endülüs'e ulaştığı, İbn Hazm'ın hocalarının eserlerinde yer aldığı ve ona atfedilen ifadenin büyük ihtimalle bağlamından koparılarak yanlış anlaşıldığı tespit edilmiştir. Eserin müellifinden doğrudan tahammül edildiğine dair şüpheler, Fars bölgesinden Ebû Abdullah el-Fesevî'ye (öl. 5./11. asrın ilk yarısı) ve onun hocalarına atfedilmektedir. Ancak mütehassıs âlimler, Şâşî (öl. 335/946) ve Mahbûbî (öl. 346/957) gibi muhaddislerin, eseri doğrudan müellifinden sahih bir semâ ile tahammül ettiklerini vurgulamışlardır. Üstelik muttasıl bir semanın olmadığına dair şüphelerin kendisine atfedildiği Fesevî tarafından da Câmi'u't-Tirmizî'nin tahammül edilip rivayet edildiğine dair kayıtlar işbu iddiayı çürütmektedir.

Criticisms Directed at al-Jāmiᶜ al-Tirmidhī: An Analysis of the Claims Regarding the Author's Majhûl and the Absence of Transmission via Samāᶜ

Keywords:
Ḥadīth
Tirmidhī
Ibn Ḥazm
al-Jāmiᶜ al-Tirmidhī
Majhūl

Abstract

This article examines the claim that Ibn Ḥazm (d. 456/1064) described Tirmidhī (d. 279/892), the author of al-Jāmiᶜ al-Tirmidhī, as "majhūl," alongside assertions by certain scholars from the Persian region who maintained that the work was not transmitted (samāᶜ) directly from its author. Both suppositions share a resemblance in that they highlight factors which, during the early period, cast doubt on the work's credibility. The study first explores, in chronological order, how the statement attributed to Ibn Ḥazm was conveyed across various regions and periods, and how it was interpreted by scholars such as Ibn al-Qaṭṭān (d. 628/1231), al-Dhahabī (d. 748/1348), and Ibn Ḥajar (d. 852/1449). It also investigates how al-Jāmiᶜ al-Tirmidhī reached al-Andalus, the work's recognition in that region, and the possible connotations of the term "majhūl" as employed by Ibn Ḥazm. The findings indicate that al-Jāmiᶜ al-Tirmidhī arrived in al-Andalus in the mid-4th/10th century—about a century before Ibn Ḥazm's death—and was present in the works of Ibn Ḥazm's teachers. Moreover, it appears that the statement ascribed to Ibn Ḥazm was most likely taken out of context, leading to a misunderstanding. Doubts regarding its direct reception from the author are connected with Abū ᶜAbd Allāh al-Fasawī (d. first half of the 5th/11th century) and his teachers from the Persian region. However, authoritative scholars emphasize that hadith masters such as al-Shāshī (d. 335/946) and al-Maḥbūbī (d. 346/957) directly transmitted the work from its author through a valid samāᶜ. Furthermore, records confirming that al-Fasawī himself received and transmitted al-Jāmiᶜ al-Tirmidhī undermine any claim disputing the existence of a continuous samāᶜ.

* Bu makale, hazırlanmakta olan "*Câmi'u't-Tirmizî*'nin 6./12. Asra Kadar İntikali ve Sonrasında Türkiye'deki Nüshaları" isimli doktora tezinden üretilmiştir. / This article is derived from the doctoral dissertation in progress titled "*The Transmission of Jāmiᶜ al-Tirmidhī up to the 6th/12th Century and Its Manuscripts in Turkey Thereafter*".

Giriş

Erken dönemlerden itibaren Müslümanların yoğun ilgisine mazhar olan İslâm klasiklerinden *Câmi'u't-Tirmizî*, hadis ilmi literatüründe *kütüb-i sitte* arasında yer alan önemli bir eserdir. Eserin müellifi Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî (öl. 279/892) yaşadığı dönemden itibaren âlimler nezdinde büyük bir itibara sahip olmuştur. Buna rağmen kimi kaynaklarda, Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi ve muhaddis İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) *el-Îsâl ilâ fehmi Kitâbi'l-Hısâl* adlı eserinde yer aldığı iddia edilen "Tirmizî meçhuldür" şeklindeki bir ifadenin varlığı, şahsiyeti ve özellikle eseri hakkında farklı zamanlarda ve coğrafyalarda tartışmaların doğmasına neden olmuştur. Bu noktada söz konusu değerlendirmenin hangi bağlamda kullanıldığı, kimin kastedildiği hatta bu sözün gerçekten İbn Hazm'a ait olup olmadığı, *Câmi'u't-Tirmizî*'nin Endülüs bölgesindeki tanınırlığı, oraya ne zaman ulaştığı, İbn Hazm'ın eseri görüp görmediği, görmüşse ne ölçüde istifade ettiği ve bunun nedenlerinin ne olduğu konularıyla ilgili tartışmaları da beraberinde getirdiği görülür.

Söz konusu tartışmaların bir diğeri ise Fars bölgesinden Ebû Abdullah el-Fesevî (öl. 5./11. asrın ilk yarısı) ve hocalarına atfedilen *Câmi'u't-Tirmizî*'yi müellifinden semâ eden hiç kimsenin bulunmadığı veya söz konusu semâlarının sahih olmadığı şeklindeki iddiadır. Bu varsayım Endülüs bölgesinde bazı Bernâmec türü eski yazmalarda bulunmuş ve o bölgede tartışılmıştır. Ancak Ebü'l-Abbas el-Mahbûbî (öl. 346/957) gibi şahsiyetlerin, Tirmizî'den doğrudan semâ yoluyla *Câmi'u't-Tirmizî*'yi tahammül ettiğini gösteren rivayetler, ilgili iddiayı geçersiz kılmıştır. Ayrıca iddianın dile getirdiği söylenen Fesevî aynı zamanda *Câmi'u't-Tirmizî*'nin rivayetinde yer alan bir isim olarak dikkat çekmektedir. Bu nedenle onun isnad silsilesinde yer aldığı Ebû Muhammed el-Kattân (öl. 343/955) rivayetine de yer verilmesi yerinde olacaktır.

Bu çalışma, *Câmi'u't-Tirmizî* hakkında öne sürülen bu iki tarihî iddiayı kronolojik bir perspektifle ele almayı, bu iddiaların mahiyetini ve bunlara verilen cevapları değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Öncelikle İbn Hazm'ın Tirmizî hakkındaki "meçhuldür" değerlendirmesinin âlimler tarafından nasıl yorumlandığı, *el-Îsâl*'deki bu değerlendirmenin İbn Hazm'ın *el-Muhallâ* ve *Risâletü'l-bâhire* gibi eserlerinden hareketle "meçhul" nitelemesinin nasıl ve ne şekilde aktarıldığı ortaya konmaya çalışılacaktır. *Câmi'u't-Tirmizî*'nin Endülüs'e intikaliyle ilgili tarihî veriler incelenerek bu iddianın doğruluğu veya yanlışlığı irdelenecektir. Ardından İbn Hazm'ın meçhul kavramını nasıl kullandığına da değinilecektir.

İkinci olarak, *Câmi'u't-Tirmizî*'yi müellifinden semâ eden kimsenin bulunmadığı yönündeki iddianın kimler tarafından dile getirildiği ve bu iddiayı çürütmek amacıyla âlimlerin ortaya koyduğu argümanlar ele alınacaktır. Ayrıca söz konusu iddiayı gündeme getirenlerin bizzat yer aldığı Kattân rivayeti de incelenerek konu etraflıca değerlendirilecektir.

1. İbn Hazm'ın Tirmizî Hakkında Meçhullük İddiası

Erken zamanlardan itibaren Müslümanların yoğun ilgisine ve iltifatına mazhar olan İslâm klasiklerinden *Câmi'u't-Tirmizî*'nin müellifi hakkında İbn Hazm'ın söylediği iddia edilen *meçhul* yargısı farklı zamanlarda ve bölgelerde tartışılagelmiştir. İbn Hazm'ın *el-Muhallâ*'dan önce kaleme aldığı[1] ve onun üç katı hacimli olduğu belirtilen[2] *el-Îsâl* adlı eserinde, Ebû İsa et-Tirmizî hakkında "meçhuldür" dediği nakledilir. Müellifi meçhul olanın eserleri de doğal olarak aynı hükme tabi olacağından konu *Câmi'u't-Tirmizî* bağlamında da tartışılmıştır. Bu noktada şu sorular önem arz etmektedir: İbn Hazm "meçhul" ifadesiyle ne kastetmiştir? *Câmi'u't-Tirmizî* Endülüs'e hangi tarihte intikal etmiştir? İbn Hazm, *Câmi'u't-Tirmizî*'yi hiç görmemiş miydi yoksa onu ancak vefatına yakın mı tanıma fırsatı bulmuştu? İbn Hazm'ın Tirmizî'ye atıfta bulunması *Câmi'u't-Tirmizî*'yi gördüğüne delil olur mu? Ayrıca İbn Hazm'ın sözünü nakleden İbnü'l-Kattân (öl. 628/1231), Tücîbî (öl. 730/1329), Zehebî (öl. 748/1348) ve İbn Hacer (öl. 852/1449) gibi âlimler "meçhul" ifadesinin kaynağını bizzat *el-Îsâl*'de gördüler mi yoksa bu ifadeyi ikincil kaynaklardan mı naklettiler?

Öncelikle dikkat çekilmesi gerekir ki İbn Hazm'ın mezkûr söylemine ilk atıf, kendisi gibi Mağrib bölgesinden olan Faslı Ebü'l-Hasan İbnü'l-Kattân el-Mağribî'nin (öl. 628/1231) *Beyânü'l-vehm* isimli eserinde yapılmıştır. Buna göre o, İbn Hazm'ın *el-Îsâl* adlı eserinin ferâiz bahsinde zikrettiği bir hadisten sonra Tirmizî hakkında meçhul ifadesini kullandığını belirtmiştir. Bunu Tirmizî'yi tanımadığı veya bilmediği şeklinde yorumlayarak onun imâmetini, güvenirliğini, bilinirliğini ortaya koyan Dârekutnî (öl. 385/995) gibi simaların görüşlerine yer vermenin zorunluluk arz ettiğini belirterek ilgili görüşleri zikretmiştir.[3] İbnü'l-Kattân'dan bir asır sonra bir diğer Mağribli muhaddis Ebü'l-Kâsım et-Tücîbî es-Sebtî (öl. 730/1329) de bu ifadenin açık bir hata ve büyük bir yanılgı olduğunu ifade etmiştir. O, Tirmizî'nin hadis ilmindeki konumunun doğuda ve batı İslam dünyasında bilinirliğini ifade ederek İbn Hazm'ın onu bilmemesinin Tirmizî'ye herhangi bir halel getirmeyeceğini vurgulamıştır.[4]

İbn Hazm'ın ifadesiyle ilgili tartışma yalnızca Endülüs bölgesinde değil, Meşrik'te de yankı bulmuştur. Tücîbî'nin akranı Zehebî (öl. 748/1348), İbn Hazm'ın bu değerlendirmesi karşısında

[1] İlgili eserlerin yazım sırası için bk. Zekeriya Güler, "Endülüs'te Bir Hadis ve Fıkıh Âlimi: İbn Hazm", *İSTEM* 7/14 (2009), 167.

[2] Üç katı olduğu hakkında Ahmet Şâkir'in Câmi'u't-Tirmizî mukaddimesine bk. Ahmed Muhammed Şâkir, "Mukaddime", *el-Câmi'u's-sahîh ve hüve: Sünenü't-Tirmizî*, mlf. Tirmizî (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), 85 dip. 2.

[3] Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Fâsî el-Mağribî İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm fi kitâbi'l-Ahkâm* (Riyâd: Dâru Tîbe, 1997), 5/637.

[4] Kasım b. Yusuf b. es-Sebtî et-Tücîbî, *Bernâmec*, nşr. Abdülhafîz Mansûr (Tunus: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1981), 106.

şaşkınlığını dile getirmiş ve İbnü'l-Kattân'ın sözlerine, Tirmizî şarihi İbn Seyyidinnâs[1] (öl. 734/1334) aracılığıyla atıfta bulunmuştur.[2] Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*'de İbn Hazm'ın Tirmizî'yi tanımadığı, onun *Câmi'u't-Tirmizî* ve *İlel* adlı eserleri hakkında bilgi sahibi olmadığı gerekçesiyle bu "meçhuldür" sözünün ciddiye alınmaması gerektiğini belirtmiştir.[3] Zehebî daha sonra yazdığı bir eserinde, İbn Hazm'ın kaynakları arasında *Câmi'u't-Tirmizî* ve İbn Mâce'nin (öl. 273/887) *es-Sünen*'ini zikretmeme gerekçesini, iki eserin İbn Hazm'ın vefatından sonra Endülüs'e girdiği şeklinde beyan eder.[4] Fakat *Câmi'u't-Tirmizî*'nin 5./11. asrın yarısından sonra Endülüs'e intikal ettiğine işaret eden bu görüş, isabetli gözükmemektedir. Zira İbn Hazm'dan on altı yıl önce dünyaya gelen hocası ve akranı İbn Abdilber'in (öl. 463/1071), *et-Temhîd*, *el-İstizkâr* ve *el-İstî'âb* adlı eserlerinde belirli ölçüde *Câmi'u't-Tirmizî*'ye atıfta bulunduğu dikkate alınırsa İbn Hazm'ın vefatından sonra eserin Endülüs'e girdiği iddiasını kabul etmek pek mümkün görünmemektedir. İbn Abdilber'in ilim yolculuğu için Endülüs'ün dışına çıkmadığı bilgisi bu tezi daha güç bir hâle getirmektedir.

Önemli bir başka veri ise İbn Abdilber'in *Câmi'u't-Tirmizî*'nin rivayet hakkını aldığı hocası İbnü'l-Ceyyânî diye bilinen Kurtubalı Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Muhammed'in (öl. 390/1000) vefat tarihidir.[5] Buna göre İbn Abdilber'in hocasından rivayet hakkını vefat ettiği tarih olan 390/1000 yılında almış olduğu kabul edilse dahi İbn Hazm'ın vefatından en geç 66 yıl önce kitabın Endülüs bölgesine ulaştığı sonucu çıkar.[6] İbnü'l-Ceyyânî'nin Endülüs'teki ve doğudaki hocalarının vefat tarihleri dikkate alınarak bu tarihi daha erkene çekmek mümkündür. Mevcut verilere göre İbnü'l-Ceyyânî'nin doğu rihlesinde, Mekke'de istifade ettiği hocalarından en erken vefat edeni Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. İbrahim el-Belhî'dir (öl. 373/983'ten sonra).[7] Zehebî, *Tarîhü'l-İslâm*'da biyografileri onar yıllık tabakalara ayırmış ve olayları yıl sırasına göre anlatmıştır. Buna göre Ebû Abdullah el-Belhî'yi 38. tabakada ve 373 yılında vefat edenler bölümünde zikretmiş ancak Belhî'nin bu yıl da hayatta olduğu

---

1 İbn Seyyidinnâs, İbnü'l-Kattân'ın ilgili sözünü nakletmekle iktifa etmiştir. Bk. Ebü'l-Feth Muhammed b. Muhammed el-Ya'murî İbn Seyyidinnâs, *en-Nefhu'ş-şezî fî şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, nşr. Ahmed Ma'bed Abdülkerim (Riyad: Dâru'l-Âsıme, 1409), 1/169-170.

2 Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîri ve'l-'alâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 20/461.

3 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963), 3/678.

4 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 18/202.

5 Ebû Bekr Muhammed el-İşbîlî İbn Hayr, *Fehrese*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'ruf - Mahmud Beşşâr Avvâd (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009), 160.

6 Aynı tespit için bk. Ahmet Eşer, *Hadis İlminde Fehrese Literatürü* (Konya: Palet Yayınları, 2023), 236.

7 Biyografisi hakkında detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî el-Ezdî İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, nşr. İzzet el-Attâr el-Hüseynî (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 2/193-194; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 27/208-209.

notunu düşmüştür.[1] Dolayısıyla bu bilgi onun bu tarihten kısa bir süre sonra vefat ettiğini gösterir. Bu nedenle İbnü'l-Ceyyânî'nin en geç 373'ten önce Mekke'de olması gerekir. Öte yandan özellikle Kurtuba'daki hocalarının vefat tarihleri, onun Mekke'de bulunma zamanının ilgili tarihten daha önce gerçekleşmiş olabileceğine işaret etmektedir. İbnü'l-Ceyyânî memleketi Kurtuba'da muhaddis Ebü'l-Kâsım Mesleme b. Kâsım el-Kurtubî (öl. 353/964), İbnü'l-Ahmer diye tanınan Endülüs muhaddisi[2] ve *Sünen-i Nesâî*'yi Endülüs'e ilk götüren[3] Ebû Bekir Muhammed b. Muâviye el-Kureşî (öl. 358/969) ile İbnü'l-Harrâz olarak bilinen[4] Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Fârisî (öl. 359/970) gibi hocalardan ders almıştır.[5] Endülüs'teki hocaların ikisinin vefat tarihi sırasıyla 358/969 ve 359/970'tir. 353/964 yılında[6] en erken vefat eden Mesleme olduğuna göre İbnü'l-Ceyyânî bu tarihten önce onlardan ders alıp doğuya revan olmuş ve birkaç yıl sonra memleketine dönmüş olmalıdır. Sonuç olarak *Câmi'u't-Tirmizî*'nin Ebû Zer rivayeti yaklaşık olarak "dördüncü asrın ortalarında Mekke'den kısa bir süre sonra Endülüs'e İbnü'l-Ceyyânî tarafından götürülmüştür" şeklindeki bir yoruma engel teşkil edecek bir durum yoktur. Dolayısıyla İbn Hazm'ın vefatından bir asır önce *Câmi'u't-Tirmizî* Endülüs'e götürülmüş olmalıdır.

Bizzat Zehebî, İbn Abdilber'in hocası İbnü'l-Ceyyânî'nin *Câmi'u't-Tirmizî*'yi aldığı bilgisini kaydetmiştir.[7] Buna rağmen Zehebî'nin *Câmi'u't-Tirmizî*'nin İbn Hazm'ın vefatında sonra Endülüs'e girdiği şeklinde bir yorumda bulunması pek anlaşılır değildir. Kezâ İbn Hazm'dan önce vefat eden Endülüslü İbn Battâl el-Kurtubî (öl. 449/1057), Buhârî şerhinde *Câmi'u't-Tirmizî*'ye atıfta bulunur. İbn Hazm'ın akranı ve muarızı[8] Mâlikî Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin (öl. 474/1081) de *Câmi'u't-Tirmizî*'ye atıfta bulunması eserin bu dönemde Endülüs'te tedavülde olduğunu gösteren önemli verilerdendir.[9]

Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr'in de (öl. 774/1373) hocası Zehebî gibi İbn Hazm'ın Tirmizî'ye muttali olmadığı görüşünde olduğu anlaşıyor.[10] O, İbn Hazm'ın "Muhammed b. İsa b. Sevre de kimmiş?"

---

1 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 26/547.

2 Zehebî, *Siyer*, 16/68.

3 Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti'l-Endelüs* (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1966), 89; Ebû Cafer Ahmet b. Yahya İbn Ümeyra ed-Dabbî, *Bugyetü'l-mültemis fî târîhi ricâli ehli'l-Endelüs* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967), 127. İbnü'l-Ahmer, 295/907-908 yılında Doğu'ya seyahate çıkıp 325/936-937 yılında ise Endülüs'e dönmüştür. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, 2/70-71.

4 İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, 2/114.

5 İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, 2/193-194; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 27/208-209.

6 İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, 2/130.

7 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 27/209.

8 İbn Hazm ve Bâcî arasındaki münazaralar hakkında bk. Abdülmecîd et-Türkî, *Münâzarât fî usûli'ş-şerîati'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî*, çev. Şâhîn Abdussabûr (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986).

9 Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *et-Ta'dil ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhari fi'l- Câmi'i's-sahih*, nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin (Riyad: Dâru'l-Livâ, 1986), 1/429, 3/989, 999, 1043, 1110; Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1332), 3/343, 4/158, 5/188.

10 Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Ömer ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *İhtisâru 'ulûmi'l-hadîs*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 214.

sözünün *el-Muhallâ* adlı eserinde geçtiğini not etse de elimizdeki *el-Muhallâ* neşirlerinde böyle bir ifade yoktur. Yukarıda zikredildiği üzere, bu bilginin *el-Îsâl*'de nakledildiği ifade edilmiştir.[1] Ayrıca İbn Kesîr'den önceki eserlerde İbn Hazm'ın mezkûr ifadesi bu haliyle zikredilmeyip "meçhul" olarak nakledilmiştir. İbn Kesîr ise *Câmi'u't-Tirmizî*'nin dünyanın dört bir yanından âlimlerin başvurduğu *kütüb-i sitte* eserlerinden biri olduğunu açıklar. O, İbn Hazm'ın Tirmizî hakkındaki cehlinin Tirmizî'ye dini ve dünyası konusunda bir halel getirmeyeceği gibi onun, ilim ehlinin nezdindeki değerinden de herhangi bir şey eksiltmeyeceğini, aksine İbn Hazm'ın konumunun âlimler nezdinde düşeceğini ifade edip Mütenebbî'ye (öl. 354/965) atfedilen şu şiiri naklederek hükmünün anlamsızlığını vurgular: Gündüz delile ihtiyaç duyarsa, zihinlerde hiçbir şey doğru olmaz.[2] Akabinde Tirmizî'den ve *Câmi'u't-Tirmizî*'yi rivayet edenlerden bazısını zikreder.[3]

Yukarıda zikredilen görüşler çerçevesinde sonuç olarak İbn Hazm'ın hayatı boyunca Tirmizî ve onun eserleri hakkında malumatının olmadığını kesin bir biçimde söylemek güçtür. Zira İbn Hazm hem *el-Muhallâ*'da ondan naklettiği bir hadisle[4] hem de *Risâletü'l-bâhire*'de övgüyle anarak[5] Tirmizî'ye atıfta bulunur. İbn Hazm *el-Muhallâ*'da miras (ferâiz) bahsinde Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Enes el-Uzrî ed-Delâî → Ali b. Mekkî b. Aysûn el-Murâdî ve Ebü'l-Vefâ Abdüsselâm b. Muhammed b. Ali eş-Şîrâzî (Mekkî dedi ki:) → Ahmed b. Ebû 'İmrân el-Herevî → Ebû Hâmid Ahmed b. Ali b. Hasnûye → Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî isnadıyla nakledilen bir rivayeti zayıf addettikten sonra bu zayıflığın Ebû 'İmrân el-Herevî ve Ebû Hâmid Hasnûye'nin meçhul olmasından kaynaklandığını belirtmeyi ihmal etmez.[6] Ancak burada bizzat Tirmizî hakkında olumlu veya olumsuz herhangi bir görüş serdetmediğinin altı çizilmelidir. İlgili hadis *Câmi'u't-Tirmizî*'de de vardır.[7] Dolayısıyla bu veriler de İbnü'l-Kattân başta olmak üzere Tücîbî, Zehebî ve İbn Kesîr gibi âlimlerin, İbn Hazm'ın meçhul hükmünü, onun Tirmizî'yi tanımadığı şeklinde yorumlayan görüşlerini geçersiz kılmaktadır.

İbn Hazm *Risâletü'l-bâhire*'sinde hadis hâfızlarının özelliklerini belirtir ve Buhârî, Müslim ve Tirmizî gibi hadis âlimlerini örnek olarak zikreder. Ancak bu risaleyi neşreden muhakkik, *Câmi'u't-Tirmizî*'nin Endülüs'e İbn Hazm'ın vefatından sonra girdiği görüşünde olduğundan "et-Tirmizî"

---

1 İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 5/637.

2 Ebü'l-Kâsım İsmail b. Abbâd et-Tâlekânî Sâhib b. Abbâd, *el-Emsâlü's-sâ'ire min şi'ri'l-Mütenebbî*, nşr. Muhammed Hasan Âl-i Yasin (Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1965), 46. إذا احتاج النهارُ إلى دليلٍ ... وليس يصحُّ في الأفهام شيءٌ İbn Kesîr'in eserinde naklettiği bu mısra "ve keyfe" diye başlar.

3 Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Ömer ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr li't-Tıbâ'ati ve'n-Neşr, 1997), 14/647-648.

4 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/324.

5 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *er-Risâletü'l-bâhire fi'r-red 'ale'l-ahvâli'l-fâside*, nşr. M. Sagîr Hasan el-Ma'sûmî (Dımaşk, 1409), 50.

6 İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 8/324-325.

7 Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), Menâkıb 43.

isminin müstensih tarafından araya eklenmiş olmasından duyduğu endişeyi belirtir.[1] Bu, ihtimal dâhilindedir ama bunun doğru kabul edilmesi halinde müstensihin yine *kütüb-i sitte* müellifi İbn Mâce'yi de araya eklemiş olması beklenebilir. Kaldı ki müstensih hakkında herhangi bir bilgi verilmeden bu ihtimali peşinen doğru kabul etmek makul gözükmemektedir zira risaleyi istinsah eden müstensih âlim olabileceği gibi sıradan biri de olabilir. Bununla birlikte zayıf bir ihtimal de olsa risalede zikredilen Tirmizî, gerçekten Ebû İsa et-Tirmizî olabileceği gibi İbn Hazm'ın eserlerinde sıkça atıfta bulunduğu ve Tirmizî'nin akranı ve kendisinden rivayette bulunduğu Ebû İsmail et-Tirmizî (öl. 280/893-894) olabileceği de ileri sürülebilir.

İbnü'l-Kattân, Zehebî, Tücîbî, İbn Kesîr ve Bedreddin ez-Zerkeşî'nin[2] (öl. 794/1392) tespitine muhalif olan İbn Hacer'e göre ise İbn Hazm *Câmi'u't-Tirmizî*'yi görmüştür. O "Her ne kadar İbn Hazm *el-Îsâl*'in* ferâiz bahsinde Muhammed b. İsa b. Sevre meçhuldür diyerek *Câmi'u't-Tirmizî*'ye muttali olmadığını ilan etse de kesinlikle hiç kimse 'İbn Hazm'ın ne Tirmizî'yi ne de onun hafızasını ve eserlerini biliyordu' şeklinde bir iddiada bulunmaması" gerektiğini vurgular. Bu ifadeyle mezkûr görüşü kabul eden âlimlere ve ona atıfta bulunmak suretiyle bu iddiayı dillendirecek olanları ima ederek itiraz eder.[3] İbn Hacer, İbn Hazm'ın sadece Tirmizî için değil, Ebü'l-Kâsım el-Begavî (öl. 317/929), Ebû Ali İsmail b. Muhammed b. Saffâr (öl. 341/952-953) ve Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yakub el-Esam (öl. 346/957) gibi hâfız ve güvenilir meşhur kimseler hakkında da aynı ifadeyi kullandığını zikreder. Dahası o, İbn Hazm'ın hicrî 351 doğumlu hocası Kurtubalı Ebü'l-Velîd Abdullah İbnü'l-Faradî'nin (öl. 403/1013) *el-Mü'telif ve'l-muhtelif* adlı eserinde Tirmizî'yi zikredip onun önemine dikkat çekmesine rağmen öğrencisinin ona vakıf olmamasını anlamlandıramayıp şaşkınlığını dile getirmiş

---

1 İbn Hazm, *er-Risâletü'l-bâhire*, 50 dip. 100.

2 Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah ez-Zerkeşi, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, nşr. Zeynelâbidîn b. Muhammed (Riyâd: Advâu's-Selef, 1998), 3/388.

* İlgili yerde sehven *el-İttisâl* şeklinde kaydedilmiştir.

3 Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, nşr. İbrahim ez-Zeybek - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessessetü'r-Risâle, 2014), 3/668. Abdülfettâh Ebû Gudde, İbn Hacer'e ait olduğu anlaşılan bu ifadelerin Ebû Ya'lâ Halil b. Abdillah el-Halîlî el-Kazvînî'ye (öl. 446/1055) ait olup onun *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-bilâd* adlı eserinde geçtiğini zikreder ancak eserin bugünkü neşrinde böyle bir ifade bulunmamaktadır. İbn Hacer, yukarıdaki sözlerinden önce yalnızca Ebû Ya'lâ el-Halîlî'nin Tirmizî hakkındaki "üzerinde ittifak edilmiş sika birisidir" görüşünü nakleder. Bu ifade *el-İrşâd*'da da aynen geçmektedir (3/904). Ebû Gudde, kaynağın el-İrşâd olduğunu belirtmesine rağmen bu eserin cilt ve sayfa numarasını vermez; buna karşın İbn Hacer'in eserine ait cilt ve sayfa numarasını belirtir bk. Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *er-Refʿ ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-taʿdîl*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 2004), 292 dip. 2. Ebû Gudde'nin, Ebû Ya'lâ Halîlî'nin bahsettiği eserin ismi ile bugünkü neşirde farklılığın olmaması bunların farklı eserler olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira eser için hem bu iki ismin hem de başka isimlerin verildiği muhakkik tarafından belirtilmiştir (*el-İrşâd*, 1/63). Ebû Gudde'nin ifadesinin doğruluğunu uzak kılan en önemli veri ise Meşrikli Ebû Ya'lâ Halîlî'nin İbn Hazm'dan on yıl önce vefat etmesidir. Başaran da bu ifadelerin Ebû Ya'lâ Halîlî'ye ait olduğunu belirtip Ebû Gudde'ye atıfta bulunur. Ancak onun *el-Îsâl*'i gördüğünü kabul etmez. Bk. Selman Başaran, "Tirmizî ve İbn Mâce'yi İbn Hazm'ın Mechûl Olarak Vasıflandırması", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Ocak 1987), 19-20.

ve itirazını bir anlamda temellendirmiştir.[1] Nitekim İbn Hazm, *er-Resâ'il* isimli çalışmasında hocasının bu eseri hakkında benzerini bilmediğini belirterek sitayişle bahsetmiştir.[2] Ayrıca 382 (992-993) yılında Meşrik'e rihlede bulunan[3] İbn Abdilber'in de hocası İbnü'l-Faradî, Mekke'de *Câmi'u't-Tirmizî*'yi rivayet eden Ebû Yakub'dan (öl. 388/998) hadis semâ etmiştir.[4]

Câmi'u't-Tirmizî'nin ilk iki cildini tahkik eden Ahmed Muhammed Şâkir'e (1892-1958) göre konuyla ilgili İbn Hacer, İbn Hazm'a karşı sert bir tutum sergilemektedir. Çünkü o, İbn Hazm'ın hem Tirmizî'yi hem de eserini tanımamış olmasını mümkün görmüş ve bu sebeple İbn Hacer'in görüşünü kabul etmemiştir. Ahmed Şâkir, Zehebî'nin *el-Îsâl*'i bizzat gördüğünü ifade ederken, İbn Hacer'in ise eseri görmeyip Zehebî'den aktardığını ve Zehebî'nin İbn Hazm'ın görüşünü naklederken yanılmış olabileceğini iddia eder.[5] Ancak Zehebî'den bir asır önce İbnü'l-Kattân, İbn Hazm'ın Tirmizî hakkındaki iddiasını zikretmiştir. Dolayısıyla bu anlayış dikkate alındığında Zehebî'nin de İbnü'l-Kattân'dan veya İbn Seyyidinnâs'tan aldığı söylenebilir. Nitekim Zehebî bir yerde İbn Seyyidinnâs → İbnü'l-Kattân isnadıyla İbn Hazm'ın ilgili sözüne atıfta bulunur.[6] Bununla birlikte Zehebî'nin İbn Hazm'ın *el-Îsâl*'inin hacmi hakkında 15 bin varaktan[7] oluşan 24 ciltlik bir eser olduğunu[8] belirtmesi ve bir iki cümleyle de olsa içerik bilgisine yer vermesi[9] eseri gördüğüne işaret eder. Benzer şekilde İbn Hacer'in de bazı eserlerinde sınırlı da olsa *el-Îsâl*'e atıfta bulunması, eseri bizzat görmüş olabileceği veya başkalarından aktarmış olduğu şeklinde yorumlanabilir.[10]

Tirmizî'nin biyografisi ve özellikle *Câmi'u't-Tirmizî* eseri hakkında bir kitapçık kaleme alan Ekrem Ziyâ el-Ömerî *Câmi'u't-Tirmizî*'nin muhtemelen İbn Hazm'ın vefatından sonra Endülüs'e girdiği kanaatindedir. Ömerî'ye göre şayet *Câmi'u't-Tirmizî* bilindik meşhur isnadlarla İbn Hazm'ın yanında olsaydı *el-Muhallâ*'da Tirmizî'den naklettiği bir rivayetin kendisi ile Tirmizî arasındaki isnadı zikretmesine ihtiyaç duymaz, isnadın ilgili kısmına karanlık yani bilinmiyor demezdi.[11] Ne var ki İbn

---

1 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/668.

2 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî*, nşr. İhsan Abbâs (Beyrut: Müessetü'l-Arabiyye, 1979), 2/180.

3 Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik Endelüsî İbn Beşküvâl, *es-Sıla fî târîhi e'immeti'l-Endelüs*, nşr. İzzet el-Attâr el-Hüseynî (Mektebetü'l-Hâncî, 1955), 246; Ahmed el-Yezîdî, *Ebü'l-Velîd İbnü'l-Faradî el-Kurtubî* (el-Memleketü'l-Mağribiyye, 1995), 1/101.

4 Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 254-255; İbn Beşküvâl, *es-Sıla*, 246.

5 Şâkir, "Mukaddime", s. 85-86.

6 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 20/461.

7 Zehebî, *Siyer*, 18/193.

8 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 30/411.

9 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 30/405.

10 Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhibuddîn el-Hatîb (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1390), "Mukaddime", 401; Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *et-Temyîzu fî telhisi tahrîci ehâdîsi şerhi'l-Vecîz*, nşr. Muhammed es-Sânî b. Ömer (Dâru Edvâi's-Selef, 2007), 5/2668, 6/2742; Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 2/487, 8/373.

11 Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *Turâsü't-Tirmizî el-ilmî* (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1991), 27-28.

Hazm'ın söz konusu eserine baktığımızda aynı yöntemi söz gelimi Buhârî'den rivayette bulunurken de uyguladığı yani kendisiyle Buhârî arasındaki isnadı zikrettiği görülmüştür. Dolayısıyla bu gerekçe isabetli gözükmemektedir.[1] Ömerî, İbn Abdilber'in *Câmi'u't-Tirmizî* rivayetini elde ettiği zamanın ömrünün sonlarına doğru olması muhtemel olduğundan hadis ilmini kendisinden öğrenen öğrencisi İbn Hazm'a bildirmemiş olabileceğini savunur.[2] Yukarıda ifade edilen İbn Abdilber'in hocası Ceyyânî'den *Câmi'u't-Tirmizî*'yi en geç 390'da (1000) almış olma ihtimali dikkate alınırsa bu iddianın da isabetli olmadığı söylenebilir. Buna göre İbn Abdilber mezkûr tarihte 22 yaşında bir gençken 384 doğumlu İbn Hazm ise henüz 6 yaşında bir çocuktu. Yani İbn Hazm daha İbn Abdilber'e talebe olmamışken İbn Abdilber, *Câmi'u't-Tirmizî*'yi muttasıl bir isnadla tahammül etmişti. Son olarak Ömerî, İbn Hazm'ın *Câmi'u't-Tirmizî*'yi bilmemesinin çok da garipsenecek bir şey olmadığını çünkü Meşrikli olmasına rağmen Beyhakî'nin de yanında[3] *Câmi'u't-Tirmizî*, Nesâî ve İbn Mâce'nin *es-Sünen*'lerinin olmadığını not eder.[4]

Muasır Sa'd b. Abdullah el-Hümeyyid de İbn Hacer ile aynı görüşü paylaşır. Ona göre İbn Hazm zamanında eser bölgede biliniyordu ve kendisi de *Câmi'u't-Tirmizî*'ye muttali olmuştu. Bu sebeple kitabın onun vefatından sonra Endülüs'e girdiği iddiası isabetli değildir. Hümeyyid meçhul hükmünün neden verildiğiyle ilgili ise muhtemel şu iki gerekçeyi öne sürer: 1- İbn Hazm'ın kendine has bir meçhul kullanımı vardı ve Tirmizî'yi bu açıdan meçhul olarak niteledi. 2- İbn Hazm, Tirmizî'nin hayatı hakkında bilgi sahibi değildi. Bu sebeple sadece kitabın Endülüs'e girmesi veya kitabı görmesi, dikkate alınarak Tirmizî hakkında "sika" hükmünü vermek için yeterli değildi."[5]

Câmi'u't-Tirmizî ve müellifi hakkında kapsamlı bir doktora tezi yazan (1998) Adâb Mahmud el-Hamş ise İbn Hazm'ın Tirmizî hakkında meçhul kullanımıyla ilgili müstakil ilmî bir araştırma yapılması gerektiğini ifade eder. Bu çalışmasında özetle o, Mağrib bölgesine *Câmi'u't-Tirmizî*'nin geç dönemde ve sadece Mahbûbî'nin rivayetiyle ulaştığından, İbn Hazm'ın muhtemelen hadis kurallarını uygulamak suretiyle meçhul diyerek içtihatta bulunduğunu ifade etmiştir.[6] Buna göre Hamş, geç dönemde ve *Câmi'u't-Tirmizî*'nin tek bir rivayetinin onlara ulaşmasından ötürü buradaki meçhulü, *mechû'l-'ayn* olarak yorumlamıştır. Ne var ki İbn Abdilber, *Câmi'u't-Tirmizî* rivayetini Mahbûbî dışında Ebû Zer Muhammed b. İbrahim et-Tirmizî tarikiyle de erken bir tarihte tahammül etmiştir. Bu da

1 Konuyla ilgili birkaç örnek için bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 1/40, 53, 60, 89.

2 Ömerî, *Turâsü't-Tirmizî el-ilmî*, 28.

3 Zehebî, *Siyer*, 18/165.

4 Ömerî, *Turâsü't-Tirmizî el-ilmî*, 28.

5 Sa'd İbn Abdullah el-Hümeyyid, *Menâhicü'l-muhaddisîn*, nşr. Ebû Ubeyde Mâhir b. Salih (Riyad: Dâru Ulûmi'l-Sünne, 1999), 84-85.

6 Adâb Mahmûd Hamş, *el-İmâm et-Tirmizî ve menhecühü fî kitâbihi'l-Câmi' dirâse nakdiyye tatbîkıyye* (Amman: Dârü'l-Feth li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2003), 1/155.

erken dönemde *Câmi'u't-Tirmizî*'nin farklı tariklerinin Endülüs'e ulaşmış olduğunu yani tek bir rivayetle girmediğini gösterir.

İbn Hazm'ın meçhul kavramını nasıl kullandığı konusunda İbn Hacer, tanımadığı birilerini meçhul olarak vasıflandırmanın onun adeti olduğunu ifade etmektedir.[1] İbn Hacer'e göre "onu tanımıyorum/لا أعرفه" şeklinde zikretmek daha hakkaniyetli olacaktır.[2] İbn Hazm'ın "meçhul" kullanımıyla ilgili araştırmasında Selman Başaran (öl. 1993), "İbn Hacer'in iddia ettiğinin aksine İbn Hazm'ın birçok râvi hakkında, 'kim olduğunu bilmiyorum' veya 'kim olduğunu bilmiyoruz' şeklinde ifadelerinin olduğunu dile getirir.[3] Bunun yanında o, cerh ettiği bir râvinin tanınmadığını anlatmak için İbn Hazm'ın mücerret meçhul lafzı yanında bu ifadeye başka kelimeler ilave ettiğini örnekleriyle zikreder.[4] Oysa ki Başaran'ın başka bir makalesinde İbn Hazm'ın râvileri cerh ederken çoğu kez sebep zikretmeden "meçhuldür" deyip geçtiğini ve bu yüzden tenkitlere maruz kaldığını ifade etmesi[5] bize göre İbn Hacer'in yukarıdaki sözlerinin başka bir ifadeyle anlatımıdır. Başaran, her zaman olmamakla birlikte[6] İbn Hazm'ın meçhul dediği râvilerin çoğunun "mechûlü'l-adâle" veya "mechû'l-hal"[7] olduğunu onun şu sözüne istinaden iddia eder: "Ona [İbn Hazm'a] göre, bir râvi adaleti ve zaptı ile şöhret bulmuşsa, onun bu özelliklerine ters düşen bir ithamın sebebi açıkça belirtilmediği sürece o râviyi âdil kabul etmek daha doğru olur. Ama râvinin durumu bilinmiyorsa (mechûlü'l-hal ise) o zaman âdil kabul etmek yerine onu cerh etmek daha doğrudur."[8] Diğer taraftan sadece İbn Hazm tarafından meçhul olarak addedilip başka muhaddisler tarafından meşhur ve güvenilir kabul edilen râviler hakkında ise İbn Hazm'ın görüşüne itibar edilmemesi gerektiği hususuna dikkat çekilmiştir.[9]

Başaran, her ne kadar Zehebî'nin görüşünün isabetli olduğunu yani *Câmi'u't-Tirmizî* ve İbn Mâce'nin *es-Sünen*'inin İbn Hazm'ın vefatından sonra Endülüs'e girdiğinden ötürü onun bu eserleri görmemiş olduğunu kabul etse de[10] -bunun doğru olmadığı yukarıda belirtildi- meçhul yargısının gerekçesi için iki ihtimal zikreder: 1- İbn Hazm'ın Tirmizî'den naklettiği hadisin râvilerini meçhul

---

1 İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 1/540.

2 İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 1/554.

3 Selman Başaran, "İbn Hazm'a Göre Hadis Rivayetinde 'Mechûl'", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Ocak 1987), 16.

4 Başaran, "İbn Hazm'a Göre Hadis Rivayetinde 'Mechûl'", 13-16.

5 Başaran, "Tirmizî ve İbn Mâce'yi İbn Hazm'ın Mechûl Olarak Vasıflandırması", 21.

6 Başaran, "İbn Hazm'a Göre Hadis Rivayetinde 'Mechûl'", 13-14.

7 Başaran, "İbn Hazm'a Göre Hadis Rivayetinde 'Mechûl'", 13.

8 Başaran, "İbn Hazm'a Göre Hadis Rivayetinde 'Mechûl'", 13; İbn Hazm, *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî*, 3/99. İbn Hazm'ın meçhul kavramının anlamları hakkında bk. Başaran, "İbn Hazm'a Göre Hadis Rivayetinde 'Mechûl'", 2/9-18.

9 Başaran, "Tirmizî ve İbn Mâce'yi İbn Hazm'ın Mechûl Olarak Vasıflandırması", 24; Abdullah Karahan, "İbn Hazm'ın Râvi Tenkidinde Eleştirilen Yönlerinin Onun Tenkitçi Kimliğine Etkisi -el-Muhallâ Çerçevesinde Değerlendirme-", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (01 Ocak 2007), 148.

10 Başaran, "Tirmizî ve İbn Mâce'yi İbn Hazm'ın Mechûl Olarak Vasıflandırması", 21; Selman Başaran, "İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı", *İslâmî Araştırmalar* 2/6 (Ocak 1988), 9, 21.

