

## Hadis İlimi ve Hayat Üzerine ...

İlim denilince ‘hadis ilmi’nin kastedildiği ilk üç yüz yıl boyunca, Kitâbımız Kur’ân-ı Kerîm’in huzurlu bir toplumsal düzen içerisinde Allah Resûlü Efendimizin önce kendi zâtında, eş zamanlı olarak da etrafındaki insanlar/ashâb-ı kirâm üzerinden uygulanma süreci, İslâm tarihi boyunca olduğu gibi, bugün de biz ilim ehlinin dersler çıkarması gereken bir örneklik teşkil etmektedir.

Allah Resûlü’nden ilim ehline intikal eden en kutsal değerimiz ‘ilim mirasımız’ ilim ehli ve ilme ehil kimseler marifetiyle, yetkin kişilerin huzurunda veya ayağına gidilerek tedris edilirse ve yeterince tahlil edilip, doğru anlaşıldıktan sonra bu birikimin ışığında, ilk nesil örnekliğinde olduğu gibi, sorunlara çözümler üretilebilirse, ancak o zaman ilmî mirasın hakkının verildiğinden söz edilebilir. İlim/hadis ehlinin fonksiyonunu yitirdiği veya fonksiyonsuzlaştırıldığı günümüzde tıpkı ehli hadisin icra ve ifade ettiği üzere, tahammül ve edâ vazifesini yeniden ve yeni bir anlayışla canlandırılabilirse ilmiye sınıfının toplum karşısında sorumluluğunu yerine getirdiğinden söz edilebilir.

Esasen *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* hıfz-tahammül-edâ sürecinin doğru analiz edildiği makalelere de sayfalarını ayırmak, bu alandaki olumlu adımlara da katkı sağlamak düşüncesindedir. Bu bağlamda İslâmî ilimlerin tedrisi sürecinin her aşamasında *HTD* olarak, kaliteden taviz vermeden Vahyin ve Peygamber Efendimizin murâdını tespit, tahlil ve temsil odaklı tetkikleri, hadis ve hadisle irtibatlı diğer ilimleri de kuşatacak şekilde destekleme tavrımızı sürdürüceğiz.

Daha açık bir ifade ile söylemek gerekirse, ulemânın toplum nezdinde itibarsızlaşma krizinin yaşandığı günümüzde, bu krizi sonlandırmanın yolu, doğru bilgiyi edinme, bilginin önce kendimizi ‘kıлма’ fonksiyonunun gereğini yapmaktan, ardından en yakınımızdan başlamak üzere etrafımızı sözü-davranışı tutarlı kişilere dönüştürmeden geçtiğini hatırdan çıkarmamaktan geçmektedir.

Şu açık bir şekilde bilinmelidir ki, hadis ilmi, akademik basamaklardan yükselmenin aracı olmaktan çıkmadıkça, zihinsel fantazilerimizin tatbik aracı

olmaktan kurtarılmadıkça, hadis ilimlerinin hayat içerisinde doldurması gereken boşluğu doldurduğundan söz edilemez. Dolayısıyla, bu sonuç hâsıl etmeyen kısır döngüden kurtulmanın yolu, önce hâzık hocalar eliyle, kadîm gelenek tecrübesinden istifade ederek Nebevî tasavvuru keşf etmektir.

İslâm dünyasında, telif kitap veya makalelerin bu amaç, yöntem ve hedef bağlamında değerlendirilmesi ve önceliklerin belirlenmesi zorunluluğu bulunmaktadır. *Hadis Tetkikleri Dergisi* olarak biz de, benzeri düşüncelerden hareketle kaygı taşıyan, nitelikli telifleri sayfalarımıza taşımak arzusundayız.

*Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin bu sayısında da önemli telif ve tetkiklere yer verdik. Bu çerçevede makaleler bölümünde ilk olarak şarkiyatçıların sîret ve sünneti birbirinden ayırmasının İslâm tetkiklerinde hâsıl ettiği tahribata dair bir makaleye, ikinci olarak karşılaştırmalı bir biçimde fıkıh ve hadis usullerinde rivâyet ve şehâdet konusuna yaklaşımına yer veren bir araştırmaya, üçüncü olarak iki hadisin tahlil ve tahkikine dair bir çalışmaya, dördüncü olarak vicâde yoluyla elde edilen hadislerin rivâyeti ve bu tür hadislerle amel konusuna dair bir makaleye ve son olarak da Uşşâkî Şeyhi Abdurrahman Sâmi Efendi'nin bir eserinde yer alan hadislere dair bir tetkike yer verdik.

*Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin bu sayısında da Batılı bir akademisyene ait İngilizce'den yapılan hadislerdeki şifâhî tasvirlerle dair bir çeviriye yer verdik. Öte yandan, sebep-i vürûd terimi ile irtibatlı bir kavram olan sebep-i rivâyete dair bir tetkik yanında, her sayımızda sizlere arz etmeye çalıştığımız mülâkat kısmında ise Suudî Arabistan'ın önde gelen muhaddislerinden Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir ile yapılan bir mülâkâtı ilginize arz ettik. Kısa kitap tanıtımlarımız yanında Suriyeli meşhur fakih, muhaddis ve tebliğci Muhammed Ramazan el-Bûtî'nin vefeyâtına ve hadis ve sünnet eğitimine dair sevin-dirici etkinliklere dair haberlere ve geçtiğimiz yıl hadise dair yayımlanmış kitaplar ve tezlerin isimlerine yer verdik.

On beşinci yayın yılına girdiğimiz, geçmiş uzun tecrübenin ve edindiğimiz bunca birikimin ardından, daha heyecanlı ve daha bilinçli biçimde *HTD* ekibi olarak sizin sesiniz ve kaleminiz olmaya devam edeceğiz. Gelecek sayımızda görüşmek dileğiyle...

Saygılarımızla...

**İbrahim HATİBOĞLU**

# Sîret ya da Sünnet: Oryantalistler Tarafından Çizilen Sınırlar

Fatma KIZIL\*

“Sîra or Sunna: Limits Drawn by  
Orientalists”

**Abstract:** The prominent Western scholar of Islamic law Joseph Schacht’s *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1950), which contains his basic arguments and theses, is also one of the defining texts in Western *hadîth* studies. In *Origins*, Schacht did not limit the scope of his conclusions to legal *aḥadîth*, but extended them to *sîra* and *maghâzî* reports when they were used to provide legal doctrines with historical background. He accepted a reciprocal influence between the two genres, i.e., legal and historical traditions, and argued that legal rulings also infiltrated to *sîra* literature. Although his basic arguments about the development of Islamic law and *aḥadîth* soon became prevalent among Western scholars, some of these scholars raised objections to his claims about historical traditions immediately after the publication of *Origins*. This article discusses the possibility of a definite separation between *sunna* and *sîra*, and the position of Western scholars who accept that there is a reliable core of historical traditions exempt from Schacht’s skepticism.

**Citation:** Fatma KIZIL, “Sîret ya da Sünnet: Oryantalistler Tarafından Çizilen Sınırlar”, (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIII/2, 2015, pp. 7-25.

**Key Words:** *hadîth*, orientalism, Western *hadîth* studies, *sîra*, *siyar*.

## I. Giriş

Batı’da akademik İslâm araştırmalarının başladığı XIX. yüzyıldan daha net bir tarih vermek gerekirse 1830’lardan itibaren, oryantalistler hadis ve siyer sahalarını birbiriyle irtibatlı şekilde çalışmışlardır. Başlıca ilgi alanı İslâm hukuku olan Joseph Schacht’ın (1902-1969) “On Mūsā b. ‘Uqba’s *Kitāb al-Maghāzî*”<sup>1</sup> isimli makalesi dışında siyer sahasında müstakil çalışması bulunmasa da *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*’da (Oxford 1950) İslâm hukukunun gelişim tarihini sünnet kavramı ve hadisler üzerinden ele almasının etkisiyle, münasebet düştükçe siyer haberleri hakkında da kanaatlerini dile getirdiği görülmektedir. Onun İslâm hukukunun gelişimi, sünnet, hadis ve siyer sahaları hakkındaki iddialarının birbiriyle irtibatı, sadece siyer haberleriyle

\* Yard. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Yalova/Türkiye, fatmakizil@gmail.com

<sup>1</sup> *Acta Orientalia*, XXI (1953), s. 288-300.

ilgili görüşlerini ele almanın eksik bir tablo ortaya çıkarmasını intaç edecektir. Nitekim bu durumda Schacht'ın nasıl olup da sünnet ve sîreti birbirinden ayırdığını anlamak ve bu ayrımın onun teorisinde durduğu yeri diğer bir ifadeyle onun genel teorisi ile irtibatını görmek mümkün olmayacaktır. Ayrıca Schacht tamamen farklı bir paradigma içerisinde hadislerle ve siyere yaklaşmakta, söz konusu durum da bir Müslüman araştırmacı için onun düşüncelerini ve iddialarını takip etmeyi zaman zaman zorlaştırabilmektedir. Bütün bu mülâhazalarla, aşağıda onun siyer haberleriyle<sup>2</sup> ilgili iddiaları genel teorisi ile bir arada değerlendirilecektir.

## II. Joseph Schacht'ın Tarihi Haberlerle İlgili Görüşlerinin Arka Planı

Schacht, siyer haberlerini İslâm hukuku, sünnet kavramı ve hadislerle ilgili iddiaları çerçevesinde değerlendirmektedir. Sırasıyla İslâm hukukunun gelişimi ile Nebvî sünnet, Nebvî sünnetle hadislerin irtibatını koparan Schacht, sîret ve sünneti de birbirinden ayırmış, neticede de siyerden fihkî tecrîd etmiştir.

### A. Joseph Schacht'a Göre İslâm Hukukunun Menşei ve Gelişimi

Schacht'ın İslâm hukuku ile ilgili teorisinin klasik İslâmî anlayıştan ne kadar farklı bir noktada durduğunu anlamak için İslâm hukukunun Kur'ânî olmak bir tarafa İslâmî dahi olmadığı şeklindeki çarpıcı iddiası hatırlanabilir.<sup>3</sup> Ona göre İslâm hukuku, Müslümanların kabul ettiğinin aksine Kur'ân ve sünnete değil, Emevîlerin idârî düzenlemeleri ve örfi tatbikatla bu tatbikatı esas alan ilk Emevî kâdılarının reylerine dayanmaktadır.<sup>4</sup> Söz konusu iddiada kilit noktada yer alan tatbikat/uygulama/amelin ise temelde başka din ve kültürlerden ödünç alınan unsurlara dayandığı kanaatindedir ve tam da bu nedenle ona göre İslâm hukukunun başladığı yer Hicaz değil, diğer kültürlerden iktibasların yapılabileceği bir bölge olan Irak'tır.<sup>5</sup>

Schacht, başka din ve kültürlerden alınan unsurların İslâmîleştirilmesinin

<sup>2</sup> Makalede "tarihi haberler" ifadesi, hem siyer hem de megâzi haberlerini içine alacak şekilde kullanılmıştır ve söz konusu haberlerin sıhhati veya erken tarihli oluşu hakkında herhangi bir iddia içermemektedir.

<sup>3</sup> Joseph Schacht, "The Problems of Modern Islamic Legislation", *Studia Islamica*, 12 (1960), s. 100.

<sup>4</sup> Schacht, *Origins*, s. 198, 283; a.mlf., "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", *Law in the Middle East: Origin and Development of Islamic Law* (ed. Macid Khadduri - Herbert J. Liebesny), Washington: The Middle East Institute 1955, s. 38; a.mlf., "The Law", *Unity and Variety in Muslim Civilization* (ed. Gustave E. von Grunebaum), Chicago: The University of Chicago Press 1955, s. 69-70.

<sup>5</sup> Joseph Schacht, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", *Journal of Comparative Legislation and International Law*, XXXII/3-4 (1950), s. 13.

diğer bir ifadeyle geriye yansıtma yoluyla sahâbe ve Hz. Peygamber'e isnâd edilmesinin<sup>6</sup> ve Kur'an'ın dikkate alınmasının Emevîlerin sonunda başladığını, Abbâsîler döneminde ise güçlenip devam ettiğini iddia etmektedir.<sup>7</sup> Hatta o, bu gelişme için net bir tarih de vermekte İslâm hukukunun İslâmleştirilmesinin İmâm Şâfi'î (ö. 204/820) öncesinde büyük oranda tamamlandığı görüşünü öne sürmektedir.<sup>8</sup>

Netice itibarıyla Schacht'ın İslâm hukukuyla ilgili temel iddiası hicrî I. yüzyılda teknik anlamıyla bir İslâm hukukundan söz etmenin mümkün olmadığı,<sup>9</sup> İslâm hukukunun başlangıcının asr-ı saâdet ve devam eden süreçte Medine'de değil de, hicrî I. yüzyılın sonlarında Irak'ta aranması gerektiği şeklinde özetlenebilir. Onun II./VIII. yüzyıldan itibaren başlayan İslâm hukuku inşası; Kur'an'daki ahkâm âyetlerinin I./VII. yüzyılda dikkate alınmadığını –ki bunu birçok oryantalist<sup>10</sup> dahi kabul etmekte zorlanacaktır–; Hz. Peygamber'in otoritesin dinî değil, siyasî olduğunu<sup>11</sup> ve bu bağlamda Nebevî sünnet kavramının da I./VII. yüzyılda sadece siyasî bağlamda kullanıldığını, hadisler söz konusu olduğunda ise I./VII. yüzyıldan gelen sahîh ahkâm rivâyetlerinin bulunmadığını iddia etmesine sebebiyet vermiştir.

## B. Joseph Schacht'ın Teorisinde Nebevî Sünnet ve Hadis

İslâm hukukunun gelişimini rivâyetler üzerinden tartışan Schacht'a göre Nebevî sünnet kavramının hukukî bir içerik kazanması diğer bir ifadeyle fikhen bağlayıcı bir asıl hâline gelmesi hicrî I. yüzyılın sonunda Irak'ta gerçekleşen yeni bir gelişmedir. Bu iddiasıyla paralel olarak o, eski okulların yaşayan geleneği yani amelin, Nebevî sünnetten tarihen önce geldiğini, Hz. Peygamber'in sünneti ile bir irtibatı olmadığını öne sürmüştür.<sup>12</sup> Dolayısıyla Schacht söz konusu olduğunda “living tradition”ı “yaşayan sünnet” değil, “yaşayan gelenek” şeklinde tercüme etmek daha isabetli olacaktır.

Schacht'ın Nebevî sünnet için verdiği geç tarih kaçınılmaz olarak hadislerle

<sup>6</sup> Alınan unsurlar Schacht'ın geliştirdiği nisbî kronolojiye göre önce sahâbeye sonra Hz. Peygamber'e isnâd edilmiştir. Bu nedenle mevkûf hadisler bazı istisnalar dışında merfû hadislerden daha erken tarihlidir.

<sup>7</sup> Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press 1982, s. 49.

<sup>8</sup> Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 46.

<sup>9</sup> Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 19.

<sup>10</sup> Schacht'ın bu iddiasına itiraz eden oryantalistler için bk. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, İstanbul: İsam Yayınları 2013, s. 84-88.

<sup>11</sup> Schacht, “Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence”, s. 31.

<sup>12</sup> Schacht, *Origins*, s. 63.

ilgili tarihlendirmesini de etkilemiş ve o en eski merfû ahkâm hadislerinin ancak hicrî 125 yılına tarihlenebileceğini iddia etmiştir.<sup>13</sup> Mevkûf ahkâm rivâyetlerini ise geliştirdiği nisbî kronolojiye göre bir önceki aşama kabul ettiği için en erken hicrî 100 yılına tarihlenmektedir.<sup>14</sup> Dolayısıyla ona göre Hz. Peygamber gibi sahâbenin de hadis literatürünün teşekkülüyle hiçbir ilgisi bulunmamaktadır.

Görüldüğü üzere Schacht'ın İslâm hukukunu başlangıcını hicrî I. yüzyılın sonlarında araması hadislerin de bu dönemden itibaren ortaya çıktığını iddia etmesine sebep olmaktadır. Durumun tam tersine bir seyir izlediği ve onun hadislerin isnâd ve metinlerini analiz ederek aktarılan tarihlendirmelere vardığı düşünülebilir. Esasen beklenen ve olması gereken de, onun hadisleri inceleyip ulaştığı sonuçlardan hareketle İslâm hukuku ile ilgili görüşlerini inşa etmesidir. Fakat *Origins*'i yakından inceleyenler Schacht'ın bu süreci tersine işlettiğini, esasen zihninde İslâm hukuku ile ilgili genel hatlarıyla seleflerinden tevârûs ettiği -nitekim kendisi de seleflerine medyun olduğunu çeşitli vesilelerle ifade etmektedir-<sup>15</sup> bir şablonun varlığını ve hadisleri de bu şablondan hareketle değerlendirdiğini görecektir.<sup>16</sup>

Schacht'ın teorisinin 'tersine işleyen mahiyeti'<sup>17</sup> teorisyle örtüşmeyen yüzlerce hadis -ki bunların önemli bir kısmını kendisi de kitabında ele almaktadır- karşısındaki tutumunda açıkça görülmektedir. O, bu hadislerden hareketle takip ettiği şablonu, teorisini tadil edip tekrar düzenlemek yerine, kendi sistemini ihlal eden hadisleri uydurma kabul etme yoluna gitmektedir ve bunun

<sup>13</sup> Schacht, "A Revaluation of Islamic Traditions", s. 145.

<sup>14</sup> Schacht, "A Revaluation of Islamic Traditions", s. 146.

<sup>15</sup> Meselâ bk. Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: The Clarendon Press 1975, s. v-vi.

<sup>16</sup> Schacht'ın en önemli münekitlerinin de bilhassa onun teorisinin bu eksikliği üzerinde durduğu görülmektedir. Meselâ bk. Johann Fück, "The Origins of Muhammadan Jurisprudence", *Bibliotheca Orientalis*, X/5 (1953), s. 198; Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions", *Arabica*, LII/2 (2005), s. 211.

<sup>17</sup> Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta da çoğunlukla teorilerin, verileri incelemeye önce araştırmacının önünde hazır olduğudur. Fakat araştırmacı aleyhte verilerle karşılaştığında teorisini tashihini de yapmaktan çekinmez. Schacht'ın teorisinin problemleri yönü ise bu tashih işlemini yapmaya gönüllü görünmemesidir. Elbette tarihî inşa gibi sübjektivitenden ağır bastığı ve somut verilerin sanıldığı kadar 'somut' olmadığı bir sahadan söz edildiği, araştırmacıların teorilerle uyumsuz verilerle karşılaştıklarında genellikle teori veya paradigmadan değil de verilerden şüphe etme eğilimi gösterdiği ve bu durumun sadece Schacht için geçerli olmadığı teslim edilmelidir. Bilindiği üzere Thomas Kuhn (1920-1996) bu 'aykırı' verilerin ancak göz ardı edilemeyecek bir yekûna ulaşması hâlinde paradigma değişiminin yaşanabileceğini ifade etmektedir. Bk. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press 1996, s. 24, 52-53, 62, ayrıca "Crisis and the Emergence of Scientific Theories" başlığını taşıyan yedinci bölüm de bu süreci özetlemektedir.

için de elinde selefi Ignaz Goldziher'den (1850-1921) tevârüs ettiği çok 'elverişli bir araç' yani bir dönemde ortaya çıkan bir sözün zamanla hadisleşmesi ve daha önceki bir otoriteye isnâd edilmesi anlamına gelen "hadislerin geriye yansıtılması" iddiası bulunmaktadır.<sup>18</sup>

"Geriye yansıtma" ve onunla bağlantılı hatta Schacht'a göre aynı anlama gelen<sup>19</sup> "isnâdların geriye doğru büyümesi" iddiası, klâsik hadis usûlü istihlâkleri arasında yer alan ref'e benzemekle birlikte bir konudaki amel/örf, maktû ve mevkûf haberlerin zaman içerisinde Hz. Peygamber'e isnâd edilerek hadisleşmesi anlamına gelmesi nedeniyle çok daha kapsamlı bir mahiyet etmektedir. Zira Schacht da dâhil hadislerin zaman içerisinde geriye yansıtıldığını iddia eden oryantalistler aynı konuda merfû hadisler ve diğer haber türlerinin yan yana bulunduğu durumların yanı sıra bu haberlerin içeriklerinin merfû haberlere benzer olması hâlinde dahi geriye doğru büyümenin gerçekleştiğini öne sürebilmişlerdir.<sup>20</sup> Bu yaklaşım, merfû hadislerin başlangıçtan itibaren mevcut ve bağlayıcı olduğunu göstermek üzere dayanılacak rivâyetleri tasfiye etmek amacıyla kullanıldığı için yukarıda 'elverişli bir araç' şeklinde nitelenmiştir.

Yukarıda aktarılanların ardından Schacht'ın iddialarını yalnızca ahkâm rivâyetleri ile sınırladığı düşünülebilir. Hâlbuki o, teorisinin çerçevesini geniş tutmuş ve fikhî tazammunu olan, doğrudan bir hüküm ifade etmese dahi herhangi bir hükme taalluk eden tarihî rivâyetlerin de aslında ahkâm hadisleri gibi değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Hatta ona göre geliştirdiği teorinin ahkâm hadisleri dışında bilhassa uygulanacağı grup tarihî rivâyetlerdir.<sup>21</sup>

Aşağıda Schacht'ın tarihî haberler yani siyer ve megâzî rivâyetleriyle ilgili iddiaları ele alınacaktır.

### III. Joseph Schacht ve Tarihî Haberler:

Schacht'ın İslâm hukukunun iki aslı Kur'ân ve sünnetin İslâm hukukunun daha sonraki aşamalarında dikkate alındığı iddiası, kaçınılmaz olarak onun siyere bakış açısını da etkilemiştir. Bu bağlamda Schacht, bazı tarihî haberlerin

<sup>18</sup> Schacht'ın seleflerine medyun olduğu vurgulanırken onun sadece seleflerini takip etmediği, onların görüşlerini hem sistemli bir biçimde bir araya getirdiği hem de bir adım ileriye taşıdığı da hatırlatılmalıdır.

<sup>19</sup> Schacht, *Origins*, s. 165.

<sup>20</sup> Harald Motzki'nin isnâdların geriye doğru büyümesinin kapsamının yalnızca lafzen değil de içerik itibarıyla benzer haberler için de öne sürülerek genişletilmesine yönelik tenkidi için bk. Harald Motzki, "The Prophet and the Debtors: A *Hadîth* Analysis under Scrutiny" *Analyzing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghâzi Hadîth* (ed. Harald Motzki, Nicolet Boekhoff-van der Voort, Sean W. Anthony), Leiden: Brill, 2010, s. 135.

<sup>21</sup> Schacht, "A Revaluation of Islamic Traditions", s. 146.

bir hükme arka plan temin etmek üzere kullanıldığı<sup>22</sup> görüşündedir ki söz konusu durum bu tür tarihî haberlerin ilgili oldukları hükmün ortaya çıktığı döneme tarihlendirilmelerini gerektirmektedir. Dolayısıyla ona göre emsârdaki amelin Hz. Peygamber dönemiyle ilişkilendirilmesine çalışıldığında siyere dair detaylar da uydurulabilmiştir.

Görüldüğü üzere Schacht, bir siyer ya da megâzî haberinin erken tarihli olabilmesi ya da hiç değilse ahkâm hadisleri kadar geç tarihli olmaması için kesinlikle bir fikhî hükme taalluk etmemesini şart koşmaktadır. Böyle bir anlayış, fıkıh ve siyeri başka bir cihetten de sünnet ve sîreti birbirinden tefrik etmeyi gerektirmektedir. Bu nedenle Schacht, sünnet ve sîret kavramlarının aynı haberin farklı tarîklerinde birbirinin yerine kullanılmasını şüpheli bularak meselâ daha önceki bir haberde “سيرة رسول الله” ibaresi yer alırken sonraki bir kaynakta “سنة رسول الله” ifadesinin yer almasını, Nebevî sünnet kavramının hukukî mânasının zamanla yerleşmesinin neticesinde yapılan kasıtlı bir değişiklik kabul etmektedir.<sup>23</sup> Schacht, daha önce ilk iki halifenin uygulamaları için kullanılan “sünnet” teriminin zamanla Hz. Peygamber’e tahsis edildiğini ve bu aşamadan sonra ilk iki halife için “sünnet” değil de “sîret”in kullanılmaya başlandığını öne sürmektedir. Ona göre Hz. Peygamber’in sünneti ve ilk iki halifenin sîretinden bahseden haberler “iki asır zarfında değişikliğe uğramış ve muahhar bir terminoloji kalıbına dökülmüş”tür.<sup>24</sup> Schacht sünnet ve sîretin birbirinden farklı mânada kullanıldığını göstermek üzere ise Ebû Yûsuf’un (ö. 182/798) “فَمَا كُنْتُ أَحْسَبُ أَحَدًا يَغْرِفُ السُّنَّةَ وَالسِّيْرَةَ يَجْهَلُ هَذَا” şeklindeki sözüne atıfta bulunarak onun da “السُّنَّةُ” ve “السِّيْرَةَ”yi birbirinden tefrik ettiğini “Also Abû Yûsuf differentiates between *sunna* and *sîra*” diyerek öne sürmektedir.<sup>25</sup> Yine Ebû Yûsuf’a ait “سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسِيْرَتُهُ” ifadesini ise kendi maksadına uygun biçimde “the sunna and *life-story* of (*sîra*) of the Prophet” şeklinde çevirmektedir.<sup>26</sup>

Schacht’a göre tarihî haberler ve ahkâm hadisleri arasında tek taraflı bir geçiş vuku bulmamış, bilâkis karşılıklı bir tedahül gerçekleşmiştir. Buna göre

<sup>22</sup> Schacht, “A Revaluation of Islamic Traditions”, s. 150.

<sup>23</sup> Krş. Joseph Schacht, “Peygamberin Sünneti’ Tabiri Hakkında” (çev. Mehmed S. Hatiboğlu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII (1970), s. 84; ayrıca krş. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, s. 78 vd. Schacht’ın özetlenen iddiasının tenkidi için bk. M. M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts*, Leiden: Brill 1972, s. 128-130.

<sup>24</sup> Schacht, “Peygamberin Sünneti’ Tabiri Hakkında”, s. 81. Krş. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, s. 125.

<sup>25</sup> Schacht, *Origins*, s. 139, dn. 1. Ayrıca bk. Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Üm*, I-XI (nşr. Rif at Fevzi Abdülmuttalib), IX, Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1422/2001, s. 195.

<sup>26</sup> Schacht, *Origins*, s. 75 (Vurgu bana aittir). Ayrıca bk. Şâfiî, *el-Üm*, IX, s. 223.

tarihî rivâyetler hukuk sahasına girmiş ve kullanılmış diğer bir ifadeyle hükümler için arka plan işlevi görmüş, öte taraftan hukukî hadisler de siyere girmiştir. İşte Schacht, bu ikinci grup hadislerin yani siyere bir nevi *sirâyet eden* hukukî hadislerin, siyer literatürünün problemlili kısmını teşkil ettiği kanaatinde dir. O, siyer sahasına nüfuz ettiğini iddia ettiği bu hukukî rivâyetlerden hareketle Hz. Peygamber'in hayatındaki meselâ Hz. Meymûne (ö. 51/671) ile evlenmesi gibi –ihramlıyken nikâh şeklindeki fihkî meseleyle irtibatlı muhtelif rivâyetler nedeniyle– çok önemli bir hâdisenin detaylarının dahi sahih tarihî hatıralar değil de, hukukî doktrini desteklemeye yönelik sahte detaylar ve ilâveler olduğu sonucuna ulaşmaktadır.<sup>27</sup> Hâlbuki İmam Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahih*'inde Hz. Peygamber'in Hz. Meymûne ile nikâhının ihramlıyken gerçekleştiğini bildiren İbn Abbâs (ö. 68/687-88) rivâyetine “Cezâü's-sayd”, “Megâzi” ve “Nikâh”<sup>28</sup> kitâblarında yer vermesi Müslümanlar için siyer ve sünenin kesin hatlarla birbirinden ayrılamayacağını göstermektedir.

Öte taraftan Schacht, Hz. Meymûne ile nikâhın Hz. Peygamber ihramlıyken mi kıyıldığı konusundaki muhtelif rivâyetleri,<sup>29</sup> Batı'daki akademik İslâm araştırmalarının başlangıcından itibaren oryantalistlerin ihtilâfü'l-hadisî, hadislerin sonradan uydurulduğu iddiasını desteklemek üzere suiistimal etme geleneğini sürdürerek kendi görüşünü desteklemek üzere kullanmaktadır. Irak ve Hicaz başta olmak üzere eski hukuk okullarının istidlâl ettikleri delilleri, o emsârdeki amel/örfün geriye yansıtılmasının bir neticesi kabul eden Schacht, emsâra yerleşen sahâbenin sünnet bilgisinin farklılığını dikkate almadığı hatta sahâbenin amelin tesisinde oynadığı rolü reddettiği için konuyla ilgili muhalif rivâyetleri birbirine cevap vermek üzere uydurulmuş karşı-hadisler olarak ni-telemektedir.

Netice itibarıyla Schacht siyeri âdeta ‘hukukî’ ve ‘tarihî’ şeklinde iki kısma ayırmakta ya da bu tür bir ayrımı mümkün görmektedir. Kaçınılmaz olarak böyle bir iddia “Hz. Peygamber'in hayatı söz konusu olduğunda sahih pür tarihî bilgiler mümkün mü?” sorusunu ortaya çıkılmaktadır. Esasen, Schacht'ın bu tür rivâyetlerin varlığını mümkün görmediği, Hz. Peygamber'in hayatı ve onun yaşadığı dönemdeki İslâm toplumunun şartları için elimizdeki tek kaynağın Kur'an olduğu şeklindeki kanaatinden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Schacht, hukukla irtibatlı olmayan sahih tarihî haberleri de mevcut görmekte, ahkâm hadisleri hakkındaki iddialarını tarihî haberlere de teşmil et-

<sup>27</sup> Schacht, *Origins*, s. 139, 153.

<sup>28</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, I-III, Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation 2000, “Cezâü's-sayd”, 12; “Megâzi”, 43; “Nikâh”, 30.

<sup>29</sup> İhramlıyken nikâh kıyılmayacağına dair rivâyet için bk. Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahihu Müslim* (nşr. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî), Beyrut 2009, “Nikâh”, 41.

mektedir. Bu yaklaşımının tarihlendirme açısından anlamı ise siyer haberlerinin sahil değil, en iyi ihtimalle hukukî haberlerden erken tarihli olabileceğidir.

Konuyla ilgili olarak Schacht'ın Franz Rosenthal'in (1914-2003) *A History of Muslim Historiography*'sine (Leiden 1952) yazdığı değerlendirme yazısında dile getirdiği bir tenkidi de hatırlamak gerekir. Schacht'ın İslâm tarih yazıcılığı konusundaki yetkinliğini teslim ettiği meslektaş ve yakın dostu Rosenthal'in Müslüman tarihçilerin objektif davrandıkları ve bir düşünceyi desteklemek üzere tarihî verileri yeniden yorumlamadıkları şeklindeki ifadelerine kısmen katılan Schacht, Müslüman tarihçilerin siyâsî baskılara kapılmama konusunda büyük oranda takdiri hak ettiklerini ifade eder.<sup>30</sup> Fakat ardından, aslında birer din âlimi olan tarihçilerin dinî eğitimlerinin, Batılı anlamda bir objektifliğe imkân vermediğini dolayısıyla ilk yüzyıllarda dinî kâidelerin ve akidenin siyasetten daha derin biçimde ve doğrudan tarih yazımını etkilediğini de eklemeyi ihmal etmez.<sup>31</sup> Onun bu değerlendirmesi 1949'da "A Revaluation of Islamic Traditions" makalesinde ve 1950'de *Origins*'te ahkâm rivâyetlerinin tarih sahasına etkisi meselesi bağlamında öne sürdüğü iddialarının kapsamına dâhil edilebilir.

#### IV. Schacht Öncesinde Batı'da Siyer ve Hadis Literatürü Mukayesesi

Schacht, teorisini son haliyle ortaya koyduğu *Origins*'in 1950'de yayımlanmasının ardından iddialarında herhangi bir değişikliğe gitmemiş hatta Oxford'da bir dönem kendisiyle çalışan öğrencisi<sup>32</sup> Noel Coulson'un (1928-1986) *A History of Islamic Law* (Edinburgh 1964) kitabında yönelttiği tenkitlere cevap vermek üzere 1965'te kaleme aldığı "Modernism and Traditionalism in a History of Islamic Law"<sup>33</sup> başlıklı değerlendirme yazısında görüldüğü üzere sonraki yıllarda da teorisini eleştirilere karşı tavizsiz bir şekilde savunmaya devam etmiştir. Onun bu tavrında, temel tezlerinin hicrî I. yüzyıla ilgili ortaya çıkardığı boşluk nedeniyle sonraki araştırmacılar tarafından göz ardı edilmesi endişesinin etkili olduğu çeşitli yazılarındaki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Schacht'ın endişesi belli bir dereceye kadar gerçekleşmiş, her ne kadar İslâm hukuku ve ahkâm hadisleri bağlamında kendisinden sonraki oryantalistleri etkilemeyi sürdürmüş ve çizdiği genel çerçeveden çıkılmamışsa da<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Joseph Schacht, "A History of Muslim Historiography", *Oriens*, VII/1 (1954), s. 153, 155.

<sup>31</sup> Schacht, "A History of Muslim Historiography", s. 155, 156.

<sup>32</sup> Ian Edge, "Obituary: Noel Coulson", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, L/3 (1987), s. 533.

<sup>33</sup> *Middle Eastern Studies*, I/4 (1965), s. 388-400.

<sup>34</sup> Schacht'ın ahkâm hadisleri sahasında dile getirdiği görüşlerinin de zaman içerisinde sorgulanmaya başlandığı görülmektedir. Bu noktada ilk ve dikkat çekici örnek, Oxford Üniversitesi'nden mesai arkadaşı Hamilton Gibb'tir (1895-1971). Gibb, *Origins*'e yazdığı değerlendirme makalesinde Schacht'ın hadislerle ilgili görüşlerini kabul etse de daha sonra kaleme

kısa bir süre sonra bilhassa siyer haberleriyle ilgili görüşleri bağlamında itirazlar dile getirilmeye başlanmıştır. Bu kısımda Schacht sonrası dönemde siyer haberleri bağlamında dile getirilen söz konusu itirazlara geçmeden önce yaklaşık olarak 1850-1950 yılları arasındaki dönemde Batı'da ahkâm ve siyer haberlerine yönelik yaklaşım ele alınacak, bu haber türlerini birbirinden ayırma temayülünün oryantalist gelenekteki yeri gösterilmeye çalışılacaktır.

Batı'da ilk Arapça kürsülerinin XVI. yüzyıldan itibaren sırasıyla Paris, Roma, Leiden, Cambridge ve Oxford'da<sup>35</sup> açılması, siyer ve hadis sahasındaki akademik çalışmalara yani daha önce İslâm dini ve kaynakları ile Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında yazılan apolojetik tarzdaki popüler kitapların aksine konuyla ilgili temel kaynakları tahkik ve tercüme ederek kullanan, üniversiteler ve cemiyetler bünyesinde gerçekleştirilen faaliyetlere giden yolu hazırlamıştır. XIX. yüzyıldan itibaren, Kitâb-ı Mukkaddes tenkidinde geliştirilen ilke ve yöntemlerin uygulandığı bu nedenle de İslâmî perspektiften kabul edilemezse de öncül, yöntem ve ulaşılan sonuçlar itibarıyla kendi içinde bir dereceye kadar tutarlı ve öngörülebilir dolayısıyla da tenkidi mümkün bir literatür oluşmaya başlamıştır. Bununla birlikte bilhassa XX. yüzyıla kadar Ortaçağ'dan tevârüs edilen polemik dilinin ve hakaretâmiz üslûbun terk edilmediği belirtilmelidir.

Batı'da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatı ile ilgili çalışmalar en önemli bilgi kaynağı olarak geniş bir hadis ve İslâm tarihi literatürü ile karşılaşmıştır. Söz konusu geniş haber külliyatı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatına dair birçok detayın tespitine imkân sağlamaktaysa da oryantalist perspektiften öncelikle 'sıhhat probleminde' bir cevap bulunması gerekmektedir. Bu noktada akademik oryantalizmin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatına dair ilk çalışmalarını kaleme alan Gustav Weil<sup>36</sup> (1808-1889), Aloys Sprenger (1813-1893), William Muir

---

aldığı çalışmasında birtakım tereddütlerini dile getirmiştir. Bk. Hamilton Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey*, London: Oxford University Press 1961, 72-86; krş. Harald Motzki, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools* (çev. Marion H. Kartz), Leiden: Brill 2002, 28-30.

<sup>35</sup> Kaynaklarda kürsülerin açılışı için resmen kurulmaları, ilk kürsü başkanın görevlendirilmesi, ilk dersin verilmesi gibi göz önünde bulundurulacak kriterlere göre muhtelif tarihler verilmektedir.

<sup>36</sup> İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sıretü'n-Nebeviyye'sini Das Leben Mohammed's nach Mohammed Ibn Ishaq bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam* (I-II, Stuttgart 1864) adıyla Almanca çeviren Gustav Weil'in *Mohammed der Prophet: sein Leben und seine Lehre'si* (Stuttgart 1843), Bernard Lewis tarafından Batı'da İslâm araştırmalarında yeni bir dönemin başlangıcı kabul edilmektedir. Bk. Bernard Lewis, "Gibbon on Muhammad", *Daedalus*, CV/3 (1976), s. 93. Arthur Jeffery de Ortaçağ'dan kendi dönemine kadar diğer din mensupları tarafından yapılan siyerle ilgili çalışmalar ve bu çalışmalarda kaynakların ele alınışı hakkında değerlendirmelerde bulunduğu makalesinin "Beginnings of Criticism" başlığı taşıyan bölümünde ilk olarak Gustav Weil'e yer vermekte, onun tarihî tenkit metodunu gerçek anlamıyla siyere uygulayan ilk isim olduğunu ifade etmektedir. Bk. Arthur Jeffery, "The Quest of the Historical

(1819-1905), Reinhart Pieter Dozy (1820–1883) gibi isimler her ne kadar hadis literatürünün önemli bir kısmının uydurma haberlerden müteşekkil olduğu gibi bir genellemeyi öne sürmüşlerse de geriye kalan güvenilir malzemenin büyük bir yekûn tuttuğunu da kabul etmişlerdir.<sup>37</sup> Söz konusu kabul, Ignaz Goldziher'in selefleri kadar güvenemeyeceğini belirttiği hadis literatürünün "kâhîr ekseriyetinin İslâm'ın ilk iki yüzyıldaki dinî, tarihî ve sosyal gelişmelerinin sonucu"<sup>38</sup> olduğunu iddia etmesine kadar sürecektir.

Mezkûr oryantalistlerden Sprenger hadisler ve siyer haberleri arasında yaptığı ayrımla dikkat çekmekte, hadisler arasında güvenilirlerin, siyer haberleri arasında ise sahtelerin çoğunluğu teşkil etmesi nedeniyle hadis literatürünü İslâm tarihi için Kur'ân'dan sonra en güvenilir kaynak olarak nitelirmektedir.<sup>39</sup> Öte taraftan Taberî'nin (ö. 310/923) *Târih*'ini (I-XV, Leiden 1879-1901) neşreden grup arasında yer alan Hollandalı oryantalist Michael Jan de Goeje (1836-1909) ise İslâm tarihi inşasında hadislerden ziyade siyer kaynaklarını esas alma taraftarıdır.<sup>40</sup> Vâkıdî'nin (ö. 207/823) *Kitâbü'l-Megâzî*'si hakkında hazırladığı doktora tezinden itibaren siyer sahasında eser veren Josef Horovitz (1874-1931) ise siyer ve hadis literatürü arasında kesin bir ayrıma gitmeyen oryantalistler arasında sayılabilir. Nitekim o hadis ve siyer literatürünü içerik itibarıyla temelde aynı kabul etmekte, ayrıca siyer haberlerini incelemek suretiyle öne sürdüğü isnâdın ortaya çıkışına dair tarihlendirmesini yani isnâdların hicrî I. yüzyılın üçüncü çeyreğinden itibaren kullanılmaya başlandığı şeklindeki görüşünü hadis literatüründeki isnâdlara da teşmil etmektedir.<sup>41</sup> İbn İshâk'ın büyük oranda kendisinden önce meselâ Zührî (ö. 124/742) gibi isimler tarafından tedvîn edilmiş haberlere dayandığı kanaatindeki<sup>42</sup> Horovitz isnâdların uydurulması ve "yayılması"<sup>43</sup> ihtimalini tamamen göz ardı etmese

---

Mohammed", *The Moslem World*, XVI/4 (1926), 333.

<sup>37</sup> Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. Richmond: Curzon 2000, s. 9, 51 vd.

<sup>38</sup> Ignaz Goldziher, *Muslim Studies* (ed. S. M. Stern, çev. C. R. Barber - S. M. Stern), London: George Allen & Unwin Ltd., 1971, II, s. 19.

<sup>39</sup> William Muir, *The Mohammedan Controversy and Other Indian Articles*, Edinburgh: T. & T. Clark 1897, 127-128, krş. Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, s. 51, 110.

<sup>40</sup> Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton: The Darwin Press 1998, s. 10.

<sup>41</sup> Horovitz'in isnâdın başlangıcı ile ilgili görüşleri için bk. Josef Horovitz, "The Antiquity and Origin of the Isnad" (çev. Gwendolyn Goldbloom), *Hadîth* (ed. Harald Motzki), Aldershot: Ashgate 2004, s. 155.

<sup>42</sup> Horovitz, siyer ve megâzî haberlerinin tâbî'ün döneminden itibaren kaydedildiğine dair görüşlerini *The Earliest Biographies of Muhammad and Their Authors* isimli kitapta bir araya getirilen makalelerinde birçok kere ifade etmektedir.

<sup>43</sup> "isnâdların yayılması/spread of isnâds" en basit şekliyle bir hadisin isnâdına zamanla ilâve râvi-

de bir hadisin bütün tarîklerinin kendisinde birleştiği ortak râviden tarihlen-dirmede istifade edilebileceğini düşünmektedir.<sup>44</sup>

Hadis ve siyer literatürünün birbirine nispetle güvenilirliği konusunda de-ğerlendirme yapan ve tercih ettiği literatür türünün Hz. Peygamber'in hayatını yazmak için güvenilir bir "öz" ihtiva ettiği düşünüen isimlerden farklı olarak Schacht öncesi dönemde Ignaz Goldziher, Henri Lammens (1862-1937) ve Christiaan Snouck-Hurgronje (1857-1936) gibi isimlerin siyer için kendisine dayanılacak yegâne kaynak olarak Kur'ân'ı kabul ettikleri görülmektedir. Söz konusu şüphelik bilhassa 1980 sonrası dönemde revizyonist oryantalistler ta-rafından ileri noktaya taşınacak ve hicrî I. yüzyıl için Kur'ân'ın dahi kaynak olamayacağı iddiası ortaya atılacaktır.

### V. Schacht'ın Tarihi Haberlerle İlgili Görüşlerine Batılı Araştırmacıla-rın İtirazları

Schacht'ın tarihi haberler veya siyerle ilgili görüşlerine itiraz eden oryanta-listler arasında öncelikle Alfred Guillaume (1888-1965) ve William Montgo-mery Watt'ın (1909-2006) tenkitlerine değinmek Schacht'ın kendisinden son-raki araştırmacılara etkisini göstermesi açısından faydalı olacaktır. Bu iki or-yantalist Schacht'ın ahkâm hadisleri ile ilgili görüşlerini kabul etmekle birlikte onun tarihi haberlerle ilgili görüşlerine itiraz yöneltmeleri açısından 'tuhaf' bir konumda yer almaktadır.<sup>45</sup> Zira Schacht teorisini tarihî rivâyetlere de teşmil ederken buna gerekçe olarak iki rivâyet türünde çok sayıda ortak râvi olmasını

---

lerin eklenmesine delâlet etmek üzere Batı'daki hadis araştırmalarında kullanılan bir terim-dir. Bu râvi ilâvesinin genellikle, akrân vasıtasıyla şeyhten alınan hadisin vasıta atlanarak doğrudan hocaya isnâd edilmesi yoluyla gerçekleştiği iddia edilir. Oryantalistlerin yayılma ile ilgili iddiaları ve tenkidi için bk. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, s. 140-151; 206-214.

<sup>44</sup> Josef Horovitz, "The Growth of the Mohammed Legend", *The Life of Muhammed* (ed. Uri Rubin), Aldershot: Ashgate 1998, s. 270-271, 273.

<sup>45</sup> Stephen Shoemaker, benzer bir durumun F. Edward Peters için de söz konusu olduğuna dikkat çekmektedir. Zira, Peters Hz. Peygamber ve Hz. İsa ile ilgili tarihî bilgiler üzerinden bir karşılaştırma yaptığı "The Quest of the Historical Muhammad" (*International Journal of Middle East Studies*, XXIII/3 [1991], s. 291-315) adlı makalesinde Goldziher ve Schacht'ın Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili haberler hakkındaki iddialarının doğru olduğunu net biçimde ifade etmesine rağmen, birkaç yıl sonra yayımlanan *Muhammad and the Origins of Islam* (Albany 1994) adlı kitabında Hz. Peygamber'in hayatını elbette bir oryantalist perspektifinden fakat ayrıntılı biçimde yazabilmiştir. Hâlbuki Goldziher'in ve Schacht'ın tezleri doğru kabul edildiğinde elde Hz. Peygamber'in hayatını bu kadar ayrıntılı yazacak bir mal-zeme kalmayacaktır. Bk. Stephen J. Shoemaker, "In Search of 'Urwa's Sîra: Some Methodo-logical Issues in the Quest for 'Authenticity' in the Life of Muhammed", *Der Islam*, LXXXV/2 (2011), s. 259, dn. 3; ayrıca krş. Hoyland, "Writing the Biography of the Prophet Muham-mad", s. 5-6.

gösterir ve ‘Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Şa‘bi (ö. 104/722), İbn Şihâb ez-Zühri, Hişâm b. ‘Urve (ö. 146/763) gibi râvileri de örnek olarak verir.<sup>46</sup> Dolayısıyla Guillaume ve Watt’ın aynı râvilerden gelen hukukî hadisleri reddederken, tarihî haberleri kabul etmeleri onları tuhaf bir konuma yerleştirerek, eleştiriye açık hâle getirmektedir. Nitekim klâsik hadis tenkidi perspektifinden de metrûk bir râvinin rivâyetlerinden bir kısmını terk edip diğerlerini almak gibi bir tutarsızlık kabul edilemez bir mahiyet arz eder.<sup>47</sup> Her ne kadar, sayılan râviler metrûk değilse de oryantalistlerin kendi iddialarının iç tutarlılığı açısından bakıldığında ahkâmla ilgili hadislerinin bırakılıp, siyerle ilgili rivâyetlerinin alınması gibi problemleri bir tablo ortaya çıkmaktadır.

Siyeri Schacht’ın teorisinin dışında tutan isimlerden Alfred Guillaume’un farklı yönü İbn İshâk’ın *es-Sîre*’indeki hukukî rivâyetleri de reddetmemesidir. Guillaume, “bir biyografi yazarı nasıl olur da bir kişinin hayatını emsâl teşkil edebilecek hikâyeleri aktarmadan yazabilir” diyerek Schacht’a itiraz etmektedir.<sup>48</sup> Görüldüğü üzere Schacht’ın hukukî rivâyetlerin siyere girdiği ve siyerin sahte kısmını teşkil ettiği iddiasının aksine Guillaume siyer için bunun şüpheli değil bilâkis kaçınılmaz bir durum olduğuna işaret etmektedir.