şeklinde vasıflandırmasından hareketle Tirmizî'yi de meçhul saydığı sonucuna varılmış olabileceğidir ki bu doğruya daha yakındır.[1] 2- İbn Hazm, *el-Îsâl*'de Tirmizî'yi meçhul olarak nitelendirmiş ama sonra bu görüşünden vazgeçmiştir.[2] Bu noktada ikinci ihtimalin, *Câmi'u't-Tirmizî*'nin İbn Hazm'ın vefatından sonra Endülüs'e girdiği görüşüyle çelişki arz ettiğini not etmemiz gerekir.

Daha önce belirtildiği üzere İbnü'l-Kâttân başta olmak üzere -İbn Kesîr hariç- söz konusu âlimler İbn Hazm'ın Tirmizî hakkındaki değerlendirmesini *el-Îsâl*'in ferâiz bahsinde zikrettiği bir hadisten sonra yaptığını ifade etmektedir. Öte yandan *el-Muhallâ*'da da ferâiz bölümünde *Câmi'u't-Tirmizî*'den nakledilen bir hadisin ardından, Tirmizî'den sonraki iki râvi hakkında meçhul hükmü verilmiştir. Konu ve hüküm sıralaması açısından açık bir örtüşme söz konusudur. Başka bir ifadeyle, İbn Hazm'ın meçhul hükmünü *el-Îsâl*'de mirasla ilgili bir hadisten sonra zikretmesi, *el-Muhallâ*'da da aynı bağlam ve sıralamada tekrar edilmiştir. Dolayısıyla Tirmizî'den rivayet eden râvi ile onun öğrencisi hakkında verilen "meçhul" nitelemesinin zamanla bağlamından koparılarak Tirmizî'ye atfedilmiş olabileceği kanaatindeyiz. Nitekim Ahmed Şâkir,[3] Başaran[4] ve Muhammed es-Sıkıllî[5] de aynı endişeyi dile getirmiştir. Sıkıllî'nin belirttiği gibi İbn Kesîr'in meçhul ifadesinin *el-Muhallâ*'da geçtiğini söylemesi de söz konusu ihtimali güçlendirmektedir.[6] Ancak bu ilim adamları yanlış anlaşılmanın Zehebî'den kaynaklanmış olabileceğini ileri sürseler de Endülüs bölgesinden Tücîbî, ondan bir asır önce de İbnü'l-Kâttân, Zehebî'den önce bunu aktarmışlardır. Dolayısıyla hatanın İbnü'l-Kâttân'dan kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü Zehebî de ilgili ifadeyi İbn Seyyidinnâs aracılığıyla İbnü'l-Kâttân'dan nakletmiştir.[7]

İbn Hazm'ın Tirmizî hakkındaki ifadesinin gerçekte *el-Îsâl*'de olup olmadığı varsa da hangi anlamda ve neden söylendiği tartışılmaya devam edilse de bir iki atıf dışında *Câmi'u't-Tirmizî* ve müellifine eserlerinde yer vermemesi düşündürücüdür. Kanaatimizce bunun bir veya birden fazla nedeni olsa gerektir. Tam da bu noktada İbn Hazm'ın, eserlerinde naklettiği rivayetlerin niteliği ile

---

1 Başaran, "İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı", 9.

2 Başaran, "Tirmizî ve İbn Mâce'yi İbn Hazm'ın Mechûl Olarak Vasıflandırması", 20; Başaran, "İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı", 9.

3 Şâkir, "Mukaddime", 86.

4 Başaran, "Tirmizî ve İbn Mâce'yi İbn Hazm'ın Mechûl Olarak Vasıflandırması", 20; Başaran, "İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı", 9.

5 Muhammed b. Abdurrahman es-Sıkıllî, *Câmi'u't-Tirmizî fî'd-dirâsâti'l-Mağribiyye rivâyeten ve dirâyeten* (Riyad: Daru's-samîî', 2008), 33-34.

6 Sıkıllî, *Câmi'u't-Tirmizî fî'd-dirâsâti'l-Mağribiyye rivâyeten ve dirâyeten*, 33.

7 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 20/461. Akla gelebilecek başka bir işkâlin izalesi için peşinen şunun da belirtilmesi gerekir: *el-Muhallâ, el-Îsâl*'in ihtisarı değil; *el-Mücellâ*'nın şerhidir. Ancak "İbn Hazm bu eseri tamamlamadan vefat ettiği için kalan kısmı (X, 401'den XI. cildin sonuna kadar) oğlu Ebû Râfi' tarafından babasının *el-Îsâl* adlı kitabından özetlenerek tamamlanmıştır." bk. H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/20/49-50. Yani konumuzla ilgili kitap, İbn Hazm tarafından hayatının sonlarına doğru kaleme alınmış olup araştırmamıza konu olan bölüm *el-Îsâl*'den özetlenmiş değildir.

ilgili açıkladığı bilgiler bir ipucu verebilir. Buna göre İbn Hazm, risalelerinin birinde muarızlarının sorusuna cevap verirken kendi görüşleri bağlamında zikrettiği hadislerin tamamının güvenilir râviler aracılığıyla Hz. Peygamber'e (s.a.s.) kadar muttasıl sahih isnadlarla ulaştığını açıklar. Özetle, hasımlarına meydan okuduktan sonra eserlerinde zikrettiği hadislerin kaynaklarını vermiştir. Buhârî (öl. 256/870), Müslim (öl. 261/875), Ebû Dâvûd (öl. 275/889) ve Nesâî (öl. 303/915) başta olmak üzere diğer birtakım eserleri sıralar;[1] ancak aralarında *Câmi'u't-Tirmizî* ve İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i yer almaz. Ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı *el-Muhallâ*'da ise o, seferde namazın kısaltılması ile ilgili konuyu ele alırken muarızlarına karşı, hadisçiler nezdinde yalnızca belirli meşhur rivayetleri ve hadisçilerin çocuklarının yanında dahi bulunan eserlerdeki hadisleri zikrettiğini kaydeder.[2] Bu ifadelerden hareketle *Câmi'u't-Tirmizî*'nin Endülüs'te henüz otorite kazanmadığı sonucuna varılabilir. Bu sebeple İbn Hazm'ın da eserlerinde bir iki atıf dışında -ki bunlardan birinin doğru olmadığını ortaya koymak için zikreder- ona yer vermemiş ve hadis kaynakları arasında onu zikretmemiş olması mümkündür. Öte yandan bir sonraki başlıkta değinileceği üzere *Câmi'u't-Tirmizî*'yi müellifinden semâ eden hiç kimsenin olmadığı iddiası hakkında bilgi sahibi olduğu için onu referans almaktan imtina etmesi de başka bir zayıf ihtimaldir. Aynı şekilde bu olasılıklara Tirmizî'yi mütesâhil kabul ettiği ya da *Câmi'u't-Tirmizî*'nin metoduyla ilintisinin olup olmadığı veyahut İbn Hazm'ın elindeki hadis kitaplarının *Câmi'u't-Tirmizî*'den onu müstağni kılıp kılmadığı hususları da dahil edilebilir.

2. *Câmi'u't-Tirmizî*'yi Müellifinden Semâ Eden Hiç Kimsenin Olmadığı İddiası

Birçok öğrencisinin *Câmi'u't-Tirmizî*'yi müellifinden semâ etmesine rağmen bir iddiaya göre eseri Tirmizî'den sahih muttasıl bir şekilde semâ eden kimse yoktur. Bu bağlamda Sefâkusî ve İbnü'z-Zâbıt olarak bilinen[3] Ebû Amr Osman b. Ebî Bekir b. Hammûd b. Ahmed es-Sadefî es-Sefâkusî'nin (öl. 440/1048'den sonra) naklettiğine göre hocası fakih Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Abdülmelik b. Umeyr el-Fârız er-Ruâsî el-Fesevî'nin birkaç hadis hâfızından şunu işittiğini nakletmiştir: "Hiç kimsenin Ebû İsa et-Tirmizî'den ilgili eserinin semâı sahih değildir." Bu iddia, İbnü'l-Hâc olarak bilinen Kurtuba başkadısı Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Tücîbî'nin (öl. 529/1135) el yazısının bulunduğu *Bernâmec*'inin sağlam bir nüshasında olup, oradan da nakleden Sebteli muhaddis Ebü'l-Kâsım et-Tücîbî'dir.[4]

Tücîbî, söz konusu iddianın benzerini bu kez eski bir *Câmi'u't-Tirmizî* yazmasında Sefâkusî'den yaklaşık bir asır sonra vefat edecek olan ve hicrî altıncı asrın Endülüs âlimlerinden Ebû Mervân Abdülmelik b. Meserre el-Kurtubî'nin (öl. 552/1157) hattıyla okuduğunu belirtir. Orada da Ebû Amr es-Sefâkusî'nin yine hocası Ebû Abdullah el-Fesevî'den, "Ebû İsa et-Tirmizî'den ilgili kitabı semâ eden

1 İbn Hazm, *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî*, 3/87.

2 İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 3/201.

3 İbn Beşküvâl, *es-Sıla*, 387.

4 Tücîbî, *Bernâmec*, 106.

hiç kimse yoktur", şeklindeki kaydı rivayet etmiştir.[1] Ebû Abdullah el-Fesevî'den nakledilen bu iki cümlenin ortak noktası, *Câmi'u't-Tirmizî*'yi müellifinden semâı nefyetmesidir. İlk cümlede bu iddia birkaç hadis hâfızına nispet edilerek kimsenin *Câmi'u't-Tirmizî*'nin müellifinden semâının sahih olmadığı belirtilmiştir. Eski bir *Câmi'u't-Tirmizî* nüshasına kaydedilip Ebû Abdullah el-Fesevî'nin bizzat kendisine atfedilen ikinci cümlede ise Tirmizî'den bu eseri semâ eden hiç kimsenin olmadığı ifade edilmiştir.

Ebû Mervân, kadim bir *Câmi'u't-Tirmizî* yazmasına el yazısıyla düştüğü notun devamında, *Câmi'u't-Tirmizî*'yi müellifinden semâ eden kimsenin bulunmadığı iddiasının doğru olamayacağını vurgular. Çünkü ona göre bir grup râvi, *Câmi'u't-Tirmizî*'yi müellifinden semâ edip aktarmıştır. Bunların başında ise meşhur Mahbûbî gelmektedir. Ondan da Bağdat'a yerleşen Ebû Ali es-Sincî (öl. 391/1001) ile hocası Mahbûbî'yi âdil olarak vasıflandıran Hâkim en-Nîsâbûrî (öl. 405/1014) rivayette bulunmuştur. Nitekim Sincî'den sonra *Câmi'u't-Tirmizî*'nin şöhreti son derece yayılmıştır.[2]

Ebû Mervân, Ebû Abdullah el-Fesevî'den nakledilen bu görüşün yanlışlığını ortaya koymak için tahammül ettiği iki farklı *Câmi'u't-Tirmizî* isnadını zikretmeyi ihmal etmez. Öyle ki bunlardan biri - ileride ayrıntılı olarak ele alınacak olan- iddia sahibinden nakledilen isnaddır. Bu doğrultudaki tarik şöyledir: Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. Attâb → Ebû Amr es-Sefâkusî → Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Fesevî → Ebû Muhammed Hasan el-Kattân → Tirmizî. Diğer tarik ise Ebû Ali es-Sadefî → Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Tâhir et-Temîmî → Muhammed b. Abdullah el-Fârisî → Ali b. Ahmed el-Huzâî → Heysem b. Küleyb eş-Şâşî (öl. 335/946) → Tirmizî şeklindedir. Nihayetinde Ebû Mervân buraya kadar üç râvi/âlimin *Câmi'u't-Tirmizî*'yi müellifinden naklettiğini kaydeder. Dolayısıyla ona göre Sefâkusî'nin hocasından aktardığı görüş doğru kabul edilemez. Haddizatında Sefâkusî'nin hocası Ebû Abdullah el-Fesevî'nin bizzat kendisi *Câmi'u't-Tirmizî*'yi, Tirmizî'nin öğrencisi Kattân'dan rivayet etmiştir. Bununla birlikte, eseri müellifinden rivayet edenlerin icâzet yöntemiyle aldıklarını açıklamaktan kaçınmaları uzak bir ihtimaldir. Aksine ilgili râvilerin bu konudaki suskunlukları yani icâzet metoduyla tahammül ettiklerini beyan etmemeleri semâ veya kırâat metoduyla aldıklarını göstermektedir.[3]

Kurtubalı Ebû Mervân bu itirazlarla birlikte *Câmi'u't-Tirmizî*'yi müellifinden nakleden Mahbûbî, Kattân, Şâşî dışında Ebû Cafer Muhammed b. Cemâhir (öl. ?), Ebû Hâmid et-Tâcir (öl. ?) ve Ebû Zer et-Tirmizî'nin müellifinden naklettiklerini hatırlatıp bu altı râvinin icâzet veya münâvele yöntemiyle tahammül ettiklerini belirtmemiş olmalarının, kesin bir şekilde *Câmi'u't-Tirmizî*'yi semâ etmiş olduklarını gerektireceği kanaatindedir.[4] Nihayetinde Ebû Mervân'a göre söz konusu iddianın doğru

[1] Tücîbî, *Bernâmec*, 106-107.

[2] Tücîbî, *Bernâmec*, 107.

[3] Tücîbî, *Bernâmec*, 107.

[4] Tücîbî, *Bernâmec*, 106-107.

olması mümkün değildir. Zira bu altı râvi *Câmi'u't-Tirmizî*'yi müellifinden semâ veya kırâat metoduyla nakletmiştir.

Benzer şekilde Süyûtî'nin (öl. 911/1505) aktardığına göre bu kez bir buçuk asır kadar sonra Gırnatalı Ebû Cafer Ahmed b. İbrahim b. ez-Zübeyr es-Sekafî (öl. 708/1308) *Bernâmec*'inde Ebû Abdullah el-Fesevî'ye ait zikredilen iddiayı gündemine alarak kimin söylediğine bakılmaksızın böyle bir iddianın geçersiz ve batıl olduğunu özellikle ifade etmiştir. Zira İbn Zübeyr'e göre kitabın isnadları, müellifinden rivayet eden bir grup meşhur râvi tarafından inkıtâsız bir şekilde aktarılmış ve yaygınlık kazanmıştır. O da, Ebû Mervân'ın *Câmi'u't-Tirmizî*'yi müellifinden rivayet ettiğini belirttiği altı râviyi kaydeder. Bir farkla ki İbn Zübeyr'in listesinde Ebû Cafer Muhammed b. Cemâhir yerine Ebû Hasan el-Vezârî (öl. 4./10. asrın ilk yarısı) yer almaktadır. Ayrıca Kurtubalı Ebû Abdullah Muhammed b. Attâb (öl. 462/1069), oğlu Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed (öl. 520/1126), hadis hâfızı Ebû Ali el-Gassânî (öl. 498/1105) gibi âlimler, fehreselerinde *Câmi'u't-Tirmizî*'nin müellifine ulaşan isnadlarını zikretmiş; ancak kitabın meçhullüğü ve inkitâı hakkındaki iddialara hiç temas etmemiş, bu hususta herhangi bir nakilde bulunmamışlardır.[1]

20. asrın *Câmi'u't-Tirmizî* şârihlerinden Hindistanlı Mübârekpûrî (öl. 1353/1935) de İbn Zübeyr'den aynı nakilde bulunur.[2] İbn Zübeyr'in dikkat çektiği gibi iddianın kendisine atfedilen kişiler veya onların öğrencileri tarafından kaleme alınan fehreselerde[3] veya diğer çalışmalarda ve farklı havzalarda bu iddianın olması veya tartışılması beklenirdi. Ancak zikredilmemiş olması iddianın doğru olmadığını göstermekle birlikte çok düşük bir ihtimalde olsa aksine iddiayı gizlemek istedikleri anlamına da gelebilir. Fakat bu çok makul gözükmemektedir, zira hem *Câmi'u't-Tirmizî*'yi müellifinden kimsenin işitmediği veya semâ edilmiş olunsa da bu semâlardan hiçbirinin sahih olmadığı varsayılacak hem de "hocam falandan o da filandan *Câmi'u't-Tirmizî*'nin rivayetini almıştır" denilecektir. Bunun ise anlamlı olmadığı açıktır. Öte yandan sınırlı sayıda da olsa yukarıda belirtildiği üzere Tücîbî'nin verdiği bilgiye göre bu iddiayı ilk defa Sefâkusî *Bernâmec*'inde hocasından aktarmış, ondan da Ebû Amr es-Sefâkusî *Bernâmec*'inde atıfta bulunmuştur. Ayrıca Ebû Mervân'ın kadim bir *Câmi'u't-Tirmizî* yazmasında bu iddiayı gündem edip tartışması da not edilmelidir. Dahası İbn Rüşeyd Ebû Abdullah Muhibbüddîn Muhammed b. Ömer el-Fihrî es-Sebtî (öl. 721/1321) bu iddia ile ilgili günümüze ulaşıp ulaşmadığına henüz muttali olunmayan müstakil bir çalışma kaleme almıştır.

---

1 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Kûtü'l-mugtezî 'alâ Câmi'i't-Tirmizî*, nşr. Nâsır b. Muhammed b. Hâmid el-Garîbî (Suudi Arabistan: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1424), 1/23-25.

2 Ebû'l-'Ulâ Muhammed Abdurrahman Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî*, nşr. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe (Ürdün: Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, 2003), 1/151. Mübârekpûrî hakkında bk. Mehmet Özşenel, "Mübârekpûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/31/427-28.

3 Fehreseler hakkında detaylı bilgi için bk. Eşer, *Hadis İlminde Fehrese Literatürü*.

Kaynakların verdiği bilgiye göre bu, *es-Sırâtü's-sevî fi't-tisâli Câmi'i't-Tirmizî* isimli eserdir.[1] Eserin isminden *Câmi'u't-Tirmizî*'yi müellifinden semâ eden kimsenin olmadığı iddiasını çürütmek gayesiyle kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla klasik kaynaklarda tespit edebildiğimiz kadarıyla yedi ayrı kitapta bu konu gündem edilmiştir. Dikkat edileceği üzere konu özellikle Endülüs bölgesinde farklı kişilerce ve farklı zamanlarda tartışılmıştır. Meşrik'te klasik kaynaklarda sadece Süyûtî tarafından gündem edilmiştir ki o da Endülüslü İbn Zübeyr'den alıntılamıştır. Sonuç olarak 5./11. yüzyılın ilk yarısından önce[2] Sefâkusî'nin Fars havzasından olan hocası Fesevî'den duyduğu bu iddia, Meşrik'te değil de Endülüs'te sınırlı da olsa gündeme getirilmiştir.

Süyûtî'nin, İbn Zübeyr'den ilgili alıntıyı yapmadan önce Buhârî ve Müslim'in *es-Sahîh*'lerinin; Ebû Davud ve Nesâî'nin de *es-Sünen*'lerinin müelliflerinden pek çok farklı tarikten nakledilmesine karşın *Câmi'u't-Tirmizî*'nin yalnızca Mahbûbî isnadıyla nakledildiğini ifade etmesi dikkat çekicidir.[3] Çünkü Süyûtî'nin İbn Zübeyr'den yaptığı yukarıda geçen alıntıda kitabın isnadlarının yaygınlığına, Tirmizî'den meşhur birçok kimsenin rivayet ettiğine vurgu yapılır ve eseri rivayet eden altı râvinin ismi zikredilir. Süyûtî'nin bu alıntıyla ilgili herhangi bir yorumda bulunmaması, *Câmi'u't-Tirmizî*'yi müellifinden rivayet eden hiç kimsenin semâının sahih olmadığı yönündeki iddiayı kabul etmediğini göstermektedir. Öte yandan bu tavır, *Câmi'u't-Tirmizî*'nin isnadlarının yaygın olduğu tezine de katılmadığını ima eder niteliktedir.

Fesevî'den nakledilen bu görüş, önde gelen ilim merkezlerinden olmayan Fesâ şehrindeki birkaç hocanın iddiasıdır. Çeşitli ihtimallerin olabileceği bir yanlış anlaşılmadan kaynaklanmış olabilir. Çünkü doğu bölgesinde o dönemde veya ona yakın asırlarda yazılan eserlerde bu iddianın kayıt altına alındığına denk gelinmemiş, sadece Endülüs'te yazılan ilgili eserlerde bu iddiayı çürütmek için ele alınmıştır. Öte yandan Sefâkusî, kitaplarında hocası Mahbûbî → Tirmizî isnadına sıkça atıfta bulunan Hâkim'in eserlerinin tamamını bir vasıtayla tahammül etmiştir.[4] Dolayısıyla Mahbûbî'nin *Câmi'u't-Tirmizî*'yi semâ ettiğini ve Hâkim'in de bu semâ hakkında sahihtir ifadesini[5] görmüş olmalıdır. Bu bağlamda Fars bölgesinden olan Kattân veya onun dışında tespit edilemeyen diğer Farslı râvilerin Tirmizî'den eseri semâ veya kırâat metoduyla değil, icâzet veya münâvele gibi muteber tahammül yöntemlerle edindiği kastedilmiş olabilir.

---

1 Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Selahaddin Halil b. İzzeddin es-Safedî, *A'yânü'l-'asr ve a'vânü'n-nasr*, nşr. Ali Ebû Zeyd vd. (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998), 4/678; Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Selahaddin Halil b. İzzeddin es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed Arnâût - Mustafa Türkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000), 4/199; Sıkıllî, *Câmi'u't-Tirmizî fi'd-dirâsâti'l-Mağribiyye rivâyeten ve dirâyeten*, 56. Bu kitapla ilgili şöyle bir bilgi not edilmiştir: "Bu çalışma ya kayıptır ya da henüz düzenlenmemiştir ya da kütüphanede bir kopyası yoktur." bk. https://lapira.diamond-ils.org/work/view/210841 (Erişim 16 Kasım 2022).

2 Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 303-304.

3 Süyûtî, *Kûtü'l-mugtezî*, 1/22.

4 İbn Hayr, *Fehrese*, 539.

5 Zehebî, *Siyer*, 15/537.

Fesevî'den nakledilen bu değerlendirmenin isabetli olmadığını gösteren Fars'tan Endülüs'e nakledilen *Câmi'u't-Tirmizî*'nin, bu iddianın sahiplerinin de rivayet zincirinde yer aldığı Ebû Muhammed el-Kattân rivayetinin tetkik edilmesi yerinde olacaktır.

2.1. Ebû Muhammed el-Kattân Rivayeti

Tirmizî'nin talebelerinden olduğu bilinen Ebû Muhammed Hasan b. İbrahim b. Yezîd el-Kattân el-Eslemî el-Fârisî *Câmi'u't-Tirmizî*'yi müellifinden tahammül edip nakleden râviler arasındadır.[1] Kendisinin veya ailesinin pamuk ticaretiyle meşgul olması sebebiyle Kattân lakabını taşıdığı, Fars bölgesinden olduğu için de el-Fârisî nisbesiyle anıldığı söylenebilir. Hâkim en-Nîsâbûrî'ye göre hocası Kattân hem sika hem de hadis konusunda derin anlayış sahibi, salih bir âlimdi. Hayatının son döneminde 340 (951-952) yılında Nîşâbur'a yerleşmiş, 343 yılı Zilhicce ayında (Mart/Nisan 955) orada vefat etmiştir.[2] Kattân'ın *Câmi'u't-Tirmizî*'yi nerede, ne zaman ve hangi yöntemle tahammül ettiğine dair bir kayda rastlanmamıştır.

Kattân'ın hocaları arasında Tirmizî'nin yanı sıra Fars bölgesinden[3] Ebû Muhammed Cafer b. Dürüsteveyh el-Fârisî el-Fesevî (öl. ?),[4] Ebü'l-Fazl Hammâd b. Müdrik el-Fârisî (öl. 301/914), Bağdat'tan Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Nâciye el-Bağdâdî (öl. 301/914) ve Ebû Abdullah Ahmed b. Hasan b. Abdülcebbar es-Sûfî (öl. 306/919) gibi isimler bulunmaktadır. Hâkim en-Nîsâbûrî, Fars Hankah'ında Kattân'dan hadis yazdıklarını ve onu sık sık ziyaret ettiklerini belirtir.[5] Buna rağmen Hâkim'in *el*-Müstedrek'te Kattân'ın yalnızca bir rivayetine yer verdiği tespit edilmiştir. Ancak bu rivayet Tirmizî aracılığıyla değil, Cafer b. Dürüsteveyh tarikiyle nakledilmiştir.[6]

Câmi'u't-Tirmizî'yi bizzat Kattân'dan semâ edip rivayet ettiği tespit edilebilen tek râvi, fakih ve hadis hâfızı Ebû Abdullah el-Fesevî'dir.[7] Onun da hayatına ve bu rivayeti ne zaman, nerede ve hangi yöntemle aldığına ilişkin ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. O, Fesevî nisbesiyle anıldığına göre Fars eyaletinin bir şehri olan Fesâ'dan (Besâ) olduğu söylenebilir.[8] Dolayısıyla Fesevî'nin, hocası Kattân ile

---

1 İbn Hayr, *Fehrese*, 160; Tücîbî, *Bernâmec*, 107; Süyûtî, *Kûtü'l-mugtezî*, 1/24.

2 Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *Târîhu Nîsâbûr* (Lübnan: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamî, 1427), 210; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî vd. (Haydarâbâd: Meclis Dâiretü'l-Me'ârif, 1962), 10/452.

3 Hâkim'in, Fars bölgesi demese de Kattân'ın Farslı bu iki hocadan semâ ettiğini belirttikten sonra "ve Bağdat'ta" diyerek Bağdat'ta istifade ettiği hocaları belirtmesi, bu iki hocayı da Fars bölgesinde semâ ettiği anlamına gelebileceğinden metinde bu şekilde kaydettik. Bk. Hâkim en-Nîsâbûrî, *Târîhu Nîsâbûr*, 210.

4 Bir yerde Kattân, bu hocasından Safer 293 tarihinde imlâ yöntemiyle hadis aldıklarını belirtir. Bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (el-Matbaatü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, ts.), 1/442.

5 Hâkim en-Nîsâbûrî, *Târîhu Nîsâbûr*, 210; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/452.

6 Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîheyn*, nşr. Âdil Mürşid vd. (Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2018), 5/208.

7 İbn Hayr, *Fehrese*, 160; Tücîbî, *Bernâmec*, 107.

8 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/222.

aynı bölgeden olması *Câmi'u't-Tirmizî*'yi 4./10. asrın yarısından önce yine bu bölgede tahammül etmiş olabileceğine işaret etmektedir. İbn Hayr (öl. 575/1179), Fesevî'nin Kattân'dan *"an"* sîgasıyla naklettiğini kaydetmiştir.[1]

Öte yandan Fesevî'ye el-Fârız lakabı verilmesi[2] kendisinini ferâiz hukukunu ileri düzeyde biliyor olmasıyla ilişkilendirilebilir.[3] Nitekim ona fakih de denilmiştir.[4] Hocaları arasında Kattân'ın yanı sıra Hattâbî (öl. 388/998)[5] ve Hâkim el-Kebîr en-Nîsâbûrî (öl. 378/988)[6] gibi önde gelen isimler yer alır. Fesevî, Hattâbî'den Fâris'te rivayette bulunmuş,[7] ayrıca onun bazı eserleri[8] ile Hâkim el-Kebîr'in *el-Esâmî ve'l-künâ* isimli eserini rivayet etmiştir.[9] Öğrencileri arasında, hâfız Ebû Mesûd Süleyman b. İbrahim el-İsfahânî (öl. 486/1093)[10] ve kendisinden *Câmi'u't-Tirmizî*'yi Endülüs'te rivayet eden Ebû Amr es-Sefâkusî vardır.[11] Yaklaşık on altı yıl kadar (420-436/1029-45) doğu ilim merkezlerinde ilim tahsil ettiği bilinen Ebû Amr es-Sefâkusî,[12] Fesevî'nin bulunduğu Fars bölgesinden olan Şîraz şehrine[13] gittiğine göre bu zaman diliminde ondan *Câmi'u't-Tirmizî*'yi tahammül etmiş olmalıdır.

386-388 (996-998) yılları civarında[14] Tunus'un Sefâkus şehrinde dünyaya gelen Sefâkusî, ilk eğitimini Kayrevan'da almıştır.[15] Bilahare 420 (1029-30) yılından hemen sonra 436'ya (1044-45) kadar Nîşâbur, Bağdat[16] Isfahan, Irak, Şam, Hicaz, Mısır gibi önde gelen ilim merkezlerine rihlede bulunarak birçok âlim ve muhaddisten istifade etmiştir. İsfahan'da, ilim ve amel konusunda benzerini görmedim, diyerek övdüğü Hâfız Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî'den (öl. 430/1038) yaklaşık yüz bin

1 İbn Hayr, *Fehrese*, 160.

2 İbn Hayr, *Fehrese*, 240.

3 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/121.

4 Tücîbî, *Bernâmec*, 106.

5 Zehebî, *Siyer*, 17/24.

6 Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed en-Nîsâbûrî el-Kerâbîsî Hâkim el-Kebîr, *el-Esâmî ve'l-künâ*, nşr. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî (Mısır: Dârü'l-Fârûk, 2015), "Mukaddime" 1/29.

7 Ebû Abdullah Şihâbüddîn el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 2/488.

8 İbn Hayr, *Fehrese*, 240, 252-253.

9 Hâkim el-Kebîr, *el-Esâmî ve'l-künâ*, "Mukaddime" 1/29.

10 Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî İbnü'l-Kayserânî, *Mes'eletü't-tesmiye* (Cidde: Mektebetü's-Sahâbe, ts.), 49.

11 İbn Hayr, *Fehrese*, 160; Tücîbî, *Bernâmec*, 107.

12 Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 303-304.

13 İbn Hayr, *Fehrese*, 385. Şîraz, Fesâ şehrine 150 km. kadar uzaklıktadır.

14 Ebû Amr İbnü'l-Hazzâ'nın ifadesine göre Sefâkusî, Tuleytula'ya (Tuleytıle) gittiğinde yaklaşık elli yaşlarındaydı. Bk. İbn Beşküvâl, *es-Sıla*, 388. Yukarıda belirtildiği gibi Sefâkusî'nin hicrî 436-438 yıllarında Endülüs'te olduğunun belirtilmesinden hareketle söz konusu yıllarda doğduğu saptanmıştır.

15 Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifîne't-Tûnusiyyîn* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 3/261.

16 Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, nşr. Ebû Saîd Amr b. Garâme (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 38/319.

hadis yazmıştır. Fesevî'nin yanı sıra, Mekke Kadısı[1] Ebü'l-Hasan Muhammed b. Ali b. Sahr el-Ezdî (öl. 443/1051), Ebû Osman İsmail b. Abdurrahman es-Sâbûnî (öl. 449/1057) ve Ebû Zer el-Herevî (öl. 434/1043) gibi birçok hocadan istifade eden Sefâkusî, 436'da Mağrib'e dönmüş ve aynı yıl Kurtuba'ya geçerek orada hadis rivayet etmiştir. Yaklaşık iki yıl boyunca Endülüs'ün diğer şehirlerini dolaşmış, 438'de tekrar Kurtuba'ya dönmüş ve orada da hadis nakletmiştir. Ardından Kayrevan'a geçmiş, Kayrevan emîri tarafından ikinci kez İstanbul'a elçi olarak gönderildiği sırada veya İstanbul'dan dönerken 440 (1048) yılından sonra[2] vefat etmiştir. Hattâbî'nin *Garîbü'l-hadîs* isimli eserini Endülüs'e ilk defa götüren Sefâkusî, nazik tabiatlı ve güzel ahlaklı olmasının yanı sıra hadis metinlerine, tariklerine ve râvilerine vakıf bir hâfız olmasıyla dikkat çekmiştir.[3] Ezberinden rivayet ettiği hadislerin tarikleri ve anlamaları üzerinde duran ve bu alanda dirayet sahibi bir âlim olan Sefâkusî, *Fehrese*[4] ve *Avâlî*[5] adlı eserlerin müellifidir.

Sefâkusî'nin 436-438 yıllarında bulunduğu Endülüs'te, Kurtubalı muhaddis ve fakih Ebû Muhammed İbn Attâb, ondan birçok kitabın[6] rivayet hakkını aldığı gibi *Câmi'u't-Tirmizî*'yi de tahammül etmiştir.[7] 433 (1041-42) yılında doğan İbn Attâb,[8] Sefâkusî Kurtuba'ya ilk kez geldiğinde üç, ikinci gelişinde beş yaşında bir çocuktu. Dolayısıyla kendisinin icâzet metoduyla *Câmi'u't-Tirmizî*'yi elde ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim fakih olan babası Ebû Abdullah, oğlu adına Sefâkusî'den yazılı icâzet talep edip yazılı icâzet almıştır.[9] Arıca Ebû Abdullah henüz küçük yaşta olan oğlu için başka hocalardan da icâzet almıştır.[10] Sefâkusî'den rivayette bulunanlar arasında İbn Abdilber, İbnü'd-Delâî el-Uzrî (öl. 478/1085), Ebü'l-Velîd el-Vakkaşî et-Tuleytulî (öl. 489/1096) gibi simalar yer alsa da[11]

---

1 Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed Ebû Ali el-Gassânî, *Takyîdü'l-mühmel ve temyîzü'l-müşkil*, nşr. Ali b. Muhammed el-'İmrân - Muhammed Azîz Şems (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2000), 3/577.

2 Muhammed Mahlûf (öl. 1941) vefat tarihini hicrî 444 yılı olarak kaydetmiştir. Bk. Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Münestîrî Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye* (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/162. Klasik kaynaklarda "440 yılından sonra" şeklinde kaydedilmiş olup, bu tarih yaklaşık olarak verilmiştir.

3 Detaylı bilgi için bk. İbn Beşküvâl, *es-Sıla*, 387-390. Ayrıca bk. Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 303-304; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 38/319-320; İbn Ümeyra ed-Dabbî, *Bugyetü'l-mültemis*, 410-411.

4 İbn Hayr, *Fehrese*, 533, 618.

5 Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa el-Yahsubî Kâdî İyâz, *el-Gunye fihristü şüyûhi'l-Kâdî İyâz*, nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 163.

6 26 eserin rivayet hakkını almıştır ki bu sayıya Ebû Nuaym ve Hâkim en-Nîsâbûrî'nin eserleri ile Sefâkusî'nin *Fihrist*'i dahil edilmemiştir. Zira onların da rivayet hakkını elde etmiştir. Bk. İbn Hayr, *Fehrese*, 84, 96, 103, 160, 181, 185, 202, 217, 241, 253-254, 268, 275, 278, 356, 382, 385, 388-389, 400, 416, 422, 444, 448, 553, 539.

7 İbn Hayr, *Fehrese*, 160; Tücîbî, *Bernâmec*, 107.

8 Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân el-Endelüsî İbn Atıyye, *Fehrese*, nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân-Muhammed ez-Zâhî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1983), 106; Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 164.

9 İbn Hayr, *Fehrese*, 217. İbn Attâb'ın biyografisine yer veren bazı eserlerde Sefâkusî, onun icâzet aldığı hocaları arasında tadat edilmiştir. Bk. Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 162; Zehebî, *Siyer*, 19/514.

10 İbn Atıyye, *Fehrese*, 106; İbn Ümeyra ed-Dabbî, *Bugyetü'l-mültemis*, 357.

11 Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifîne't-Tûnusiyyîn*, 3/262.

Câmi'u't-Tirmizî'yi ondan nakleden yalnızca İbn Attâb[1] ile muhaddis ve Arap dil uzmanı vezir[2] Ebû Mervân Abdülmelik b. Sirâc b. Abdullah el-Kurtubî (öl. 489/4096) olduğu tespit edilebilmiştir.[3] İbn Attâb'dan da *Câmi'u't-Tirmizî*'yi semâ yöntemiyle tahammül eden Ebû Mervân Abdülmelik b. Meserre el-Kurtubî[4] ile yazılı icâzet metoduyla alan İbn Hayr bulunmaktadır.[5]

Ebû Mervân İbn Sirâc, Kurtubalı olduğuna göre *Câmi'u't-Tirmizî*'yi 436-438 yıllarında Sefâkusî'den tahammül etmiş olmalıdır. 400 yılında doğduğuna göre[6] bu rivayeti tahammül ettiğinde 36 veya 38 yaşlarındaydı. Söz konusu rivayeti ondan da vezir ve Arap dil uzmanı[7] olan oğlu Ebü'l-Hüseyin Sirâc (öl. 508/1114) kitabı edinmiştir. Bu rivayetin tahammülünden yıllar sonra İbn Sirâc, vefatına yakın bir zamanda öğrencisi Kâdî İyâz (öl. 544/1149) vasıtasıyla, Ebû Ali es-Sadefî'den (öl. 514/1120) Mahbûbî rivayetini icâzetle tahammül etmek istemiştir.[8] Ayrıca Ebü'l-Hüseyin es-Sirâc, İbn Attâb'dan da rivayette bulunmuştur.[9] Aşağıdaki şemada Ebû Muhammed el-Kattân rivayeti yer almaktadır:

1 İbn Hayr, *Fehrese*, 160.

2 Zehebî, *Siyer*, 19/133.

3 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Kudâî İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem fî ashâbi'l-Kâdî Ebî Ali es-Sadefî* (Mısır: Mektebetü's-Sekâfü'd-Dîniyye, 2000), 307.

4 Tücîbî, *Bernâmec*, 107.

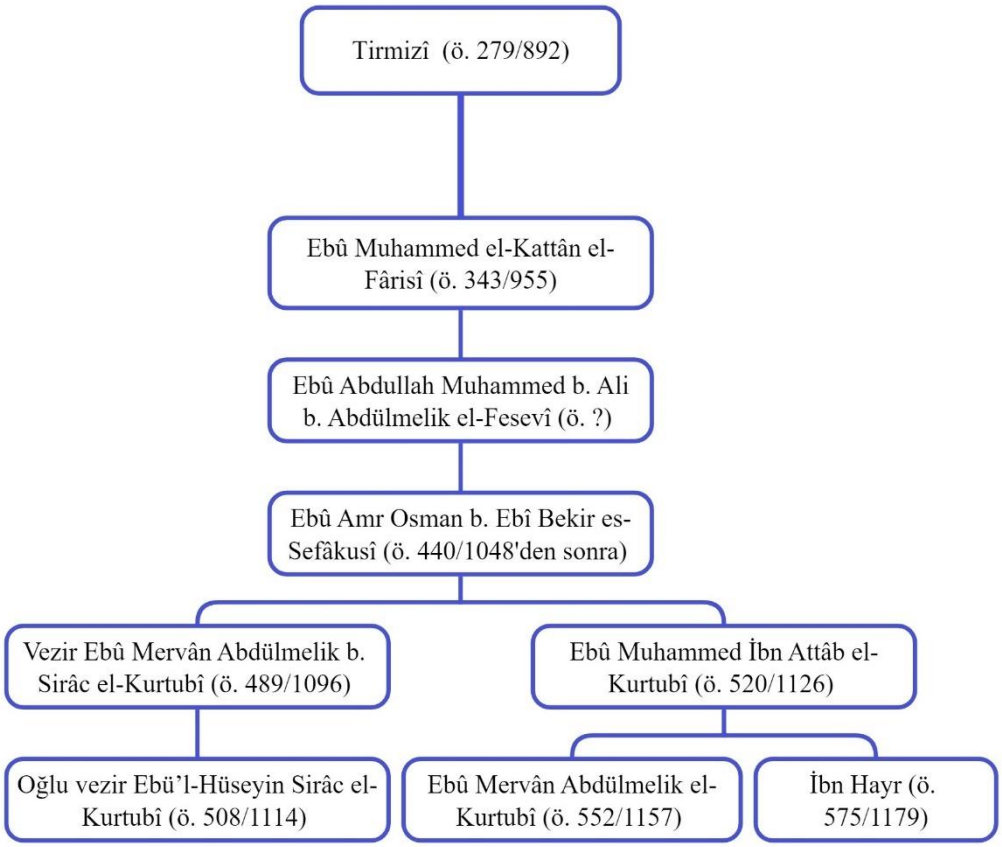
5 İbn Hayr, *Fehrese*, 159-160.

6 Zehebî, *Siyer*, 19/133.

7 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 35/205.

8 İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem*, 307.

9 İbn Beşküvâl, *es-Sıla*, 222.



Sonuç

İbn Hazm'ın *el-Îsâl*'inde geçtiği ileri sürülen "Tirmizî meçhuldür" değerlendirmesi, öncelikle İbnü'l-Kattân tarafından İbn Hazm'ın Tirmizî'yi tanımadığı şeklinde yorumlanmış, sonraki asırlarda da Tücîbî, Zehebî, İbn Kesîr, Zerkeşî gibi âlimlerin yanı sıra bazı çağdaş araştırmacılar da bu yorumu benimsemiştir. Özellikle Zehebî, bu kanaatini *Câmi'u't-Tirmizî*'nin İbn Hazm'ın vefatından sonra Endülüs'e ulaştığı düşüncesine dayandırmıştır. Ancak İbn Hacer ve bazı çağdaş yazarlar, eserin İbn Hazm'ın vefatından önce Endülüs'e ulaştığını ve hatta onun hocalarının bu kitaptan alıntılar yaptığını hatırlatarak bu görüşe itiraz etmişlerdir. Nitekim bazı veriler, *Câmi'u't-Tirmizî*'nin Endülüs'e 4./10. asrın ortalarında yani İbn Hazm'ın vefatından bir asır kadar önce ulaştığını göstermektedir. Bu veriler, İbn Hazm henüz hayattayken kitabın Endülüs'te olmadığı görüşünün tarihsel tutarsızlığını açıkça ortaya koymaktadır. İbn Hacer, İbn Hazm'ın meçhul değerlendirmesini, kavramı kendi ıstılahî anlamından soyutlayarak kullandığını belirtmiştir.

Zehebî ve diğer âlimlerin *el-Îsâl*'i muhtemelen doğrudan incelememiş olmaları, bu yanlış değerlendirmenin ikincil kaynaklar üzerinden aktarılmasına ve zamanla yerleşik bir kanaate dönüşmesine neden olmuştur. Bize göre "meçhul" nitelemesi Tirmizî hakkında değil, rivayetin isnadındaki diğer iki râviye yöneliktir. Ancak bu nitelemenin bağlamından koparılarak Tirmizî'ye nispet edilmesi ve sonraki kaynaklarda tekrarlanması, yanlış bir görüşün yaygınlaşmasına yol açmıştır. Nitekim İbn Hazm'ın *el-Muhallâ*'da yalnızca söz konusu râvileri meçhul olarak nitelendirdiği ancak aynı vasfı Tirmizî için kullanmadığı açıktır. Eğer *el-Îsâl*'de Tirmizî hakkında böyle bir ifade olsaydı, İbn Hazm'ın bunu diğer râvilerde olduğu gibi *el-Muhallâ*'da da tekrarlaması beklenirdi. Öte yandan *Câmi'u't-Tirmizî* Endülüs'te yaygın olsa da henüz Buhârî ve Müslim kadar otorite kazanmadığından veya kitabın muhtevasından dolayı İbn Hazm, eserlerinde bu kitaba atıfta bulunma gereği duymamış olabilir.

Câmi'u't-Tirmizî'yi müellifinden semâ eden kimsenin bulunmadığı veya söz konusu semâlarının sahih olmadığı yönündeki iddiaların, Fars bölgesindeki bazı hocalara dayandığı görülmektedir. Bu iddialar neredeyse sadece Endülüs'te ve sınırlı bir çerçevede gündeme gelmiştir. Bu varsayımlar, başta Kurtubalı Ebû Mervân ve Gırnatalı Ebû Cafer gibi âlimler tarafından çürütülmüştür. Zira Şâşî, Mahbûbî, Ebû Zer ve Ebû Hâmid gibi isimlerin eseri müelliften doğrudan semâ veya kırâat metoduyla tahammül ettiklerine dair sahih rivayetler bulunmaktadır. Endülüslü Ebû Mervân, yazma bir *Câmi'u't-Tirmizî* nüshasında bu iddiaları reddetmek için ayrıntılı kayıtlar düşmüş ve eseri müellifinden alan râvileri de tek tek zikretmiştir. İddiayı dile getiren Ebû Abdullah el-Fesevî'nin isnadını da bu râviler arasında tadat etmiştir.

Hâkim en-Nîsâbûrî'nin, sika ve hadisleri derinlemesine anlayan bir âlim diye övdüğü hocası Ebû Muhammed el-Kattân, *Câmi'u't-Tirmizî*'yi doğrudan müellifinden tahammül etmiş ve bu rivayeti talebesi ve hemşehrisi Ebû Abdullah el-Fesevî'ye aktarmıştır. Fesevî de bu rivayeti ilim yolculuğuna çıkan Sefâkusî'ye nakletmiştir. Ardından Sefâkusî, 5./11. asrın yarısından önce eserle birlikte Endülüs'e dönmüş ve Kurtubalı âlimlere eserin rivayet hakkını vermiştir. Bu ve özellikle metinde zikredilen diğer rivayetlerin bilgisi, *Câmi'u't-Tirmizî*'yi müellifinden (sahih bir metotla) semâ eden kimse yoktur, şeklindeki iddiayı açıkça çürütmektedir. Bununla birlikte söz konusu iddia, Fars bölgesinden olan Kattân veya tespit edilemeyen diğer bazı Farslı râvilerin *Câmi'u't-Tirmizî*'yi müellifinden semâ veya kırâat metotlarıyla değil, icâzet ya da münâvele gibi diğer tahammül metotlarıyla aldıklarını vurgulamak amacıyla ileri sürülmüş olabilir.

Extended Abstract

This study addresses two controversial claims concerning *Jāmiᶜ al-Tirmidhī*, one of the foundational texts of ḥadīth literature. The first claim is the evaluation by Ibn Ḥazm (d. 456/1064), the leading representative of the Ẓāhirī school, that Abū ʿĪsā al-Tirmidhī (d. 279/892) was *majhūl* (unknown). The second claim is the opinion that there exists no transmitter (rāwī) who received the *Jāmiᶜ al-Tirmidhī* directly from its author through *samāᶜ* (audition in the presence of the author). Both claims share the characteristic of casting doubt on the credibility of the work during the early period of its reception.

The aim of this study is to examine these two historical assertions within a chronological framework, to analyze their nature, transmission, and the contexts in which they were interpreted, thereby offering a critical evaluation.

The first part of the study focuses on the statement attributed to Ibn Ḥazm that "al-Tirmidhī is *majhūl*." This judgment is said to appear in his work *al-Īṣāl ilā fahm Kitāb al-Khiṣāl*, and over time, it has led to debates about the status of *Jāmiᶜ al-Tirmidhī* in various regions and periods. In this context, the study investigates the meaning and context of the alleged statement, how it was interpreted by scholars, whether it is consistent with Ibn Ḥazm's other works such as *al-Muḥallā* and *Risālat al-Bāhira*, and even whether the attribution is accurate. Additional considerations include al-Tirmidhī's recognition in al-Andalus, when the work reached the region, and whether Ibn Ḥazm actually had access to it. The study also examines how Ibn Ḥazm used the term *majhūl* in his critical terminology.

This evaluation was first interpreted by Ibn al-Qaṭṭān (d. 628/1231) as indicating that Ibn Ḥazm did not know al-Tirmidhī. It was later adopted by scholars such as al-Tujībī (d. 730/1329), al-Dhahabī (d. 748/1348), Ibn Kathīr (d. 774/1373), and al-Zarkashī (d. 794/1392), as well as by some contemporary researchers. Al-Dhahabī, in particular, based his view on the assumption that *Jāmiᶜ al-Tirmidhī* reached al-Andalus only after the death of Ibn Ḥazm. However, scholars such as Ibn Ḥajar (d. 852/1449) and some modern authors have refuted this by showing that the work reached al-Andalus before Ibn Ḥazm's time and that his teachers quoted from it. Historical evidence indicates that the text arrived in the region by the mid-4th/10th century, nearly a century before Ibn Ḥazm's death.

It is likely that al-Dhahabī and others did not directly examine *al-Īṣāl*, which led to the misattribution being perpetuated through secondary sources and becoming a widely accepted view. This study demonstrates that the label *majhūl* was actually applied to two transmitters within the *isnād*, not to al-Tirmidhī himself, but was misinterpreted out of context. Indeed, in *al-Muḥallā*, Ibn Ḥazm only described those two transmitters as *majhūl*, without using such terminology for al-Tirmidhī. If such a statement truly appeared in *al-Īṣāl*, it would reasonably be expected to appear in

al-Muḥallā as well. Furthermore, while *Jāmiʿ al-Tirmidhī* was known in al-Andalus, it is possible that it did not achieve the same level of authority as al-Bukhārī or Muslim, or that due to its contents, Ibn Ḥazm did not reference it in his own works.

The second claim—that there is no transmitter who received the *Jāmiʿ al-Tirmidhī* from its author through *samāʿ*, or that such auditions are not authentic—is attributed to Abū ʿAbd Allāh al-Fasawī (d. 5th/11th century, early half) from the Persian region and his teachers. What is particularly noteworthy is that al-Fasawī himself appears in the transmission chain (*isnād*) of *Jāmiʿ al-Tirmidhī*. For this reason, the transmission of Abū Muḥammad al-Qaṭṭān (d. 343/955), found in al-Fasawī's *isnād*, is also analyzed in this study.

This claim appears to have circulated mainly within al-Andalus and in relatively limited circles. However, Andalusian scholars such as Abū Marwān of Cordoba (d. 552/1157) and Abū Jaʿfar of Granada (d. 708/1308) strongly refuted it. There are authentic reports showing that several transmitters—such as al-Shāshī (d. 335/946), al-Maḥbūbī (d. 346/957), Abū Dharr (d. ?), and Abū Ḥāmid (d. ?)—received the work directly from al-Tirmidhī via *samāʿ* or *qirāʾah*. Abū Marwān even annotated a manuscript copy of *Jāmiʿ al-Tirmidhī* to refute this claim, listing by name those transmitters who received the work directly from the author, including the *isnād* of al-Fasawī.

Abū Muḥammad al-Qaṭṭān, who was described by al-Ḥākim al-Naysābūrī (d. 405/1014) as *thiqah* and a scholar with deep insight into ḥadīth, transmitted the work directly from al-Tirmidhī, and then passed it on to his student and fellow townsman al-Fasawī. Al-Fasawī in turn transmitted it to al-Safāqūsī, who returned to al-Andalus before the mid-5th/11th century and transmitted the work to Cordoban scholars. These transmissions and other verified reports clearly show that the claim that no one received *Jāmiʿ al-Tirmidhī* from its author lacks historical foundation. Nonetheless, it is possible that this claim was originally intended to suggest that some Persian transmitters acquired the text not through *samāʿ* or *qirāʾah*, but rather through other legitimate modes of transmission such as *ijāzah* or *munāwalah*.

ملخص موسع

تتناول هذه الدراسةُ ادعاءين مثيرين للجدل حول "جامع الترمذي"، الذي يُعدّ من المصادر الأساسية في علم الحديث. يتمثّل الادعاء الأول في أن ابن حزم (ت. ٤٥٦/ ١٠٦٤)، وهو أبرز ممثلي المذهب الظاهري، وصف أبا عيسى الترمذي (ت. ٢٧٩/ ٨٩٢) بأنه "مجهول". أما الادعاء الثاني، فهو الزعم بأنه لا يوجد أي راوٍ سمع "جامع الترمذي" مباشرة من مؤلفه. ويتشابه هذان الادعاءان في كونهما قد ألقيا ظلالاً من الشك على مكانة الكتاب وموثوقيته في الفترة المبكرة.

وتهدف الدراسة إلى تناول هذين الادعاءين التاريخيين بشأن "جامع الترمذي" من منظورٍ زمنيّ متسلسل؛ وذلك من خلال تحليل طبيعتهما، وطرق انتقالهما، والسياقات التي قُرئا فيها، ومناقشة تقييمات العلماء لهما.

أولاً: تتناول الدراسة القول المنسوب إلى ابن حزم بأن "الترمذي مجهول"، وهو قول يُزعم أنه ورد في كتابه *الإيصال إلى فهم كتاب الخصال*، وقد أثار هذا التوصيف نقاشات في فترات مختلفة ومناطق متعددة حول موثوقية "جامع الترمذي". ومن هذا المنطلق، تبحث الدراسة في المعنى المقصود من هذا التوصيف وسياقه، وطريقة فهم العلماء له، ومدى اتساقه مع مؤلفات ابن حزم الأخرى، مثل *المحلّى* و*رسالة الباهرة*، وهل هذا القول يمكن نسبته إلى ابن حزم فعلاً. كما تتناول الدراسة شهرة الترمذي في الأندلس، وزمن وصول كتابه إلى تلك المنطقة، وهل اطّلع عليه ابن حزم أم لا. ويُفرد جزء خاص لدراسة مصطلح "مجهول" وكيفية استخدامه عند ابن حزم.

وقد فُسّر هذا التوصيف أول مرة على يد ابن القطان (ت. ٦٢٨/ ١٢٣١) على أن ابن حزم لم يكن يعرف الترمذي. ثم تبنّى هذا الفهمَ عددٌ من العلماء في فترات لاحقة، مثل التجيبي (ت. ٧٣٠/ ١٣٢٩)، والذهبي (ت. ٧٤٨/ ١٣٤٨)، وابن كثير (ت. ٧٧٤/ ١٣٧٣)، والزرّكشي (ت. ٧٩٤/ ١٣٩٢)، إضافةً إلى بعض الباحثين المعاصرين. وقد بَنَى الذهبي هذا الرأي على افتراض أن "جامع الترمذي" لم يصل إلى الأندلس إلا بعد وفاة ابن حزم. غير أن ابن حجر (ت. ٨٥٢/ ١٤٤٩) وبعض الباحثين المعاصرين قد اعترضوا على هذا الافتراض، موضحين أن الكتاب كان قد وصل إلى الأندلس قبل وفاة ابن حزم، وأن بعض شيوخه قد اقتبسوا منه. وتشير المعطيات التاريخية إلى أن الكتاب وصل إلى الأندلس في منتصف القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، أي قبل وفاة ابن حزم بنحو قرن من الزمان.

ويبدو أن الذهبي وغيرَه من العلماء لم يطّلعوا على كتاب *الإيصال* مباشرة، ما أدى إلى اعتمادهم على مصادر ثانوية، وتحوّل ذلك التوصيف مع مرور الزمن إلى رأي شائع. وتُظهر هذه الدراسة أن وصف "مجهول" لا يُقصَد به الترمذي نفسه، بل اثنين من الرواة في سلسلة الإسناد، وقد اقتُطع التوصيف من سياقه وأُسنِد خطأً إلى الترمذي. والواقع أن ابن حزم لم يصف الترمذي بـ"مجهول" في *المحلّى*، بل اقتصر هذا الوصف على هذين الراويَين فقط. ولو كان هذا التقييم موجهاً إلى الترمذي فعلاً في *الإيصال*، لكان متوقَّعًا ظهوره أيضًا في *المحلّى* .ومن جهة أخرى، مع أن "جامع الترمذي" كان معروفاً في الأندلس، فمن المحتمل أنه لم يحظَ بمكانةٍ مماثلة لمكانة صحيحي البخاري ومسلم، أو أن ابن حزم لم يَرَ في مادته ما يدعوه إلى الاقتباس منه في مؤلفاته.

أما الادعاء الثاني، وهو أنه لا يوجد راوٍ سمع الكتاب من مؤلفه، أو أن تلك السماعات غير صحيحة، فيُنسب إلى أبي عبد الله الفسوي (ت. النصف الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) وبعض شيوخه من منطقة فارس. والمُلفت أن الفسوي نفسه أحد الرواة في سلسلة رواية "جامع الترمذي"، ولذلك تناولت الدراسة رواية أبي محمد القطان (ت. ٣٤٣/ ٩٥٥)، التي ترد في إسناده.

ويبدو أن هذا الادعاء لم يُطرح إلا في الأندلس، وفي نطاق ضيّق، وقد ردّ عليه بقوة عددٌ من العلماء الأندلسيين، مثل أبي مروان القرطبي (ت. ٥٥٢/ ١١٥٧) وأبي جعفر الغرناطي (ت. ٧٠٨/ ١٣٠٨). وتؤكد روايات صحيحة أن عددًا من الرواة مثل الشاشي (ت. ٣٣٥/ ٩٤٦)، والمحبوبي (ت. ٣٤٦/ ٩٥٧)، وأبي ذر، وأبي حامد، قد تلقوا الكتاب عن الترمذي مباشرةً عن طريق **السماع** أو **القراءة** عليه. وقد دوّن أبو مروان ملاحظات تفصيلية في هامش إحدى نسخ "جامع الترمذي" الخطية، فنّد فيها هذا الادعاء، وذكر أسماء الرواة الذين تلقوا الكتاب من المؤلف مباشرة، ومنهم رواة وردوا في إسناد الفسوي نفسه.

أما أبو محمد القطان، فقد وصفه الحاكم النيسابوري (ت. ٤٠٥/ ١٠١٤) بأنه "ثقة" وعالم متبحّر في علم الحديث، وقد تلقى الكتاب مباشرة من الترمذي، ثم رواه لتلميذه ومواطنه أبي عبد الله الفسوي، الذي بدوره رواه إلى السفاقسي، الذي عاد إلى الأندلس قبل منتصف القرن الخامس الهجري، وبلّغ روايته للعلماء القرطبيين. وتُظهر هذه الرواية، إلى جانب روايات صحيحة أخرى، أن الادعاء القائل بعدم وجود راوٍ تلقى الكتاب عن مؤلفه لا يستند إلى أساس تاريخي. ومع ذلك، من الممكن أن هذا الادعاء أُطلق أصلاً بقصد الإشارة إلى أن بعض رواة فارس لم يتلقوا الكتاب عن الترمذي عبر السماع أو القراءة، بل عبر وسائل أخرى من التحمل المعتبرة، كالإجازة أو المناولة.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الترمذي، ابن حزم، جامع الترمذي، مجهول.

Kaynaklar / References

Abdülmecîd, et-Türkî. *Münâzarât fî usûli'ş-şerîati'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî*. çev. Şâhîn Abdussabûr. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986.

Apaydın, H. Yunus. "İbn Hazm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/39-52. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef. *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'*. 7 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1332.

Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef. *et-Ta'dil ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhari fi'l- Câmi'i's-sahih*. nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Livâ, 1986.

Başaran, Selman. "İbn Hazm'a Göre Hadis Rivayetinde 'Mechûl'". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Ocak 1987), 9-18.

Başaran, Selman. "İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı". *İslâmî Araştırmalar* 2/6 (Ocak 1988), 7-21.

Başaran, Selman. "Tirmizî ve İbn Mâce'yi İbn Hazm'ın Mechûl Olarak Vasıflandırması". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Ocak 1987), 19-25.

Ebû Ali el-Gassânî, Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed. *Takyîdü'l-mühmel ve temyîzü'l-müşkil*. nşr. Ali b. Muhammed el-'İmrân - Muhammed Azîz Şems. 3 Cilt. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2000.

Eşer, Ahmet. *Hadis İlminde Fehrese Literatürü*. Konya: Palet Yayınları, 2023.

Güler, Zekeriya. "Endülüs'te Bir Hadis ve Fıkıh Âlimi: İbn Hazm". *İSTEM* 7/14 (2009), 155-171.

Hâkim el-Kebîr, Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed en-Nîsâbûrî el-Kerâbîsî. *el-Esâmî ve'l-künâ*. nşr. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî. 5 Cilt. Mısır: Dârü'l-Fârûk, 2015.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîheyn*. nşr. Âdil Mürşid vd. 9 Cilt. Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2018.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Târîhu Nîsâbûr*. Lübnan: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamî, 1427.

Hamş, Adâb Mahmûd. *el-İmâm et-Tirmizî ve menhecühü fî kitâbihi'l-Câmi' dirâse nakdiyye tatbîkıyye*. 3 Cilt. Amman: Dârü'l-Feth li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2003. http://ktp.isam.org.tr/

Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh. *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti'l-Endelüs*. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1966.

Hümeyyid, Sa'd İbn Abdullah. *Menâhicü'l-muhaddisîn*. nşr. Ebû Ubeyde Mâhir b. Salih. Riyad: Dâru Ulûmi'l-Sünne, 1999.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasen. *Târîhu medîneti Dımaşk*. nşr. Ebû Saîd Amr b. Garâme. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân el-Endelüsî. *Fehrese*. nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân-Muhammed ez-Zâhî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.

İbn Beşküvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik Endelüsî. *es-Sıla fî târîhi e'immeti'l-Endelüs*. nşr. İzzet el-Attâr el-Hüseynî. Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 1955.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *et-Temyîzu fî telhisi tahrîci ehâdîsi şerhi'l-Vecîz*. nşr. Muhammed es-Sânî b. Ömer. 7 Cilt. Dâru Edvâi's-Selef, 2007.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Muhibuddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1390.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. nşr. İbrahim ez-Zeybek - Âdil Mürşid. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014.

İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed el-İşbîlî. *Fehrese*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'ruf - Mahmud Beşşâr Avvâd. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. I-XII Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî. *er-Risâletü'l-bâhire fi'r-red ʿale'l-ahvâli'l-fâside*. nşr. M. Sagîr Hasan el-Ma'sûmî. Dımaşk, 1409.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî. *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî*. nşr. İhsan Abbâs. 4 Cilt. Beyrut: Müessetü'l-Arabiyye, 1979.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Ömer ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Mısır: Dâru Hicr li't-Tıbâ'ati ve'n-Neşr, 1997.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Ömer ed-Dımaşkî. *İhtisâru 'ulûmi'l-hadîs*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, ts.

İbn Seyyidinnâs, Ebü'l-Feth Muhammed b. Muhammed el-Ya'murî. *en-Nefhu'ş-şezî fî şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. nşr. Ahmed Ma'bed Abdülkerim. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsıme, 1409.

İbn Ümeyra ed-Dabbî, Ebû Cafer Ahmet b. Yahya. *Bugyetü'l-mültemis fî târîhi ricâli ehli'l-Endelüs*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. el-Matbaatü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, ts.

İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Kudâî. *el-Mu'cem fî ashâbi'l-Kâdî Ebî Ali es-Sadefî*. Mısır: Mektebetü's-Sekâfü'd-Dîniyye, 2000.

İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî el-Ezdî. *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*. nşr. İzzet el-Attâr el-Hüseynî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 1988.

İbnü'l-Kattân, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Fâsî el-Mağribî. *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm fî kitâbi'l-Ahkâm*. 6 Cilt. Riyâd: Dâru Tîbe, 1997.

İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî. *Mes'eletü't-tesmiye*. Cidde: Mektebetü's-Sahâbe, ts.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa el-Yahsubî. *el-Gunye fihristü şüyûhi'l-Kâdî İyâz*. nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.

Karahan, Abdullah. "İbn Hazm'ın Râvi Tenkidinde Eleştirilen Yönlerinin Onun Tenkitçi Kimliğine Etkisi -el-Muhallâ Çerçevesinde Değerlendirme-". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (01 Ocak 2007), 121-152.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *er-Refʿ ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-taʿdîl*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 8. Basım, 2004.

Mahfûz, Muhammed. *Terâcimü'l-müellifîne't-Tûnusiyyîn*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.

Muhammed Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Münestîrî. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*. 2 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Mübârekpûrî, Ebû'l-'Ulâ Muhammed Abdurrahman. *Tuhfetü'l-Ahvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî*. nşr. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe. 2 Cilt. Ürdün: Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, 5. Basım, 2003.

Ömerî, Ekrem Ziyâ. *Turâsü't-Tirmizî el-ilmî*. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1991.

Özşenel, Mehmet. "Mübârekpûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/428-429. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Selahaddin Halil b. İzzeddin. *A'yânü'l-'asr ve a'vânü'n-nasr*. nşr. Ali Ebû Zeyd vd. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998.

Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Selahaddin Halil b. İzzeddin. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. nşr. Ahmed Arnâût - Mustafa Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.

Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmail b. Abbâd et-Tâlekânî. *el-Emsâlü's-sâ'ire min şi'ri'l-Mütenebbî*. nşr. Muhammed Hasan Âl-i Yasin. Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1965.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî vd. 13 Cilt. Haydarâbâd: Meclis Dâiretü'l-Me'ârif, 1962.

Sıkıllî, Muhammed b. Abdurrahman. *Câmi'u't-Tirmizî fi'd-dirâsâti'l-Mağribiyye rivâyeten ve dirâyeten*. Riyad: Daru's-samîî', 2008.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Kûtü'l-mugtezî 'alâ Câmi'i't-Tirmizî*. nşr. Nâsır b. Muhammed b. Hâmid el-Garîbî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1424.

Şâkir, Ahmed Muhammed. "Mukaddime". *el-Câmi'u's-sahîh ve hüve: Sünenü't-Tirmizî*. mlf. Tirmizî. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmi'u'l-kebîr*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Tücîbî, Kasım b. Yusuf b. es-Sebtî. *Bernâmec*. nşr. Abdülhafîz Mansûr. Tunus: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1981.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddîn el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ'*. nşr. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

Yezîdî, Ahmed el-. *Ebü'l-Velîd İbnü'l-Faradî el-Kurtubî*. 2 Cilt. el-Memleketü'l-Mağribiyye, 1995.

Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîri ve'l-'alâm*. nşr. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, 1993.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. nşr. Zeynelâbidîn b. Muhammed. 3 Cilt. Riyâd: Advâu's-Selef, 1998.

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 591-621

el-Askerî'nin (ö. 382/992) Tashîfâtü'l-Muhaddisîn Adlı Eseri Bağlamında Tashîf Olgusu

The Phenomenon of Taṣḥīf in the Context of al-ʿAskarī's (ö. 382/992) Taṣḥīfāt al-Muḥaddiṯhīn

ظاهرة التصحيف في سياق كتاب "تصحيفات المحدثين" للعسكري (ت 382/992)

Muhammed Selim Gülaçtı
Doktora Öğrencisi | Ph.D. Student
Ankara University | Faculty of Theology
Ankara | Türkiye
E-mail: slmgulacti@gmail.com
ORCID: orcid.org/0000-0003-1744-8103
RORID: https://ror.org/01wntqw50

Bayram Kanarya
Prof. Dr. | Prof.
Yüzüncü Yıl University | Faculty of Theology
Van | Türkiye
E-mail: bayramkanarya@hotmail.com
ORCID: orcid.org/0000-0002-3525-5789
RORID: https://ror.org/041jyzp61

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 28.01.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 24.07.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Sseason: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1628177

Yazarların Katkıları | Authors Contributions
Çalışmanın Tasarlanması | Conceiving the Study: MSG (%55), BK (%45)
Veri Toplanması | Data Collection: MSG (%60), BK (%40)
Veri Analizi | Data Analysis: MSG (%60), BK (%40)
Makalenin Yazımı | Writing Up: MSG (%90), BK (%10)
Makale Gönderimi ve Revizyonu | Submission and Revision: MSG (%90), BK (%10)

Atıf | Citation: Gülaçtı, Muhammed Selim – Kanarya, Bayram. "el-Askerî'nin (ö. 382/992) Tashîfâtü'l-Muhaddisîn Adlı Eseri Bağlamında Tashîf Olgusu". *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 591-621.
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. **(M. S. Gülaçtı – B. Kanarya)**
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.
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. 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).

el -Askerî'nin (ö. 382/992) Tashîfâtü'l-Muhaddisîn Adlı Eseri Bağlamında Tashîf Olgusu*

Muhammed Selim Gülaçtı
Prof. Dr. Bayram Kanarya

Anahtar Kelimeler:
Hadis
Dil
Tashîf
Arap Dili
el-Askerî

Öz

Lafızda gerçekleşen değişiklik anlamına gelen Tashîf; ilk asırlardan bu yana üzerinde konuşulan ve yazılan bir olgu ve kavramdır. Ravî tasarruflarından biri olarak değerlendirilen bu ıstılah, genellikle hadislerin sonraki nesle aktarılması sırasında ortaya çıkmıştır. Erken dönemden itibaren muhaddisler, rivayetlerin sıhhat tespitinin önemli bir ölçütü olarak lafızların biçimsel açıdan özelliklerini açıklamışlardır. Arap dilinde lafızların kullanım şekli ve bu lafızların anlam hareketliliğine ve değişimlerine temas edilmesi, tashîf olgusunun ilk dönemlerden itibaren dinamik bir konu olduğunu göstermektedir. Bu sebeple konuyla ilgili ciddi bir literatür oluşmuştur. Bu çalışmada hicri dördüncü asırda yaşayan Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Saîd el-Askerî'nin hadis usulünde önemli bir yeri olan tashîf kavramına yaklaşımı ele alınmıştır. Askerî, hadis alanındaki müktesebatının yanında Arap Dili ve Belâgatı alanında da önemli bir yetkinliğe sahiptir. Hadis ilmine hatırı sayılır katkıları olan Askerî, çokça örnekler eşliğinde tashif olgusunun sebepleri ve mahiyetini ele aldığı Tashîfâtü'l-muhaddisîn adlı eseriyle de ön plana çıkmış bir âlimdir. Dolayısıyla tashif olgusunun tarihsel gelişimi, sebepleri ve ortaya çıkan sonuçlarını ele almak üzere mezkûr eser merkeze alınmıştır. Eser incelendiğinde görülecektir ki Askerî'nin dilci ve muhaddis olması itibariyle filoloji ve hadis ile ilgili dikkat çekici tahlillere yer verilmiştir. Eserin öneminden hareketle bu makalede tashîf olgusu el-Askerî üzerinden ortaya konulmuş ve hadis ilminin önemli meselelerinden olan tashif olgusunun anlaşılmasına katkı sunacak bazı misaller üzerinden konu irdelenmiştir.

The Phenomenon of Taṣḥīf in the Context of al-ʿAskarī's (ö. 382/992) Taṣḥīfāt al-Muḥaddiṯīn

Keywords:
Ḥadīth
Language
Taṣḥīf
Arabic Language
al-ʿAskarī

Abstract

Taṣḥīf, which refers to alterations occurring in the wording of a text, is a concept and phenomenon that has been discussed and written about since the early centuries of Islamic scholarship. Considered one of the forms of rāwī (transmitter) interference, taṣḥīf generally emerged during the transmission of ḥadīths to subsequent generations. From the earliest periods, muḥaddithūn emphasized the formal qualities of the transmitted wording as a key criterion for evaluating the authenticity of narrations. The nature of Arabic language, particularly in terms of the structure and semantic variability of its words, has rendered taṣḥīf a dynamic subject of inquiry from early on. As a result, a substantial body of literature has developed around the topic. This study examines the approach of Abū Aḥmad al-Ḥasan b. ʿAbd Allāh b. Saʿīd al-ʿAskarī, a fourth-century hijrī scholar, to the concept of taṣḥīf, which holds an important place in ḥadīth methodology. In addition to his competence in the field of ḥadīth, al-ʿAskarī was a distinguished scholar in Arabic linguistics and rhetoric. With his work Taṣḥīfāt al-Muḥaddithīn, in which he addresses the causes and nature of taṣḥīf through numerous examples, al-ʿAskarī made a significant contribution to the science of ḥadīth. This study centers on that work to explore the historical development, causes, and consequences of the phenomenon of taṣḥīf. It is evident from the analysis that, being both a linguist and a ḥadīth scholar, al-ʿAskarī offers insightful philological and hadith-based evaluations. Based on the significance of his work, this article presents taṣḥīf as understood through al-ʿAskarī's perspective and investigates the subject through select examples that contribute to a deeper understanding of this critical issue in ḥadīth scholarship.

* Bu makale, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Bayram Kanarya danışmanlığında 2023 yılında tamamlanan "el-ʿAskerî'nin (ö. 382/992) *Taṣḥîfâtu'l-Muḥaddisīn* Adlı Eserinin Hadis İlmindeki Yeri" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. / This article is derived from the master's thesis titled "The Significance of al-ʿAskarī's (d. 382/992) *Taṣḥīfāt al-Muḥaddithīn* in the discipline of hadith," completed in 2023 at Van Yüzüncü Yıl University, Institute of Social Sciences, under the supervision of Prof. Dr. Bayram Kanarya.

Giriş

Hadisleri anlamanın ilk adımı, rivayet lafızlarının kullanımının doğru şekilde tespit edilmesidir. Nakle dayanan rivayet malzemesinin şifahî bir aktarım sürecinden yazılı forma geçişi, Arap dilinde birbirine karıştırılma ihtimali olan harflerin varlığı gibi etkenlerle yeni bir boyut kazanmıştır. Noktalama ve harekeleme sistemlerinin henüz gelişmediği erken dönemde, dönemin insanları sahip oldukları dil selikası (fasih Arapçaya vukufiyet) sayesinde anlam kaymalarını büyük ölçüde engelleyebilmişlerdir. İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) ifadesiyle, "*Dil, her kavmin kendi meramını ifade ettiği seslerdir.*"[1] Bu tanımdan hareketle, sağlıklı bir dil kullanımının, o dili konuşan topluluğun kendi sözlü ve yazılı ifade tarzlarının iyi bilinmesiyle mümkün olduğu söylenebilir.

Öte yandan Arapların farklı milletlerle temasa geçmesiyle birlikte, kelimelerin telaffuzunda ve yazımında hata yapma ihtimali artmış; bu durum, Arapçanın sahih kullanımı açısından olduğu kadar, özellikle Kur'an ve hadislerin doğru okunması ve aktarılması açısından da birtakım tedbirlerin alınmasını gerekli kılmıştır. Bu bağlamda, birbirine benzeyen harflerin karıştırılması, nokta ve hareke yanlışları ya da harf değişikliği gibi hataları ifade eden *tashîf* kavramı, hadis terminolojisinde teknik bir terim olarak yer edinmeye başlamıştır.[2]

İlk dönemlerde hadis malzemesinin muhafazası için gerekli çabalar ortaya konulmuşsa da Hz. Peygamber'in (s.a.v) dünyaya veda edişinden sonra, hadislerin naklinde farklı nedenlerden dolayı bazı problemler ortaya çıkmış bu da hadislerin lafzen doğru nakledilmesini zorlaştırmıştır. Askerî'nin yaşadığı asra kadar İslâm dünyasının çeşitli fetih hareketleri sebebiyle geniş bir coğrafyaya yayılması ve çeşitli kültür ve milletlerle karşılaşmış olması, rivayet kültürünün muhafazası ve doğru aktarılmasını daha da zorlaştırmıştır.[3]

Öncelikle belirtmek gerekir ki dil ve hadis kaynaklarında Askerî denilince ilk olarak *el-Furuku'l-luğaviyye* adlı meşhur eserin müellifi olan Ebû Hilal el-Askerî (ö. 400 /1009) akla gelmektedir. Oysa ki bu çalışmada üzerinde çalışılan ismin künyesi Ebû'l-Hasan el- Askerî (ö. 382/992)'dir. Dilci olmaları hasebiyle her iki müellif arasında hem kronolojik hem de mesleki anlamda bir yakınlık olsa da her iki isim birbirine karıştırılmamalıdır. Tashîfatü'l-Muhaddisîn adlı eseri bağlamında gerek klasik gerekse güncel hadis çalışmalarında Askerî'nin görüşlerine temas edilmesi ve tashif olgusunu nasıl tartıştığının ele alınması, akademik seviyede bir çalışmayı hak etmektedir.

Usûlu'l-hadîsin temel amaçlarından biri, rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespitidir. Bu bağlamda, mânen rivayet çerçevesinde doğru kabul edilen birçok kelime mevcut olmakla birlikte,

---

[1] Ebû'l-Feth ʿOṯmân b. Cinnî el-Mevṣılî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Heyet (b.y.: el-Heyʾetu'l-Mısriyye, ts.), 1/34.

[2] Ebü'l-Faẓl Şihâbüddîn Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed el-ʿAsḳalânî İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, *Nuzhetu'n-naẓar fî tavḍîhi Nuḫbeti'l-fiker fî muṣṭalaḥi ehli'l-eṯer*, thk. Nûruddîn ʿItr (Dımaşk: y.y., 1421/2000), 96.

[3] Üsame Bozkurt, "Sadrın Zaptından Satrın Zaptına: IV./X. Asırda Hadis Tashîfât Edebiyatının Gelişim Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2022), 449.

anlamda ciddi sapmalara yol açabilecek bazı lafız hatalarının varlığı da bir vakıadır. Bu tür yanlışlıklara dikkat çekmek ve bu hataları asgariye indirmek amacıyla, muhaddisler ve dilciler tarafından önemli çalışmalar yapılmış ve ortaya bir literatür çıkmıştır. Özellikle dil ve hadis âlimleri, kendi uzmanlık alanlarının bir gereği olarak, bu meseleyi kimi zaman eserlerinin satır aralarında, kimi zaman ise müstakil çalışmalarla ele almışlardır. Nitekim, rivayet malzemesindeki tashîf problemine dair literatürde öne çıkan önemli isimlerden biri de Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Sa'îd el-Askerî'dir.

Lafızların yanlış aktarılması sonucu dinî metinleri anlamada olumsuz bir tablonun ortaya çıkacağı muhakkaktır. Bu durum hem tashîf meselesinin vaz' ediliş amacını hem de bu kavramın hayati öneme sahip bir olgu olduğunu göstermektedir. Örnek vermek gerekirse hadisler, ahkamın kendisinden istinbat edildiği kaynaklardan biridir. Hadislerin yanlış aktarılması sonucunda ibadet, muamelat vb. hususlarda da değişik hükümler ortaya çıkacaktır. Buna binaen bir Müslümanın günlük hayatında nasıl davranması gerektiğine dair değerlendirmeler de birbirinden farklılaşacaktır. Dolayısıyla hadisler ile ilgili değerlendirmelerde bulunan alimler de aynı ölçüde olmasa da ahkama taalluk eden hadislerin sahih olarak aktarılması konusunda hassas davranmaya çalışmışlardır. Özellikle Askerî'nin tashîf iddiasıyla ele aldığı hadislerin bu açıdan değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

Fıkhî açıdan istidlale elverişli rivayetlerin genel ifade biçimlerine bakıldığında يستحب, لا بأس, نهى, أمر gibi lafızların ahkâmı yansıttığı bilinmektedir. Ahkâm hadislerine dair ele alınan eserlere bakıldığında ise müelliflerin rivayetleri anlama gayreti ve sahih kelimeye ulaşma gibi hususlara temas etmeleri, tashîf konusu ile ahkâmın doğrudan irtibatlı olduğunu göstermektedir.[4] Askerî, kitabında ele aldığı hadisleri konu bakımından herhangi bir tasnife tabi tutmadan telif etmiştir.

Rivayetlerde ahkâma taalluk eden hadislerin varlığından bahsetmiştik. Misal olarak أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستحب الغسل يوم الجمعة "*Hz. Peygamber, cuma günü boy abdesti almaktan hoşlanırdı*"[5] hadisinde geçen غسل *ğusl (boy abdesti)* kelimesini râvîlerden biri عسل *asel (bal)* olarak hatalı nakletmiştir. Bu durum cuma günü yapılması tavsiye edilen amellerle ilgili hükmü değiştirmekte ve hadisin hükmüne doğrudan etki etmektedir. Askerî de bu örneği verirken لا ادري كيف صحفتها "*Böyle bir hataya nasıl düşülür anlam veremiyorum*" demiştir.[6]

Tashîf-tahrîf kavramlarının aşağıda da ifade edileceği üzere birbirleriyle sıkı bir münasebeti bulunmaktadır. Askerî'nin kendi eserlerinde tashîf kavramını sıklıkla kullanması sebebiyle konu bu

[4] Ebû el-Ḥasan ʿAlî b. Ḫalef b. ʿAbdulmelik İbn Baṭṭâl İbn Baṭṭâl, *Şerḥu saḥîḥi'l-buḫârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003), 9/440.

[5] Ebûbekr Abdurrezzâk, *el-Muṣannef*, thk. Komisyon (İstanbul: Dar'u't-tasîl, 1437), 3/477.

[6] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, thk. Mahmut Ahmed Mire (Kahire: el-Maṭbaʿatu'l-ʿArabiyyetu'l-Ḥadîşe, 1402/1981), 362.

kavram üzerinden tahlil edilmiştir. Şu halde Askerî'de tashîf olgusuna geçmeden önce tashîfin kavramsal çerçevesine değinmek yerinde olacaktır:

Tashîf (تصحيف) صَحّف fiilinden türemiş olan bir kelimedir. Dil âlimi Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), kökü "ص ح ف" olan fiil ve kelimeleri ele alırken, "صحيفة" (sayfa) ve "صحفة" (çanak) gibi türevlerine de yer vermektedir. Bu kelimelere ilaveten "birbirine benzeyen harfleri yanlış okuyup nakleden kişi" anlamına gelen "مصحف" ve الصحفي kelimelerine de değinmektedir.[7] Zemahşerî (ö. 538/1144) صحف maddesinde وهو لحانة مصحف وصحّف الكلمة "*O, lafızları değiştirerek çok yanlış yapandır.*" şeklinde bir ifade kullanarak, tashîfin ne manaya geldiğine temas etmiş bulunmaktadır.[8]

Tashîf ve tahrîfin Askerî'nin zihninde nasıl bir yer işgal ettiği dikkat edilmesi gereken bir husustur. Nitekim o tashîf ve tahrif terimleri arasındaki farklılığa dikkat çekip şöyle demiştir: وهذا من التحريف لا من التصحيف "*Bu tahrife girer tashîfe değil.*"[9] Onun bu yaklaşımı, yaklaşık dört asır sonra gelecek olan İbn Hacer'in (ö. 852/1448) bu meselede net bir çizgiyle ayıracağı iki tanıma kaynaklık edecektir. İbn Hacer'in sözü edilen ayrımı ise eserinde şu şekilde geçmektedir: "Kelimenin siyâkında harf ya da harflerdeki noktalama değişikliği *musahhaf*, harfin kendisinin değişmesi *Muharref* adını alır."[10] Şunu da farklı bir değerlendirme olarak ifade etmekte fayda var. Askerî'nin, eserine *Şerhu mâ Yakau fihi't-tashif ve't-tahrif* adını vermesi ve kitabının girişinde, "*Bu kitabımda, yazım bakımından birbirine benzediği için tashîfin ve tahrîfin meydana geldiği zor lafız ve isimleri açıkladım"* demesi, tashîf ve tahrîfin onun nezdinde yaklaşık olarak aynı manaya geldiğini göstermektedir.[11] Gerek harflerin gerekse hareke ve noktalamanın herhangi bir teğayyürü sadece "tashîf" olarak ifade edilmiştir. İmam Şâfiî (ö. 204/819), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbnü's-Salah (ö. 643/1245) ve Zehebî (ö. 748/1347) gibi isimler de bu konuda herhangi bir ayrımı gerekli görmemişlerdir.[12]

Askerî, tashîf ve sahafî terimlerini Halil b. Ahmed'den (ö. 175/791) aktararak açıklamaktadır. Harflerin benzerliği nedeniyle sahifeden okuyup hatalı nakleden kimseye *sahafî*, bu fiile de *tashîf* demektedir. Yakın ilişkili ayrı bir terim olan *tağyîr*, noktası ve harekesiyle şekilsel anlamda değişikliği ifade etmektedir. *İşkâl* lafzı ise hatalı kıraatin önüne geçmek amacıyla kelimeleri harekeleme ve noktalama işi, bir bakıma çözümleme faaliyetidir.[13] Bu itibarla müellif, *tağyîr* ve *işkâl* terimini yer yer

---

[7] Ebû ʿAbdurraḥmân el-Ḫalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî el-Ḫalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Ahmet Hamid el- Ferravî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423), 2/380.

[8] Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. ʿAmr ez-Zemaḫşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muḥammed Bâsil ʿUyûnu's-Sevd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1419/1998), 1/538.

[9] Ebû Aḥmed el-Ḥasen b. ʿAbdullâh b. Saʿîd b. İsmâîl Ebû Aḥmed el-ʿAskerî, *Şerhu mâ yekaʿu fîhi't-tashîf ve't-tahrîf* (Mısır, 1383), 77.

[10] İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, *Nuzhetu'n-naẓar,* 96.

[11] Ahmet Tahir Dayhan, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005), 24.

[12] Dayhan, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf,* 37.

[13] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 161.

tashîfin yerine kullanmakta ve ilmin doğrudan hocadan değil de kitaplardan alınması nedeniyle bu değişikliğin vuku bulduğunu ifade etmektedir.[14]

Yukarıda ifade edilen lafızlara ek olarak tashîf kelimesiyle yakın ilişkisi bulunan bir başka kelime de *Lahn* kavramıdır. *Tashîf* ile *Lahn* terimlerinin kesiştikleri nokta her ikisinin de kelimede değişikliğe sebep olmalarıdır. Lahn, sözlükte لحن امالة شيء من جهته "*Bir lafzı gereken cihetten meylettirmek*" manasına gelmektedir.[15] Fakat bu lafız farklı bir yerde durmaktadır. Şöyle ki, irab hatalarının, dil bilimine hâkim olanların dikkatlerini çekmesi ve bunu düzeltebilme yeterliliğine haiz olmaları, lahnı, tashîften bir bakıma daha masum hale getirmektedir.[16]

Bu meyanda Askerî'nin eserinde verdiği Amr b. Avn el-Vâsıtî'ye (ö. 225/840) dayandırılan şu nakil, bu iki terim arasındaki münasebeti ortaya çıkarması açısından zikredilmeye değerdir:

"Amr b. Avn'ın çokça lahn'a düşen bir kâtibi vardı. Amr; onun bu işine son verin dedi ve bulundukları bölgede şiire ve dile hâkim başka bir kâtibi yerine getirdi. Fakat bu kişi hadis ilmiyle ilgili yeterliliği olmadığı için râvî adlarının okunuşunda tashîfe düşmekteydi. Sonunda Amr şöyle dedi: Daha önceki kâtibi getirin. إن كان يلحن فليس يمسخ *O* lahne düşüyor idiyse de, harflerin yerlerini değiştirmiyordu."[17]

Ahmet Tahir Dayhan'ın değerlendirmesine göre, hicrî üçüncü asırdan bu yana "tashîf" meselesi dil ve edebiyat çevrelerinde tartışmalı bir konu olarak varlığını sürdürmektedir. Mevcut veriler de bu kanaati destekler niteliktedir. [18]

Şimdi bu literatürün gelişim seyrini görmek açısından tashîf olgusuna hasredilen Askeri'nin *Tashîfâtu'l-muhaddisîn* adlı eserinin muhteva ve metodolojisini ele alalım.