William Muir’den Montgomery Watt’a kadar uzanan bir siyer çalışmaları geleneği olan İngiliz oryantalizminin bir diğer önemli ismi yine İbn İshak üzerine çalışmış James Robson (1890-1981) da Schacht’ın teorisini ahkâm hadisleri için “muvakkaten” kabul ederken, siyer haberlerine uygulanması konusunda mütereddittir ve Schacht’ın isnâdın hadislerin en keyfi kısmı olduğu iddiasına da birçok isnâdın uydurulduğu fakat bu durumun bütün isnâdları sahte kabul etmek üzere genelleştirilemeyeceği şeklinde bir itiraz yöneltir.<sup>49</sup> Siyer haberlerinin otantik bir temele dayanması konusunda Watt’a atıftan bulunan Robson, Hz. Peygamber’in ilk hitap çevresi üzerindeki derin etkisi düşünüldüğünde hadislerdeki Peygamber tasavvurunun tamamen sonraki bir gelişme kabul edilemeyeceği kanaatindedir.<sup>50</sup> Guillaume, Robson ve Watt gibi İbn İshak’ın *es-Sîre*’inden hareketle Schacht’a itiraz eden bir diğer oryantalist

<sup>46</sup> Schacht, “A Revaluation of Islamic Traditions”, s. 150.

<sup>47</sup> Râvi tenkidinde cerh lafızlarındaki tenevvüde de görüldüğü üzere birçok derecelendirmeye gidilmesi terk lafızlarının neticelerini öngören iç tutarlılığın ve i‘mâl merkezli bakış açısının neticesidir.

<sup>48</sup> Alfred Guillaume, “The Origins of Muhammadan Jurisprudence”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XVI/1 (1954), s. 176.

<sup>49</sup> James Robson, “The Isnâd in Muslim Traditon”, *Hadîth* (ed. Harald Motzki), Aldershot: Ashgate 2004, s. 168, 173; a.mlf., “İbn İshak’ın Isnâd Kullanışı” (çev. Talât Koçyiğit), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X (1962), s. 117; krş. Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, s. 39.

<sup>50</sup> Robson, “The Isnâd in Muslim Traditon”, s. 168.

ise doktorasını İbn İshâk üzerine yapmış (*Muhammad Ibn Ishaq. Literaturhistorische Untersuchungen* [Frankfurt 1925]) Alman araştırmacı Johann Fück'tür (1894-1974). Fück sadece Schacht'ın tarihî haberlerle ilgili aşırı şüpheciliğini değil aynı zamanda onun ahkâm rivâyetleriyle ilgili iddialarını/genellemelerini de tenkit etmiştir.<sup>51</sup> Nitekim o herhangi bir ayrıma gitmeksizin hadislerin otantik bir öz ihtiva ettiği kanaatinde dir.<sup>52</sup>

Mezkûr oryantalistler Schacht'a bilhassa İbn İshâk'ın (ö. 151/768) *es-Sîre*'sinden hareketle isabetli tenkitler yöneltebilmiştir. Zira Schacht e silentio/sessizlik delilini çok sık kullanmakta ve hadisleri genellikle ilk kez geçtikleri kaynakların dönemine tarihlendirmekte, onu tenkit eden oryantalistler de aynı delile dayanarak Schacht'ın iddia ettiği dönemden önce tarihî hadislerin varlığını göstermeye çalışmaktadır. Meselâ Schacht'ın ilk defa İmâm Şâfi'î'nin eserlerinde veya Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'inde geçtiğini iddia ettiği bir bilginin aslında bu eserlerden önce İbn İshâk'ın *es-Sîre*'inde yer alması onun teorisine zarar veren bir durumdur ve hem Guillaume hem de Fück birçok kez bu tür durumlara işaret eder. Meselâ Guillaume, Schacht'ın Medine'nin "dârü's-sünne/sünnetin evi" olduğu düşüncesinin ancak Ahmed b. Hanbel döneminde ortaya çıktığı iddiasını bu bilginin İbn İshâk'da da yer aldığını belirterek tenkit etmektedir.<sup>53</sup> Schacht, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen "يُوشِكُ أَنْ تَضْرِبُوا وَقَالَ سُفْيَانٌ مَرَّةً أَنْ يَضْرِبَ النَّاسُ أَكْبَادَ الْإِبِلِ يَطْلُبُونَ الْعِلْمَ مِنْ عَالِمٍ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ لَا يَجِدُونَ عَالِمًا أَعْلَمَ مِنْ عَالِمِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ" hadisinin Medine'nin sünnetin evi olduğu fikrini ihsas etmesi nedeniyle geç tarihli kabul etmekte, ayrıca hadisin Tirmizî'nin (279/892) *Sünen*'inde geçen tarihi bağlamında da hadisin, Medine'nin sünneti olduğu fikrini varsaydığını ve bu nedenle İmâm Şâfi'î'den sonrasına tarihlendirmesi gerektiğini öne sürmektedir.<sup>54</sup> Görüldüğü üzere Schacht'ın bu hadisleri tarihlendirmesinde ahkâm rivâyetlerinin en erken hicrî II. yüzyıla kadar götürülebileceği ve dolayısıyla meselâ fukahâ-i seb'aya isnâd edilen fikhî görüşlerin sahte olduğu şeklindeki iddiaları etkili olmaktadır.<sup>55</sup> Ona göre Medineli bir âlimi öven hadisler de Medine'nin sünnetin evi olduğu fikrini ihsas ettiği için geç tarihli olmalıdır.

<sup>51</sup> Fück, "The Origins of Muhammadan Jurisprudence", s. 199.

<sup>52</sup> Johann Fück, "The Role of Traditionalism in Islam", *Hadîth* (ed. Harald Motzki), Aldershot: Ashgate, 2004, s. 16.

<sup>53</sup> Guillaume, "The Origins of Muhammadan Jurisprudence", s. 177. Ayrıca bk.

<sup>54</sup> Schacht, *Origins*, s. 8, 53, dn. 3. Hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I-L (nşr. Şuayb el-Arnût v.dğr.), Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1416-1421/1995-2001, XIII, 358 (hadis no: 7980); Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, I-II, Vaduz: Thesarus Islamicus Foundation 2000, "İlm", 18.

<sup>55</sup> Schacht'ın fukahâ-i seb' a hakkındaki görüşleri ve değerlendirmesi için bk. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkid*, s. 92 vd., dn. 98.

Esasen Schacht'a itiraz eden oryantalistleri ahkâm rivâyetleri ile tarihî rivâyetleri ayırmaya sevk eden iki âmil bulunmaktadır. Söz konusu âmillerden ilki bu oryantalistlerin İbn İshâk'ın *es-Sîre*'si üzerine çalışmaları, ikincisi ise Schacht'ın teorisini hukukî rivâyetler için benimsemekle yani Müslümanların hayatını düzenleyen fikhın Kur'ân ve sünnete dayanmadığını kabul etmekle hiçbir şey kaybetmeyecek olmalarıdır. Hâlbuki hayatlarını düzenlemek için fıkha ihtiyaç duymasalar da bir tarihçi olarak inşalarında dayanacakları zeminin en önemli unsuru siyer haberlerini gözden çıkarma konusunda tereddüt ettikleri görülmektedir. Nitekim Herbert Berg'ün de işaret ettiği üzere oryantalistler arasında tarihî haberler hakkındaki tartışmalar daha şiddetli gerçekleşmekte, bölünmelerin izi bu haberlere yaklaşımları üzerinden daha kolaylıkla görülmektedir.<sup>56</sup> Bu bağlamda tarihî rivâyetlerin de ancak II./VIII. yüzyıldan itibaren ortaya çıktığını iddia etmek I./VII. yüzyıl hakkında yalnız Kur'ân'daki bilgilerden hareketle konuşabilmek anlamına gelecektir<sup>57</sup> ki aslında bir tarihçi olarak Guillaume, Robson ve Watt gibi oryantalistler dayanacakları bir zemin arayışıyla 'Schacht'ın teorisini ahkâm hadisleri için geçerliyse de siyer için değildir' gibi keyfi bir yaklaşım sergilemek zorunda kalmaktadırlar. Elbette kendileri yaklaşımlarının keyfi olduğunu teslim etmezler. Meselâ Watt, rivâyetleri bu şekilde ikiye ayırmasını hukukî rivâyetlerin çeşitli mülâhazalarla çarpıtılmaya ve değiştirilmeye daha müsait olduğu gibi bir gerekçe ile temellendirir.<sup>58</sup> Ona göre siyerin pür tarihî bir kısmı ve hiç tartışmaya konu olmamış haberler vardır ki onun gerçek kabul ettiği kısım da bunlardan müteşekkildir.<sup>59</sup> Bununla birlikte böyle bir ayırma aslında biraz önce işaret edildiği üzere çalışmasında dayanacağı bir zemin arayışının belirleyici olduğunu, Watt'ın siyerin gerçek bir özü olduğu kabul edilmeksizin, Kur'ân'daki tarihî bilgileri anlamlandırmanın mümkün olmayacağı yönündeki ifadeleri de göstermektedir.<sup>60</sup>

Yakın dönemde Batı'da, Schacht'ın tarihî haberlerle ilgili değerlendirmelerini doğrudan mevzu edinmemekle birlikte onun açtığı şüphecilğin bilhassa bütün haber türlerini gözden çıkararak bir noktaya varmasını tenkit eden ve bu bakımdan dolaylı olarak Schacht'ın iddialarıyla da irtibatlandırılabilir bir takım itirazlar yönelten önemli isimler bulunmaktadır. Aşağıda bu isimler ve

<sup>56</sup> Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, s. 106, 110.

<sup>57</sup> Krş. Robert Hoyland, "Writing the Biography of the Prophet Muhammad: Problems and Solutions", *History Compass*, V/2 (2007), s. 4.

<sup>58</sup> W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford: The Clarendon Press 1956, s. 337. Watt bu görüşü, Schacht'ın *Origins*'ine yazdığı değerlendirme yazısında da dile getirmektedir. Bk. W. Montgomery Watt, "The Origins of Muhammadan Jurisprudence", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1-2 (1952), s. 91.

<sup>59</sup> Watt, *Muhammad at Medina*, s. 338.

<sup>60</sup> W. Montgomery Watt, "The Reliability of Ibn İshâq's Sources", *Early Islam: Collected Articles*, Edinburgh: Edinburgh University Press 1990, s. 13.

siyer haberlerine yaklaşımları ele alınacaktır.<sup>61</sup>

## VI. Yakın Dönemde Batı'da Siyer Haberlerine Yönelik Aşırı Şüpheli Yaklaşım İtirazları

Muasır Batılı araştırmacılar arasında Schacht'ı doğrudan eleştirmemekle birlikte tarihî haberlere yönelik aşırı şüpheliğe itiraz eden isimlerin bulunduğu görülmektedir. Bu isimlerden Fred Donner'ın revizyonistlerin<sup>62</sup> İslâm'ın başlangıcı hakkındaki klasik görüşün tamamen terk edilmesi gerektiği şeklindeki iddialarına itirazı bu açıdan önem arz etmektedir. Kaynakların güvenilirliği açısından Donner'a göre Müslümanların ve revizyonistlerin arasında bir konum mümkündür ve rivâyetler Hz. Peygamber'in hayatı hakkında 'bir miktar' erken tarihli materyal ihtiva etmektedir.<sup>63</sup> Ayrıca ona göre İslâm tarihinin başlangıcındaki temel meseleleri tespit etmek için araştırmacıların elinde yeterli malzeme bulunmaktadır.<sup>64</sup> Bu bağlamda Donner'ın dikkat çektiği önemli bir problem, Batı'da Kitâb-ı Mukaddes tenkidinin sadece yöntemlerinin değil sonuçlarının da İslâm kaynaklarına uygulanması, Kitâb-ı Mukaddes tenkidlerinin ulaştığı tarihî kaynak olarak geleneğe/rivâyetlere güvenilmemesi gerektiği şeklindeki menfi neticenin farklı bir tarihî süreçten geçmiş İslâm kaynakları için de geçerli olduğunun varsayılmasıdır.<sup>65</sup>

Donner'ın kaynaklarda Hz. Peygamber ve dönemi hakkındaki yer alan bilgilerin güvenilirleştirdiğini iddia etmelerine rağmen Hz. Peygamber'le ilgili konuşmaktan geri durmamaları nedeniyle bilhassa Schacht'a değilse de onun açtığı yoldan yürüyen revizyonist oryantalistlere yönelik eleştirisinin de altı çizilmelidir. Meselâ bu bağlamda o, revizyonist oryantalistlerden Patricia Crone'un (1945-2015) sahâbenin hadis ezberlemeye hayatını adanmış olamaya-çağı şeklindeki iddiası karşısında, İslâm tarihi kaynaklarını sahâbe dönemi hakkında güvenilir etmeyen Crone'un bu tür bir bilgiye nasıl ulaştığı sorusunu

<sup>61</sup> Schacht çizgisini takip eden ve müşterek râvi teorisini uygulanan G. H. A. Juynboll (1935-2010) da ahkâm hadisleri ile tarihî haberler arasında ayırma giden oryantalistler arasındadır. Bununla birlikte o, söz konusu ayırımı iki rivâyet türünün isnâd yapılarına ve müşterek râvi - tersine müşterek râvi farkına dayandırdığı için görüşleri burada ele alınmamıştır.

<sup>62</sup> Oryantalistlerin şüpheli, revizyonistler ve mutavassıtlar şeklindeki tasnifi için bk. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, s. 25-35.

<sup>63</sup> Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press 2010, s. 52: "...some recent work has begun to show that despite the vexing problems they pose, the traditional narratives do seem to contain some very early material about the life of Muhammad" (Vurgu bana aitir).

<sup>64</sup> Donner, *Narratives of Islamic Origins*, s. 28-29.

<sup>65</sup> Donner, *Narratives of Islamic Origins*, s. 29.

yöneltmektedir.<sup>66</sup> Aslında Donner'ın tenkidinin de gösterdiği üzere hem revizyonist bir oryantalist olarak Crone'un hem de şüpheci oryantalistlerin en önemli ismi Schacht'ın seçmecî kaynak kullanımı,<sup>67</sup> kendi İslâm tarihi veya İslâm hukuk tarihi yorumları ile örtüşmediğinde İslâmî kaynakları ve haberleri tasfiye ederek ortaya çıkan boşluğu kendi kurgularıyla doldurmaları gibi bir birliğe ve tutarsızlığa yol açmaktadır.

Batılı araştırmacılar arasında siyer haberlerine yaklaşımları bağlamında ele alınması gereken bir grup da isnâd-metin analizleri yaparak siyer haberlerinin şüpheçiler ve revizyonistlerin iddia ettiğiinden daha erken tarihli olduğu sonucuna ulaşan mutavassıt/middle-ground şeklinde tanımlanabilecek oryantalistlerdir. Bu oryantalistler arasında ön plana çıkan isimler Gregor Schoeler, Harald Motzki ve Andreas Görke aynı zamanda I./VII. yüzyıl siyer kaynakları ve bilhassa 'Urve b. Zübeyr rivâyetlerinin güvenilirliğiyle ilgili tartışmanın tarafları olarak 2012'de konu ile ilgili ortak bir makale de<sup>68</sup> yayımlamışlar ve niçin hicrî I. yüzyıldan gelen otantik haberlerin mevcudiyetini kabul ettiklerini gerekçeleriyle açıklamışlardır.

Gregor Schoeler ve Andreas Görke yukarıda bahsedilen makalelerinden daha önce birlikte yayımladıkları "Reconstruction Early *Sîra* Texts: The Hiğra in the Corpus of 'Urwa b. al-Zubayr"<sup>69</sup> adlı çalışmada da 'Urve b. Zübeyr'in ilk vahiy, ifk hâdisesi, hicret, Hudeybiye anlaşması hakkındaki rivâyetlerine dair kapsamlı analizleri neticesinde ulaştıkları sonuçları özetlemişlerdir. Schoeler ve Görke, her ne kadar 'Urve'nin lafızlarını tam olarak inşa etmek mümkün değilse de söz konusu haberlerin gerçekten 'Urve tarafından I./VII. yüzyılda tedvin edildiği kanaatindedirler.<sup>70</sup> Hâlbuki Schacht, aile isnâdları olması nedeniyle 'Urve ↔ Hişâm isnâdı ile gelen yalnız hukukî hadisleri değil tarihî haberleri de sahte kabul etmektedir<sup>71</sup> ve 'Urve rivâyetleri de çoğunlukla ya

<sup>66</sup> Fred M. Donner, "Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity by Patricia Crone", *Journal of the American Oriental Society*, CII/2 (1982), s. 371.

<sup>67</sup> Seçmecî kaynak kullanımının tenkidi için ayrıca bk. Harald Motzki, "The Murder of Ibn Abî l-Huqayq: On the Origin and Reliability of Some *Maghâzi*-Reports", *The Biography of Muḥammad: The Issues of the Sources* (ed. Harald Motzki), Leiden: Brill 2000, s. 233.

<sup>68</sup> "First Century Sources for the Life of Muḥammad? A Debate", *Der Islam*, LXXXIX/2 (2012), s. 2-59.

<sup>69</sup> *Der Islam*, LXXXII/2 (2005), s. 209-220.

<sup>70</sup> Görke-Schoeler, "Reconstruction Early *Sîra* Texts", s. 212-213, 220. Andreas Görke daha sonra yayımlanan bir çalışmada siyer ve hadis sahalılarının müstakillğine vurgu yapmakla birlikte tarihî haberlerin hadise ve hadislerin siyer sahasına girebileceğini de kabul etmektedir. Fakat o, bu süreçte metinler üzerinde kasıtlı değişiklik yapılmasının gerekmediğini de belirtmektedir. Bk. Andreas Görke, "The Relationship between *Maghâzi* and *Ḥadîth* in Early Islamic Scholarship", *Bulletin of SOAS*, LXXIV/2 (2011), s. 171-185.

<sup>71</sup> Schacht, "A Revaluation of Islamic Traditions", s. 147-148.

Hişâm ya da Zührî vasıtasıyla gelmektedir.<sup>72</sup>

Schoeler, Motzki ve Görke gibi oryantalistlerin sadece Schacht'ın değil birçok şüpheli ve revizyonist oryantalistin iddialarına itiraz etmelerinin nedeni araştırmalarında isnâd-metin analizini uygulamalarıdır veya daha doğru bir ifadeyle isnâd-metin analizleri onların şüpheli ve revizyonistleri tenkit etmelerine imkân tanımaktadır. Meselâ Schoeler, *Origins*'inde ve öncesinde "A Revaluation of Islamic Traditions" makalesinde ahkâm hadisleri ile ilgili teorisinin tarihi haberler için de geçerli olduğu iddiasını dile getiren ve bu iddiayı 1953'te yazdığı "On Mûsâ b. 'Uqba's Kitâb al-Maghâzi" makalesinde Mûsâ b. 'Ukbe rivâyetleri üzerinden göstermeye çalışan Schacht'ı tenkit edebilmesinde Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/826-27) *Musannefi* gibi yeni neşredilen kaynaklarda yer alan varyantların ne kadar etkili olduğuna dikkat çeker.<sup>73</sup>

İsnâd-metin analizini uygulayan oryantalistlerin çalışmalarını İslâm tarihi ve kaynakları ile ilgili oryantalist paradigmadan tamamen bağımsız biçimde sürdürmeleri beklenmese de, sübjektivite ve kurgusalığa daha açık olan rivâyetleri içeriğinden hareketle tarihlendirme yöntemi yerine bir hadisin bu güne ulaşan bütün tarîklerini toplayıp bunların mukayesesi üzerine yoğunlaşmaları sayesinde daha erken tarihlere ulaşabildikleri görülmektedir. "İslâm tarihi ve kaynakları ile ilgili oryantalist paradigmadan tamamen bağımsız hareket etmemeleri" kaydı ile ne kastedildiği ise Motzki'nin ancak siyerle ilgili yüzlerce rivâyet isnâd-metin analizine tâbi tutulursa Hz. Peygamber'in gerçek ama oldukça *sınırlı* bir biyografisinin yazılabileceğine dair sözleri hatırlandığında daha iyi anlaşılacaktır.<sup>74</sup>

## VII. Sonuç

Hz. Peygamber'in her dönemdeki Müslümanlar için üsve-i hasene olması nedeniyle Schacht'ın sîreti life story/hayat hikâyesi şeklinde tercüme etmesi ve

<sup>72</sup> Bu vesileyle Schacht'ın Zührî'den gelen rivâyetlerin büyük kısmını sahte/uydurma kabul ettiği de hatırlatılmalıdır. Bk. Schacht, *Origins*, s. 246. Zührî'nin vefât tarihinin 124/742 olduğu düşünüldüğünde Schacht'ın siyer ve megâzi rivâyetleri de dâhil olmak üzere haberler için ne kadar geç tarihler verebileceği de ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki Zührî rivâyetlerini inceleyen Harald Motzki, Schacht'tan farklı sonuca ulaşmıştır. Bk. Harald Motzki, "İbn Şihâb ez-Zührî'nin Fıkhi: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi" (çev. Fatma Kızıl), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, III/2 (2005), s. 129-168.

<sup>73</sup> Gregor Schoeler, "Mûsâ b. 'Uqba's Maghâzi", *The Biography of Muḥammad: The Issues of the Sources* (ed. Harald Motzki), Leiden: Brill 2000, s. 90 vd, 92, 94.

<sup>74</sup> Harald Motzki, "The Murder of Ibn Abî l-Huqayq", s. 233. Ayrıca isnâd-metin analizleri neticesinde yapılan metin inşalarının da genellikle metni eksilten mahiyette olduğu da belirtilmelidir. Jan Just Witkam'ın yazmalara uygulanan metin tenkidi neticesinde orijinal metne ulaşılabileceği vaadinin gerçekleşmediğini gördüğünde yaşadığı hayal kırıklığı için krş. Jan Just Witkam, "The Philologist's Stone. The Continuing Search for the Stemma", *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter* 6 (2013), 34, 37, 38.

dolayısıyla bir biyografi düzeyine indirgemesi problemlı bir mahiyet arz etmektedir. Zira sîretin model olma vasfının ortadan kaldırılması, pür tarihî rivâyetlerden oluşması gerektiği veya bir hayat hikâyesinden ibaret olduğu iddiası Müslümanlar için Hz. Peygamber'in hayatının tahkiye edilmesinin, takip edilme amacına matuf olduğu göz önünde bulundurulduğunda kabul edilemezdir.<sup>75</sup> Nitekim, sîrete bu tür bir yaklaşımı Alfred Guillaume, Johann Fück gibi oryantalistlerin dahi kabul etmediği görülmektedir.

Makalede Schacht'a sîret ve sünneti birbirinden ayırması nedeniyle yöneltilen tenkit, sîretle ilgili her bilginin hadis literatüründe yer alması gerektiği ve bu iki literatürün kendine has özelliklerinin bulunmadığı gibi bir düşünceye sebebiyet vermemelidir. Öncelikle hadis ve siyer âlimlerinin rivâyet değerlendirme kriterleri arasındaki farklılıklar ve ardından mevkûf ve maktû rivâyetlerin eserlere dâhil edilip edilmeyeceği meselesi -ki bu hadis eserinin türüne göre belirlenecektir- söz konusu âlimlerinin eserlerine dâhil etmek üzere seçtikleri malzeme noktasında farklılıklara neden olmaktadır. Ayrıca bizatihi seçme faaliyetinin, sadece hadis literatürü ile siyer literatürü değil, hadis literatürünün çeşitli türleri arasında hatta aynı türdeki eserlerde farklılıklara neden olduğu da unutulmamalıdır. Musannifin eserini hangi amaçla oluşturduğu, şartları, hocaları, ulaşılabildiği rivâyet malzemesi gibi âmiller de aynı türdeki eserlerin içeriğini belirlemektedir.

Son olarak, ironik biçimde Schacht'ın da siyer ve sünnet sahalarının ihtiva ettikleri malzeme itibarıyla birbirinden kesin biçimde ayıramayacağını fark ettiğini eklemek gerekmektedir. Fakat o iki haber türü arasındaki müşterek unsurları ve ahkâm rivâyetlerinin tarihî bağlamı, siyer haberlerinin ise süneni ihtiva etmesini Hz. Peygamber'in hayatının örnekliliğinin bir neticesi olarak görmesini engelleyen teorisi nedeniyle problemlı ve sonradan eklenen kısımlar şeklinde değerlendirmiştir.

#### “Sîret ya da Sünnet: Oryantalistler Tarafından Çizilen Sınırlar”

**Özet:** Batı'da İslâm hukuku çalışmalarının en önemli ismi Joseph Schacht'ın (1902-1969) temel iddia ve tezlerini ihtiva eden eseri *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1950) Batı'daki hadis çalışmaları açısından da belirleyici metinlerden birisidir. Schacht bu eserde ulaştığı sonuçları sadece fikhî içerikli hadislerle sınırlamamış, bilâkis fikhî hükümleri desteklemek için 'kullanıldıkları' durumlarda siyer ve megâzî haberlerine de teşmil etmiştir.

<sup>75</sup> Makalede Schacht'a itiraz sadedinde fıkıh, sünnet ve sîret terimleri arasındaki irtibata yapılan vurgunun modern fıkhu's-sîre literatüründe görülen “her bir siyer bilgisi bir hükümdür ya da bir hüküm ifade eder” şeklindeki perspektiften neşet etmediği belirtilmelidir. Zira söz konusu yaklaşım daha ziyade ilk aşamada mezheplerin ikinci aşamada ise İslâmî ilimler birikimini göz ardı eden kaynaklara dönüş hareketinin bir tezahürüdür. Bu yaklaşımın isabetli ve nitelikli bir tenkidi için bk. Özgür Kavak, “İslamcı Modernizmin Fikhî Mirası: Hadis ve Sîret Merkezli Kaynaklara Dönüş Projeleri ve Türkiye'ye Etkileri”, *Cumhuriyet Devri Akademik Siyer Literatürü* (ed. Eyyüb Said Kaya), İstanbul: Meridyen Destek Derneği 2010, s. 85-107.

O, iki rivâyet türü arasındaki tedâhülü iki yönlü görerek, hukukî içerikli hadislerin siyere dâhil olması sürecinin de yaşandığını öne sürmüştür. Schacht'tan sonra onun İslâm hukukunun gelişimi ve hadislerle ilgili iddiaları oryantalistler arasında hâkim olmuşsa da *Origins*'in yayınlandığı andan itibaren bilhassa siyer haberleri ile ilgili değerlendirmelerini kabul etmeyen bir grup oryantalistin bulunduğu da görülmektedir. Bu makalede sünnet ve sîret arasında Schacht'ın öne sürdüğü gibi kesin bir tefrikin imkânı sorusu ve sîret haberlerini erken tarihli kabul eden oryantalistlerin görüşleri ele alınmaktadır.

**Atıf:** Fatma KIZIL, “Sîret ya da Sünnet: Oryantalistler Tarafından Çizilen Sınırlar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, ss. 7-25

**Anahtar Kelimeler:** hadis, oryantalizm, Batı'da hadis çalışmaları, sîret, siyer.

# Usûl İlminde Rivâyet ve Şehâdet

Mansur KOÇİNKAGÇ\*

“Riwāyah and Shahādah in the  
‘Ilm al-Usûl Methodology”

**Abstract:** Although the issue of transmission and testimony, rather, is a subject of hadīth methodology, it is closely related to many problems of Islamic law. Scholars should determine whether multitude should be stipulated for an issue depending on its being transmission or testimony. Scholars like Qarāfi and Ibn Qayyim emphasize the importance of the issue but did not address it sufficiently. First, Mu’tazila tackled this issue, and then it is discussed by Shāfi’i, and studied by Qarāfi for eight years, and lastly Māzarī claimed that he solved the problem. In this study, the nature of the transmission and testimony is addressed, and the period when this dispute originated is determined. Also the dialog between Shāfi’i and his opponent on this issue will be quoted. It is followed by discussion of the identity of those who compare transmission with testimony and stipulate multitude, and their evidence will be given. Lastly, the legal problems having the possibility of being transmission or testimony and the basic differences between them will be addressed.

**Citation:** Mansur KOÇİNKAGÇ, “Transmission and Testimony in Hadīth Methodology”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIII/2, 2015, pp. 27-43.

**Key words:** Islamic Jurisprudence, Islamic Law, Testimony, Transmission, Māzarī, Qarāfi, Multitude, Mu’tazila.

## Giriş

Rivâyet ve şehâdet hadis ve fıkıh ilmi bağlamında usûl ve furûa dair meselelerde iç içe girmiş iki konudur. Bu çalışmada rivâyet ve şehâdetin mâhiyeti, aralarındaki farkın neler olduğu ve bunun sonucunda ortaya çıkan farklı fikhî sonuçlar açıklanmaya çalışılacaktır. Konunun önemini vurgulamak için Karâfi’nin (ö. 684/1285) bu husustaki sözlerini alıntı yapmak yararlı olacaktır. İmam Karâfi, *el-Furûk* adlı eserinin ilk farkına bu konuyla başlamakta ve bu da konunun önemini ortaya koymakta ve şöyle demektedir:

“Kitabıma rivâyet ve şehâdet arasındaki farkla başladım. Çünkü takriben sekiz yıldır bu hususu araştırmaktayım ve başarılı olamadım. Her ikisi de haber olan rivâyet ve şehâdeti ayırt etmek için, onların tarifini ve aralarındaki farkın neler olduğunu âlimlere sorduğumda önde gelen zevât, şehâdette adet, erkeklik ve hür olma şartı arandığını, rivâyette ise bunların şart koşulmadığını söylemektedir. Ben de onlara bu şartları öne sürmek için öncelikle şehâde-

\* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat, Hadis. mansur-kocinkag@hotmail.com

tin tasavvur edilmesi ve rivâyetten ayrılması gerektiğini belirtmekteyim. Çünkü bir şeyi, mahiyeti bilindikten sonra ortaya çıkacak ahkâm ve sonuçlarla tarif etmeye kalkarsan kısır döngü gerçekleşmiş olur.<sup>1</sup> Şayet bir olay vuku bulursa bunun şehâdet olduğunu ve şehâdet olduğu içinde kendisinde söz konusu hususların şart olduğunu nereden bileceğiz. Belki de bu konu, kendisinde taaddüt şart koşulmayan bir rivâyet meselesidir. Bundan dolayı (öncelikle) rivâyet ve şehâdeti bir birinden ayırmak gerekmektedir.”<sup>2</sup>

## I. Rivâyet ve Şehâdet Kavramı

Şehâdet kelimesi kök itibariyle Arapça ‘شهد’ fiilinin mastarıdır. Söz konusu kelime için yaygın şu üç farklı anlam zikredilmektedir:

(1) Şehide “hadara” (hazır bulundu) manasında kullanılmaktadır. Meselâ “şehide bedren” denilince “Bedir gazvesine katıldı”, “Bedir gazvesinde hazır bulundu” anlamındadır. Kur’ân’da geçen “**men şehide minkum eş-şehre fe’l-yesumhu**” âyeti için Ebû Alî (ö. 377/987) şu manayı vermektedir: “*Ramazan ayında hazır olan kişi, ramazan orucunu tutsun*” veya “*Ramazan ayında şehirde hazır olan kişi, ramazan orucunu tutsun.*”

(2) “Ahbera” (haber verdi) anlamında kullanılmaktadır. Örneğin “şehide inde’l-hâkim” cümlesi *mahkeme huzurunda inandığı gibi açıklamada bulundu*, anlamındadır.

(3) Ayrıca “alime” (bildi) anlamında kullanılmaktadır.<sup>3</sup>

Rivâyet ise revâ yervî fiilinin mastarıdır. Revâ, hamele, tahammele (taşımak) anlamında kullanılmaktadır. Hadîsi rivâyet eden kişiye râvî denmesi, hadîsi hocasından alıp tahammül eden kişi olmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı bazı lügat âlimleri, su taşımak için deve üzerine konulan su kabına “râviye” denmesinin komşuluk alâkasıyla mecaz-i mürsel olduğunu belirtmektedir.<sup>4</sup> Çünkü mübâlağa “ha”sı ile kullanılan “râviye” lügat ilminde üzerinde su taşınan deveye denmektedir. *el-Misbâh* adlı sözlükte “revâ el-be’îru, yervîhi” remâ yermî babından olup hamele manasında olduğu ve ismi fâili “fehuve râviyetun” şeklinde geldiği belirtilmektedir.<sup>5</sup> Râviyetun kelimesindeki “ha” mübâlağa içindir (yani genelde su taşıyan binek için kullanılmaktadır). Sonra kendisiyle su taşınan her binek için kullanılmıştır. Arap

<sup>1</sup> Rivâyet ve şehâdette nelerin şart koşulduğunu anlamak, rivâyet ve şehâdetin mahiyetinin bilinmesine bağlıdır. Şayet rivâyet ve şehâdetin mâhiyeti bu gibi şeylerle tespit edilirse kısır döngü gerçekleşmiş olur. Kısır döngü de aklen caiz değildir.

<sup>2</sup> Karâfi, Şehâbeddin Ebû’l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahman es-Sanhâci el-Karâfi, *el-Furuk/ envâru’l-burâk fi envâi’l-furuk*, (thk. M. Ahmed Serrâc - Ali Cuma Muhammed), Kahire 2001, I, 74.

<sup>3</sup> İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim el-İfrîki el-Misrî, *Lisânu’l-arab*, Beyrut ts., ş-h-d mad..

<sup>4</sup> İbn Manzûr, a.g.e., r-v-y mad..

<sup>5</sup> Zebîdî, Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî Murtaâ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhi-ri’l-kâmûs*, (thk. Heyet), Dârul-hidâye, ts., r-v-y mad.

dili uzmanlarından İbn Seyyide (ö. 458/1066), yukarıdaki görüşün aksine *râviye* lafzının su kabı için kullanılmasının hakiki, deve için kullanılmasının mecâzî olduğunu söylemektedir.<sup>6</sup> *Kâmus* sahibi Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) sözünden anlaşıldığına göre her iki mana için de kullanılması hakikîdir.<sup>7</sup> Doğrusu onun görüşüne göre hakikat ve mecaz arasında fark da bulunmamaktadır.<sup>8</sup>

İstilahta ise rivâyet ve şehâdet kavramı hakkında yapılan tanımlar genelde Mâzerî'nin<sup>9</sup> (ö. 536/1141) yaptığı tanım etrafında dönmektedir. Mâzerî'nin görüşünü şöyle özetleyebiliriz: Rivâyet, (genelde)<sup>10</sup> herkesi kapsayan ve mahkemelere götürülemeyen haberlere, şehâdet ise tam aksine özel olup mahkeme huzuruna götürülebilecek hususlar hakkındaki haberlere denmektedir.<sup>11</sup>

İmam Karâfî, Mâzerî'nin görüşünü aktardığında konuyu hep umûm ve husûs çerçevesinde işlemektedir. Hâlbuki Mâzerî, konuyu ele alırken meseleyi sadece umûm husûs çerçevesinde ele almamakta, konunun mahkemeye elverişli olup olmaması ile de ilgilenmektedir. Mâlikî usûlcü İbnu's-Şât (ö. 723/1323), haklı olarak İmam Karâfî'ye bundan dolayı itiraz etmektedir.<sup>12</sup> Ayrıca İmam Şâfiî, *er-Risâle* adlı eserinde Mâzerî'den asırlarca evvel muârizı ile arasında geçen diyalogda şehâdetin hâss, rivâyetin ise âmm olduğunu ifade ettiği görülmektedir.<sup>13</sup> Bu da Mâzerî'den önceki dönemlerde de net olmasa da âlimlerin, bu şekilde bir ayrıma gittiğini göstermektedir.

<sup>6</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, r-v-y mad.

<sup>7</sup> Fîrûzâbâdî, *Kâmus*, IV, 337.

<sup>8</sup> Detaylı bilgi için bkz. Muhammed b. Ali b. Hüseyin el-Mâlikî, *Tehzîbu'l-Furuk*, Beyrut, ts., I, 10-11.

<sup>9</sup> İmam Suyûtî, Mâzîrî diye okunması gerektiğini söylemekte (*Lübbü'l-Lübâb*, s. 233) Zehebi ise Mâzerî şeklinde okunmasının yaygın olduğunu; fakat Mâzîrî şeklinde de okunabileceğini belirtmektedir (*Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut, 1413/1993, XX, 105).

<sup>10</sup> Tariflerde "genelde" tabiri bulunmamaktadır. Fakat rivâyetler devamlı âmm olmamakta, bazen özel, belli biriyle ilgili de olabilmektedir. Böyle bir itiraza kapıyı kapatmak için genelde kelimesinin eklenmesi uygun görülmüştür.

<sup>11</sup> Modern dönemde şehâdet şöyle tarif edilmiştir: "Bir kimsenin bir şahısta olan hakkını ispat etmek için şehâdet lafzıyla hâkimin ve karşı tarafın huzurunda vuku bulan doğru haberdir." (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, İstanbul, 2005, s. 522).

<sup>12</sup> İbn Şât, *İdrâru's-şurûk alâ envâi'l-furûk*, I, 13. İbn Kayyim'in itirazlarına bakılacak olursa İbn Şât'ın itirazını dikkate almadığı ve sadece Karâfî'nin sözlerinde olduğu gibi meseleyi umûm ve hüsûs çerçevesinde ele aldığından yanlış tenkidlerde bulunduğu görülecektir. (İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *Bedâi'u'l-fevâid*, thk. Ali b. Muhammed, Suûdi Arabistan, 1424/2003, I, 9). Hâlbuki umûm ve husustan ziyade konunun mahkemeye elverişli olup olmamasıyla ilişkilendirilmesi gerekmektedir.

<sup>13</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, (thk. Ahmed M. Şâkir), Kahire, 1426/2005, 407-408; *el-Ümm*, Beyrut, 1403/1983, VII, 92.

## II. Tartışmanın Çıktığı Dönem

Konunun iyi şekilde anlaşılması için tartışmanın çıktığı dönem, bunu savunanlar ve delillerinin neler olduğu üzerinde durmak gerekmektedir. Öncelikle tartışmanın çıktığı dönem, sonra da konuyu ilk defa ele alıp tartışan Şâfiî'nin bu hususta muâırızı ile yaptığı tartışma ele alınacaktır.

İbn Hazm, bu görüşün hicri birinci yüz yıl sonrası Mu•tezileye mensup bazı âlimler tarafından,<sup>14</sup> Hâzimî (ö. 584/1188) ilk olarak muteahhirûn dönemi bazı Mu•tezililere,<sup>15</sup> Şîrâzî ise Bağdad Mu•tezilesi tarafından ortaya atıldığını belirtmektedir. Tüm bu bilgiler ışığında bu tartışmanın hicri ikinci asrın başlarında otaya çıktığı düşünülebilir. Çünkü tespit edildiğine göre bu itirazlara sistematik olarak ilk cevap veren kişi İmam Şâfiî'dir. Cüveynî gibi bazı âlimler ise bu görüşü ilk ortaya atanların rafiziler olduğunu aktarmakta<sup>16</sup> ve buna dayanarak daha erken dönemde ortaya çıktığını iddia edenler de bulunmaktadır.<sup>17</sup>

## III. Şâfiî ve Muâırızı Arasında Bu Hususta Geçen Diyalog

Şehâdet, hissi olan bir şeyi aktarmak anlamına gelmekte, rivâyet ise daha âmm olup kendisinde hissi olma zorunluluğu bulunmamaktadır. Diğer bir ifadeyle ikisinde de aktarma söz konusudur; fakat şehâdette hissi ve mahkemelik olmaya elverişli bir husus olma şartı aranırken, rivâyette ise umûm ve mahkemeye elverişli olmama söz konusudur.<sup>18</sup>

Bazı âlimler, rivâyet ve şehâdetin ortak noktalarından yola çıkarak şehâdette olduğu gibi rivâyette de taaddüdün şart olduğunu belirtmektedir. Kaç kişi olması gerektiği tam netlik kazanmasa da bazıları, şehâdetin en azı olan iki kişiyi, bazısı ise zina suçundaki şâhitlik adedi olan dört kişiyi şart koşmaktadır.

İmam Şâfiî, *er-Risâle* adlı eserinde haber-i vâhidin hüccet olacağını delilendirirken muâırızı, haber-i hâssanın zann ifade ettiğinden dolayı kabul edi-

<sup>14</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (thk. Zekeriyâ Ali Yûsuf), Kâhire, ts., I, 167.

<sup>15</sup> Hâzimî, Hâzimî, Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Hâzimî, *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse (Selâsu resâil* içinde, thk. Abdulfettah Ebû Gudde), Riyâd, 1416, s. 157.

<sup>16</sup> Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, (thk. Abdulazîm ed-Dîb), Katar, 1399/1979, I, 599-600.

<sup>17</sup> Apaydın, Yunus, "Haberî Vâhid", *DİA*, İstanbul, 1996, XIV, 356.

<sup>18</sup> Zerkeşî, bu hususta şöyle bir zâbita zikreder: Haber, tüm ümmeti ilgilendiren genel bir hüküm içeriyorsa müstenedi ya sema• ya da rivâyetten anlaşılan şeydir. Birincisine rivâyet, ikincisine ise fetva denmektedir. Eğer haber cüzi bir mana içerip muayyen bir şeyle alâkalıysa kaynağı ya bilgi ya da müşahededir. Buna şehâdet denmektedir. Eğer haber muhberun bih ve anhuyu ilgilendiren bir meseleyse buna dava denmektedir. Eğer bir haberin tasdiinden ibarete buna ikrar denmektedir. Yalanını haber veren bir haberse buna inkâr denmektedir. Delil sonucunda elde edilen bir haberse ona netice denmektedir. Eğer neticesi kastedilen bir şeyden haber vermekse buna delil denmektedir (Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahrû'l-muhit fî usûli'l-fikh*, thk. Ömer Süleyman el-Eşkar, Kahire, 1413/1992, IV, 432).

lemeyeceğini belirtmekte, Şâfiî de bu açıdan hasmının da kabul edeceği ve Kur'ân'la sâbit olan şahitlik müessesesini, ayrıca zann ifade etmesine rağmen hasmının kabul ettiği kıyası zikretmektedir. Şâfiî, aslında zann ifade eden bu hususları kabul eden hasmının, zann ifade ettiği gerekçesiyle haber-i vâhidi reddetmesinin kendi içinde bir tutarsızlık olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Tezde<sup>19</sup> tespit ettiğimiz gibi Şâfiî'nin haber-i vâhid hususunda münâzara ettiği şahıs, mutezileye meyyâl İbrahim b. İsmail b. Uleyye'dir.

İmâm Şâfiî, özellikle hasmı ile diyalogunda şehâdet konusu üzerinde çok durmakta ve haber-i vâhidin delil olabileceğine dair şehâdetten örnekler vermektedir.<sup>20</sup> Bunun üzerine muâırız, rivâyet ve şehâdet arasında bunca benzerlik olmasına rağmen, rivâyette bir, şehâdette ise taaddüdü şart koşarak kendisinin çelişkiye düştüğünü iddia etmektedir.

İmam Şâfiî ise rivâyeti şehâdete kıyas etmediğini çünkü kıyas etmek için haber-i vâhidin fer• olması gerektiğini, hâlbuki rivâyetin kendi başına asıl olduğunu ve başka bir şeye kıyas edilmeye ihtiyacının olmadığını belirtmektedir. Muâırız ise hadîsin bazı hususlarda şehâdete benzemesini, bazı hususlarda ise ondan ayrılmasını doğru bulmadığını belirtmektedir.

Şâfiî, benzerliğin her hususta gerçekleşmediğini, zaten böyle bir şartın da olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü her yönden benzerlik benzerlerde değil, aynı türlerde gerçekleşmesi söz konusu olabilir. Ayrıca aynı mesele olmasına

<sup>19</sup> Koçinkağ, Mansur, *İlk Dönemde Sünnet ve Haber-i Vâhidle ilgili Tartışılan Konuların Değerlendirilmesi*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), MÜSBE, İstanbul, 2011. Bu çalışmada Şâfiî ile bu hususları tartışan kişinin kim olduğu hususunda özel başlık açılmış ve konu detaylı şekilde ele alınmıştır.

<sup>20</sup> Bazı araştırmacılar, Şâfiî'nin haber-i vâhidlerin kabul edilmesi için şahitliği delil olarak sunmasını şöyle tenkid etmektedir: "Şâfiî'nin burada şahitlik müessesesini haber-i vâhidlerin kabul edilmesi gerektiğini gösteren bir delil olarak sunması bizce doğru görünmemektedir. Evvela farklı konularda farklı sayıda şahit istenmesi, şahitlerin en az iki kişi olması gerektiği ve netice itibarıyla iki âdil şahidin sözüne dayanarak verilen hükmün belirli bir olay ve kişiler hakkında olması, bu konuyla haber-i vâhidleri karşılaştırmamız gerektiğini göstermektedir" (Aktepe, *Sünnet Mudafâası*, İstanbul, 2007, s. 90, dipnot, 200). Bu tenkidin, konunun biraz karışık olmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Şâfiî, araştırmacının zikrettiği özelliklerden dolayı bir karşılaştırma yapmış olsaydı, araştırmacı iddiasında haklı olabilirdi. Fakat konuya bütüncül şekilde bakıldığında Şâfiî'nin muâırız, haber-i hâssanın zann ifade etmesinden dolayı kabul edilemeyeceğini iddia etmekte, Şâfiî de bu açıdan hasmının da kabul edeceği bir örnek vermekte ve Kur'ân'la sâbit olan şahitlik müessesesini zikretmektedir. Özetlenecek olursa Şâfiî, zann ifade ettiğinden dolayı haber-i hâssayı inkâr eden hasmın samimiyetini ölçmekte, iddiasında samimiye zann ifade eden şahitlik müessesesini de kabul etmemesi gerektiğini belirtmektedir. Şâfiî, sadece şehâdet müessesesini örnek vermekte, hasmının kabul edip de zann ifade eden kıyası, ayıplı malda işin erbabına başvurmasını da örnek vermekte, bunların hepsinin zann ifade ettiğini ve buna rağmen bunları kabul ettiğini söyleyen hasmın kendisiyle çeliştiğini vurgulamaktadır. Kısaca Şâfiî, araştırmacının zikrettiği hiçbir özellikten dolayı karşılaştırma yapmadığı -aksine hasmının taaddüd hususunda mukayese ettiği-, sadece zann ifade ettiğinden dolayı ikisi arasındaki ortak özelliğe temas etmektedir.

rağmen şehâdetin dahi kendi içinde farklılık arz ettiğini belirtmekte, Muâırızı, ise bunun mümkün olamayacağını ve şehâdet müessesinin usûlünün hep aynı olduğunu iddia etmektedir. Şâfi ise muâırızın iddiasının doğru olmadığını belirtmekte ve zinâ için dört, kısâs hususunda iki erkeğin, mâlî hususlarda bir erkek ve iki bayanın şâhit olabileceğini, birçok meselede bayanın şâhitliği kabul edilmezken bayanlarla ilgili konularda tek bir bayanın şehâdetinin kabul edildiğini belirtmektedir.<sup>21</sup>

İmam Şâfiî, muâırızına şâhitlerin her konuda eşit olup olmadığını sormakta muâırızı da eşit olmadığını sonunda itiraf etmektedir. İmam Şâfiî de şehâdet müessesesi altında olan konuların farklı oluşu sebebiyle şâhitlerin adedinde farklılık nasıl normal karşılanıyorsa şehâdete benzeyen rivâyetin de her yönden şehâdete benzemesi gerektiğini iddia etmenin doğru olmadığını belirtmektedir. Ayrıca şâhitlik müessesinde dört ve iki şâhidin gerektiği yerler olduğu gibi tek şâhidin yeterli olduğu yerlerin de bulunduğunu belirterek hasmının iki sayısına takılmasının da tutarsız olduğunu zımnen vurgulamış olmakta ve şehâdete kıyas ederek rivâyette de taaddüdün şart koşulmasının tutarsız olduğunu belirtmektedir.<sup>22</sup>

#### IV. Rivâyeti Şehâdete Kıyas Edip Taaddüdü Şart Koşanlar

Bazı İslâm âlimleri, rivâyeti şehâdete kıyas edip rivâyette de taaddüdün şart olduğunu savunmaktadır. Bunlardan bazıları, genel hususlardaki şehâdete kıyas edip iki kişi, bazıları ise zina suçundaki şâhitlere kıyas edip dört kişi olması gerektiğini iddia etmektedir. Ayrıca Ebû Mansur el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1028) belirttiği gibi beş, yedi ve yirmi kişi olması gerektiğini savunanlar da bulunmaktadır.<sup>23</sup> Bu kanaati taşıyanların başında da Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Cübbâi ve İbn Uleyye gelmektedir.

(1) Ebu'l-Huzeyl Allâf (ö. 235/849), dörtten daha az râvînin rivâyet ettiği hadisin hüküm bildirmediğini, dört ile yirmi arasındaki râvînin bazen (kesin) bilgi ifade ettiğini, bazen de etmediğini, içinde cennetlik bulunan yirmi râvînin rivâyetinin ise kesin bilgi ifade ettiğini belirtmektedir. Bu görüşünü de **“İçinizde sabırlı yirmi kişi bulunursa iki yüz kişiyi mağlup edecektir”**<sup>24</sup> âyetine dayanarak savunmaktadır.<sup>25</sup> Allâf'ın dört sayısını zina suçundaki şâhitlere kıyas ederek söylediği de söylenebilir.

<sup>21</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 403.

<sup>22</sup> Şâfiî, *a.g.e.*, s. 401-404

<sup>23</sup> Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-fırak ve beyâni'l-firkati'n-nâciyeti minhum*, thk. Muhammed Osman, Mısır, ts., s. 116; Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribu'r-râvî*, (thk. Muhammed Eymen), Kâhire, 1424/2004, s. 54.

<sup>24</sup> Enfâl: 8/65.

<sup>25</sup> Abdulkâhîr el-Bağdâdî, onun tek amacının ahkâm ile alâkalı hadisleri işlevsiz kılmak olduğunu belirtmektedir, Çünkü içlerinde cennet ehlerinden biri olma şartından kastettiği kendisi gibi mu-tezile, kader ve Allah'ın kudretini sınırlama inancında olma şartına bağlamakta ve

(2) Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/915), ancak dört isnadla gelen haberin kabul edileceğini savunmaktadır. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed* adlı eserinde aktardığına göre Ebû Alî, "Adil bir râvînin rivâyetini ancak başka bir râvî ile Kur'ân'ın veya başka bir haberin zâhirine muvafık olursa kabul ederim"<sup>26</sup> demektedir. Ayrıca kendisinden "Şerî meselelerde iki kişinin altında rivâyet edilen haber kabul edilmez"<sup>27</sup> ve "Zina şâhitlerinden daha fazla olan râvîye itibar edilir"<sup>28</sup> sözü de aktarılmaktadır.

(3) Kâdî Abdulcebbar, Câhız (ö. 256/870) ve Ebû Alî el-Cübbâî'nin (ö. 303/915) rivâyeti şehâdet gibi algıladıklarını ve hadîsin en az iki kişi tarafından rivâyet edilmesi gerektiğini savunduklarını belirtmektedir.<sup>29</sup>

(4) İbrahim b. İsmail b. İbrahim b. Uleyye, (ö. 218/833),<sup>30</sup> hadîsin her nesilde en az ikişer ikişer rivâyet edilmesini şart koşmaktadır. Ayrıca üzerinde icmâ edilmeyen hiçbir rivâyeti, hüccet olarak kabul etmediği de kendisinden aktarılmaktadır.<sup>31</sup> İmam Şâfiî, İbn Uleyye ile bu hususu tartışmaktadır. İmam Şâfiî ne zaman bir delil getirirse "o hususta ihtilaf etmektedirler", demektedir. Sonunda İmam Şâfiî usanarak "İcmâın haricinde başka hüccetin olmayacağı hususunda da ittifak etmişler midir?" diyerek tepkisini dile getirmektedir.<sup>32</sup> Şâfiî'nin tartıştığı bu zat, meşhur hadîsçi İbn Uleyye'nin oğludur. Bazı araştırmacılar yanlışlıkla aziz şartını öne sürenin ve İmâm Şâfiî ile münâzara eden kişinin baba İsmail b. Uleyye olduğunu iddia etmiştir.<sup>33</sup>

ona göre bu inançta olmayan kişinin mü'min sayılmadığını ve cennet ehlinde olmadığını vurgulamaktadır (Abdulkâhir, *a.g.e.*, s, 116).

<sup>26</sup> Suyûtî, *a.g.e.*, s. 53.

<sup>27</sup> Cüveynî, *Burhân*, I, 607.

<sup>28</sup> Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, (thk. Taha Cabir), Beyrut, 1412/1992, IV, 387.

<sup>29</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, (thk. Taha Hüseyin), y.y, t.s, XVII, 280.

<sup>30</sup> İsmail b. Uleyye: Rical hususundaki eserlere bakıldığında bu isimle anılan kişinin, *Kütüb-i sütte*'de kendisinden hadîs rivâyet edilen büyük bir hadîs imanı ve bu şahsın Ahmed b. Hanbel'in, İshak b. Râhüye'nin hocası olduğu görülmektedir. Fakat bu zatın İbrahim adında bir oğlu olduğu, bu oğlunun Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunduğu ve Cehmiyye'ye nispet edildiği göze çarpmaktadır. Hadîsi mütevâtir ve ahâd olarak ilk taksim eden kişinin de bu zat, bazı eserlerde ise hocası Asamm olduğu dile getirilmektedir. Yukarıdaki fikri savunan kişinin, baba İsmail değil, oğul İbrahim olduğu birçok eserde vurgulanmaktadır (Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselam, Beyrut, 1407/1987, XV, 12; *Mizânu'l-ittidâl*, thk. Ali Muhammed, Beyrut, ts., I, 20; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut, 1413/1993, IX, 112-113; Ziriklî, Hayruddin b. Mahmud *ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, el-A'lâm, Dâru'l-ilm*, 2002, I, 23;). Oğul İbn Uleyye, fakih muhaddislerden kabul edilmektedir. Fakat itizâla meyyâl olduğundan dolayı görüşleri terk edilmektedir. İmam Şâfiî ile arasında birçok tartışma yaşanmıştır (Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s. 53).

<sup>31</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, (thk. Beşşâr Avvâd), Beyrut, 1422/2001, VI, 512.

<sup>32</sup> Hatib, *a.g.e.*, VI, 512.

<sup>33</sup> Babanzâde, Ahmed Naim, *Hadis Usûli ve Istilahları*, (Haz.: Hasan Karayığit), İstanbul/2010, s. 204; Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara, 2010, s. 112; Hansu, Hüseyin, *Mütevâtir Haber*, Van, 2008, s. 73.

Bütün Mu•tezilenin, bu kanaatte olduğu düşünülmemelidir. Örneğin Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025), sahâbenin bir kişinin, iki kişinin rivâyetiyle amel etmesinin tevâtüren sâbit olduğunu belirtmektedir,<sup>34</sup> Ebu'l-Hüseyn el-Basrî el-Mu'tezilî (436/1044) ise aklen bir râvînin rivâyeti ile amel etmenin caiz olduğunu savunmaktadır.<sup>35</sup>

Şâhitte olduğu gibi hadîsin de en az iki râviden nakledilmesi gerektiğine dair iddiayı bazı muhaddislere nispet eden de bulunmaktadır. Bu isimlerin başında Buhârî ve Hâkim gelmektedir. Hâkim, sahih hadîsi on kısma ayırmakta, beşinin müttefekun aleyh, diğer beş kısmının ise ihtilafı olduğunu belirttiikten sonra birinci kısmın, Buhârî ve Müslim'in seçtiği hadisler olduğunu vurgulamaktadır. Bu kısmın sahihin en üst kısmı olduğunu vurguladıktan sonra Şeyhân'ın şartını şöyle açıklamaktadır:

“Hz. Peygamber'den meşhur -sika iki râvisi olan- bir sahâbînin rivâyet etmesi, sonra sahâbeden rivâyet etmekle meşhûr -sika iki râvisi olan- tâbiînden birinin rivâyet etmesi, sonra dördüncü tabakadan birçok râvisi olan hafız, mutkin ve meşhur olan etbâ-i tâbiînden birinin rivâyet etmesi, son olarak da Buhârî ve Müslim'in hocası hadîs rivâyetinde hâfız ve mutkin biri olması gerektiğidir.”<sup>36</sup>

Hâkim'in iddiasının doğru olup olmadığına geçmeden ondan aktarılan sözün farklı şekillerde anlaşıldığı görülmektedir. Hâkim'in dipnotta geçen Arapça sözlerini bazı âlimler, aynı hadîsin en az iki sahâbeden ve iki tâbiînden rivâyet edilmesi gerektiği şeklinde anlamaktadır. Fakat İbn Hacer'in belirttiği gibi burada kastedilen sahâbe ve tâbiînin iki râvisi olan meşhur bir râvî olması gerektiği şeklindedir. Hâkim'in sözü birinci şekilde anlaşılırsa garîb hadîslerle, ikinci şekilde anlaşılırsa meşhûr olmayan râvîlerden aktarılan hadîslerle kendisine itiraz edilmelidir.

Hâzîmî, Hâkim'in sözünü, Hz. Peygamber'e kadar en az iki râviden aktarılacak şekilde, diğer bir ifadeyle azîz hadîs şeklinde anlamakta ve bunun doğru olmayacağını belirtmektedir. Hâkim'in sözünü yanlış anladığından “Hâkim, bu şartlarda hadîs yok, deseydi daha doğru olurdu” diyerek onu tenkit etmektedir. İtiraz olarak da Buhârî'de zikredilen garîb hadîsleri ve tek râvisi olan râvîleri zikretmektedir.<sup>37</sup> Ebû Guddê'nin de belirttiği gibi Hâkim'in sözünü azîz şeklinde anlaması; fakat tek râvisi olan râvîleri örnek

<sup>34</sup> Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e.*, XVII, 285.

<sup>35</sup> Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib, *el-Mu'temed fi usûl'l-fikh*, Lübnan, ts., II, 106.

<sup>36</sup> Hâkim, *Medhal*, s. 4.

فالقسم الاول من المتفق عليها اختيار البخاري ومسلم وهو الدرجة الأولى من الصحيح ، ومثله الحديث الذي يرويه الصحابي المشهور بالرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وله راويان ثقتان ، ثم يرويه التابعي المشهور بالرواية عن الصحابة وله راويان ثقتان ، ثم يرويه عن أتباع التابعين الحافظ المتقن المشهور وله رواية من الطبقة الرابعة ثم يكون شيخ البخاري أو مسلم حافظا مشهورا بالعدالة في روايته

<sup>37</sup> Hâzîmî, *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse*, s. 129 vd.

vererek itiraz etmesi Hâzîmî'nin tutarsızlığını göstermektedir.<sup>38</sup> Zâhid el-Kevserî de Hâkim'in sözünü Hâzîmî gibi anlamakta ve bu şekilde anlamayanları tenkid etmektedir.<sup>39</sup>

Abdulfettah Ebû Gudde ise hocasının ta-lîkenden sonra Hâkim'in ve Beyhakî'nin sözünden azîz anlamı çıkmadığını, Hâzîmî ve hocasının bunu yanlış anladığını belirtmektedir.<sup>40</sup> İbn Hacer de Hâkim'in sözünden azîz anlamı çıkarana tenkid etmekte, Hâkim'in "iki râvisi olacak" şeklindeki sözünü ise râvinin meşhur olması gerektiği şeklinde açıklamaktadır.<sup>41</sup>

Buhârî'nin ilk ve son hadîsinin garîb olduğunu düşündüğümüzde Buhârî üzerinde bunca çalışma yapmış Hâkim'in böyle basit bir hata yapmayacağı daha ağır basmakta ve Hâkim'in vurgulamak istediği Şeyhân'a göre cehâleti kalkmış râviler tarafından rivâyet edilen hadîsin sahih olduğudur.

İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ise "Şeyhâna göre hadîs, ancak iki kişi tarafından rivâyet edildiğinde sahih olmaktadır" demektedir.<sup>42</sup> İbn Arabî, Hâkim'in sözünü yanlış yorumlamakta ve hem de bu iddiayı doğru kabul ederek daha derin bir hataya düşmektedir.

Meyânicî, Buhârî ve Müslim'in şartını şöyle açıklamaktadır: "Hz. Peygamber'den en az iki sahâbî, her bir sahâbeden de en az dört tâbiîn, her bir tâbiînden ise dörtten fazla etbâ-i tâbiîn rivâyet etmelidir."<sup>43</sup> İbn Hacer ise bu görüşü şöyle tenkit etmektedir:

"Bu, *Sahîhayn* üzerinde hiç çalışma yapmamış birinin sözüdür. Bu iki eser üzerinde çalışma yapan biri, böyle bir hadîsin bu eserlerde olmadığını iddia ederse mübalağa etmiş olmaz."<sup>44</sup>

## V. Râvide Adedi Şart Koşanların Öne Sürdüğü Deliller

Mu-tezilenin haklı olduğuna dair bazı deliller bulunmaktadır. Bu deliller şöyle özetlenebilir:

(1) Zü'l-yedeyn (r. a), Hz. Peygamber'e namazı eksik kıldığını söyleyince Hz. Peygamber'in onun sözüyle yetinmeyip cemaate de sorması,<sup>45</sup>

<sup>38</sup> Ebû Gudde, *Selâsu resâil*, Riyâd, 1416, s. 131.

<sup>39</sup> Kevserî, *ta-lîk*, (*Selâsu resâil* içinde), Mektebetü'l-matbûât, ts., s. 130. Abdulfettah Ebû Gudde, *Selâsu resâil* adlı eserinde Kevserî'nin ta-lîklerini ayrı şekilde zeyn harfiyle ifade etmektedir.

<sup>40</sup> Ebû Gudde, *a.g.e.*, s. 131.

<sup>41</sup> İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitabî İbn Salâh*, (thk. Rabî b. Hâdî), Medine, 1404/1984, I, 240.

<sup>42</sup> Suyûtî, *Tedrib*, s. 52.

<sup>43</sup> Suyûtî, *a.g.e.*, s. 52.

<sup>44</sup> Suyûtî, *a.g.e.*, s. 52.

<sup>45</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar*, (thk. Mustafa Dîb Bugâ), Beyrut, 1407/1987, "Cemâat", 41.

(2) Hz. Ebû Bekr'in, nineye altıda bir hisse verileceğine dair Hz. Peygamber'den hadîs rivâyet eden Muğîre'nin sözüyle yetinmeyip ondan şâhid istemesi ve Muğîre'nin de Muhammed b. Mesleme'yi şâhid göstermesi,<sup>46</sup>

(3) Hz. Ömer'in, Ebû Musa el-Eş'arî'nin isti'zân hususundaki rivâyeti için şâhid istemesi, düşük cenîn hususunda Muğîre b. Şu'be'den şâhid istemesi, mescidin genişlemesi hususunda Übey b. Ka'b'dan şâhid istemesi,<sup>47</sup>

(4) Hz. Ali'nin râvîye yemin ettirmesi,<sup>48</sup>

(5) Rivâyet müessesinin şehâdet müessesine kıyas edilmesi.

Konuya bütüncül şekilde bakıldığında bu örneklerin istisnai olduğu görülecektir. Hz. Ebû Bekr'in, Hz. Ömer'in ve Hz. Ali'nin bir kaç örnek haricinde genelde bir sahâbenin rivâyetiyle amel ettikleri bilinmektedir. Mecelle'nin 42. maddesi<sup>49</sup> olarak kayıtlara geçen usul kaidesi muvacehesince zaten bunlara itibar edilmemelidir. Özellikle müttefekun aleyh olan bir hadîse göre Hz. Ömer, bir sahâbî ile nöbetleşe Hz. Peygamber'in yanına gittiğini, akşamları giden kişinin de duyduklarını diğerine aktardığını bildirmektedir.<sup>50</sup> Her gün cereyan eden bu olay, tek başına ele alındığında dahi bu iddianın doğru olmadığı görülecektir.

İmâm Muhammed, garîb/ferd hadisleri ele alırken bunların hüccet olarak kabul edildiğini, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in uygulamalarının da ihtiyaten olduğunu, yoksa âdil birinin rivâyetinin dini hususlarda yeterli olduğunu belirtmektedir.<sup>51</sup> İmâm Şâfiî de bu tarz rivâyetlerin ihtiyattan kaynaklandığını ve bunun şâhitlik müessesesinde de gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Örneğin iki şâhit, yeterli olmasına rağmen bazen mahkemelerde ihtiyaten daha fazla kişinin tanıklığı talep edilmektedir.<sup>52</sup>

Tek kişinin rivâyetinin ahkâm hususunda bilgi değeri taşımadığını savunmak, tek sahâbînin tebliğ amaçlı ve Hz. Peygamber'in mesajını aktarma hususunda yaptığı seferleri de tartışmaya açmak demektir. Bazen tek sahâbîden aynı manada birçok isnadlı hadîs gelmekte, fakat Hz. Peygam-

<sup>46</sup> Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünen*, Beyrut, 1418/1997, "Ferâiz", 5.

<sup>47</sup> Buhârî, "İsti'zân", 13.

<sup>48</sup> Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, (thk. Şuayb el-Arnaût), Beyrut, 1420/1999, I, 176. İmâm Suyûtî, *Tedribu'r-râvî* (s. 53) adlı eserinde bunlara cevap vermektedir, Beyhakî de tek râvînin rivâyetinin kabul edildiğine dair birçok rivâyet zikretmektedir. Cüveynî, sahâbenin haber-i vâhidle amel hususunda icmâ ettiğini, Kâdî Abdülcebbar'ın ise sahâbenin bir kişinin, iki kişinin rivâyetiyle amel etmesinin tevâtüren sâbit olduğunu belirtmektedir (Cüveynî, *Burhân*, I, 601; Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, XVII, 285).

<sup>49</sup> *el-İbretu li'l-ğâlibi's-şâi' lâ li'n-nâdir*: Yaygın ve genele itibar edilir, nadir olana itibar edilmez.

<sup>50</sup> Buhârî, "İlim", 27; Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî), Beyrut, ts., "Talak", 5.

<sup>51</sup> Muhammed, *Mebûsât*, III, 75-85.

<sup>52</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 438-440.

ber'den işiten sahâbînin tek kişi olduğu görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in âile ve gusûl ile alâkalı haberleri genelde Hz. Âişe'den gelmektedir. Ayrıca bu bakış açısıyla konuya bakıldığında elimizde mevcut olan hiçbir kitaba da güvenmemiz ve hiç birine binaen hüküm vermememiz gerekmektedir. Çünkü genelde kitaplar gerek yazım, gerek basım, özellikle de mahtût aşamasında tek birinin elinden geçmektedir.

Bir râviden gelen haberler hususunda daha ihtiyatlı davranmak gerek-  
mekte; fakat ihtiyatlı davranmak başka, onun bilgi değeri taşımadığını iddia  
edip bir bütün olarak reddetmek başka bir şeydir. Elbette garîb/ferd şekilde  
rivâyet edilen hadisler hususunda ihtiyatlı davranılmalıdır. Zaten âlimler de  
tek isnadlı hadîse garîb/ferd diyerek ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğine işaret  
etmektedirler. Herhangi bir usûl kitabına bakıldığında garîb hadislerin sahih  
de zayıf da olabileceği; ama genelde zayıf olarak nitelendirildiği görülecekte-  
dir.<sup>53</sup> Özellikle ilk dönem âlimler, garîb kelimesini zaten zayıfa yakın manada  
kullanmaktadır. İmam Ahmed'in "Garîb olan bu hadisleri yazmayınız, onlar  
münker ve geneli zayıf râvilerdendir", İmam Mâlik'in "İlmin en şerlisi garîb  
olanıdır. En hayırlısı ise insanların rivâyet ettiği zâhir olanıdır",<sup>54</sup> Ebû Yûsuf,  
"Garîb hadislere tâbi olan hata etmiştir"<sup>55</sup> ve İbn Receb'in, "Selef âlimler  
meşhur olan rivâyetleri medh eder, garîb olanları ise zemmederler"<sup>56</sup> sözü  
buna delâlet etmektedir.

## VI. Rivâyet ve Şehâdet İhtimâli Olan Yerler

Daha önce vurgulandığı gibi rivâyet, herkesi ilgilendiren ve mahkemelik  
olmayan hususlarda geçerli olmaktadır. Şehâdet ise özel kişileri ilgilendiren  
ve mahkemelik olan hususlarda geçerli olmaktadır.<sup>57</sup> Bir konu, rivâyetin ilgi  
alanına girdiğinde bir kişi yeterli görülmekte, şehâdetin ilgi alanına girdiğin-  
de iki kişi şart koşulmaktadır. Bu kurallar ışığında rivâyet ve şehâdet ihtimâli  
olan bazı hususlar ele alınacaktır.

### (1) Ramazan hilalini gören kişi,<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Suyûtî, *a.g.e.*, s. 454; Abdullah Sirâcuddîn, , *Şerhu'l-Menzûmeti'l-beykûniyye*, Halep, t.s, s. 90.

<sup>54</sup> Suyûtî, *a.g.e.*, s. 454.

<sup>55</sup> İtr, Nûrettin, *Menhecû'n-nakd*, Dımaşk, 1401/1981, I, 402.

<sup>56</sup> İtr, Nûrettin, *a.g.e.*, I, 402.

<sup>57</sup> İbn Kayyim, bu kaidenin kaçınılmaz şekilde ezan meselesiyle kırıldığını belirtmektedir. (İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr, *Bedâi'u'l-fevâid*, thk. Ali b. Muhammed, Suûdi Arabistan, 1424/2003, I, 9). Fakat ezanın mahkemelik bir olay olmadığını düşündüğümüzde kırılmasının söz konusu olmadığı anlaşılacaktır.

<sup>58</sup> Rû'yetü'l-hilalin tüm insanları bağladığı düşünüldüğünde onun rivâyet gibi algılanması ve bundan dolayı bir kişinin sözüne itimat edilmesi gerekmektedir. Fakat sadece bu seneyi veya (bazısına göre) belli bir beldeyi bağladığı düşünüldüğünde şehâdete benzediği görülmekte ve bundan dolayı taaddüdün şart koşulması gerekmektedir. İmam Mâlik taaddüdü şart

(2) Kâif (nesepleri tespit eden kişi),<sup>59</sup>

(3) Mukavvim (mala değer biçen kimse): Bu meselede şehâdet, rivâyet ve hüküm ihtimâli bulunmaktadır.<sup>60</sup>

(4) Kâsım: Kâsım<sup>61</sup> hakkında hâkim ve şahid ihtimâli bulunmaktadır. İmam Karâfi şehâdet ihtimâlinin daha ağır bastığını vurgulamaktadır.<sup>62</sup>

(5) Kâdînin veya başka resmî görevi olan birinin tercümanı,<sup>63</sup>

(6) Namazda imamı uyarmak için tesbihin getirilmesi,<sup>64</sup>

(7) Suyun necis olduğunu bildiren kişi,<sup>65</sup>

(8) Hâris: Mahkeme tarafından malın değerini veya miktarını belirlemek üzere görevlendirilmiş kişi,<sup>66</sup>

(9) Müftü,<sup>67</sup>

(10) Malın ayıplı olması: Alış-veriş akdinde ayıbın eski mi, yeni mi olduğu hususunda tartışma çıkarsa bir kişinin görüşü ile yetinilmektedir. Mâlikîlere göre ise iki kişi şartı aranmaktadır.<sup>68</sup>

---

koşmata<sup>58</sup>, diğer mezhep imamları ise bunu rivâyet gibi algulamakta ve bir âdil kişinin sözünü yeterli görmekteyler. (Karâfi, *Furuk*, I, 78).

<sup>59</sup> Kâif, modern dönemde DNA testi yapan kişi yerindedir. Bu testi yapan kişi, cüzi bir meselede, özel biri hakkında hüküm vermekte ve bu açıdan şehâdete benzemektedir. Kâifin tüm insanlar için hüküm veren biri olduğu düşünüldüğünde ise rivâyete benzemektedir.<sup>59</sup> Fakat İbn Kayyim, konunun rivâyet ve şehâdetle alakası olmadığını Hâkim'in hükmüne daha çok benzediğini belirtmektedir. (İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 10.)

<sup>60</sup> Karâfi, *a.g.e.*, I, 80; İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 10.

<sup>61</sup> Kâsım: Malları taksim eden zat demektir. Hz. Peygamber, Abdullah b. Ravâha'yı tek başına Hayber'de meyve üzerinden alınan yıllık vergiyi belirleme (hâris) ve taksim etmek (kâsım) üzere görevlendirmiştir.

<sup>62</sup> Karâfi, *a.g.e.*, I, 81; İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 10.

<sup>63</sup> Özel bir mesele olarak algılandığında şehâdet hükmü gibi taaddüd şartının aranmaması gerekmektedir. Herkes için bu işlevi gördüğü düşünüldüğünde ise rivâyet gibi tek kişinin sözüyle yetinilmelidir (Karâfi, *a.g.e.*, I, 80; İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 10). Fakat konunun mahkemelik bir olay olmadığı düşünüldüğünde şehâdet şâibesinin zayıf olduğu söylenebilir.

<sup>64</sup> İki kişi tarafından söylenmesi gerektiğini söyleyen olduğu gibi bir kişinin yeterli olduğunu söyleyen de bulunmaktadır (Karâfi, *Furuk*, I, 81; İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 11). Fakat mahkemeye elverişli bir husus olmadığından şehâdet ihtimâli uzak gözükmektedir.

<sup>65</sup> Şehâdete benzediğinden taaddüdün şart olduğunu savunan olduğu gibi rivâyete benzediğinden taaddüdün şart olmadığını söyleyen de mevcuttur. (Karâfi, *a.g.e.*, I, 81; İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 11)

<sup>66</sup> Hz. Peygamber'in, Abdullah b. Ravâha'yı tek başına bu görev için gönderdiği için hârisin bir kişi olması yeterli görülmüştür. Hârisi rivâyet ve şehâdetten çok hâkim gibi düşünmek daha tutarlı olacaktır (İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 11).

<sup>67</sup> Her ne kadar kendisinde hem şehâdet hem rivâyet ihtimâli olsa da müftünün ahkâmı nakleden biri olması hasebiyle rivâyete daha çok benzediği ve bu yüzden tek kişi olması hususunda ittifak edildiği belirtilmiştir (İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 11).

<sup>68</sup> Karâfi, *a.g.e.*, I, 85; İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 11.

(11) Kıyas gerektirecek bir olayda iki kişi şehâdette bulunur veya adamın öldürülmesine sebep olacak bir rivâyette bulunur, sonra da yalan söyledikleri tespit edilirse,<sup>69</sup>

(12) Müzekkî: Rivâyette cerh ve tadil bir kişiyle sâbit olmakta, şehâdette ise asahh olan görüşe göre bir kişiyle yetinilmemektedir.<sup>70</sup>

(13) Güneşin batışı: Oruçlu olan bir kişi için âdil birinin, güneşin battığına dair haber vermesi yeterli midir, iki kişi mi gerekmektedir. Bu hususta genelde ezanın dikkate alındığı düşünülürken, müezzinin de tek kişi olduğu bilindiğine göre burada şehâdet ihtimâlinin uzak olduğu söylenebilir.

## VII. Rivâyet ve şehâdet Arasındaki Farklar

Rivâyet ve şehâdette islâm, adalet, zapt gibi bazı ortak özellikler bulunsa da bazı hususlarda aralarında farklar bulunmaktadır. Rivâyette aranan bazı şartlar şehâdette, şehâdette aranan bazı şartlar ise rivâyette aranmamaktadır.<sup>71</sup> Yapılan araştırmada söz konusu şartların şunlar olduğu tespit edilmiştir:

(1) Rivâyette taaddüdün şart olup olmaması tartışılmaktadır. Rivâyeti şehâdet gibi algılayan bazı Mu•tezilî âlimler rivâyette de taaddüdü şart koşmaktadır. Cumhura göre ise şehâdette taaddüd şart koşulmakta, rivâyette ise şart koşulmamaktadır.<sup>72</sup> İmam el-İzz b. Abdüsselâm (ö. 661/1262) ise bu hususu şu üç gerekçe ile açıklamaktadır:

(a) Müslümanların geneli Hz. Peygamber'e yalan isnad etmekten çekinmektedir. Fakat yalan yere şahitlik hususunda daha cesur davranmaktadırlar. Bundan dolayı şehâdet hususunun desteklenmesine ihtiyaç duyuldu (ve taaddüd şart koşuldu).<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Kıyas gerektirecek bir olayda iki kişi şehâdette bulunur, (adam da öldürülürse) ve sonra görüşlerinden dönüp bilerek yalan söylediklerini itiraf ederlerse ikisine de kıyas uygulanması gerekmektedir. Bir olay hâkim için müşkil olursa ve biri (öldürüleceğine dair) Hz. Peygamber'den bir hadis rivâyet ederse, hâkim de bu rivâyete dayanarak adamı öldürürse, sonra da adam yaptığı rivâyetten dönse ve bilerek yalan söylediğini ikrar ederse Beğâvî, hadisi rivâyet edene de şahit gibi kıyas uygulanır, demektedir. Fakat Râfî, Kaffâl ve İmam'a göre hadisi rivâyet eden kişiye şahidin aksine kıyas uygulanmamalıdır. Çünkü şehâdet bir olaya bağlı kalmakta, rivâyet ise bir olaya bağlı olmamaktadır (Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 429)

<sup>70</sup> İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 10. İbn Kayyim, cerh ve tadil hususunda rivâyet ve şehâdetin değil, şehâdet ve hüküm ihtimâli olduğunu belirtmektedir. Çünkü müzekkînin, görüşünü rivâyetle değil, yaptığı ictihadla belirlediğini söylemektedir (İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 10).

<sup>71</sup> Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, ( thk. İbrahim Muhammed Ramazan), Beyrut, ts., I, 476-477.

<sup>72</sup> Şâfîi, *er-Risâle*, s. 394; Gazzâlî, *a.g.e.*, 476; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 428; Suyûtî, *Tedrib*, s. 287.

<sup>73</sup> İsfehânî, bu gerekçeye karşı çıkmakta ve rivâyetin âmm olan hususlar için olduğundan dolayı şehâdette göre daha çok desteklenmesi gerektiğini belirtmektedir. Fakat Zerkeşi (ö.

(b) Bazen nebevî hadîse sadece bir kişi şâhit olmaktadır. Şayet bu tek şahsın rivâyetini kabul etmemiş olsak, bu genel maslahat, müslümanlardan alıkonacaktır. Mahkemelerde bir şahsın, başka birinde olan hakkı bu özellikte değildir. Bundan anlaşılıyor ki, rivâyette sadece birinin tezkîyesinin kabul edilmesi ihtiyata daha uygundur.

(c) Müslümanlar arasında bulunan birçok nefret ve düşmanlık hissi, onları yalan yere şâhitlik yapmaya itmektedir. Hz. Peygamber'in hadîslerinde ise durum böyle değildir.<sup>74</sup>

(2) Asıl râvînin fer•in rivâyetini inkâr etmesi, fer•in rivâyetine zarar vermemekte; fakat şehâdette bu, zarar vermektedir.<sup>75</sup>

(3) Rivâyette erkek şartı asla aranmamakta, şehâdette ise bazı hususlarda aranmaktadır.<sup>76</sup>

(4) Rivâyette hürriyet şartı aranmamakta, şehâdette ise aranmaktadır.<sup>77</sup>

(5) Rivâyette buluş şartı aranmamakta, şehâdette ise aranmaktadır.<sup>78</sup>

(6) Hattâbîlerin dışındaki bid'at mezheplerine mensup olan mübtedilerin rivâyetleri dâî olsalar da kabul edilmekte, sadece kendi mezhebine uygun rivâyetleri kabul edilmemektedir.<sup>79</sup> Şehâdette daha ihtiyatlı davranılmaktadır.

(7) Yalan söyleyen biri, tövbe ettikten sonra şehâdeti kabul edilmekte, fakat rivâyeti asla kabul edilmemektedir.<sup>80</sup>

(8) Tek bir hadîste yalan söylediği ispat edilen kişinin önceki tüm rivâyetleri de reddedilmekte; fakat yalan yere şâhitlik edenin yalanı, önceki şehâdetlerine zarar vermemektedir.<sup>81</sup>

---

974) bu itiraza şöyle cevap vermektedir: Râvî, hem kendisini hem başkasını bağlayan bir hüküm isbat etmekte olduğundan dolayı yalan yere rivâyette bulunmaya (genelde) yeltenmemektedir. Şâhit ise başkası hakkında hüküm isbat ettiğinden dolayı bu hususta daha ihtiyatlı davranılması gerekmektedir (Bedruddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîr*, IV, 426). Hadîs uydurma faaliyetleri düşünüldüğünde olay, İmam Zerkeşi'nin belirttiği gibi gözükmemekte bilakis yalan yere rivâyette bulunma hususunda insanlar çok cüretkâr davranmaktadırlar. Fakat şehâdetle mukayese edilecek kadar çok olmadığı da bilinmektedir. Çünkü sadece günlük olarak düşünüldüğünde dünyada milyonlarca dava görülmekte ve mahkemelerde birçok yalancı şâhitlik yapılmaktadır.

<sup>74</sup> Zerkeşi, *a.g.e.*, IV, 426-427.

<sup>75</sup> Zerkeşi, *a.g.e.*, IV, 429.

<sup>76</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 394; Suyûtî, *Tedrib*, s. 287.

<sup>77</sup> Zerkeşi, *a.g.e.*, IV, 427; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 287.

<sup>78</sup> Suyûtî, *a.g.e.*, s. 287. Bu görüş ihtilâflı bir konudur. Genel kanaate göre edâ esnasında râvînin de buluş çağına ermesi gerektiği belirtilmektedir.

<sup>79</sup> Suyûtî, *a.g.e.*, s. 287. Bu konu ihtilâflı bir konudur. Mutlak şekilde reddedileceğini savunan olduğu gibi belli şartlarla kabul edileceğini vurgulayan âlimlerimiz de bulunmaktadır.

<sup>80</sup> Ancak Nevevî gibi bazı âlimler tövbe edenin, rivâyetinin kabul edileceğini savunmaktadır. (Nevevî, *Şerhu Müslim*, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrût, 1407/1987, I, 131; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 287)

<sup>81</sup> Zerkeşi, *a.g.e.*, IV, 428; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 287.

(9) Kişinin kendi nefesine faydası olan veya kendi nefsindeki zararı def eden hususlarda şehâdeti kabul edilmemekte; fakat rivâyetleri kabul edilmektedir. Çünkü rivâyet ve sünenler hususunda tüm insanlar eşittir.<sup>82</sup>

(10) Aslın, fer-in ve kölenin lehine şehâdeti kabul edilmemekte; fakat rivâyeti kabul edilmektedir.<sup>83</sup>

(11) Şehâdet, geçmiş bir dava hususunda olmalıdır.<sup>84</sup>

(12) Talep edildiğinde şahidin tanık olarak icabet etmesi gereklidir.<sup>85</sup>

(13) Şâhitliğin, hâkim huzurunda gerçekleşmesi gerekmektedir. Rivâyette ise bu son üç husus bulunmamaktadır.<sup>86</sup>

(14) Cerh ve ta'dilde âlim mutlak şekilde kendi bilgisine göre hüküm vermektedir. Şehâdette ise üç görüş bulunmakta, güçlü olan görüşe göre hudûdullâh ile diğer hususlarda fark bulunmaktadır.<sup>87</sup>

(15) Rivâyette gerekçesi açıklanmamış cerh ve tadil kabul edilmekte; fakat şehâdette ancak müfesser olursa kabul edilmektedir.<sup>88</sup>

(16) Rivâyet için (ihtilafı olmakla beraber) ücret alınabilir, fakat şehâdette bulunmak için ücret talep edilmemektedir. Ancak binek gibi masrafa ihtiyaç duyulursa söz konusu olabilir.<sup>89</sup>

(17) Şehâdetle hüküm vermek bir nevi ta'dil etmektir. Gazzalî daha da güçlü olduğunu belirtmektedir. Fakat âlimin ameli veya fetvası rivâyet edilen hadîse muvafık olursa bu hadîsi ta-dîl (tashîh) ettiği anlamına gelmemektedir.<sup>90</sup>

(18) Şehâdet üzerine şehâdet kabul edilmemekte, ancak asıl şahidin gelmesi zor (veya imkânsız) olması durumunda söz konusu olmaktadır. Ölüm, gaybet ve benzeri durumlarda olduğu gibi. Fakat hocası aynı mecliste bulunsa da râvinin rivâyeti kabul edilmektedir.<sup>91</sup>

(19) Âdil bir râvî, daha önce rivâyet ettiği hadîste yaptığı hatadan dönerse bu rüçû kabul edilmekte; fakat kâdî karar verdikten sonra şahidin, fikrinden

<sup>82</sup> Zerkeşi, *a.g.e.*, IV, 428; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 287.

<sup>83</sup> Zerkeşi, *a.g.e.*, IV, 428; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 287.

<sup>84</sup> Suyûtî, *a.g.e.*, s. 287.

<sup>85</sup> Suyûtî, *a.g.e.*, s. 287.

<sup>86</sup> Suyûtî, *a.g.e.*, s. 287.

<sup>87</sup> Suyûtî, *a.g.e.*, s. 287.

<sup>88</sup> Suyûtî, *a.g.e.*, s. 287. Hadîs usûlü eserlerinde cerhin müfesser olması gerektiği güçlü görüş olarak belirtilmektedir. Fakat rical ilmiyle alâkalı kitaplara bu kaide muvacehesinde yaklaşıldığında birçok zayıf hakkında verilen cerhin müfesser olmadığı görülmektedir. İmam Suyûtî de bunu göz önünde bulundurmuşçasına asahh olan görüşe göre müfesser olmasına gerek olmadığını belirtmektedir.

<sup>89</sup> Zerkeşi, *a.g.e.*, IV, 427; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 287.

<sup>90</sup> Suyûtî, *a.g.e.*, s. 287.

<sup>91</sup> Zerkeşi, *a.g.e.*, IV, 428; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 287.

dönmesi kabul edilmemektedir. Şehâdet, insanoğlunun hakkını isbat ettiğinden dolayı rüçû ile zâil olmamaktadır.<sup>92</sup>

(20) Dört kişiden az kişi zina şahitliğinde bulunurlarsa kendilerine kazf haddi uygulanmaktadır. Tövbe etmedikleri müddetçe şahitlikleri de kabul edilmemektedir. Fakat bu kimselerin rivâyetlerinin kabul edilip edilmemesi hususunda iki görüş vardır. Meşhur olan görüşe göre rivâyetleri kabul edilmektedir.<sup>93</sup>

(21) Rivâyette başkasının sözünün nakledilmesine itibar edilmekte; fakat şehâdette ancak kişinin şahsi olarak müşahede ettiği hususlara itibar edilmektedir.<sup>94</sup>

(22) Kitapla sünnetle veya icmâ ile istidlâl edilerek rivâyetin bir bölümü alınabilmekte; fakat şehâdetin sadece bir parçası kabul edilmemektedir.<sup>95</sup>

(23) Rivâyetler taâruz ettiğinde rivâyetlerin cem edilmesi mümkünse cem edilir, fakat şehâdette görüşler tearuz ederse ikisi de sakit olur.<sup>96</sup>

(24) Şehâdette tezkiye ancak iki kişi ile mümkün iken râvî'nin ta'dîli için bir kişi yeterli kabul edilmektedir.<sup>97</sup>

## Sonuç

Yapılan araştırmada rivâyetin, umûm ifade edip mahkemeye elverişli olmayan bir şeyi aktarmayı, şehâdetin ise özel, hissi ve mahkemeliğe elverişli bir hususta tanıklık etmeyi ifade ettiği sonucuna varılmıştır. Yapılan araştırmalara göre şehâdette olduğu gibi rivâyette de taaddüdün şart koşulması gerektiğine dair tartışma, hicri ikinci asrın başında ortaya çıkmıştır. Bu husustaki ilk bilgiler, birçok usûl hususunda olduğu gibi yine İmâm Şâfi'ye dayanmaktadır. Fakat rivâyet ve şehâdetin mâhiyetini tespit etmede Mâzerî önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü Mâzerî'den sonra gelen âlimler, genelde onun yaptığı tanımları dikkate almışlardır. Yapılan araştırmalarda rivâyette de taaddüdü şart koşanların, Mutezile'ye mensup veya onlara yakın bazı âlimler olduğu sonucuna varılmış, bunların kimler olduğu ve delillerinin neler olduğu hususu üzerinde ayrıca durulmuştur. Bu konu usûl meselesi olmakla beraber furûa dair birçok meseleyle de ilgilidir. Çünkü Fıkıh ilminde bir mesele rivâyetin altında mütalaa edilmişse tek kişi yeterli görülmüş, şehâdet kavra-

<sup>92</sup> Zerkeşi, *a.g.e.*, IV, 428; Suyûti, *a.g.e.*, s. 287.

<sup>93</sup> Suyûti, *a.g.e.*, s. 288.

<sup>94</sup> Şâfi, *er-Risâle*, s. 394; Zerkeşi, *a.g.e.*, IV, 428.

<sup>95</sup> Şâfi, *a.g.e.*, s. 394; Zerkeşi, *a.g.e.*, IV, 429.

<sup>96</sup> Zerkeşi, *a.g.e.*, IV, 429.

<sup>97</sup> Zerkeşi, *a.g.e.*, IV, 428. Rivâyet ve şehâdet arasındaki farklar için bkz. Karâfi, *Furûk*, I, 74-91; Suyûti, *a.g.e.*, s. 287-289 (yirmi bir fark saymaktadır); Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 426-432 (yirmi bir fark saymaktadır); Taceddin es-Sübki b. Takiyyuddin es-Sübki, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, (thk. Âdil Ahmed ve Ali Muhammed), Beyrut 1991/1411, II, 162, 163 (dokuz yer saymaktadır).

mının altında mütalaa edilmişse taaddüd şart koşulmuştur. Konunun daha iyi anlaşılması için rivâyet ve şehâdet ihtimâli olan on dört fikhî mesele zikredilmiş, son olarak da rivâyet ve şehâdet arasında bulunan yirmi dört farka temas edilmiştir.

**“Usûl İlminde Rivâyet ve Şehâdet”,**

**Özet:** Rivâyet ve şehâdet daha ziyade hadîs usûlü konusu olmakla birlikte, furû-ı fikhin birçok meselesiyle de doğrudan alakalıdır. Zira öncelikle âlimin, bir meselede taaddüdün şart koşulup koşulmayacağını belirtmesi meselenin şehâdet mi, rivâyet mi olduğunu tespit etmesine bağlıdır. Karâfi ve İbn Kayyim gibi bazı âlimler, konunun önemine vurgulasalar da üzerinde yeteri kadar durulmamıştır. Bu çalışmada, Mu'tezile'nin başlattığı, İmâm Şâfiî'nin ele alıp tartıştığı, Karâfi'nin ise sekiz yıl boyunca üzerinde çalıştığı; fakat Mâzerî'nin açıklamalarıyla konuyu çözdüğünü iddia ettiği rivâyet ve şehâdetin mâhiyeti üzerinde durulacak, tartışmanın çıktığı dönem tespit edilmeye çalışılacak ve Şâfiî ile muârizi arasında bu hususta geçen diyaloglara yer verilecektir. Akabinde rivâyeti şehâdetle mukayese edip onda da taaddüdü şart koşanların kimler olduğuna ve onların öne sürdükleri delillere temas edilecektir. Son olarak rivâyet ve şehâdet ihtimâli olan fikhî meseleler ve aralarındaki temel farkların neler olduğu üzerinde durulacaktır.

**Alıntı:** Mansur KOÇİNKAG, “Usûl İlminde Rivâyet ve Şehâdet”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIII/2, 2015, ss. 27-43.

**Anahtar Kelimeler:** Usûl-ı fikh, Furû-ı fikh, Şehâdet, Rivâyet, Mâzerî, Karâfi, Ta'addüd, Mu'tezile.

## تحليل وتحقيق الخلاف في حديث بئر بضاعة

### وحديث القلتين

“Analyzing and Solving of the  
Dispute in Hadith of Bi'r  
Budā'a and Hadith of  
Qullatayn”

د. يوسف سوايجماز\*

**Abstract:** The problem of which methodology should be followed to find out reliable hadiths is one of the main problems of the science of hadith. In this field, there are two main schools that are famous with their accepted methodologies. The first one is based on the rules determined by fuqahā (Islamic legislators) mostly and accepted by some scholars of hadith to find out reliable hadiths, known as Usūl al-fiqh (أصول الفقه). The second one is based on some rules and various criteria determined by the scholars of hadith, known as Usūl al-hadith (أصول الحديث). Scholars disagreed on reliability of many hadiths because of the school they follow. One of these hadiths is known as hadith of Bi'r Budā'a (حديث بئر بضاعة) and the second one is known as hadith of qullatayn (حديث القلتين). In this work we tried to analyze and solve the problem of understanding and finding out reliability of these two hadiths.

**Citation:** Yusuf SUİÇMEZ, “Tahlil ve Tahkiku'l-hilâf fî hadîsi bi'ri Budâ'a ve hadîsi'l-Kulleteyn” (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIII/2, 2015, pp.45-76.

**Keywords:** The Problem of Methodology, Hadith of Bi'r Budā, Hadith of Qullatayn.

الحمد لله الذي خلق الإنسان، وعلمه البيان، والصلاة والسلام على النبي الرحمة، وأصحابه  
الحاملين للحكمة والبيان. وبعد:<sup>1</sup>

---

\* الدكتور في علم الحديث، الممتي العام السابق لجزيرة قبرص والمدرس في كلية الشريعة بجامعة الشرق الأدنى في قبرص الشمالية التركية.

<sup>1</sup> لما كنت طالبا في كلية الحديث في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة اخترت دراسة هذين الحديثين لبحث التخرج تحت اشراف الدكتور عبد الله أحمد الحمد ثم درست هذين الحديثين من حيث رفع والوقف في الرسالة التي كتبتها لنيل درجة الدكتوراة وبعد ارادت ان اجعله بحثا مستقلا لأهمية الروايتين في فهم السنة ومناهج العلماء. بعدما انتهيت منه اطلعت على البحث الذي كتبه د. محمد سعيد حوى ولقد أفاد لكن لم يهتم بنقد المتون إلا قليلا وكذلك لم يطلع على جزء العائلي في تصحيح حديث القلتين والكلام على أسانيده. وأنا حولت ان اركز على نقد السند والمتن معا وتتبع الروايات تسلسليا تاريخيا وتلخيص جزء العائلي وتعقب عليه. ولكلا الباحثين ميزات تختص بهما وتتمم بعضها بعضا.

فقد اختلف العلماء في صحة حديث بئر بضاعة وحديث القلتين وفهمهما، وقد اخترت هذين الحديثين لأهميتهما في منهج فهم السنة والدين. لقد ادعى القاسمي أنّ هذين الحديثين لم يُعرفا، ولم يشتهرا في القرن الأول ولا الثاني، حتى جاءت أوائل القرن الثالث، وأفتى بهما الإمام الشافعي، ومن هنا وجب تحقيق المسألة. وقد تساهل بعض العلماء في تصحيحهما، لمجرد نظرهم إلى أسانيدهما دون اعتبار عللهما. وسوف نحقق ونوضح خلاف العلماء فيهما تصحيحاً وتضعيفاً بإذن الله، والله وليّ التوفيق.

### الفصل الأول: في ذكر الروايات الواردة في بئر بضاعة وعلل أسانيدها

أول من أخرج حديث بئر بضاعة من أصحاب الكتب هما الشافعي وأبو داود الطيالسي، ولكن لم يتفقا لا في منته، ولا في سنده. قال الشافعي: "حدثنا الثقة، عن ابن أبي ذئب، عن الثقة، عن من حدثه، أو عن عبيد الله بن عبد الرحمن العدوي، عن أبي سعيد الخدري، أنّ رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إنّ بئر بضاعة يطرح فيها الكلاب والحیض، فقال النبي: "إنّ الماء لا ينجسه شيء"<sup>١</sup>. مع أهمية هذا الحديث عند الشافعي لم يروه في الأم، فالحديث ضعيف بهذا السند لعدم تصريحه باسم الراوي، وتردد الراوي عن حدثه، وجهالة عبيد الله العدوي<sup>٢</sup>.