1. Askerî ve *Tashîfâtu'l-muhaddisîn* Adlı Eseri

Öncelikle bu eserin metoduna dair malumat vermek, tashîf konusunun nasıl anlaşıldığına dair bir fikir verecektir. Ancak eserin metodolojik yapısına geçmeden önce Askeri'nin biyografisine dair kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

Askerî, hicri 293/906'da Askerîmükrem'de doğmuştur.[19] Bu bölge İran'ın Hûzistan eyaletinde Ahvaz'ın kuzeyinde kurulan ve bugün mevcut olmayan eski bir şehirdir.[20] Zikredilen doğum tarihi

[14] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 392.

[15] Ebû'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Fâris el-Ḳazvînî İbn Fâris, *Mucmelu'l-luğa* (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, ts.), 5/239.

[16] Dayhan, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf*, 40.

[17] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 665.

[18] Dayhan, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf*, 15.

[19] ez-Ziriklî ed-Dımaşkī, *el-Aʿlâm* (Beyrut: Daru'l-ilmi li'i-melayin, 2002), 2/196.

[20] Mustafa L. Bilge, "Askerimükrem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/493-494.

üzerinde ittifak vardır. Müellifin asıl ismi Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Saîd el-Askerî'dir.[21] İran'ın Hûzistan eyaletinde Askerî şehrine nispetle bu ismi alan Askerî**,** hayatının büyük çoğunluğunu burada geçirdiği için Askerî nisbesiyle maruf olmuştur. Kaynaklarda vefat tarihi üzerinde ittifak olmadığı görülmektedir. Çoğunluğun görüşü esas alındığında Askerî'nin vefatının hicri 382 olduğunu söylemek mümkündür.[22]

Askerî, telifât konusunda nitelik ve çeşitlilik bakımından zengin bir miras bırakmıştır. Döneminin en velûd simalarından biri olan müellif, zamanını daha çok hadis ve Arap Dili ve Edebiyatı alanlarına ayırmıştır. Askerî'nin tercemesini yazan âlimler onun eserlerinin nitelikli olduğu hususunda ortak bir kanaate sahip olmuşlardır. Sem'ânî, ilmî seviyesi yüksek ve nitelikli eserlerin sahibi,[23] İbnu'l-Kıftî (ö. 646/1248), İbn Kesir (ö. 774/1373), İbni Hallikân (ö. 681/1282) gibi âlimler de *Askerî, tasnifi ve telifi güzel olup faydalı eserleri kaleme almış bir kişidir*,[24] İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201) ise *Askerî, geniş bilgi sahibi, faziletli, allâme bir râvidir*[25] şeklinde açıklamalarda bulunarak kaleminin güçlü olduğuna dikkat çekmişlerdir. Ayrıca o, Arap dili ve ulûmu'l-hadisin kesişim noktalarında önemli bir boşluğu doldurma çabası içerisine girmiştir. Buradan hareketle Askerî'nin meseleye yaklaşım tarzını kavramaya çalışmak önem arz etmektedir.

Askerî'nin "*Taṣḥîfâtu'l-Muḥaddisîn*" adlı eseri, "Muhaddislerin Rivayetlerinde Ortaya Çıkan Lafız Hataları" anlamına gelmektedir. Bu eser, hadis râvileri tarafından yapılan lafzî yanlışlıkları tespit etmek ve tashîf olgusunun sebeplerini ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır. Askerî'nin, *Ahbârü'lmusahhifin* adlı eserinin ilk sayfasındaki ilgili kısmı burada aktarmak *Tashîfâtu'l-muhaddisin* adlı eseri telif sebebini görmek açısından faydalı olacaktır:

"Hadis ve nakil ehli için râvîlerin rivayetlerinin nakli esnasında tashîfe konu olabilecek Peygamber'in (sav) sözleri ve râvî isimlerini, anlaşılması zor olan kelimeleri, ayrıca edebiyat, lüğat, şiir ve Arap ahbarında meydana gelen tashîfleri açıklayan geniş çaplı bir kitabı yazmaya çalışıyordum. Daha sonra İsfahan'dayken ehl-i hadisin ihtiyaç duyduğu bölümü, edebiyat ehlinin ihtiyacından ayırmam talep edildi, ben de onu iki kitap olarak hazırladım."[26] Bu tür bir çabanın amacının hatalı nakledilen rivayetlerde geçen lafızları bir araya getirip hadis rivayeti ve belâgat ile uğraşanların ihtiyacını karşılamak olduğu anlaşılmaktadır.

---

[21] Ebû Saʿd ʿAbdulkerîm b. Muḥammed b. Manṣûr el-Mervezî es-Semʿânî, *el-Ensâb*, thk. ʿAbdurrahman b. Yaḥyâ (Haydarabad: Dâiratü'l-Meʿârifi'l-ʿOs̱mâniyye, 1382/1962), 2/298.

[22] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, (Muhakkinin mukaddimesi) 7.

[23] Ebû Saʿd ʿAbdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî es-Semʿânî, *el-Ensâb*, thk. ʿAbdurrahman b. Yahyâ (Haydarabad: Dâiratü'l-Meʿârifi'l-ʿOs̱mâniyye, 1382/1962), 304.

[24] Ebû Bekr İbni Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru's Sadr, 1993), 2/83.

[25] Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn ʿAbdurrahmân b. ʿAlî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mulûk ve'l-ʾumem*, thk. Muhammed ʿAbdulkâdir ʿAtâ, Mustafâ ʿAbdulkâdir ʿAtâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1412/1992), 387.

[26] Askerî'nin özellikle halife ve umeranın meclislerinde meydana gelen tarihi malumat ve hadisler ile ilgili tashîf örneklerini topladığı eseridir. Bkz. Ebû Aḥmed el-Ḥasen b. ʿAbdullâh b. Saʿîd b. İsmâîl Askerî, *Âḫbâru'l-Muṣaḥḥifîn*, thk. Ṣubḥî el-Bedrî es-Sâmerrâî (Beyrut: y.y., 1406/1985), 20.

Tashîfâtü'l-Muhaddisîn ismiyle tek cilt şeklinde de basılmıştır.[27] Eser, Daru'l-Beşairu'l-İslamiyye tarafından yayınlanmıştır. Yayınlanan versiyonu yaklaşık 1.408 sayfadır ve tek cilt halinde neşredilmiştir. 4 el yazması nüshadan yararlanılarak, metin Dr. Mahmud Ahmed Mîre (Mahmud Ahmad Mayrah) tarafından titizlikle tahkik edilmiştir. Akademik çevrelerce daha çok tercih edilen baskı Dr. Mahmud Ahmed Mîre'nin tahkik ettiği baskıdır. Ayrıca Ahmed Abdu'ş-şafî tarafından tahkik edilen Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye (Beyrut) baskısı da mevcuttur. Bu baskı genellikle tek cilttir.

Bu eserin muhtevasında kelimat-ı kur'an'ın yazılışındaki imla farklılıklarına ve hatalarına temas edilmişse de odaklanılan noktanın hadislerin kitabeti esnasında imladan kaynaklanan rivayetlere dair açıklanan geniş çaplı eser olduğu ifade edilmelidir. Müellif, kendi dönemine kadar tashîf örneklerine değinen âlimlerin sözlerini sıralamış ve sonunda da kendi tercihini açıklamıştır.

Eserin usûlune dair şunları ifade etmek yerinde olacaktır. Askerî, kitabında sahabe ve tâbiin isimlerinden yanlış aktarılmış olanları ve tashîfe uğramış lafızları açıklamakta, sadece harfin noktalaması ve harekelenmesindeki farklılıkları değil, kelimede harfin fazlalığı, harfin eksiltilmesi, lafzın tamamen değiştirilmesi gibi mevzuları da tashîfe ekleyerek ele almıştır.[28] Askerî, eserinde hadisleri isnatlarıyla birlikte vermekte, daha sonra içerisinde tashîf olan rivayetleri örneklendirme yaparak açıklamaktadır. Senedi aktarırken de اجازة, كتابة vb. rivayet sîgalarını kullanarak asıl metne geçmektedir.[29] Hadis rivayet lafızlarından da en çok أخبرنا، حَكى، حَدثني vb. lafızları kullanmış, yer yer muanan isnatlı hadisleri de aktarmıştır.[30]

Askerî, kendi değerlendirmelerine işaret eden birçok ibare ve kavram kullanmıştır. Bu kullanımların içeriği özellikle verilen misallerin hükme etki etmesi açısından dikkatten kaçmamaktadır. Eserinde tashîf olgusunu هذا غَلط *bu hatadır,*[31] ومما تَقلب حروفه فَيختلف اَلمعنى *harflerin tağayyürü sebebiyle mananın bozulması,*[32] ومما يَروى فيه تَصحيف فَاحش *tashîfin sarahaten hatalı olarak rivayet edilmesi,*[33] ومما يَحتاج إلى ضَبط و تَقييد *harekeleme ve kayıt altına alma ihtiyacı duyulanlardan,*[34] ومما يغلط فيه من أسماء المواضع *Yer isimlerinde yanlışın meydana gelmesi*[35] şeklinde ifade etmiştir.

[27] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 43.
[28] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 5.
[29] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 2.
[30] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 208.
[31] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 117.
[32] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 351.
[33] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 283, 343.
[34] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 393.
[35] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 248.

Şimdi Askerî'nin bu eserinde ele aldığı tashîf örneklerine geçebiliriz:

ومما يُغلط فيه من أسماء المواضع أيضا قولهم: الجعرانَةُ وهي بكسر الجيم وإسكان العين ، ومن لا يُميز يرويه الجِعِرَّانة فيكسر الجيم والعين ويشدد الراء، فيشبهه بجعرانة الدُّبُر وهو خطأ، والصواب تسكين العين وتخفيف الراء

Mekke ile Taif arasında bir mekânın adı olan Ci'râne, bir râvî nedeniyle *Ciirrâne* olarak okunmuştur. Askerî, ne rivayet ettiğini ayırt etmeyen bir râvînin *cîm* ve *ayn* harfini kesreli, *râ* harfinin ise şeddeli olarak okuduğunu, sahih olanın ise *ayn* harfinin sakin, *râ* harfinin tahfifle okunulması olduğunu ifade etmektedir.[36]

Askerî'nin tashîf konusunda tartışılan kelimelerin kendi dönemine kadar gelen kullanımlarını ele alarak farklı yorumlar ortaya koyduğu da ifade edilebilir. O, tashîf misalini aktarırken râvînin bu hataya düşme nedenini hadis âlimlerinden iktibaslarda bulunarak açıklar. Daha sonra قلت أنا \ الصواب diyerek kendi yorumunu ifade eder.[37] Eserde bazı tashîf örnekleri incelenirken söz konusu hatanın tarih boyunca nasıl sürdüğü ve gelenekte nasıl yer bulduğu etraflıca ortaya konulmakta, daha sonra ilgili örnekler sunulmaktadır. Örneğin ومما يصحف فيه قديما/ ومما يقع فيه الاشكال قديم/ ومما صحف فيه قديما / ومما صحفوا فيه قديما gibi öteden beri yapılagelen yanlışlara dikkat çekmek için bu tür ifadeleri tercih etmiştir. Bu ifade kalıpları tashîf örneklerinin tespitinin zamansal açıdan önemli olduğunu ve kullanım hatalarının tarihini vermesi açısından önem arz etmektedir.[38]

Kitapta konunun ele alınış biçimi sadedinde yer yer lafzın doğru okunuşu verilmekte, daha sonra da dilcilerin görüşleri zikredilip قلت lafzıyla müellifin değerlendirmelerine yer verilmekte ve yeri geldikçe şiirle de delillendirme yöntemi kullanılmaktadır. [39]

Askerî'nin mezkûr eserinin hadis ilimleri içindeki konumu ile ilgili olarak da şunlar ifade edilebilir. Kelimelerin yapı ve şekil açısından özelliklerini izah etmesi, Arap dilinde kullanım keyfiyeti ve anlam değişimlerine temas etmesi kitabın *Garîbü'l-Hadîs* ile de ilişkili olduğunu göstermektedir. Öte yandan kitabın içeriğinin, lafızları aynı ama okunuşu farklı olan râvi adlarını ihtiva etmesi nedeniyle hadis ilmindeki *Mu'telif-Muhtelif* alt disiplini ile de çok yakın bir ilişkisi bulunmaktadır.

Askerî'nin bu kitapta tashîf konusundaki kaynakları üzerinde de durulması gerekmektedir. Müellif, eserini telif ederken kendi döneminin ve daha önceki dönemlerin önemli kaynaklarından istifade etmiştir. Bu durum, söz konusu eseri önemli bir konuma taşımaktadır. Zira bir meseleyi savunmak veya eleştirmek adına kendinden önceki kaynaklara atıfta bulunmak, konuya daha bütüncül ve sağlıklı bir bakış kazandırır. Askerî, eserinde doğrudan kaynaklara dair sistematik bir açıklama sunmamış olmakla birlikte, yer yer bazı eser isimlerini açıkça zikretmektedir. Hacim ve

[36] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 248, 249.

[37] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 111, 170.

[38] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 344.

[39] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 161, 661.

içerik itibarıyla bu denli kapsamlı bir çalışmanın farklı kaynaklardan yararlanılmaksızın kaleme alınması zaten mümkün değildir. Nitekim eserde, başta hadis âlimleri ve dilciler olmak üzere birçok klasik otoritenin ilmî mirasından faydalanıldığı görülmektedir.

Eserde zaman zaman yalnızca kitap ismi ya da sadece müellif adı zikredilerek kaynak gösterildiği,[40] kimi yerlerde ise ne kitap ne de müellif adı verilmeden atıf yapıldığı görülmektedir.[41] Örneğin قال المحدثون ، وقال اهل اللغة /*Muhaddisler veya Dilciler şöyle dedi* şeklinde ifade tarzları bulunmaktadır. Ayrıca kitabın adını zikretmeden müellife atıfta bulunması[42] da bir çeşit kaynak verme biçimi olarak ifade edilebilir. Genellikle yararlandığı eserler İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-Ta'dil,*[43] İbn Ḳuteybe'nin (ö. 276/889) *Garîbu'l-Hadis,*[44] Buharî'nin (ö. 256/870) "*et-Tabakât" ve "et-Tarih"*,[45] Vakidî'nin (ö. 207/823) *Kitabu'l-Meğazi*[46] adlı eserleri zikredilebilir. Misal olarak:

وما يشكل قولهم في حديث : (ونحن في جَلَج – بجيمين – لا ندري ما يُصْنَعُ بنا) قال أبو حاتم : سألت للأصمعي؟ فقال : لا أعرفه ولم مع به . قال أبو حاتم: ولا أعرفه أنا ، غَيْرَ أنه يقعُ في قلبي أنه أراد في اضطراب أو أمر مبطرب لا يُسْتَقَرُّ عليه . وقال القتيبي : وجدته في حديث مفسراً ، رواه يحيى بن آدم أن أبا عبيدة فرض على كل جَلَجَة أربعة دراهم وعباءة . والجلجة : الجُمْجُمَة ؛ يعنى على كل رأس أربعة دراهم، فكأنَّ الجلج في الحديث الأُول جمع جَلَجَ ة ، يراد بذلك كل نفس ونسمة

[40] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 289.

[41] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 120, 212, 312.

[42] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 88, 90

[43] Ebû Muḥammed ʿAbdurraḥman b. Muḥammed er-Râzî İbn Ebî Ḥâtim, *el-Cerḥ ve't-taʿdîl* (Haydarabad; Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṯi'l-ʿArabî, 1371/1952).

[44] Ebû Muḥammed ʿAbdullâh b. Muslim b. Ḳuteybe ed-Dîneverî İbn Ḳuteybe, *Ğarîbu'l-hadîṯ*, thk. ʿAbdullâh el-Cebbûrî (Bağdat: Maṭbaʿatu'l-ʿÂnî, 1397/1977).

[45] Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. İsmâʿîl b. İbrâhîm el-Buḫârî, *et-Târîḫu'l-kebîr*, thk. Heyet (Haydarabad: Dâiratü'l-Meʿârifi'l-ʿOṯmâniyye, ts.). Buhârî'nin, sahabilerden kendi zamanına kadar birbirinden hadis rivayet eden râvilere dair olan bu kitabına eserde atıf yapılmıştır. Askerî, bir râvi ismi üzerinden açmış olduğu bir tartışmada bu kitabın adını doğrudan zikretmektedir. Buhârî'nin adını *Rebâh b. Rebî'* olarak aktardığı ismi Askerî, hatalı olduğunu ifade etmekte ve doğrusunu *Riyâh b. Rebî'* olarak tespit etmektedir. Yukarıda adı geçen eserlerin, Buhârî'nin cerh-taʿdîl dahil râvîlerle ilgili biyografik bilgiler verdiği eserleri olan "et-Târîḫu'l-Kebîr" ve "et-Târîḫu'l-Evsat" olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu eserlere yönelik aynı ifadelerin, Askerî'den önce İbn Ebî Hâtim tarafından kendi eseri *el-ʿİlel*'de "الطبقات" ve "التاريخ" şeklinde kullanıldığı görülmektedir. Eseri tahkik eden komisyonun "التاريخ الصغير' وهو المطبوع باسم: 'التاريخ الأوسط' أي: "الظاهر أنه يعني 'التاريخ الكبير'" şeklindeki ifadeleri de bu eserlerin kastedildiğini teyit etmektedir. Dolayısıyla, Askerî'nin "et-Ṭabaḳāt" ve "et-Târîḫ" şeklindeki ifadesi, muhtemelen Buhârî'nin eserdeki tabakât esasına dayalı düzenleme tarzına işaret edilerek bu isimle zikredilmiştir. Ayrıca Buhârî'nin *et-Târîḫu'l-Kebîr* adlı eserine dair yapılan incelemelerde, eserin mukaddimelerine, DİA'da yer alan ilgili maddeye ve bu eser üzerine hazırlanan tezlere bakıldığında, farklı bir isimlendirmeye rastlanmamıştır. Dolayısıyla eserin literatürde başka bir adla anıldığına dair bir veri bulunmamaktadır. Bkz. Ebû Muḥammed ʿAbdurraḥman b. Muḥammed er-Râzî İbn Ebî Ḥâtim, *el-ʿİlel*, thk. Komisyon (Riyad: Müessesetu'l-cerisi, 1427/2006), 3/477.

[46] Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. ʿOmer b. Vâḳıd el-Eslemî el-Vâḳıdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-ʿİlmî, 1409/1989).

Bu hadiste işkâl olan kelime "*biz sayıca çoktuk. Bize ne yapılacağını bilmiyoruz"* manasına gelen جَلَج kelimesidir. Ebû Hatim (ö. 277/890) جَلَج lafzının manasını bilmeyip Asmâi'ye (ö. 216/831) sorduğunu, onun da bu kelime ile ilgili malumatının olmadığını ve işitmediğini söylemektedir. Ebû Hatim, "*Tahmin ediyorum ki üstesinden gelinemeyecek zor bir durum"* anlamına geldiğini ifade etmektedir. Kuteybî (ö. 276/889): *Bu lafzın bir hadiste açıklanmış olduğunu gördüm*, demiştir. Yahya b. Adem (ö. 203/818), Ebû Ubeyde'nin (ö. 224/838) *Her bir baş/* جَلَجَة *için dört dirhem ve bir aba vardır* dediğini nakletmektedir. Cümlede geçen جَلَجَة baş/kelle manasına gelen الجُمْجُمَة lafzıyla eş anlamlı kullanılmaktadır. Hadiste geçen جلج lafzı جَلَجَة kelimesinin çoğulu olabilir. Bununla da *her bir insan* kastedilmektedir.[47]

Askerî, okunuşu birbirine benzeyen râvîlerin isimlerinde herhangi bir karışıklığa neden olmama adına bu râvîlerin hangi kabileye mensup olduğunu, kimlerden hadis aktardıklarını, kime hadis naklettiklerini ve yaşadıkları şehirleri de belirtmiştir. Ayrıca adını aktardığı râvîlerin muhaddis kimliği varsa hangi bölgede şöhret kazandıklarına dair de malumat vermektedir. Bu durumu "*Basra veya Bağdat hadisçilerindendir"* şeklinde zikrederek bilgi vermektedir. Örneğin râvî adlarında vuku bulan tashîf misalinde حيان بن بشر hakkında "*Bağdat'ın muhaddislerindendir"* ifadesini kullanmıştır.[48]

Kitapta tashîf iddiasıyla ele alınan hadis, râvî ve mekân isimlerinin toplamı 280 civarındadır. Tashîf iddiası veya kendi yorumunu temellendirme gibi sebeplerle eserde rivayetlerin kaynağına nispeti açısından 1 kudsî hadis, 373 merfû hadis, 6 mevkûf ve 101 maktû hadis isnatları ile birlikte verilmiştir. Ayrıca tashîf meselesini ele alan birçok müellif, konuyu sistematik bir şekilde sınıflandırarak anlatmakta; tashîfi meydana getiren sebepleri (örneğin görme veya işitme kusurları) ve tashifin türlerini (lafzî, sem'î vb.) teorik çerçevede işlemektedir. Ancak Askerî, eserinde bu tür bir teorik sınıflandırmaya gitmeden doğrudan örnekler üzerinden ilerlemektedir. Bu durum, onun

[47] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 260. el-'Askerî, dilcilik ve lafız-harf düzeltmeleriyle ilgili meselelerde pek çok nahivci, lugatçı ve edebiyatçıyı referans göstermektedir. Bu isimler arasında yer alan "el-Kuteybî"nin zaman, alan ve bağlam açısından incelendiğinde meşhur İbn Kuteybe olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Askerî, eserinde القُتَيْبِيُّ فِي غَرِيب الحَدِيث ifadesiyle ondan alıntı yapmaktadır. Sünen-i Ebî Dâvûd'un tahkikini yapan Şuayb el-Arnavût da وقد ذكره القتيبي في غريب الحديث demektedir. Ayrıca, İbn Kuteybe'nin *el-Ma'ârif* adlı eserinde مسلم بن قتيبة ismine dair, eserin muhakkiki Servet Ukkaşe قال الشيخ الإمام أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة القتيبي الدينَوَريّ ifadesini kullanmıştır. Buradan hareketle, Askerî'nin eserinde "el-Kuteybî" olarak atıfta bulunduğu kişinin, kaynaklarda adı geçen İbn Kuteybe olması ihtimali güçlenmektedir. Zira hem Askerî'nin aktardığı ifadeler hem de Şuayb el-Arnavût'un tahkikinde yer alan atıflar bu kanaati desteklemektedir. Dolayısıyla Askerî'nin, dilcilik ve garîbü'l-hadîs literatüründe otorite kabul edilen İbn Kuteybe'ye dayandığı anlaşılmaktadır. Bk. Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 324; Suleymân b. el-Eşʿaṣ es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb e-Arnavût (Dâru'r-risâleti'l-ilmiyye, 2009), 7/130; Ebû Muḥammed ʿAbdullâh b. Muslim b. Ḳuteybe ed-Dîneverî İbn Ḳuteybe, *ʿUyûnü'l-aḫbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, ts.), 1/9; Ebû Muḥammed ʿAbdullâh b. Muslim b. Ḳuteybe ed-Dîneverî İbn Ḳuteybe, *el-Maʿârif*, thk. Ṣervet ʿUkkâşe (b.y.: y.y., 1413/1992), 1/1.

[48] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 469, 525, 526

eserinin teoriden ziyade pratik örnekler üzerinden şekillendiğini ve daha çok tashifin uygulama boyutuna odaklandığını göstermektedir.

2. Askerî'nin Tashîf Olgusuna Bakışı

Tashîf konusu özellikle hadisçiler ile dilcilerin çalışma alanına girdiği için bu iki kimliği kendisinde toplayan isimlerin uyarılarını ve konuyu ele alış biçimlerini dikkate almak, tashîfi asgari düzeye indirip daha sağlıklı sonuçlar ortaya çıkmasına yardımcı olacaktır.

Konuya geçmeden önce Askerî'nin hadis ilmine vukûfiyetine dair bazı bilgileri aktarmak yerinde olacaktır.

İbn Kesir, onun, dil ve edebiyat alanında önemli bir sima olduğunu, aynı şekilde hadis ilminde de yazdığı eserle adından söz ettirecek birikime sahip olduğunu aktarmış ve bu yönü itibariyle muhaddis sayılabilecek müktesebata sahip olduğunu ifade etmiştir.[49] Zehebî'de onun hem dilci hem de muhaddis olduğunu dile getirenler arasındadır.[50] Zehebî her ne kadar onun dilcilik yönüne vurguda bulunmuşsa da hadis konusundaki yetkinliğini de göz ardı etmemek gerekir çünkü ders aldığı hocalarının çoğu muhaddis kimliği ile maruftur.

Askerî'nin hadis ilmi ile doğrudan ilişkili olan telifatı *Tashîfâtü'l-muhaddissîn* ve *Şerhu mâ yeka'u fîhi't-tashîf ve't-tahrîf* adlı eserleridir. Hadis müktesebatı ile ilgili yapılan inceleme neticesinde Askerî'nin, birçok önemli isim tarafından övülen biri olduğu ortaya çıkmaktadır. Örnek olarak kaynaklarda ان ثَقة أَمينا , صاحب التصانيف الحسان ,الرواية المتقن ,العسكري من اَلثقات "*Askerî, güvenilir ravilerdendir",* "*Sağlam bir rivayete sahiptir.", "Faydalı eserler kaleme almış biridir."*vb. ifadeler mevcuttur.[51] Öte yandan ona duyulan güvenin neticesi olacak ki, bazı üstatları ondan hadis aktarmışlardır. Zira cerh-tadil ilminin önemli isimlerinden olan İbn Ebî Hatim er-Râzî'nin, Askerî'den rivayet naklettiği bildirilmiştir.[52]

Askerî'nin tashîf olgusunu nasıl ele aldığını ve bu hususta takip ettiği hususları şöyle izah etmek mümkündür:

2.1. Kelimenin doğru kullanımını Arap örfünden delil getirerek zikretmesi

Askerî, tashîf iddiasıyla ele aldığı örnekleri Arap örfünden delil getirerek doğrusunu ifade etmektedir. Bu kısımda misal olarak şu hadis verilebilir: ضموا فواشيكم إذا غابت الشمس حتى تذهب فحمة العشاء *Hz. Peygamber, güneş battığı zaman akşamın karanlığı ortadan kayboluncaya kadar hayvanlarınızı dışarıya*

[49] Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. ʿOmer b. Kesîr ed-Dimeşḳî İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. ʿAbdullah b. ʿAbdulmuḥsin et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997), 312.

[50] Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. ʿOṣmân eẕ-Ẕehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, thk. Şuʿayb el-Arnâvut (b.y.: Muʾessesetu'r-Risâle, 1405/1985), 413.

[51] Ẕehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 11/283.; Semʿânî, *el-Ensâb*, 9/312.; Ebû'l-Ḥasan ʿAlî b. Yûsuf Ḳıfṭî, *İnbâhu'r-ruvât ʿalâ ʾenbâhi'n-nuḥât*, thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-ʿArabî, 1406/1982), 1/345.

[52] روى عنه عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازيّ وعلي بن الحسن بن سلم الأصبهاني وهما من أقرانه (...) Bk. Semʿânî, *el-Ensâb*, 9/304.

salmayın.[53]Askerî, hadiste geçen فواشيكم lafzını مواشيكم, فحمة lafzını da قحمة olarak okuyanların hata yaptıklarını ve harekeleme konusunda itkan sahibi kimselerin bu kelimeyi فواشيكم olarak okuduklarını ifade etmektedir. Kelimenin bu şekilde okunmasını gerektirecek bir durumun olmadığını şöyle açıklamaktadır: فواشيكم *lafzı büyükbaş hayvanlar için kullanılmaktadır.* اكثر العرب ليسوا من اهل مواشي *Arapların çoğu küçükbaş hayvan yetiştiren bir toplum değiller ki bu* مواشيكم *şeklinde kıraat edilmeye uygun olsun.*[54] Görüldüğü gibi Askerî, Arapların geçim kaynağına atfen bir çözüm bulmuş gibi görünmektedir.

2.2.Tashîfin lehçe farklılığından ortaya çıkmış olması

İlk dönemlerde yaygın olan şifâhî geleneğin zamanla yazılı kültüre dönüşmesi, bazı yeni sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu dönüşümün en somut yansımalarından biri tashîf meselesinde gözlemlenmektedir. Örneğin, "لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ، حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ، فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا" "*Allah Yahudilere lanet etsin! Onlara iç yağlar haram kılındı da onlar bu yağları eritip sattılar"* hadisindeki فجمّلوها lafzı, tashîfe uğradığı yönünde tartışmalara konu olmuştur.

Askerî, öncelikle "فَجَمَلوها" lafzının "eritmek" anlamına geldiğini belirtir ve bu şekilde okunmasının doğru olduğunu savunur. Ancak bazı râvîler lafzı "جَمَّلوها" şeklinde nakletmişlerdir. Bu okunuş, sarf açısından "teksîr" (çoğaltma) veznindedir. Mücerred bir fiil olan "قَتَل"in, tef'îl babında "قَتَّل" şeklinde geldiğinde mübalağa ifade etmesi gibi, "جَمَّل" de bu bağlamda "çokça eritmek" veya "yoğunlaştırmak" anlamında yorumlanabilir. Nitekim Askerî, her iki kıraat şeklinin de 'eritmek' anlamına gelebileceğini kabul etmektedir. Bununla birlikte, "جَمَّل" lafzı "iyileştirmek, güzelleştirmek" anlamında anlaşılırsa –ki Askerî bu anlamı "تَجْمِيلُ الشَّيْءِ وَتَحْسِينُهُ / bir şeyi güzelleştirme ve iyileştirme" ifadesiyle örneklendirmektedir– bu anlam hadiste kastedilen bağlamın dışına çıkmaktadır. Askerî'ye göre bu durumda metnin anlamında sapma meydana gelir ve bu, bir tashîf örneği olarak değerlendirilmelidir.

Ebû Ubeyd'e (ö.224/838) göre bu lafızda tashîf yoktur. Çünkü o, Kûfe lehçesinde *eritmek* manasına gelen جَمَل ve اجتَمل جَمْل kelimelerinin kullanıldığını ifade etmektedir. Ancak Askerî bazı hadis metinlerinde جَمَلُوها kelimesinin yerine حَمَلوها, حَمّلوها, اجملوها lafızlarının kullanılmasını tashîf olarak değerlendirmiştir.[55]

Çeşitli bağlamlarda ele alınan söz konusu misaller farklı değerlendirmelere açıktır. Başka bir ifadeyle bir lafzın tashîf hükmü içtihadî bir hüviyet taşıdığı için bir âlimin vermiş olduğu tashîf hükmüne, kelimenin başka boyutları göz önünde bulundurulduğunda bir diğeri farklı değerlendirebilmektedir.

---

[53] Suleymân b. el-Eşʿaṣ es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Delhi: el-Maṭbaʿatu'l-Enṣâriyye, 1323), "Cihâd", 15 (No. 2604).

[54] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 194.

[55] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 190.

2.3. Tashifin müstemliden kaynaklanması

Bir âlimin aktarmak istediği hadisleri veya okutacağı kitabı öğrencilere yazdırması esnasında ortaya çıkabilecek sonuçlardan biri de lafzın müstemlî tarafından yanlış yazılmasıdır. Bu konuya dair Askerî, şu örneği nakletmektedir: Vâsıt beldesinde şiir ve edebiyat ile ilgilenen, ancak hadis bilgisi hiç olmayan bir kâtip vardı. Amr b. Avn el-Vâsitî'nin de yazım yanlışı yapan bir kâtibi vardı. Bir gün, *işine son verin bu adamın* diyerek edebiyatta yetkinliği olan başka bir kâtibi çağırdı ve bir metni kendisine okumasını talep etti. O kişi, senetteki bir adı هَشيم olarak okuyunca, *yazıklar olsun, kelime* هُشيم *olacak* dedi. Ardından başka bir ismi حَصين diye okuyunca, *yazık sana, o* حُصين *olacak* dedi. Daha sonra şu emri verdi: *Bana daha önce işine son verdiğim ilk kâtibi çağırın. Zira o, irap hatası yapıyor olsa da en azından kelimeyi değiştirmiyor.*[56] Tashîfin genel olarak kitabî bir hata olduğu bu örnekte görülmektedir. Zira özellikle kâtipler, hâkimler, saray kadılığı vb. görevi ile uğraşanlarda bu durum daha çok görülmektedir.[57]

Bu olay, tashîfin çoğunlukla kitabî olarak meydana gelen bir sorun olduğuna işaret etmektedir. Özellikle müstemlîlerin –yani metni işitip yazıya aktaran kâtiplerin– doğru anlamadıkları bir lafzı, kendi bilgi ve alan birikimlerine göre yorumlayarak kaydetmeleri, rivayet lafızlarında tashîfe yol açabilmektedir. Bu vaka, müstemlî merkezli tashîf olgusunun, özellikle rivayet zincirinde yazılı kültürün yaygınlaşmaya başladığı dönemde ne tür semantik kaymalar doğurabileceğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

2.4. Tashîfi gidermede hadisten istidlalde bulunması

Bir kelimenin ilgili ilmin terminolojisinde harekelenmesinin/zabtının nasıl olduğuna bakılmaması söz konusu kelimenin doğru telaffuz edilmesini engelleyebilmektedir. Askerî'nin söz konusu kitabı tetkik edilirken tashîf iddialarını çeşitli delillerle destekleme yöntemini seçtiği görülmüştür. Bu delillerden biri de tashîfin tespitinde daha başka hadislerden istifade ediyor olmasıdır. Delilini bazen hadisin senedinden bazen de hadis metninden getirmektedir. Konuyla ilgili şöyle bir misal verilebilir:

بعد الكور terkibinde tashîf bulunmaktadır. Hadiste وأعوذ بك من وَالْحَوْرِ بَعْدَ الكَوْرِ *Düzenli işlerin bozulmasından Allah'a sığınırım*. Askerî, rivayetteki بَعدَ الكُور terkibinin iki şekilde nakledildiğini ifade etmektedir. Kelime bazen الكور bazen de الكون olarak aktarılmıştır. Askerî, kendisine ulaşan bir hadis nakletmiştir. Bu nakilde الكور kelimesi şöyle geçmektedir:

أعوذ بك من وَعْثَاءِ السَّفَر، وكآبة الْمُنْقَلَبِ، وَالْحَوْرِ بَعْدَ الكَوْرِ، وسُوءِ الْمَنْظَرِ فِي الْأَهْلِ وَالْمَالِ

[56] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 65.

[57] Ḥamza b. el-Ḥasen Ḥamza el-İsfehânî, *et-Tenbîh ʿalâ hudûṣi't-taṣḥîf*, thk. Muḥammed Esʿad Ṭalas (Beyrut: y.y., 1412/1992), 1.

"Yolculuğun zorluklarından, üzüntülü dönüşten, düzenli işlerin bozulmasından, mal ve aile konusunda kötü manzaralarla karşılaşmaktan sana sığınırım."[58]

Askerî'nin, tashîfin vuku bulduğu yerleri açıklarken "hata" (خطأ), "ğalat/yanılgı" (غلط), "vehm/zihinsel sapma" (وهم) gibi terimleri kullanması, onun bu kavramları tashîf ve tahrîfi de kapsayacak şekilde geniş anlamda kullandığını göstermektedir. Özellikle harflerin yanlış harekelenmesi, bir fiilin hatalı bâbta/kalıpta okunması, ya da harf eksikliği veya fazlalığı gibi durumları ifade etmek için bu terimlere başvurduğu görülmektedir. Bu bağlamda, Askerî'nin eserinde yer verdiği örnekler dikkatle incelendiğinde, tashîfin meydana geldiğini ifade etmek amacıyla sistematik olarak bu lafızları tercih ettiği söylenebilir.[59]

Askerî, tashîfin vuku bulduğu yönündeki bir iddiasında söz konusu lafzın mana düzeyinde hata olarak telakki edilemeyeceğini, bu noktada tashîf hükmünün gerekçesine dair açık bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Bu yönü, onun tashîf olgusunu ele alış tarzının farklı bir hususiyeti olarak değerlendirilebilir. Zira Askerî, sadece lafzî değişikliği değil, anlam kaybı veya sapması olup olmadığını da dikkate almakta; bazı tashîf örneklerinde mana korunmuşsa, bunun tashîf olmakla birlikte anlamı bozmadığını ifade etmektedir.

Nitekim şu örnek bu yaklaşımını açıkça göstermektedir: 'مر النبي صلى الله عليه وسلم على قوم يربعون حجرا' "*Hz. Peygamber, bir taşı kaldırmakta olan bir topluluğun yanından geçti*" [60] şeklindeki rivayette geçen "يربعون" lafzı, Askerî'ye göre rivayet yetkinliği bulunmayan biri tarafından "يرفعون" şeklinde okunmuştur. Askerî bu durumu tashîf olarak değerlendirir; zira lafız değiştirilmiştir. Ancak anlam yönüyle bir sapma olmadığını özellikle vurgular.

Bu yaklaşım, Askerî'nin sadece harf veya şekil düzeyinde bir tashîfi değil, aynı zamanda bağlamsal anlamı da göz önünde bulundurarak hüküm verdiğini göstermektedir. Üstelik bu gibi yerlerde, rivayet zincirine ve diğer hadis metinlerine dayanarak mana doğrulaması yapmakta; böylece lafız düzeyinde tashîf olsa bile, anlamın sabit kalması durumunda bunun daha hafif bir hata olduğunu ima etmektedir.[61]

2.5. Tashîf olarak telakki edilemeyeceğini iddia ettiği lafzılar

Hadis âlimlerinin rivayetlerin tespitine yönelik yoğun çabalarından biri, hadislerin mefhumunun tespiti noktasında gösterdikleri çabadır. Rivayetlerdeki garîb lafızların açıklanması,

[58] Ebû ʿAbdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Ḥadîṣ, 1416/1995), 5/542 (No. 6374).

[59] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 247.

[60] Ebü'l-Fażl Celâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḫuḍayrî es-Süyûṭî, *Câmiu'l-ehâdîs* (b.y.: y.y., ts.), 32/84.

[61] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 349.

şerh edilmesi, müşkîl olan lafzıların tashih edilmesi, tashîflerin belirtirlmesi vb. hususlar bu kabilden çabalar olarak ifade edilebilir.

İşte böyle bir çabanın başka bir veçhesi, Askerî tarafından tashîfin bulunup bulunmadığı lafızlarla ilgili vermiş olduğu hükümlerde göze çarpmaktadır. Aktarmış olduğu bazı misallerde ilgili lafzın iki türlü kullanımının da doğru olduğunu ifade ederek tashîfin meydana gelmediğini ifade etmektedir. Misal olarak Hz. Peygamber'in (sav) / الثلث والثلث كبير و كثير *üçte bir, o dahi fazladır* hadisidir.[62] Askerî, bir kesimin كبير bir kesim كثير şeklinde kıraatte bulunduklarını fakat كَبِير lafzının tercihe şayan olduğunu ifade edip, كبير ve كثير olarak nakledilen rivayetlerin ayrı ayrı senedini de vermektedir.[63] Tashîfin mühim sebeplerinden olan harf benzerliği, verilen örnekte görülmektedir. Fakat manaya herhangi bir etkide bulunmadığı için yaratmadığı için hatalı kabul edilmemiştir.

2.6. Senet veya metinde giderilemeyen ihtilafları ele alması

Senet ve metinde çözülemeyen ihtilafları ihtiva eden hadislere *Muzdarib* hadis denilmektedir.[64] Hadislerde ızdırab farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Izdırab, isnatlardan birinin ziyade râvî barındırması, sika mi yoksa zayıf mı olduğu tam olarak tespit edilemeyen bir râvinin adında veya künyesinde birliğin olmaması vb. şekillerde kendini göstermektedir.[65] Askerî, bu mevzuyu ومما يشكل و فيه خلَف / ومما وقع فيه الخلَف ومما يخالف فيه قليل في حديث الخوارج gibi açıklamalarla ele almakta ve ilgili misalleri sıralamaktadır.[66]

Askerî, Süfyan b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) مُحَرِّشُ الكعبي ismi hakkında ihtilafın giderilemediğini كان يضطرب ifadesiyle açıklamakta ve bu ismin مَحْرَش mi مُحَرِّشُ mi olduğu yönünde tevakkuf edilen bir halin varlığından söz etmektedir.[67]

Hadislerde geçen kelimeler üzerinde gerçekleşen ihtilafın bir sebebi Arapçada birçok kullanımın var olmasıdır. Dil otoritelerinin kendi aralarında ihtilafı da buna dayandırılmaktadır. Askerî, vermiş olduğu bir misalde إن هذا القرآن مَأْدُبَة الله فتعلموا مَأْدُبَته "*Şüphesiz bu Kur'ân Allah'ın sofrasıdır. Öyleyse o (ziyafet) sofrasından (gücünüz yettiğince) öğrenin"*[68] hadisinde altı çizili kelime üzerinde ihtilafın meydana geldiğini ifade etmektedir. Ebû Ubeyd, iki türlü kıraatin doğru olduğunu, مَأْدُبة okunması durumunda *Kur'ân'ın edebî tarzı,* مَأْدُبَة okunursa *Allah'ın insanlar için fayda barındıran nimeti* manalarını

---

[62] Ebûbekr Abdurrezzâk, *el-Muṣannef*, 8/399.

[63] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 201.

[64] Ahmet Yücel, *Muztarib* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2020), 31/422.

[65] ʿEbû ʿAmr Taḳıyyüddîn ʿOs̱mân b. ʿAbdurraḥmân İbnü's-Ṣalâḥ, *ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ = Muḳaddimetü ibni'ṣ-salâḥ*, thk. Nûreddîn ʿItr (Dımaşk; Beyrut: Dâru'l-Fikr; Dâru'l-Fikri'l-Muʿâṣır, 1406/1986), 94.

[66] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 215, 218.

[67] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 76.

[68] Ebûbekr Abdurrezzâk, *el-Muṣannef*, 8/3/368.; Ebû Muḥammed ʿAbdullah b. ʿAbdurrahmân ed-Dârimî, *Musnedu dârimî*, thk. Hüseyn Selîm Esed (Daru'l-Muğnî, 1416), 4/2089.

ifade etiğini söylemektedir. Ebû Bekir b. Düreyd (ö. 321/993), sadece مَأْدَبَة okunuşunu doğru bulmakta İbnu'l-'Arabî, her iki kullanımın da kullanımda olduğunu söylemektedir.[69]

Bu noktada tashîfin nasıl bir olgu olduğunu somut olarak göstermek açısından şu soru sorulabilir. Rivayetlerin geneline bakıldığında Askerî tarafından tashîf iddiasıyla ele alınan hadisler, Askerî'ye göre mi tashîf yoksa başka bir isim bu hadisin lafzının doğru okunuşunu zikretmiş midir? Belirtmek gerekir ki tashîf misalleri Askerî tarafından ele alınırken beraberinde ilmî diyalogların, tartışmaların mevcudiyeti, tashîf mevzusunun kısmen de olsa sübjektif bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir. Konuyla ilgili şu örneğin verilmesi yerinde olacaktır. Hz. Peygamber'in (sav) şöyle dediği aktarılmaktadır: كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولنا بالموعظة "*Hz. Peygamber (sav) durumumuzu dikkate alarak nasihatte bulunurdu.*"[70] Tashîf iddiasının olduğu kelime يتخولنا lafzıdır. Askerî, doğru kıraatin يتخوننا olduğunu iddia etmektedir. Buhârî, Müslim (ö.261/875) ve Tirmizî'nin (ö.279/892) kitaplarında يتخولنا lafzı bulunmaktadır.[71] Askerî, mezkur lafız üzerinde A'meş (ö. 148/765) ile Ebû Amr. b. A'lâ (ö. 154/771) arasında geçen bir tartışmayı nakletmektedir. A'meş, lafzın sahih kıraatinin يتعاهدنا", periyodik olarak" anlamına gelen يتخوننا olduğunu düşünmektedir. Ebû Amr, يستصلحنا "bizim durumumuzu dikkate alarak" anlamına gelen يتخولنا kelimesini tercih etmiştir. A'meş'in *Sana bunu demeyi gerektiren nedir?* şeklindeki sualine karşılık Ebû Amr, *dilersen öğretirim, fakat Allah, sana bundan daha büyük bir şey öğretmemiştir* diye cevap vermiştir. Daha sonra bu tartışmaya Asma'î'de (ö. 216/831) dahil olacak ve *Ebû Amr, A'meş'e zulmetmiştir. Zira her iki lafzın da kullanımı doğrudur* değerlendirmesinde bulunacaktır.[72] Örnekte de görüldüğü üzere tashîf hükmünün verilip verilmesi içtihadî bir durumdur.

Son olarak ifade etmek gerekir ki müellif, yer verdiği tüm örnekleri eleştirel bir ifade tarzı ile ele almaktadır. Bu yaklaşımın ilk muhatapları, eserin adından da anlaşılacağı üzere hadisçiler olmuştur. Bu işlemin herhangi bir mezhepsel saik veya kastî bir adım olduğu düşünülmemelidir. Zira doğru olan ile hatalı olanı birbirinden ayırma faaliyeti olan tenkit, hadis ilmi için son derece önemli bir faaliyettir. Zira bu tutum tamamen nebevî mirası korumak için atılmış bir adımdır.

Muhaddislere yönelik eleştiri ifadeleri genel olarak إختلّط , صحّفه بعض المحدثين , وأحسبه من غلط المحدثين أصحاب الحديث قلبوه vb. ifade tarzlarıyla ele alınmaktadır.[73] Örneğin Buhârî'nin isnatlarına yapılan

[69] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 241, 242.

[70] Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. İsmâʿîl b. İbrâhîm Buḫârî, *Ṣaḥîḥu'l-buḫârî*, thk. Muṣṭafa Dîb el-Buġâ (Dımaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), "Kitâbu'l-ilm", 11 (No. 68).

[71] Ebû'l-Ḥasen Muslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nîsâbûrî Muslim, *Ṣaḥîhu muslim*, thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâṣır (Cidde; Beyrut: Dâru'l-Minhâc; Dâru Ṭavḳi'n-Necât, 1433), "Kitâbu sıfati'l-munafikîn", 19 (No. 2821).; Ebû ʿÎsâ Muḥammed b. ʿÎsâ et-Tirmiẕî, *Sunenu tirmiẕî*, thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir, Fuʾâd ʿAbdulbâḳî (Mısır: Şirketu Muṣṭafâ'l-Bâbî'l-Ḥalebî, 1395/1975), "Ebvâbu'l-edeb", 76 (No. 2855).

[72] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 153-154.

[73] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 58, 235, 330.

tenkitlere ricâl ve muttasıl yönü olmak üzere iki açıdan ele alınması gerektiği ifade edilmektedir.[74] Askerî, İbn Ebî Hâtim'den aktardığı bir haberde Buhârî'nin bir râvînin adını *et-Tabakât ve't-târih* adlı kitabında رياح بن الربيع olması gerekirken رباح şeklinde zabt ettiğini ve bunun yanlış olduğunu zikretmektedir.[75] Konuyla ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Muhaddislerin ilmî çabalarının temel hedefi, sahih ile zayıf olanı ayırarak hadisin makbulünü ve merdudunu ortaya koymak ve bu malzemenin sağlıklı bir şekilde korunmasını sağlamaktır. Ancak tüm bu titiz çalışmalara rağmen, çeşitli sebeplerle hata yapılması zaman zaman kaçınılmaz olmuştur. Bu gerçeği ifade eden en meşhur sözlerden biri, Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) nispet edilen şu ifadedir: من يَسْلَمُ من التصحيف؟ "*Tashîften kim kurtulmuştur ki?*" Bu söz, tashîf gibi hataların büyük âlimler nezdinde bile vuku bulabileceğini ve ilim yolculuğunun beşerî zaaflardan tamamen arındırılamayacağını veciz bir şekilde ortaya koymaktadır.

3. Askerî'nin Dilci Kimliğiyle Tashîfi Ele Alış Biçimi

Dil, asırlardan beri üzerinde düşünülen ve anlamaya çalışılan bir olgudur. Bir dilin kullanım alanının doğru bir zeminde belirlenmesi kurumsal bir kimliğe sahip disiplinlerin varlığıyla mümkündür. Bu sayede dil kurallarının sistematiğine ehil olmayan kimselerin birçok yanlışı düzeltilir ve doğru kullanımı tedavüle girmiş olur. Aksi takdirde dilin kullanım alanını bilmeyen ve sonradan Müslüman olan milletler farkında olmadan dil hatalarını meydana getirir ve *lahn* olgusunu ortaya çıkarır. Aynı şekilde hadislerin dilini de iyice kavramak için öncelikle kullanılan üslubun ayrıntılarına varıncaya kadar öğrenmek ve bir selika kazanmak gerekmektedir. Buradan hareketle Hz. Peygamber'in أرشدوا أخاكم، فإنه قد ضل "*Kardeşiniz şaşırdı ona yol gösterin*"[76] sözünün bir gereği olarak muhaddisler, Arap dilcilerinin ifade ettikleri kaideleri hadisler için de uygulamaya gayret sarf etmiş ve kelimenin doğru okunması için çaba sarf etmişlerdir.

Askerî, hadis usul tarihi açısından önemli bir mevkii bulunmakla beraber o, zamanını daha çok Arap diline vermiştir. Bu alana hâkimiyetinin yanında kitaplarını akıcı bir üslûpla telif etmiştir. Câhız (ö. 255/869), Müberred (ö. 286/900), Asmâi'de de görüldüğü gibi o, Arap edebiyatını, şiirini, geçmiş toplulukların nüktelerini, birçok fıkra, hikâye, atasözleri ve deyimlerini bir araya getirmiş ve bu

[74] Ahmet Tahir Dayhan, *Buhârî'ye Yönelik Bazı Tenkitler* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 63.

[75] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 116-117.

[76] İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/10.

kültüre katkı sağlamıştır.[77] Ayrıca onun istifade ettiği önemli dilcilerin Halil b. Ahmed,[78] Halef el-Ahmer (ö. 180/796),[79] Asmaî[80] ve Ebû Ubeyd[81] olduğu söylenebilir.

Askerî, Arap dilindeki müktesebatı sayesinde yaşadığı dönemin önemli bir ismi haline gelmiştir. Bu durum hem yazdığı eserlerinden hem de *Şerhu mâ yeka'u fîhi't-tashîf ve't-tahrîf* adlı kitabının ilk cümlelerinde kitabı yazma nedeni sayılabilecek "Belâğat ile uğraşanların ihtiyacını karşılama kaygısıyla" cümlesinden anlamak mümkündür.[82] Zira böyle bir talep ancak kendisinin yetkinliğine inanılan birine yapılabilir. Bununla birlikte eserinde tashîf olgusunu ele alırken tashîf edebiyatına hâkimiyeti ve şiirden istişhatta bulunması bu konudaki yeterliliğini göstermektedir. Bu sebepledir ki kaynaklarda muhaddis ve dilci (لغوي) olarak tanıtılmıştır.[83]

3.1. Dil bilgisi kaidelerine aykırı olması sebebiyle vukû bulan tashîf

Askerî'nin dilci kimliğinden hareketle tashîfin hadislerde yayılmasına mani olmak için ne tür önlemler aldığını belirtmek önem arz etmektedir. Bir lafzın farklı anlamlarını vermesi, garip kelimeleri açıklarken anlamı kapalı olan noktaları izah etmesi, irabta meydana gelen yanlışı düzeltmesi ve sarf ilminin kaidelerini dikkate alması onun hem bu konudaki müktesebatını göstermekte hem de kitabını müracaat edebilecek bir kaynak hâline getirmektedir. Şöyle bir misal verilebilir:

ومما يشكل إعرابه قولهم : نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمرة حتى تَزْهُوَ روى بعضهم حتى تزهى

"Hz. Peygamber, olgunlaşıncaya kadar hurmanın satılmasını yasakladı."[84]

Askerî'ye göre bu hadiste تَزْهُو veya تَزْهَى olarak iki şekilde aktarılması halinde tashîf vukû bulur. Ona göre hurma ağacının meyveleri için bu kelimenin tercih edilmesi yerinde olmaz. Zira يَزهُو-زَهَا kelimesinden türeyen تَزهُو lafzı *meyvesi görünmek veya ortaya çıkmak* manasını ihtiva etmektedir. Öte taraftan O, يَزهُو- زهَا lafzının *büyüme* anlamına geldiğini dile getirmekte ve ağaç, bitki ve erkek için (زهى الرجل يزهي اذا تكبر) kullanılmasının daha uygun olduğunu ifade etmektedir. Askerî, يُزهي-أَزهَا ifâl bâbından gelen يُزهِي fiilinin doğru kelime olduğunu ve kullanımda olanın bu olduğunu söylemektedir.[85] Görüldüğü üzere birbirine benzeyen öğeler ne kadar iyi tahlil edilirse hadisler o kadar iyi anlaşılacaktır.

---

77 Semʿânî, *el-Ensâb*, 298.

78 Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 24, 291, 338.

79 Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 16, 19, 22, 133, 242, 289.

80 Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 28, 56, 151, 281, 289, 305, 319, 387.

81 Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 44, 77, 162, 171, 177.

82 Askerî, *Şerhu mâ yekaʿu fîhi't-tashîf ve't-tahrîf*, 19.

83 Ẕehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 16/415.

84 Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sunenu ibn mâce*, thk. Muhammed Fuâd ʿAbdulbâkî (b.y.: Dâru ʾİhyâʾi'l-Kutubi'l-ʿArabiyye, ts.), "en-Nehyi an bey'i's-simâr" (No. 2217).

85 Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 237.

İ'rabın yanlış olması ile dil kitaplarındaki vucûhât farklılıkları birbirine karıştırılmaması gereken bir husustur. Bu durum hadisin farklı yorumlanmasını netice verebilecektir. Hadis lafızlarının anlamında nahvî mananın teğayyürü ve i'rab değişimine bakılması, özellikle fıkıh âlimleri ve hadis şârihlerine yeni alanlar açacaktır. Buradan hareketle hadislerdeki kelimelerin anlam alanını belirlemek için birçok unsura ihtiyaç vardır. Arap dilinin zenginliğinden kaynaklı ortaya çıkan okuma biçimi karşısında dilcilerin çabası değişiklik arz etmiştir. Kimi dilciler rivayetin anlam açısından doğruluğu oluştuktan sonra, bu anlamı kabul etmiş ve onunla amel etmişlerdir. Kimi dilciler ise kelimelerde vuku bulan değişikliğin mihenginin, Arap grameri değil de hangi kalıpların nerede kullanılacağını belirleyenin Hz. Peygamber (sav) olduğunu dile getirmişlerdir.[86] Bir misalde biri hakkında kullanılan أبي الضيم ifadesinin آبي الضيم yani "haksızlığı reddeden" şeklinde tashih edilmesi gerektiği zikredilmektedir. Askerî'nin izah yöntemi söz konusu lafzın ismi fail sîgasının değiştiği şeklindedir. İlk bakışta künye olarak düşünülebilen bu terkip aslında fail kalıbında olup masdarı الإباء kelimesidir. Sarf açısından ise أبى يأبَى فهو آب yani üçüncü bâbtan olduğu bilinmektedir. Lafzın doğru okunuşunu şu örnekle temellendirmektedir: Hz. Peygamber'den (sav) rivayette bulunan Abdullah b. Abdulmelîk için آبي اللحم الغفاري ifadesi darb-ı mesel haline gelip kullanılmıştır. İlk bakışta künye gibi anlaşılsa da aslında *Allah (c.c.) adına kesilmeyen etten yemeyi reddeden* anlamına gelmektedir.[87] Dolayısıyla bilerek veya bilmeyerek gramatik düzeyde bu hataya düşüldüğü müşahede edilmiş ve önlem olarak Askerî, yine gramere müracaat etmiştir.

Askerî'nin kelimelere yüklenen manaları birçok isme atıfta bulunarak yorumlaması da onun tashîf olgusunu ele alma biçiminin farklı bir özelliğidir. O, aktarmış olduğu bir misalde ضموا فواشيكم إذا غابت الشمس حتى تذهب فحمة العشاء rivayetini aktarmıştır. فحمة kelimesine İbnu'l-'Arabî'nin (ö. 231/845) *akşamın başlangıcından yatsıya kadar*, Fezârî'nin (ö. 188/804) *yatsıdan gece yarısına kadar olan zaman* anlamı verdiklerini naklettikten sonra Ganevî'nin (ö. m. 610 [?]) فحمة "*yaz mevsiminde gecenin ilk zamanlarıdır. Kış gecesi için fahme tedavülde yok. Zira hava sıcak değil ki yolcuları yolundan alıkoysun. Onların* افحام */ ifhâm kullanımı, develeri çökertip dinlenmeleri, yatsının ilk anında sıcaklık dindiği içindir. Sonra gecenin serinliği başlayınca tekrardan yola devam ederler"* şeklinde açıklamasını nakleder.[88]

İrabta yanlışın meydana geldiği lafızlar (ومما يقع الخطأ في إعرابه) diye başladığı bir hadis metninde geçen kelime جَزَى olarak okunursa تَجْزِي şeklinde *tâ* harfinin fethasıyla, أجزأ şeklinde mehmûzlu okunursa تُجْزَى *tâ* harfinin dammesiyle okunması gerektiğini ifade etmiştir. Bu sebeple her fiil yapısının kendi bünyesinde farklı anlamlara geldiği, bu durumda irabı bilmemenin tashîfe düşme neticesini doğurduğu görülmektedir. Buradan hareketle tashîfin salt harekeyi hatalı okumakla değil irabı bilmemekle de oluşabileceği rahatlıkla görülmektedir. Telaffuzun tatbiki şeklinde de ifade

[86] Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Râvî Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler* (Ankara: İsam Yayınları, 2020), 76.

[87] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 23.

[88] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 195,196.

edilebilecek "zabt" faaliyetinin i'rab ile de ilişkisi bulunmaktadır. İ'rab olgusunu harekeyle bütünleştirenler olduğu gibi takdîri bir durumu ifade ettiği de zikredilmektedir.[89] Görüldüğü kadarıyla Askerî'de i'rabın sınırı, kelimelerin evvelinde, ortalarında ve sonunda meydana gelen tüm değişimlerdir. Zira vermiş olduğu bir misalde ومما يشكل اعرابه *irabı zor olanlardan* ifadesiyle lafzın harfi veya harekesinin değişmiş olmasını bile i'rab kelimesiyle izah etmiştir.[90]

Tashîfin Arap dil yapısı, dilcilerin iddialarını temellendirmek ve muhatabına galip gelmek gibi nedenlerle meydana geldiğini ifade etmesi Askerî'nin bu meseleye bakışını gösteren önemli bir detaydır. Bu meselede dil ekollerinin birbirlerini tashîf yapmakla itham ettikleri de görülmüştür. Basralılar ile Kûfeliler arasında bu tartışma kaynaklarımızda mevcuttur. Askeri'nin de bu konuyla ilgili başka bir eserinde ما روي من أوهام علماء البصريين başlığını açması, tashîf meselesinin yaşanan bazı olumsuz durumların sonucunda ortaya çıktığına örnek teşkil etmektedir.[91]

3.2. Harekelenmeye ihtiyaç duyulan lafızları açıklaması

Askerî'nin harekelenmeye ihtiyaç duyulan lafızları açıklaması dilci hüviyetinin vermiş olduğu bir refleks olarak nitelendirilebilir. Arap dilinin fonetik yapısı gereği lafızların sahih olarak okunması/harekelenmesi anlamın doğru verilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Aksi hâlde cümledeki unsurların yeri değişecek ve dinî metinlerin hatalı yorumlanması gibi neticeleri beraberinde getirecektir. Dolayısıyla harekeleme, bir manada tashîfin vuku bulmasını engelleyen bir mekanizma olarak değerlendirilmektedir. Askerî'de böyle bir kaygının sonucu olarak ومما يحتاج الى ضبط وتقييد *Harekelenmeye ihtiyaç duyulan* ifadesini kullanmaktadır.

Örneğin tashîfe uğrayan bazı lafızların yer yer harekeyle ilgili بعد الزاي ياءان تحت كل واحدة منهما نقطتان *zâ harfinden sonra her birinin altında iki nokta olan iki yâ* gibi açıklamaları bulunmaktadır. Yine bir başka örnekte وتكسر *kesrelenir* şeklinde izahı bulunmaktadır.[92] Bu durum harekenin harflere ihtiyaç duyduğunu ve Arap dilinde ne kadar işlevsel olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Askerî, ومما يشكل و يحتاج الى ضبط *kapalılığın olduğu ve harekelenmeye ihtiyaç duyulanlardan* diyerek aktardığı başka bir misalde Hz. Peygamber'in (sav) bir hadisinde geçen kelimenin hatalı okunduğunu söylemektedir. Hadis metni şöyledir: ان الله عز وجل قد أذهب عنكم عُبِّيَّة الجاهلية، وفخرها بآبائها *"Yüce Allah, cahiliyenin kibrini ve babalarıyla övünme geleneğini sizden giderdi.[93]"* عُبِّيَّة lafzında noktasız ayn, bâ harfinin şeddesi ve yâ harfinin altında iki nokta olduğunu zikredip böyle bir kıraatin yaygın olduğunu, kimilerinin de عُمِّيَة şeklinde rivayet ettiğini değerlendirmektedir. Halil b. Ahmed bu lafzı *kibir* ve *büyüklenme* olarak yorumlamaktadır. Kuteybî, bu kelimede iki kullanımın da doğru olup, *ayn* harfinin kesresiyle عِبِّيَّة

[89] Mehmet Sıdık Özalp, "Arap Dilinde İ'râb Olgusu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/28 (2019), 236.

[90] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 236.

[91] Askerî, *Şerhu mâ yeka'u fîhi't-tashîf ve't-tahrîf*, 57.

[92] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 71.

[93] Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Müsned*, 8/404 (No. 8721).

الجاهلية şeklinde okumuştur. Askerî'nin iddiasına göre *ayn* harfinin dammeli okunuşu genel kullanıma daha münasiptir.[94]

Bir lafzın kıraati dikkate alınarak sözlüklerde farklı anlamlara temas edilmesi kelimenin kökenine bakıldığını gösterir. Askerî, böyle bir açıklama yöntemini benimseyerek kelimenin sahih kıraatini izah etmiştir. O, " بعثت في نشر الساعة *Ben kıyametin esintisinde (başlangıcında) gönderildim"*[95] hadisinde geçen نشر lafzının نسم olarak okunması gerektiğini iddia etmektedir. نسم kelimesi *başlangıç, rüzgarın ilk esintisi* anlamı taşımaktadır. O, hatalı olarak aktarılan نَشر kelimesinin üç vecihte nasıl farklı anlamlara geldiğini göstermektedir. Kelimenin fethalı kıraati halinde *(yıkanırken) suyun sıçraması, vücuttan ayrılması ve yayılması* anlamına geldiğini, nitekim " اللهم اضمم نشري أي ما انتشر من أمري *Allah'ım, (işimdeki) dağınıklığı toparla"* cümlesinde de bu anlamda kullanıldığını ifade etmektedir. نُشُرْ olarak dammeli okunması halinde *mezinin dışa akması* anlamına geldiği ve son olarak نَشَرْ olarak okunması halinde *develerde yayılan hastalık* manasına geldiğini belirterek lafzın farklı kullanımlarını sunmuştur.[96] Askerî, tercih ettiği kelimeyi ifade etmekle beraber bu örnekte tercih sebebine dair detaylı bilgi vermemektedir.

3.3. Dil âlimlerinin görüşlerini tercih etmesi ve şiirden delil getirmesi

Askerî zaman zaman hadisçilerle dil âlimlerinin görüşlerini birlikte zikrederken lüğat âlimlerinin görüşlerini tercih etmiştir. Örneğin, babasından aktardığı bir rivayette, Îsâ b. Ömer'in فَحمة değil فُحمة dediğini aktarır. Rivayetin devamında " فُحم *kelimesinin sahih olma ihtimali daha yüksektir. Zira Îsâ b. Ömer nahiv ve luğat alanında yetkin birisidir"* diyerek dilci olan âlimin görüşünü tercih etmiştir.[97] Bazı misallerde ise hadisçilerin tercih ettiği kullanımın dilcilere göre daha doğru olduğunu ifade ederek onların görüşlerini desteklemiştir.[98] Zikredilen bu misalde ve başka misallerde dil ekollerinin önemli simalarından olmaları, Askerî'yi, onlara karşı değerlendirme yapmaktan geri bırakmamış ve kendine özgü bir duruş ortaya koymuştur.

Askerî, tashîf meselesini ele alırken temel amacının okunuşu sahih olan ile sahih olmayanı birbirinden ayırmak olduğu ifade edilebilir. Ancak Askerî, kitabında hadis metinlerindeki lafızların iki ayrı veçhinin de doğru olduğunu ifade ederek tashîf meselesine ayrı bir yöntem kazandırmıştır. Bu misallerin geçtiği yerleri ise "*İki okuyuş da doğrudur, iki vecih üzere rivayet edilmiştir"* şeklinde bir üslupla açıklamaktadır. Hadislerin farklı tariklerini de zikrederek iki okunuşun da doğru olduğunu ifade etmiştir.[99]

---

94 Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 291.

95 Süyûṭî, *Câmiu'l-ehâdîs*, 11/129.

96 Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 130,131.

97 Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 197.

98 Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 216, 262.

99 Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 205, 239, 354, 387.

Son olarak hadislerin harekelenmesi veya garip lafızların açıklanması meselesinde bazı âlimler ortaya çıkan problemleri Arap şiirine arz ederek çözüm aramışlarıdır. Kur'an ve hadisten sonra dilsel veri niteliğine haiz olan şiirden istidlalde bulunulması, âlimlerin ittifakla kabul ettiği önemli bir meseledir.[100] Askerî'nin de beyit ve şiirleri delil olarak kullanmaya özen gösterdiği görülmektedir.

Şiirlerden delil getirirken fasih olmasına ve şiirin delil getirilen konuyla ilişkisinin bulunması gibi noktalara önem verdiği görülmektedir.[101] Misal olarak أن النبي صلى الله عليه وسلم مر ببئر ذمة *Hz. Peygamber (sav) suyu az olan bir kuyunun yanından geçti* Zikri geçen hadiste ذمة kelimesi, رومة tatlı su kuyusu şeklinde okunarak tashîf yapıldığı zikredilmiştir. Askerî, şu noktada aşağıdaki şiirden istişhatta bulunmaktadır;

وقد ضمرت حتى كأن عيونها ذمام الركايا أنكزتها المواتح

"Kuyulardaki su öyle azalmıştır ki bakraçlar o kuyuların suyunu tüketmiştir"[102]

Sonuç

Muhaddisler, hadislerin orijinal lafız ve manasına uygun şekilde tahammül edilmesi, aktarılması ve yorumlanması için titizlikle büyük çabalar sarf etmiş, bu çerçevede manayı doğrudan etkileyebilecek bir unsur olan tashîf olgusuyla yakından ilgilenmişlerdir. Bununla birlikte, hadis ilminde meleke kazanmak ve özellikle lafız temelli hataları fark edebilmek, hadise ve Arap diline uzun süreli bir mesai harcamayı gerekli kılmaktadır. Bu yönüyle tashîf meselesi, sadece yüzeysel bilgiyle değil, derin bir ilmî donanım ile anlaşılabilecek bir alandır.

Tashîf olgusu üzerine yoğunlaşan ve bu konuda müstakil bir eser kaleme alan âlimlerden biri de Ebû Ahmed el-Askerî'dir. Müellif, Tashîfâtü'l-muhaddisîn adlı eserinde bu meseleyi etraflıca ele almış; böylece günümüzde tashîf olgusu üzerine çalışan araştırmacıların göz ardı edemeyecekleri bir kaynak ortaya koymuştur. Tashîf meselesi ele alındığında karşılaşılabilecek hemen hemen bütün tashîf örneklerinin Askerî tarafından kendi kitabında işlendiği görülmektedir. Rivayetlerde tashîf olgusuna hem metin hem de isnat merkezli yaklaşmış, musahhaf kelimeleri tespit ederek bunları tartışmış ve filolojik müktesebatını ortaya koyarak bazı değerlendirmelerde bulunmuştur.

Askerî'nin tashîf olgusunu ele alırken benimsediği yöntemin, hadis literatürünün şekillendiği erken dönemlere ait farklı değerlendirmeleri yansıtan hadis ve dil âlimlerinin görüşlerine atıfta bulunmaya dayandığı söylenebilir. Bu durum Askerî'nin tashîf olgusunu bütüncül bir şekilde ele almasını ve bu konuda müstakil bir eser yazmasını netice vermiştir. Onun bu çalışması, rivayetlerin isnatlarında bulunan bazı ravîlerin isim, lakap ve nisbelerinin doğru tespit edilmesine de katkı

[100] Muhammet Vehbi Dereli, "Arap Dili ve Edebiyatının İslâm Medeniyeti İçin Önemi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergis* 49 (2020), 76.

[101] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 161.

[102] Askerî, *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*, 276.

sağlamıştır. İlk dönem hadisçi ve dilcileri gibi o da yer yer "vehm", "ğalat" ve "hatâ" kelimelerini, tashîfin muradifi olarak kullanıp tashif kelimesinin kavramsal sınırını geniş tutabilmiştir.

Tashîfe konu olan rivayetler ele alındığında bunların bir kısmının esas itibariyle farklı okuma tarzları ve lafızların farklı vecihleri olduğu görülmektedir. Askerî'ye göre lafız düzeyinde orijinalinden farklı olan ancak manayı bozmayan her tashîfin hata kabul edilmemesi gerektiği anlaşılmaktadır. Zira onun nezdinde kelimede harekenin tağayyürü, onun mutlak olarak anlamının değiştiği veya bu kelimede hatanın meydana geldiği anlamına gelmemektedir.

Müellif, tashîf olarak zikrettiği örnekte râvînin adında veya kelimenin i'rabında bir müşkil durum varsa bunun okunuşunu da zikretmektedir. Başka bir ifadeyle lafzın son harekesinin fetha, kesra veya dammeli kıraatine temas etmiştir. Hadislerin, Kur'an lafızlarının ve râvî isimlerinin doğru biçimde nakledilmesine katkı sağlamak amacıyla Askerî, dilcilerin görüşlerinden örnekler vererek tashîf edilen kelimeleri açıklamaktadır. Ayrıca, zaman zaman kendi kanaatlerini de gramatik analizler yoluyla ortaya koymaktadır. Bununla beraber konuya açıklık getirmek için hadislerde vukû bulan tashîfleri, şiirlerden de örnekler getirerek açıklamıştır.

Askerî, zikri geçen kitabında kullanım hatalarından dolayı vukû bulmuş tasḥîf ve tahrif olgusunu kelimelerin içyapısı, harekeleme, harf ve kelime kalıplarının nasıl telaffuz edilmesi gerektiği gibi metodik noktadalar çerçevesinde incelemiştir.

Görüldüğü üzere, temel metinlerin sahih bir şekilde anlaşılması ve aktarılmasında rivayet malzemesini titizlikle tetkik etmeyi görev addeden hadis ve dil âlimleri, bu doğrultuda eserler telif ederek sahih bir din anlayışının korunması ve sürekliliği adına önemli katkılarda bulunmuşlardır. Ebû Ahmed el-Askerî'nin tashîf konusuna dair kaleme aldığı *Tashîfâtü'l-muhaddisîn* adlı eseri, hadis mirasının doğru aktarımı sürecinde karşılaşılan zorlukların dikkate değer bir boyutunu ortaya koymakta ve bu alana yönelik ilmî çabanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Askerî'nin söz konusu eseri, rivayetlerdeki lafız temelli bozulmaları ele alması bakımından literatürde önemli bir boşluğu doldurmuş ve bu alanda çalışan araştırmacılar için temel başvuru kaynaklarından biri hâline gelmiştir.

Extended Abstract

The phenomenon of taṣḥīf, referring to textual distortion or alteration—particularly in the form of misreading or miswriting similar-looking letters or words—has occupied a significant place in Islamic scholarly tradition since the early centuries. Within the discipline of ʿilm al-ḥadīth, it is recognized as one of the key forms of unintended interference by transmitters (rāwīs), often occurring during oral or written transmission of ḥadīths. The Arabic script, especially before the standardization of diacritical marks and vowelization, made such confusion likely, as many letters share similar visual structures.

This linguistic characteristic contributed to the dynamic and persistent nature of taṣḥīf as a subject of concern. The significance of accurately preserving the lafẓ (wording) of prophetic traditions made taṣḥīf an especially important issue in hadith sciences. Early muḥaddithūn emphasized the necessity of precise transmission not only in terms of isnād (chain of narrators) but also in terms of the ṣīgha (verbal form and wording) of the ḥadīth itself. As such, awareness of linguistic forms, semantics, and phonetic proximity between terms became essential in preventing and identifying cases of taṣḥīf. Abū Aḥmad al-Ḥasan b. ʿAbd Allāh b. Saʿīd al-ʿAskarī (d. 382/992), a prominent 4th-century hijrī scholar, played a pivotal role in shaping the discourse on this issue through his seminal work Taṣḥīfāt al-Muḥaddithīn (Misreadings of the Hadith Scholars). Al-ʿAskarī, known for his mastery in both Arabic linguistics and hadith criticism, approached taṣḥīf not merely as a transmission error but as a philological and epistemological problem.

His training in grammar, rhetoric, and literature allowed him to dissect the linguistic mechanisms behind taṣḥīf with remarkable depth. In Taṣḥīfāt al-Muḥaddithīn, al-ʿAskarī compiles and analyzes numerous examples of textual distortions found in transmitted ḥadīths and other religious texts. These examples are presented not only as historical curiosities but as instructive cases that illustrate the need for linguistic precision and critical engagement with the text.

Through them, he demonstrates how similar-looking or similarly pronounced words can cause significant shifts in meaning if incorrectly transmitted. For instance, one letter mistaken for another could lead to a theological or legal misinterpretation, thus highlighting the practical consequences of such seemingly minor errors. Al-ʿAskarī's approach is methodologically significant. He does not limit his analysis to hadith traditions alone; rather, he incorporates insights from Arabic philology and literary criticism to trace the origins and effects of taṣḥīf. In doing so, he bridges the gap between ʿilm al-ḥadīth and Arabic linguistics.

This interdisciplinary perspective enriches his analysis and makes the work relevant not only to hadith scholars but also to grammarians and textual critics. One of the key contributions of

al-ʿAskarī's work lies in the identification of the underlying causes of taṣḥīf. These include: -the visual similarity between Arabic letters (e.g., bāʾ, nūn, yāʾ, etc.), -the lack of vowel markers and dots in early manuscripts, phonetic resemblances in orally transmitted material, and the insufficient linguistic competence of some transmitters and scribes.

By categorizing these causes, al-ʿAskarī not only offers a diagnosis of the problem but also suggests the types of scholarly vigilance necessary to avoid such errors. The treatise also reflects broader scholarly trends in the fourth century hijrī, a period marked by increased attention to textual accuracy, standardization, and cross-disciplinary scholarship. Al-ʿAskarī's dual identity as both muḥaddith and lughawī (linguist) enabled him to recognize the full scope of the impact taṣḥīf could have on the interpretation of religious texts. His awareness of linguistic nuance, and his sensitivity to both morphology and context, are evident throughout his analysis. In conclusion, Taṣḥīfāt al-Muḥaddithīn serves not only as an early example of hadith textual criticism but also as a valuable philological resource.

The work stands at the intersection of two scholarly worlds—hadith and Arabic linguistics—and exemplifies how mastery in both was necessary to safeguard the integrity of Islamic knowledge. Al-ʿAskarī's effort to systematize and document instances of taṣḥīf provides modern scholars with a framework to understand how textual errors arise and how they can be corrected or interpreted. His work remains a foundational reference in any investigation into the phenomenon of taṣḥīf, particularly in relation to hadith transmission, and contributes to the broader understanding of the mechanisms of textual preservation in Islamic intellectual history.

ملخص موسع

يُعدّ التصحيف من الظواهر اللغوية والمصطلحية التي شغلت حيزاً كبيراً من اهتمام علماء الحديث واللغة في القرون الإسلامية الأولى، إذ يمثل وجهاً من أوجه التصرفات التي قد تطرأ على النصوص الحديثية عند النقل الشفهي أو التدويني. والمقصود بالتصحيف هو التغيير الذي يحصل في الكلمة بسبب التباس في شكل الحرف أو نقطه، مما يؤدي إلى تغيير اللفظ وبالتالي المعنى. وقد أدرك العلماء الأوائل خطورة هذا النوع من التحريف، لما له من أثر في تغيير معاني النصوص الدينية، لاسيما الأحاديث النبوية الشريفة، فقاموا بتوثيق هذه الظاهرة والكتابة عنها، ووضعوا ضوابط لغوية ونقدية لمعالجتها، فكانت الكتابات الأولى حول التصحيف مزيجاً بين علم الحديث وعلوم اللغة. ومن بين أبرز هؤلاء العلماء الذين تناولوا هذا الموضوع أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري (ت 382هـ/ 992م)، الذي أفرد مصنفاً خاصاً بعنوان تصحيفات المحدثين، وهو من أقدم الأعمال المؤلفة حول هذا الموضوع وأكثرها شهرة وأهمية.

يمثل كتاب تصحيفات المحدثين عملاً يجمع بين الحس اللغوي الدقيق والمنهج النقدي الحديثي، حيث يعكس قدرة مؤلفه على الجمع بين الدراية بعلوم اللغة العربية من نحو وبلاغة، وبين المعرفة العميقة بصناعة الحديث روايةً ودرايةً. فالعسكري لم يكن محدثاً فحسب، بل كان لغوياً بارزاً، وله مؤلفات لغوية وأدبية أخرى أيضاً، ما يجعل تحليله للتصحيف تحليلاً مركباً يجمع بين البعدين. ويهدف هذا المقال إلى دراسة ظاهرة التصحيف في ضوء كتاب العسكري، من حيث المنهج الذي سلكه، وتحليله لأسباب التصحيف وأنواعه، وتقديمه للأمثلة التي توضح هذا الخلل النصي، بالإضافة إلى الكشف عن إسهامه في تأسيس وعي نقدي مبكر حول سلامة الرواية الحديثية من الأخطاء الشكلية.

يبدأ العسكري كتابه بعرض مقدمة تبين أهمية معرفة التصحيف في مجال الحديث، ثم ينتقل إلى تحليل الأسباب التي تؤدي إلى وقوع التصحيف. ومن أبرز هذه الأسباب: تشابه الحروف العربية من حيث الرسم، وغياب التنقيط في مراحل مبكرة من تدوين النصوص، وتفاوت قدرات الرواة في السمع والضبط، بالإضافة إلى اختلاط بعض الألفاظ غير المألوفة لدى الرواة أو النساخ، مما يؤدي إلى تبديل كلمة بأخرى. كما يتطرق العسكري إلى ظاهرة اللحن، والتي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتصحيف، حيث إن اللحن في الإعراب قد يؤدي إلى تصحيف في المعنى، خصوصاً إذا كان النص منقولاً بشكل سماعي دون تحرير كتابي دقيق.

ومن الجوانب اللافتة في عمل العسكري أنه لا يكتفي بتقديم أمثلة على التصحيف من الروايات الحديثية فحسب، بل يربط بين هذه الأخطاء ومصادرها اللغوية، فيحلل الكلمات المصحفة بناءً على جذورها ومعانيها الأصلية، ويوضح كيف أن الخروج عن الأصل يؤدي إلى تغيير في المعنى. ومن هنا يبدو تأثره العميق بالدرس اللغوي العربي، حيث يجمع في عمله بين أدوات النحو والصرف والبلاغة وعلوم الحديث. إن القيمة المنهجية لكتاب تصحيفات المحدثين تكمن في كونه يمثل نموذجاً باكراً لما يُعرف اليوم بالنقد النصي حيث يُظهر الحس النقدي العالي لدى العلماء المسلمين في ضبط النصوص، ووعيهم بخطورة التحريف العرضي أو المتعمد. كما يظهر من خلال الكتاب أن العسكري لا يعالج التصحيف بوصفه مسألة شكلية فقط، بل يربطه بقضية الموثوقية في الرواية الحديثية، ويعتبر أن سلامة اللفظ هي أحد أركان صحة الحديث، تماماً كما هو حال السند والرواة.

كما أن الكتاب يكشف عن جانب آخر من اهتمام العلماء الأوائل بالحفاظ على التراث الإسلامي من أي تغيير، ويعكس رؤية شاملة تتكامل فيها اللغة مع الدين، بحيث تصبح معرفة اللغة أداة لفهم الدين وصونه. ويُعدّ هذا من أبرز الإسهامات التي قدّمها علماء القرن الرابع الهجري في تطوير أدوات النقد اللغوي والحديثي. وفي ضوء هذا العمل المهم، يتبين لنا أن ظاهرة التصحيف لم تكن مجرد إشكال لغوي عابر، بل كانت قضية ذات أبعاد معرفية ومنهجية، استدعت التأليف والتحليل والمعالجة الدقيقة. وقد كان كتاب تصحيفات المحدثين للعسكري أحد أبرز المعالم في هذا الحقل، حيث عرض من خلاله لجوانب متعددة من الظاهرة، وربطها بسياقها اللغوي والحديثي، وقدّم من خلاله إسهاماً علمياً لا يزال يحتفظ بقيمته إلى اليوم.

من خلال عرض نماذج واقعية من التصحيفات التي ذكرها العسكري، يظهر للقارئ كيف يمكن لخطأ بسيط في الشكل أن يؤدي إلى تغيير كبير في المعنى، ويؤثر على فهم الرواية الحديثية أو على دلالتها الشرعية. ولهذا، فإن إعادة دراسة هذا العمل تمثل ضرورة منهجية في سبيل فهم أعمق لعلوم الحديث، وفي إطار مقاربة تاريخية لظاهرة التصحيف. وبناء عليه، فإن المقال الحالي يسلط الضوء على ظاهرة التصحيف في ضوء هذا المصنف البارز، من خلال رصد المنهج المتبع، وتحليل الأمثلة المذكورة، واستكشاف الأبعاد اللغوية والحديثية التي أثارها العسكري، وذلك في سبيل إبراز قيمة هذا العمل في التراث الإسلامي، وإسهامه في ضبط الرواية وصونها.

الكلمات المفتاحية: الحديث، اللغة ، التصحيف ،الغة العرب ، العسكري.

Kaynaklar / References

Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû ʿAbdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eṣ-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ḥadîṯ, 1416/1995.

Ahmet Tahir Dayhan. *Buhârî'ye Yönelik Bazı Tenkitler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Ahmet Tahir Dayhan. *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.

Ahmet Yücel. *Muztarib*. 31/422. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2020.

Askerî. *Tashîfâtu'l-muhaddisîn*. thk. Mahmut Ahmed Mire. 2 Cilt. Kahire: el-Maṭbaʿatu'l-ʿArabiyyetu'l-Ḥadîṯe, 1402/1981.

Askerî, Ebû Aḥmed el-Ḥasen b. ʿAbdullâh b. Saʿîd b. İsmâîl. *Âḫbâru'l-muṣaḥḥifîn*. thk. Ṣubḥî el-Bedrî es-Sâmerrâî. Beyrut: y.y., 1406/1985.

Bilge, Mustafa L. "Askerimükrem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/493-494. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Buḫârî, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. İsmâʿîl b. İbrâhîm. *Ṣaḥîḥu'l-buḫârî*. thk. Muṣṭafa Dîb el-Buġâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Keṯîr; Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.

Buḫârî, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. İsmâʿîl b. İbrâhîm el-Buḫârî el-. *et-Târîḫu'l-kebîr*. thk. Heyet. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Meʿârifi'l-ʿOṯmâniyye, ts.

Dereli, Muhammet Vehbi. "Arap Dili ve Edebiyatının İslâm Medeniyeti İçin Önemi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergis* 49 (2020).

Ebû Aḥmed el-Ḥasen b. ʿAbdullâh b. Saʿîd b. İsmâîl Ebû Aḥmed el-ʿAskerî,. *Şerhu mâ yekaʿu fîhi't-tashîf ve't-tahrîf*. Mısır, 1. Baskı., 1383.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eşʿaṯ es-Sicistânî. *Sünenü ebî dâvûd*. 4 Cilt. Delhi: el-Maṭbaʿatu'l-Enṣâriyye, 1323.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eşʿaṯ es-Sicistânî. *Sünenü ebî dâvûd*. thk. Şuayb e-Arnavût. 7 Cilt. Dâru'r-risâleti'l-ilmiyye, 2009.

Ebû Muḥammed ʿAbdullah b. ʿAbdurrahmân ed-Dârimî. *Musnedu dârimî*. thk. Hüseyn Selîm Esed. 4 Cilt. Dar'u-l-Muğnî, 1. Baskı., 1416.

Ebûbekr Abdurrezzâk. *el-Muṣannef*. thk. Komisyon. İstanbul: Dar'u't-tasîl, 2. Baskı., 1437.

Ebû Bekr İbni Hallikân. *Vefeyâtü'l-aʿyân*,\thk. İhsan Abbas Beyrut: Dâru's Sadr, 1993.

Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn ʿAbdurrahmân b. ʿAlî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fî târîhi'l-mulûk ve'l-ʾumem*. thk. Muhammed ʿAbdulkâdir ʿAtâ, Mustafâ ʿAbdulkâdir ʿAtâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1412/1992.

Ebû Saʿd ʿAbdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî es-Semʿânî. *el-Ensâb*. thk. ʿAbdurrahman b. Yahyâ. Haydarabad: Dâiratü'l-Meʿârifi'l-ʿOṯmâniyye, 1382/1962.

ez-Ziriklî ed-Dımaşkī. *el-Aʿlâm*. Beyrut: Daru'l-ilmi li'i-melayin, 2002.

Ḫalîl b. Aḥmed, Ebû ʿAbdurraḥmân el-Ḫalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî el-. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Ahmet Hamid el- Ferravî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423.