ورواه أبو داود الطيالسي، وهذا نصه: "حدثنا أبو داود قال: حدثنا حماد بن سلمة، عن محمد بن إسحاق، عن عبيد الله بن عبد الله، عن أبي سعيد، قال: قيل: يا رسول الله، بئر بضاعة يلقى فيها المحايض والجيف قال: "الماء لا ينجسه شيء"<sup>٣</sup>. وهذا السند ضعيف أيضاً، لعدم تصريح ابن إسحاق بالتحديث، والاختلاف في اسم عُبيدِ اللهِ بنِ عَبْدِ اللهِ، وسيأتى تفصيله. وروي من طريق مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ سَلِيطِ بْنِ أَيُّوبَ، عَنْ عُبيدِ اللهِ بنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَافِعٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، مرفوعاً<sup>٤</sup>. وهذا ضعيف أيضاً لجهالة سليط<sup>٥</sup>، وعدم تصريح ابن إسحاق بالتحديث. وذكر

<sup>٢</sup> الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطب بن عبد المطلي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، اختلاف الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، (ص: ٧١).

<sup>٣</sup> لم يذكره ويوثقه إلا ابن حبان كما هو معلوم من مذهبه توثيق المجاهيل. انظر محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبُدِ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البستي (المتوفى: ٣٥٤هـ)، الثقات، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، الطبعة الأولى، (١٣٩٣هـ - ١٩٧٣)، (٥، ٦٧).

<sup>٤</sup> لقد تكلم فيه بعض العلماء وردوا رواياته منهم أبو حاتم مع توثيقه البعض. انظروا الى الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز (المتوفى: ٧٤٨هـ)، ميزان الاعتدال، عدد الأجزاء: ٤، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، (١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م)، (١، ٥٩٠-٥٩٦هـ)؛ وابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي

العسقلاني، تقريب التهذيب، دار الرشيد، سوريا-حلب، الطبعة الثالثة، (١٤١١هـ - ١٩٩١م)، (ص: ١٧٨).

<sup>٥</sup> الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن الجارود البصري (المتوفى: ٢٠٤هـ)، المسند، دار هجر، مصر (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م)، (٣/ ٦٥٢).

<sup>٦</sup> القاسم بن سلام، أبو غييد الهروي البغدادي (المتوفى: ٢٢٤هـ)، الظهور، مكتبة الصحابة، جدة، (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، (ص: ٢١١)؛ أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى:

ابن إسحاق بينه وبين عبيد سليطاً يدل على الانقطاع في سنده، وعدم ضبطه للرواية أو تدليسه. وسيأتي تفصيله.

وكذلك رواه القاسم بن سلام من طريق مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ، وَابْنِ أَبِي ذُئْبٍ، عَمَّنْ أَخْبَرَهُمْ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ مَرْفُوعاً،<sup>٧</sup> فهذا السند منقطع لعدم تصريح ابن أبي ذئبٍ عن أخبره، والاختلاف في اسم ونسب عُبَيْدِ اللَّهِ.

ورواه ابن أبي شيبه فقال: حدثنا أبو أسامة، عن الوليد بن كثير، عن محمد بن كعب، عن عبيد الله بن عبد الرحمن بن رافع بن خديج، عن أبي سعيد الخدري، قيل: يا رسول الله، أيتوضأ من بئر بضاعة، وهي بئر يلقي فيها الحيض ولحم الكلاب والتتن؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنَّ الماء طهور لا ينجسه شيء.<sup>٨</sup> وكذلك رواه عن أبي أسامة، عن الوليد بن كثير، عن محمد بن كعب، عن عبيد الله بن عبد الله، عن رافع بن خديج، عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً<sup>٩</sup> فجعل عبيد الله بن عبد الله ورافع بن خديج راويين مختلفين، فدلَّ هذا على أن عبيد الله لم يسمع هذا الحديث من أبي سعيد، ولم يعرف هذا الراوي كما سيأتي تفصيله.

ورواه أحمد من طرق مختلفة، لكن لم يصح منها شيء. فقال: حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ بْنُ عَبْدِ الْوَارِثِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُطَرِّفٌ، عَنْ خَالِدِ بْنِ أَبِي نَوْفٍ، عَنْ سَلِيطِ بْنِ أُتُوبٍ، عَنْ ابْنِ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: انْتَهَيْتُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَتَوَضَّأُ مِنْ بَيْرِ بَضَاعَةَ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ تَتَوَضَّأُ مِنْهَا، وَهِيَ يُلْقَى فِيهَا مَا يُلْقَى مِنَ التَّنِّ، فَقَالَ: "إِنَّ الْمَاءَ لَا

٧ (٢٧٥هـ)، السنن، دار الحديث، حمص-سورية، (١، ٥٤، ٥٥)، رقمه: ٦٧؛ الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري (المتوفى: ٣٢١هـ)، شرح معاني الآثار، عدد الأجزاء: ٥، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، (١، ١١)؛ أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُوْجَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م)، (١، ٣٨٩).

٨ ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، تهذيب التهذيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت (١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م)، (٢، ٣٨٥).

٩ القاسم بن سلام، الطهور، (ص. ٢١١).

٩ ابن أبي شيبه، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى: ٢٣٥هـ)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، مكتبة الرشد - الرياض، (١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م)، (١ / ١٣١)، الطحاوي، شرح معاني الآثار، (١، ١٢).

١٠ ابن أبي شيبه، المصنف، (٧، ٢٨١)؛ أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، المسند، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م)، (٣، ٥٠٩)، رقمه:

يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ<sup>١١</sup>. " هذا ضعيف لأن في سنده سليطاً، وهو مستور وابن أبي سعيد لم يصرح باسمه فهو مجهول<sup>١٢</sup>. ورواه من طريق آخر وأشار إلى الاختلاف في سنده قائلاً: حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ، حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ كَثِيرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ كَعْبٍ، عَنْ عُبيدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، وَقَالَ أَبُو أُسَامَةَ مَرَّةً: عَنْ عُبيدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ مَرْفُوعاً<sup>١٣</sup>. ورواه من طريق سليطُ بْنُ أُتُوبِ بْنِ الْحَكَمِ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ عُبيدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ رَافِعِ الْأَنْصَارِيِّ، ثُمَّ أَحَدِ بَنِي عَدِيِّ بْنِ النَّجَّارِ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ مَرْفُوعاً. وزاد في السند أَحَدِ بَنِي عَدِيِّ بْنِ النَّجَّارِ<sup>١٤</sup> لكن على أي حال هو مجهول لاختلاف في اسمه.

ورواه أبو داود، فأشار إلى الاختلاف في نسب عبيد الله قائلاً: "حدثنا محمد بن العلاء، والحسن بن علي، ومحمد بن سليمان الأنباري، قالوا: حدثنا أبو أسامة، عن الوليد بن كثير، عن محمد بن كعب، عن عبيد الله بن عبد الله بن رافع بن خديج، عن أبي سعيد الخدري، أنه قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أتتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يطرح فيها الحوض ولحم الكلاب والتنتن؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الماء طهور لا ينجسه شيء"، قال أبو داود: وقال بعضهم: عبد الرحمن بن رافع"<sup>١٥</sup>.

ورواه الترمذي من طريق عبيد الله بن عبد الله بن رافع بن خديج، عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً فقال: "هذا حديث حسن، وقد جرد أبو أسامة هذا الحديث، فلم يرو أحد حديث أبي سعيد في بئر بضاعة أحسن مما روى أبو أسامة، وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن أبي سعيد وفي الباب عن ابن عباس، وعائشة". أما رواية ابن عباس<sup>١٦</sup> وعائشة<sup>١٧</sup> لا علاقة لها ببئر بضاعة.

<sup>١١</sup> أحمد، المسند، ٣، ٣٩٠، ٣٩١، رقمه: ١٠٧٣٥؛ الموصلي، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، (المتوفى: ٥٣٠٧هـ)، المسند، المحقق: ارشاد الحق الأثري، عدد الأجزاء: ٦، دار القبلة للثقافة الإسلامية، (١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م)، المسند، (٢، ١٠٣)، رقمه: ١٢٩٩؛ الطحاوي، شرح معاني الآثار، (١، ١٢).

<sup>١٢</sup> يحتمل أن يكون هو عبد الرحمن لكن الراوي عنه مستور لهذ لم تجزم به.

<sup>١٣</sup> أحمد، المسند، (٣، ٤١٥، ٤١٦)، رقمه: ١٠٨٦٤.

<sup>١٤</sup> أحمد، المسند، (٣، ٥٠٨)، رقمه: ١١٤٠٦.

<sup>١٥</sup> أبو داود، السنن (١/٥١، ٥٢)، رقمه: ٦٦.

<sup>١٦</sup> أحمد، المسند، (١، ٣٩٠، ٤٦٨، ٥٠٦، ٥٥٤)، رقمه: ٢١٠٠، ٢١٠١، ٢٥٦٢، ٢٨٠٢. هذا نصه مع بعض الاختلافات في متونها: عن ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الماء لا ينجسه شيء" وذكر في بعضها قصة النبي مع ميمونة.

<sup>١٧</sup> أحمد، المسند، (٧، ٢٤٦)، رقمه: ٢٤٨٦١. نصه: عن عائشة، قالت: " عن معاذة، قالت: سألت عائشة، عن الغسل من الجنابة؟ فقالت: "إن الماء لا ينجبه شيء، قد كنت أغتسل أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من إناء واحد، يبدأ فيغسل يديه".

ورواه النسائي من طريقين، ولم يصحاً لأن أحدهما من طريق سليط عن أبي سعيد والآخر من طريق عُبيد الله بن عبد الرحمن بن رافع، عن أبي سعيد<sup>١٨</sup>.

ورواه الطحاوي من طريق محمد بن خزيمة بن راشد البصري، قال: ثنا الحجاج بن المنهال، قال: ثنا حماد بن سلمة، عن محمد بن إسحاق، عن عبيد الله بن عبد الرحمن، عن أبي سعيد الخدري، ومن طريق إبراهيم بن أبي داود، وسليمان أبو داود الأسدي، قالوا: ثنا أحمد بن خالد الوهبي، قال: ثنا محمد بن إسحاق، عن سليط بن أيوب، عن عبيد الله بن عبد الرحمن بن رافع، عن أبي سعيد الخدري ومن طريق إبراهيم قال: ثنا عيسى بن إبراهيم البركي قال: ثنا عبد العزيز بن مسلم القسمللي قال: ثنا مطرف عن خالد بن أبي نوف، عن ابن أبي سعيد الخدري عن أبيه وخالد بن أبي نوف ليس بقوي<sup>١٩</sup> وعيسى بن إبراهيم صدوق له أوهام قال ابن معين: لا يسوى شيئاً، أو ليس حديثه بشيء<sup>٢٠</sup>.

ورواه الدارقطني من طريق مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ سَلِيطِ بْنِ أَيُّوبَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ رَافِعِ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ مَرْفُوعاً.

ورواه كذلك البيهقي بهذا السند<sup>٢١</sup> فدل هذا أن سليطاً لم يسمع هذا من عبيد الله أو من عبد الله، أو عدم ضبط الراوي للرواية.

ورواه عبد الرزاق وآخرون دون ذكر بئر بضاعة، فهذا نصه: عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ ابْنِ أَبِي ذُبَيْبٍ، عَنْ رَجُلٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "تَوَضَّأَ - أَوْ شَرِبَ - مِنْ غَدِيرٍ كَانَ يُلْقَى فِيهِ لُحُومُ الْكِلَابِ قَالَ: وَلَا أَعْلَمُهُ إِلَّا قَالَ: وَالْحَيْفُ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ لَهُ: "إِنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ"<sup>٢٢</sup>. قد يدعى اختلاف الروايتين لكن كما يظهر في رواية الشافعي رويت هذه الرواية عن ابن أبي ذئب مع ذكر بئر بضاعة<sup>٢٣</sup> فضعف هذا الاحتمال. هذا الحديث ضعيف لانقطاع سنده لأن فيه من لا يسمى. لكن يشبه أن تكون هذه الرواية هي الأصل ثم أول وغير وفقاً للاختلافات المذهبية. ويؤيد هذا مع ضعف سنده ما رواه ابن أبي شيبة فقال: "حدثنا ابن عليّة، عن ابن عوف الأعرابي، قال حدثنا في مجلس الأشياخ قبل وقعة ابن الأشعث شيخ فكان يقص علينا، قال: بلغني أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا في مسير لهم، فانتهوا إلى غدير في ناحية منه جيفة،

<sup>١٨</sup> النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، (المتوفى: ٣٠٣هـ)، السنن، عدد الأجزاء: ٤، دار الفكر، بيروت، (١٣٤٨ هـ - ١٩٣٠ م)، (١، ١٧٤).

<sup>١٩</sup> الطحاوي، شرح معاني الآثار، (١، ١٢).

<sup>٢٠</sup> الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (المتوفى: ٧٤٨هـ)، ميزان الاعتدال، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، (١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م)، (٣، ٣١٠).

<sup>٢١</sup> البيهقي، السنن الكبرى (١/ ٣٨٩).

<sup>٢٢</sup> عبد الرزاق، أبو بكر بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: ٢١١هـ)، المصنف، عدد الأجزاء: ١١، المجلس العلمي - الهند، (١٤٠٣ هـ)، (١، ٧٨)؛ القاسم بن سلام، الظهور، (ص. ٢١١).

<sup>٢٣</sup> البيهقي، السنن الكبرى، (١، ٣٩٠).

فأمسكوا عنه حتى أتاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: يا رسول الله، هذه الجيفة في ناحيته فقال: اسقوا واستقوا فإن الماء يحل ولا يحرم"<sup>٢٤</sup>.

كذلك يؤيد هذا القصة التي رويت عن عمر بن الخطاب: "أن عمر بن الخطاب، مر بحوض مجنة فقال: "اسقوني منه" فقالوا: إنه ترده السباع والكلاب والحمير، فقال: "لها ما حملت في بطونها وما بقي فهو لنا طهور وشراب". وفي رواية أخرى أن عمر بن الخطاب، أتى على حوض من الحياض فأراد أن يتوضأ ويشرب، فقال أهل الحوض: إنه تلغ فيه الكلاب والسباع، فقال عمر: "إن لها ما ولغت في بطونها" قال: "فشرب وتوضأ"<sup>٢٥</sup>. والقصة التي رويت عن ميمونة أنها كانت تسافر، فتمرّ بالغدیر فيه الجعلان والبحر، فيستقى لها منه فتوضأ وتشرب"<sup>٢٦</sup>. وكذلك روي عن أبي هريرة أنه سئل عن سؤر الحوض، تردها السباع ويشرب منه الحمار فقال: "لا يُحرّم الماء شيء"<sup>٢٧</sup>. فدلّت هذه الروايات أنه مع اجتناب الناس لاستعمال هذا الماء لم يخبر أحدهم عن بئر بضاعة، ولم يستدلوا بهذه الروايات، مع أنها بئر كانت مشهورة عند أهل المدينة.

#### موقف العلماء من الرواية:

اختلف العلماء في صحة سند هذا الحديث. قال ابن حجر: **صَحَّحَهُ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَيَحْيَى بْنُ مَعِينٍ وَأَبُو مُحَمَّدٍ بْنُ حَزْمٍ وَنَقَلَ ابْنُ الْجَوْزِيِّ أَنَّ الدَّارَقُطْنِيَّ قَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِثَابِتٍ وَلَمْ نَرَ ذَلِكَ فِي "الْعَلَلِ" لَهُ وَلَا فِي "السُّنَنِ"<sup>٢٨</sup>.**

قلت: وفتني الله أن أقف على قول الدارقطني في العلل وهذا نص كلامه: "قال: يرويه ابن أبي ذئب، واختلف عنه؛ فرواه عبد الله بن ميمون القداح، عن ابن أبي ذئب، عن المقبري، عن أبي هريرة. وخالفه عدي بن الفضل رواه، عن ابن أبي ذئب، عن محمد بن إسحاق عن عياض، وعقبة، عن أبي هريرة. ورواه وكيع، عن ابن أبي ذئب، قال الشيخ: فيه كلام كثير، والحديث غير ثابت"<sup>٢٩</sup>. قال شمس الدين الحنبلي: "(والحديث غير ثابت) يريد به حديث أبي هريرة لا حديث أبي سعيد"<sup>٣٠</sup>. لكن

<sup>٢٤</sup> ابن أبي شيبة، المصنف (١/ ١٣١)، رقمه: ١٥٠٦.

<sup>٢٥</sup> ابن أبي شيبة، المصنف (١/ ١٣١)، رقمهما: ١٥٠٨، ١٥٠٩.

<sup>٢٦</sup> ابن أبي شيبة، المصنف (١/ ١٣١)، رقمه: ١٥١٠.

<sup>٢٧</sup> ابن أبي شيبة، المصنف (١/ ١٣٢)، رقمه: ١٥١١٠.

<sup>٢٨</sup> ابن حجر، تلخيص الحبير، لم يسجل الطابع وهو بتصحيح عبد الله هاشم اليماني المدني، (١، ١٣).

<sup>٢٩</sup> الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي (المتوفى: ٣٨٥هـ)،

*العلل الواردة في الأحاديث النبوية*، عدد الأجزاء: ١٥، دار طيبة - الرياض، (١٤١٢هـ - ١٩٩١م)، (٨، ١٥٦، ١٥٧).

<sup>٣٠</sup> شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (المتوفى: ٧٤٤هـ)، *تفقيح التحقيقات في أحاديث التعليل*، عدد

الأجزاء: ٥، المحقق: سامي بن محمد بن جاد الله وعبد العزيز بن ناصر الخباني، أضواء السلف - الرياض، (١٤٢٨هـ

- ٢٠٠٧م)، (١/ ٣١).

الظاهر أنه أراد به حديث أبي هريرة وأبي سعيد معاً. ودليل ذلك أنه بين علل حديث أبي سعيد ولم يشته من أي وجه<sup>٣١</sup> ثم قوله: "فيه كلام كثير" يعني: به الحديث لا هذه الرواية.

ورواه ابن القطان من غير طريق أبي سعيد، فقال: "ولحديث بئر بضاعة طريق حسن من غير رواية أبي سعيد من رواية سهل بن سعد<sup>٣٢</sup>. وقال: "قال قاسم بن أصبغ: [حدثنا ابن وضاح] حدثنا أبو علي: عبد الصمد بن أبي سكينه الحلبي بحلب، قال: حدثنا عبد العزيز بن أبي حازم عن أبيه، عن سهل بن سعد، قالوا: يا رسول الله، إنك تتوضأ من بئر بضاعة، وفيها ما ينجي الناس والمحايض والخبث، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : "الماء لا ينجسه شيء" قال قاسم: "هذا من أحسن شيء في بئر بضاعة. وقال محمد بن عبد الملك بن أيمن: حدثنا ابن وضاح، فذكره أيضاً بإسناده ومثته [ ... . قال ابن حزم: وعبد الصمد بن أبي] سكينه، ثقة مشهور، [وقال قاسم: ويروى حديث عن] سهل بن سعد في بئر بضاعة من طرق، هذا خيرها فاعلم ذلك"<sup>٣٣</sup>.

وفي سنده ابن أبي سكينه<sup>٣٤</sup>. قال ابن حجر بعد ذكر روايته في حقه: "قلت: ابن أبي سكينه الذي زعم ابن حزم أنه مشهور قال ابن عبد البر وغير واحد: إنه مجهول ولم نجد عنه راوياً إلا محمد بن وضاح<sup>٣٥</sup>. والقول قول ابن حجر فقال فيه أبو حاتم: "أحاديثه باطلة تدل على كذبه"<sup>٣٦</sup>. فدل هذا على أنه لا يصح من هذا الطريق كذلك<sup>٣٧</sup>. قال ابن عبد البر بعد ما ذكر هذه الرواية: "وهذا اللفظ غريب في حديث سعد ومحفوظ من حديث أبي سعيد الخدري لم يأت به في حديث سهل غير ابن أبي حازم والله أعلم"<sup>٣٨</sup>. فجعل ابن عبد البر علة حديث عبد العزيز بن أبي حازم، فهو ممن لا يعتمد على تفرد ذلك<sup>٣٩</sup>. فإن كان هذا أحسن طرقه مع ضعفه فلا يصح الحديث من أي وجه.

٣١ الدارقطني، العلل، (١١)، (٢٨٥-٢٨٨).

٣٢ ابن القطان، أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي، (المتوفى: ٦٢٨هـ)، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، دار طبية - الرياض، (١٤١٨هـ-١٩٩٧م)، (٣)، (٣٠٩).

٣٣ ابن القطان، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، (٥)، (٢٢٤)، (٢٢٥).

٣٤ لم أقف عليه بهذا السند في أي كتاب آخر ما ذكره ابن القطان.

٣٥ ابن حجر، تلخيص الحبير، مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض، الطبعة الأولى، (١٤١٨-١٩٩٦)، ١، ١٩؛ انظر لقول ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب (المتوفى ٧٠٢هـ)، الإمام في شرح أحاديث الأحكام، المحقق: سعد بن عبد الله، عدد الأجزاء: ٤، دار المحقق للنشر والتحقيق، (١)، (٢٠٠-٢٠٢)، (١٩٩).

٣٦ الذهبي، ميزان الاعتدال، (١)، (٨٠)، (٨١).

٣٧ ابن حجر، تلخيص الحبير، ١، ١٢٧.

٣٨ ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، الاستدكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، عدد الأجزاء: ٩، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٢١-٢٠٠٠)، ١، ١٦٢.

٣٩ الذهبي، ميزان الاعتدال، (٢)، (١٨).

وقد حَسَّن هذا الحديث الترمذي، لكن تعقبه ابن القطان فقال: "وذكر من طريق الترمذي، عن أبي سعيد حديث: " أتتوضأ من بئر بضاعة؟" الحديث. وأتبعه قول الترمذي فيه: حسن. ولم يبين ما المانع من صحته؟، وقال: روي من غير وجه عن أبي سعيد. وأمره إذا بين، يتبين منه ضعف الحديث لا حسنه. وذلك أنَّ مداره على أبي أسامة عن محمد بن كعب، ثم اختلف على أبي أسامة في الوسطة التي بين محمد بن كعب وأبي سعيد. فقوم يقولون: عبد الله بن عبد الله بن رافع بن خديج. وقوم يقولون: عبيد الله بن عبد الله بن رافع بن خديج. وله طريق آخر من رواية ابن إسحاق عن سليط بن أيوب، واختلف على ابن إسحاق في الوسطة التي بين سليط وأبي سعيد: فقوم يقولون: عبيد الله بن عبد الرحمن بن رافع. وقوم يقولون: عبد الله بن عبد الرحمن بن رافع. وقوم يقولون: عن عبد الرحمن بن رافع.

فتحصل في هذا الرجل الراوي له عن أبي سعيد، خمسة أقوال. عبد الله بن عبيد الله بن رافع، وعبيد الله بن عبد الله بن رافع، وعبد الله بن عبد الرحمن بن رافع، وعبد الرحمن بن رافع، وكيفما كان فهو من لا تعرف له حال ولا عين<sup>٤١</sup>. قد يقال بمذهب ابن حبان أن الراوي إن لم يعلم بجرح فهو عدل حتى يتبين ضده<sup>٤٢</sup>، لكن هو مذهب ضعيف كما بينه ابن حجر<sup>٤٣</sup>. وبعدما ذكر ابن الجوزي الاضطراب في سند الحديث نقل تصحيح أحمد لهذا الحديث عن أبي بكر بن عبد العزيز<sup>٤٤</sup>، لكن لم يبين وجه تصحيحه للحديث بل أشار أحمد إلى الاختلاف في سنده كما ذكرناه. وقد ضعف ابن القطان الرواية التي نقلت عن أبي سعيد وحسن رواية سهل بن سعد التي لم تذكر فيها أوصاف بئر بضاعة، فهذا يدل على تصرف الرواة في متن الحديث.

وتعقب المباركفوري على ابن القطان لتضعيفه رواية أبي سعيد فقال: "أما إعلاله بجهالة الراوي عن أبي سعيد فليس بشيء فإنه إن جهله بن القطان فقد عرفه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وغيرهما. وأما إعلاله باختلاف الرواة في اسمه واسم أبيه، فهو أيضاً ليس بشيء لأنَّ اختلاف الرواة في السند أو المتن لا يوجب الضعف إلا بشرط استواء وجوه الاختلاف. فمتى رجح أحد الأقوال قَدِّم، ولا يعل الصحيح بالمرجوح. وها هنا وجوه الاختلاف ليست بمستوية بل رواية الترمذي وغيره التي وقع فيها عبيد الله بن عبد الله بن رافع بن خديج راجحة، وباقي الروايات مرجوحة، فإن مدار

<sup>٤١</sup> ابن القطان، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، (٣، ٣٠٨، ٣٠٩).

<sup>٤٢</sup> ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبُد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البستي (المتوفى: ٣٥٤هـ)، الثقات، تحت مراقبة: الدكتور محمد عبد المعيد خان، عدد الأجزاء: ٩، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، (١٣٩٣ هـ ١٩٧٣ م)، (١، ١٣).

<sup>٤٣</sup> ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، لسان الميزان، عدد الأجزاء: ٧، دار الكتاب الإسلامي بالقاهرة، مصر، (١، ١٤).

<sup>٤٤</sup> ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، التحقيق في مسائل الخلاف، المحقق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، عدد الأجزاء: ٢، دار الكتب العلمية - بيروت، (١٥، ١٤١٥) ١٩٩٤ م، (١/ ٤٢).

تلك الروايات على محمد بن إسحاق، وهو مضطرب فيها. وتلك الروايات المذكورة في سنن الدارقطني، فهذه الرواية الراجحة تقدم على تلك الروايات المرجوحة، ولا تعلّ هذه بتلك<sup>٤٤</sup>.

قلت: لا وجه لهذا الترجيح لأن أحمد بن حنبل رواه بسند الترمذي وأبو أسامة اضطرب في روايته كما أشار إليه أحمد في روايته. أما تصحيح أحمد وغيره للرواية، فلم يثبت بسند متصل بل هو مجرد نقل. ولو قبلنا تصحيحه لم يدر هذا على توثيقه للراوي، لأنّ العلماء قد يصححون الروايات بقرائن مختلفة، وهنا لم يتبين لنا بأيّ اعتبار صححه؟ وما المتن والسند الذي صححه؟ فإنه أيضاً نقل عنه قوله: "وحديث أبي هريرة: لا يزال في الماء الراكد: أثبت وأصح إسناداً"<sup>٤٥</sup>. فيفهم من هذا الكلام توهينه لصحة الحديث<sup>٤٦</sup>. على أي حال هذا الحديث لم يصل إلينا بطريق صحيح يجب الرجوع إليه. وإن قيل: كيف وقد صححه هؤلاء الأئمة؟ قلنا: قابلهم آخرون وضعفوه. ثم العبرة ليست بالرجال لكن العبرة بالحجة.

وقد يقال: إنّ عبيد الله وسليطاً من طبقات التابعين، ولا تقدر الجهالة فيهم. قلنا: قد يُحسن أو يصحح العلماء بعض الأحاديث وفيها مجاهيل من طبقة التابعين، ولكن هذا إذ لم يكن في الحديث نكارة، أو لم يوجد ما يخالفه من الروايات الصحيحة. وفي متن هذا الحديث نكارة شديدة وهي طرح هذه الأنجاس في هذه البئر، وهم من أحوج الناس إلى الماء لندرته عند الصحابة. قال الخطابي: "قد يتوهم كثير من الناس إذا سمع هذا الحديث أن هذا كان منهم عادة، وأنهم كانوا يأتون هذا الفعل قصداً وتعمداً. وهذا ما لا يجوز أن يظن بذي بل بوثنى، فضلاً عن مسلم، ولم يزل من عادة الناس قديماً وحديثاً مسلمهم وكافرهم تنزيه المياه وصونها عن النجاسات، فكيف يظنّ بأهل ذلك الزمان وهم أعلى طبقات أهل الدين وأفضل جماعة المسلمين، والماء في بلادهم نادر عزيز، والحاجة إليه أمس أن يكون هذا صنيعهم بالماء وامتهانهم له، وقد لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم من تغوط في موارد الماء ومشارعها، فكيف من اتخذ عيون الماء ومنابعها مأوى للنجاسات ومطرحاً للأقذار؟ هذا ما لا يليق بحالهم، وإنما كان هذا من أجل أن هذه البئر موضعها في منخفض من الأرض، وأن السيول كانت تكسح هذه الأقذار من الطرق والأفنية، وتحملها فتلقها فيها، وكان الماء لكثرتة لا يؤثر فيه وقوع هذه الأشياء، ولا يغيره، فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن

<sup>٤٤</sup> المباركنوري، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم (المتوفى: ١٣٥٣هـ)، تحفة الأوحدي بشرح جامع الترمذي، عدد الأجزاء: ١٠، دار الكتب العلمية - بيروت، (١/ ١٧١).

<sup>٤٥</sup> المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبى (المتوفى: ٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، عدد الأجزاء: ٣٥، المحقق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة - بيروت (١٤٠٠ / ١٩٨٠)، (١٩ / ٣٥)، محمد سعيد حوى، دراسة نقدية في حديث "الماء طهور لا ينجسه شيء، مؤتة للبحوث والدراسات، العدد الثالث المجلد ٢٧، ٢٠١٢م، ص. ١٧٦.

<sup>٤٦</sup> محمد سعيد حوى، دراسة نقدية في حديث "الماء طهور لا ينجسه شيء"، (ص. ١٧٦).

شأنها ليعلموا حكمها في الطهارة والنجاسة، فكان من جوابه لهم أن الماء لا ينجسه شيء، يريد الكثير منه الذي صفتة صفة ماء هذه البئر في غزارته وكثرة جمامه"<sup>٤٧</sup>.

ولكن ظاهر الروايات يدل على أن الناس كانوا يطرحونها قصداً. وإن سلمنا هذا التأويل جاء إشكال آخر، وهو: كيف لا يحاولون أن يطرحوا هذه النجاسات إلى الأماكن البعيدة لكيلا تؤثر في البئر؟ وكيف يقرهم النبي على هذا الفعل، وهو الذي نهى عما هو أقل من ذلك. كما جاء في الصحيح تحذير النبي عن التخلي في طرق الناس أو في ظلهم<sup>٤٨</sup> ونهيمهم عن البول في الماء الراكد<sup>٤٩</sup> ونهيه للمستيقظ من النوم عن غمس يده في الإناء قبل غسلها<sup>٥٠</sup>، وأمرهم بغسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب<sup>٥١</sup>. وجاء عن الصحابة رضي الله عنهم أنهم كانوا يجتنبون ما هو أقل من ذلك بكثير كما جاء عن جابر قال: كنا نستحب من ماء الغدير ونغتسل منه في ناحية<sup>٥٢</sup> ولا يجتنبون مثل هذا الفعل القبيح. وإن قيل: جاء التخصيص والتحديد في حديث القلتين. قلنا: لم يصح هذا الحديث كذلك كما سيأتي بيانه.

فإن قيل: ألا يتقوى بشواهدنا؟ قلنا: يتقوى الحديث بشواهدنا إذا لم يخالف الإجماع أو ما هو أصح منه، أو لم يكن في منته نكارة، أو لا يكون معالماً، فهذه كلها وجدت في هذه الرواية.

وذكر من شواهدنا ما رواه أحمد عن حسين بن محمد، حدثنا الفضيل يعني ابن سليمان، حدثنا محمد ابن أبي يحيى، عن أمه قالت: سمعت سهل بن سعد الساعدي يقول: "سقيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي من بضاعة"<sup>٥٣</sup>. لكن الفضيل بن سليمان الذي ذكر في السند الدارقطني لم أجد

<sup>٤٧</sup> الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (المتوفى: ٥٣٨٨هـ)، معالم السنن، (في هامش سنن أبي داود)، (١، ٥٤).

<sup>٤٨</sup> مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، عدد الأجزاء: ٥، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (١، ٢٢٦)، رقمه: ٢٦٩.

<sup>٤٩</sup> عبد الرزاق، المصنف، (١، ٨٩)؛ البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري الصحيح، تقديم: أحمد محمد شاكر، مكتبة عباد الرحمن، مصر، ص. ٣٨. رقمه: ٢٣٩؛ مسلم، الصحيح (١، ٢٣٥)، رقمه: ٢٨٢.

<sup>٥٠</sup> مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأشجعي المدني (المتوفى: ١٧٩هـ)، الموطأ، عدد الأجزاء: ٢، صححه ورقمه المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، (١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م)، (١، ٢١)، رقمه: ٩.

<sup>٥١</sup> الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن الجارود البصري (المتوفى: ٢٠٤هـ)، المسند، دار هجر، مصر (١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م)، (٤، ١٦٧)؛ ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: ٢٧٣هـ)، السنن، دار إحياء الكتب العربية، (١، ١٣٠)، رقمه: ٣٦٣.

<sup>٥٢</sup> ابن أبي شيبه، المصنف، (١/ ٢٤١)، رقمه: ١٤٧٦.

<sup>٥٣</sup> ابن شبة، عمر بن شبة (واسمه زيد) بن عبيدة بن ربيعة النميري البصري، أبو زيد (المتوفى: ٢٦٢هـ)، تاريخ المدينة لابن شبة، عدد الأجزاء: ٤، حققه: فهيم محمد شلتوت، طبع على نفقة: السيد حبيب محمود أحمد - جدة، (١٣٩٩

له ترجمة في الكتب المعتمدة. وفي سند ابن شبة إبراهيم بن أبي يحيى الأسلمي هو من الرواة الذين ترك رواياتهم<sup>٥٤</sup>. ثم هذه الرواية تدل علي أنهم كانوا يشربون من مائها<sup>٥٥</sup> ويكون دليلاً على ضعف الروايات التي تجوز طرح النجاسات في بئر بضاعة خاصة وفي الآبار عموماً.

وذكره البيهقي عن محمد بن أبي يحيى عن أبيه بزيادة في المتن: "لو أني أسقيكم من بضاعة لكرهتم ذلك" فحسنة<sup>٥٦</sup>. وقد تعقبه ابن الترمذاني بأنه لا يعرف حال أمه ولا اسمها بعد الكشف التام، ولا ذكر لها شيء من الكتب الستة كذلك أشار إلى الرواية عن أبيه، فجعله دليلاً على الاضطراب في السند<sup>٥٧</sup>. هذه الرواية لا تصح من أي وجه لضعف سندها ومخالفتها إجماع المسلمين بأن الماء إذا تغير لونه أو طعمه أو ريحه تنجس<sup>٥٨</sup>. وأما الزيادة التي ذكرها البيهقي فتشبه أن تكون من تصرفات الرواة، لأن الدارقطني متقدم على البيهقي، ولم يذكرها مع أنه رواه من الطريق نفسه.

وأما قول الشافعي: إنها كانت واسعة وكثيرة الماء وكان يطرح فيها ما لم يغير لونه أو طعمه<sup>٥٩</sup> فهذا لا دليل عليه، وقد قال أبو داود: "وسمعت قتيبة بن سعيد، قال: سألت قيم بئر بضاعة عن عمقها؟ قال: أكثر ما يكون فيها الماء إلى العانة، قلت: فإذا نقص، قال: دون العورة، قال أبو داود: "وقدرت أنا بئر بضاعة بردائي مددته عليها، ثم ذرعته فإذا عرضها ستة أذرع، وسألت الذي فتح لي باب البستان فأدخلني إليه، هل غير بناؤها عما كانت عليه؟ قال: لا، ورأيت فيها ماء متغير اللون". لكن هذه صفتها في زمن أبي داود، ولا يلزم أن يكون كانت هكذا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم. قال ابن النجار: "وهذه البئر اليوم في بستانٍ وماؤها عذب طيب ولونه صاف أبيض، وريحه كذلك، ويستقى منها كثيراً، وذرعها فكان طولها أحد عشر ذراعاً وشبراً، منها: ذراعان راجحة ماء،

٥٤) (١، ١٥٧)؛ الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي (المتوفى: ٣٨٥هـ)، السنن، عدد الأجزاء ٤، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م)، (١، ٣٢).

٥٥) أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح الكوفي (المتوفى: ٢٦١هـ)، معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم، المحقق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، مكتبة الدار - المدينة المنورة، (١٤٠٥ - ١٩٨٥)، ص. ٢٠٩.

٥٦) Özafşar, Mehmedemin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 1998, s. 313.

٥٧) البيهقي، السنن الكبرى، (١، ٣٩١).  
٥٨) ابن الترمذاني، علاء الدين علي بن عثمان بن إبراهيم بن مصطفى المارديني، أبو الحسن (المتوفى: ٧٥٠هـ)، الجوهر النقي على سنن البيهقي، (الطبعة مع السنن الكبرى للبيهقي) المحقق: محمد عبد القادر عطا، عدد الأجزاء: ١٠، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، (١، ٣٩١).

٥٩) ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم النيسابوري (المتوفى هـ ٣١٨)، الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، المحقق: الدكتور أبو حماد صاغير أحمد بن محمد، عدد الأجزاء: ٢-، الطبعة الأولى، دار الطيبة، الرياض، السعودية، (١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م)، (١، ٢٦٠).

٥٩) الشافعي، اختلاف الحديث، (ص، ٧٢).

والباقى بناء، وعرضها ستة أذرع، كما ذكر أبو داود في ((السنن))<sup>٦١</sup>. لا شك فيه أنه لو طرح في بئر ما هو أقل مما ذكرت من الحيض ولحوم الكلاب وعذر الناس لتغير لونه وطعمه وريحه ولنجس كما بينه الطحاوي<sup>٦٢</sup>. قال العيني: "غرض أبي داود من هذا الكلام أن يبين أن ماء هذه البئر كان كثيراً، كثيراً، لا يؤثر فيه وقوع الأشياء المذكورة، والإجماع على أن الماء الكثير إذا لم يتغير طعمه ولونه وريحه، لا يتنجس بوقوع الأشياء؛ لأن حكمه حكم الجاري، وهذا الكلام أيضاً مما يضعف حكم حديث القلتين، فافهم!"<sup>٦٣</sup>.

و أما ما نقله الطحاوي أن ماءها كان جارياً إلى البستان فرواه من طريق الواقدي<sup>٦٤</sup> فهذه الرواية حديث مرسل ضعيف<sup>٦٥</sup>. وقد أول البنوري قول الواقدي بأن الناس كانوا يزعون الماء منها بكثرة، ولهذا قيل: إنها كانت جارية. واعتمد رحمه الله على ما رواه البخاري<sup>٦٥</sup> بأنهم كانوا في العيد يذهبون إلى بئر بضاعة، يأخذون منها الماء، ويسقون به البساتين<sup>٦٦</sup>. فهذا دليل على أن رسول الله وأصحابه كانوا يستفيدون منها كثيراً، فكيف يسمحون أو لا يمنعون طرح هذه الأنجاس فيها؟ لقد روي أنهم كانوا يشربون من مائها<sup>٦٧</sup>. هذا يجعل شكاً في صحة هذه الرواية. قال الطحاوي: "ونحن نعلم أن بئراً لو سقط فيها ما هو أقل من ذلك لكان محالاً ألا يتغير ريح مائها وطعمه، هذا مما يعقل ويعلم". لهذا السبب أول الطحاوي قول النبي صلى الله عليه وسلم: "الماء لا ينجس" بأنه وقع جواباً للماء الذي طرأ عليه بعد إخراج النجاسة منه، لا أن الماء لا ينجس إذا خالطته النجاسة، مستدلاً بقوله صلى الله عليه وسلم: «المؤمن لا ينجس»، وما يشبهه من الروايات<sup>٦٨</sup>، ووافقه الجصاص على هذا<sup>٦٩</sup> لكن لا دليل على هذا.

<sup>٦١</sup> محب الدين أبو عبد الله محمد بن محمود بن الحسن المعروف بابن النجار (المتوفى: ٦٤٣هـ)، الدرر الثمينة في أخبار المدينة، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، (ص: ٦١).

<sup>٦٢</sup> الطحاوي، شرح معاني الآثار، (١، ١٢).

<sup>٦٣</sup> العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (المتوفى: ٨٥٥هـ)، شرح سنن أبي داود، عدد الأجزاء: ٧، مكتبة الرشد - الرياض، (١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م)، (١، 202).

<sup>٦٤</sup> الطحاوي، شرح معاني الآثار، (١، ١٢).

<sup>٦٥</sup> الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد (المتوفى: ٧٦٢هـ)، نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الأعمى في تخريج الزيلعي، عدد الأجزاء: ٤، الطبعة الثالثة، مكتبة الرياض الحديثة.

<sup>٦٥</sup> البخاري، الصحيح، (ص: ٧٥٣)، رقمه: ٦٢٤٨.

<sup>٦٦</sup> البنوري، محمد بن يوسف (متوفى هـ ١٣٩٧)، معارف السنن، عدد الأجزاء: ٦، امبو كيشل بريل، باكستان، هـ ١٤١٣، (١، ٢٢٧).

<sup>٦٧</sup> ابن شبة، تاريخ المدينة، (١، ١٥٧).

<sup>٦٨</sup> الطحاوي، شرح معاني الآثار، (١، ١٢، ١٣).

<sup>٦٩</sup> الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي (المتوفى: ٣٧٠هـ)، النصول في الأصول، المحقق: الدكتور عجيل جاسم، عدد الأجزاء: ٤، الطبعة الثانية، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، (١، ٣٤٦).

لم يتفق الرواة على متن هذه الرواية، فهذه تدل على الاضطراب في المتن. وزاد بعضهم الكلاب<sup>٧٠</sup>، وبعضهم لحوم الكلاب، وبعضهم الجيف، وبعضهم عذرة الناس، وبعضهم النتن. كذلك لم يتفق الرواة على لفظ الرواية. وجاء في رواية: أنهم سألوا النبي عن الوضوء منها، وفي رواية: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ منها، وسألوه عن الوضوء منها. وجاء في رواية أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ من بئر بضاعة، لكن اختلف في هذا اللفظ فقال بعضهم: "توضأ" وادعى النووي أنها تصحيف من الرواة<sup>٧١</sup>. وروى عن أبي سعيد: أن النبي سئل عن الحياض التي بين مكة والمدينة لا عن بئر بضاعة<sup>٧٢</sup>. ويشبه أن تكون هذه أصل الرواية، فخلط الرواة هذه بهذه أو قاسوا واستنبطوا حكماً من هذه الروايات، فذكروا بئر بضاعة قياساً للغديرات التي بين مكة والمدينة، فطرح هذه الأنجاس في مثل هذه الغديرات أمر قد يعقل، لكن طرح الكلاب أو لحمها أو بقية الأنجاس في بئر بضاعة أمر لا يعقل ولا يشرع.

فإن قيل: نُحْمَل هذه الاختلافات على تكرر القصة. قلنا: لا نسلم هذا لأنها كلها مروية من طريق أبي سعيد، فلا حجة في هذا القول. ثم لو قبلنا تكرر القصة مع أنه لا يأتي إلا من رواية أبي سعيد لكان علة للحديث، لأنه لو تكررت وانتشرت واشتهرت وروى عن غير أبي سعيد كذلك. وإن قيل: رويت هذه القصة عن عائشة وابن عباس كما أشار إليه الترمذي، قلنا: كذلك لا حجة لكم فيهما بل هي حجة عليكم لا لكم، لأنه لم يذكر فيهما بئر بضاعة، وروى عن جابر وأبي هريرة ابن عمر ما يشبه هذه الرواية. لكن الرواية التي جاءت عن جابر لا تصح لتردد الراوي بين أبي سعيد وجابر كما أشار إليه البيهقي<sup>٧٣</sup>. وأما ما جاء عن أبي هريرة: فضعيف وما جاء عن ابن عمر ليس مشهوراً<sup>٧٤</sup> ولم تذكر فيهما بئر بضاعة، فهذه كلها تخالف رواية أبي سعيد. فنحن لا ننكر وقوع هذه القصة لكن ننكر تسمية بئر بضاعة مع الأوصاف التي ذكرت فيها، فهي تشبه أن تكون من تصرفات الرواة كما أخطأ الغزالي<sup>٧٥</sup> والآمدني<sup>٧٦</sup> وابن الحاجب<sup>٧٧</sup> في متنه وزادوا فيه: "إلا ما غير طعمه أو ريحه أو لونه" فهذه

<sup>٧٠</sup> الشافعي، اختلاف الحديث، (ص. ٧١).

<sup>٧١</sup> النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، الإيجاز في شرح سنن أبي داود، الدار

الأثرية، عمان - الأردن، (١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م)، (ص. ٢٩٢).

<sup>٧٢</sup> انظر الطحاوي، شرح معاني الآثار، (١، ١١-١٢)، البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجْردي الخراساني، (المتوفى: ٤٥٨هـ)، السنن الكبرى (مع الجوهرة النقي لابن التركماني)، المحقق: محمد عبد القادر عطا، عدد الأجزاء: ١٠، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، (٣٨٩/١ - ٣٩١).

<sup>٧٣</sup> البيهقي، السنن الكبرى (١/ ٣٩٠).

<sup>٧٤</sup> للبيهقي، السنن الكبرى (١/ ٣٩١).

<sup>٧٥</sup> الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، المستصفى، دار العلوم الحديثة، بيروت-لبنان، (٢)، (٥٨).

<sup>٧٦</sup> الآمدني، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي (المتوفى: ٦٣١هـ)، الأحكام في أصول الأحكام، المحقق: عبد الرزاق عفيفي، عدد الأجزاء: ٤، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، (٢)، (٤٤٩).

الزيادة ليست من الرواية. قال ابن حجر بعدما ذكر هذا الخطأ: وقع لابن الرفعة<sup>٧٨</sup> أشد من هذا الوهم فإنه عزا هذا الاستثناء إلى رواية أبي داود<sup>٧٩</sup>. ووقع في الخطأ نفسه السرخسي من الحنفية فقال: "قال: (وإن وقع فيه دم، أو خمر، أو عذرة، أو بول أفسده عندنا)، وقال مالك - رحمه الله - لا يفسده إلا أن يتغير به أحد أوصافه من لون، أو ريح، أو طعم، واحتج بما روي «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يتوضأ من بثر، وهي بضاعة، وهي بثر تلقى فيها الجيف، ومحايض النساء، فلما ذكر له ذلك قال: خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه، أو طعمه، أو ريحه»<sup>٨٠</sup>. وجاء هذا الاستثناء في كتب الشيعة من قول علي رضي الله عنه ومن قول رسول الله<sup>٨١</sup>.

على أي حال الحديث لا يصح. وقد ذكره البخاري من طرقه الثلاثة في تاريخه، وأشار إلى اختلاف الرواة، ولم يدخله في صحيحه، فدل هذا على تضعيفه للحديث. وهذا نص البخاري: "عبيد الله بن عبد الله بن رافع بن خديج، قاله عبد الله بن محمد عن أبي أسامة عن الوليد بن كثير عن محمد بن كعب القرظي، وقال يحيى بن واضح عن ابن إسحاق عن سليل بن أبيوب: عن عبيد الله بن عبد الله بن رافع، وقال يونس بن بكير: عبد الله بن عبد الرحمن بن رافع، وقال محمد بن سلمة: عبد الرحمن بن رافع، وقال إبراهيم بن سعد عن ابن إسحاق عن عبد الله بن أبي سلمة: سمع عبد الله بن عبد الله بن رافع: سمع أبا سعيد رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: الماء لا ينجسه شيء"<sup>٨٢</sup>. كما نرى في نص البخاري القصة التي ذكرها الرواة لم يروها البخاري، فدل هذا على أن الرواة تصرفوا في متن الرواية.