Ḥamza el-İsfehânî, Ḥamza b. el-Ḥasen. *et-Tenbîh ʿalâ hudûs̱i't-taṣḥîf*. thk. Muḥammed Esʿad Ṭalas. Beyrut: y.y., 1412/1992.

Ḫaṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. ʿAlî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Câmiʿ li ʾaḫlâḳi'r-râvî ve ʾâdâbi's-sâmiʿ*. thk. Maḥmûd et-Ṭaḥḥân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meʿârif, 1983/1403.

İbn Baṭṭâl, Ebû el-Ḥasan ʿAlî b. Ḫalef b. ʿAbdulmelik İbn Baṭṭâl. *Şerḥu saḥîḥi'l-buḫârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feṯḥ ʿOs̱mân b. Cinnî el-Mevṣılî el-Bağdâdî. *el-Ḫaṣâiṣ*. thk. Heyet. 3 Cilt. b.y.: el-Heyʾetu'l-Mışriyye, ts.

İbn Ebî Ḥâtim, Ebû Muḥammed ʿAbdurraḥman b. Muḥammed er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-taʿdîl*. Haydarabad; Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâs̱i'l-ʿArabî, 1371/1952.

İbn Ebî Ḥâtim, Ebû Muḥammed ʿAbdurraḥman b. Muḥammed er-Râzî. *el-ʿİlel*. thk. Komisyon. 7 Cilt. Riyad: Müessesetu'l-cerisi, 1427/2006.

İbn Fâris, Ebû'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Fâris el-Ḳazvînî. *Mucmelu'l-luğa*. 2 Cilt. Beyrut: Muʾessesetu'r-Risâle, ts.

İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, Ebü'l-Faẕl Şihâbüddîn Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed el-ʿAsḳalânî. *Nuzhetu'n-naẓar fî tavḍîhi nuḫbeti'l-fiker fî muṣṭalaḥi ehli'l-eṣer*. thk. Nûruddîn ʿItr. Dımaşk: y.y., 1421/2000.

İbn Keṣîr, Ebû'l-Fidâʾ İsmâîl b. ʿOmer b. Keṣîr ed-Dimeşḳî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. ʿAbdullah b. ʿAbdulmuḥsin et-Turkî. 21 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997.

İbn Ḳuteybe, Ebû Muḥammed ʿAbdullâh b. Muslim b. Ḳuteybe ed-Dîneverî. *Ğarîbu'l-hadîs̱*. thk. ʿAbdullâh el-Cebbûrî. 3 Cilt. Bağdat: Maṭbaʿatu'l-ʿÂnî, 1397/1977.

İbn Ḳuteybe, Ebû Muḥammed ʿAbdullâh b. Muslim b. Ḳuteybe ed-Dîneverî. *el-Maʿârif*. thk. S̱ervet ʿUkkâşe. b.y.: y.y., 1413/1992.

İbn Ḳuteybe, Ebû Muḥammed ʿAbdullâh b. Muslim b. Ḳuteybe ed-Dîneverî. *ʿUyûnü'l-aḫbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, ts.

İbn Mâce, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Ḳazvînî. *Sunenu İbn mâce*. thk. Muḥammed Fuâd ʿAbdulbâḳî. 2 Cilt. b.y.: Dâru ʾİḥyâʾi'l-Kutubi'l-ʿArabiyye, ts.

İbnü's-Ṣalâḥ, ʿEbû ʿAmr Taḳıyyüddîn ʿOs̱mân b. ʿAbdurraḥmân. *ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ = Muḳaddimetü İbni's-Ṣalâḥ*. thk. Nûreddîn ʿItr. Dımaşk; Beyrut: Dâru'l-Fikr; Dâru'l-Fikri'l-Muʿâṣır, 1406/1986.

Ḳıftî, Ebû'l-Ḥasan ʿAlî b. Yûsuf. *İnbâhu'r-ruvât ʿalâ ʾenbâhi'n-nuḥât*. thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-ʿArabî, 1406/1982.

Muslim, Ebû'l-Ḥasen Muslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Ṣaḥîhu muslim*. thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâṣır. 8 Cilt. Cidde; Beyrut: Dâru'l-Minhâc; Dâru Ṭavḳi'n-Necât, 1433.

Özalp, Mehmet Sıdık. "Arap Dilinde İ'râb Olgusu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/28 (2019), 197-228.

Semʿânî, Ebû Saʿd ʿAbdulkerîm b. Muḥammed b. Manṣûr el-Mervezî es-. *el-Ensâb*. thk. ʿAbdurrahman b. Yaḥyâ. 13 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Meʿârifi'l-ʿOs̱mâniyye, 1382/1962.

Süleyman Doğanay. *Hadis Rivayetinde Râvî Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*. Ankara: İsam Yayınları, 2. Baskı., 2020.

Süyûṭî, Ebü'l-Fażl Celâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḫuḍayrî es-. *Câmiu'l-ehâdîs*. 13 Cilt. b.y.: y.y., ts.

Tirmiẕî, Ebû ʿÎsâ Muḥammed b. ʿÎsâ et-. *Sunenu tirmiẕî*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir, Fuʾâd ʿAbdulbâḳî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Muṣṭafâ'l-Bâbî'l-Ḥalebî, 1395/1975.

Üsame Bozkurt. "Sadrın Zaptından Satrın Zaptına: IV./X. Asırda Hadis Tashîfât Edebiyatının Gelişim Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2022), 445-459.

Vâḳıdî, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. ʿOmer b. Vâḳıd el-Eslemî el-. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ʿİlmî, 1409/1989.

Ẕehebî, Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. ʿOs̱mân eẕ-. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*. thk. Suʿayb el-Arnâvut. 25 Cilt. b.y.: Muʾessesetu'r-Risâle, 1405/1985.

Zemaḫşerî, Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. ʿAmr ez-. *Esâsu'l-belâğa*. thk. Muḥammed Bâsil ʿUyûnu's-Sevd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1419/1998.

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 622-649

Ehl-i Hadis'in Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Eleştirisi

The Criticism of Abū Yaʿlā al-Farrāʾ by Ahl al-Ḥadīth

نقد أهل الحديث لأبي يعلى الفرّاء

Mehmet Zülküf Taş
Doktora Öğrencisi | Ph.D. Student
Diyanet İşleri Başkanlığı | Presidency of Religious Affairs
İstanbul | Türkiye
E-mail: zulkuftas62@gmail.com
ORCID: orcid.org/0009-0008-2427-1207
RORID: https://ror.org/007x4cq57

Mehmet Bilen
Prof. Dr.
Dicle University | Faculty of Theology
Diyarbakır | Türkiye
E-mail: bilenmehmet@hotmail.com
ORCID: orcid.org/0000-0003-1225-860X
RORID: https://ror.org/0257dtg16

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Researh Article
Geliş Tarihi | Received Date: 15.01.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 29.07.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July
DOI: 10.61218/hadith.1620996

Yazarların Katkıları | Authors Contributions
Çalışmanın Tasarlanması | Conceiving the Study: MZT (%80), MB (%20)
Veri Toplanması | Data Collection: MZT (%70), MB (%30)
Veri Analizi | Data Analysis: MZT 80), MB (%20)
Makalenin Yazımı | Writing Up: MZT (%80), MB (%020
Makale Gönderimi ve Revizyonu | Submission and Revision: MZT (%70), MB (%30)

Atıf | Citation: Taş, Mehmet Zülküf – Bilen, Mehmet. "Ehl-i Hadis'in Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Eleştirisi". *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 622-649.
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 Zülküf Taş - Mehmet Bilen)**
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.
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.
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).

Ehl-i Hadis'in Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Eleştirisi

Mehmet Zülküf Taş

Prof. Dr. Mehmet Bilen

Anahtar Kelimeler:

Hadis
Ehl-i hadis
Kelâm
Te'vil
Haberi sıfatlar

Öz

Bu çalışma, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Hanbelî/Ehl-i hadis geleneği içinde te'vîl yöntemine başvurarak literalist yorum çizgisini esnettiği ve eleştirel bir zeminde geliştirdiği rasyonel yaklaşımı incelemektedir. Ebû Ya'lâ, özellikle tevhîd, maʿrifetullah ve hüsün-kubuh gibi temel itikadî meselelerde akıl ile nakli uzlaştırmaya yönelik bir metodoloji benimseyerek, Ehl-i hadis içerisinde klasik yorum kalıplarının dışına çıkmıştır. Bu yönüyle, mezhep içi metodolojik dönüşüme öncülük eden önemli bir figür olarak öne çıkmakta; hem kendisinden sonraki bazı Hanbelî âlimleri üzerinde etkili olmakta hem de mezhebin sınırlarını yeniden tartışmaya açmaktadır. Onun bu düşünsel girişimi, geleneksel çizgiyi korumaya çalışan Ehl-i hadis mensuplarının sert tepkilerine yol açmış ve kendisini mezhep içinde tartışmalı bir konuma taşımıştır. Bu bağlamda çalışma, Ebû Ya'lâ'nın temsil ettiği yaklaşımı tarihsel ve fikrî bağlam içinde ele alarak, onun akıl-vahiy ilişkisine dair katkılarını değerlendirmekte ve bu sebeple kendi i'tiâdî mezhebi olan Ehl-i hadis geleneği tarafından kendisine yapılan eleştirileri sistematik biçimde analiz etmeyi amaçlamaktadır.

The Criticism of Abū Yaʿlā al-Farrāʾ by Ahl al-Ḥadīth

Keywords:

Ḥadīth
Ehl-i Hadis
Kalam
Ta'wil
Textual attributes

Abstract

This study examines the rational approach developed by Abū Yaʿlā al-Farrāʾ within the Ḥanbalī/Ahl al-Ḥadīth tradition, in which he employed the method of taʾwīl (allegorical interpretation) to soften the rigid literalist framework and construct a critical interpretative model. Abū Yaʿlā adopted a methodology aimed at reconciling reason (ʿaql) and transmitted revelation (naql), particularly in relation to fundamental theological issues such as tawḥīd, maʿrifat Allāh, and ḥusn–qubḥ. In doing so, he departed from the classical interpretive patterns of the Ahl al-Ḥadīth school and emerged as a key figure in the internal methodological transformation of the tradition. His intellectual initiative influenced several later Ḥanbalī scholars and reopened discussions regarding the boundaries of the school. However, his approach also provoked strong reactions from traditionalist Ahl al-Ḥadīth scholars, positioning him as a controversial figure within his own tradition. Accordingly, this study aims to analyze Abū Yaʿlā's theological methodology within its historical and intellectual context, assess his contributions to the relationship between reason and revelation, and systematically explore the theological tension that emerged within the Ahl al-Ḥadīth tradition as a result of his ideas.

Giriş

İslâm düşünce tarihinde müteşâbih nassların anlaşılması meselesi, farklı yöntem ve yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu bağlamda, üç temel yaklaşım dikkat çekmektedir: teşbîh, tevfîz ve te'vîl. İlk iki yöntem birbirine oldukça yakın olup üçüncü yöntemden tamamen ayrılmaktadır. Bu yaklaşımların her biri, Kur'ân'da Allah'a nispet edilen ve kelâm literatüründe "haberî sıfatlar" olarak adlandırılan yed (el) ve vech (yüz) gibi kavramlar üzerinden kendini göstermektedir.

Teşbîh yaklaşımı, bu sıfatların herhangi bir te'vîle başvurulmaksızın, metinde yer aldığı haliyle anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Bu anlayış, يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ayetini "Allah'ın eli onların elleri üzerindedir"[1] şeklinde tercüme etmekte ve yed sıfatını insan organı olan el anlamında ele almaktadır. Aynı şekilde, vech sıfatını da yüz olarak yorumlamaktadır.[2] Bu yaklaşım, Allah'ı insan biçimli bir varlık olarak tasavvur etmeyi bir sorun olarak görmemektedir.[3]

Tevfîz yaklaşımı, sıfatlar konusunda teşbîh ile benzer bir duruş sergilemektedir. Bu yaklaşımı benimseyenler, nasslar karşısında aklı bir yorumlama aracı olarak kullanmayı reddetmekte ve bu tür bir çabanın bid'at, her bid'atın ise dalalet olduğunu ileri sürmektedirler. Bununla birlikte, tevfîz yaklaşımı, sıfatların literal anlamını kabul etmekle birlikte, bu sıfatların Allah'ın şanına yakışır bir mahiyette olduğunu ve insana ait sıfatlarla benzerlik taşımadığını ifade etmektedir. Bu anlayış, "bi-la keyf" (nasıl olduğu bilinmez) ilkesiyle meseleye yaklaşarak sıfatların mahiyetine dair herhangi bir açıklamadan kaçınmaktadır. Ancak bu tutum, bazı eleştirmenler tarafından agnostik (bilinmezlik) bir yaklaşıma kapı araladığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.[4]

Te'vîl yaklaşımı, haberî sıfatların soyut bir şekilde yorumlanmasını savunmakta ve bu sıfatların Allah'ın şanına uygun bir tarzda anlaşılması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu anlayışın temel gerekçesi, literal bir yorumun kişiyi antropomorfik (insan biçimli) bir Tanrı tasavvuruna sürükleyebileceği ve böyle bir durumun İslâm'ı pagan (çok Tanrılı dinler) inançlarla benzer bir konuma taşıyabileceği endişesidir. Bu sebeple, söz konusu yaklaşım yed sıfatını Allah'ın kudreti, vech sıfatını ise zatı olarak te'vîl etmektedir.[5]

Yukarıda ele alınan yaklaşımlardan birincisi, Müşebbihe tarafından benimsenmiştir. İkinci yaklaşım da Ehl-i hadis (Selefiyye) çevresinde kabul görmektedir. Üçüncü yaklaşımı ise Mu'tezile,

---

1 el-Fetih, 48/10.

2 er-Rahmân, 55/27.

3 Râzî, Fahrü'd-Dîn Muhammed b. Ömer, *İ'tikâdâtu fıraki'l-muslimin ve'l-muşrikîn*, thk. Ali Samî en-Neşâr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1402/1982), 84; Nadim Macit, İnsan biçimli fırka: Müşebbihe, *İlim ve Sanat Dergisi*, 40, (1996): 70-71.

4 Mustafa Hilmî, *es-Selefiyye beyne ´akideti'l-İslâm ve felsefeti'l-garb* (İskenderiyye: Dârü'd-Da'va, 1403/1983), 61; Ebû Ya'lâ, el-Kādî Muhammed b. Hüseyin b. el-Ferrâ, *İ'tikādu eimmeti's-selef ehli'l-hadîs* (Riyad: Dârü Atlasi'l-Hudrâ, 1423/2002), 25, 31; Ebûl-Hasan el-Eşʿarî, *Mekâlâtü'l-islâmiyyîn*, thk. Nuaym Zerzûr (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2005), 1/162.

5 Ferhat Koca, *Fıkıh Usûlüne Göre Te'vil*: *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 271-272.

Eş'arîler ve Mâtüridîler savunmaktadır. Bu yaklaşımlar, temelde iki ana kategoriye ayrılabilir: Te'vîl karşıtları ve te'vîlciler. Buna göre birinci ve ikinci yaklaşımları savunanlar, literal yorumu benimseyen te'vîl karşıtları olarak değerlendirilmektedir. Üçüncü yaklaşımı benimseyenler ise te'vîlciler olarak adlandırılmaktadır. Bu iki grubun temsilcileri açısından bakıldığında, te'vîl karşıtlığını Ehl-i nakil, te'vîli ise Ehl-i re'y temsil etmektedir. Böylelikle, İslâm düşüncesinde akıl ve nakil arasındaki metodolojik farklılıklar bu tartışmalar üzerinden daha belirgin bir şekilde görünür hâle gelmektedir.

Ehl-i hadis başta olmak üzere, yukarıda adı geçen fırkalar, nasslara yönelik yaklaşımlarında kendi görüşlerini mutlak doğru olarak kabul etmiş ve muhalif fırkaların batıl üzerinde olduğunu iddia etmiştir. Bu durum, fırkalar arasında yalnızca fikirsel tartışmalara değil, zaman zaman çatışmalara da yol açmıştır. Özellikle Ehl-i hadis'in, tüm prensiplerini te'vîle karşı bir temel üzerine inşa ederek uzun süre bu katı anlayışına bağlı kaldığı ve bu nedenle pek çok fırkayla karşı karşıya geldiği görülmektedir.[6]

Tarihî süreç içerisinde Ehl-i hadis'in bu katı tutumunda da çözülmeler yaşandığını görebiliyoruz. Bu çözülme sürecinde, bazı isimler katı tutumu yumuşatarak, aklı önceleyen mezhepler karşısında zayıflayan Hanbelî/Ehl-i hadis çizgisi için bir ihya hareketi başlatmayı hedeflemiştir. Hicri 5. asır itibarıyla, te'vîl lehine somut adımlar atan ılımlı bir akımın ortaya çıktığı dikkat çekmektedir. Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) ile başlayan bu akımın, İbn ʻAkîl (ö. 513/1119), Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî (ö. 510/1116), İbnü'z-Zâğûnî (ö. 527/1133) ve Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi isimlerle devam ettiği müşahede edilmektedir.[7] Aklî ve naklî ilimlerde uzman olan bu isimler, aşırı tevfîz ile aşırı te'vîl arasında dengeli bir yöntem geliştirmeyi denemişlerdir. Bu yönteme göre, akıl aktif bir rol oynamakta ve insanın te'vîl yetkisi bulunmaktadır. Ancak nakil hem kontrol edici hem de yol gösterici bir otorite olarak varlığını sürdürmektedir. Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın *Kitâbü'l-mu'temed*'i, İbn ʻAkîl'in *el-Vadıh*'ı ve Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *Defʿu şübheti't-teşbîh*'i, bu akımın paradigmalarını anlamak açısından önemli kaynaklar arasında yer almaktadır.

Söz konusu bu akımın başlattığı ihya hareketi, Ehl-i hadis içerisinde derin tartışmalara ve sert tepkilere yol açmış, bu hareketin önde gelen isimleri, mezhebin temel ilkelerine aykırı davrandıkları gerekçesiyle ağır eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştiriler, yalnızca fikirsel düzeyde kalmamış, zaman zaman tehditkâr bir boyuta ulaşarak bu akımı temsil eden âlimler üzerinde ciddi bir baskı oluşturmuştur. Özellikle akılcı yaklaşımıyla dikkat çeken İbn ʻAkîl, Ehl-i hadis dışındaki bazı mezheplerin fikirlerini benimsemesi ve onlara sevgi beslemesi gerekçesiyle, kendi mezhebine mensup

[6] Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasî, İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener, (İstanbul: Hisar yayınları, 1403/1983), 164.

[7] Enes Yılmaz, "Selefiyye'nin Te'vîl Anlayışına Farklı Bir Yaklaşım: İbn Akîl Örneği", *İslâmî İlimler Dergisi,* 15/2 (2015).

kişiler tarafından ölümle tehdit edilmiştir. Bu durum, mezhep içindeki gerilimlerin sadece entelektüel bir zeminde değil, aynı zamanda sosyo-psikolojik bir düzlemde de derinleştiğini göstermektedir.

Bu çalışma, Hicri 5. asırda Hanbelî/Ehl-i hadis geleneği içinde ortaya çıkan ve klasik literalist çizgiye alternatif bir yönelim sergileyen te'vîl merkezli yaklaşımı, öncüsü kabul edilen Ebû Ya'lâ el-Ferrâ örneğinde incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, özellikle Ebû Ya'lâ'nın el-Muʿtemed fî Usûli'd-Dîn ve İbtâlü't-Teʾvîlât adlı eserlerinde sergilediği te'vîl uygulamalarını merkeze almakta; bu uygulamaların Ehl-i hadis geleneği içerisindeki yansımalarını, dönemin ilmî ve mezhebî dinamikleri bağlamında değerlendirmeyi hedeflemektedir. Böylelikle, Ehl-i hadis'in katı literalizmine karşı içerden gelişen ve gelenek içinde yer yer çelişkili yer yer uzlaştırıcı nitelikler taşıyan bir düşünsel kırılma mercek altına alınmaktadır.

Araştırmanın temel amacı, Ebû Ya'lâ'nın te'vîl yönteminin, geleneksel Ehl-i hadis çizgisinden ne ölçüde ayrıldığını, ne tür teolojik ve metodolojik açılımlar barındırdığını, aynı zamanda bu yaklaşımın dönemin kelâmî ortamında ne tür eleştirilere maruz kaldığını bütüncül bir bakış açısıyla ortaya koymaktır. Bu bağlamda çalışma, yalnızca Ebû Ya'lâ'nın görüşlerinin metinsel düzeyde tahlilini değil, aynı zamanda bu görüşlerin mezhep içi tartışmalardaki karşılığını da kapsamaktadır. Te'vîl, tevhîd, maʿrifetullah, hüsün-kubuh, Allah'a mekân ve cihet atfetme gibi temel kelâmî meseleler üzerinden Ebû Ya'lâ'nın Ehl-i hadis çizgisine getirdiği yorumlar analiz edilmekte ve bu yorumların hangi yönleriyle geleneksel çizgiyle örtüştüğü, hangi yönleriyle ondan ayrıldığı tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Çalışmanın önemi, Ebû Ya'lâ'nın yalnızca Ehl-i hadis içerisinde değil, aynı zamanda Muʿtezile, Eşʿarîlik ve Mâtürîdîlik gibi kelâm mezhepleriyle kurduğu entelektüel temaslar bağlamında değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Zira Ebû Ya'lâ, hem rivayet geleneğine bağlı kalmaya çalışan hem de akılcı bir yorum geleneğiyle irtibat kurarak yeni bir mezhep içi pozisyon üretmeye çalışan istisnai bir figürdür. Bu yönüyle, onun düşüncesi Hanbelî/Ehl-i hadis geleneğinin tamamen katı literalistçi bir yapıda olmadığını; içsel dönüşüm ve etkileşime açık bir karakter taşıdığını göstermesi açısından dikkat çekmektedir.

Bu çerçevede çalışmanın kapsamı, Ebû Ya'lâ'nın fikirlerinin oluştuğu tarihsel arka planın, metodolojik tercihlerin, te'vîle yönelme nedenlerinin ve bu tercihlerin Ehl-i hadis geleneğindeki etkilerinin tespitiyle sınırlı değildir. Aynı zamanda, bu yaklaşıma karşı geliştirilen eleştiriler, özellikle İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kuddâme (ö. 620/1223) ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)) gibi önemli isimlerin tenkitleri de ele alınmaktadır. Böylece sadece bir şahsiyetin fikir dünyası değil, aynı zamanda bu fikirlerin doğurduğu tartışma zemini de ortaya koymak hedeflenmektedir.

1. Hanbelî/Ehl-i hadis Geleneğindeki Metodolojik Kırılma Süreci ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Bundaki Rolü

Tarihsel süreçte ortaya çıkan fikir ve ideolojilerin, kendilerini çevreleyen sosyo-politik bağlamdan bağımsız gelişmesinin mümkün olmadığı gerçeği, araştırmacılar arasında genel kabul görmektedir. Bu bağlamda, Abbasî halifesi Mütevekkil (232/847-247/861) döneminde siyasî otoritenin daha önce desteklediği Mu'tezile'yi etkisiz hâle getirip Ehl-i hadis ile yakınlaşması, bu mezhebin sonraki süreçte popülerleşmesine zemin hazırlamış ve Mu'tezile'ye karşı duruş sergileyen Eş'arî ve Mâtüridî gibi diğer mezheplerin doğuşuna katkı sağlamıştır.[8] Elbette, bu mezheplerin oluşum sürecini yalnızca sosyo-politik çevrenin etkisiyle açıklamak, böylesine büyük düşünsel hareketleri küçümseyen bir yaklaşım olacaktır. Bu süreçte, sosyo-politik faktörlerin yanı sıra, düşünsel, kültürel ve ilmî muhitlerin etkisi de son derece belirgin olmuştur. Fetihler sonucunda İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte Hint, İran, Helenistik ve daha pek çok kültürle tanışan İslâm toplumu, bu kültürlere büyük bir ilgi göstermiştir. Söz konusu ilgi, bu kültürlere ait eserlerin Arapçaya tercüme edilmesiyle daha da artmış ve İslâm toplumunun farklı düşünce dünyalarını tanımasına imkân sağlamıştır. Özellikle felsefe ve kelâma dair eserlerin tercümesi, bu etkileşimlerin en somut göstergelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hem çeviri eserler vesilesiyle tanıştıkları farklı inanç ve düşüncelere karşı kendi inançlarını koruma refleksi hem de entelektüel dünyalarını zenginleştirme gereksinimi, İslâm aleminin tarihsel süreçte Beytü'l-Hikme ve Nizâmiye Medreseleri gibi ilim merkezleri inşa ederek ilmî seviyelerini ve düşünsel ufuklarını geliştirmelerine katkıda bulunmuştur. Özellikle Abbasilerin başkenti olduktan sonra uzun bir süre barış ve istikrarın hâkim olduğu Bağdat, sahip olduğu huzur ortamı sayesinde birçok farklı kültür ve düşüncenin barınağı haline gelmiş ve bu dönüşümden en fazla etkilenen şehir olmuştur.[9] Tüm bu gelişmeler, İslâm dünyasında farklı düşünce yapılarına sahip oluşumların doğmasına zemin hazırlamış, aynı mezhep içerisinde bile monoton düşünceye karşı seslerini yükselten akımların ortaya çıkmasına olanak tanımıştır. Örneğin, giriş bölümünde metodolojisine kısaca temas ettiğimiz akım, Ehl-i hadis'in te'vîl karşıtlığına ve müteşâbih ayetlere yönelik katı ve tekdüze yaklaşımına karşı, te'vîl-tevfîz karışımı bir sentez girişiminde bulunarak dönemin Hanbelî/Ehl-i hadis çevrelerinde önemli bir adım atmıştır.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın, Ehl-i hadis mezhebi içerisindeki ilgili akımın kurucusu olduğu ifade edilmektedir. Onun bu akımı geliştirmesinde, farklı mezheplerden Hanefî, Şafiî, Mu'tezilî ve Eş'arî gibi

[8] İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Der'u te'ârudi'l-'akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Sa'ûd el-İslâmiyye, 1412/1991), 103-105.

[9] Abdülazîz ed-Dûrî, "Bağdat", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/457–467.

âlimlerle ilmi temaslarda bulunmasının yanı sıra, renkli fikirleri benimseyen bir ailede yetişmesinin de etkili olduğu söylenebilir. Nitekim, Ebû Ya'lâ'nın biyografisine bakıldığında, Hanefî bir ailede yetiştiği, babasının dönemin önde gelen Hanefî âlimlerinden olduğu ve dedesinin ünlü Hanefî fakîhi Cessâs'ın (ö. 370/981) rahle-i tedrisinden geçtiği müşahede edilmektedir. Bu bağlamda, onun akılcı düşüncenin ve re'y anlayışının ön planda tutulduğu bir çevrede yetişmiş olduğunu söylemek mümkündür.[10] Ayrıca hocaları arasında yalnızca rivayete değil, dirayete de önem atfeden isimlerin yer aldığı dikkat celbetmektedir. Bu isimlerden biri, yaklaşık on yıl boyunca kendisinden ders aldığı ve etkisinde kaldığı belirtilen Ebû Hamid'tir (ö. 403/1012). Rivayetlere göre, Hanbelî/Ehl-i hadis mezhebinde te'vîl karşıtlığının yumuşaması ve kelâm ilmine yönelik ılımlı bir yaklaşımın ilk kez Ebû Hamid ile başladığı ifade edilmektedir.[11] Bunun yanı sıra, Ebû Ya'lâ'nın noterlik ve kadılık görevleri dolayısıyla aristokrasiye yakın durması,[12] farklı düşünce dünyalarıyla temasını artırmıştır. Bu durum da Ebû Ya'lâ'nın zihinsel ufkunu geliştirmesini sağlayarak yeni bir paradigma geliştirmesine zemin hazırlamış olabilir.

Ebû Ya'lâ, Ehl-i hadis metoduna yeni bir ivme kazandırarak bu yöntemi nazar ve istidlâlle uzlaştırmaya çalışmış ve Ehl-i hadis literatürüne yeni birtakım kelâmî kavramlar kazandırmıştır. Onun cedele olan ilgisi doğrultusunda Mu'tezile'nin beş temel prensibini Ehl-i hadis düşüncesine uyarlayarak yeniden yorumlama girişiminde bulunduğu gözden kaçmamaktadır.[13] Bunun yanı sıra, Ebû Ya'lâ'nın aklı ön planda tutarak te'vîle başvurması, bir yandan Eş'arîlik, diğer yandan Mu'tezilîlik çizgisine kaydığı yönünde tartışmalara yol açmıştır. Bu durum, hakikatin izini sürme gayesi taşıdığı anlaşılan Ebû Ya'lâ'yı, Hanbelî/Ehl-i hadis çevrelerinin tenkitlerinin odağı haline getirmiştir. Hicri 5. asırda Şam ve Bağdat olmak üzere iki farklı ekole ayrılan Ehl-i hadis çevresinde, Ebû Ya'lâ'nın görüşleri özellikle Bağdat ekolünde yankı uyandırmıştır. Şam ekolü bu dönemde te'vîlden tamamen uzak durmayı benimserken, Bağdat ekolünün te'vîl karşıtı tutumunda bir yumuşamanın ortaya çıktığı görülmektedir. Kaynaklar, Ebû Ya'lâ'nın etkisiyle Bağdat ekolünde yaşanan bu kırılmanın, Şam ekolünde yüksek perdeden tepkilere yol açtığını aktarmaktadır. İbn Kuddâme ve İbn Teymiyye'nin tepki gösterenlerin başında geldiği belirtilmektedir.[14] Şam ekolünün, bu yeni yaklaşıma ses

---

[10] Mustafa Karatay, Hanbelîliğin Eş'arîleşmesi (Ankara: Ankara Okulu, 2024), 56-59.

[11] İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-henâbile*, thk. Muhammed Hanit el-Fakî (Kahire: Matba'atu's-Sünnneti'l-Muhammediyye, 1371/1952), 2/204; Bâkâsî, Meşâil Binti Hâlid b. Ömer, "Dirâse", *Muhtasaru'l-mu'temed fî usûli'dîn li'l-Kâdî Ebi Ya'lâ el-Ferrâ, mlf. Ebû Ya'lâ* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1424/2003), 58-59.

[12] Cengiz Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/253–255.

[13] İbrahim Bayram, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın bilgi teorisi, *Dergipark,* 15/2 (2016), 233-269.

[14] İbn Kuddâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *er-Redd ´alâ İbn ´Akîl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 15-50; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ* (Medine: Mecme'u Melik Fehd,

çıkarmaması hâlinde mezhebin teolojik bütünlüğünde bir devrim yaşanacağını ve bu durumun mezhep içinde kırılmalara yol açacağını fark ettiği anlaşılmaktadır.

2. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Antropomorfistliği Andıran Anlatımlarıyla İlgili Eleştiriler

Ebû Ya'lâ'ya yöneltilen eleştirilere, aklı ön planda tutup te'vîle başvurmasıyla değil, onun Hicri 5. asrın en sansasyonel eserlerinden biri olan *İbtâlü't-te'vîlât li ahbari's-sifât* adlı çalışmasında antropomorfist yaklaşımı andıran ifadeleri nedeniyle müşebbihe ve mücessimelikle itham edilmesiyle başlayâlim. Şöyle ki, Bakıllânî (ö. 403/1013) ve Ebû İshâk el-İsfereyânî (ö. 406/1015) ile birlikte Eş'arî geleneğini sistemleştiren üç önemli aktörden biri kabul edilen İbn Fûrek (ö. 406/1015), *Müşkilü'l-hadis* adlı eserinde sıfatların te'vîl edilmesi gerektiğini savunmuş[15] ve bu sıfatların zâhir anlamlarıyla anlaşılmasının kişiyi küfre sürükleyebileceğini iddia etmiştir. Ayrıca bu eserinde, Ehl-i hadis'in önde gelen isimlerinden İbn Kuteybe'yi (ö. 276/890) teşbîhe düşmekle suçlamış ve sert bir dille eleştirmiştir.[16] Ebû Ya'lâ ise, bu eleştirilere reddiye olarak, *İbtâlü't-te'vîlât li ahbari's-sifât* adlı ünlü eserini kaleme almıştır. Ehl-i hadis'i savunma endişesiyle kaleme aldığı bu eserde, birçok hadisten ve selef sözünden delil getirerek İbn Fûrek ve Eş'arî geleneğine yönelik karşı argümanlar geliştirmiştir. Ancak, eserin isminden de anlaşıldığı üzere, te'vîlin geçersizliğini ispatlama çabası içinde yazılan bu eser, içerdiği bazı teşbîh ve tecsîmi andıran pasajlar nedeniyle, sadece Eş'arî âlimlerin değil, aynı zamanda diğer bazı ilim çevrelerinin de eleştirilerinin hedefi haline gelmiştir. Eserde yer alan bazı mevzû ve zayıf hadislerin varlığı, Ebû Ya'lâ'nın yaklaşımına duyulan tepkileri daha da artırmıştır. [17]

Yüce Allah'ın Kur'ân'ın birçok ayetinde kendisinin eşi ve benzerinin olmadığını açıkça ifade etmesi,[18] İslâm inancında tevhîd ilkesini mutlak bir merkez haline getirmiştir. Bu nedenle, tevhîd anlayışıyla çelişebilecek her türlü antropomorfist anlatım, Ehl-i hadis geleneğinde temkinle yaklaşılması gereken bir mesele olarak görülmüştür. Ancak, hadis, fıkıh, tefsir ve kelâm gibi pek çok disiplinde derin tesirler bırakan Ebû Ya'lâ'nın *İbtâlü't-te'vîlat* adlı eseri, içerdiği teşbihvari ifadeler ve tecsîmî yorumlarla tartışmaların odağı haline gelmiştir. Bu durum, Ebû Ya'lâ'nın yalnızca farklı mezheplere mensup âlimler tarafından değil, kendi mezhep çevresinden de ciddi eleştiriler almasına neden olmuştur. Şafiî/Eş'arî geleneğinin önde gelen âlimlerinden İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), bu eser

1420/2004), 4/164; Mehmet Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 59..

[15] Abdurrahman Ece, "Müşkil Ve Müteşâbih Hadisleri Yorumlama İlkeleri:İbn Fûrek Örneği", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi 10/20* (2018), 548-577.

[16] İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek el-Ensârî el-Esbehânî, *Müşkilü'l-hadis,* thk. Musa Muhammed Ali (Beyrut, Alemü'l-kütüb, 1405/1985), 67.

[17] İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim b. Âbdu'l-Vâhid eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-tarîh*, thk. Ömer Âbdusselam Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-'Arâbî, 1417/1996), 12; Halid Kebir 'Allâl, *Safahât min târîhi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a bi Bağdâd* (Cezayir: Matbaatu Hume, 1430/2009); Zehebî, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Lübnan: Müessesütü'r-Risâle, 1405/1985), 18/89.

[18] eş-Şûra, 42/11.

hakkında şu dikkat çekici ifadelere yer vermektedir: *"Ebû Ya'lâ, İbtâlü't-te'vîlat adlı eserine tüm garip bilgileri dahil etmiştir. Kitabın bab başlıkları dahi mahza tecsîme delalet etmektedir."*[19] Bu eleştiriler, eserinin yöntem ve içeriği açısından Ehl-i hadis geleneğinin tevhîd anlayışıyla bağdaşmayan unsurlar içerdiğini vurgulamaktadır. Ayrıca Malikî/Eş'arî geleneğin önemli temsilcilerinden Ebûbekir İbnü'l-Arabî(ö. 543/1148), Bağdat'ta bulunduğu dönemde güvenilir bir hocasının kendisine Ebû Ya'lâ'dan şu ifadeleri duyduğunu ifade ettiğini aktarmaktadır: *"Allah Teâlâ hakkında sakal ve avret gibi sıfatlar hariç, haberî sıfatlarla ilgili tüm nasları zahir anlamlarıyla kabul ediyorum. Bu sözlerimin sorumluluğunu tamamen üstleniyorum ve dileyen herkes bu sözleri bana isnat edebilir."*[20]

Ebû Ya'lâ'nın söz konusu yorumları, sadece kendi şahsını değil, aynı zamanda Ehl-i hadis geleneğinin doktrinel bütünlüğünü de hedef haline getirmiştir. Hanbelî/Ehl-i hadis geleneğinden Ebû Muhammed et-Temîmî (ö. 488/1095) de bu tartışmalara sert bir şekilde müdâhil olmuş ve şu sözlerle Ebû Ya'lâ'yı eleştirmiştir: *"Allah ona merhamet etmesin! O, bu yaptıklarıyla Hanbelîlere öyle çirkin bir leke sürmüş, öyle büyük bir pislik bulaştırmış oldu ki kıyamete kadar silinmez."*[21] Bu ağır eleştiriler, Ebû Ya'lâ'nın *İbtâlü't-te'vîlat* eserinin, yalnızca dış çevrelerde değil, kendi mezhep topluluğunda da ciddi bir rahatsızlık yarattığını göstermektedir.

Ebû Ya'lâ'ya isnat edilen tecsîm ile ilgili ifadelerin kendi eserlerinde bulunmadığı, daha çok ikincil kaynaklardan aktarıldığı dikkat çekmektedir. Dahası, bu suçlamaların birçoğunun asılsız olup tezvirattan ibaret olduğu da birçok âlim tarafından ifade edilmiştir. Bu âlimlerden biri de müellifin oğlu İbn Ebî Ya'lâ'dır(ö. 526/1131). İbn Ebî Ya'lâ, babasının haberî sıfatlar konusunda Ehl-i hadis yolundan sapmadığını ve bu bağlamda öteden beri kabul edilen صفات الأخبلر تُمَرُّ كَمَا جَاءَتْ (sıfatlar bize nasıl geldiyse öyle kabul edilir) anlayışını benimsediğini belirtmektedir. Ona göre, Ebû Ya'lâ, sıfatlar hususunda 'bi-la keyf'çi (keyfiyetsiz) bir yaklaşım benimsemiştir. Diğer bir deyişle sıfatların nasıllığına dair herhangi bir yorum yapmamış ve seleflerinin izinden gidip acziyetini ifade ederek konuyla ilgili olarak her zaman sükût prensibini esas almıştır.[22]

Antropomorfistlikle ilgili Ebû Ya'lâ'yı savunmaya çalışan bir diğer isim ise İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye, konuyla ilgili şu değerlendirmede bulunmaktadır: *"Muhalifleri, Ebû Ya'lâ'ya uzaktan yakından alakası bulunmayan birtakım iftiralar atmışlardır. Ebûbekir İbnü'l-ʹArabî'nin kendisi hakkında söyledikleri de bu iftiralardan biridir. İbnü'l-ʹArabî'nin(ö. 543/1148) kendisinden rivayette bulunduğu hocasının*

---

[19] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarîh*, 8/209.

[20] İbnü'l-ʿArabî, el-Kâdî Muhammed b. ʿAbd illâh Ebû Bekir b. ʿArabî el-Meʾâfirî el-İşbilî el-Mâlikî, *en-Nassü'l-kâmil li kitâbi'l-ʿavâsim mine'l-kavâsim*, thk. ʿAmmâr et-Tâlibî (Kahire: Mektebetu Dâri't-Türâs, 1423/2002), 210; Ebû Ya'lâ, *İbtâlu't-te'vîlât li ahbâri's-sıfât*, thk. Ebû Abdullah Muhammed b. Hamd el-Hamûd en-Necdî (Muhakkikin Dipnotu) (Kuveyt: Dâru İlâfi'd-Devliyye, 1416/1995), 1/45.

[21] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Hasan Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübheti't-teşbîh*, thk. Zâhit el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1372/1953), 9; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarîh*, 8/209..

[22] İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-henâbile,* 2/207-208.

adını zikretmemesi de bunun kanıtıdır. Ancak, bununla birlikte, Ebû Ya'lâ'nın hem aklî hem de naklî yönden merdût birçok görüşü bulunmaktadır. Yine, Eş'arî ve Bâkıllânî'nin haberî sıfatlarla ilgili görüşlerinde olduğu gibi, onun da kâh sıfatları nefyedenleri, kâh ispat edenleri destekleyen paradoksal içerikli görüşleri dikkat çekmektedir. Ayrıca, İbn Fûrek'e reddiye olarak kaleme aldığı İbtâlü't-te'vîlât'ına aldığı hadislerin senetlerini müsned olarak zikretmesine rağmen, içinde Miraç gecesi yüce Allah'ın açık bir şekilde görüldüğünü ifade eden hadis gibi birçok mevzû' hadisin yer aldığı görülmektedir." [23]

Çağdaş İslâm âlimi Halid Kebir Allâl, Hicri 5. ve 7. yüzyıllar arasında Hanbelî/Ehl-i hadis ile Eş'arîler arasındaki ilişkileri ele aldığı *el-Ezmetü'l-akidiyye beyne'l-Eşaira ve Ehli'l-hadis* adlı eserinde bu konuya temas etmektedir. Yazar, konuyla ilgili görüşlere değindikten sonra, Ebû Ya'lâ'nın antropomorfist bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğu yönündeki eleştirilerin, hadis ilmine yeterince vâkıf olmamasından kaynaklanmış olabileceğini ifade etmektedir. Özellikle, *İbtâlü't-te'vîlât*'ında teşbîh ve tecsîmle ilgili rivayet ettiği zayıf veya mevzû' hadisler ile selef sözleri nedeniyle bu tür suçlamalara maruz kaldığını dile getirmektedir.[24]

İbn Teymiyye, yukarıdaki açıklamasında Ebû Ya'lâ'nın müşebbihe ve mücessimelik ile itham edilmesini vâkıaya aykırı bulsa da onun merdût birçok görüşü bulunduğunu ifade ederek, kelâma meyledip te'vîle başvurduğuna işaret etmektedir. Nitekim, kendisini Eş'arî ve Bâkıllânî'ye benzetmesi de bu değerlendirmeyi destekler niteliktedir. Ebû Ya'lâ'nın, i'tikâdî meselelerde Ehl-i hadis'ten ayrıldığı noktalarda özellikle Bâkıllânî'yi takip ettiği yönündeki gözlemler bu iddiayı güçlendirmektedir. Konuya daha detaylı bir şekilde vakıf olmak isteyenler, irâde, nazar, araz, cisim, ihtiyârî fiillerin nefyi, gazab, rıza ve muhabbet gibi konulara dair Ebû Ya'lâ'nın *el-Mu'temed fi usûlü'd-dîn* adlı eseri ile Bâkıllânî'nin *el-İnsâf fî-mâ yecibü i'tikâduhu ve-lâ yecûzü'l-cehlu bih* adlı eserini karşılaştırmalı olarak mütalaa edebilirler.