ولو أخذنا بظاهر هذا الحديث لجاز طرح هذه الأشياء في الآبار، بل يسير هذا سنة تقريرية لعدم منع النبي صلى الله عليه وسلم من هذا الفعل. وإن قيل: إنه كان هذا من فعل المنافقين، أو طرحتها السيول أو الرياح فلا دليل له. ثم لو قبلنا هذا الجواب لبقى السؤال: لماذا لم يأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بمنع الطرح مع تكرار هذه المصيبة؟ هل أقرهم النبي صلى الله عليه وسلم على هذا أو عجزوا من منع طرح هذه الأنجاس مع شدة الحاجة إلى الماء؟ فإن قيل: نعم أقرهم، فهل تقولون إن طرح هذه الأنجاس

<sup>٧٧</sup> محمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) بن أحمد بن محمد، أبو الثناء، شمس الدين الأصفهاني (المتوفى: ٧٤٩هـ)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، عدد الأجزاء: ٣، دار المدني، السعودية، (١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م)، (٢، ١٤٩).

<sup>٧٨</sup> أحمد بن محمد بن علي بن مرتفع بن حازم بن إبراهيم بن العباس الأنصاري، البخاري، حامل لواء الشافعية في عصره، مات في العام ٧١٠هـ.

<sup>٧٩</sup> ابن حجر، تلخيص الحبير، (١، ٢٢).

<sup>٨٠</sup> السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة (المتوفى: ٤٨٣هـ)، المبسوط، عدد الأجزاء: ٣٠، دار الفكر، بيروت-لبنان، (١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م)، (١، ٥٢).

<sup>٨١</sup> انظر: الميرزا حسين بن محمد تقي بن علي محمد بن تقي النوري الطبرسي (المتوفى: ١٣٢٠هـ)، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، التحقيق والنشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، (المتوفى: ١٤٠٨هـ)، (١، ١٨٩-١٩١).

<sup>٨٢</sup> البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، أبو عبد الله (المتوفى: ٢٥٦هـ)، التاريخ الكبير، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، عدد الأجزاء: ٨، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، المملكة السعودية، (١، ٣٨٩).

سنة تقريرية؟ ثم لو اعتبرنا قول أبي داود بأن الماء كان متغير اللون صحيحاً للزم أن تترك الإجماع بأن الماء إذا تغير أحد أوصافه نجس، والأحاديث التي هي أصح. فلا شك أن إجماع المسلمين والأحاديث الصحيحة أقوى وأجل للترجيح.

وقال السرخسي: "وقيل: إنما كان يلقي فيها الجيف في الجاهلية، وفي الإسلام نهوا عن مثل هذا، وكان برسول الله - صلى الله عليه وسلم - من التنزه، والتقدير ما يمنعه من التوضؤ، والشرب من بئر يلقي فيه ذلك في وقته، وإنما أشكل عليهم أن ما كان في الجاهلية هل يسقط اعتباره بتطهير البئر في الإسلام، فأزال إشكالهم بما قال<sup>٨٣</sup>. لكن ظاهر الروايات تخالف. نعم قد جاء في التورات بعض الأحكام تؤيد احتمال التأثير الجاهلية على فهم وتأويلات الروايات<sup>٨٤</sup>. لذا نقول بضعف هذا الحديث لجهالة رواته، وضعف شواهدة، والاضطراب في سنده، وامتته، والنكارة في متنه ولمخالفته الإجماع، وما هو أصح منه ومخالفة أخلاق الإسلام.

### الفصل الثاني: في ذكر الروايات الواردة في حديث القلتين وعلل أسانيدها

خصص الشافعي مفهوم حديث بئر بضاعة بحديث القلتين<sup>٨٥</sup>، لهذا وجب البحث فيه كذلك. كما أشار إليه الزيلعي اشتهر هذا الحديث عن ثلاثة رواة هم: الوليد بن كثير ومحمد بن إسحاق وحماد بن سلمة عن عاصم بن المنذر<sup>٨٦</sup>، فهم رواة حديث بئر بضاعة كما رأينا من قبل. وروى حديث القلتين الشافعي كذلك، فهذا نصه: «أبنا الثقة، عن الوليد بن كثير، عن محمد بن عباد بن جعفر، عن عبد الله بن عبد الله بن عمر، عن أبيه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إذا كان الماء قلتين لم يحمل نجساً أو خبثاً» أَخْبَرَنَا مُسْلِمٌ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ بِإِسْنَادٍ لَا يَحْضُرُنِي ذِكْرُهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَلْتَيْنِ لَمْ يَحْمَلْ نَجَسًا»<sup>٨٧</sup>.

<sup>٨٣</sup> السرخسي، المبسوط، (١، ٥٢).

<sup>٨٤</sup> التورات (كتاب المقدس)، لاويين، ١١: ٢٠-٣٩.

<sup>٨٥</sup> الشافعي، اختلاف الحديث، (ص. ٧٢).

<sup>٨٦</sup> الزيلعي، نصب الراية، (١، ١٠٥-١٠٨).

<sup>٨٧</sup> الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، الأم، عدد الأجزاء: ٨، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ١، ٤٤؛ الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: ٤٠٥هـ)، المستدرک على الصحيحين، عدد الأجزاء: ٤، دار الكتب العلمية - بيروت، (١٤١١ - ١٩٩٠)، ١، ٢٢٥؛ البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسُرُوجَردي الخراساني، (المتوفى: ٤٥٨هـ)، معرفة السنن والآثار، المحقق: عبد المعطي أمين قلعي، جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي - باكستان)، دار قتيبة (دمشق - بيروت)، دار الوعي (حلب - دمشق)، دار الوفاء (المنصورة - القاهرة)، عدد الأجزاء: ١٥، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م، (٨٤، ٢).

ومدار الحديث الأول على الوليد بن كثير<sup>٨٨</sup>، وهو كذلك من رواة حديث بئر بضاعة والحديث الثاني معضل السند فلا يصح. وذكر الحاكم أن الثقة الذي أبهمه الشافعي هو أبو أسامة بلا شك فيه<sup>٨٩</sup>. والذين رواوا هذا الحديث من هذا الطريق لم يتفقوا في متنه. روي مرفوعاً بلفظ: "سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الماء وما ينوبه من السباع والدواب، فقال: «إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث»"<sup>٩٠</sup>. وأشار أبو داود إلى الاختلاف في سنده بعدما نقله من طريق أبي أسامة، عن الوليد بن كثير، عن محمد بن جعفر بن الزبير، عن عبد الله بن عبد الله بن عمر، عن أبيه مرفوعاً<sup>٩١</sup> فقال: "وهذا لفظ ابن العلاء، وقال عثمان، والحسن بن علي: عن محمد بن عباد بن جعفر، قال أبو داود: وهو الصواب"<sup>٩٢</sup>. ولهذا الاختلاف في السند أعله بعض العلماء بالاضطراب كما سيأتى تفصيله. ذكروا علة أخرى لتأييد حكمهم بالاضطراب في السند، لأن رواة الحديث اختلفوا: فنقله بعضهم عن الوليد عن محمد بن جعفر بن الزبير عن عبيد الله بن عمر مرفوعاً<sup>٩٣</sup>.

ورواه الدارقطني من طريقين، فأجاب عن هذا الاختلاف قائلاً: "فلما اختلف على أبي أسامة في إسناده أحببنا أن نعلم من أتى بالصواب، فنظرنا في ذلك فوجدنا شعيب بن أيوب قد رواه، عن أبي أسامة، عن الوليد بن كثير على الوجهين جميعاً، عن محمد بن جعفر بن الزبير ثم أنبعه، عن محمد بن عباد بن جعفر، فصح القولان جميعاً عن أبي أسامة، وصح أن الوليد بن كثير رواه عن محمد بن جعفر بن الزبير، وعن محمد بن عباد بن جعفر جميعاً عن عبد الله بن عبد الله بن عمر عن أبيه فكان أبو أسامة مرة يحدث به عن الوليد بن كثير عن محمد بن جعفر بن الزبير ومرة يحدث به عن الوليد بن كثير عن محمد بن عباد بن جعفر والله أعلم"<sup>٩٤</sup>. رواه الحاكم من طريقين كذلك فقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، فقد احتجا جميعاً بجميع رواته ولم يخرجاه، وأظنهما والله أعلم

<sup>٨٨</sup> رتبته عند ابن حجر، صدوق. انظر: تقريب التهذيب، (ص. ٥٨٣).

<sup>٨٩</sup> الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، ١، ٢٢٥.

<sup>٩٠</sup> ابن الأعرابي، أبو سعيد أحمد بن محمد بن زياد بن بشر بن درهم البصري الصوفي (المتوفى: ٣٤٠هـ)، المعجم، تحقيق وتخريج: عبد المحسن بن إبراهيم بن أحمد الحسيني، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، (١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م). ٢، ٦٩٥. الحاكم، المستدرک، (١، ٢٢٥).

<sup>٩١</sup> رواه بهذا السند ابن أبي شيبه، المصنف، (١، ١٣٣)؛ ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق النيسابوري، الصحيح، (المتوفى ٣١١)، المحقق: د. محمد مصطفى الأعظمي، عدد الأجزاء: ٤، دار الثقة، مكة المكرمة، الطبعة الثانية (١٣٩٥-١٩٧٥)، (١، ٤٩).

<sup>٩٢</sup> أبو داود، السنن، (١، ٥٢).

<sup>٩٣</sup> ابن أبي شيبه، المصنف، (١، ١٣٣)؛ ابن خزيمة، (١، ٤٩)؛ الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد، التميمي السمرقندي (المتوفى: ٢٥٥هـ)، المسند، عدد الأجزاء: ٤، دار الريان للتراث-القاهرة، (١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م) (١، ٢٠٢)؛ النسائي، السنن، (١، ١٧٥).

<sup>٩٤</sup> الدارقطني، السنن، (١، ١١).

لم يخرجاه لخلاف فيه على أبي أسامة على الوليد بن كثير<sup>٩٥</sup>. وذكرنا قول البخاري في هؤلاء الرواة، وزال الشك الذي ذكره الحاكم. لان الظاهر أن البخاري كان مطلعاً على رواياتهم.

وروي هذا الحديث من طريق ابن إسحاق، واختلف عليه كذلك. قال أحمد: "ثنا عبدة، حدثنا محمد بن إسحاق، عن محمد بن جعفر بن الزبير، عن عبيد الله بن عبد الله، عن ابن عمر، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم، يسأل عن الماء يكون بأرض الفلاة، وما ينوبه من الدواب، والسباع؟، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا كان الماء قدر قلتين لم يحمل الخبث"<sup>٩٦</sup>. فهذا ضعيف لعننة ابن إسحاق، فإن قيل: جاء التصريح بالسماع عند الدارقطني<sup>٩٧</sup>، قلنا: لا يصح سنده لان فيه محمد بن أبي نعيم الواسطي ورمى بالكذب<sup>٩٨</sup> ومخالفته من هم أكثر وأوثق. وروى عن يزيد بن هارون، أنبا محمد بن إسحاق، عن محمد بن جعفر بن الزبير، عن عبد الله بن عبد الله بن عمر، عن أبيه ابن عمر مرفوعاً. قال الحاكم بعد نقله هذه الرواية: "وهكذا رواه سفيان الثوري، وزائدة بن قدامة، وحماد بن سلمة، وإبراهيم بن سعد، وعبد الله بن المبارك، ويزيد بن زريع، وسعيد بن زيد أخو حماد بن زيد، وأبو معاوية، وعبدة بن سليمان، قد حدث به عبد الله، عن عبيد الله بن عبد الله"<sup>٩٩</sup>.

وجعل بعضهم ذكر عبد الله بن عبد الله في السند علة للحديث. "قال ابن أبي حاتم: والمحموظ: عن ابن إسحاق، عن محمد بن جعفر بن الزبير، عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر، عن أبيه. وقال ابن أبي حاتم: سألت أبا زرعة عن حديث محمد بن إسحاق، عن محمد بن جعفر بن الزبير، فقلت: إنه يقول: عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر، عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم. ورواه الوليد بن كثير، فقال: عن محمد بن جعفر بن الزبير، عن عبد الله بن عبد الله بن عمر، عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا كان الماء قلتين لم ينجمه شيء". فقال أبو زرعة: "ابن إسحاق، ليس يمكن أن يقضى له. قلت له: ما حال محمد بن جعفر؟ فقال: صدوق. وابن عياش، عن محمد بن إسحاق، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله، عن أبي هريرة مرفوعاً". لكن كما بينه الدارقطني

<sup>٩٥</sup> الحاكم، المستدرک، (١، ٢٢٤، ٢٢٥).

<sup>٩٦</sup> أحمد، المسند، (٢، ٧٩)، رقمه: ٤٥٩١؛ الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ) السنن، المحقق: أحمد محمد شاكر، عدد الأجزاء: ٥، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، (١، ٩٧)، رقمه: ٦٧؛ الدارقطني، السنن، (١، ١٩٠، ٢٠).

<sup>٩٧</sup> الدارقطني، السنن، (١، ٢١).

<sup>٩٨</sup> الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، ديوان الضعفاء والمتروكين وخلق من المجبولين وثقات فيهم كين، المحقق: حماد بن محمد الأنصاري، مكتبة النهضة الحديثة - مكة، المملكة السعودية، (١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م)، (١، ٤٢٧).

<sup>٩٩</sup> الحاكم، المستدرک، (١، ٢٢٦).

هذا خطأ والمحفوظ عن ابن عياش، عن محمد بن إسحاق، عن محمد بن جعفر بن الزبير، عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر، عن أبيه<sup>١٠٠</sup>.

وروي هذا الحديث من طريق عاصم بن المنذر، وليس ممن يعتمد عليه في رواياته. وهذا نص أبي داود: "قال: حدثنا حماد بن سلمة، عن عاصم بن المنذر، قال: كنا مع ابن لابن عمر في البستان، وثم جلد بعير في الماء، فتوضأ منه، فقلت: أتفعل هذا؟، فقال: حدثني أبي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا كان الماء قدر قلتين، لم ينجسه شيء»<sup>١٠١</sup>". مدار هذا الحديث على حماد بن سلمة فهو راوي حديث بئر بضاعة. فهذه القصة تشبه قصة بئر بضاعة، لكن تخالفها في توقيت الماء. وروي من طريق ابن عليه، عن عاصم بن المنذر، عن رجل، عن ابن عمر، قال: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل نجساً أو كلمة نحوها موقوفاً<sup>١٠٢</sup>. فهذا يدل أن عاصماً كذلك لم يضبط الرواية، لأنه رواه موقوفاً ومرفوعاً، وأبهم الراوي الذي بينه وبين ابن عمر. وروى عن وكيع، حدثنا حماد بن سلمة، عن عاصم بن المنذر، عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر، عن أبيه مرفوعاً دون ذكر القصة فقيلاً فيه: "قلتين أو ثلاثاً"<sup>١٠٣</sup>. رواه أبو داود من طريق عاصم بسند متصل فقال: "حماد بن زيد وفقه، عن عاصم"<sup>١٠٤</sup>. ورواه ابن أبي شيبه عن ابن عليه، عن عاصم بن المنذر، عن رجل، عن ابن عمر، قال: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل نجساً، أو كلمة نحوها موقوفاً على ابن عمر. ورواه عبد الرزاق عن ابن جريح قال: حدث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا كان الماء قلتين لم يحمل نجساً ولا بأساً"<sup>١٠٥</sup> مرسلاً فقال الدارقطني بعد ذكره هذه الرواية: "والتوقيت غير ثابت"<sup>١٠٦</sup>. وروي عن مجاهد، بلفظ: "إذا بلغ الماء قلتين أو ثلاثاً لم ينجسه شيء" مقطوعاً<sup>١٠٧</sup> ومرفوعاً كما أشار إليه الدارقطني

<sup>١٠٠</sup> ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي (المتوفى: ٣٢٧هـ)، *العلل*، مطابع الحميضي، (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م)، (١، ٥٤٥-٥٤٦).

<sup>١٠١</sup> الطيالسي، المسند، (٣/ ٤٦٠).

<sup>١٠٢</sup> ابن أبي شيبه، المصنف، (١، ١٣٣).

<sup>١٠٣</sup> أحمد، المسند، (١/ ٩٩)، رقمه: ٤٧٣٩؛ ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجه اسم أبيه يزيد (المتوفى: ٢٧٣هـ)، *السنن*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، عدد الأجزاء: ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (١، ١٧٢)، رقمه: ٥١٨.

<sup>١٠٤</sup> سنن أبي داود (١/ 53).

<sup>١٠٥</sup> عبد الرزاق، المصنف، (١، ٧٩).

<sup>١٠٦</sup> الدارقطني، *العلل*، (١٢/ ٣٧٣).

<sup>١٠٧</sup> القاسم بن سلام، *الطهور*، (١، ٢٣٠)؛ علي بن الجعد بن عبيد الجوهري البغدادي (المتوفى: ٢٣٠هـ)، *مسند ابن الجعد*، الطبعة الأولى، مؤسسة نادر - بيروت، (هـ ١٤١٠ - ١٩٩٠م)، (ص: ٣١١).

ورجح وقفه<sup>١٠٨</sup>، ولهذا أعله بعض العلماء بالوقف كما سيأتي تفصيله. وروي كذلك في كتب الشيعة من قول جعفر الصادق<sup>١٠٩</sup>.

#### ١. موقف العلماء من الرواية:

للعلماء ثلاثة مواقف من حديث القلتين: منهم من صحح هذا الحديث، مثل أحمد بن حنبل، وأبو عبيد وابن خزيمة والحاكم وابن حبان والدارقطني والبيهقي وغيرهم. لكن بعض العلماء مع تصحيحهم الرواية لم يروا العمل به، لعدم معرفة حد القلتين مثل الطحاوي<sup>١١٠</sup>. وقابلهم آخرون وضعفوا الحديث، منهم ابن عبد البر وابن دقيق العيد وابن التركماني وابن العربي وإسماعيل القاضي وابن القيم وابن تيمية كما ذكره ابن القيم عنه والفيروزآبادي<sup>١١١</sup> وغيرهم. والذين صححوا هذا الحديث نظروا إلى أسانيده دون اعتبار لعللها من الاضطراب في سنده وامتته والوقف والإرسال والمخالفة والنكارة والتفرد، فهذه العلل كلها وجدت في هذا الحديث.

قال ابن عبد البر: "وهو حديث يرويه محمد بن إسحاق الوليد بن كثير جميعاً عن محمد بن جعفر بن الزبير وبعض رواة الوليد بن كثير يقول فيه عنه عن محمد بن عباد بن جعفر، ولم يختلف عن الوليد بن كثير أنه قال فيه عن عبد الله بن عبد الله بن عمر عن أبيه يرفعه ومحمد بن إسحاق يقول فيه عن محمد بن جعفر بن الزبير عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر عن أبيه وعاصم أيضاً. فالوليد يجعله عن عبد الله بن عبد الله، ومحمد بن إسحاق يجعله عن عبيد الله بن عبد الله ورواه عاصم بن المنذر عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر عن أبيه فاختلف فيه عليه أيضاً، فقال حماد بن سلمة عن عاصم بن المنذر عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر عن أبيه وقال فيه حماد بن زيد عن عاصم بن المنذر عن أبي بكر بن عبيد الله عن عبد الله بن عمر. وقال حماد بن سلمة فيه: إذا كان الماء قلتين أو ثلاثاً لم ينجسه شيء. وبعضهم يقول فيه: إذا كان الماء قلتين لم يحصل الخبث. وهذا اللفظ محتمل للتأويل، ومثل هذا الاضطراب في الإسناد يوجب التوقف عن القول بهذا الحديث لأن القلتين غير معروفتين، ومحال أن يتعبد الله عباده بما لا يعرفونه. وأما حديث ولوغ الكلب في الإناء وحديث النهي عن إدخال اليد في الإناء قبل غسلها لمن انتبه من نومه، وحديث النهي عن البول في الماء الدائم الراكد، فقد عارضها ما هو أقوى منها، والأصل في الماء الطهارة"<sup>١١٢</sup>.

<sup>١٠٨</sup> الدارقطني، العلال، (١٢ / ٣٧٣).

<sup>١٠٩</sup> ابن بابويه، محمد بن علي، (المتوفى: ٣٨١ هـ)، من لا يحضره الفقيه، عدد الأجزاء: ٤، تحقيق: غفاري، علي أكبر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤١٣ هـ، (١، ٦).

<sup>١١٠</sup> الطحاوي، شرح معاني آثار، (١، ١٦).

<sup>١١١</sup> مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: ٨١٧ هـ)، رسالة في بيان ما لم يثبت فيه حديث صحيح من الأبواب (مخطوط)، (ص. ٢).

<sup>١١٢</sup> ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٦٣ هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، عدد الأجزاء:

٢٤، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، (١٣٨٧ هـ)، (١ / ٣٢٩).

قيل: هذه الرواية مع أهميتها في الدين، لم تظهر في عصر سعيد بن المسيب، ولا في عصر الزهري، ولم يمش عليها المالكية ولا الحنفية، فلم يعملوا بها، وعمل بها الشافعي<sup>١١٣</sup>. لعله قصد بهذا أنه لم يرو مرفوعاً، لأنه روي موقوفاً ومقطوعاً كما ذكرناه من قبل. أما الوليد بن كثير فذكره الذهبي بعد توثيقه له في ديوان الضعفاء<sup>١١٤</sup>، ورتبه عند ابن حجر صدوق<sup>١١٥</sup>، ولهذا مال بعض العلماء إلى الترجيح. فإن قيل: تابعه محمد بن إسحاق على هذا، قلنا: ليس هو أحسن منه حالاً. ولم يخرج البخاري ومسلم هذا الحديث، لخلاف فيه على أبي أسامة على الوليد بن كثير، كما بينه الحاكم<sup>١١٦</sup>.

وألف العلائي جزءاً للدفاع عن صحة الحديث ألخصه هنا. قال رحمه الله: "قالوا: فلما اختلف في هذا الحديث هل هو عن محمد بن عباد بن جعفر أو عن محمد بن جعفر بن الزبير علمنا أنه مضطرب فيه غير محفوظ في أصله وترجيح أحد القولين غير ممكن: إما بكثرة العدد، وإما بالحفظ والإتقان، وكل ذلك موجود في رواية الطريقتين. فهذا الاختلاف الذي أشار إليه الحاكم رحمه الله، وذكر أنه المانع من تخريج الحديث في الصحيح. الجواب عن هذا: إنه ليس باختلاف يؤثر في صحة الحديث، إنما المؤثر أن يكون أحد الراويين المختلف فيهما غير ثقة، والآخر ثقة. الاحتمال ألا يكون إلا من الضعيف، فيسقط الاحتجاج به، ومع ذلك فتلك الصورة لا تؤثر في صحة الحديث، إلا إذا كان من ذكر الرجل الضعيف أكثر عدداً وحفظاً وإتقاناً ممن ذكر الثقة، وإلا عند العكس لا يلتفت إلى قول من ذكر الضعيف يحتج به. كذلك عند التساوي على الصحيح وموضعه غير هذا. أما إذا كان كل من الرجلين المختلف فيهما ثقة محتجاً به معروفاً، فمثل هذا الحديث قال: محمد عباد بن جعفر ومحمد بن جعفر بن الزبير ثقتان محتج بهما في (الصحيحين) فلا مانع من صحته، لأنّ الحديث كيفما دار كان بخبر ثقة<sup>١١٧</sup>. لكن أبا داود<sup>١١٨</sup> وأبا حاتم<sup>١١٩</sup> وابن منده وغيرهم رأوا هذا الاختلاف اختلافاً مؤثراً، ومالوا إلى الترجيح بينهما<sup>١٢٠</sup>.

<sup>١١٣</sup> حمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: ١٣٣٢هـ)، قواعد التحديث من فنون مصطلح

الحديث، دار النفائس، بيروت-لبنان، (١٤٠٧-١٩٨٧)، (ص. ٣٤٦).

<sup>١١٤</sup> الذهبي، ديوان الضعفاء، (١، ٤٢٧).

<sup>١١٥</sup> ابن حجر، تقريب التهذيب، (ص. ٥٧٣)، رقمه: ٧٤٥٢.

<sup>١١٦</sup> الحاكم، المستدرک، (١، ٢٢٤).

<sup>١١٧</sup> العلائي، صلاح الدين خليل بن كيكليدي (المتوفى ٧٦١)، جزء في تصحيح حديث القلتين والكلام على أسانيده،

مكتبة تربية الإسلامية، الطبعة الأولى، (١٤١٢-١٩٩٢)، (ص. ٢٥).

<sup>١١٨</sup> أبو داود، السنن، (١، ٥٢).

<sup>١١٩</sup> ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحفظي، الرازي (المتوفى: ٣٢٧هـ)،

العلل، تحقيق: فريق من الباحثين، مطابع الحميضي، (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م)، (١، ٥٤٦، ٥٤٥).

<sup>١٢٠</sup> ابن دقيق العيد، الإمام في شرح أحاديث الأحكام، ١، ٢٠٠-٢٠٢.

ثم محمد بن عباد ومحمد بن جعفر لم يتفقا في سنده، فتارة رويها عن عبد الله بن عبد الله وتارة عن عبيد الله بن عبد الله، فجعل ابن عبد البر<sup>١٢١</sup> وغيره هذا سببا لتضعيفه بالاضطراب في السند كذلك<sup>١٢٢</sup>. وأجاب العلائي عن هذا بقوله: "الوجه الثاني من الاعتراض على الحديث أنه رواه عباد بن صهيب عن الوليد بن كثير فقال فيه عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر عن أبيه، وكذلك رواه محمد بن إسحاق بن يسار عن محمد بن جعفر بن الزبير ورواه عن ابن إسحاق جماعة. ورواه مغيرة بن سقران عن ابن إسحاق عن نافع عن ابن عمر عن ابن عمر ورواه عبد الوهاب بن عطاء عن ابن إسحاق عن الزهري عن سالم عن أبيه وروي عبد الوهاب أيضا عن ابن إسحاق أنه بلغه أن النبي صلى الله عليه وسلم، وروي عن إسماعيل بن عياش عن ابن إسحاق عن عبيد الله بن عمر عن أبي هريرة (مر كلام الدارقطني على هذه الرواية). وقد ذكر الإمام أبو عمر بن عبد البر بعض هذا الاختلاف (وقال) مثل هذا الاختلاف يوجب التوقف عن القول بهذا الحديث<sup>١٢٣</sup>. فأجاب عن هذا بأن الحديث قد صح من غير اختلاف من حديث عبد الله بن عبد الله ولم يضر هذا الاختلاف<sup>١٢٤</sup>.

واختلف الرواة كذلك في رفع هذا الحديث ووقفه وإرساله، ولهذا أعله بعض العلماء بالوقف والإرسال. قال ابن العربي: حديث بئر بضاعة لا بأس به، وحديث القلتين مداره على مطعون عليه أو مضطرب في الرواية، أو موقوف. وحسبك أن الشافعي رواه عن الوليد بن كثير وهو أيادي<sup>١٢٥</sup>. واختلفت روايته فقيل: قلتين أو ثلاثاً. ورواه يزيد بن هارون عن حماد بن سلمة: "أربعون قلة وأربعون غرباً"، ووقف على أبي هريرة وعبد الله بن عمرو (في أكثر الروايات عبد الله بن عمرو)<sup>١٢٦</sup>. لكن كما بينته من قبل: مدار الروايتين على نفس الرواة فلهذا الطعن في أحدهما من قبل الرواة كالطعن في كليهما. قال العيني: وحاصله أن حديث القلتين مضطرب لفظاً ومعنى، أما اللفظ فمن جهة الإسناد والمتن، أما الإسناد فلأنه روي بروايات مختلفة، وأما المتن فما تقدم وضعفه الحافظ أبو عمر بن عبد البر وابن العربي<sup>١٢٧</sup>.

قال العلائي: "إن هذا الحديث قد روي مرسلاً وموقوفاً، وكلّ منهما علة في صحته، فقد رواه حماد بن زيد عن عاصم بن المنذر عن أبي بكر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلاً، وروي عنه أيضاً موقوفاً عن ابن عمر.

<sup>١٢١</sup> ابن عبد البر، التمهيد، (١، ٣٢٩).

<sup>١٢٢</sup> ابن دقيق العيد، الامام، (١، ٢٠٠-٢٠٢).

<sup>١٢٣</sup> العلائي، جزء في تصحيح حديث القلتين والكلام على أسانيده، ص. ٤٠-٤٢.

<sup>١٢٤</sup> العلائي، جزء في تصحيح حديث القلتين والكلام على أسانيده، ص. ٤٢.

<sup>١٢٥</sup> كذا نقله العيني بلفظ: قال أبو بكر بن العربي في "شرح الترمذي": "وحسبك أن الشافعي رواه عن الوليد بن كثير وهو أباضي منسوب إلى عبد الله بن أباض من غلاة الروافض. فدل هذا أن كلمة "أيادي" محرف.

<sup>١٢٦</sup> ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله (المتوفى ٥٤٣)، عارضة الأحوزي بشرح صحيح الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، (١٤١٨-١١٩٧)، ١، ٥١.

<sup>١٢٧</sup> العيني، البناء في شرح الهداية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١، ٣٨٠.

ورواه إسماعيل بن عليّة عن عاصم بن المنذر عن رجل لم يسمه عن ابن عمر موقوفاً عليه. فأجاب عن هذا بقوله: أن هذا بعد تسليم كونه علة وكون حماد بن زيد، وابن عليّة أحفظ من حماد بن سلمة وأتقن حتى يقدم قولهما على روايته لا يؤثر إلا في حديث عاصم بن المنذر فقط. وأما رواية أبي أسامة ورواية محمد بن إسحاق فهما صحيحتان، لا يقدح هذا فيهما لتباين الطرق<sup>١٢٨</sup>. لكن تباين الطرق لا يجعل هذه الرواية سليمة من العلة. لأنه رجّح بعضهم عند تعارض الوقف والرفع الوقف على الإطلاق بناء على ما ذكره الحاكم بأنّ قوماً عمدوا إلى أحاديث صحيحة عن الصحابة رفعوها إلى رسول الله، وقوماً عمدوا إلى أحاديث مروية عن التابعين أرسلوها عن رسول الله، فزادوا فيها رجلاً من الصحابة فوصلوها<sup>١٢٩</sup>. لكن اعتمد العلّائي على قاعدة: أنّ الزيادة من الثقة مقبولة سواء كانت في المتن أو السند. ونسب هذا إلى المحدثين ولم يصح عنهم بل هي قاعدة اعتمدها الأصوليون كما بينه ابن حجر<sup>١٣٠</sup>.

ثم أبو أسامة وابن إسحاق لا تقوم بهما حجة، وبخاصة إذا تفردا وخالفاً في مثل هذه القضية. قال ابن القيم: "قال المانعون من التحديد بالقلتين: أما قولكم إنه قد صح سنده فلا يفيد الحكم بصحته لأن صحة السند شرط أو جزء سبب للعلم بالصحة لا موجب تام، فلا يلزم من مجرد صحة السند صحة الحديث ما لم يتنف عنه الشذوذ والعلة، ولم يتنفيا عن هذا الحديث، أما الشذوذ فإنّ هذا حديث فاصل بين الحلال والحرام والطاهر والنجس، وهو في المياه كالأسق في الزكاة والنصب في الزكاة، فكيف لا يكون مشهوراً شائعاً بين الصحابة ينقله خلف عن سلف؟ لأنّ شدة حاجة الأمة إليه أعظم من حاجتهم إلى نصب الزكاة، فإن أكثر الناس لا تجب عليهم زكاة، والوضوء بالماء الطاهر فرض على كل مسلم، فيكون الواجب نقل هذا الحديث كنقل نجاسة البول ووجوب غسله ونقل عدد الركعات، ونظائر ذلك. ومن المعلوم أن هذا لم يروه غير ابن عمر ولا عن ابن عمر غير عبيد الله وعبد الله، فأين نافع وسالم وأيوب وسعيد بن جبير؟ وأين أهل المدينة وعلماءؤهم من هذه السنة التي مخرجها من عندهم؟ وهم إليها أحوج الخلق لعزة الماء عندهم، ومن البعيد جداً أن تكون هذه السنة عند ابن عمر وتخفى على علماء أصحابه وأهل بلده، ولا يذهب إليها أحد منهم، ولا يروونها ويديرونها بينهم. ومن أنصف لم يخف عليه امتناع هذا. فلو كانت هذه للسنة العظيمة المقدار عند ابن عمر لكان أصحابه وأهل المدينة أقول الناس بها وأرواهم لها فأني شذوذ أبلغ من هذا؟ وحيث لم يقل بهذا التحديد أحد من أصحاب ابن عمر علم أنه لم يكن فيه عنده سنة من النبي فهذا وجه شذوذه وأما عليه فمن ثلاثة أوجه أحدها وقف مجاهد له على ابن عمر واختلف فيه عليه

<sup>١٢٨</sup> العلّائي، جزء في تصحيح حديث القلتين والكلام على أسانيد، ص ٤٨.

<sup>١٢٩</sup> الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الظهمني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: ٤٠٥هـ)، المدخل في أصول الحديث، دار الكتب العلمية (الطبعة مع المنار المنيف)، بيروت-لبنان، (١٤٠٨-١٩٨٨م)، (ص. ١٦٧، ١٦٨). وهناك رسالة دكتوراه في هذا الموضوع بعنوان "مسألة الرفع في علم الحديث".

<sup>١٣٠</sup> ابن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح، المحقق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، عدد الأجزاء: ٢، الطبعة الأولى، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، (١٤٠٤-١٩٨٤م)، (١، ١٠١).

واختلف فيه على عبيد الله أيضا رفعا ووقفا ورجح شيخا الإسلام أبو الحجاج المزني وأبو العباس بن تيمية وقفه ورجح البيهقي في سننه وقفه من طريق مجاهد وجعله هو الصواب. قال شيخنا أبو العباس: وهذا كله يدل على أن ابن عمر لم يكن يحدث به عن النبي، ولكن سئل عن ذلك فأجاب بحضرة ابنه فنقل ابنه ذلك عنه. قلت: ويدل على وقفه أيضا أن مجاهداً وهو العالم المشهور الثبت إنما رواه عنه موقوفاً واختلف فيه على عبيد الله وقفاً ورفعاً.

العلة الثانية: اضطراب سنده كما تقدم. العلة الثالثة: اضطراب متنه ففي بعض ألفاظه إذا كان الماء قلتين وفي بعضها إذا بلغ الماء قدر قلتين أو ثلاث. والذين زادوا هذه اللفظة ليسوا بدون من سكت عنها كما تقدم. قالوا: وأما تصحيح من صححه من الحفاظ فمعارض بتضعيف من ضعفه ومن ضعفه حافظ المغرب أبو عمر بن عبد البر وغيره، ولهذا أعرض عنه أصحاب الصحيح جملة. قالوا وأما تقدير القلتين بقلال هجر، فلم يصح عن رسول الله فيه شيء أصلاً وأما ما ذكره الشافعي فمنقطع وليس قوله بقلال هجر فيه من كلام النبي ولا إضافة الراوي إليه وقد صرح في الحديث أن التفسير بها من كلام يحيى بن عقيل فكيف يكون بيان هذا الحكم العظيم والحد الفاصل بين الحلال والحرام الذي تحتاج إليه جميع الأمة لا يوجد إلا بلفظ شاذ بإسناد منقطع وذلك اللفظ ليس من كلام رسول الله<sup>١٣١</sup>.

ومما يؤيد رأي ابن القيم ما رواه عبد الرزاق، عن معمر، عن أيوب، عن عكرمة، أن عمر بن الخطاب، ورد ماء فقيل له: إن الكلاب والسباع تلغ فيه قال: "قد ذهب بما ولغت في بطونها"<sup>١٣٢</sup>. وروى عبد الرزاق، عن مالك، وغيره، عن يحيى بن سعيد، عن محمد بن إبراهيم التيمي، عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب، أنه كان مع عمر بن الخطاب في ركب فيهم عمرو بن العاص، فوقفوا على حوض، فقال عمرو: "يا صاحب الحوض أترد حوضك السباع؟" فقال عمر: "يا صاحب الحوض لا تخبرنا فإننا نرد على السباع وترد علينا". وعن ابن عيينة، عن ابن عجلان، عن سعيد بن أبي سعيد مثله. فتدل هذه الروايات على أنه لو كان في هذه المسألة سنة لعلمه عمرو وعمر قبل ابن عمر. فيمكن أن يكون ابن عمر قاس واستنبط من هذه القصة هذا حكم فأخطأ فيه كما أخطأ في فهمه قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إن تحت البحر ناراً وتحت النار بحراً" فحرم الوضوء من ماء البحر<sup>١٣٣</sup>.

لكن قوله: "ومن المعلوم أن هذا لم يروه غير بن عمر ولا عن بن عمر غير عبيد الله وعبد الله فأين نافع وسالم وأيوب وسعيد بن جبير فيه نظر لأنه وروى عن عبد الوهاب بن عطاء، عن محمد

<sup>١٣١</sup> العظيم آبادي، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، (المتوفى:

١٣٢٩هـ)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، عدد الأجزاء: ١٤، ومعه حاشية ابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت،

(١٤١٥هـ)، (٧٨، ١).

<sup>١٣٢</sup> عبد الرزاق، المصنف، (١/ ٧٦).

<sup>١٣٣</sup> انظر الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ) نيل الأوطار، عدد الأجزاء:

٤، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، (١، ٣٠).

بن إسحاق، عن الزهري، عن سالم، عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وسلم لكن لا يصح<sup>١٣٤</sup> لأن في سنده عبد الوهاب بن عطاء<sup>١٣٥</sup> وابن إسحاق وفيهما مقال. ثم لو علم هذا الحديث عن الزهري أو أبو سالم لانتشر واشتهر. فهذه الاختلافات تدل على تصرفات الرواة في سند الحديث كذلك. وتدل كذلك علي أن تحديد الماء كان امراً اجتهادياً وهذه اجتهادات أثرت في رفع بعض الروايات الموقوفة والمقطوع<sup>١٣٦</sup>.

و اختلف رواة هذا الحديث في متنه، لهذا أعله بعض العلماء بالاضطراب في المتن كذلك. ولخص الزيلعي هذا الاختلاف فقال: "و أما الاختلاف في اللفظ، فإن يزيد بن هارون رواه عن حماد بن سلمة، فاختلف فيه علي يزيد، فقال الحسن بن محمد الصباح عنه عن حماد عن عاصم، قال: دخلت مع عبيد الله بن عبد الله بستانا فيه مقراة ماء فيه جلد بعير ميت، فتوضأ فيه، فقلت له: أتوضأ منه وفيه جلد بعير ميت؟ فحدثني عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "إذا بلغ الماء قلتين أو ثلاثاً لم ينجسه شيء" أخرجه الدارقطني. وعبد بن حميد. وإسحاق بن راهويه في مسنديهما ورواه أبو مسعود الرازي عن يزيد، فلم يقل: أو ثلاثاً، قال الدارقطني: وكذلك رواه إبراهيم بن الحجاج. وهدي بن خالد. وكامل بن طلحة عن حماد بن سلمة بهذا الإسناد، قالوا فيه: إذا بلغ الماء قلتين أو ثلاثاً، ورواية إبراهيم بن الحجاج. وهدي بن خالد عن حماد به عند الحاكم في مستدركه قال: إذا بلغ الماء قلتين أو ثلاثاً لم ينجسه شيء، قال الحاكم: ورواه عفان بن مسلم.

وغيره من الحفاظ عن حماد لم يقولوا فيه: أو ثلاثاً، انتهى، قلت: وكذلك رواه وكيع عن حماد بن سلمة بسنده، وقال: إذا كان الماء قلتين أو ثلاثة لم ينجسه شيء، رواه ابن ماجه في سننه، ثم قال الدارقطني، بعد تخريج ما ذكر من الروايات: ورواه عفان بن مسلم. ويعقوب بن إسحاق الحضرمي. وبشر بن السري. والعلاء بن عبد الجبار المكي. وموسى بن إسماعيل. وعبيد الله العيشي عن حماد بن سلمة بهذا الإسناد، وقالوا فيه: إذا كان الماء قلتين لم ينجس، ولم يقولوا: أو ثلاثاً<sup>١٣٧</sup>.

وأما العلائي فقد ترك منهجه الذي تبناه ليرد على الذين مالوا إلى الترجيح بين الأسانيد فرجع الرواية التي لم يذكر فيها (أو ثلاثة) مستدلاً بأكثرتهم وأوثوقيتهم<sup>١٣٨</sup>. لكن البنوري اعترض على هذا فقال نقلاً عن شيخه (لم يبين اسمه): كيف يكون شكاً من الراوي فإنه يروي به إبراهيم بن الحجاج وهدي بن خالد وكامل بن طلحة ويزيد بن هارون عن الدارقطني ووكيع وعفان بن مسلم عند أحمد كلهم عن حماد بن سلمة، وهؤلاء ثقات وحفاظ أثبات فعلم أنه تنوع من صاحب الشريعة لا تحديد حقيقي. فإذاً يكون تقريباً لا تحديداً. وعند الدارقطني سند صحيح عن عبد الله بن عمر موقوفاً: إذا بلغ الماء أربعين قلة لم ينجس وما وقع في نصب الراية للحافظ الزيلعي عبد الله بن (طبعة الهند

<sup>١٣٤</sup> الدارقطني، السنن، (١/ ١٨).

<sup>١٣٥</sup> الذهبي، ميزان الاعتدال، (١، ٦٨١).

<sup>١٣٦</sup> Suiçmez, Yusuf. Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti. OTTO: Ankara: 2015. s. 171-174.

<sup>١٣٧</sup> الزيلعي، نصب الراية، (١، ١٠٩).

<sup>١٣٨</sup> العلائي، جزء في تصحيح حديث القلتين، ص. ٥٦، ٥٧.

القديم) فهو تصحيح والصحيح عبد الله بن عمرو بن العاص<sup>١٣٩</sup>. لكن هذا الجواب لا يزيل الإشكال لأن التحديد والتقريب لا يعرف حدهما. وروى عن ابن عباس أنه قال: إذا كان الماء ذنوبين لا ينجسه شيء<sup>١٤٠</sup>. قال ابن جريج: وأخبرني لوط عن أبي إسحاق عن مجاهد أن ابن عباس قال: "إذا كان الماء قلتين فصاعدا لم ينجسه شيء" موقوفا. ورواه أبو بكر بن عياش عن أبان عن أبي يحيى عن ابن عباس كذلك موقوفا<sup>١٤١</sup>. أظن لهذا الدارقطني مع تصحيح سنده قال: التوقيت لا يثبت<sup>١٤٢</sup>. وروى عن أبي هريرة في رواية أربعون قلة<sup>١٤٣</sup> وفي رواية أربعون دلوا<sup>١٤٤</sup> لكن ضعفهما العلائي<sup>١٤٥</sup> وروى أربعين غربا كذلك<sup>١٤٦</sup>. قال القاسم: "فذكر أربعين قلة في موضع، وأربعين دلوا في آخر، فهذا يثبت أنها هذه القلال التي وصفناها، لأن القلة منها نحو من الدلو، فإذا اجتمع من هذه أربعون، كانت نحواً من القلتين والثلاث من قلال هجر، فحديثه وحديث عبد الله بن عمرو ليسا بخلاف الحديث المرفوع، بل هما موافقا إن شاء الله<sup>١٤٧</sup>". وزيد في رواية: إلا ما غلب على ريحه أو طعمه أو لونه لكن لم يثبت لضعف سنده ومخالفته من هم أكثر وأقوى ولهذا قال: البيهقي: "ولفظ قلتين فيه غريب"<sup>١٤٨</sup>. ورويت هذه الزيادة مرفوعة وموقوفة دون ذكر القلتين لكن أعله العلماء بالوقف<sup>١٤٩</sup> والإرسال<sup>١٥٠</sup>. هذه الرواية مع ضعف سنده يوافق الإجماع الذي ذكره العلماء<sup>١٥١</sup> لهذا عمل به الأكثر خلافاً لحديث بئر بضاعة والقتلين.

ثم اختلف في حد القلتين وجعل بعض العلماء هذا الاختلاف علة للتضعيف الحديث أو لترك العمل به. لم يجب العلائي عن هذا واكتفى بقوله: "... اعترض عليه بجهل مقدار القلتين وأنه ليس

<sup>١٣٩</sup> البنوري، معارف السنن، (١، ٢٣٢، ٢٣٣).

<sup>١٤٠</sup> ابن أبي شيبة، المصنف، (١، ١٣٣).

<sup>١٤١</sup> البيهقي، السنن الكبرى، (١، ٣٩٦).

<sup>١٤٢</sup> الدارقطني، العلل، (١٢، ٣٧٣).

<sup>١٤٣</sup> ابن أبي شيبة، المصنف، (١، ١٣٣)؛ القاسم بن سلام، الطهور، ص. ٢٣٠؛ الدارقطني، السنن، (١، ٢٨)؛ البيهقي،

السنن الكبرى، (١، ٣٩٧).

<sup>١٤٤</sup> القاسم بن سلام، الطهور، (ص. ٢٣١).

<sup>١٤٥</sup> العلائي، جزء في تصحيح حديث القلتين، (ص. ٥٨-٦١).

<sup>١٤٦</sup> الدارقطني، السنن، (١، ٢٩)؛ البيهقي، السنن الكبرى، (١، ٣٩٧).

<sup>١٤٧</sup> القاسم بن سلام، الطهور، (ص. ٢٣٩، ٢٤٠).

<sup>١٤٨</sup> البيهقي، السنن الكبرى، (١، ٣٩٢).

<sup>١٤٩</sup> انظر لطرقه وعللها إلى سنن الدارقطني، (١، ٢٨، ٢٩).

<sup>١٥٠</sup> ابن حجر، تلخيص الحبير، (١، ٢١).

<sup>١٥١</sup> ابن المنذر، الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، (١، ٢٦٠)؛ ابن حبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان،

حقيقته وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، محمد، عدد الأجزاء: ١٨، مؤسسة الرسالة، بيروت، (١٤٠٨ هـ -

(١٩٨٨ م) (٤، ٥٩).

له حد محدود والجواب عن هذا موضعه غير هذا والله أعلم<sup>١٥٢</sup>. ذكر ابن المنذر تسعة أقوال فيه<sup>١٥٣</sup>. وقال الزيلعي: "إن القلة - اسم مشترك - يطلق على الجرة وعلى القربة وعلى رأس الجبل<sup>١٥٤</sup>. وروى الشافعي فقال: أخبرنا مسلم بن خالد، عن ابن جريج، بإسناد لا يحضرني ذكره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إذا كان الماء قلتين لم يحمل نجساً" وفي هذا الحديث: بقلال هجر. قال ابن جريج: "وقد رأيت قلال هجر، فالقلة تسع قربتين، أو قربتين وشيئاً<sup>١٥٥</sup>". وقال بعضهم: إنها تسع خمس قرب، وبعضهم ست قرب<sup>١٥٦</sup>. قال الزيلعي بعد نقله الرواية: "وهذا فيه أمران: أحدهما: أن سنده منقطع، ومن لا يحضره مجهول فلا تقوم بهذا الحججة عنده. والثاني: أن قوله: وقال في الحديث: بقلال هجر يوهم أن هذا من قول النبي صلى الله عليه وسلم، وليس كذلك". وضعفه ابن حجر كذلك لجهالة محمد بن يحيى راوى الحديث، فذكر ابن المنذر من الشافعية وإسماعيل القاضي من المالكية بأنه أمر مبني على ظن بعض الرواة<sup>١٥٧</sup>. ويؤيد هذا ما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج قوله: "رعموا أنها قلال هجر<sup>١٥٨</sup>".

وروي هذا التفسير من قول يحيى بن عقيل فقال فيه: "فأظن أن كل قلة تأخذ فرقين<sup>١٥٩</sup>". ثم روى عن ابن عليه، عن أبي الفرات، عن محمد بن يزيد، عن سعيد بن جبير، قال: الماء الراكد لا ينجسه شيء إذا كان قدر ثلاث قلال<sup>١٦٠</sup> فهذا يخالف التفسير الذى ذكرناه. ووري تفسير القلتين بالجرتين<sup>١٦١</sup>. وقيل: القلتان أعلى الشيء، فمعنى القلتين هنا القامتان. قال البيهقي بعد نقله الرواية: قال الشافعي: الاحتياط أن تكون القلة قربتين ونصفاً، فإذا كان الماء خمس قرب لم يحمل نجساً في جر كان أو غيره، إلا أن يظهر في الماء منه ريح أو طعم أو لون، قال: وقرب الحجاز كبار فلا يكون

<sup>١٥٢</sup> العلاءي، جزء في تصحيح حديث القلتين، (ص. ٦٢).

<sup>١٥٣</sup> ابن المنذر، الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، (١، ٢٦١-٢٦٣).

<sup>١٥٤</sup> الزيلعي، نصب الرابة، (١، ١١٠).

<sup>١٥٥</sup> الشافعي، اختلاف الحديث، (ص. ٧٣).

<sup>١٥٦</sup> مغلطي بن قليح بن عبد الله البكجري المصري الحكري الحنفي، أبو عبد الله، علاء الدين (المتوفى: ٧٦٢هـ)، شرح سنن ابن ماجه، عدد الأجزاء: ٥، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، (١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م)، (١، ٥٤٥).

<sup>١٥٧</sup> ابن حجر، تلخيص الحبير، (١، ١٩، ٢٠).

<sup>١٥٨</sup> عبد الرزاق، المصنف، (١، ٧٩)، رقمه: ٢٥٩.

<sup>١٥٩</sup> الدارقطني، السنن، (١، ٢٣).

<sup>١٦٠</sup> ابن أبي شيبة، المصنف، (١، ١٣٣).

<sup>١٦١</sup> ابن أبي شيبة، المصنف، (١، ١٣٣).

الماء الذي لا يحمل النجاسة إلا بقرب كبار<sup>١٦٢</sup>. وقدرها أصحابه بخمس مائة رطل وزناً، كل قرية مائة رطل<sup>١٦٣</sup>. لكن لم يتفقوا على هذا كما بينه ابن حجر.

قال الطحاوي: "لم يبين لنا في هذه الآثار ما مقدارهما؟، فقد يجوز أن يكون مقدارهما قلتين من قلال هجر كما ذكرتم، ويحتمل أن تكونا قلتين أريد بهما قلنا الرجل، وهي قامته، فأريد إذا كان الماء قلتين أي قامتين، لم يحمل نجساً لكثرتيه، ولأنه يكون بذلك في معنى الأنهار. فإن قلت: إن الخبر عندنا على ظاهره، والقلال هي قلال الحجاز المعروفة. قيل لكم: فإن كان الخبر على ظاهره كما ذكرتم، فإنه ينبغي أن يكون الماء إذا بلغ ذلك المقدار لا تضره النجاسة، وإن غيرت لونه أو طعمه أو ريحه، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يذكر ذلك في هذا الحديث، فالحديث على ظاهره"<sup>١٦٤</sup>. وقال ابن التركماني: "قد اختلف في تفسير قلتين اختلافاً شديداً كما ترى ففسر بخمس قرب وبأربع وبأربع وستين رطلاً وبأثنين وثلاثين وبالجرتين مطلقاً وبالجرتين بقيد الكبرى وبالخابيتين. والخابية: الحب. فظهر بهذا جهالة مقدار قلتين فتعذر العمل بها"<sup>١٦٥</sup>.

قال ابن عبد البر: "وأما ما ذهب إليه الشافعي من حديث القلتين فمذهب ضعيف من جهة النظر غير ثابت في الأثر لأنه حديث قد تكلم فيه جماعة من أهل العلم بالنقل، ولأن القلتين لم يوقف على حقيقة مبلغهما في أثر ثابت ولا إجماع، ولو كان ذلك حاداً لازماً لوجب على العلماء البحث عنه ليقفوا على حد ما حرمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما أحله من الماء لأنه من أصل دينهم وفرضهم، ولو كان ذلك كذلك ما ضيعوه فقد بحثوا عما هو أدق من ذلك وألطف، ومحال في العقول أن يكون ماء أحدهما يزيد على الآخر بقدر أو رطل والنجاسة غير قائمة، ولا موجودة في واحد منهما أحدهما نجس والآخر طاهر"<sup>١٦٦</sup>.

واعترض ابن القيم على تحديده بقلال هجر، واستدلال لهذا برواية المعراج قائلاً: "وأما ذكرها في حديث المعراج فمن العجب أن يحال هذا الحد الفاصل على تمثيل النبي بنق السدرة بها، وما الرابط بين الحكمين؟ وأي ملازمة بينهما أكونها معلومة عندهم معروفة لهم. وهذا من عجيب حمل المطلق على المقيّد والتقيّد بها في حديث المعراج لبيان الواقع فكيف يحمل إطلاق حديث القلتين عليه وكونها معلومة لهم، لا يوجب أن ينصرف الإطلاق إليها حيث أطلقت العلة، فإنهم كانوا يعرفونها ويعرفون غيرها، والظاهر أنّ الإطلاق في حديث القلتين إنما ينصرف إلى قلال البلد التي هي أعرف عندهم وهم لها أعظم ملابسة من غيرها فالإطلاق إنما ينصرف إليها كما ينصرف إطلاق

<sup>١٦٢</sup> الشافعي، الأم، دار المعرفة، بيروت-لبنان، (١)، (٥).

<sup>١٦٣</sup> البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: ٥١٦هـ)، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط-محمد زهير الشاويش، عدد الأجزاء: ١٥، المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م) 2، ٥٩.

<sup>١٦٤</sup> الطحاوي، شرح معاني الآثار، (١/١٦)

<sup>١٦٥</sup> البيهقي، السنن الكبرى مع الجوهر النقي لابن التركماني، (١)، (٢٦٥).

<sup>١٦٦</sup> ابن عبد البر، التمهيد، (١)، (٣٣٥).

النقد إلى نقد بلد دون غيره هذا هو الظاهر، وإنما مثل النبي بقلال هجر لأنه هو الواقع في نفس الأمر كما مثل بعض أشجار الجنة بشجرة بالشام تدعى الجوزة دون النخل وغيره من أشجارهم، لأنه هو الواقع، لا لكون الجوز أعرف الأشجار عندهم، وهكذا التمثيل بقلال هجر لأنه هو الواقع، لا لكونها أعرف القلال عندهم هذا بحمد الله واضح.

وأما قولكم: إنها متساوية المقدار فهذا إنما قاله الخطابي بناء على أن ذكرهما تحديد والتحديد إنما يقع بالمقادير المتساوية. وهذا دور باطل وهو لم ينقله عن أهل اللغة وهو الثقة في نقله ولا أخبر به عيان، ثم إن الواقع بخلافه، فإن القلال فيها الكبار والصغار في العرف العام أو الغالب ولا تحمل بقال واحد، ولهذا قال أكثر السلف: القلة الجرة. وقال عاصم بن المنذر أحد رواة الحديث: القلال الخوايبي العظام. وأما تقديرها بقرب الحجاز فلا ننازعكم فيه ولكن الواقع أنه قدر قلة من القلال بقربتين من القرب فرأها تسعهما، فهل يلزم من هذا أن كل قلة من قلال هجر تأخذ قربتين من قرب الحجاز وأن قرب الحجاز كلها على قدر واحد ليس فيها صغار وكبار. ومن جعلها متساوية فإنما مستنده أن قال: التحديد لا يقع بالمجهول فيا سبحان الله، إنما يتم هذا أن لو كان التحديد مستنداً إلى صاحب الشرع، فأما والتقدير بقلال هجر وقرب الحجاز تحديد يحيى بن عقيل وابن جريج فكان ماذا؟ وأما تقرير كون المفهوم حجة فلا تنفعكم مساعدتنا عليه، إذ المساعدة على مقدمة من مقدمات الدليل لا تستلزم المساعدة على الدليل. وأما تقديمكم له على العموم فممنوع، وهي مسألة نزاع بين الأصوليين والفقهاء وفيها قولان معروفان. ومنشأ النزاع تعارض خصوص المفهوم وعموم المنطوق، فالخصوص يقتضي التقديم والمنطوق يقتضي الترجيح فإن رجحتم المفهوم بخصوصه رجح منازعكم العموم بمنطوقه ثم الترجيح معهم ها هنا للعموم من وجوه، أحدها: أن حديثه أصح. الثاني: أنه موافق للقياس الصحيح. الثالث: أنه موافق لعمل أهل المدينة قديماً وحديثاً فإنه لا يعرف عن أحد منهم أنه حدد الماء بقتلين وعملهم بترك التحديد في المياه عمل نقلني خلفاً عن سلف فجرى مجرى نقلهم الصاع والمد والأجناس وترك أخذ الزكاة من الخضروات. وهذا هو الصحيح المحتج به من إجماعهم دون ما طريقه الاجتهاد والاستدلال، فإنهم وغيرهم فيه سواء وربما يرجح غيرهم عليهم ويرجحون هم على غيرهم فتأمل هذا الموضوع<sup>١٦٧</sup>.

ومن علل هذا الحديث مخالفته ما هو أصح وأشهر من الروايات مثل رواية أبي هريرة في النهي عن البول في الماء الدائم<sup>١٦٨</sup>، والرواية التي فيه أمر بغسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب سبع مرات والرواية التي فيها أمر لمن استيقظ من النوم بغسل يده قبل إدخاله في الإناء وأحاديث تشبه هذه الروايات. وقد أول النووي هذه الروايات بتأويلات لا تقوم بها الحجة. قال النووي: "والجواب عما احتجوا به من حديث لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل فيه من وجهين، أحدهما: أنه عام مخصوص بحديث القلتين: والثاني وهو الأظهر أنه نهي تنزيه فيكرهه شديدة ولا يحرم، وسبب الكراهة الاستقدار لا النجاسة، ولأنه يؤدي إلى كثرة البول وتغير الماء به. أجاب عما بقي من

<sup>١٦٧</sup> العظيم آبادي، عون المعبود (مع الحاشية)، (١، ٧٩، ٨٠).

<sup>١٦٨</sup> مر تخريج هذه الروايات والكلام عليها.

الروايات بمثله أن رواية قلتين خاص<sup>١٦٩</sup>. لكن النهي يقتضي التحريم ولا يعدل عنه إلا بقربنة أو دليل. والذي ذكره للعدول عن الأصل فيه نظر لأن النهي في الحديث ما قيد بقليل أو كثير فلو كان الحد الذي يفرق بين القليل والكثير لبينه النبي لباقي أصحابه. لأنه لا يجوز أن يطلع على هذا الحد ابن عمر، ويخفى عن أبيه وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وغيرهم من الصحابة. ثم هذا الجواب لا ينطبق على حديث غمس اليد وغسل الإناء من ولوغ الكلب لأنه من المعروف أن الإناء الذي يتوضأ منه لا يمكن أن يكون قلتين أو أكثر. لأنهم قدروه بتقديرات كبيرة كما مر ذكرها. وعلى هذه التقديرات لو ولغ الكلب في إناء فيه ماء أقل من القلتين لزم إهراق جميع الماء ولو كان قريبا من خمسمائة رطل. فهذه مخالفة صريحة لروايات بئر بضاعة والقتلين. ثم لو أخذنا بظاهر حديث القلتين وقبلنا أنه يساوي ما هو أكثر من مئة رطل لزم أن نقول بنجاسة الماء الذي لقيته أي نجاسة، ولو لم يغير لونه أو طعمه أو ريحه، ولا يقولون بهذا. فدل أن التوقيت بالقتلين لا فائدة لها. فهذا دليل النكارة في المتن، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لا يأتي بعث. ثم لقد وقع الإجماع بأن الماء طهور ما لم يغير لونه أو طعمه أو ريحه. فلا شك أن حديث القلتين وحديث بئر بضاعة يخالفان هذا الإجماع. قال ابن حبان: "ويخص هذين الخبرين الإجماع على أن الماء قليلا كان أو كثيرا فغير طعمه أو لونه أو ريحه نجاسة وقعت فيها أن ذلك الماء نجس بهذا الإجماع الذي يخص عموم تلك اللفظة المطلقة التي ذكرناها"<sup>١٧٠</sup>.

تبين لنا في هذا البحث أن حديث القلتين لا يمكن أن يقضى له بأنه صحيح لدرجة الرواة الذين نقلوه. لكن إذا صرف النظر عن علل الحديث التي ذكرناها وحكم بمجرد السند يمكن أن يقال إنه حسن لغيره. والتحسين والتصحيح لهذه الرواية يوافق منهج الفقهاء لا المحدثين، كما بينه ابن دقيق العيد<sup>١٧١</sup>. لأنه لو طبقت القواعد التي عينها علماء الحديث، وقبلها الأكثر للحكم على الروايات لزم الحكم بأن هذا الحديث ضعيف للاضطراب في سنده ومنته ومخالفته ما هو أصح والإجماع ووقفه وإرساله والنكارة التي في متنه. والذي يبدو لي أنه لا يمكن صرف النظر عن هذه العلة والحكم بأنه صحيح أو حسن بل هو ضعيف للعلل التي ذكرناها والله أعلم بالصواب.

## ٢. فقه الحديث:

اختلف العلماء الذين قبلوا العمل بهذا الحديث اختلافا يدل على عدم صحة الرواية. لو كانت هذه الرواية رواية فاصلة بين الحلال والحرام لما حصلت هذه الاختلافات. لخص النووي هذه اختلافات فقال: أما حكم المسألة وهي إذا وقع في الماء الراكد نجاسة، ولم يغيره فحكى ابن المنذر وغيره فيها سبعة مذاهب للعلماء، (أحدها): إن كان قلتين فأكثر لم ينجس وإن كان دون قلتين نجس

<sup>١٦٩</sup> النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، المجموع شرح المذهب النووي، عدد الأجزاء: ٢٣، مكتبة الإرشاد، جدة، المملكة العربية السعودية، ١، ١٦٥.

<sup>١٧٠</sup> ابن حبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، (٤، ٥٩).

<sup>١٧١</sup> الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليميني (المتوفى: ١٢٥٠هـ) نيل الأوطار، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ١، ٣١.

وهذا مذهبنا ومذهب ابن عمر وسعيد بن جبير ومجاهد وأحمد وأبي عبيد واسحق بن راهويه (الثاني) أنه إن بلغ أربعين قلة لم ينجسه شيء حكوه عن عبد الله بن عمرو بن العاص ومحمد بن المنكدر: (الثالث): إن كانا كرا لم ينجسه شيء، روي عن مسروق وابن سيرين، (الرابع): إذا بلغ ذنوبين لم ينجس روي عن ابن عباس في رواية وقال عكرمة ذنوبا أو ذنوبين، (الخامس): إن كان أربعين دلوا لم ينجس روي عن أبي هريرة، (السادس): إذا كان بحيث لو حرك جانبه تحرك الجانب الآخر نجس وإلا فلا وهو مذهب أبي حنيفة، (السابع): لا ينجس كثير الماء ولا قليله إلا بالتغير، حكوه عن ابن عباس وابن المسيب والحسن البصري وعكرمة وسعيد بن جبير وعطاء وعبد الرحمن ابن أبي ليلى وجابر بن زيد ويحيى بن سعيد القطان وعبد الرحمن بن مهدي. قال أصحابنا: وهو مذهب مالك والأوزاعي وسفيان الثوري وداود ونقلوه عن أبي هريرة والنخعي. قال ابن المنذر: وبهذا المذهب أقول واختاره الغزالي في الإحياء، واختاره الروياني في كتابه البحر<sup>١٧٢</sup> والحلية. قال في البحر: "هو اختياري واختيار جماعة رأيتهم بخراسان والعراق، وهذا المذهب أصحها بعد مذهبنا"<sup>١٧٣</sup>.

فهذه المذاهب التي ذكرت كلها تتفق أن الماء إذا تغير أحد أوصافه التي ذكرت نجس، لكن وقع الخلاف في الكثير الذي لا ينجس وقليل الذي ينجس بمجرد ملاقة النجاسة. والذي أراه راجحاً من هذه الأقوال أن الماء إذا وقعت فيه نجاسة لم ينجس إلا إذا تغير أحد أوصافه الثلاثة. ووجه الترجيح أن تغيير أحد أوصاف الماء شرط مشترك بين الجميع في الكثير، فما جاز للكثير جاز للقليل. لأن اشتراط هذا في الكثير ونفيه في القليل أمر لا يعقل. ثم لا يوجد نص محدد لهذا عن الشارع. فإن قيل: حديث القتتين حد قلنا لم يبين هذا الحد الشارع لهذا اختلف الذين قالوا بهذا الحد في مقدار القتتين، وذكر النووي ثلاثة أقوال: أحدها خمسمائة رطل، والثاني ستمائة رطل، والثالث ألف رطل<sup>١٧٤</sup>. وهذا القول لا يخالف مذهب أبي حنيفة لأن اشتراط بلوغ أثر التحريك ليس تحديداً بل هو تعيين للحد الذي تبلغ به أثر النجاسة. فالحد الذي لم يبلغ به أثر النجاسة ظهور بلا شك. لكن يقع الإشكال فيما بلغ أثر النجاسة ولم يتغير أحد أوصاف الماء، فالظاهر أنه ظهور كذلك. فلا شك أن المياه التي توجد في الأماكن المختلفة قد يختلف لونها أو طعمها وفقاً لشروط الطبيعة فهذا لا بد من اعتبار هذه الشروط<sup>١٧٥</sup> وعرف المجتمع، لأن الله يأمر بالعرف فيما<sup>١٧٦</sup> لا يخالف الدليل الثابت والإجماع والمعقول والمشهود. ثم اليوم لقد تطورت الآلات التكنولوجية التي سهل للناس التفريق بين الماء النجس والطاهر والظهور. فإن وجدت آلات تكنولوجية لا بد أن تعتمد عليها لأنها أحكم

<sup>١٧٢</sup> الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل، (المتوفى سنة ٥٢٠هـ)، البحر المذهب، عدد الأجزاء: ٣، دار احيا التراث العربي، بيروت-لبنان، (١٤٢٣، ٢٠٠٢)، (١، 300).

<sup>١٧٣</sup> النووي، المجموع شرح المذهب، (١، ١٦٢، ١٦٣).

<sup>١٧٤</sup> النووي، المجموع شرح المذهب، (١، ١٧٠).

وأحسن للحكم. فهذا لا يخالف الشرع لأن الغاية هي الفصل بين النجس والطاهر والطهور من المياه.

الخاتمة:

تتلخص نتائج هذا البحث في النقاط التالية:

- ١) بئر بضاعة كانت موجودة ومعروفة بالمدينة المنورة، ولكن لم تثبت الروايات التي تذكر طُرْح الأنجاس فيها، لضعف أسانيدھا ومخالفتها لإجماع ومقاصد الشريعة وأخلاق الإسلام، ومخالفة ما هو أصح منها من الروايات ووجود النكارة في متنه والاضطراب في سنده ومنتنه.
- ٢) وما ذكر من أن ماءها كان جارياً إلى البساتين لم يثبت لضعف سنده ووجود الإرسال فيه.
- ٣) إنّ هذا الحديث مع تصحيح بعض العلماء له لم يأخذ أحد بظاهرة بل الذين صححوه خصصوه بحديث القلتين.
- ٤) لكن حديث القلتين من حيث مجرد سنده إن كان في درجة الحسن على طريقة الفقهاء لا يصح سنده على طريقة المحققين من المحدثين، لعدم سلامته من العلل القادحة كالوقف والاضطراب في المتن والسند ومخالفة ما هو أصح منه والعقل السليم ووجود الجهالة في مقدار القلتين.
- ٥) للعلماء في حديث القلتين ثلاثة آراء: الأول العمل به، لكن اختلف هؤلاء في حده ولم تكن لأحدهم حجة قائمة، وأما التحديد بقلال هجر فلم يثبت. الثاني: ترك العمل به مع قبول صحة سنده. الثالث: ترك العمل به لضعف أسانيدھ. فبهذا نأخذ وهو موافق لطريقة المحققين من المحدثين.
- ٦) أجمع العلماء على أنه إذا تغير لون أو ريح أو طعم الماء نجس. لكن اختلفوا في لزوم التحديد للقليل والكثير. والذين ذهبوا إلى تفریق بينهما اختلفوا في حده. والذين لم يفرقوا بين القليل والكثير نظروا إلى تغير الأوصاف المذكورة، فهذا أشبه بالصواب. لكن مع هذا لا بد من اعتبار عرف المجتمع وشروط الطبيعة.
- ٧) هذه الاقوال كلها اليوم لا تعمل بها إلا في الأماكن التي لا توجد فيها آلات تكنولوجية تفصل بين الماء النجس والطاهر والطهور. فإن وجدت آلات تكنولوجية لا بد أن تعتمد عليها لأنها أحكم وأحسن للحكم. والله أعلم بالصواب.

"تحليل وتحقيق الخلاف في حديث بئر بضاعة وحديث القلتين"

الملخص: من أهم المسائل التي اختلف فيها العلماء هو تعيين الاصول لتصحيح الاحاديث. في هذه المسألة لقد اشتهر المنهجين بين العلماء وهما منهج الفقهاء الذي يعرف باسم أصول الفقه الذي بني على القواعد العامة وقبله بعض المحدثين ومنهج المحدثين الذي يعرف باسم أصول الحديث الذي مع اعتباره بعض القواعد بني على

القرائن المختلفة التي لها تأثير في تعيين صحة الحديث. باختلاف المناهج أثرت في تصحيح الروايات. في هذا البحث اخترنا روايتين لقد أثر فيهما اختلاف مناهيج العلماء في التصحيح والتضعيف. الحديث الأول الذي درسناه في هذا البحث هو حديث بثر بضعة والحديث الثاني هو حديث القلتين. في هذا البحث حاولنا تحليل وتحقيق الخلاف في فهم وتصحيح وتضعيف هاتين الروايتين."

**عطف:** يوسف سوايجماز، "تحليل وتحقيق الخلاف في حديث بثر بضاعة وحديث القلتين"، مجلة بحوث الحديث، المجلد الثالث عشر، العدد الثاني، سنة، ٢٠١٥، ص. ٤٥-٧٦.  
كلمات المفتاح: مشكلة الأصول، حديث بثر بضاعة، حديث القلتين.

### "Budâ'a ve Kulleteyn Rivayetleri Konusundaki İhtilafın Tahlil ve Tahkiki"

**Özet:** Rivayetlerin sıhhatinin tespitinde izlenecek usul meselesi, hadis ilminin en temel problemlerinden birisidir. Bu konuda iki farklı ekol şöhret bulmuştur. Bunlardan biri fakihler tarafından geliştirilmiş olan, daha çok genel kaedelere dayanan Fıkıh Usulü olarak bilinen ve bazı hadisçiler tarafından da kabul edilmiş olan ekoldür. Bu ekollerden ikincisi ise hadis âlimlerince geliştirilmiş olan, bazı kurallarla birlikte daha çok rivayetlerin çok farklı kastaslar dikkate alınarak çok yönlü incelemesini esas alan ve Hadis Usulü olarak şöhret bulmuş olan ekoldür. Âlimler, hadislerin değerlendirmede bu farklı ekolleri takip ettikleri için doğal olarak pek çok hadisin sıhhati konusunda farklı kanaatlere ulaşmışlardır. Bu araştırmada, her iki ekolün rivayetlerin sıhhatinin tespitinde etkilerinin görüldüğü iki farklı rivayet üzerinde duracağız. Bu rivayetlerden birincisi Budâ'a Kuyusu hadisi (حديث بثر بضاعة), ikincisi ise Kulleteyn hadisi (حديث القلتين) olarak şöhret bulmuş olan rivayettir. Bu çalışmamızda, bu iki rivayet ile ilgili söz konusu anlama ve sıhhat problemini tahlil ve tahkik ederek çözmeye çalıştık.

**Atıf:** Yusuf SUIÇMEZ, "Tahlil ve Tahkiku'l-hilâf fi hadisi bi'ri Budâ'a ve hadisi'l-Kulleteyn" (Arapça), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIII/2, 2015, ss. 45-76.

**Anahtar kelimeler:** Usul sorunu. Budaa Kuyusu hadisi. Kulleteyn hadisi.

# Vicâde Yoluyla Elde Edilen Hadislerin Rivâyeti ve Vicâde ile Amel

Rahmiye HATİBOĞLU\*

“Transmission of Ahādīth Ob-  
tained by means of Wijādah  
and Acting upon Wijādah”

**Abstract:** The matter of reporting and acting upon hadīths that had been obtained as written down is considered separately in works of hadīth method in subject of wijādah. Those who argue that hadīths that had been obtained through wijādah cannot be reported do not see wijādah among the acceptable ways of tahammul and adā' and argue that hadīths can be reported only from memory. On opposing side there are those who argue that hadīths that have been found as written down can be reported from the sheikh without further investigation. Between these contradicting opinions there is also one that argues that a hadīth acquired by way of wiğādah can be reported if it is considered safe from distortion after an inquiry by a qualified scholar. Beside this dispute over reporting of wijādah there is also controversy about acting on ahādīth obtained by wijādah. Those who deem acting according to hadīth found as written down wājib argues that if not acted upon those ahādīth there will not remain any way of acting upon transmitted materials. Those who think it is permissible to act upon them also assert this is the best position. Apart from those who deem it wājib or permissible there are also those who argues that it is not permissible to do so.

**Citation:** Rahmiye HATİBOĞLU, “Vicâde Yoluyla Elde Edilen Hadislerin Rivâyeti ve Vicâde ile Amel” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIII/2, 2015, pp. 77-93.

**Key words:** Hadīth Methodology, Wijādah, Hadīth terminology, Terms of riwāyah, Methods of Hadīth-Receiving and Transmission Methods.

## I. Giriş:

Hız. Peygamber'in ashabıyla beraber hicret ettiği Medine, İslâm'ın ilk devirlerinde hadislerin diğer İslâm beldelerine göre daha çok intişar ettiği bir şehir olmuş ve Dâru's-sünne adıyla anılmıştır.<sup>1</sup> Fakat yeni fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyası, sahâbiler için yeni mekânlara yerleşme sebebini meydana ge-

---

\* Diyanet İşleri Başkanlığı, Nilüfer İlçe Müftülüğü Vaizi, BURSA.  
rahmiyehatiboglu@gmail.com

<sup>1</sup> Bu makale yazarın *Hadis Alma ve Nakletme Yollarından Vicâde Yöntemi* (Yalova 2015, XII+95 s.) başlığı ile Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı'nda Yard. Doç. Dr. Fatma Kızıl'ın danışmanlığında hazırladığı ve 10 Ağustos 2015 tarihinde oy birliği ile kabul edilen yüksek lisans tezinin ilgili bölümüne dayanarak yazılmıştır.

tirmiştir. İslâm'ın ilk dönemlerinde Medine'de yaşayan sahâbiler, yeni fethe edilen beldelere yerleştiklerinde Hz. Peygamber'in hadisleri onlar eliyle değişik şehirlere dağılmıştır. Başlangıç yıllarına göre geniş İslâm beldelerine sahâbiler aracılığıyla hadislerin dağılması, hadis talebelerini yıldırmanın, onlar Hz. Peygamber'in bir hadisini elde etmek için bile olsa meşakkatli yolculuklar yapmaktan vazgeçmemişlerdir.

Hız. Peygamber'i görme bahtiyarlığına erememiş sahâbeden sonraki nesillerde de, hadisleri tespit etme ve öğrenme iştiağı devam ede gelmiştir. Bir tek hadise ulaşmak için dahi olsa yapılan meşakkatli yolculuklar, Hz. Peygamber'in hadislerinin tespitinde çok önemli neticeler elde edilmesinin sebebi olmuştur. Râvilerin çeşitli şahsî özelliklerinin yapılan rihleler neticesinde bilinmesi, hadisi rivâyet eden râvî ve rivâyet edilen hadis hakkında yapılan değerlendirmelerde etkili olmuştur. Ayrıca hadis talebesinin, hocadan hadisi hangi yollarla almış olduğu da Hz. Peygamber'in hadislerini sahihinden sakimini ayırt etmede dikkat edilen ölçülerden biridir.

Hadisin sahih olduğunun kabul edilmesi için ileri sürülen şartlar, hadisin sened ve metni ile alakalı bulunmaktadır. Hadisi rivâyet eden râvîlerin şahsî durumları ve hadisin muttasıl bir isnadla rivâyet edilmiş olmasının arz ettiği önem kadar nakledilen hadisin senedinde kullanılan rivâyet lafızları da önemlidir. Nakledilen hadisin senedinde kullanılan rivâyet lafızları, hadisin hangi yollarla tahsil edildiğini haber vermektedir. Zira her bir rivâyet lafzının taşıdığı mahiyet birbirinden farklıdır ve bu aynı zamanda hadisin kıymetini de ifade etmektedir. Bu sebeptendir ki hadis âlimleri, tahammül ettikleri hadisleri rivâyet ettiklerinde kullandıkları ıstıhlara azami dikkat göstermişlerdir.

Başlangıçta tercih edilen ve hatta Hz. Peygamber'in metodu olarak da vassıflandırılabilir olan semâ yoluna, ilerleyen zaman içinde diğer rivâyet şekilleri de ilave edilmiştir. Sonraki dönemlerin şartlarındaki değişiklikler ve farklı imkânlar, hadis rivâyet yollarını da etkilemiştir fakat hadis âlimleri her dönemde Hz. Peygamber'in hadislerini rivâyet ederken özen göstermekten uzak durmamışlardır.

Başlangıçta hadis âlimlerinin tam güvenini kazanmış olan semâ metodu olmakla beraber zamanla hadis öğrenim ve öğretim yollarında meydana gelen değişiklikler neticesinde diğer usûller de ortaya çıkmıştır. Başka birisine ait olan bir sahîfenin veya kitabın ele geçirilmesi anlamına gelen vicâdeye gelince, tahammül ve edâ yollarının en sonuncusu olarak ele alınmaktadır. Vicâde yoluyla elde edilmiş hadisin rivâyet edilmesi ve bu tür hadisle amel edilmesi meselesi, hadis âlimlerince kapsamlı şekilde ele alınıp değerlendirilmektedir.

Hadislerin kaynağı Hz. Peygamber olduğu ve Hz. Peygamber'in de Müslümanları bağlayıcılık yönü dikkate alındığı takdirde hadislerle alakalı gösterilen bu eşsiz gayretin sebebi anlaşılmaktadır.

## II. Vicâdenin Rivâyeti

Hadis alma ve nakletme yollarından vicâde yöntemiyle elde edilen hadisi rivâyet etmek ile onunla amel etmek meselesi hadis usulü kaynaklarında birbirinden ayrı tutularak değerlendirilmiştir. Müteahhirûn dönemi müelliflerinden Kâdî 'Iyaz' vicâde yoluyla gelen hadisi nakletmeye izin vereni bilmediği gibi buna uyanı da duymadığını ve bu tür hadisi müsned sayanı görmediğini söylemiştir.<sup>2</sup> Kâdî 'Iyaz'ın bu değerlendirmesine müteahhirûn<sup>3</sup> ve son dönem müelliflerinden<sup>4</sup> iştirak edenler bulunmaktadır.

İbn Kesîr'e (ö. 774/1373) göre, vicâde rivâyet türünden kabul edilmez ancak kitapta bulunamı tahkiye etmekten ibarettir.<sup>5</sup> Yine bu bağlamda vicâdenin rivâyet çeşitlerinden bir tür olmadığı halde âlimlerin vicâdenin hükmünü beyan için bu konuyu rivâyet yolları arasında ele aldıkları ifade edilmiştir.<sup>6</sup>

Vicâde yoluyla gelen hadisi rivâyet etme hakkında, usul âlimlerinden bir grup ise hafızadan rivâyet ettikleri dışında hucdet olamayacağını kabul etmiştir.<sup>7</sup> Bazılarına göre ise hadis râvîsi, hafızasından rivâyet ettiklerini ancak hafızadan nakledemez bir hale geldiği zaman kitaptan rivâyeti câiz olabilir.<sup>8</sup> Bu konuda biraz daha mütesâhil davranan bir grup ise asıllarıyla mukabele edilmeksizin şeyhinden rivâyetin câiz olacağını benimsemektedir.<sup>9</sup> Vicâde yöntemiyle gelen hadisi rivâyet etmekle ilgili bu iki tutuma mukabil, isabetli olanın orta yolu ifade eden bir tavır olduğu söylenebilir. Orta yol da tağyirin kendisinden gizli kalmadığı müteahhis âlimin, zann-ı gâlibiyle kitapta ziyade ve noksanlıktan emin olursa vicâde yoluyla gelen hadisi ilgili lafızları kullanarak nakletmesidir.<sup>10</sup>

Tahammül yollarından bâtil bir yol olarak nitelendirilen<sup>11</sup> vicâde, işitmenin olmadığı sadece görmekle alâkalı bir yöntemdir. Sadece görmeye dayanan vicâde yoluyla gelen mervîyyâta güvenin hâsil olması için gerekli şartlar vardır.

<sup>2</sup> el-Kâdî 'Iyâz, *el-İlmâ*, s. 117

<sup>3</sup> el-'Irâkî, *Fethu'l-muğîs*, s. 223; Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'l-bâkî*, s. 368;

<sup>4</sup> 'Itr, Nûruddîn, *Menhecû'n-nakd*, s. 221; Mahmûd Kâmil Ahmed, *et-Takrîb*, s. 73.

<sup>5</sup> Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs*, s. 368; ayrıca bk. Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'l-bâkî*, s. 367; el-Emîr es-San'ânî, *Tavdîhu'l-efkâr*, s. 347; Subhî es-Sâlih, *'Ulümü'l-hadis ve mustalahuh*, s. 102; Âlü Küleyb, *Muhimmât*, s. 244, Ahmed 'Ömer Hâşim, *Kavâ'idü usûli'l-hadis*, s. 229; Muhammed Edîb Sâlih, *Lemehât*, s. 350; 'Abdüllatîf, *el-Muhtasar*, ss. 53-54.

<sup>6</sup> Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs*, ss. 373-375.

<sup>7</sup> el-Cürçânî, *el-Muhtasar fî usûli'l-hadis*, s. 70; el-Cürçânî, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, s. 73; el-Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, s. 525

<sup>8</sup> el-Cürçânî, *el-Muhtasar fî usûli'l-hadis*, s. 70; el-Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, s. 525.

<sup>9</sup> el-Cürçânî, *el-Muhtasar fî usûli'l-hadis*, s. 70; el-Cürçânî, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, s. 73.

<sup>10</sup> el-Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, s. 526.

<sup>11</sup> 'Abdüllatîf, *el-Muhtasar*, ss. 53-54.

Hatta güven, müellife nisbet edilmesi, tahammül yollarından vicâde tarikinden daha önce geçen yollardan biriyle hadisin gelmiş olması bu şartlardandır. Vicâde yoluyla gelen rivâyetin, hadisi bulan şahsın kendisi dışında başka âlimlerin musannefâtında bulunması da mervîyyâta güvenin tahakkuk şartları arasındadır.<sup>12</sup>

### 1. Vicâde İle Rivâyetin Men Edilmesi

Hadis usulü kaynaklarında vicâde yöntemiyle gelen hadisi rivâyet etmeyi men eden görüşler vardır. Mütেকaddimûn döneminde vicâde yoluyla elde edilen hadisi rivâyet etmeyi menetme hususunda; hadis, fıkıh ve usul imamları ittifak etmişlerdir. Bulunan hadis, bir imam veya sika kaynaklardan birine ait olsa ve tahkik edilmiş bir hatla bulunmuş olsa da rivâyet ve nakletmeyi menetme hususundaki fikir değişmemektedir.<sup>13</sup>

Hadis alma ve nakletme yollarından vicâdeyle gelen hadisi rivâyet etmeyi men eden örnek de verilmiştir. Ebû 'Abdurrahmân 'Abdullâh b. Habîb b. Rab'â es-Sülemî'den (ö. 85/704) nakledilerek verilen 'Ömer b. el-Hattâb'ın (r.a.) (ö. 23/644) içinde ilim bulunan fakat âlimlerden duyulmamış bir kitabı birisinin bulması hâlinde siyahı beyazına karışincaya kadar onu suya batırılması şeklindeki sözüdür. Mütেকaddimûn dönemi eserlerinde, daha önce geçtiği üzere vicâde yöntemi ile gelen rivâyetler kaydedilmiştir. Selef/Mütেকaddimûn vicâde yöntemiyle gelen hadisi nakletmiştir fakat bu vicâdeler tanıdıkları hadislerden meydana gelmektedir. Mütেকaddimûn devrini takip eden müteahhirûn neslinde mücerred vicâde/icâzetsiz vicâde ile ulaşan hadisleri nakil ve rivâyet men' edilmiştir.<sup>14</sup>

Daha önce de belirttiği üzere vicâde yöntemiyle gelen hadisi, rivâyet ve nakil esnasında "حَدَّثَنَا", "أَخْبَرْنَا", "عَنْ" ve "قَالَ" lafızların kullanılmaması gereklidir. Ayrıca vicâde yoluyla nakil ve rivâyetin men edilmesi hususunda ittifak eden hadis, fıkıh ve usul imamları, hattın nisbetine güven tahakkuk etmesi durumunda dahi "حَدَّثَنِي", "أَخْبَرَنِي", "أَبَانِي" veya "عَنْ" kullanılarak rivâyet edilemeyeceğini dile getirmişlerdir. Hattın sahibine nisbeti hususunda güven hâsıl olduğu takdirde dahi rivâyet edilmesine müsaade edilen tek yol, vicâde yoluyla gelen hadisi naklederken kullanılması gerekli rivâyet lafızlarını kullanarak hadisi hikâye yoluyla rivâyet etmektir.<sup>15</sup>

Vicâde yöntemiyle gelen hadisin tahammülünün ve rivâyetinin men'ı hakkında cumhûr ittifak etmiştir. Kitabı bulan şahsın, hadisi rivâyet edenle likâi mevcut olmadığında ve hadisin güvenilirliği ile ilgili bir bulgu da ortaya çıkmamış ise bulunan hadis kitap sahibinin hattıyla da olsa râvisinin hattıyla da

<sup>12</sup> Mahmûd Kâmil Ahmed, *et-Takrîb*, s. 72.

<sup>13</sup> el-Kâdî 'Iyâz, *el-'İlmâ'*, s. 120; el-'Irâkî, *Fethu'l-muğîs*, s. 229.

<sup>14</sup> es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, s. 153; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 504.

<sup>15</sup> Âlû Küleyb, *Muhimmât*, s. 244.

olsa arada bir fark bulunmaz. Kitapta bulunan bu vasıftaki bir hadisin, kitabın müellifine ve kitabın râvisine de nisbet edilmesi câiz değildir. Burada sözü edilenlerin hepsi, araştırmada tetkik ve Resûlullâh'a (s.a.v.) nisbet edilenlerin sağlamlığını tahkik içindir. Hadisin, sahih, hasen ve zayıfının mükemmel bir şekilde tesbiti ancak bu hususlara riâyet edilerek yapılabilir.<sup>16</sup>

Yukarıda ifade edildiği üzere sahih olmayan bir hadis alma ve nakletme yöntemi olan mücerred vicâde/icâzetsiz vicâde ile gelen hadislerin, seleften sonraki müteahhirûn döneminde nakil ve rivâyetinin yasaklandığı dikkate alındığında, seleftin/mütekaddimûnun rivâyet ettiklerinin de icâzetli vicâde olması düşüncesi tutarlı olabilir.

## 2. Vicâde Yoluyla Rivâyetin Câizliği

Hadis usulü kaynaklarında, bulunan hadisi rivâyet etmeye karşı çıkanların görüşlerine yer verildiği üzere bu metotla ele geçirilen hadisi rivâyet etmenin câizliğine dair görüşlere de yer verilmiştir.

İmam Şâfi'î (ö. 204/820), işitildiği bilinmeyen fakat muhafaza edilmiş haberin rivâyet edilmesini câiz görmüş ve bu görüşünü, işitilenlerin korunduğu gibi kitaptakilerin de korunduğu delili üzerine binâ etmiştir.<sup>17</sup> İmam Şâfi'î'ye dayandırılarak tahkiye edilen bu görüşü Kâdî 'Iyâz, aydınlatıcı bulmamış ayrıca Şâfi'î'nin talebelerinden hiçbirinden de böyle bir görüş nakledilmemiştir. Bu sebeple İmam Şâfi'î'den tahkiye edilen bu görüş, vicâde yöntemiyle gelen hadisi rivâyet etme dışında sadece amel hakkında söylenmiştir. Bu yolla elde edilen hadis hakkında usulcülerin ihtilaf etmesi, hattı korunmuş bile olsa, yine de, kitaptaki hadisin, nakil dışında olma ihtimâlidir.<sup>18</sup>

Elde edilen hadise dâir, bulan kişinin onu rivâyet eden şeyhden icâzeti bulunduğunda ise rivâyet edilip edilemeyeceği hakkındaki görüş değişmektedir. Böyle olduğu takdirde sahih bir tahammül ve edâ yöntemi olarak vicâdeye itibar edilmiştir. Vicâdede icâzet bulunmadığında ise sadece sahih olmayan bir hadis alma ve nakletme yöntemi olduğu kabul edilmiştir.<sup>19</sup>

Mütekaddimûn âlimlerinden bir grup vicâde yoluyla rivâyetlerin nakline izin vermiştir. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*'de İbn Ömer'den, babası Ömer'in (ö. 23/644) (r.a.) kılıcının kabzasında bir sahîfe bulduğu kaydedilmektedir. Bulduğu bu sahîfede beş taneden daha az devede zekâtın yokluğu fakat beş tane olunca bir koyunun zekât olarak verilmesi, on tanede iki koyun, on beş tanede

<sup>16</sup> Mahmûd Kâmil Ahmed, *et-Takrîb*, s. 72; el-'Attâr, *'Ulûmü's-sünne ve düstûru'l-ümme*, s. 145

<sup>17</sup> el-Kâdî 'Iyâz, *el-'İlmâ'*, s. 120.

<sup>18</sup> *a.g.e.*, ss. 120-121.

<sup>19</sup> Âlû Humeyd, *ŞerhuNuhbeti'l-fiker*, s. 173.

üç koyun, yirmi tanede dört koyun, yirmi beşe ulaştığında bir yaşını doldurmuş bir dişi deve yavrusu zekât verilmesi gerektiği yazmaktadır.<sup>20</sup>

Seleften vicâde yoluyla rivâyet etmeye cevaz verenler arasında ‘Âmir eş-Şa’bî (ö. 104/722) el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728), ‘Atâ’ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), el-Hakem b. ‘Uteybe (ö. 115/734), Kâtâde b. Di‘âme es-Sedûsî (ö. 117/735), Ebû Süfyân Talha b. Nafi‘ (ö. 124/742), Ebû’z-Zübeyr el-Mekkî (ö. 126/743-44), el-Leys b. Sa’d (ö. 175/791), gibi isimler bulunmaktadır.<sup>21</sup>

### III. Vicâde Yoluyla Nakledilen Hadisle Amel

Rivâyet edilmesi ve amel edilmesi yönüyle ayrı olarak değerlendirilen vicâde yönteminin, rivâyet edilmesi hakkındaki görüşler ele alınmıştı. Vicâde yöntemiyle gelen hadisle amel etme hakkındaki görüşlere de burada yer verilecektir.

Vicâde yoluyla gelen hadisin rivâyet edilmesiyle alâkalı farklı görüşler olduğu gibi amel edilmesiyle ilgili de değişik görüşler bulunmaktadır. Vicâde tarihiyle ele geçirilen rivâyetler, bir imama veya sika kaynaklardan birine ait olsa ve tahkik edilmiş bir hatla bulunsa dahi hadis, fıkıh ve usul imamları arasında onlarla amel hususunda bir ihtilaf bulunmaktadır.<sup>22</sup>

Müteahhirûn devrinin ilk usul müellifi kabul edilen Kâdî ‘Iyâz, vicâde yoluyla rivâyetle amel konusunu hükmî yönden ikiye ayırarak câiz değil ve câiz<sup>23</sup> şeklinde değerlendirmiştir. Yine aynı dönemden İbnü’s-Salâh câiz değil, câiz ve vacip<sup>24</sup> şeklinde üçe ayırarak vicâde yöntemiyle ele geçirilen hadisle amel etme meselesini ele almıştır. Müteahhirûn dönemi usul âlimlerinden et-Tebrîzî de hadis alma ve nakletme yollarından vicâde yöntemiyle ulaşan hadisle amel etmeyi sadece vâcib olarak değerlendirmiş ve başka bir görüşe yer vermemiştir.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> es-Sehâvî, *Fethu’l-muğis*, s. 153; es-Sabbâğ, *el-Hadisü’n-Nebevî*, s. 226; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 505.

<sup>21</sup> el-Cüdey’, ‘Abdullâh b. Yûsuf, *Tahrîru ‘ulûmi’l-hadis*, Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân 1425/2004; s. 154.

<sup>22</sup> el-Kâdî ‘Iyâz, *el-‘İlmâ’*, s. 120; İbnü’l-Vezîr, *Kitâbü Tenkîhi’l-enzâr*, s. 242; el-‘Irâkî, *Fethu’l-muğis*, s. 229; el-Emîr es-San‘ânî, *Tavdîhu’l-efkâr*, s. 348.

<sup>23</sup> el-Kâdî ‘Iyâz, *el-‘İlmâ’*, s. 120, ayrıca bk. Makbûlî Ehdel, *Mustalahü’l-hadis*, s. 48.

<sup>24</sup> İbnü’s-Salâh, *‘Ulûmü’l-hadis*, s. 160; ayrıca bk. İbn Cemâ’a, *el-Menhelü’r-revî*, s. 92, et-Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 111, İbnü’l-Mülakkın, *el-Mukni’*, ss. 335-336, Muhammed el-Fârisî, *Cevâhiru’l-usûl*, s. 97, Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu’l-bâkî*, ss. 368-369, Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ’isü’l-hâsis*, s. 373, Ahmed Naîm, *Tecrid Mukaddimesi*, s. 448, ‘Itr, Nûruddîn, *Menhecü’n-nakd*, s. 221.

<sup>25</sup> et-Tebrîzî, *Şerhu’d-Dibâci’l-müzheb*, s. 67, ayrıca bk. Subhî es-Sâlih, *‘Ulûmü’l-hadis ve mustalahuh*, ss. 102-103, ‘Abdüllâtîf, *el-Muhtasar*, s. 54, Muhammed ‘Accâc el-Hatîb, *Usûlü’l-hadis*, s. 247.

Son dönemde ise Cemâlüddîn el-Kâsimî, câiz değil ve vâcib şeklinde iki kısma ayırarak vicâde yoluyla gelen hadislerle amel etmeyi hüküm yönünden değerlendirmiştir.<sup>26</sup> Fakat diğer taraftan hadis usulü müelliflerinden vicâdeyle amel meselesine hiç temas etmeyenler de vardır.<sup>27</sup>

Tahammül yollarından vicâdeyle gelen hadislerle amel etme hakkındaki hüküm, mürselle amel meselesi üzerine binâ edilmiştir.<sup>28</sup> Amel meselesinin hükmi yönü değerlendirilirken, Ebû 'Imrân el-Cevnî'ye (ö. 128/746) nispet edilen şu söz delil olarak getirilmektedir: "İçinde ilim bulunan bir sahîfeyi biz duyardık, fakih bir kimsenin etrafına üşüşür gibi ona üşüşürdük."<sup>29</sup>

İbn Kesîr, Resûlullâh'ın (s.a.v.) şu sözünü amel hakkında delil göstermiştir:

أَيُّ الْخَلْقِ أَعْجَبُ إِلَيْكُمْ إِيْمَانًا؟ قَالُوا: الْمَلَائِكَةُ قَالَ: وَكَيْفَ لَا يُؤْمِنُونَ وَهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ؟ وَذَكَرُوا الْأَنْبِيَاءَ قَالَ: وَكَيْفَ لَا يُؤْمِنُونَ وَالْوَحْيُ يَنْزِلُ عَلَيْكُمْ؟ قَالُوا: فَنَحْنُ؟ قَالَ: وَكَيْفَ لَا تُؤْمِنُونَ وَأَنَا بَيْنَكُمْ؟ قَالُوا: فَمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: قَوْمٌ يَأْتُونَ بَعْدَكُمْ يَجِدُونَ ضَحْفًا يُؤْمِنُونَ بِهَا.