3. Te'vîl Teorisine Başvurması Sebebiyle Ebû Ya'lâ'ya Yapılan Eleştiriler

Ebû Ya'lâ'nın Ehl-i hadis tarafından en çok eleştirilen görüşleri, kelâm alanında yazdığı *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'd-dîn* adlı eserinde yer almaktadır. Araştırmalar, bu eserin Hanbelî/Ehl-i hadis geleneğinde kelâm disiplini çerçevesinde kaleme alınan ilk eserlerden biri olduğunu ortaya koymuştur.[25] Bu sebeple, mezhebin katı gelenekçi mensupları arasında tartışmalara ve polemiklere sebep olmuştur. Eserin adı dahi, Ehl-i hadis geleneğinden gelen eleştirilerin hedefi olma potansiyeline sahiptir. Çünkü eserin adındaki "Usûlü'd-dîn" kısmı, kelâm ilmine atıfta bulunmaktadır. Ehl-i hadis geleneği ise tarih boyunca mütemadiyen kelâm ilmine mesafeli durarak, bu alanla uğraşmayı bid'at olarak değerlendirmiştir. Örneğin geleneğin önde gelen isimlerinden Ahmed b. Hanbel, kelâmı birçok

[23] İbn Teymiyye, *Der'u te'ârüdi'l-'akl ve'n-nakl*, 7/238.

[24] Halid Kebir 'Allâl, *el-Ezmetü'l-akidiyye beyne'l-Eşaira ve Ehli'l-hadis* (Cezayir: Daru'l-İmâmi Malik, 1426/2005), 46.

[25] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed fî Uṣûli'd-Dîn*, thk: Vâil b. 'Afîf el-'Afîfî (Riyâd: Dârü's-Sumay'î, 1421/2000), "Muhakkikin Mukaddimesi", 61-75.

kez sert bir şekilde eleştirmiş ve halkı bu ilimle uğraşmamaları konusunda tembihlemiştir.[26] Öyle ki, sadece kelâmla uğraşıp bid'atçılara cevap vermek için eser yazdığı gerekçesiyle Hâris el-Muhâsibî'ye (ö. 243/857) öfkelenmiş, onunla olan arkadaşlığını sonlandırmış ve taraftarlarını onun sohbetlerinden uzak durmaya çağırmıştır.[27]

Benzer şekilde, İbn Teymiyye de kelâm ilmiyle meşgul olmanın birçok âlimi Yunan filozofları ve mantıkçılarının etkisi altına soktuğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda, kelâmla iştigal edenlerin isimlerini sıraladığı bir listede Ebû Ya'lâ'ya da yer vermiştir.[28] İbn Teymiyye'nin Ebû Ya'lâ hakkındaki şu ifadeleri dikkat çekicidir: *"Bir grup âlim, hadisleri dinler ve selef âlimlerine de saygı duyar. Ancak akâid meselelerinde kelâmcılarla aynı safta yer alırlar. Bu kişiler, hadislerin sahihini zayıfından ayırt etme veya hadislerin manalarının derinliklerine inme noktasında Ehl-i hadis kadar yetkin değildirler. Bu nedenle, Cehmiyye'nin akâid ile ilgili bazı görüşlerini doğru zannetmişlerdir. İbn Fûrek, Ebû Ya'lâ ve İbn ´Akîl'in durumu bundan ibarettir."*[29]

Bu kısa bilgiden sonra Ehl-i hadis'in te'vîl ile ilgili Ebû Ya'lâ'ya yöneltikleri eleştiri konularını maddeler hâlinde sıralayıp değerlendirmeye çalışabiliriz.

3.1. Ma'rifetullah

Ehl-i hadis âlimleri, ilk dönemlerde ilâhiyat konularını derinlemesine incelemekten kaçınmış, diğer kelâm mezheplerinin aksine spekülatif tartışmalara girmekten özellikle imtina etmişlerdir. Bu yaklaşımın temel nedeni, büyük ölçüde Ehl-i hadis'in ilâhiyatı kutsal ve dokunulmaz bir alan olarak görmesi ve insanları bu konuda manipüle etmekten kaçınma gayreti olmuştur. Ancak Abbasîler döneminde, Mu'tezile'nin devlet tarafından desteklenip resmi mezhep ilan edilmesi, durumu siyasi bir boyuta taşımıştır. Abbasîler ve Mu'tezile'nin iş birliği sonucunda halk, bu mezhebi benimsemeye zorlanmış; kabul etmeyenler çeşitli baskılara maruz bırakılmış, devlet erkânı ise psikolojik mobbinge maruz kalmıştır.[30] Bu baskıcı ortam, Ehl-i hadis'in kendi ilâhiyat anlayışını oluşturup geliştirmesini zorunlu hâle getirmiş, bu da kendine özgü bir metodoloji geliştirmesini sağlamıştır.

Bu metodoloji, epistemik otoritenin yalnızca Kur'ân ve hadislerde olduğunu vurgulamaktadır. Ehl-i hadis'e göre, doğru bilgiye ulaşmanın yegâne yolu bu iki kaynak üzerinden mümkün olup, Kur'ân ve hadislerde yer alan itikadî nasslar, hiçbir şekilde te'vîle başvurulmadan, zâhirî ve literal anlamlarıyla yorumlanmalıdır. Akıl ise Ehl-i hadis tarafından bu metinlerin anlaşılmasında yalnızca

---

[26] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, er-*Redd alâ'z-Zenâdiḳa ve'l-Cehmiyye*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (Mekke: Mektebetü'l-Haremeyn, 1388/1968), 132; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsumail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidaye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin (Dâru'l-Hacer, 1418/1997), 14/391-392.

[27] Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Münkıẓ mine'd-ḍalâl* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hedîsiyye, 1375/1956), 159.

[28] İbn Teymiyye, *Der'u te'ârudi'l-´akl ve'n-nakl*, 38; *Mecmûu'l-fetâvâ*, 6/290.

[29] İbn Teymiyye, *Der'u te'ârudi'l-´akl ve'n-nakl* , 7/34.

[30] Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: ys, 1382/1962), 8/633.

bir yardımcı araç olarak görülmekte, bağımsız bir otorite olarak kabul edilmemektedir.[31] Bu yöntem, Ehl-i hadis'in ilâhiyat anlayışında vahyi merkeze alan ve spekülatif düşüncelerden uzak duran bir çerçeve oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Aynı zamanda bu yaklaşım, Mu'tezile'nin rasyonalist ve spekülatif yaklaşımlarına karşı bir tepki olarak da değerlendirilmelidir.

Daha önce de ifade edildiği üzere, Ebû Ya'lâ, Ehl-i hadis'in katı literalist yaklaşımını yumuşatma çabasıyla birçok konuda olduğu gibi ma'rifetullah (Allah'ı bilme) konusunda da mezhebin geleneksel tutumunu esnetmeye çalışmıştır. Ehl-i hadis ekolü, insanın akıl ve deneyimleriyle Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında bilgi edinme çabasını reddetmekte ve bu bilginin yalnızca vahiy kaynaklı olabileceğini savunmaktadır. Bu anlayış doğrultusunda, ilgili ayet ve hadislere dayalı bir düşünce biçimini benimsemişlerdir. Ebû Ya'lâ ise Hanbelî/Ehl-i hadis geleneği içinde yetişmiş olup genel anlamda bu geleneğe bağlı kalmakla birlikte, ma'rifetullah konusunda daha esnek ve genişletici bir yaklaşım benimseyerek dikkat çekmiştir. Ona göre, Allah hakkında bilgi edinme sürecinde yalnızca vahiy değil, aynı zamanda akıl da aktif bir rol oynamaktadır. Bunun yanı sıra, insanın içsel sezgi yoluyla da Allah hakkında bilgi edinebileceğini kabul eden Ebû Ya'lâ, ma'rifetullah kavramını daha kapsamlı bir çerçeveye oturtmuştur. Ancak bu esnekliğe rağmen, akıl ve içsel sezginin vahye ters düştüğü durumlarda kaynaklık değerini yitireceğini vurgulayarak nihai otoriteyi vahye teslim ettiğini belirtmiştir.[32]

Ebû Ya'lâ'nın akla verdiği önem ve bu bağlamda nazar kavramına yüklediği rol, Ehl-i hadis'in katı literalist yaklaşımıyla uyuşmamaktadır. Ma'rifetullah gibi diğer pek çok konuda kelâm alanında gelenek ile yenilik arasında bir köprü oluşturma çabası, onun kendi mezhebi içerisindeki bazı âlimler tarafından eleştirilmesine neden olmuştur. Özellikle Ehl-i hadis'in dogmatik bilgi teorisiyle bağdaşmayan bu tutumu, Ebû Ya'lâ'nın çağdaşı veya hâlefi olan âlimler arasında tartışmalara yol açmıştır. Bu bağlamda, İbn Teymiyye, Ebû Ya'lâ'nın görüşlerini eleştiren önemli isimlerden biridir. İbn Teymiyye, nazar yoluyla Allah'ın bilinmesi gerektiği fikrini benimseyen âlimlere yönelik eleştirilerinde şu ifadeleri dile getirmiştir: *"Birçok kişi, ma'rifetullah hususunda Ehl-i hadis çizgisinden ayrılıp farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Bazıları, Allah'ın sadece nazar yoluyla bilinebileceğini iddia ederek, inanç alanında kişinin bilmesi gereken ilk rüknün nazar veya nazar yoluyla Allah hakkında edinilen bilgi olduğunu ileri sürmüştür. Bu yaklaşım, akıl yöntemini nakil metodunun önüne koymaktadır. Ebû Ya'lâ da el-Mu'temed adlı eserinde böyle yapmıştır. O, ma'rifetullah konusunda Mu'tezile'ye yakın bir görüş sergileyen Kâdı Ebû Bekir el-Bakıllânî ve benzeri âlimleri takip etmiştir. Aynı şekilde İbn Akîl ve İbnü'z-Zâğûnî de bu görüşü paylaşmaktadır."*[33]

---

[31] Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, 1397/1977), 302.

[32] Ebû Ya'lâ, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydan (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1406/1986), 231.

[33] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, 8/434-437; *Der'u te'ârudi'l-´akl ve'n-nakl* , 9/36.

İbn Teymiyye'nin bu eleştirisi, Ebû Ya'lâ'nın bilgi teorisi bağlamında aklî yöntemlere verdiği önemle Ehl-i hadis ekolünün temel prensiplerinden ayrıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Ebû Ya'lâ'nın bu tutumu, Ehl-i hadis içerisinde maruz kaldığı eleştirilerin başlıca sebeplerinden biri olmuştur. Aynı zamanda, kelâm sahasında sergilediği bu yenilikçi yaklaşım, geleneksel sınırları zorladığını ve İslâm düşüncesinde literalizm ile akılcı metodoloji arasındaki gerilimli ilişkiye dikkat çektiğini göstermektedir.

3.2. Tevhîd

Ehl-i hadis'in Ebû Ya'lâ'ya yönelttiği eleştirinden biri onun tevhîd kavramına getirdiği yeni tanımla alakalıdır. Ebû Ya'lâ, tevhîd konusunda Ehl-i hadis'in geleneksel yaklaşımından ayrılarak Bâkıllânî'nin çizgisini benimsemiş ve erken dönem Eş'arî metodolojisini takip etmiştir. Tevhîd anlayışında, tevhîd kavramını Ehl-i hadis'in tevfîz eksenli yaklaşımı yerine, Ehl-i re'y'in tenzîh temelli bakış açısıyla ele almıştır. Ebû Ya'lâ, bu bağlamda ortaya koyduğu paradigmada, tevhîdi Allah'ın yaratılmış varlıkların sonradanlık ve sınırlılığını gösteren niteliklerden arınmış, değişime tabi olmayan, öncesiz ve sonrasız biricikliği olarak tanımlamaktadır.[34] Ebû Ya'lâ, tevhîd hakkındaki görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir: *"Yüce Allah ne dokunulabilir bir cisim, ne hissedilebilir bir cevher, ne de sonu olan bir a'razdır. Parçaların birleşiminden oluşmuş bir bileşke ya da organlardan müteşekkil bir varlık değildir. O, bilgisiyle her yeri kuşatan, herhangi bir yönde bulunmaksızın her şeye tanıklık eden; ezelî olduğu gibi ebedî, fâni değil, bâki, İnsanlarla hiçbir şekilde mukayese edilemeyen ve zihinlerin kavrayışının ötesinde hayal edilemez bir varlıktır."*[35] Ebû Ya'lâ'nın bu tanımı, Ehl-i hadis'in literalist ve tevfîz odaklı anlayışına kıyasla daha tenzîhî ve felsefî bir çerçeve sunmaktadır. Bu tanım aynı zamanda Ehl-i hadis ile Eş'arî düşünce arasında bir köprü kurma girişimi olarak da değerlendirilmektedir.

Tevhîd üzerinden Ebû Ya'lâ'ya yüklenen İbn Teymiyye, Cüveynî (ö. 478/1085) ve diğer birkaç âlimle birlikte onu da Mu'tezile ve Eş'arîlerin kervanına katarak tenkîd etmektedir. Ona göre Ebû Ya'lâ Mu'tezile'nin 5 prensibini Ehl-i hadis usûlüne uyarlayayım derken kelâmcılık selinin akımına kapılmış ve nihayetinde beraberindekilerle birlikte nazar ve istidlal ürünü olarak gördükleri kelâmın ilimlerin en üstünü olduğu iddiasında bulunmuşlardır. Hatta Ebû Ya'lâ ve maiyetindekiler bununla da yetinmeyip kendilerinin kelâmı sahabeden daha iyi bildiklerini iddia etmektedirler. Sahabenin kelâmı neden bilmediklerine dair ise: *"Ya cihatla meşgul olduklarından kelâma vakit ayıramamışlar veya Hz. Peygamber bu ilimle iştigal etmeyi sahabeden sonrakilere bırakmıştır."* diyerek kıytırık birtakım gerekçelere bağlamışlardır. İbn Teymiyye, Ebû Ya'lâ ve onun gibi düşünenlerin tevhîd adı altında birçok bid'at ihdas ettiklerini de iddia etmektedir. Haberî sıfatları nefyetmek, kaderi inkâr etmek, alemin sonradan

[34] Ebû Ya'lâ, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, 212.

[35] Ebû Ya'lâ, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, 212.

yaratılmış olduğunu arazlarla ispat etmek bunlardan sadece bir kaçıdır.[36] O bu konuyu uzun uzun tartışarak kendi iddialarını ispatlamaya, Ebû Ya'lâ ile onun gibi düşünenlerin tezlerini de çürütmeye çalışmaktadır.[37]

3.3. Allah'a Mekân ve cihet (yön) Atfetmek

İslâm kelâm mezheplerinin büyük çoğunluğu, Allah'a mekân çağrıştıran cihet, kurbet ve istiva gibi sıfatların nispet edilmesi hususunda tenzih eksenli bir yaklaşım benimsemiş ve Allah'ın zaman ve mekândan yüce olduğunu savunmuştur.[38] Ancak, Ehl-i hadis, diğer birçok kelâmî meselede olduğu gibi bu konuda da farklı bir görüş ileri sürmüş ve Allah'a mekân nispet etmenin câiz olduğunu ileri sürmüştür.[39] Bu yaklaşım, Ehl-i hadis ile diğer mezhepler arasında konuyla ilgili ciddi tartışmalara zemin hazırlamıştır. Ehl-i hadis, Allah'a atfedilen mekân vasfının ve cisim benzeri sıfatların tamamını kabul etmiş ve bu tutumlarını öteden beri dile getirdikleri إِنَّهَا تُمرُّ كَمَا جَاءَتْ (nasıl geldiyse öyle kabul edilir) şeklindeki bi-la keyfiyetçi bir ifade ile desteklemişlerdir. Onlara göre, bu sıfatlar üzerinde spekülasyona girmek yerine, "Onları anlamakla değil inanmakla yükümlüyüz" ilkesi benimsenmelidir. Bu tutum, Ehl-i hadis'in müteşâbih nasslara yönelik genel yaklaşımını yansıtmaktadır.[40]

Bu konuyu detaylandırmak adına birkaç örnek sunmak faydalı olacaktır. *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-zenadika* adlı eserinde Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye'nin "*Allah arşa istivâ etti"* görüşünü reddedip Allah'ın her yerde olduğunu savunmalarını eleştirmiş ve O'nun semada olduğunu ispatlamak amacıyla birçok ayet ve hadisten delil getirmiştir. Bu bağlamda şu ifadelere yer vermektedir: *"Müslümanların Rabb'inin yer almadığı birçok mekân olduğunu söylememiz üzerine Cehmiyye, 'Hangi mekânlar gibi?' diye sorunca şöyle cevap verdik: 'Örneğin bedenlerinizde, sizlerin ve domuzların karınlarında, işkembelerde ve çöplüklerde Allah'tan hiçbir eser bulunmaz. Allah, 'Göktekinin sizi yerin dibine geçirmeyeceğinden emin mi oldunuz?'*[41] *buyurarak bize gökte olduğunu söylemektedir."*[42] Ahmed b. Hanbel, aynı eserin farklı bölümlerinde Cehmiyye'nin bu görüşlerine karşı tartışmalar açmış ve onların iddialarını çürütmeye çalışarak Allah'ın semada ve yaratılmışlardan uzak olduğunu ifade etmiştir.[43] Benzer şekilde, Lâlekâî (ö. 418/1027), Allah'ın yeri yarattıktan sonra arşa yönelip oraya kurulduğunu savunmuş ve bu görüşü

[36] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, 6/290.

[37] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, 6/228, 290-297.

[38] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 287; Şehristanî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihel* (Kahire: Müessesetu'l-Halebî, 1413/1993), 1/131, 132, 135, 137-138.

[39] Abdurrahman b. Nasır el-Berrâk, *Şerhu kasîdeti'd-dâlliyye*, (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1430/2009), 60.

[40] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mesâilü'l-akidiyye min kitabi'r-rivâyeteyn ve'l-vecheyn*, thk. Saûd b. Abdulaziz el-Halef (Riyad: Müessesetü'l-Cerîsî, 1419/1999), 51-54.

[41] Mülk Suresi, 67/16.

[42] Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'alâ'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, thk. Sabri b. Selâme Eş'arî-Şâhîn (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1441/2020), 142.

[43] Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'alâ'l-Cehmiyye ve'z-zenâdika*, 71, 147, 148, 155,

desteklemek için çeşitli nakillerde bulunarak hasımlarına birçok eleştiri yöneltmiştir.[44] Siczî (ö. 444/1052) ve Ebü'l-Ferec eş-Şirâzî (ö. 486/1094) Allah'a mekân nispet eden ve O'nun gökyüzünde, arşın üzerinde olduğunu ifade eden diğer Ehl-i hadis âlimleri arasında yer almaktadır.[45]

Ancak Ebû Ya'lâ, bu konuyla ilgili olarak tutarsız bir rota izlemektedir. Bazı eserlerinde Allah'a herhangi bir sınır çizilemeyeceğini, O'na ön, arka, alt ve üst gibi mekânla ilişkili vasıfların nispet edilemeyeceğini; zira Allah'ın mekândan münezzeh olduğunu ifade etmektedir.[46] Bununla birlikte, diğer bazı eserlerinde ise başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere selef âlimlerinden nakillerde bulunarak Allah'ın arşa konmasının (istivâ) belli sınırlar çerçevesinde olduğunu, böyle bir durumun ise bir cihet olmaksızın tasavvur edilemeyeceğini savunduğu görülmektedir.[47] Hatta Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-te'vîlât* adlı eserinin bazı bölümlerinde, mekân gerektirdiği için Allah'a bir cihet atfedilmesinin imkânsız olduğunu öne sürerken,[48] aynı eserin diğer bölümlerinde Allah'a bir cihet atfedilebileceğini savunmaktadır.[49] Bu ikircikli yaklaşımı, Ebû Ya'lâ'nın bu konuda net bir kanaate ulaşmadığını göstermektedir.

Bahsi geçen eserinin son bölümünde istivâ ayetini tahlil ederken şu ifadelere yer vermesi, onun bu kararsızlığını açıkça ortaya koymaktadır: "A*rşın evrenin bir cihetinde olduğu herkesçe kabul görmüş bir vâkıadır. Allah'ın arşa istivâ ettiği de ayetle sabittir. Bu önermeden, Allah'ın da bir cihette bulunduğu sonucu çıkmaktadır. Bilindiği üzere bu eserimizin birçok yerinde Allah'a bir cihet nispet edilmesini reddetmiştik. Ancak görünen o ki en sahih görüş, O'nun bir cihette olduğu görüşüdür. Nitekim Ahmed b. Hanbel hem Allah'ın semada olduğunu hem de arşa istivâ ettiğini kesin bir dille kabul etmektedir. Bunları kabul eden bir kimse, O'nun bir cihette bulunduğunu da kabul etmiş olur. Kerrâmîler ve Ehl-i hadis'ten İbn Mende de bu görüştedirler. Tüm Müslümanların dua ederken semaya bakıp ellerini semaya doğru kaldırması, Allah'ın bir cihette olduğuna delil olarak yeterli sayılabilecek bir argümandır."*[50] Ebû Ya'lâ'nın bu ifadeleri, onun düşünce sistemindeki çelişkili unsurları gözler önüne sermektedir. İstivâ kavramına dair de farklı görüşler sunarken, bir yandan literalist bir yaklaşımla Ehl-i hadis çizgisinde durmaya çalışmış, diğer yandan tenzîh eksenli

[44] Lâlekâî, Ebü'l-Kasım Hibetullah b. el-Hasan b. Mansûr et-Taberî er-Râzî el-Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâe*, thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Ğâmidî (Arabistan: Dâru Taybe, 1423/2003), 3/441-581..

[45] Siczî, Ebû Nasr Ubeydullah b. Saîd b. Hâtim es-Siczî, *Risâletü's-Siczî ilâ ehli zebîd fi'r-reddi alâ men enkera'l-harfe ve's-savt*, thk. Muhammed Ba Kerim Ba Abdullah (Suud: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Camiati'l-İslâmiyye, 1423/2002), 182-190; Ebû Ya'lâ, İbtâlu't-te'vîlât li ahbâri's-sıfât, 1/182, 183; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbü'l-mu'temed*, 56-57; Şirâzî, Ebü'l-Ferec Abdülvâhid b. Muhammed b. Alî eş-Şîrâzî el-Makdisî el-Dımışqî, *et-Tebsira fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ Abdüzzâhir, Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün (Riyad: Dârü'l-Me'sûr, 1434/2013), 127–136.

[46] Ebû Ya'lâ, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, 56.

[47] Ebû Ya'lâ, *İbtâlu"t-te'vîlât li ahbâri's-sıfât*, 1/157.

[48] Ebû Ya'lâ, *İbtâlu"t-te'vîlât li ahbâri's-sıfât*, 1/130, 151.

[49] Ebû Ya'lâ, *İbtâlu"t-te'vîlât li ahbâri's-sıfât*, 1/157.

[50] Ebû Ya'lâ, *İbtâlu"t-te'vîlât li ahbâri's-sıfât*, 595.

düşünceye yakınlaşmıştır. Bu durum, onun kelâmî meselelerde kesin bir tutumdan ziyade farklı perspektifleri harmanlamaya çalıştığını göstermektedir.

Ebû Ya'lâ'nın Allah'a cihet atfetmekle ilgili tereddütlerini eserlerine yansıtması, Ehl-i hadis tarafından ciddi eleştiriler almasına sebep olmuştur. Ehl-i hadis'ten te'vîl karşıtı olanlar, özellikle Ebû Ya'lâ'nın eserinin başında Allah'ı mekân çağrıştıran sıfatlardan tenzih etmesini tenkîd ederek, onu Allah'ın zaman, mekân ve cihetten münezzeh olduğu görüşünü benimseyen Eş'arîler gibi düşünmekle itham etmişlerdir.[51] Bununla birlikte, Ebû Ya'lâ'nın Ehl-i hadis içerisindeki te'vîl geleneğini başlatan figürlerden biri olduğu ve bu geleneğin sonraki âlimler tarafından da sürdürüldüğü görülmektedir. Örneğin, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, sıfatlarla ilgili bazı görüşlerini eleştirmek amacıyla *Def'u şübehi't-teşbih bi eküffi't-tenzîh* adlı bir eser kaleme almış ve bu eserinde Ebû Ya'lâ'nın Allah'ın yeryüzü semasına inişiyle[52] ve ayağını cehennemin üzerine koymasıyla[53] ilgili hadislere getirdiği yorumları hedef almıştır. Ebû Ya'lâ, bu hadisleri yorumlarken, Allah'ın zatıyla yeryüzü semasına indiğini ve cehennem üzerine koyduğu ayağından maksadın gerçek bir ayak değil, ilâhî zat olduğunu ifade etmiştir.[54]

İbnü'l-Cevzî, Ebû Ya'lâ'nın yukarıdaki görüşlerini hedef belirleyerek şöyle demektedir: "Dördüncü mesele, sıfatları zahir anlamlarına yorma hastalığıdır ki bu hastalık ehl-i nakil arasında oldukça yaygındır. Bu kişiler, Allah hakkında neyin mümkün neyin muhâl olduğunun ölçüsü olan aklî ilimlerden nasiplenmemişlerdir. Halbuki aklî ilimleri bilselerdi, teşbih ve tecsîmi çağrıştıran sıfatların asıl anlamlarında kullanılmasının mümkün olmadığını ve bunların uygun şekilde te'vîl edilmesi gerektiğini anlayacaklardı. Şayet Allah için hareket, intikâl ve değişimin söz konusu olmadığını kavrayabilselerdi, tüm sıfatları zahir anlamları üzere bırakmazlardı. Ebû Ya'lâ da Allah için söz konusu olan inmek (nüzûl) gibi sıfatların te'vîl edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Ne tuhaftır ki aynı Ebû Ya'lâ, Allah için hareketin söz konusu olmadığını kabul etmesine rağmen, O'nun hareket ve intikâl olmaksızın yeryüzü semasına zatıyla indiğini iddia etmektedir. Daha da tuhaf olan, İbn Ebî Şeybe'nin *Kitâbü'l-´arş* adlı eserinde aktardığı şu rivayettir: 'Allah, yeryüzünden semaya, oradan da arşa yükseldiğini ve nihayet arşa yerleştiğini haber vermiştir. *"Bu duruma duyduğu tepkiyi dile getiren İbnü'l-Cevzî şu ifadeleri eklemektedir: "Çok şükür ki Allah, bizleri hem naklî hem aklî ilimlerden nasipsiz bırakmadı. Mezhebimize kara bir leke sürdükleri için bu kişilerin sebep olduğu ayıplarla bizim uzaktan yakından bir ilgimizin olmadığını burada belirtmek isterim."*[55]

---

[51] İbn Teymiyye, *Minhâcüs-sünneti'n-nebevî, thk.* Muhammed Raşâd Sâlim (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Saûd, 1406/1986), 2/322-328.

[52] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, el-Câmiʿu's-Sahîh, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, 1374/1955), "Salât", 167.

[53] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, el-Câmiʿu's-Sahîh, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), "Tefsîr", 333.

[54] Ebû Ya'lâ, *İbtâlu"t-te'vîlât li ahbâri's-sıfât*, 1/197-201; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübheti't-teşbîh*, 60-63.

[55] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübheti't-teşbîh*, 60-63.

3.4. Hüsün-Kubuh

Güzellik (hüsün) ve çirkinliğin (kubuh) bilinebilirliğinin kaynağı, yani bu kavramların nasslarla mı yoksa akıl yoluyla mı anlaşılabileceği meselesi, kelâm ve usûlü'l-fıkıh literatüründe "hüsün-kubuh" kavramlarıyla ele alınmaktadır. Bu konu, İslâm öncesi dinlerden itibaren tartışılmakta olup, İslâm akâid mezhepleri arasında da teolojik ve etik açıdan önemli ayrışmalara neden olmaktadır. Hüsün ve kubuhun mahiyetine ilişkin bu farklılıklar, akıl ve nakil arasındaki metodolojik öncelikleri belirginleştirmektedir.

Mu'tezile, aklın iyilik ve kötülüğü kavrama kapasitesine sahip olduğunu savunmakta ve İlâhî adaletin bu temel üzerine inşa edildiğini ileri sürmektedir. Onlara göre, dinin görevi akıl tarafından belirlenen iyilik ve kötülüğü teyit etmektir. Bununla birlikte aklın tespit edemediği bazı fiillerin hüsün ve kubuhu da din aracılığıyla bilinebilmektedir.[56] Bu görüş, Cehmiyye, Şîa, Kerrâmiyye ve bazı Mâtürîdiyye âlimleri tarafından da benimsenmektedir.[57]

Bir kısım Ehl-i Hadis ve Eş'arîler ise, hüsün ve kubuhun yalnızca şer'î normlara dayalı olarak tanımlanması gerektiğini savunmaktadır. Onlara göre, insan aklı sınırlı bir kapasiteye sahip olduğundan bir şeyin güzel ya da çirkin olduğunu bağımsız olarak belirleyemez. Bu nedenle, bir eylemin iyi veya kötü olması, Allah ve Peygamber tarafından belirlenen ölçütlere dayanmaktadır.[58] Akıl, bu ölçütlere uygunluğu tespit etmekte bir araç olarak işlev görmektedir, ancak nihâî otorite olarak kabul edilmemektedir.[59]

Esasen hüsün ve kubuh konusundaki tartışmada, Mu'tezile'nin vahyi tamamen devre dışı bırakmadığı ifade edilebileceği gibi, Eş'arîlerin de aklı tamamen görmezden gelmediği söylenebilir. Bu mezheplerin kaynakları incelendiğinde her iki ekolün de belirli durumlarda akla aktif bir rol verdiği görülecektir. Bu iki görüş, hüsün ve kubhun belirlenmesinde akıl ve nakil arasındaki öncelik sıralaması bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Eş'arî ekolüne göre, akıl şer'î normları sorgulama yetkisine sahip değildir; din, aklın onaylamadığı emirler verebilir ve yasaklar koyabilir. Ancak akıl, dinin belirlediği çerçevenin dışına çıkamaz. Bu nedenle, hüsün ve kubhun akıldan ziyade dinî kaynaklarla ilişkilendirilmesi Eş'arî düşüncesinde temel bir prensip haline gelmiştir.[60]

---

[56] Bâkâsî, Meşâil Binti Hâlid b. Ömer, *Muhtasarü'l-mu'temed fî usûli'd-dîn li'l-Kâdî Ebi Ya'lâ el-Ferrâ*, 146-148.

[57] İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/59–63.

[58] Ebû Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-reddi 'ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, thk. Hamûde Garabe (Londra: Matbaatu Masiner, 1374/1955), 116, 125.

[59] İzz b. Abdi's-Selâm, Ebû Muhammed İzzü'd-Dîn Abdulaziz b. Abdi's-Selâm, *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm* (Mısır: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1414/1991), 1/11.

[60] Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâü ʿUlûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Maʿrife, t.y.), 1/112; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî *el-Mustasfâ*, thk. Muḥammed ʿAbdus-Selām Ebû'ş-Şāfī, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1413/1993), 46-52.

Bir kısım Hanbelî hâlef ulemâsı ve Mâtürîdîler, hüsün ve kubhun tespitinde akıl ve naklin birlikte kullanılması gerektiğini savunmaktadır.[61] Bu görüşe göre, fiillerin ontik (bir nesnenin özünde var olan özellikler) özelliklerinden kaynaklanan iyilik ve kötülük, yalnızca akıl ya da yalnızca nakille değil, her ikisinin rehberliğiyle belirlenebilmektedir. Ancak nihâî karar merciinin nakil olduğu vurgulanmaktadır. Bu mezhepler, aklın yalnızca nakle rehberlik edebileceğini, mutlak bir belirleyici olamayacağını ifade etmektedir.[62]

Bazı fiillerin hüsün ve kubuhu şartlara bağlı olarak değişebilmektedir. Örneğin, yalan genel olarak kötü bir fiil olarak değerlendirilmekte, ancak masum bir insanı kurtarmak amacıyla söylendiğinde ahlaki bir değer kazanmaktadır. Benzer şekilde, cinsî münasebet kötü bir fiil olmamakla birlikte, dinin yasakladığı yollarla yapıldığında zina olarak nitelendirilmekte; dinin mübah kıldığı yollarla gerçekleştirildiğinde ise sevap kazandıran bir eyleme dönüşmektedir. Bu gibi durumlarda vahiy, aklın yetersiz kaldığı meselelerde nihâî kararı belirlemektedir.

Hüsün ve kubuh tartışmalarının temelinde insanın sorumluluğu meselesi yatmaktadır. Hüsün ve kubhun belirlenmesinde aklın etkin rol oynadığını ifade edenler, peygamber ve kutsal kitap olmaksızın da insanların Allah'ı bilmek ve iyiyi kötüden ayırt etmekle yükümlü olduğunu savunmaktadır. Buna karşın, iyilik ve kötülüğün yalnızca şer'î hükümlere dayalı olarak belirlenmesi gerektiğini ileri sürenler, açık bir nass bulunmadığı durumlarda kişinin bu fiillerden sorumlu tutulamayacağını belirtmektedir.

Ebû Ya'lâ, hüsün-kubuh meselesinde Ehl-i hadis seleflerinin gelenekselci yaklaşımını aşarak, nispeten daha akılcı bir çizgi benimseyen Eş'arîlerin görüşüyle büyük ölçüde paralellik gösteren bir tutum sergilemiştir.[63] Onun Eş'arî perspektifle benzer bir yaklaşım benimsemesinde birçok faktörün etkili olduğu söylenebilir. Ebû Ya'lâ'nın yaşadığı dönem, Eş'arîlerin entelektüel anlamda yükselişte olduğu bir döneme denk gelmektedir. Bu durum, ömrünün büyük bir bölümünü Eş'arîlerle mücadele ederek geçirmiş olsa da onların lehine esen fikir atmosferinin etkisi altında kaldığını ve bu nedenle hüsün-kubuh gibi birçok konuda Eş'arîlerle paralel bir görüş geliştirdiğini düşündürmektedir. Bunun yanı sıra, gelenekselci Hanbelî/Ehl-i hadis ekolünün katı nassçı yaklaşımının da Ebû Ya'lâ'nın bu tercihini şekillendirmede önemli bir rol oynadığı göz ardı edilmemelidir. Ehl-i hadis içerisinde te'vîl akımını başlatan bir figür olarak, Ebû Ya'lâ'nın bu katı gelenekselci tutumu yumuşatma çabası, onun akılcı bir çizgiye yönelmesinde etkili olmuş görünmektedir. Ayrıca, kelâm ve felsefenin İslâm dünyasında altın çağını yaşadığı bir dönemde bulunması, akıl ve vahiy arasındaki ilişkinin sofistike

[61] İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, 8/428

[62] Ahmed er-Risûnî, *Nazariyetü'l-makâsid* (Amman: ed-Dârü'l-Alemiyye, 1412/1992), 243-244.

[63] Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', *el-Udde fi usûli'l-fıkıh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mübârekî, (y.y., 1410/1990), 3/812, 4/1257-1259.

yöntemlerle açıklanmaya çalışıldığı bir entelektüel atmosferde yer alması da Ebû Ya'lâ'nın akıl vahiy entegrasyonu çabasını zorunlu kılmış olabilir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Ehl-i hadis, hüsün ve kubuh konusunda iki ana yaklaşıma ayrılmıştır. Ebû Ya'lâ'dan önceki Ehl-i hadis âlimleri ve takipçileri, hüsün ve kubhun yalnızca nakil ile bilinebileceğini savunmuşlardır. Ancak Ebû Ya'lâ'nın başlattığı akımın temsilcileri, hüsün ve kubhun belirlenmesinin hem aklî hem de naklî bir temele dayandığını savunarak mezhepte önemli bir değişikliğe gitmiş ve Mâtürîdî çizgiye kaymıştır. Akla da değer verilmesi gerektiğine inanan Ebû Ya'lâ, dönemin gelenekçi ve dominant mezhebi olan Ehl-i hadis'in statükocu algısına karşı çıkmış ve hüsün-kubuh gibi birçok konuda daha esnek bir yaklaşım benimsemiştir. Bu tutumu, onu bir yandan Ehl-i hadis'in katı mensuplarının, diğer yandan ise kendi başlattığı yeni akımın bireylerinin eleştirilerinin hedefi haline getirmiştir. Ehl-i hadis'in gelenekçi mensupları, Ebû Ya'lâ'yı, bu konuda Eş'arîler gibi davranarak nassa karşı çıkmak ve sınırlı da olsa akla önem vermekle suçlamışlardır.[64] Buna karşılık, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, İbn Kuddâme, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi isimler ise Ebû Ya'lâ'yı Eş'arîlerin etkisi altında kalarak akla kısıtlı bir rol tanımakla itham etmişlerdir. Bu iki farklı eleştiri hattı, Ebû Ya'lâ'nın hem gelenekçi Ehl-i hadis içerisinde hem de kendi başlattığı akımın temsilcileri arasında tartışmalı bir figür olmasına yol açmıştır.[65]

3.5. Ebû Ya'lâ'nın Ehl-i Hadis'e Muhâlefet Ettiği Diğer Bazı Meseleler

Ebû Ya'lâ'nın diğer pek çok meselede Ehl-i hadis'in geleneksel görüşüne muhâlefet ettiği görünmektedir. Bunlardan biri ihtiyârî fiiller meselesidir. Allah'ın fiilleri ezelde planlayıp zamanı geldiğinde yaratması anlamına gelen İlâhî eylemler, kelâm ilminde fiil terimiyle ifade edilmektedir. Ehl-i hadis âlimleri büyük oranda İlâhî fillerle ilgili tafsilâta girmeyip spesifik konulara dalmaktan kaçınmaktadır. Allah'ın fiillerine "keyfiyetsiz" bir şekilde inanan Ehl-i hadis zaman içinde peyderpey meydana gelen yaratma ve rızık verme gibi fiilleri İrâde ve kudret sıfatlarıyla ilişkilendirseler de bu fiillerin yaratılmış olduğuyla ilgili yorumda bulunma konusunda çekimser kalmaktadır. Ebû Ya'lâ ise ihtiyârî fiillerle ilgili daha net bir tavır sergilemektedir. Kendisi de yaratma ve rızık verme gibi fiilleri irâde ve kudret sıfatlarının bir tecellisi olduğuna inanmakta, ancak ona göre bu fiiller ezelî değil hâdis olup Allah'ın zatıyla kaimdirler.[66]

---

[64] El-Merdâvî, Alâüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman el-Merdâvî el-Hanbelî, *et-Tehbîr şerhu tahrîr*, thk. Abdurrahman el-Cibrîn, ´Aid el-Karnî, Ahmed Serrâh (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000), 2/781.

[65] Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-İmrânî el-Yemânî, *el-İntisâr fir-reddi alâ'l-mu'tezileti'l-kaderiyeti'l-eşrâr*, thk. Suûd b. Abdülaziz el-Halef (Muhakkikin dipnotu) (Riyad: Edvâü's-Selef, 1419/1999), 2/459; İbn Teymiyye, *Şerhü'l-´akidi'l-isfehaniyye*, thk. Muhammed b. Riyad el-Ahmed (Beyrut: el-Mektebetü'l-´Asriyye, 1425/2004), 216; Bâkâsî, Meşâil Binti Hâlid b. Ömer, *Muhtasaru'l-mu'temed fi usûli'd-dîn* li'l-kâdî ebi Ya'lâ el-ferrâ, 142-153.

[66] Bâkâsî, Meşâil Binti Hâlid b. Ömer, *Muhtasaru'l-mu'temed fi usûli'd-dîn li'l-Kâdî Ebi Ya'lâ el-Ferrâ*, 140-146; Alâ' İsmâil Hasan, *Muvâfakâtu'l-Kâdî Ebû Ya'lâ İbnü'l-Ferrâ el-Hanbelî ve terâce'âtuh* (Riyad: Merkezü's-Selef li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 1443/2022), 14.

Diğer bir mesele ise Allah'ın muhabbeti meselesidir. Hem Ehl-i hadis hem Ebû Ya'lâ müteâl varlık ile fâniler arasında bir aşktan bahsetmenin imkânsız olduğunu belirtmektedir. Zira aşk nefsânî arzuları giderme, sevgiliye özlem duyma ve şehvanî emellere ulaşma duygusundan ibârettir ki bunların Allah için söz konusu olması mümkün değildir. Çünkü bu özellikler cisim ve cevherden ibâret olan varlığa özgü özellikler olup bir arada yaşamayı gerekli kılmakta, Allah ise yegâne olup cisim ve cevherden yücedir. İlâhî muhabbet ile ilgili durum ise daha farklıdır. Şöyle ki Ehl-i hadis Kur'ân'ın birçok âyetinde geçtiği için muhabbetin Allah için söz konusu olabileceğini kabul etmekte[67] ama bu muhabbetin keyfiyetini sorgulamamaktadır. Ebû Ya'lâ ise muhabbet sıfatını kelâmî bir çerçevede ele almaktadır. Ona göre Allah'ın muhabbeti kendi zatına özgü bir özellik olup ezelidir ve insanî duygulardan tamamen farklıdır. O, Allah'ın muhabbetinin kulları için yararlı olanı irade etmekten başka bir anlam ifade etmediğini belirtmektedir.[68] Bu yaklaşım, Ebû Ya'lâ'nın bu konuda Ehl-i hadis'e nazaran daha rasyonel bir çizgide durduğunu göstermektedir.

Son olarak Ebû Ya'lâ'nın, özellikle Allah'ın sıfatları konusundaki te'vîl yaklaşımı, Ehl-i hadis çevresinde önemli tartışmalara yol açmıştır. Ehl-i hadis içinde te'vîle şiddetle karşı çıkan bir isim olarak bilinen Ebû Ya'lâ, *İbtâlü't-Te'vîlât*'ında te'vîlin caiz olmadığını savunmuş, ancak aynı eserde Allah'ın bazı sıfatlarını te'vîl etmiştir. Örneğin, إِنَّ اللهَ يَغَارُ وغَيْرَةُ اللهِ أَنْ يَأْتِيَ المُؤْمِنُ مَا حَرَّمَ عَلَيْهِ hadisinde[69] geçen "Allah'ın kıskanması" anlamına gelen يَغَارُ kelimesini, "hoşlanmamak" (الكَرَاهِيَةُ) olarak te'vîl etmiştir. Benzer şekilde, هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ve وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ayetlerinde[70] geçen جَاءَ ve يَأْتِي fiillerini, "hareketsiz ve intikalsiz bir gelme" olarak yorumlayarak te'vîle başvurmuştur.[71] Ehl-i Hadis âlimleri, bu te'vîllleri sebebiyle Ebû Ya'lâ'yı eleştirmiş; onun ve ondan bu örneklerle ilgili nakillerde bulunan İbnü'l-Cevziyye'nin bu gibi te'vîllerle Allah'ın sıfatlarını inkar eden Mu'tezile'ye hizmet ettiklerini ifade etmişlerdir.[72]

Sonuç

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Ehl-i hadis geleneği içerisindeki geleneksel yaklaşımı esneterek yeni ve akılcı bir paradigma geliştirmek için gösterdiği çabayla öne çıkmaktadır. Kendi mezhebi olan Ehl-i hadis'in dogmatik çizgisini aşıp geleneği akılla buluşturma çabası İslâm teolojisinde akıl-vahiy dengesinin geniş bir bağlamda tartışılmasına olanak sağlamıştır. Onun bu tutumu gelenek ve yenilik arasındaki ilişkiye dair sunulan yeni bir perspektifin ilk nüveleri olarak değerledirilmiştir. Ebû Ya'lâ'nın düşüncesi kendisinden sonra gelip kendi çizgisini takip eden İbn ´Akîl, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî gibi

[67] el-Bakara, 2/195, Al-i İmrân, 3/146.