"Sizin iman bakımından en çok hoşunuza giden topluluk hangisidir? Şöyle söylediler: Meleklerdir. Buyurdu ki: Rablerinin katında iken niçin iman etmesinler? Peygamberlerdir, dediler. Buyurdu ki: Kendilerine vahiy inip dururken niçin iman etmesinler? Dediler ki: Biziz o zaman. Buyurdu ki: Ben aranızda iken nasıl iman etmezsiniz? Dediler ki: O zaman kim Yâ Resûlallah? Buyurdu ki: Sizden sonra gelen, birtakım sahîfeler bulan, o sahîfedekilere iman eden bir kavimdir."

İbn Kesîr (ö. 774/1373), kaydettiği hadislerle alâkalı aynı zamanda bir hükümde bulunarak sadece vicâde yoluyla gelen kadîm kitaplarla amelin medhi-nin bu hadîsten çıkartılacağını beyân etmiştir. Bulkînî (ö. 805/1403) ise yapılan bu istinbâtın güzel olduğuna vurgu yaparak İbn Kesîr'e iştirak ettiğini zikretmiştir.<sup>30</sup> es-Sehâvî (ö. 902/1497), sadece bulmanın ameli câiz kılmayacağını ve dolayısıyla genel kullanımda tartışmanın bulunduğu işaret etmiş fakat yine de ifadesinin maksadında bir müphemlik kalmıştır.<sup>31</sup> es-San'ânî (ö. 1182/1768) ise ilmin kaidelerinin delalet ettiği üzere "kendisine güvenilen bir şeyi bul-

<sup>26</sup> Cemâlüddîn el-Kâsimî, *Kavâ'idü't-tahdîs*, s. 212, ayrıca bk. Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, s. 348.

<sup>27</sup> el-Cürçânî, *ed-Dîbâcû'l-müzhêb*, ss. 72-73; İbn Hacer, *Nüzhëtü'n-nazar*, s. 127; İbnü'l-Hanbelî, *Kafvü'l-eser*, ss. 110-111; eş-Şenşûrî, *el-Muhtasar*, s. 81; el-Mahallâvî 'Abdurrahmân 'Îd el-Haneffî, *Husnü'l-hadis şerhuTehzib-i mustalahi'l-hadis*, Birinci baskı, Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî 1357/1938, s. 77; el-Mes'ûdî, *Minhatü'l-muğîs*, s. 34, 'Itr, Nûruddîn, *Mu'cemu'l-Mustalahâtü'l-Hadisiyye*, s. 113, Tahhân, *Teysîr*, s. 165, Muhammed 'Accâc el-Hatîb, *el-Muhtasaru'l-Vecîz*, ss. 95-96,

<sup>28</sup> el-Kâdî 'Iyâz, *el-'İlmâ'*, s. 120; Zekerıyyâ el-Ensârî, *Fethu'l-bâkî*, s. 368.

<sup>29</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 508, es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, s. 156.

<sup>30</sup> es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, ss. 156-157; ayrıca bk.; es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 64.

<sup>31</sup> es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, s. 157

makla mukayyettir” beyanıyla es-Sehâvî’nin yorumundaki müphemliği gidermiştir.<sup>32</sup> Görüldüğü üzere es-San‘ânî, kadîm kitapların muhtevasıyla amel etmenin şartını, güvenilen bir nüsha ele geçirilmesi ile sınırlandırmıştır.

İbn Kesîr’in tefsirinde kaydettiği bu hadis, Hasan b. ‘Arefe (ö. 257/871) tarafından ‘Amr b. Şu‘ayb’dan (ö. 118/736), o da babasından, o da dedesinden şeklindeki isnâdla rivâyet edilmiştir.

İbn Kesîr’in, vicâde yoluyla gelen hadisle amel hakkında delil getirdiği hadis aşağıdaki lafızlarla da nakledilmektedir:

بَلْ قَوْمٌ مِنْ بَعْدِكُمْ ، يَا أَيُّهَا كِتَابُ بَيْنَ لَوْحَيْنِ يُؤْمِنُونَ ، وَيَعْمَلُونَ بِمَا فِيهِ ، أَوْلَيْكَ أَكْبَرُ مِنْكُمْ أَجْرًا .

“Bilakis sizden sonra, kendilerine iki levha arasında bir kitab gelen, ona iman eden ve içindkilerle amel eden bir kavimdir, işte onlar ecir bakımından sizden daha büyüktür.” şeklindedir.<sup>33</sup> Ahmed b. Hanbel (ö. 241/856), ed-Dârimî (ö. 255/869), el-Hâkim (ö. 405/1014) hadisi tahrir etmiştir. el-Hâkim’in ‘Ömer hadisi olarak naklettiği;

يَجِدُونَ الْوَرَقَ الْمَعْلُقَ فَيَعْمَلُونَ بِمَا فِيهِ فَهَوْلَاءُ أَفْضَلُ أَهْلِ الْإِيمَانِ بِأَمَانًا .

“Bir araya getirilmiş varak bulurlar, içindkilerle amel ederler, işte onlar iman bakımından ehl-i imanın en faziletlisidir.”<sup>34</sup> rivâyetidir.

## 1. Vicâdeyle Amelin Vâcib Olduğunu Söyleyenler

Hadis usulü âlimlerinden bir kısmı, vicâde yoluyla elde edilen hadisle amel etmenin vâcib olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Müteahhirün döneminden Kâdî ‘İyâz’ın (ö. 544/1149), vicâde yoluyla gelen rivâyetlere itimadın oluşması durumunda *amel etmenin cevâzının* İmâm Şâfi‘î ve Şâfi‘î mezhebi usulcülerinden bir grup tarafından söylendiğini haber vermesine karşılık yine müteahhirün devrinden İbnü’s-Salâh (ö. 643/1245), Şâfi‘î ashabından muhakkiklerin bazısının *amelin vücûbunu* kesin bir dille ifade ettiklerini belirtmektedir.<sup>35</sup>

Öte taraftan hadis alma ve nakletme yollarından vicâde yöntemiyle gelen hadisi rivâyet etmek ile amel etmek, birbirinden tamamen ayrı olarak değerlendirilmiştir. Zira vicâde yoluyla ulaşan hadisle amel edilmesi gerektiği kanaatinde olanlara göre, vicâde tarikiyle ulaşanlarla amel edilmesi eğer rivâyet şartlarına bağlı olsaydı söz konusu yolla ele geçen hadisler veya kitapların bahsedilen bu şartları taşımasının imkânsızlığı sebebiyle menkulle amel kapısı tamamen kapanmış olacaktır.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> el-Emîr es-San‘ânî, *Tavdihu’l-efkâr*, s. 349.

<sup>33</sup> et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, IV, s. 15, hadis no: 3461.

<sup>34</sup> Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, I, 148, hadis no: 160; el-Bezzâr. *Müsned*, I, 217, hadis no: 289; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 96, hadis no: 6993; es-Süyûtî, *Tedribür-râvî*, s. 64; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ‘isü’l-hasîs*, ss. 373-374.

<sup>35</sup> İbnü’s-Salâh, *‘Ulümü’l-hadis*, s. 160; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü’n-nazar*, s. 348.

<sup>36</sup> İbnü’s-Salâh, *‘Ulümü’l-hadis*, s. 160; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü’n-nazar*, s. 348; en-Nevevî,

Görüldüğü üzere vicâde tarikiyle gelen hadisle amel edilmesi için rivâyet etme hakkındaki şartlar dikkate alınmış olsaydı, bu çeşit yöntemle gelen hadisle amel edilmesi de yasak olmalıydı. Böyle bir tutum takınılması hâlinde ise menkulle amel meselesinin söz konusu olması da imkânsız hale gelecekti.

Vicâde yöntemiyle elde edilen hadisle amel etmenin vacip olduğunu öne süren İbnü's-Salâh, aynı zamanda bu görüşün muhaddisler nezdindeki durumunun da bir tahlilini yapmıştır. Amelin vücûbu hakkında zikredilenleri muhaddisler açısından değerlendiren İbnü's-Salâh, bu görüşün muhaddislere arz edilmesi durumunda onlar tarafından kabul edilmeyeceği görüşünü de savunmuştur.<sup>37</sup>

İbnü's-Salâh'ın vicâde yoluyla gelen hadisle amel etmeyle ilgili "muhaddislerin hepsine arz edilse kaçınırlardı" şeklindeki ifadesiyle ilgili olarak dikkat edilmesi gereken o incelik, "rivâyetin sıhhati ile amelin vücûbu arasındaki farktır." Hadis alma ve nakletme yollarından vicâde yoluyla ele geçirilen hadisin, "أَخْبَرْنَا" veya "حَدَّثْنَا" veya bunun gibi lafızlar kullanılarak rivâyet edilmesine müsamaha gösteren kimse bulunmamaktadır. Bu lafızlarla rivâyete izin veren kimsenin bulunmaması sebebiyle, bahsedilen ibarelerle rivâyet etmenin sahih olmamasına rağmen kitabın sahibine nisbeti hakkında güven tahakkuk ettiğinde muhtevasıyla amel gerekir.<sup>38</sup>

Kâdî İyâz'ın, vicâde yoluyla gelen rivâyetlerin muhtevasıyla amel etmenin cevâzını İmam Şâfi'î ve Şâfi'î usulcülerinden bir gruptan naklettiği belirtmişti. Ayrıca 'Abdullâh b. Yusûf el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085), bu görüşe iştirak ettiğini Kâdî İyâz bildirmektedir.<sup>39</sup> İbnü's-Salâh'ın aradan geçen yaklaşık bir asırlık zaman dilimi içerisinde vicâde yöntemiyle ele geçirilen hadisle amel etmenin vücûbundan bahsetmesi,<sup>40</sup> aradan geçen zaman aralığında, vicâde yoluyla rivâyetlere yaklaşım farklılığının bir tezahürü kabul edilebilir. Ayrıca Kâdî İyâz ele geçirilen rivâyetlerle amel hakkında câiz değildir ve câizdir şeklinde açıklama yaparken, İbnü's-Salâh ise câiz değil, câiz ve vâcib olması yönünde bir sınıflandırma yapmaktadır.

İrşâdû tullâbi'l-hakâik, ss. 141-142; et-Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 111; et-Tebrîzî, *Şerhu'd-Dibâci'l-müzheb*, s. 67; 'Abdüllatif, *el-Muhtasar*, s. 54.

<sup>37</sup> İbnü's-Salâh, *'Ulümü'l-hadis*, s. 160; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, s. 348.

<sup>38</sup> Ebû 'Amr 'Osmân b. 'Abdirrahmân eş-Şehrezûrî, İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), *'Ulümü'l-hadis*, nşr. Nûru'd-dîn 'İtr, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts., s. 171; ayrıca bk. İbnü'l-Mülakkin, *el-Muknî*, s. 336; en-Nevevî, *et-Takrîb*, s. 58; İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî*, s. 92; Ahmed Naîm, *Tecrid Mukaddimesi*, s. 448; el-İrâkî, *Fethu'l-muğîs*, s. 229; Muhammed el-Fârisî, *Cevâhiru'l-usûl*, s. 97; es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, ss. 155-157; es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 64; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Fethu'l-bâkî*, s. 368.

<sup>39</sup> el-Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 120.

<sup>40</sup> İbnü's-Salâh, *'Ulümü'l-hadis*, s. 160.

Müteahhirûn dönemi hadis usulü müelliflerinden en-Nevevî (ö. 676/1277), İbnü's-Salâh'ı takip ederek Şâfi'î muhakkiklerden bazısının güven hâsıl olduğunda ele geçirilen hadis veya kitapla amelin vücûbunu kesin bir dille ifade ettiğini ve o gün itibariyle başkasına teveccüh edilmeyen sahih görüşü teşkil ettiğini dile getirmiştir. en-Nevevî, vicâde yöntemiyle elde edilen hadisle amel etmenin hükmünü, vacip ve câiz şeklinde ikili tasnifle ele almıştır.<sup>41</sup>

es-Sehâvî (ö. 902/14097), vicâde tarikiyle elde edilenlerle alâkalı olarak “cezmlerle kaydedilmiş” olmasına dikkat çekmiştir. Yazıya güven hâsıl olduğu takdirde İmâm Şâfi'î'nin usûl-i fıkıh talebelerinden bazı muhakkıkların, cezmlerle kaydedilen yerlerde amelin vâcib olduğunu zikrettiklerini kaydetmiştir.<sup>42</sup> Hadis alma ve nakletme yollarından vicâde, es-Sehâvî'ye göre bulunduğu yıllara nazaran son asırlarda başkasına teveccüh gösterilemeyecek en doğru yoldur. Zira amel rivâyete bağlı olsaydı o tarihlerde dahi rivâyet şartlarının imkânsızlığı sebebiyle icâzetli vicâde dışında menkulle amel kapısı tamamen kapanırdı.<sup>43</sup>

es-Süyûtî (ö. 911/1505) ise vicâde yoluyla elde edilen hadisle amel etme hükmünde “himmetleri” ön plana çıkarmıştır. Bulunan rivâyetlere güven hâsıl olup da vicâde yoluyla gelen hadis cezm sığıyla kaydedildiği takdirde, Şâfi'nin fıkıh usulü talebelerinden bazı muhakkıklar, vicâdeyle amel edilmesinin gerekliliğini kesin bir dille ifade etmişlerdir. es-Süyûtî, İmâm Şâfi'nin fıkıh usulü talebelerinden bazı muhakkıkların bu görüşlerinin, son asırlarda himmetlerin son derece kasır bir hale gelmesi sebebiyle en doğru yol olduğunu ifade etmiştir. es-Sehâvî'nin bu konudaki görüşünü benimsediğini ifade edebileceğimiz es-Süyûtî, öte yandan böyle kabul edilmemesi hâlinde ise vicâdeler dışında birşey kalmayacağını da belirtmiştir.<sup>44</sup>

Müteahhirûn devrinden el-Emîr es-San'ânî (ö. 1182/1768), vicâde yoluyla gelen hadisle amel etme hakkında en-Nevevî'nin vâcib olduğu şeklindeki fikrine iştirak etmiştir. es-Sehâvî'nin sadece bulmanın ameli câiz kılamayacağı görüşüne istinaden genel kullanımda tartışmanın bulunduğu ifadesindeki kapalılık, “ilmin kâidelerinin delâlet ettiği gibi kendisine güvenilen bir şeyi bulmakla mukayyettir” beyanı ile yine el-Emîr es-San'ânî tarafından giderilmiştir.<sup>45</sup>

İbnü's-Salâh, “muhaddislerin hepsine arz edilse onlar vicâde yoluyla gelen

<sup>41</sup> en-Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâik*, s. 141.

<sup>42</sup> es-Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, s. 155.

<sup>43</sup> a.g.e., s. 156.

<sup>44</sup> Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'l-bâkî*, s. 368.

<sup>45</sup> el-Emîr es-San'ânî, *Tavdihu'l-efkâr* s. 349; ayrıca bk. Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, s. 349; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hâsîs*, ss. 374-375; Subhî es-Sâlih, *Ulümü'l-hadis ve mustalahuh*, s. 103; es-Sabbâğ, *el-Hadisü'n-Nebevi*, s. 226; Ebû Şehbe, *el-Vasît*, s. 118.

rivâyetle amel etmekten kaçınırlardı” ifadesinde “kaçınmak” manasında “الْإِتْبَاءُ” kelimesini kullanmıştır. İbnü’s-Salâh’ın “kaçınmak” anlamında kullandığı kelimenin masdarı “الْإِتْبَاءُ” hakkında el-Emîr es-San’ânî (ö. 1182/1768), bu masdarın “الْإِتْبَاءُ” olabileceği gibi üzerinde iki nokta olması muhtemel olan “gelmek” manasındaki kelimenin masdarı olan “الْإِتْبَانُ” de olabileceği ihtimali dile getirmiştir. el-Emîr es-San’ânî’nin öne sürdüğü üzere “الْإِتْبَانُ” olduğu kabul edildiğinde ise, o zaman delili açık olabileceği için onunla amel ederlerdi anlamına gelecektir.<sup>46</sup> Buradaki ifadeye göre el-Emîr es-San’ânî, “muhaddislerin hepsine arz edilse onlar vicâde yoluyla gelen rivâyetle amel etmekten kaçınırlardı” değil de “muhaddislerin hepsine arz edilse onlar vicâde yoluyla gelen hadisle, delili açık olacağı için onunla amel ederlerdi” manasında tam karşı bir anlam yüklemiştir.

Son dönem hadis usulü müelliflerinden Ahmed Muhammed Şâkir (ö. 1377/1957), es-Sehâvî ve es-Süyûtî’nin görüşüne iştirak etmiş ve yine aynı şekilde hadis alma ve nakletme yollarından vicâde yöntemiyle gelen hadisle amel etmenin hükmünün vâcib olduğunu kabul etmiştir.<sup>47</sup> es-Sehâvî (ö. 902/1497)’nin ifade ettiği mücerred vicâdeler/icâzetsiz vicâdeler kalmazdı sözüne Ahmed Muhammed Şâkir açıklık getirmiştir. Mücerred vicâdeler dışında başka kalmadı ifadesinden maksat, ulemânın kalmadığı lakin vicâde yoluyla gelen kaynakların varlığıdır. Ahmed Muhammed Şâkir, vicâde yoluyla gelen hadisle amel edilmesi için “isnâdının sahih” olması şartını getirmiştir.<sup>48</sup>

“Ele geçirilen rivâyetle ilgili itimadın meydana gelmesinin şartları” da yine Ahmed Muhammed Şâkir tarafından gayet açık bir şekilde ifade edilmiştir. “Vicâde yoluyla gelen rivâyetle ilgili güvenin meydana gelmesi hâlinde amel etmek vâcibtir” ifadesinden kastedilen, bu haber ve hadisi okuyan kişinin tanıdığı şeyhin yazısı olması veya naklettiği kitabın müellifine nisbetinin sâbit bulunmasıdır. İfade edilen bu hususların yanında müellifin sika me’mun ve haberin isnâdının sahih olması da öne sürülen şartlar arasındadır.<sup>49</sup>

Vicâde yoluyla ele geçirilen hadisle amel etmenin gerekliliği hususunda delil olarak sunulan hadis-i şerifin amelin vâcibliğine delil olamayacağı ve asıl dayanağın “belağ” olduğuna dikkat çeken yine Ahmed Muhammed Şâkir’dir. Burada kabul edilen esas, bilgisine ulaşılan şeyin Resûlullâh’a (s.a.v.) nisbetinin sahih olmasına mükellefin güvenmesidir. Bu tafsilatlı açıklamalar arasında inceleyen kişinin kalbinin mutmaîn olması manasına gelen “sahih vicâde”nin kıymetinin, her türlü çeşidiyle icâzeten daha az değerli olmadığı zira çok nadir

<sup>46</sup> el-Emîr es-San’ânî, *Tavdihu’l-efkâr*, s. 348.

<sup>47</sup> Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ’isü’l-hasîs*, s. 368.

<sup>48</sup> Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ’isü’l-hasîs*, s. 369.

<sup>49</sup> a.g.e., s. 373.

istisnaları dışında bütününün icazetlerden meydana geldiği de yer almaktadır.<sup>50</sup>

Nâsiruddîn el-Elbânî (ö. 1914-1999), vazgeçilemeyen doğrunun vicâdelerle amel etmek olduğunu kabul etmiştir. Eğer bu görüş doğru olarak kabul edilmiş olsaydı, kitapları elde etmek imkânsız hale geleceği için ilim tamamen boşa gidecekti. Ayrıca işlerin doğru seyrinde devamının sağlanması, bu konudaki ilim ehli insanların açıkladığı ince ilmî esasları tespit etmekle mümkün olabilir.<sup>51</sup>

## 2. Vicâdeyle Ameli Câiz Görenler

Vicâde tarikiyle vâkıf olunan hadisle amelin vücûbu, Şâfi'î ashabından muhakkiklerin bazıları tarafından kesin bir dille ifade edilmişti. Vicâde yoluyla elde edilmiş hadis veya kitaplarla amel edilmesini câiz kabul edenler de bulunmaktadır.

Müteahhirûn devrinin ilk yıllarında Kâdî 'Iyâz (ö. 544/1149), hadis alma ve nakletme yollarından vicâde yöntemiyle elde edilen hadisle amel etmenin hükmünü, câiz ve câiz değil şeklinde sınıflandırmıştır. Amel etmenin cevâzı hakkındaki görüşü Kâdî 'Iyâz, İmam Şâfi'î'den (ö. 204/820) ve Şâfi'î mezhebi usulcû talebelerinden bir gruptan nakletmiştir. Bu tarikle gelenlerle amelin cevâzı hakkında İmam Şâfi'î dışında Şâfi'î mezhebindeki meşhur fıkıh ve hadis âlimi 'Abdullâh b. Yûsûf el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) de aynı kanaatte olduğunu belirtmiş ayrıca tahkik erbabından başkalarının da aynı görüşe kâil oldukları ifade etmiştir. Vicâdeyle amel mevzuunun mürselle amel meselesi üzerine bina edildiğini haber verenin de Kâdî 'Iyâz olduğu daha önce belirtilmişti.<sup>52</sup>

Yine Kâdî 'Iyâz'ın, Mâliki âlimi Ebu'l-Velid el-Bâcî'den (ö. 474/1081) tahkiye ettiğine göre, İmam Şâfi'î iştirah edildiği bilinmeyen fakat muhafaza edilmiş haberin rivâyet edilmesini câiz görmüş ve buna iştirah edilenlerin korunduğu gibi kitabındakilerin de korunmasını delil getirmişti.<sup>53</sup> Zikredilen bu ifadeyi Kâdî 'Iyâz, aydınlatıcı bulmayarak İmam Şâfi'î'nin talebelerinden hiçbirinden nakledilmemiş olmasına istinaden bunun ancak rivâyet olmaksızın amel hakkında söylenmiş olabileceğini belirtmiştir. Şâfi'î'ye isnad edilen bu görüş hakkında o,

<sup>50</sup> Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs*, s. 375. ayrıca bk. Subhî es-Sâlih, *'Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuh*, s. 103

<sup>51</sup> Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs*, s. 375.

<sup>52</sup> el-Kâdî 'Iyâz, *el-İlmâ'*, s. 120; ayrıca bk. İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs*, s. 160; en-Nevevî, *et-Takrîb*, s. 58; es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 63; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, s. 348; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs*, s. 368; Ahmed Naîm, *Tecrîd Mukaddimesi*, s. 448; İtr, Nûruddîn, *Menhecü'n-nakd*, s. 221; el-Cüveynî yerine el-Cevnî geçtiği başka bir rivâyet için bk. es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, s. 156; el-Emîr es-San'ânî, *Tavdîhu'l-efkâr*, s. 348.

<sup>53</sup> el-Kâdî 'Iyâz, *el-İlmâ'*, s. 120.

amel hakkında değil de rivâyet etmekle ilgili söylenmiş olsa dahi semâi olup olmadığı tespit edilememiş fakat kitap sahibinin kendi hattıyla bulunan hadisin kast edilmiş olabileceğini de öne sürmüştür.<sup>54</sup>

İbnü's-Salâh, vicâde yoluyla gelen rivâyetlerle amel etme hususunda vücûbuna dair görüşle birlikte Kâdî 'İyâz'a tâbi olarak Şâfiî ve onun usulcû talebelerinden bir gruptan cevâzı yönündeki görüşü de dile getirmiştir.<sup>55</sup> en-Nevevî (ö. 676/1277),<sup>56</sup> et-Tîbî (ö. 743/1343),<sup>57</sup> es-Süyûtî (ö. 911/1505)<sup>58</sup> vicâde yoluyla gelen hadisle amel etmenin cevâzı hakkındaki görüşe iştirak edenlerdir.

Hadis alma ve nakletme yollarından vicâde yöntemiyle gelen hadisle amel etmenin en doğru yol olduğu görüşü daha önce zikredilmişti. en-Nevevî (ö. 676/1277) ve es-Sehâvî (ö. 902/1497), hadis alma ve nakletme yollarından vicâde yöntemiyle amel etmenin vücûbunu en doğru yol olarak değerlendirmişti. Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) ise, vicâdeyle amel etmenin câiz olmasının en doğru olan görüş olduğunu söylemiştir.<sup>59</sup>

Bulunan kitabın muhtevasıyla amel etmek hakkında delil olarak getirilen hadisi, bazıları amel etmenin vacip olması bazıları ise amel etmenin cevâzı yönünde kullanmıştır. es-Sehâvî, Ebû 'Imrân 'Abdülmelik b. Habîb el-Ezdî el-Cevnî'den (ö. 128/746) nakledilen rivâyeti, amelin cevâzı yönünde delil olarak getirmiştir. Kâdî 'İyâz, İmam Şâfiî ve usulcû talebelerinden bir gruptan vicâde yoluyla elde edilen hadisle amel etmenin cevâzı yönündeki görüşü kaydetmişti. es-Sehâvî ise, Kâdî 'İyâz'ın zikrettiği bu grupların yanı sıra, İmam Şâfiî fakihleri ve başkaları tarafından da aynı kanaatin dile getirildiğini söylemiştir.<sup>60</sup>

Ebû 'Imrân el-Cevnî'den nakledilen hadisi es-Sehâvî, vicâde yoluyla gelen hadisle amelin cevâzı hakkında delil olarak zikretmiştir. Esasında es-Sehâvî, bu görüşüyle İbnü's-Salâh'a tabi olmaktadır. İbnü's-Salâh, elde edilen hadisle amel etmenin cevâzı yönündeki görüşüyle, el-Cüveynî'ye tabi olan Kâdî 'İyâz'ı takip etmiş ve tahkik ehlinde başkaları da bu görüşe iştirak etmiştir.<sup>61</sup>

<sup>54</sup> a.g.e., ss. 120-121.

<sup>55</sup> İbnü's-Salâh, 'Ulümü'l-hadis, s. 160

<sup>56</sup> en-Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâik*, s. 141.

<sup>57</sup> et-Tîbî, *el-Hulâsa*, s. 111.

<sup>58</sup> es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 63.

<sup>59</sup> Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'l-bâkî*, s. 368.

<sup>60</sup> es-Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, s. 156. es-Sehâvî'nin delil olarak kaydettiği rivâyet şöyledir: Ebû 'Imrân el-Cevnî'nin şu sözüne gelince: "İçinde ilim bulunan bir sahîfeyi biz duyardık, fakih bir kimsenin etrafına üşüşür gibi ona üşüşürdük."

<sup>61</sup> es-Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, s. 156.

Son dönem müelliflerinden Tâhir el-Cezâiri (ö. 1338/1920),<sup>62</sup> Ahmed Muhammed Şâkir (ö. 1377/1957),<sup>63</sup> Ahmed Naîm (ö. 1872/1934)<sup>64</sup> ve Nûruddîn 'Itr<sup>65</sup> vicâde tarihiyle elde edilen hadislerle amel edilmesinin câiz olduğu görüşünü kaydedenler arasındadır.

### 3. Vicâdeyle Ameli Câiz Görmeyenler

Bulunan hadislerle amel edilmesinin vacip ve cevâzı yönündeki görüşleri daha önce belirtmiştik. Fakat gerek vacip gerekse amel edilmesi hakkındaki görüşlere mukabil vicâde yoluyla gelen hadislerle ameli câiz görmeyenlerin görüşleri de hadis usulü eserlerinde yer bulmuştur. Ele geçirilen rivâyet veya kitaba dayanarak amel etmeyi hükmî açıdan câiz ve câiz değil şeklinde ele alan müte-kaddimûn devri hadis âlimlerinden Kâdî 'Iyâz (ö. 544/1149), muhaddislerin ve Mâlikî fakihlerinin çoğunluğunun ve bunların dışındaki bazılarının da vicâdeyle amel etmeyi câiz görmediklerini dile getirmiştir.<sup>66</sup>

İbnü's-Salâh ise Kâdî 'Iyâz'ın belirttiği bu gruplara, Mâlikîlerin bazısının da vicâde yoluyla gelen hadislerle amel etmenin câiz olmadığına iştirak ettiğini belirterek, bu görüşe katılanların sınırını belki biraz daha genişletmiş olabilir. Ona göre, Mâlikîlerin bazıları, muhaddislerin ve Mâlikî fakihlerinin çoğunluğu ve onlardan başkaları da vicâde yöntemiyle gelen hadislerle amel etmeyi uygun görmemişlerdir.<sup>67</sup>

Vicâde yoluyla elde edilen hadislerle "amel etmenin cevâzı" hakkındaki görüşünü dile getirirken Kâdî 'Iyâz (ö. 544/1149), meselenin "mürsel üzerine binâ edildiğini" ifade etmişti. el-'Irâkî (ö. 806/1404) ise, muhaddislerin çoğunun, Mâlikî fakihlerinin ve bunlardan başkalarının da vicâde yoluyla elde edilen hadislerle "amel edilmesinin uygun olmadığı" görüşünü ifade ederken aynı dayanağı dile getirmiştir. Bununla birlikte el-'Irâkî, Mürsel rivâyette birisinin düşmüş olabileceğini ve bu isnattan düşen şahsın yalancı ya da müdelles olabilme ihtimalini öne sürmüştür. Mürsel rivâyette böyle bir ihtimalden bahseden el-'Irâkî, buna mukabil hâlbuki mevsuk âlimin hattının böyle olmadığını söylemiştir.<sup>68</sup>

<sup>62</sup> Tâhir el-Cezâiri, *Tevcihü'n-nazar*, s. 348.

<sup>63</sup> Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs*, s. 368.

<sup>64</sup> Ahmed Naîm, *Tecrid Mukaddimesi*, s. 448.

<sup>65</sup> 'Itr, Nûruddîn, *Menhecü'n-nakd*, s. 221.

<sup>66</sup> el-Kâdî 'Iyâz, *el-'İlmâ'*, s. 120; ayrıca bk. İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî*, s. 92; et-Tibî, *el-Hulâsa*, s. 111; İbnü'l-Mülakkın, *el-Muknî'*, s. 335; es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 63; es-Sabbâğ, *el-Hadisü'n-Nebevî*, s. 223; Tâhir el-Cezâiri, *Tevcihü'n-nazar*, s. 348; Cemâlüddîn el-Kâsimî, *Kavâ'idü't-tahdîs*, s. 212; Ahmed 'Ömer Hâşim, *Kavâ'idü usûli'l-hadîs*, s. 229;

<sup>67</sup> İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs*, s. 160; Tâhir el-Cezâiri, *Tevcihü'n-nazar*, s. 348.

<sup>68</sup> el-'Irâkî, *Fethü'l-muğîs*, s. 229.

Senedinde ittisal şartı bulunmayan vicâde yoluyla gelen hadisle amel etmenin câiz kabul edilmemesiyle ilgili hükümlerin; mürsel, munkatı' ve muttasıl isnâdla gelmeyen diğer hadis türlerine kıyaslanarak bu görüşe ulaşıldığını es-Sehâvî (ö. 902/1497) ve Zekerıyyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) de dile getirmiştir.<sup>69</sup> es-Sehâvî el-'Irâkî'nin yaklaşımına katılmakta ve bu doğrultuda, mürseli delil kabul edenlerin faziletli çağlarda kalması sebebiyle vicâde yoluyla gelen hadisle amel etme meselesinin mürselden tefrik edildiğini söylemektedir. Bunun yanı sıra o, şu anda mevcut hâlin vicâde yöntemiyle gelen hadisle amel etmeye imkân tanımadığını sebep olarak göstermektedir.<sup>70</sup>

Son dönem müelliflerinden Ahmed Muhammed Şâkir (ö. 1377/1957),<sup>71</sup> Ahmed Naîm (ö. 1872/1934)<sup>72</sup> ve Nûruddîn 'Itr,<sup>73</sup> Kâdî 'İyâz'ın zikrettiği üzere muhaddislerin, Mâlikî fakihlerinin çoğunluğunun ve bunların dışındakilerden bazılarının, vicâde tarikiyle elde edilen hadisle amel edilmesinin câiz olmadığını dile getirmişlerdir.

Hadis alma ve nakletme yollarından vicâde yöntemiyle buldukları hadisi mütekaddimûn devrinden bazılarının naklettiği yukarıda belirtilmişti. Vicâde yoluyla nakledilen hadisler de, hadis usulü eserlerinde ele alındığı kadarıyla tespit edilmiştir. Vicâdeyle nakledenler olsa da esasında cumhur, vicâde yoluyla rivâyete karşı çıkmıştır. Selef-i sâlihîn arasında “لَا تَقْرَأُ الْقُرْآنَ عَلَيَّ الْمُصْحَفِيِّينَ / وَلَا تَحْمِلُوا الْعِلْمَ عَنِ الصُّخْفِيِّينَ / Kur'an'ı, Mushaftan Kur'an öğrenenlerden okumayın, ilmi sahifelerden öğrenenlerden almayın manasındaki” söz yaygınlaşmıştır.<sup>74</sup> Bugün itibariyle sahih kitaplardan nakledilenler bir nevi vicâdedir ve onlardan nakletmek yaygın hale gelmiştir.<sup>75</sup> Bugün bizlerin de vicâde yoluyla bugüne ulaşan eserlerimizden naklederken ıstılahların anlamını tahrif etmeden rivâyet etmeye özen göstermemiz gerekmektedir.<sup>76</sup>

#### IV. Sonuç

Hadis alma ve nakletme yollarından vicâde ile elde edilmiş olan bir hadisin rivâyet edilmesi ve bu tür hadisle amel edilmesi iki ayrı husustur. Vicâde yoluyla gelen hadisin rivâyet edilmesini kabul etmeyen usul-i hadis âlimlerinin dayanağı, bu yolla elde edilmiş bir hadisin müsned hadis çeşidine dâhil edilmemiş olmasıdır. Müteşeddîd görüşün sahibi olan bu âlimler, vicâdeyi hadis

<sup>69</sup> es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, s. 155; Zekerıyyâ el-Ensârî, *Fethu'l-bâkî*, s. 368.

<sup>70</sup> es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, s. 155.

<sup>71</sup> Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs*, s. 373.

<sup>72</sup> Ahmed Naîm, *Tecrid Mukaddimesi*, s. 448.

<sup>73</sup> 'Itr, Nûruddîn, *Menhecü'n-nakd*, s. 221.

<sup>74</sup> er-Râmehurmuzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, s. 211.

<sup>75</sup> Muhammed 'Accâc el-Hatîb, *el-Muhtasarü'l-vecîz*, s. 95; Muhammed Makbûlî el-Ehdel, *Mustalahu'l-hadîs*, s. 48.

<sup>76</sup> Ahmed Muhammed Şâkir, s. 372, Subhî es-Sâlih, s. 101

alma ve nakletme yollarından biri olarak görmediklerinden dolayı hucdet olarak da kabul etmemektedirler. Ancak bir râvînin hafızasından nakledemez bir vaziyete düşmesi durumunda, kitaptan rivâyet etmesine izin vermektedirler. Mütêsâhil görüşün sahipleri ise vicâde yoluyla bulunmuş hadisin asıl nüshalarla karşılaştırılmasına dahi ihtiyaç duyulmadan nakledilebileceğini savunmaktadırlar. Bu iki uç arasında bulunan mütevassıt âlimler de, vicâde yoluyla ele geçirilmiş olan hadisin mütehasıs bir âlim tarafından asıl nüshalarla karşılaştırılması neticesinde rivâyet edilebileceğini kabul etmişlerdir. Lakin karşılaştırmayı yapan mütehasıs âlimin, yaptığı araştırması neticesinde vicâde yoluyla elde edilmiş hadiste bir ziyâde ve noksanlık tespit etmemiş olması ve en azından bu konuda zann-ı gâlibinin hâsıl olması gerekmektedir.

Vicâdeyi tahammül ve edâ yollarından biri olarak görmeyenler, bu tür bir hadise güven duyulabilmesi için bahis konusu hadisin sıralama itibariyle vicâdeden daha önce geçen diğer nakil vasıtalarından biri ile de rivâyet edilmesini şart koşmaktadırlar. Bunun yanında bulunan hadisin başka âlimlerin musannefâtında bulunması da ileri sürdükleri şartlar arasındadır.

Mütেকaddimûn devrindeki hadis, fıkıh ve usûl imamları, vicâde yoluyla elde edilmiş hadisin rivâyet edilmemesi hususunda hemfikirdirler. Bulunan hadisler bilinen bir âlime ait olsa ya da kaynağı sika olsa bile hatta tahkik edilmiş bile olsa mütেকaddimûn dönemi âlimleri vicâdenin rivâyet edilmesini men etmektedirler. Ancak mütেকaddimûn döneminde vicâdeyle rivâyeti câiz kabul eden bir grubun varlığı da söz konusudur. Müteahhirûn döneminde ise icâzeti bulunmayan vicâde yollu hadislerin rivâyeti men edilmektedir. Hadis alma ve nakletme yollarından vicâde ile elde edilmiş bir hadis ancak kendi türünün rivâyet lafızları kullanılarak rivâyet edilebilir.

Vicâde yoluyla elde edilmiş olan hadisle amel edilmesi hususunda da bir ihtilaf söz konusudur. Tahammül ve edâ yollarından vicâdeyle amel edilmesinin vacip olduğunu savunanlar, vicâdeyle amel etmeyi mürsel hadisle amel etme meselesine kıyas etmişlerdir. Söz konusu rivâyet yoluyla gelen hadisle amel edilmesinin vacip olduğunu savunanlar aksi takdirde menkulle amel kapısının kapanacağını da iddia etmektedirler. Ancak vicâde yollu hadisle amel etmenin vacip olması için o hadisin, Hz. Peygamber'e nispetinin doğruluğuna inceleyen kalbinin mutmain olması şartı da dile getirilmektedir.

Hadis rivâyet yollarından vicâdeyle amel etmenin câiz olduğunu dile getirenler de bulunmaktadır. Vicâdeyle amel etmenin câiz olduğunu kabul edenler, bulunan hadisin semâ yoluyla alınıp alınmadığı tespit edilememiş olsa bile hattının kitabın sahibine ait bulunması şartını ileri sürmektedirler.

Vicâde yollu hadisle amel edilmesinin câiz olmadığını ileri sürenler ise muhaddisler, Mâlikî fakihlerin çoğunluğu ve bunların dışında bazı kimselerdir. Vicâdeyle amel etmeyi câiz kabul etmeyenler, mürsel hadisle amel edilmenin faziletli dönemlere ait olduğunu ve dolayısıyla bugün için amel etmenin mümkün olmadığını iddia etmektedirler. Vicâde yollu hadisle amel etmenin vâcip,

câiz ve câiz olmadığını dile getirenler arasında müteahhirûn ve son dönem hadis âlimleri bulunmaktadır.

### “Vicâde Yoluyla Elde Edilen Hadislerin Rivâyeti ve Vicâde ile Amel”

**Özet:** Yazılmış bir halde elde edilmiş olan hadisleri rivâyet etme ile onlarla amel etme meselesi, hadis usulü eserlerinin vicâde bahsinde birbirinden ayrı ele alınarak mütalaa edilmektedir. Vicâde tarikiyle elde edilmiş hadislerin rivâyet edilemeyeceği görüşünü savunanlar, vicâde yolunu tahammül ve edâ yollarından biri olarak görmemekte ve sadece ezberden rivâyet edilebileceğini öne sürmektedirler. Rivâyete karşı çıkan görüşün tam karşısında ise yazılı halde bulunan hadisin araştırmaya gerek olmaksızın şeyhden rivâyet edilebileceğini savunanlar bulunmaktadır. Bu iki görüş arasında bir diğeri de, ehil bir âlim tarafından yapılan inceleme neticesinde tahrifattan emin olunduğu takdirde vicâde yoluyla gelmiş olan hadisin nakledilebileceğini kabul eden görüştür. Vicâdeyi rivâyet etmede bulunan ihtilaf, amel etme hususunda da vardır. Yazılı bir halde ele geçirilmiş hadisle amel etmenin vacip olduğunu iddia edenler, bu tür hadislerle amel edilmediği takdirde menkulle amel kapısının kapanacağına öne sürmektedirler. Vicâdeyle amel edilmesinin câiz olduğunu savunanlar da en doğru yolun bu görüş olduğunu benimsemektedirler. Yazılı bir şekilde elde edilmiş hadisle amel etmenin vacip ve câiz olduğunu kabul edenlerin yanında amel etmenin câiz olmadığını benimseyenler de bulunmaktadır.

Atf: Rahmiye HATİBOĞLU, “Vicâde Yoluyla Elde Edilen Hadislerin Rivâyeti ve Vicâde ile Amel”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIII/2, 2015, ss. 77-93.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis usulü, Vicâde, Hadis İstılahları, Rivâyet lâfızları, Hadis Tahammül ve Edâ Yolları.

# Abdurrahmân Sâmî Efendi'nin *Kenzü'l-Ârifîn* Adlı Eseri ve İlgili Eserde Yer Alan Hadîs-i Şerîflerin Tahlîli

Aslınur ÖZCAN\*

“Abdurrahmân Sâmi's  
*Kanzu'l-'Ârifîn* and the  
Analysis of Its Ahādîth”

**Abstract:** Abdurrahmân Sâmi, born in Manisa, was an Ushshākī sheikh lived toward the end of the 19th century. Having his religious education in İstanbul, Abdurrahmân Sâmi completed his spiritual education with Ahmad Shujāaddīn of Gelibolu and got his ijāza from Ushshaki religious order. In addition to being famous about his ijāzas from twelve different religious orders, Abdurrahmân Sâmi also became the last representative of Kasımpaşa Yahya Kethüda derwish lodge. Among the works of this prolific author and translator the ones on sufism generally reached the present day. However quite a few of his poetry and prose, which are reported as mainly be of religious nature are not available today. Among these works, the verse called as *Kanzu'l-'Ârifîn* is an example of the religious-mystical works of the author. In this article, following a short information about Abdurrahmân Sâmi's life, his work *Kanzu'l-'Ârifîn* which is indicated in the sources as not to be extant today is described. One of the basic reasons why this literary sufi work is deemed among religious work is its being based on ahādīths. In this context, this article aims to analyze the ahādīth included in the work in question and the way these hadiths are presented.

**Citation:** Aslınur ÖZCAN, “Abdurrahmân Sâmî Efendi'nin *Kenzü'l-Ârifîn* Adlı Eseri ve İlgili Eserde Yer Alan Hadîs-i Şerîflerin Tahlîli” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIII/2, 2015, pp. 95-110

**Keywords:** Sunnî Rijâl Literature, Shī'ite Rijâl Literature, Rāwī, al-Jarh, al-Ta'dil.

## I. Giriş

Türk İslâm Edebiyatı'nda Kur'ân-ı Kerîm ve hadîsler hiç şüphesiz en önemli fikir kaynağıdır. Edebiyatımızda belâgatın zirvesini temsil eden Kur'ân-ı Kerîm, muhteva özelliklerini belirlemenin yanı sıra şekil özellikleri ve sanat değeri gibi birçok alanda Müslümanlar tarafından bir şiâr kabul edilmiştir. Bu şiâr üzere ilim ve kültür hayatının yanında sosyal hayatı şekillendirmek gayretinde olmuşlardır. Sosyal ve kültürel hayatla iç içe olan İslâm dininde,

\* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk İslâm Edebiyatı, Yüksek Lisans, aslinurozcan16@gmail.com

Kur'ân-ı Kerîm'i anlayıp hayata tatbik etmede Kur'ân'ın mücmellerini tafsîl, mübhemlerini temyîz ederek birbirini tamamlayan hadisler bu aşamada önemli bir kaynaktır. Böylelikle İslâm Edebiyatı başka hiçbir millette olmadığı kadar âyet-i kerîme ve hadis-i şerîfleri esas alarak dinin sosyal ve kültürel hayata tatbik edilmesinde önemli rol oynamıştır.

Türk İslâm Edebiyatı âyet-i kerîmelerin ve hadis-i şerîflerin doğru anlaşılması ve bu minvalde oluşturulmuş kavramların açıklanarak hayata aktarılmasında yardımcı konumda olmakta ve tamamlayıcı bilgiler sunmaktadır. Çoğunluğu Osmanlı Türkçesi olan manzum veya mensur eserlerde iktibas yahut telmih yapılması suretiyle bu önemli iki kaynak eserlerin temelini oluşturmaktadır.

Çalışmamıza konu olan Abdurrahmân Sâmî Efendi'nin *Kenzü'l-Ârifin* adlı eserinde birçok eserde olduğu gibi müellif eseri tesis ederken işlediği konuyu âyet-i kerîme ve hadis-i şerîflerle delillendirmeyi esas kabul etmiştir. Müellifin kaleme aldığı dinî-tasavvufî bu eserde âyet-i kerîme ve hadis-i şerîflerin yerli yerince kullanılması Abdurrahmân Sâmî Efendi'nin dinî ilimlerdeki yetkinliğini, fikrî ve tasavvufî derinliğini de göstermektedir. Fakat bunun yanı sıra bir Uşşâkî Şeyhi olan müellifin manzûmede yer verdiği hadislerin genel itibariyle tasavvufî kaynaklara dayandığı gözlemlenmektedir. Bu sebeple manzûmede yer almakta olan hadislerin müellif tarafından hangi şekillerde sunulduğunu belirtmekle birlikte hadis-i şerîflerin yer aldığı kaynaklar ve hadislere ait değerlendirmelere yer verilmesi tercih edilmiştir.

## A. Abdurrahmân Sâmî Efendi

Abdurrahmân Sâmî Saruhânî, İbn Muhammed Âsım mevla'l-haremeyn İbn Şeyh Ahmed Fevzî İbn Hüseyin bin el-Hâc el-Hâfız 12 Rebî'ulevvel 1296 (m. 1876) yılında Manisa'da dünyaya gelmiştir.<sup>1</sup> Mevâlî-i Harem'den Kadı Hâfız Muhammed Âsım'ın oğlu, meşâyıhtan Şeyh Ahmed Nürî Efendi'nin torunudur.<sup>2</sup> Baba tarafından soyu Hz. Ömer'e, anne tarafından ise Seyyide Zeynep hazretlerine dayandığı kaynaklarda yer almaktadır.<sup>3</sup>

Sâmî-i Saruhânî ilk tahsilini memleketi Manisa'da tamamlamış, ardından

<sup>1</sup> Abdurrahmân Sâmî, *Evrâdü'l-Mukarrebîn*, İstanbul 1332, s. 5.

<sup>2</sup> Abdurrahmân Sâmî, *Dîvan-ı Sâmî*, İzmir, 1980, s. 243; Abdurrahmân Sâmî, *Evrâdü'l-Mukarrebîn*, İstanbul 1332, s. 5; Abdurrahmân Sâmî, *Kenzü'l-Ârifin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Sami Benli, nr. 1442, s. 5; Yusra Taner, 19. *Yüzyılda Bir Uşşâkî Şeyhi: Abdurrahmân Sâmî Saruhânî*, yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2015, s. 7; Sıddık Naci Eren, *Yüce Velîler ve Anadolu Evliyaları*, İstanbul, s. 536;

<sup>3</sup> Osanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, IV, İstanbul 2006, s. 499.