[68] Ebû Ya'lâ, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, 76.

[69] Buhârî, *el-Câmiʿu's-Ṣaḥîḥ*, "Nikâh" 70.

[70] el-Fecr, 89/22; el-Bakara, 2/210.

[71] Alâ' İsmail Hasan, *Muvâfakâtu'l-Kâdî Ebû Ya'lâ İbnü'l-Ferrâ el-Hanbelî ve terâcü'âtuh,* 14.

[72] Abdurrahman b. Salih b. Salih el-Mahmud, *Mevkifu İbn teymiyye mine'l-Eşâire* (Riyad: Mektebetu ibn Rüşd, 1415/1995), 3/1164.

yenilikçi Ehl-i hadis âlimlerine ilham kaynağı olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Ebû Ya'lâ'nın hem Ehl-i hadis hem İslâm düşünce geleneği içerisinde ne kadar özgün ve bir o kadar da önemli bir konuma sahip olduğu kolayca anlaşılacaktır.

Ebû Ya'lâ'nın yaptıkları herkes tarafından olumlu karşılanmamıştır. Onun akıl ve nazar kavramlarına vurgu yaparak geliştirdiği yaklaşım, Ehl-i hadis mezhebinin kelâm alanındaki durağanlığını eleştiren bir yenilik hareketi şeklinde yorumlanarak mezhep içerisindeki bazı gelenekçi âlimlerin tepkisine neden olmuş ve Ebû Ya'lâ bu âlimlerin eleştiri oklarının hedefi haline gelmiştir. Bu minvalde Ebû Ya'lâ'nın ma'rifetullâh tevhîd, hüsün-kubuh, ihtiyârî fiiller, muhabbet ve diğer bazı sıfatlarla ilgili farklı yorumları iki taraf arasında tansiyonu yükselten saiklerin başında yer almaktadır.

Sonuç olarak kendisine birtakım eleştirilerin yapılmasına sebep olsa da Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın çalışmalarının Ehl-i hadis mezhebi içerisindeki gelenekselciliğe meydan okuduğu ifade edilebilir. Onun düşünce dünyası, gelenek ile yenilik arasında bir köprü olarak değerlendirilebilir ve İslâm düşüncesindeki teolojik tartışmaların seyrinde önemli bir dönüm noktası kabul edilebilir. Bu da onun sadece Ehl-i hadis geleneği içerisinde değil, genel olarak İslâm düşünce tarihi bağlamında da incelenmesi gereken önemli bir âlim olduğunu göstermektedir.

Extended Abstract

In the intellectual history of Islam, the interpretation of mutashābih (ambiguous) scriptural texts has generated diverse theological approaches, notably tashbīh (anthropomorphism), tafwīḍ (consignment), and taʾwīl (allegorical interpretation). The first two approaches share literalist tendencies, while the third diverges by prioritizing reasoned reinterpretation. Each approach has been applied to Qurʾānic terms such as yad (hand) and wajh (face), particularly within the debate on divine attributes (ṣifāt khabariyya). While tashbīh accepts these terms in their apparent human-like sense, tafwīḍ consents to the wording without delving into meaning. Taʾwīl, however, reinterprets such terms to align with divine transcendence and avoid anthropomorphism.

During the 5th/11th century, a theological transformation occurred within the Ahl al-Ḥadīth tradition, marked by a departure from strict literalism. A key figure in this internal shift was Qāḍī Abū Yaʿlā al-Farrāʾ (d. 458/1066). Though generally associated with the Ahl al-Ḥadīth school, he initiated a new theological trajectory by integrating rational elements into traditional discourse. This reformist trend continued with scholars like Ibn ʿAqīl, Ibn al-Zāghūnī, and Ibn al-Jawzī. These figures sought a balanced methodology between excessive taʾwīl and rigid tafwīḍ, granting reason an interpretive role while retaining revelation (naql) as a guiding authority. This study focuses primarily on Abū Yaʿlā's major theological works, al-Muʿtamad fī Uṣūl al-Dīn and Ibṭāl al-Taʾwīlāt, and analyzes his contributions to the evolution of Ahl al-Ḥadīth theology. His methodology reflects a significant paradigm shift in reconciling reason and tradition within Islamic creed.

However, Abū Yaʿlā's rationalist approach attracted considerable criticism. Paradoxically, he was accused both of rationalism (ʿaqlaniyya) and anthropomorphism (tashbīh, tajsīm). His critics, including Ibn Taymiyya, Ibn Qudāma, and Ibn al-Jawzī, argued that Ibṭāl al-Taʾwīlāt contained statements suggestive of corporealism. For instance, his interpretations of divine "jealousy" (ghayrah) and descent (nuzūl) were deemed inconsistent and contradictory, as he sometimes affirmed taʾwīl despite his declared opposition. The controversial nature of some weak or fabricated hadiths used in his argumentation further fueled backlash. Beyond anthropomorphism, Abū Yaʿlā diverged from Ahl al-Ḥadīth views on several theological concepts. In his formulation of tawḥīd, he followed an approach close to that of the Ashʿarī school, emphasizing God's transcendence and rejection of bodily, spatial, and temporal limitations. Similarly, his epistemological stance on maʿrifat Allāh (knowledge of God) incorporated not only revelation but also reason and spiritual intuition elements that the Ahl al-Ḥadīth typically rejected.

He also held nuanced views on ḥusn and qubḥ (ethical good and evil), leaning toward a moderate Ashʿarī or even Māturīdī perspective that combined both rational and textual sources in

ethical discernment. His stance on divine volitional acts (afʿāl ikhtiyāriyya) and divine love (maḥabba) echoed rationalist undertones, interpreting them in metaphorical rather than literal terms. The reactions to Abū Yaʿlā's thought varied within his own school. Some hailed him as a necessary reformer who expanded the methodological framework of Ahl al-Ḥadīth theology, while others branded him a deviant whose intellectual borrowings from the Ashʿarīs and Muʿtazilīs undermined the purity of the tradition. His legacy thus occupies a liminal position between tradition and innovation. This study concludes that Abū Yaʿlā represents a pivotal moment in Islamic theological history. His efforts to synthesize reason and transmission initiated an internal critique within Ahl al-Ḥadīth that would shape later discourses. While controversial, his role as a bridge between literalism and rationalism warrants recognition for its methodological and theological implications.

ملخص موسع

تُعدّ مسألة فهم النصوص المتشابهة في التراث الإسلامي من القضايا التي أدّت إلى بروز مناهج كلامية متعددة، من أبرزها: التشبيه والتفويض والتأويل. أما المنهجان الأولان (التشبيه والتأويل) فيتقاسمان النزعة اللفظية في التعامل مع الصفات الإلهية، بينما ينفرد التأويل بمقاربة عقلية تهدف إلى تنزيه الله عن مشابهة المخلوقات. وقد ظهرت هذه الاتجاهات بوضوح في تفسير الصفات التي وردت في النصوص الشرعية مثل اليد والوجه اللتين وردتا في القرآن. شهد القرن الخامس الهجري تحولًا نوعيًا داخل مدرسة أهل الحديث، تمثّل في انفتاح بعض علمائها على المنهج العقلي. وكان القاضي أبو يعلى الفراء (ت. 458هـ) من أبرز من مثّل هذا التحول، إذ عمل على بناء تفسير وتأويل يجمع بين النص والعقل دون أن يُفرّط في الالتزام بالنقل. وقد واصل هذا الاتجاه لاحقًا علماء بارزون من أمثال ابن عقيل وابن الزاغوني وابن الجوزي، محاولين إيجاد توازن بين التفويض والتأويل، بحيث يُمنح للعقل دور تفسيري ضمن إطار الضبط النصي.

تركّز هذه الدراسة على تحليل فكر أبي يعلى من خلال أبرز مؤلفاته الكلامية، المعتمدة في أصول الدين وإبطال التأويلات للنصوص الواردة في الصفات. وتتناول الدراسة منهجيته في التعامل مع الصفات الإلهية وتفسيراته العقلية داخل منهج أهل الحديث، معتبرةً ذلك نقطة تحوّل مهمة في مسار المدرسة الحنبلية. غير أنّ توجهات أبي يعلى لم تسلم من النقد. فقد وُجّهت إليه تهم مزدوجة: فمن جهة، اتُّهم بالتجسيم والتشبيه بسبب بعض العبارات في كتابه إبطال التأويلات، ومن جهة أخرى، انتُقد لميله إلى العقل والتأويل الذي يعارض منهج السلف. ومن أبرز منتقديه: ابن تيمية، وابن قدامة، وابن الجوزي، حيث اعتبروا بعض عباراته إقرارًا ضمنيًا بالتجسيم، وخاصة ما يتعلق بـ "غيرة الله" و"مجيئه"، بالإضافة إلى تضمين كتابه روايات ضعيفة وموضوعة. كما خالف أبو يعلى منهج أهل الحديث في مسائل أخرى أيضًا، منها تعريف التوحيد، حيث تأثر بمنهج الباقلاني والأشاعرة، فعرّف التوحيد بأنه تنزيه الله عن صفات الحدوث والتركيب والتغير. كما وسّع نطاق معنى التوحيد (معرفة الله) لتشمل العقل والفطرة، لا النص فقط. وأكّد على أن العقل يمكن أن يكون مصدرًا للمعرفة بالله ما لم يخالف النص.

وفي مسألة الحُسن والقُبح، تقارب أبو يعلى مع الأشاعرة والماتريدية، حيث اعتبر أن العقل والنقل معًا ضروريان لتحديد ما هو حسن أو قبيح، مخالفًا بذلك التقليد الحرفي لأهل الحديث. كما ناقش مسألة الأفعال الإلهية (كالخلق والرزق) واعتبرها حادثة وليست أزلية، لكنها قائمة بذات الله، وهو موقف فيه جرأة منهجية داخل الإطار

التقليدي الحنبلي. وبخصوص صفة المحبة الإلهية، رفض المعنى الحسي أو العاطفي المرتبط بالبشر، وأوّلها على أنها إرادة الخير للمخلوق. كما عبّر عن تردده في مسألة نسبة الجهة إلى الله، ففي بعض المواضع نفاها، وفي أخرى أثبتها استنادًا إلى ظاهر النصوص، مما جعله عرضة لاتهامات بالتناقض والاضطراب المنهجي. ومن مظاهر جرأته الفكرية أيضًا تفسيره لبعض النصوص التأويلية، رغم ادعائه رفض التأويل، مثل تأويله لحديث "إن الله يغار" بمعنى "يكره"، وتأويله لمجيء الله يوم القيامة بأنه "مجيء بلا حركة ولا انتقال". هذه التناقضات دفعت بعض علماء أهل الحديث إلى القول بأنه يسلك منهج المعتزلة من حيث لا يدري. لكن، وبالرغم من هذه الانتقادات، فإن أبا يعلى يُعدّ من الشخصيات الفريدة التي حاولت تأسيس خطاب كلامي عقلاني ضمن المنهج الحنبلي في العقائد. وقد ألهم فكره علماء مثل ابن عقيل وابن الجوزي في تطوير منهج أكثر انفتاحًا داخل أهل الحديث. كما يُعدّ فكره حلقة وصل بين العقل والنقل، وبين التقليد والتجديد.

تظهر هذه الدراسة أن أبا يعلى كان يمثل حالة وسطية بين الاتجاه السلفي الصارم والمدرسة العقلانية. فبالرغم من التزامه بالمنهج الحنبلي، إلا أنه عمل على تجاوز الجمود التقليدي، محاولًا تأسيس مذهب متجدد دون التفريط في الأصول. لذلك، فإن تأثيره لم يقتصر على أهل الحديث، بل شمل مسار الفكر الإسلامي بأكمله، ما يجعله شخصية تستحق الدراسة المعمقة في سياق تطور علم الكلام.

الكلمات المفتاحية: الحديث، أهل الحديث، علم الكلام، التأويل، الصفات الخبرية.

Kaynaklar / References

Abdurrahman b. Sâlih b. Sâlih el-Mahmûd. *Mevkifu İbn Teymiyye mine'l-Eşâire*. Riyad: Mektebetu İbn Rüşd, 1415/1995.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. er-*Redd alâ'z-Zenâdiḳa ve'l-Cehmiyye*. thk. Abdürrahman b. Yahyâ el-Muallimî. Mekke: Mektebetü'l-Haremeyn, 1388/1968.

Alâ' İsmâil Hasan. *Muvâfakâtu'l-Kâdî Ebû Ya'lâ İbnü'l-Ferrâ el-Hanbelî ve terâce'âtuh*. Riyad: Merkezü's-Selef li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 1443/2022.

Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah el-Hüseynî. *Rûhu'l-Meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-sebu'l-mesânî*. thk. Ali Abdu'l-Bârî Âtiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431/2010.

Bâkâsî, Meşâil Binti Hâlid b. Ömer. "Dirâse", *Muhtasaru'l-mu'temed fî usûli'dîn li'l-Kâdî Ebi Ya'lâ el-Ferrâ. mlf. Ebû Ya'lâ*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1424/2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1414/1993.

Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Hâlef el-Ferrâ'. *İ'tikâdu eimmeti's-selef ehl-i hadis*. Riyad: Dârü Atlasi'l-Hudrâ, 1423/2002.

Ebû Ya'lâ, *el-Mesâilü'l-'akîdiyye min kitâbi'r-rivâyeteyn ve'l-vecheyn*. thk. Saûd b. Abdulaziz el-Hâlef. Riyad: Müessesetü'l-Cerîsî, 1419/1999.

Ebû Ya'lâ, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali el-Mübârekî. Riyad: Mektebetü'l-Mübârekî, 1410/1990.

Ebû Ya'lâ, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*. thk. Vedî' Zeydan. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1406/1986.

Ebû Ya'lâ, *İbtâlu't-te'vîlât li ahbâri's-sıfât*. thk. Ebû Abdullah Muhammed b. Hamd el-Hamûd en-Necdî. 2 Cilt Kuveyt: Dârü İlâfi'd-Devliyye, 1416/1995.

Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî, Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah Eş'arî-Şirâzî. *et-Tebsira fî usûli'd-dîn. Riyad*: Dârü'l-Me'sûr, 1434/2013.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Hasan Abdurrahman İbnü'l-Cevzî. Def'u şübheti't-teşbîh. thk. Zâhit el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1372/1953.

ed-Dûrî, Abdülazîz. "Bağdat". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

el- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî *el-Bağdâdî. el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, 1397/1977.

el-Eş'arî, Ali b. İsmail b. İshak el-Eş'arî. *el-Lüma' fî'r-reddi 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Hamûde Garabe. Londra: Matbaatu Masiner, 1374/1955.

el-Eş'arî, *Mekâlâtü'l-islâmiyyîn*. thk. Nuaym Zerzûr. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2005.

el-Merdâvî, *et-Tehbîr şerhu tahrîr*. thk. Abdurrahman el-Cibrîn, Aîd el-Karnî, Ahmed Serrâh. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî. *el-Müstasfa*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebû'ş-Şâfî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.

Gazzâlî, *Münkiz mine'd-delâl*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadisiyye, . 1375/1956.

Halid Kebîr 'Allâl, *el-Ümetü'l-'akîdiyye beyne'l-eşâ'ira ve ehli'l-hadîs*. Cezayir: Dârü'l-İmâm Mâlik, 1426/2005.

Halid Kebîr 'Allâl, *Safahât min târîhi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a bi Bağdâd*. Cezayir: Matbaatu Hume, .

İbn Ebî Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî. *Tabakâtu'l-hanâbile*. thk. Muhammed Hanît el-Fakî. 2 Cilt. Kahire: Matba'atu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1371/1952.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkī. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin. 21 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hacer, 1418/1997.

İbn Kuddâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî. *er-Red 'alâ İbn 'Akîl*. thk. Ahmed Ferit el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, . 1425/2004.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Medine: Mecme'u Melik Fehd, 1420/2004.

İbn Teymiyye, *Der'u te'ârudi'l-'aḳl ve'n-naḳl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Sa'ûd el-İslâmiyye, 1412/1991.

İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Saûd, 1406/1986.

İbn Teymiyye, *Şerhu'l-'akîdeti'l-isferâîniyye*, thk. Muhammed b. Riyâd el-Ahmed. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1425/2004.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-'Arabî, 1417/1996.

İzz b. Abdi's-Selâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1414/1991.

Karatay, Mustafa. *Hanbelîliğin Eş'arîleşmesi*. Ankara: Ankara Okulu, 1425/2024.

Koca, Ferhat. Fıkıh usûlüne göre te'vil: Kur'ân'ın bâtınî ve işârî yorumu. İstanbul: Kuramer Yayınları, 1439/2018.

Lâlekâî, Ebü'l-Kāsım Hibetullāh b. el-Hasen b. Mansûr el-Lâlekâî et-Taberî er-Râzî. *Şerhu usûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdan el-Ğâmidî. 9 Cilt. Riyad: Dârü Taybe, 1423/2003.

Macit, Nadim, "İnsan Biçimli Fırka: Müşebbihe". İlim ve Sanat Dergisi, 1417/1996.

Muhammed Ebû Zehrâ, İslâm'da Siyasî, İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi. Çev. Abdülkadir Şener. İstanbul: Hisar Yayınları, 1403/1983.

Mustafa Hilmî, *es-Selefiyye beyne akîdeti'l-islâm ve felsefeti'l-garb*. İskenderiyye: Dâru'd-Da've, 1403/1983.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 1374/1955.

Özervarlı, Mehmet Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*. İstanbul: İsam Yayınları, 1429/2008.

Öztürk, Mustafa, *Tefsirde batınîlik ve Batınî Te'vîl Geleneği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî. *İ'tikâdâtu firâki'l-müslimîn ve'l-muşrikîn*. thk. Ali Sâmî en-Neşâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1402/1982.

Siczî, Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed b. Abdilcelîl es-Siczî. *Risâletü's-Siczî ilâ ehli zebîd fi'r-reddi 'alâ men enkere'l-harfe ve's-savt*. thk. Muhammed Bâ Kerîm Bâ Abdullah. Riyad: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1423/2002.

Şehristanî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristanî. *el-Milel ve'n-nihel*. 3 Cilt. Kahire: Müessesetu'l-Hâlebî, 1413/1993.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mulûk*. thk. Ebû'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1382/1962.

Yahyâ b. Ebî'l-Hayr el-İmrânî. *el-İntisâr fi'r-reddi 'alâ'l-mu'tezileti'l-kaderiyeti'l-eşrâr*. thk. Riyad b. Abdülaziz el-Hâlef. Riyad: Edvâü's-Selef, 1419/1999.

Yılmaz, Enes. "Selefiyye'nin Te'vîl Anlayışına Farklı Bir Yaklaşım". İslâmi İlimler Dergisi, 1436/2015.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikī ed-Dımaşkī. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnavût. 25 Cilt. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

HADITH

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

Temmuz | July | يوليو | 2025, 14: 650-658

Ayşegül Eroğlu. Hadis Tarihinde Cehmiyye - Hicri İlk Beş Asır – (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023)

Ayşegül Eroğlu. Jahmiyya in the History of Hadith - The First Five Centuries Of Hijra - (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023)

آيشه غُل أروغلو، "الجهـمية في تاريخ الحديث – خلال القرون الخمسة الأولى للهجرة (أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2023)

Hatice Akman

Yüksek Lisans | Master of Arts
Karamanoglu Mehmetbey University | faculty of theology
Karaman | Türkiye
E-mail: htc42by@gmail.com
ORCID: orcid.org/0009-0009-7401-0766
RORID: https://ror.org/037vvf096

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü | Article Type: Kitap İncelemesi | Book Review
Geliş Tarihi | Received Date: 31.01.2025
Kabul Tarihi | Accepted Date: 24.07.2025
Yayın Tarihi | Published Date: 31.07.2025
Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Temmuz | July

Atıf | Citation: Akman, Hatice. "Ayşegül Eroğlu. Hadis Tarihinde Cehmiyye - Hicri İlk Beş Asır – (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023))." *HADITH* 14 (Temmuz 2025), 650-658.
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. **(Hatice Akman)**
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.
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.
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).

Kitap İncelemesi*

Cumhuriyet dönemi Türkçe hadis literatürü, bilhassa son 10-15 yıldır konu tercihleri ve ürettiği çalışmalarla iyi bir ivme yakalamıştır denilebilir. Bu bağlamda, hadis tarihinin sadece son dönemlerine değil; erken devirlerine de ışık tutan nitelikli çalışmalar hazırlanmaktadır. Örneğin Halit Özkan, Seyit Ali Güşen ve Rahile Yılmaz'ın doktora tezleri ile Muhammed Enes Topgül'ün yine aynı dönemi zihinlerde canlandıran modern roman türündeki eseri dikkate değerdir (İlgili eserler için bk. Kaynakça). Ayşegül Eroğlu'nun doktora tezinden kitaplaştırdığı *Hadis Tarihinde Cehmiyye* adlı eseri de bu bağlamda tarafımızca tanıtılmaya değer bulunmuştur. Konu olarak mihne ve ilk dönem hadis tartışmalarıyla yakınlık arz eden, zaman dilimi olarak ise hadis tarihinin ilk beş asrına odaklanan *Hadis Tarihinde Cehmiyye* isimli kitabın tanıtımı ve değerlendirilmesi sürecinde erken dönemde vücut bulan bazı mezheplerin hadis anlayışlarını ele alan çalışmalara bakılması yine uygun bulunmuştur. Diğer bir ifadeyle, Eroğlu'nun çalışması tanıtım için belirlendikten sonra daha geniş bir bakış açısı elde edilmesi için Hüseyin Hansu'nun Mutezile hadisçiliğine dair kitabına göz atılmıştır. Keza Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin ilgili bazı makalelerine bakılmıştır (İlgili eserler için bk. Kaynakça).

İslâmî ilimlerin ve mezheplerin oluşmasında etkin rol üstlenen tartışmalar, hicrî ilk üç asırda yoğunluk kazanmaktadır. Değerlendirmeye tabi tuttuğumuz *Hadis Tarihinde Cehmiyye* isimli çalışma, muhaddisler tarafından Cehmiyye mezhebine karşı yazılmış reddiye literatürünün incelenmesi ve bu kitaplar özelinde ilk beş asrın araştırılmasını konu edinmektedir. Üzerinde fazla araştırma yapılmamış bir mezhep olduğu göz önünde bulundurulduğunda Cehmiyye merkezli bu eserin alana katkısı son derece önemlidir.

Giriş başlığı, çalışmaya hazırlık türünden bilgiler içermektedir. Cehm b. Safvân'ın görüşleri de dâhil olmak üzere Cehmiyye mezhebi kaynaklarının hiçbirinin günümüze ulaşamaması çalışmanın sınırlılıklarındandır. Eroğlu, muhaddislerin Cehmiyye'ye yönelttiği iddialara; mevcut reddiyeler, ön okuma ve literatür tarama bilgileri ile fihristlere başvurmak suretiyle ulaşmıştır. Ayrıca literatür taramaları sırasında belirlenen atıflar ve yeni kaynaklar da araştırma kapsamına eklenmiştir. Hicrî 2-5. asırlarda yazılıp araştırmanın klasik kaynaklarını oluşturan eserler kronolojik şekilde ve yazar tarafından yazıldığı şekliyle şöyle sıralanabilir: Abdülazîz el-Kinânî, *el-Hayde*; Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdıka ve'l-Cehmiyye*; Buhârî, *Halku Ef'âli'l-'İbâd*; İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*; Osmân b. Saîd ed-Dârimî, *Kitâbü'r-Red 'ale'l-Cehmiyye*, *Nakzu Osmân b. Saîd ed-*

* Kitap belirleme ve yazım sürecinde kıymetli görüş ve önerileriyle bana rehberlik eden danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DEMİR'e; metin üzerine gerçekleştirdiğimiz müzakereler esnasında katkı ve destek sunan dönem arkadaşım Merve Nur YILMAZ'a içten teşekkürlerimi sunarım."

Dârimî 'ale'l-Merîsî; Ebû Abdullah İbn Mende, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*; Ebû Nasr es-Siczî, *er-Red 'alâ Men Enkera'l-Harf ve's-Savt;* Ebü'l-Kâsım İbn Mende, *er-Red 'alâ Men Yekûl "Elif, Lâm, Mîm" Harfün* (s. 32-66). 8. asırda yazılmalarına rağmen literatürdeki ilmî önemleri dolayısıyla şu üç eser de ana kaynaklar arasına ikincil derecede eklenmiştir: İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bide'ihimi'l-Kelâmiyye*; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İctimâ'u'l-Cüyûşi'l-İslâmiyye 'alâ Gazvi'l-Mu'attıla ve'l-Cehmiyye*, *es-Savâ'iku'l-Mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla* (s. 66-71). Kaydedilen eserlerin müellifleri hakkında kısaca bilgi verildikten sonra baskı bilgileri, müellife aidiyeti, eserin telif sebebi, muhtevası, üslûbu gibi hususlara temas edilmiştir. Tanıtımlar, müelliflerin vefat tarihi sırasıyla yapılmıştır. Araştırma boyunca reddiye literatürü içerisinde en fazla rivayetin Buhârî ile Dârimî'nin mezkûr eserlerinde geçtiği belirlenmiş ve bu eserler üzerinde daha fazla durulduğu fark edilmiştir (s. 82). Somutlaştırmak gerekirse; Dârimî'nin *en-Nakz*'ı, muârız bir isim olarak nitelenen Bişr el-Merîsî özelinde yazılmış bir reddiye gibi görünse de Cehmiyye mezhebinin geneline hitap etmektedir (s. 53). Ayrıca Eroğlu, Cehmiyye karşıtı literatür hakkında günümüze ulaştığı bilinmeyen eserleri diğer kaynaklardan elde ettiği bilgilerle araştırmaya dâhil etmiştir (s. 71-81).

Eroğlu'nun çalışması, Hadis ve Mezhepler Tarihi alanlarında çeşitli klasik ve modern kaynaklardan istifadeyle yazılmıştır. Bu türler; fırak, milel/nihal, tarih, tabakât, terâcim, câmî, sünen, müsned, musannef ve müstedrekler ile tez ve makaleler şeklinde sıralanabilir. Ayrıca çalışmanın yazımı sırasında el-Mektebetü'ş-Şâmile programı ile bazı dijital platformlardan yararlanılmıştır. Ali Kaya tarafından hazırlanan "*Osman ed-Dârimî ile Bişr el-Merîsî Arasındaki Hadisle İlgili Tartışmaların Değerlendirilmesi*" (İstanbul, 2014) başlıklı doktora tezi, Eroğlu'nun çalışmasıyla yakın başlıklar içermekte ve yararlanılabilecek kaynaklar arasında görünmektedir. Eroğlu tarafından Giriş'te zikredilen (Eroğlu, 2023, 6) ve kitap halinde de yayımlanan Kaya'nın eserinden ana bölümlerde yeterince istifade edilmemesi (Ayrıca bk. Eroğlu, 2023, 7) bir eksiklik olarak görülebilir. Nitekim Ali Kaya'nın eserindeki "Cehmiyye", "Mihne", "er-Red 'ale'l-Cehmiyye", "Bişr el-Merîsî ve Osman ed-Dârîmî Arasındaki Tartışma Konuları", "Halku'l-Kur'ân", "Allah'ın Duyularla İdrâk Edilmesi ve Rü'yetullah ile İlgili Tartışmalar" (Sırasıyla bk. Kaya, 2018, 83, 144, 236, 297, 367, 404) başlıklarının Eroğlu'nun çalışması ile irtibatlı oldukları anlaşılmaktadır.

Araştırmanın yukarıda sıralanan ana kaynakları, kronolojik okumaya tabi tutulmuş ve böylelikle düşünce sahiplerinin kimlikleri ile sonraki nesillere etkileri hususları belirlenmeye çalışılmıştır. Reddiyelerdeki benzerlikler ve farklılıklar tasnif edilerek araştırmanın başlıkları oluşturulmuştur. İddia sahiplerinin başvurdukları yöntem ve deliller üzerinde durulmuştur. Giriş başlığında yer verilen hazırlayıcı bilgiler, ana bölümlerde Cehmiyye-Ashâbü'l-hadîs ihtilafının daha rahat anlaşılmasına zemin hazırlaması yönüyle başarılı bulunmuştur.

"Cehmiyye'ye Reddiye Literatürü" başlıklı Birinci Bölüm'de Ashâbü'l-hadîs'in Cehmiyye'ye karşı yazdığı 9'u günümüze ulaşan, 18'i günümüze ulaşıp ulaşmadığı belirlenemeyen 27 reddiyenin tanıtımı yapılmıştır (s. 32-81). İncelenen bütün eserler Hicrî 2 ilâ 5. yüzyıllar arasında yazılmıştır. Bu eserlerin %59'luk kısmı, hicrî 3. yüzyılda kaleme alınmıştır ki; bu oran, araştırmacı tarafından 218-234 yılları arasında meydana gelen mihne olaylarına gösterilen tepkinin bir sonucu şeklinde yorumlanmıştır. Elimizdeki reddiyelerin tamamının mihne dönemi ve akabinde yazılması da bu hususun ispatı olarak gösterilmektedir. Ehl-i hadîs içerisinde öne çıkan Ahmed b. Hanbel ve İmam Buhârî gibi isimler de ilk dönem reddiye yazarlarındandır. Yazarın tespitine göre; reddiyelerde Cehmiyye'nin görüş ve delilleri daha öz ve kısa bir şekilde aktarılır iken Ashâbü'l-hadîs mensuplarının görüş ve delilleri uzunca anlatılmıştır. Bunun gerekçesi ise Cehmiyye'ye ait görüşlerin yayılmaması ve bu fikirlerin halkta zihin karışıklığına yol açmaması olarak gösterilmiştir. Nitekim Cehmiyye mezhebi kaynaklarından hiçbirinin günümüze ulaşmaması da bu görüşü destekler niteliktedir. Birinci Bölüm'ün sonunda reddiye literatürünün tablo halinde gösterilmesi, çalışmanın ilmî değerini arttırmıştır (s. 83-84).

"Reddiye Konuları" başlıklı İkinci Bölüm, Ehl-i hadîs ile Cehmiyye arasındaki tartışma konuları, "Allah'ın Zatı ve O'na Uzuv Nispeti", "Allah'a Yer-Yön Nispeti ve İstivâ", "Allah'ın Kelâmı ve Halku'l-Kur'ân Meselesi", "Allah'ın İlmi ve Kader Meselesi", "Rü'yetullah", "Diğer Konular" alt başlıkları üzerinden incelenmiştir. Hicrî ilk yıllardan itibaren dinî konularda farklı yorumlar yapılmıştır. Bunun sonucunda dinî metinler yorumlanırken anlama çabasına girişenler ile İslâm'a zarar verme düşüncesine sahip art niyetli insanlar birbirlerinden ayırt edilemez hâle gelebilmiştir. Eroğlu, bu fikir ayrılıklarının sebebi olarak nasların anlaşılması sırasında te'vîl metodunu kullananlar ile bu metodu reddedip lafzın daha önemli olduğunu savunanlar arasındaki yaklaşım farklılığının varlığını ileri sürmüştür (s. 87). Cehmiyye'ye yazılan reddiyeler de bu te'vîlci-lafızcı diye ayırabileceğimiz anlayış karşıtlığının bir örneği mahiyetindedir. Yapılan tespite göre genel itibariyle Cehmiyye te'vîl metodunu kullanırken Ashâbü'l-hadîs daha çok lafızcı yaklaşımı benimsemiştir (s. 87-88).

Yukarıda sıralanan tartışma başlıkları değinilen iki grubun kendi anlayışlarına delil saydıkları âyet ve hadisler ışığında açıklanmıştır. Yine İkinci Bölüm'de Ahmed b. Hanbel, Dârimî, Siczî, Kevserî gibi önemli şahısların görüşleri ele alınmış; bilhassa Ahmed b. Hanbel ile Dârimî'nin Cehmiyye'ye yönelik tenkitlerinin içerik, üslûp ve seviye bakımından derinliğine dikkat çekilmiştir.

"Delil Olarak Kullanılan Bazı Rivayetlerin İncelenmesi" başlıklı Üçüncü Bölüm'de ise daha önce sıralanan başlıklar çerçevesinde 55'i merfû, 10'u mevkuf ve maktu' olmak üzere toplam 65 rivayet yer almaktadır. Bu rivayetlerden mevkuf ve maktû' olanlar ile İmam Buhârî ve İmam Müslim'in *Sahîh*'lerinde geçen 18 hadis incelemeye tabi tutulmayıp Cehmiyye reddiyelerinden seçilen 55 merfû rivayetin 37'si sıhhat incelemesine tabi tutulmuştur. İncelenen 37 rivayetin 32'si (%86'sı), Ehl-i Hadîs

tarafından delil olarak kullanılmıştır. Bu rivayetlerin oranı şöyledir: Sahîh 13 (%41), hasen 3 (%9), zayıf 12 (%37,5), mevzu 4 (%12,5). Cehmiyye'nin delil olarak kullandığı rivayet sayısı 5 olup tüm rivayetlerin %14'üne tekabül etmektedir. Sözü edilen 5 rivayetin oranı ise şu şekildedir: Sahîh 2 (%40), hasen 2 (%40), mevzu 1 (%20). İki tarafın da kullandığı sahîh ve hasen hadislerin toplamı 37 rivayetin %54,5'ini oluşturmaktadır ki bunların oranı zayıf ve mevzû rivayetlerin toplamından daha fazladır (s. 236-237). "Değerlendirme" başlığının sonunda bu oranlar tablolaştırılmıştır (s. 237-238). Eroğlu, ele alınan meselelerdeki rivayetlerin itikadî konulardan oluşması hasebiyle hassas davranılması gerektiği üzerinde durmuştur. Rivayetlerin sıhhat değerlendirmesine konu edilmesi ve yukarıda sunulan sayısal bilgiler, yine çalışmanın ilmî değerini arttırmıştır.

Sonuç başlığında çalışmanın genel bir çerçevesini çizen Eroğlu, değinilen rivayetlerin asırlardır tartışılan konular olduğuna dikkat çekmiş ve bu nakillerin araştırmacılara yeni ufuklar açabileceğini dile getirmiştir. Eroğlu'nun bulgularına göre; Ehl-i hadîs reddiyelerinin asıl muhatabı Cehmiyye olarak görünse de nasları anlamada kelâmî metotları kullanan tüm fırkaların eleştirilerin odağında sayılması mümkündür. Reddiye başlıkları çerçevesinde Ashâbü'l-hadîs'in de yer yer te'vîl yaptığı; benzer şekilde Cehmiyye'nin lafızcı anlayışa başvurabildiği saptanmıştır. Yeri geldikçe iki grubun da usûllerinin dışına çıkabildiğine dikkat çekilmiştir (s. 242).

Hadis Tarihinde Cehmiyye kitabı okunduktan sonra Ehl-i hadîs ve Cehmiyye'nin yöntem farklılığına ilişkin bazı tespitlerin vurgulanması önem arz etmektedir. Zira yazarın tespitine göre; Ehl-i hadîs ve Cehmiyye arasındaki metot farklılığı, söz konusu gruplar arasında geçen tartışmaların ana odağını oluşturmaktadır. Naslardaki bir lafzı delile dayanarak aslî manasından alıp muhtemel anlamlarından herhangi birine yöneltmek şeklinde tanımlayabileceğimiz te'vîl yolunu Cehmiyye takip etmektedir. Buna karşılık Ehl-i hadîs ise haberî sıfatları naslarda geçtiği şekliyle aynen kabul edip bunlar hakkında yorum yapmamakta; bununla birlikte teşbihe de yol açmayan bir yaklaşımı tercih etmektedir. Ehl-i hadîs, te'vîl yolunu benimseyen Cehmîleri tevakkuf etmedikleri için suçlamışlardır. Cehmîler ise Ehl-i hadîs mensuplarını teşbih ve tecsime düştükleri için tekfir edebilmişlerdir. Eroğlu, özellikle "ayn", "vech" gibi haberî sıfatların tenzihle birlikte anlaşılmadığı takdirde "Allah'ın dilerse bir sivrisineğin kanadında oturabileceği", "minarenin tepesinde olanın yerde olana göre Allah'a daha yakın olacağı" gibi iddiaların ileri sürülebileceğini, dolayısıyla aşırı tenzih ve aşırı teşbihin tevhid ilkesinin sınırlarını zorlayacağını belirterek bu hususta ortada durmanın gerekliliğine dikkat çeker. Şu hâlde Eroğlu'nun, reddiyelere konu edilen rivayetlerin sıhhat değerinden öte nasıl anlaşılması gerektiği üzerine yaptığı vurgu önem taşımaktadır. Yazar, Ashâbü'l-hadîs'in Cehmîleri Allah Teâlâ'nın sıfatlarını kendi mezhebî fikirleri doğrultusunda te'vîl ettikleri, Arap dili kaidelerini aşarak lafızları istedikleri manaya çektikleri, bu nedenle de tevhid inancına zarar verdikleri için eleştirdiklerini saptamıştır. Ancak eser incelemesinin ardından Cehmîlerin Batınîler kadar uç noktalara gitmedikleri, manayı bağlamından tamamen koparmadıkları görülmektedir.

Sait Erkam Boz'un "*Cehmî Oluşu Sebebiyle Tenkit Edilen Râvîler*" (İstanbul, 2021) adlı yüksek lisans tezi ve Ayşe Turhan'ın "Mu'tezilî Sıfat Telakkîsinin İnşâında Cehm b. Safvân'ın Belirleyiciliği" adlı makalesiyle birlikte okunduğu takdirde (Bk. Kaynakça) Eroğlu'nun çalışması çok daha istifade edilebilir hale gelecektir.

Eroğlu'nun çalışması, üslûp ve imlâ yönünden genel itibariyle başarılı bulunmuştur. Ana metinde ve dipnotta gözden kaçtığı düşünülen "İstnabul" (s. 89, 3. dipnot), "rivayetein" (s. 226, 6. satır) gibi istisnai yazım hataları ileriki baskılarda düzeltilebilir. Yine Giriş'te yer verilen reddiye eser adlarının (s. 4-5) Birinci Bölüm'de kimi kez farklı yazıldığı (s. 32-71) görülmektedir ki ilerleyen baskılarda imla birliği sağlanabilir.

Çalışma boyunca görüşlerine yer verilen reddiye sahibi müelliflerin hayatları ele alınırken salt biyografiyle yetinilmeyip mezhebî aidiyetlerinin gerektiği kadarıyla açıklanması isabetli olmuştur. Keza Giriş'e alınan başlıklar, reddiye konularının daha rahat anlaşılması için tarihî bağlam sunması yönüyle başarılı görülmektedir. "Râfızîlik", "Kerrâmiyye", "Sümeniyye" gibi kavramların ana metin yerine dipnotlarda izah edilmesi akıcılığı sağlamıştır.

Çalışmada Buhârî'nin *Halku Efʿâli'l-ʿİbâd* adlı eserinin mükerrer dipnotlarda *Halk* diye kısaltılması, -her ne kadar italik yazı stili kullanılmışsa da- okuyucularda sanki *Sahîh-i Buhârî*'nin bir ana bölümüne (Kitâb) başvurulduğu izlenimi uyandırabilir. Eserin orijinal adının daha uzun olduğu dikkate alınırsa *Halku Efʿâli'l-ʿİbâd* kısaltmasının doğru ve yeterli olduğu söylenebilir. Ayrıca tartışmalara veri sağlayan rivayetlerin ilerleyen baskılarda "Ek" başlığı altında alfabetik şekilde sıralanması, okurlar ve araştırmacılar için kolaylık sağlayacaktır.

Hadis Tarihinde Cehmiyye'nin okunmasından sonra zihnimizde şu sorular belirmiştir: "Çalışmada ele alınan tartışmaların 5. asırdan sonraki serüveni acaba nasıl olmuştur?", "Tartışmalara konu edilen rivayetleri Cehmiyye gibi anlayan muhaddisler de çıkmış mıdır?", "Geç dönem muhaddislerinin Ashâbü'l-hadis'in yorum ve yöntemine dair tutumları da Kevserî'nin Dârimî'ye yönelik eleştirileri gibi mi olmuştur?", "Kelâmî alandaki her mesele Cehmiyye-Ashâbü'l-hadîs arasındaki mezkur reddiye başlıkları gibi yankı uyandırmış mıdır?". Bunların yanı sıra "İlk 5 asırdaki Ashâbü'l-hadîs çizgisi sonraki muhaddisler tarafından sürdürülmüş müdür?", diğer bir ifadeyle "Söz konusu tartışmalar tarihî bir malzeme olarak mı kalmış yoksa Cehmiyye'ye yaklaşan veya aynı çizgiye gelen muhaddisler olmuş mudur?" sorularının cevabı da merak konusudur.

Book Review

The work titled *Jahmiyya in the History of Hadith*, which we can state that it was prepared in the joint of early Islamic History, History of Sects and History of Hadith, is a guide source that tries to draw the general framework of the views and approaches based on the Jahmiyya sect. The study, which consists of an introduction and 3 chapters, is mostly an evaluation of Jahmiyya through the refutations of Ashab al-hadith.

Keywords:

Ḥadīth, Kalam, Ashab al-Hadith, Jahmiyya, Refutation.

مراجعة كتاب

يُعدّ كتاب "تاريخ الحديث عند الجهميّة" مرجعًا إرشاديًا يسعى إلى رسم الإطار العام للآراء والمواقف المنسوبة إلى فرقة الجهميّة، ويمكن القول إنه كُتب في تقاطع تاريخ الإسلام في فترته المبكرة، وتاريخ الفرق، وتاريخ الحديث. ويتكوّن هذا العمل من مقدّمة وثلاثة فصول، ويتميّز بكونه تقييمًا لفرقة الجهميّة من خلال ردود أصحاب الحديث على آرائهم.

الكلمات المفتاحية:

الحديث، علم الكلام، أصحاب الحديث، الجهميّة، الردود، .

Kaynaklar / References

Boz, Sait Erkam. *Cehmî Oluşu Sebebiyle Tenkit Edilen Râvîler*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Eroğlu, Ayşegül. *Hadis Tarihinde Cehmiyye*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2023.

Güşen, Seyit Ali. *İlk İki Asır Hadis Eserlerindeki Rivayetlerin Temel Hadis Kaynaklarına İntikali (Fiten Rivayetleri Örneğinde)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.

Kaya, Ali. *İlk Dönem Hadis Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2018.

Kaya, Ali. *Osman ed-Dârimî ile Bişr el-Merîsî Arasındaki Hadisle İlgili Tartışmaların Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Kevseri, Muhammed Zahid el-. *Makalatu'l-Kevseri I / Kevseri Külliyatı I*. çev. Ebubekir Sifil. Rıhle Kitap, 2014.

Özkan, Halit. *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Topgül, Muhammed Enes. *Râvi: Hicri İkinci Yüzyılda Bir Muhaddisin İlim Serüveni*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 10. Basım, 2021.

Turhan, Ayşe. "Mu'tezilî Sıfat Telakkîsinin İnşâında Cehm b. Safvân'ın Belirleyiciliği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/2/41 (31 Aralık 2018), 92-101.

Yılmaz, Rahile. *Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında Muvatta'daki Mürsel Rivâyetler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.