İstanbul'a gelerek Fatih Çifteayak Bahr-i Sefîd Medresesi'nde Hacı Hüseyin Hüsnî Efendi'den dinî ilimlerde icâzetini almıştır.<sup>4</sup> Mânevî eğitimini ise rüyada görüp huzuruna vardığı Gelibolulu Ahmed Şücâeddîn Efendi'den tamamlayarak Uşşâkî tarikatında icâzetini aldıktan sonra şeyhinin izin vermesi üzerine diğer tarikatlardan da icâzet almıştır.<sup>5</sup> İcâzetini aldığı tarikatlar şunlardır;

1. Tarikat-ı Nakşibendiyye'nin Muhammed Can Kolu: Edirne'de Mihal Bey Dergâhı şeyhi Ebûbekir b. Halil Efendi'dir.
2. Tarikat-ı Nakşibendiyye'nin Behcetiyye Kolu: Hisâr Şeyhi Muhammed Nurullah Efendi'dir.
3. Tarikat-ı Kâdiriyye'nin Karîbullah Kolu: Mısır meşâyihından Ebu'l-Envâr Feyzeddîn halifesi Şeyh Hilmi Efendi'dir.
4. Tarikat-ı Kâdiriyye'nin Muhyiddîn-i Arabî Kolu: Şeyh Hayrullah hazretlerinden;
5. Tarikat-ı Sa'diyye'yi, İsmail Rüşdî-i Edirnevî'den;
6. Tarikat-ı Şa'bâniyye'yi, İzmirli Şeyh Ahmed Efendi'den;
7. Tarikat-ı Rufâiyye ve Bedeviyye'yi, İzmirli Şeyh Mustafa Hilmi Efendi'den;
8. Tarikat-ı Gülşeniyye'yi, Edirneli Şeyh Şerefeddîn Efendi'den;
9. Tarikat-ı Şâzeliyye'yi, Şeyh Hayrullah Efendi'den;
10. Tarikat-ı Dessûkiyye'yi, Şeyh Abdurrahmân-ı Kalenderî'den;
11. Tarikat-ı Mevleviyye'yi, Manisa'da medfun İsmail Çelebi merhumun rûhâniyetinden almıştır.<sup>6</sup>

Sâmî-i Saruhânî hazretleri sülûkunu tamamladıktan sonra zikri geçen tarikatlardan icâzeti olmasına rağmen irşad faaliyetini yürütmek üzere tarikat-ı Uşşâkî'de Kasımpaşa Yahyâ Kethüdâ Dergâhı postnişinliğine tayin edilmiştir.<sup>7</sup> Tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar görevini sürdürerek dergâhın son postnişini olmuştur.

<sup>4</sup> Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, IV, İstanbul 2006, s. 499; Siddık Naci Eren, *Yüce Velîler ve Anadolu Evliyaları*, İstanbul, s. 536.

<sup>5</sup> Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, IV, İstanbul 2006, s. 499.

<sup>6</sup> Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, IV, İstanbul 2006, s. 499-500.

<sup>7</sup> Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, IV, İstanbul 2006, s. 499; Siddık Naci Eren, *Yüce Velîler ve Anadolu Evliyaları*, İstanbul, s. 537; Dergâh hakkında ayrıntılı bilgi için bknz. Mustafa Özdamar, *Hüsameddin Uşşâkî ve Uşşâkîler*, İstanbul, 2001, s. 253.

Abdurrahmân Sâmî Efendi'nin ailesi hakkında yapılan çalışmalarda ayrıntılı bilgi bulunmamasıyla birlikte *Kenzü'l-Ârifin* adlı eserinin istinsâh kaydındaki ifadeye göre aynı zamanda eserin müstensihisi olan Ahmed Yümnî b. Muhammed Âsım el-Mağnisavî adında bir kardeşi olduğu anlaşılmaktadır.<sup>8</sup> *Mihverü'l-Ulûm* mecmuasını birlikte çıkarttıkları, aynı zamanda *Rûbab* mecmuası sahibi Cemâl Nâdir de müellifin bir diğer kardeşidir.<sup>9</sup> Ayrıca tek erkek çocuğunun İzmir'de bir trafik kazasında vefat ettiği bilgisinin sözlü olarak aktarıldığı kaynaklarda yer almaktadır.<sup>10</sup> Kaynaklarda yer almamakla birlikte müellifin Mısır Tarlası'ndaki kabrinin yanında eşi Faşine Sultan'ın kabri bulunmaktadır.

Abdurrahmân Sâmî-i Niyâzî 31 Temmuz 1934 yılında 58 yaşında iken yatışı namazını edâ ettiği esnada âlem-i bekâya irtihâl etmiştir.<sup>11</sup> Kabri, vasiyeti üzerine Edirnekapı Kabristanlığı Mısır Tarlası bölümünde yer almaktadır.<sup>12</sup>

Manzum ve mensur birçok eser kaleme alan müellifin manzum eserleri arasında, *Divan-ı Sâmî*, *Kenzü'l-Ârifin*, *Mir'ât-ı Eyyâm*, *Nâme-i Muharrem*, *Kenzü'l-Âşıkîn* adlı eserlerini; mensur eserleri arasında, *Evrâdü'l-Mukarrebîn*, *Mi'yâru'l-Evliyâ*, *Hediyyetü'l-Âşıkîn*, *Müntehabât-ı Sâmîyye*, *Vesîletü'l-Kübrâ Şerh-i Esrâr-ı Esmâü'l-Hüsnâ*, *el-Meslekü's-Sâmîyye fî Sulûki'n-Nakşîyyeti'l-Behâiyye ve'l-Halvetiyyeti'l-Hüsâmiyye*, *Tuhfetü'l-Uşşâkiyye*, *Binâ-yı İslâm*, *Tenvîrü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, *Mihverü'l-Ulûm'u*, manzum-mensur eserleri arasında ise *Mevlîd-i Müctebâ* adlı eserini saymak mümkündür.

Bu eserlerinin yanı sıra kaynaklarda yer alıp günümüze ulaşmayan eserleri Yusra Taner'e ait 19. Yüzyılda Bir Uşşâkî Şeyhi: Abdurrahmân Sâmî Saruhânî adlı yüksek lisans tezinde şu şekilde zikredilmektedir; *Düstûr-i Bedî'*, *Şerh-i Nûniyye ed-Dürretü'l-Meknûniyye*, *Şerhu'l-Emâlî Mevhibetü'l-Müteâli*, *Şerhu Kâfiyetü'l-Müsemmâ bi-Hulâsatu'r-Rızâ*, *Risâle-i Hürriyet*, *el-Mecâlisü's-Sâmîyye*, *Esrâr-ı Tâlibîn*, *Memleketi Rabbâniyye*, *Cevâmiu'l-Kelim*, *Zübdetü'l-Ulûmu'l-Arabiyye*, *Medâricü's-Sâlikîn* ve *Meâricü'l-Vâsılîn*, *Mecmûatü'r-Resâil*, *Tevcîhâtü'l-İmân*.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Abdurrahmân Sâmî, *Kenzü'l-Ârifin*, s. 227.

<sup>9</sup> Nazım H. Polat, *Rûbab Mecmuası*, Akçağ Yayınları, Ankara 2005, s. 23.

<sup>10</sup> Süleyman Derin, *Abdurrahmân Sâmî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsîr-i Fâtîha-i Şerîfe Risâlesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi, İstanbul 1993, s. 22.

<sup>11</sup> Muzaffer Ozak, *Envâru'l-Kulûb*, III, İstanbul, 1979, s. 324.

<sup>12</sup> Abdurrahmân Sâmî, *Divan-ı Sâmî*, s. 243; Mustafa Özdamar, *Hüsameddin Uşşâkî ve Uşşâkîler*, İstanbul, 2001, s. 193.

<sup>13</sup> Yusra Taner'in tespit etmiş olduğu 15 eserden *Kenzü'l-Âşıkîn*'in Mahmut Erol Kılıç Şahsi

## B. Kenzü'l-Ârifin Adlı Eseri

Abdurrahmân Sâmî Saruhânî'ye ait *Kenzü'l-Ârifin* adlı eser Süleymaniye Kütüphanesi Sami Benli Bölümü nr. 1442'de kayıtlıdır. Tamamı manzum olup V+227 sayfadan oluşan eser, müellifin kardeşi Ahmed Yemenî bin Muhammed Âsım tarafından ta'lik hattıyla istinsâh edilmiştir. Tek sütun halinde hareketli olarak kaleme alınan bu eser, toplam 1039 beyitten oluşmakta olup hezec-i sâlim ile yazılmış bir mesnevidir.

Manzûmenin dîbâcesinde Mehmet Reşad Han'ın isminin geçmesi ve istinsâh kaydındaki iki farklı tarih göz önüne alındığında eserin h. 15 Muharrem 1327'de kaleme alındığını fakat dîbâcesinin Mehmet Reşad Han'ın tahta çıkışının ardından rumî 5 Şubat 1325 senesinde yazılarak metnin tamamının istinsâh edildiğini ortaya koymaktadır.

Manzûme sebab-i te'lif kısmında Abdurrahmân Sami Efendi'nin zikrettiği üzere şeriat-tarikat-hakikat-mârifet kenzlerine işaretlerle *Kenzü'l-Ârifin* olarak isimlendirmiştir.

Şerî'at kenzine mahzen tarîkat sırrına ma'den  
Haqîkat şadefinde dürr-e 'irfân dogub dilden (8/35)  
Münâsib oldu *Kenzü'l-Ârifin* ismiyle yâd itdim  
Hudâya ittikâlen ba'de-zâ bed-'i müfâd itdim (8/36)

Manzûmenin sebab-i te'lifini yine aynı adlı başlık altında;

Diledi gars ide bâkî eşer tevfiq-i Meâ'dan  
Kala bâdi-i rahmet 'ağabât-ı yevm-i tüblâdan (6/24)

şeklinde dile getiren nâzım, eserinin sâlike destûr, müsterşide rehber, muhibbân ve müridâna ise yol gösteren bir süs olmasını murâd etmiştir.

Eser, manzûmeye kaynaklık eden kırk üç eserin isimlerinin verildiği me'haz ile başlamaktadır. Bu yönüyle dönemindeki eserler içinde önemli bir konuma sahiptir. Ayrıca eserin belli bir nizam içinde ele alındığı dikkati çeken bir diğer özelliğidir. Bu özelliğinin bir göstergesi olarak şeriat-tarikat-hakikat-mârifet olmak üzere dört ana babdan meydana gelen eserde ayrıca alt başlıklar ile konular sistematik bir biçimde işlenmiştir. Yine bir düzen dâhilinde manzûmede konuya delil olacak âyet-i kerîme ve/veya hadîslerin metinleri genel olarak başlıktan hemen sonra zikredilse de, birkaç yerde manzûmenin ortasında da yer almıştır.

---

kütüphanesinde olduğu, *Mihverü'l-Ulûm* adlı mecmua türü eserin Hakkı Tarık Us Koleksiyonu'nda yer aldığı bilgilerine tarafımızdan ulaşılması sebebiyle listeden çıkarılmıştır.

## II. Manzûmede Yer Alan Hadîslerin Tahlili

Hakkında genel bilgilerin verildiği *Kenzü'l-Ârifin* adlı eserde yirmi bir hadîsin yer aldığı, bu hadîslerden altısının kaynaklarda yer almadığı tespit edilmiştir. Kaynaklarda yer alan on beş hadîsin ise dokuzu manzûmede iktibas, beşi telmih, biri ise hem iktibas hem telmih suretiyle yer almakta olup kaynaklarda nakledilmeyen hadîslerin tamamı eserde iktibas halinde bulunduğu görülmektedir. Kaynaklarda tespit etmiş olduğumuz hadîslerin geneli tâli kaynaklarda nakledilmiş, manzûmede geçtiği lafızlarla yer almamaktadır. Tespit edilen hadîslerin metin ile lafız farklılıklarının fazlalığı ise manâ ile rivâyet yolunun tercih edildiğini göstermektedir. Manzûmede genel itibariyle ilmî konularda delil olarak yer alan hadîslerin iktibas, tasavvufî konularda yer alan hadîslerin ise telmih suretiyle metinde işlendiği dikkati çekmektedir.

### 1. İktibas Halinde Zikri Geçen Hadîsler

#### Hadis no: 1

حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ بَقِيَّةَ عَنْ خَالِدِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « أَفْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فُرْقَةً وَتَفَرَّقَتِ النَّصَارَى عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فُرْقَةً وَتَفَرَّقَتْ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فُرْقَةً »<sup>14</sup>

“Yahudiler yetmiş bir veya yetmiş iki fırkaya ayrıldılar ve Hıristiyanlar yetmiş bir veya yetmiş iki fırkaya ayrıldılar. Ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır.”

Yetmiş üç fırkanın delaletinin sunulduğu hadîs manzûmede “Fırak-ı Dâlenin İtikadları Beyanındadır” başlığı altında yer almaktadır. Abdurrahmân Sâmi Efendi yetmiş iki fırkayı tek tek beyitlerle beyan etmeden önce bu hadîsi iktibas halinde vermeyi uygun görmüştür. Manzûmede yer aldığı lafızlar ise şu şekildedir:

‘An Ebî Hureyre radiya’llâhu ‘anhu ‘ani’n-Nebiyi şallâ’llâhu te‘âlâ ‘aleyhi ve sellem ennehu kâle kâle Resûlallâh şallâ’llâhu Te‘âlâ ‘aleyhi ve sellem *ifterakati'l-yehüdî ‘alâ ihdâ ve seb’îne firqaten ve ifterakati'n-nasâra ‘alâ isnâ ve seb’îne firqaten ve setefteriku ümmeti ‘alâ şelâse ve seb’îne firqaten küllühüm fi’n-nâri illâ vâhideten ve hiye mâ ene ‘aleyhi ve aşhâbi şadağa Resûlu’llâh*<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Ebû Dâvûd, *Sünen*, es-Sünne, 1; benzer ifadeler için bknz. Hâkim, *el-Müstedrek ale’s-sahihayn*, Kitâbü’l-îmân, I, 47; İbn-i Hibbân, *Sahih*, XIV, 140.; Avf bin Mâlik rivayeti için bknz. İbn-i Mâce, *Sünen*, Fitin, 17; Suyûtî, *Câmi’u’s-sağîr ve ziyâdetuhû*, I, 197; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I, 2158; Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, I, 309.

<sup>15</sup> *Kenzü’l-Ârifin*, s. 52.

## Hadis no:2

حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا عَاصِمٌ (وَهُوَ ابْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍ) عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَيِّنِ الْإِسْلَامَ عَلَى خَمْسِ شَهَادَاتٍ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَحَجَّ الْبَيْتِ وَصَوْمَ رَمَضَانَ.<sup>16</sup>

“İslâm beş temel üzerine kurulmuştur: Allah’tan başka ilâh olmadığına, Muhammed’in (a.s.v.) O’nun kulu ve Resûlü olduğuna şehâdet etmek, namaz kılmak, zekat vermek, hacetmek ve ramazan orucunu tutmak.”

İslâm’ın beş şartı diye adlandırılan, esasları konu alan rivayete, manzûmede teklifât babına giriş mahiyetinde yer verilmiştir. Rivayet eserde yer aldığı haliyle şu şekildedir;

‘An ibn-i ‘Ömer rağıya’llâhu te‘âlâ ‘anhümâ ‘ani’n-nebiyyi Şalla’llâhu te‘âlâ ‘aleyhi ve sellem büniye’l-islâmu ‘alâ hamsin şehâdeti en lâ ilâhe illâ’llâh ve enne Muhammeden ‘abdühü ve Resûlühü ve ikâmi’s-şalâti ve itâi’z-zekâti ve hacci’l-beyti ve şavmi ramazân şadağa Resûlu’llâh ‘aleyhi’s-selâm<sup>17</sup>

## Hadis No: 3

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ ثَوْرٍ، عَنْ مَعْمَرٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي سَهَيْلٌ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا مِنْ رَجُلٍ لَا يُوَدِّي زَكَاةَ مَالِهِ إِلَّا جُعِلَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ سُجَاعًا مِنْ نَارٍ، فَيُكْوَى بِهَا جَبْهَتُهُ وَجَنْبَيْهِ وَظَهْرُهُ (فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ) [المعارج: 4] حَتَّى يُقَضَى بَيْنَ النَّاسِ.<sup>18</sup>

“Malının zekâtını vermeyen kişi kıyamet günü ateşten bir yılan musallat edilir. Onunla yüzü, önü ve arkası yakılır. ‘Melekler ve Ruh (Cebrâîl)ona süresi elli bin yıl olan bir günde yükselir.’(Meâric Süresi, 70/4) İnsanlar arasında hük-molununcaya kadar.”

Eserde zekâtın esrarı ve aksamının açıklandığı başlık altında Taberânî rivayetinde aynı şekilde geçtiği belirtilen hadîs<sup>19</sup> manzûmede şu şekilde yer almaktadır;

Qāle’n-Nebıyyü şallā’llâhu te‘âlâ ‘aleyhi ve sellem mā min racūlin lâ yueddî zekāte mālihi illā cāehü mālehu yevme’l-kiyāmeti şücā’an min-nārın fe-tükvā bihi cebhetühu ve cübnuhu ve zahruhü fi yevmin kāne miqdāruhu hamsîne elfe

<sup>16</sup> Müslim, “Kitâbü’l-îmân”, 21, benzer ifadeler için bknz. Buhârî, “Kitâbü’l-îmân”, 1; Müslim, “Kitâbü’l-îmân”, 20,22; Tirmîzî, “İmân”, 4; Nesâî, “Kitâbü’l-îmân ve şerâiuhu”, 13; Aclûnî, Keşfü’l-Hafâ, I, 291.

<sup>17</sup> Kenzü’l-Ârifîn, s. 78-79.

<sup>18</sup> Nesâî, Sünen-i Kübrâ, VI, 498.

<sup>19</sup> Taberânî’de bu rivayete rastlanılmamıştır.

senetin şadaka Resülü'llâh kezâ fi't-Taberânî<sup>20</sup>

#### Hadis no: 4

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عُثْمَانَ بْنِ شَافِعِ بْنِ السَّائِبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ بْنِ هَاشِمِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ بْنِ عَبْدِ مَنَافِ الشَّافِعِيِّ، فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ثَنَا يُوْسُفُ بْنُ يَعْقُوبَ النَّجَّاجِيِّ، ثَنَا سُفْيَانُ، ثَنَا الزُّهْرِيُّ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « مَنْ صَامَ رَمَضَانَ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ »<sup>21</sup>

“Kim Ramazan orucunu faziletine inanarak ve sevabını Allah'tan bekleyerek tutarsa, geçmiş ve gelecek günahları affedilir.”

“Sıyâmın Esrarı Sûrî ve Manevîsi Beyanındadır” başlığı altında zikredilen hadîs manzûmede ise şu şekilde yer almaktadır;

Ve kâle Resülü'llâh şallâ'llâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem *men şâme imânen vehtisâben ğufira lehu mâ tekaddeme min zenbihi ve mâ te'aħħara* şadaka Resülü'llâh<sup>22</sup>

#### Hadis no: 5

حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا سَيَّارُ أَبُو الْحَكَمِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا حَازِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ ( مَنْ حَجَّ لِلَّهِ فَلَمْ يَرْفُثْ وَلَمْ يَفْسُقْ رَجَعَ كَيَوْمِ وُلِدَتْهُ أُمُّهُ )<sup>23</sup>.

“Kim Ka'be'yi Allah için hacceder, çirkin söz söylemez ve günah işlemezse, annesinden doğduğu gün gibi (günahsız) döner.”

Manzûmede yer alıp benzer rivayeti dahi olsa sahih kaynaklarda bulunan nadir hadîslerden olma niteliğini taşıyan hadîs haccın esrarının işlendiği bölümde geçtiği haliyle şöyledir;

Ve kâle Resülü'llâh şallâ'llâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem *men hacce'l-beyte ve lem yerfûs ve lem yefsûk ħarace min zünübîhi ke-yevmi veledethu ümmîhu* şadaka Resülü'llâh<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Kenzû'l-Ârifin, s. 94.

<sup>21</sup> İbnu'l-Mukri, *Mu'cem*, II, 109; benzer ifadelerle Buhârî, “Kitâbu'l-imân”, 28, İbn Huzeyme, *Sahih*, III, 194, İbn Hibban, *Sahih*, VIII, 218; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIV, 548; Nureddin el-Heysemî, *Mucemü'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, III, 348; Nureddin el-Heysemî, *El-mak'adu'l-'alî fi zevâid müsned Ebi Ya'lâ el-Mevsîlî*, I, 1896.

<sup>22</sup> Kenzû'l-Ârifin, s. 99.

<sup>23</sup> Buhârî, “Kitâbu'l-Hac”, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, 192.

<sup>24</sup> Kenzû'l-Ârifin, s. 105-106.

### Hadis no: 6

حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضِيُّ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا الْمُثَنَّى ح وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ عَنِ الْمُثَنَّى بْنِ سَعِيدٍ عَنِ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِي حَدِيثِ ابْنِ حَاتِمٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَتَجَنَّبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.<sup>25</sup>

“Sizden biriniz kardeşiyle kavga ettiğinde yüzüne vurmaktan sakınsın. Çünkü Allah âdemoğlunu kendi suretinde yaratmıştır.”

“Tarikat-ı aliyenin sebab-i ihtilâfı ve te‘addüdü beyanındadır” başlığı altında insanın yani âdemoğlunun değerinin konu alındığı esnada beyitler arasında sunulan hadîs manzûmede şu şekilde yer almaktadır;

Қале’n-Nebiyü şallâ’llâhu te‘âlâ ‘aleyhi ve sellem *İnne’llâhe haleka âdeme ‘alâ şuretihi ey ‘alâ şifâtihi*<sup>26</sup>

### Hadis no: 7

حَدَّثَنَا أُمَيَّةُ بْنُ بَسْطَامٍ الْعَيْشِيُّ حَدَّثَنَا يَزِيدُ (يَعْنِي ابْنَ زُرَيْعٍ) حَدَّثَنَا رُوْحُ بْنُ الْقَاسِمِ عَنِ الْعَلَاءِ عَنِ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسِيرُ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ فَمَرَّ عَلَى جَبَلٍ يُقَالُ لَهُ جُفْدَانُ فَقَالَ سِيرُوا هَذَا جُفْدَانُ سَبَقَ الْمُفْرَدُونَ قَالُوا وَمَا الْمُفْرَدُونَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الدَّاكِرُونَ اللَّهُ كَثِيرًا وَالدَّاكِرَاتُ.<sup>27</sup>

“Allah Resûlü Mekke sokaklarında yürüyordu, Cümdan denilen bir tepeye uğradı ve şöyle buyurdu: ‘İlerleyin bu müferridunun geçtiği Cümdan’dır.’ Müferridun kimdir ey Allah’ın Resûlü? dediler. ‘Allah’ı çokça zikreden erkekler ve kadınlardır.’ buyurdu.”

Kaynak olarak alınan hadîste hangi olay üzerine zikredildiği belirtilse de müellif seyr u sülûku beyan ettiği babda seyri ve zikri açıklamada temel olarak aldığı hadîse şu lafızlarla yer vermiştir;

Қәле’n-Nebiyü ‘aleyhi’s-selâm *sîrû fekad sebaka’l-müferridüne kälû ve mâ’l-müferridüne yâ Resüle’llâh kâle’z-zâkirüne’llâhe keşîrân ve’z-zâkirât şadaқа Resûlu’llâh*<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Müslim, “Kitabü'l-birri ve's-sıla ve'l-âdâb”, 2612; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 275; İbn Hibban, *Sahîh*, Kitabü'l-hazr ve'l-ibaha, XII, 419 İbn-i Hibbân, *Sahîh*, Kitabü'l-hazr ve'l-ibâha, XIII, s. 18; Benzer ifadeler için bknz. Buhârî, “Kitabü'l-İstîzân”, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 504.

<sup>26</sup> *Kenzü'l-Ârifîn*, s. 132.

<sup>27</sup> Müslim, “Kitabü'z-zikr ve'd-dua ve't-tevbe ve'l-istiğfâr”, 2676; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 192; İbn Hibban, *Sahîh*, Kitabü'r-rakâik, III, 140; Suyûtî, *Camîu's-sağîr ve ziyâdetuhu*, I, 597.

<sup>28</sup> *Kenzü'l-Ârifîn*, s. 150-151.

## Hadis no: 8

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْجَبَّارِ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِيَّاكُمْ وَالْوَصَالَ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ وَاصِلٌ! قَالَ: إِنِّي لَسْتُ كَأَحَدِكُمْ إِنِّي أَبِئْتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيُسْقِينِي.<sup>29</sup>

“Allah Resûlü (s.a.v.) ‘Visal orucundan sakının.’ dedi. ‘Sen visal yapıyorsun ey Allah’ın Resûlü? dediklerinde Efendimiz (a.s.v.) şöyle buyurdu: ‘Ben sizden biriniz gibi değilim, ben gecelerim de Rabbim beni doyurur ve bana içirir.’

Hakikat ehlinin ahvâlinin beyan edildiği babda peygamberlere has keşiflerin zikri esnasında tat alma keşfine misâl olarak sunulmuştur. İktibas halinde fakat vezin dâhilinde manzûmede yer alma özelliğini taşıyan tek beyit şu şekildedir;

Daḥî zâika keşfine delîl kelâm-ı nebevî

Ebîtü ‘inde Rabbî yût ‘imünî sümme yeskîni (192/876)

## Hadis no: 9

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ.<sup>30</sup>

“Rabbini bilen kendini bilir.”

Tasavvufî eserlerde çokça yer alan bu hadîs aslî kaynaklarda bulunmamaktadır. Manzûmede ise Hazret-i Ali’ye ait bir söz olarak mârifet babında şu şekilde zikredilmektedir;

Ve kâle ‘Alî kerrema’llâhu vechehu ve raḍiyā’llâhu te‘âlâ ‘anhu men ‘arefe nefsehu feḳad arefe Rabbehu<sup>31</sup>

## 2. Telmih Halinde Zikri Geçen Hadîsler

### Hadis no: 10

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ قَالَا حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ جَمِيعًا عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي كُرَيْبٍ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ كُلُّهُمْ عَنْ هِشَامِ بْنِ غَزْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الثَّقَفِيِّ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قُلْ لِي فِي الْإِسْلَامِ قَوْلًا لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ

<sup>29</sup> İbn Huzeyme, *Sahîh*, III, 279; 1103. Benzer ifadelerle Buhârî, “Kitabu’s-savm”, 48; Müslim, “Kitabu’s-savm”, 1103; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 8; İbn Huzeyme, *Sahîh*, III, 279; İbn Hibban, *Sahîh*, VIII, 343; Suyûtî, *Câmi’u’s-sağîr ve ziyâdetuhû*, I, 427; Suyûtî, *Câmi’u’s-sağîr ve ziyâdetuhû*, I, 597.

<sup>30</sup> Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, II, 262.

<sup>31</sup> *Kenzü’l-Ârifîn*, s. 196.

(وَفِي حَدِيثِ أَبِي أُسَامَةَ غَيْرِكَ): قَالَ قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ فَاسْتَقِمَّ.<sup>32</sup>

Süfyân es-Sekafî'den rivayetle Süfyân şöyle demiştir: Dedim ki: “Ey Allah’ın Resûlü, bana İslâm hakkında senden sonra kimseye sormayacağım bir söz söyle.” (Üsâme hadîsinde ‘senden başka’ şeklindedir.) Efendimiz (a.s.v.) şöyle buyurdu: “Allah’a iman ettim de ve dosdoğru ol.”

Eserde sıyâmın esrârı ve aksâmı bölümünde telmîh yapılan hadîs şu şekilde yer almaktadır;

Buyurmuşdur Resûlu’llâh şiyâmı kim tuta li’llâh

Diyüb *âmentü bi’llâh* gelür ol *ķavle* ‘afvu’llâh (103/475)

### Hadis no: 11

مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا.<sup>33</sup>

“Ölmeden önce ölünüz.”

Sahih hadis kitaplarında rastlanmayan bu hadîs tasavvuf kaynaklarında sıkça yer almaktadır. Mutasavvıflara göre, fenâfillah makamına işaret eden hadîste “irci’î” emrinden önce nefsin isteklerinden sıyrılarak Hakk’a teslim olmayı böylelikle benlikten sıyrılarak nefsin ölümünün gerçekleşmesini ve kalbin hayatının imkân bulmasını ifade etmektedir.<sup>34</sup> Manzûmede bir sır olarak tabir edilen hadîs haccın esrarının bahsedildiği bölümde şu şekilde yer almaktadır;

Mina-i sırda nefsi kes iriş gel sırr-ı *mütûye*

Ki mevt ihtiyârıyla iresin cümle *ârzûya* (109/504)

### Hadis no: 12

لَوْلَاكَ لَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ.<sup>35</sup>

“Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım.”

Mevzu hadisler arasında gösterilen bu hadîsin lafız itibariyle olmasa da manâen kudsî hadîs olduğu kabul edilmektedir.<sup>36</sup> Türk İslâm Edebiyatı’nda özellikle Hz. Peygamber’i (a.s.v.) övmeyi konu alan na’tlarda sıkça yer verildiği müşahede edilen hadîs manzûmede hakikat babında şu şekilde yer almaktadır;

<sup>32</sup> Müslim, “Kitabü'l-İman”, I, 62.

<sup>33</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 291.

<sup>34</sup> Mehmet Yılmaz, *Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözler*, İstanbul 1992, s. 128.

<sup>35</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 164.

<sup>36</sup> Osman Bilgen, *Alvarlı Muhammed Lutfi'nin “Hulâsatü'l-hakâyk” İsimli Eserinde Geçen Hadislerin Tahrir ve Değerlendirmesi*, Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu, Erzurum 2013, I, 547.

Nedir emlāk ḥaḳīkatde nedir *levlāk* ḥaḳīkatde  
Nedir ‘unşur ḥaḳīkatde nedir eflāk ḥaḳīkatde (188/861)

### Hadis no: 13

أَلْفَقْرُ فَخْرِي وَبِهِ أَفْتَحِرُ.<sup>37</sup>

“Yoksulluk benim övüncümdür, ben onunla övünürüm.”

Tasavvuf Edebiyatı’nda fakirliğin Allah’a tam anlamıyla muhtaç olma böyllelikle dünya ve ahiret telaşından uzak olma gibi anlamları bulunmakla beraber yoksulluğun İslâm dininin yüceliği ile uyuşmadığı âlimler tarafından dile getirilmiştir.<sup>38</sup> Manzûmede mârifetullah ehlinin on adet alametinden biri olarak şu şekilde zikri geçmektedir;

Ledünnî ‘ilmini ‘ârif libās-ı meskenet lâbis

‘Abā-yı *fakrū fahrî* ile ola ‘izzeti hâris (200/913)

### Hadis no: 14

أَلْقَاعَةُ مَالٍ لَا يَنْفَدُ وَكَثْرًا لَا يَفْنَى.<sup>39</sup>

“Kanaat tükenmeyen bir mal ve bitmeyen bir hazinedir.”

Verileni yeterli bulma ve az şeyle yetinme olarak tanımlanan kanaatin hazine olarak tavsif edildiği hadis aslı kaynaklarda yer almamakta olup manzûmede ayne’l-yakîn mertebesi açıklanırken şu şekilde zikri geçmektedir;

Sülûk idüb merâtibce ‘urûc idile ger aşla

Bilinür *kenz-i lā yefnā* tenezzül olunur faşla (214/978)

### 3. Hem Telmih Hem İktibas Halinde Zikri Geçen Hadis

### Hadis no: 15

كُنْتُ كَنْزًا لَا أَعْرِفُ فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَحَلَقْتُ خَلْقًا فَعَرَفْتُهُمْ بِي فَعَرَفُونِي.<sup>40</sup>

“Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim ve mahlûkatı yarattım. Kendimi onlara tanıttım, onlar da beni tanıdılar.”

Müellifin eser isminde olduğu gibi *kenz-i mahfî* mutasavvıflarca kabul edilmekte olup, tasavvufun esasları ise bu *kenz* üzerine tesis edilmektedir. Kay-

<sup>37</sup> Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, II, 87.

<sup>38</sup> Mehmet Yılmaz, *Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözler*, İstanbul 1992, s. 48.

<sup>39</sup> Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, II, 102.

<sup>40</sup> Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, II, 132.

naklarda yer almayan hadîsin “Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler (beni bilsinler) diye yarattım.” (Zâriyât 51,56) ayet-i kerîmesine dayanarak manâen doğru olduğu kabul edilmektedir.<sup>41</sup> Manzûmede birden fazla yer alıp hem iktibas hem telmih suretiyle zikri geçen tek hadîs olma özelliğini taşımaktadır. Mârifetin beyanında, haccın esrarı konusu işlenirken ve aynel-yakîn mertebesi açıklanırken manzûmede şu şekillerde yer almaktadır;

Ve kâle'n-nebiyyü şallâ'llâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem fi'l-hadîsi'l-qudsiyyi *küntü kenzen mahfiyyen fe-aḥbebtü en u'rafe fe-halaḳtü'l-halka li-u'rafe şadaḳa Resûlü'llâh 'aleyhi's-selâm*<sup>42</sup>

Ki mümkün vâcibe muhtâc vücûdunda beḳâsında  
Sen ol bir *kenz-i mahfîsiñ* vücûd îcâd beḳâsında (112/516)

O dem ki lâ ta'ayyün gayb-ı 'ayndan feyz-i Kirdigâr  
Defîn-i *kenz-i mahfîden* zuhûr ile olub seyyâr (211/963)

#### 4. Manzûmede Yer Alan Ancak Hadîs Kaynaklarında Yeri Tespit Edilemeyen Hadîsler

##### Hadis no: 16

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَلَهُ عَقَبَاتُ خَمْسٍ الْمَوْتُ وَغَمْرَتِهِ وَالْقَبْرُ وَظُلْمَتِهِ وَالْحَشْرُ وَوَحْشَتِهِ وَالصِّرَاطُ وَرَقَّتِهِ وَالنَّارُ وَشِدَّتِهِ لَا يُجَاوِزُهُنَّ كُلُّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ إِلَّا مَنْ أَدَّى الصَّلَاةَ الْحَمْسَ.

“Her iyi ve kötü kimsenin ancak beş vakit namazını eda ederek aşabildiği beş engel vardır: Ölüm ve acıları, kabir ve karanlığı, haşr ve ıssızlığı, sırat ve inceliği, cehennem ve şiddeti.”

“Salatın sûrî ve manevîsi ve esrarı beyanındadır” başlığı altında namazın önemini belirtmek için delil gösterilmekte olup şu lafızlarla yer almaktadır;

Ve kâle'n-nebiyyü şallâ'llâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem *mā min eḥadin illā ve lehu 'ikabātu ḥamsin el-mevtü ve ḡamratihî ve'l-kaḅru ve zulmetihî ve'l-ḥaşru ve vaḥšetihî ve'ş-şırātu ve rıḳḳatihî ve'n-nāru ve şiddetihî lā yücāvizühünne küllü birrin ve fâcirin illā men eddā 'ş-şalâte'l-ḥamse şadaḳa Resûlü'llâh*<sup>43</sup>

##### Hadis no: 17

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الشَّرِيعَةُ أَقْوَالِي وَالطَّرِيفَةُ أَفْعَالِي وَالْحَقِيقَةُ أَحْوَالِي وَالْمَعْرِفَةُ

<sup>41</sup> Mehmet Yılmaz, *Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözler*, İstanbul 1992, s. 91.

<sup>42</sup> *Kenzü'l-Ârifîn*, s. 196.

<sup>43</sup> *Kenzü'l-Ârifîn*, s. 87-88.

“Şeriat sözlerimdir, tarikat fiillerimdir, hakikat hallerimdir ve mârifet sermayemdir.”

Hz. Peygamber’e isnad edilmekte olan hadis manzûmede tarikat babının girişinde yer almaktadır.

Kâle’n-nebiyyü şallâ’llâhu te’âlâ ‘aleyhi ve sellem eş-şerî’atü aḳvâlî ve ‘t-tarîkatü ef’âlî ve ‘l-haḳîkatü aḥvâlî ve ‘l-ma’rifetü re’sü mâlî şadaḳa Resûlu’llâh ve naṭaḳa Ḥabîbu’llâh<sup>44</sup>

### Hadis no: 18

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا صَبَبَ اللَّهُ فِي قَلْبِي شَيْئًا إِلَّا صَبَبْتُهُ فِي قَلْبِ أَبِي بَكْرٍ.

“Allah’ın benim kalbime bahşettiği hiçbir şey yoktur ki ben onu Ebubekir’in kalbine aktarmış olmayayım.”

Rabıta-i şerifenin beyan edilmesinde Hz. Ebubekir’in Efendimiz’e (a.s.v.) olan muhabbeti ile ilişkilendirilerek açıklanan kısımda metin arasında yer almaktadır.

Kâle’n-nebiyyü şallâ’llâhu te’âlâ ‘aleyhi ve sellem mā şabbaba’llâhu fi ḳalbi şey’en illâ şabebtühu fi ḳalbi ebî Bekrin<sup>45</sup>

### Hadis no: 19

عَنْ عُبَادَةَ بْنِ صَامِتٍ بَايَعَنَا رَسُولَ اللَّهِ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ وَالْمُنْشَطِ وَالْمَكْرَهِ وَأَنْ نَقُولَ الْحَقَّ حَيْثُ كُنَّا وَالْأَنْ نَخَافَ فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَائِمَةً.

“Ubâde bin Sâmit’ten rivayetle: Resûlullah’a zorlukta ve kolaylıkta, iyi halde ve zor halde işitip ve itaat etmeye ve ne durumda olursa olsun Hakk’ı söylerken Allah yolunda hiçbir kınayanın kınamasından korkmamak üzere bey’at ettik.”

Resûl’e (a.s.v.) bey’at ile mürşide bey’atın karşılaştırıldığı mürşid-i kâmilin alametleri ve lüzumunun beyan edildiği babda şu şekilde zikri geçmektedir;

Ve ‘an ‘Ubâde bin Sâmit bâya’nâ Resûle’llâhi ‘alâ’s-sem‘i ve ‘t-tâ’ati fi ‘l-‘usri ve ‘l-yüsri ve ‘l-münşiti ve ‘l-mekrehi. Ve en neḳüle el-haḳḳu ḥaysü künnâ ve ellâ nehâfû fi ‘llâhi levmete lâim.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Kenzü’l-Ârifin, s. 125.

<sup>45</sup> Kenzü’l-Ârifin, s. 141.

<sup>46</sup> Kenzü’l-Ârifin, s. 148.

### Hadis no: 20

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَوَهَّم أَنْ لَهُ عَدُوًّا أَخَذَى مِنْ نَفْسِهِ قَلَّ مَعْرِفَةٌ بِنَفْسِهِ وَمَنْ تَوَهَّم أَنْ لَهُ وَلِيًّا أَوْلَى مِنْ رَبِّهِ قَلَّ مَعْرِفَةٌ بِرَبِّهِ.

“Her kim kendi nefsinden daha kuvvetli bir düşmanı olduğunu sanırsa, nefsinin bilmekten uzaklaşmıştır. Ve her kim Rabbinden daha yakın bir velî olduğunu zannederse Rabbinden uzaklaşmıştır.”

Makamların konu olarak işlendiği bölümde ilk makam olan nefs-i emmâre-nin beyanı konusunda şu şekilde zikri geçmektedir;

Ve kâle'n-Nebiyü şallâ'llâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem *men tevehheme enne lehü 'adüvven a'dâ min nefsihi kalle ma 'rifetü bi-nefsihi ve men tevehheme enne lehü veliyyen evlâ min Rabbihi kalle ma 'rifetü bi-rabbihî* şadaka Resûlu'llâh<sup>47</sup>

### Hadis no: 21

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُؤْمِنُونَ لَا يَمُوتُونَ بَلْ يَنْقَلِبُونَ مِنْ دَارِ الْفَنَاءِ إِلَى دَارِ الْبَقَاءِ.

“Mü'minler ölmezler, fena yurdundan beka yurduna döndürülürler.”

Hakikat ehlinin ahvâlinin zikredildiği başlık altında cismânî ölüm bahsi içinde zikredilmektedir.

Kâle'n-Nebiyü şallâ'llâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem *el-mü'minüne lâ yemütüne bel yenkalibüne min dâri'l-fenâi ilâ dâri'l-bekâi* şadaka Resûlu'llâh<sup>48</sup>

### III. Sonuç

Abdurrahmân Sâmî-i Saruhânî, yetişmiş olduğu çevre itibariyle ilmî bir geleneğe tâbidir. Sonrasında aldığı mânevî eğitim neticesinde görevini yürüttüğü postnişinlik vasfıyla kaleme aldığı eserler onun bu geleneğe olan bağlılığını ortaya koyduğu bir alan olmuştur. Müellif bu açıdan ilmî yönünü mânevî eğitimde bir araç gibi kullanarak irşadî esas almıştır. Eserlerinde kullandığı edebî ve ilmî dil bir vasıta olduğu gibi asıl amaç bilgi aktarımı olması sebebiyle delil gösterme ise bir yöntem şeklinde tezâhür etmektedir.

Tasavvufî bilgi sistemini içeren *Kenzü'l-Ârifin* adlı eserinde ise bu aktarım esnasında ele aldığı konularda delil olarak sunduğu yirmi üç yerde zikri geçen yirmi bir adet hadîs bulunmaktadır. Zikri üç yerde geçen tek hadîs kudsî hadîs olarak kabul edilen kenz-i mahfî hadîsi olup müteber kaynaklarda yer almamaktadır. İrşad esasının bir sonucu olarak manzûmede yer alan hiçbir hadîs hadîs kaynaklarında geçtiği lafızlarla geçmemektedir. Ayrıca yine aynı amaç doğrultusunda hadislerin hazfedilmek suretiyle konu bağlamına uygun olan

<sup>47</sup> *Kenzü'l-Ârifin*, s. 152-153.

<sup>48</sup> *Kenzü'l-Ârifin*, s. 195.

kısımları tercih edilerek kaleme alındığı dikkatleri çekmektedir. Edebî ve tasavvufî bir eser olması itibarıyla kaynakların belirtilmemesi dinî ilimlere de vâkîf olan müellifin hadis usûlüne yer vermeyip mânâyı önceleyen mutasavvîf yönünün ağır bastığını gösterir niteliktedir.

### “Abdurrahmân Sâmî Efendi'nin *Kenzü'l-Ârifin* Adlı Eseri ve İlgili Eserde Yer Alan Hadislerin Tahlili”

**Özet:** Abdurrahmân Sâmî Efendi, 19. yüzyıl sonlarında yaşamış Manisa doğumlu bir Uşşâkî şeyhidir. Dinî ilimleri İstanbul'da tahsil eden Abdurrahmân Sâmî, Gelibolulu Ahmed Şücâeddin Efendi'den hal eğitimini tamamlayarak Uşşâkî tarikatında icâzetini almıştır. Ayrıca 12 tarikatten icâzet alması ile iştihar eden Abdurrahmân Sâmî Efendi, Kasımpaşa Yahyâ Kethüdâ Dergâhı'nın da son postnişini olmuştur. Tercüme ve te'lif birçok eser kaleme alan müellifin eserlerinin genel itibarıyla tasavvufî nitelikte olanları günümüze ulaşmıştır. Bununla birlikte çoğunun dinî nitelikte olduğu aktarılan manzum mensur birçok eserinin de günümüze ulaşmadığı belirtilmektedir. Bu eserlerinin arasında zikredilen *Kenzü'l-Ârifin* adlı manzûme, müellifin edebî nitelik taşıyan dinî-tasavvufî eserlerine örnek olmaktadır. Bu makalede öncelikle Abdurrahmân Sâmî Efendi'nin hayatı hakkında kısaca bilgi verilmekte, ardından kaynaklarda günümüze ulaşmadığı bilgisi verilen *Kenzü'l-Ârifin* adlı eser tanıtılmaktadır. Edebî nitelik taşıyan bu tasavvufî eserin dinî muhtevalı eserler kapsamında değerlendirilmesinin temel sebeplerinden biri hadisler ile temellendirilmesidir. Bu bağlamda söz konusu eserin ihtiva ettiği hadisler ile hadislerin eserde ne şekilde sunulduğu tahlil edilmeye çalışılmaktadır.

**Atıf:** Aslınur ÖZCAN, “Abdurrahmân Sâmî Efendi'nin *Kenzü'l-Ârifin* Adlı Eseri ve İlgili Eserde Yer Alan Hadislerin Tahlili”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XIII/2, 2015, ss. 95-110.

**Anahtar Kelimeler:** Abdurrahmân Sami Efendi, Uşşâkî, yazma eser, *Kenzü'l-Ârifin*, hadis, tahlil.

# Sebeb-i Vürûdun Kapsamını Genişletme Çabası Olarak Sebeb-i Rivâyet\*

Serkan Demir\*\*

## I. Giriş

Tarihin herhangi bir döneminde vuku bulan bir olayın hangi koşullarda gerçekleştiğini bilmenin tek yolu, hâdiseye şahit olan kimselerin aktardığı bilgilerdir. Olaya şahit olmamış ya da şahit olan kimselerden kendisine bilgi ulaşmamış bir kimsenin bu koşullarla ilgili yapacağı açıklamalar ise tahminden öte bir değer taşımayacaktır. Bundan dolayı gerek Kur’ân âyetlerinin iniş nedenleri hakkında bilgi veren sebeb-i nüzûlun, gerekse hadislerin söylendiği ya da yapıldığı ortam hakkında bilgi veren sebeb-i vürûdun tesbitinin sadece müşahede ya da nakil yoluyla olabileceği savunulmuştur. Muhakeme, istidlâl ve içtihat gibi yollarla sebeb-i nüzûlun ve sebeb-i vürûdun tesbiti ise doğru karşılanmamıştır.<sup>1</sup> Bununla birlikte mevcut bilgilerin hadisi anlamada yetersiz kaldığı durumlarda İslâm âlimleri, ilmî birikimleri çerçevesinde hadislerin gerekçeleri hakkında çeşitli çıkarımlarda bulunmuşlardır. Bu çerçevede hadislerin vürûd ortamına ve gerekçelerine dair malumat elde etmek için kullanılan verilerden birisi de, bu çalışmada “sebeb-i rivâyet” olarak adlandırmayı uygun bulduğumuz bilgilerdir. Bu araştırmada, öncelikle sebeb-i rivâyetle neyi kastettiğimiz hususunda açıklamalar yapılacak; ardından bu isimlendirmenin gerekliliği, bu bilgilerin sebeb-i vürûd ile arasındaki ilişki ve sebeb-i rivâyet kapsamında değerlendirilen rivâyetlerin fonksiyonu ele alınacaktır.

\* Bu çalışma *Rivâyet Kitaplarında Esbâbü’l-Hadis* (Marmara Üniversitesi, SBE, Danışman: Doç. Dr. Hasan Cirit) adıyla hazırlamakta olduğumuz doktora tezimizden hareketle hazırlanmıştır.

\*\* Ar. Gör., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, sedemir@gmail.com

<sup>1</sup> Ebü’l-Hasan el-Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl* (nşr. Mâhir Yâsîn el-Fahl), Riyad 2005, s. 96; Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 2008, s. 75-76; a.mlf, *Elfiyetü’s-Suyûtî fi ilmi’l-hadis* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir) ty. yy., s. 106 (nâşirin açıklaması).

## II. Sebeb-i Rivâyet Kavramı

Sözlükte “*ip, vesile, vasıta, şefaathçi, yol, hayat, dostluk, sevgi ve yakınlık*” gibi anlamları bulunan<sup>2</sup> sebeb kelimesi ile “*Hız. Peygamber’in sünnetini aksettiren hadislerin, haber verenlere isnad edilerek nakledilmesi*”<sup>3</sup> anlamına gelen rivâyet kelimesinin bir araya gelmesiyle oluşan “sebeb-i rivâyet” terkiibini, “*sahâbînin, merfû bir veya bir kaç hadisi aktarmasına vesile olan her şey*” şeklinde tanımlayabiliriz.<sup>4</sup>

Tarafımızdan incelenen eserlerde bir ıstılah olarak kullanımına tesadüf etmediğimiz sebeb-i rivâyet terkiibinin,<sup>5</sup> bu çalışmada incelenmesinin temel nedeni, esbâbü vürûdî’l-hadîs alanında elimizdeki en kapsamlı eser olan İbn

<sup>2</sup> Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu’l-luğa ve Sihâhu’l-Arabiyye* (nşr. Ahmed Abdülğafûr Attâr), Beyrut 1990, I, 145; İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan, *Cemheratü’l-luğa* (nşr. Remzi Münir Ba’lebekî), Beyrut 1987, I, 69-70; Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu’l-luğa*, Kahire 1967, XII, 312-314; İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut ts., I, 477-479; Firuzâbâdî, Meccuddîn Muhammed b. Ya’kûb *el-Kâmûsu’l-Muhît*, Kahire 2008, s. 736-737; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul 2013, I, 451-453.

<sup>3</sup> bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 322. Rivâyet kelimesi “kuyudan su çekmek, birine su getirmek, su başına gitmek, kana kana su içmek gibi anlamlara gelen “ravâ” fiilinin mastarıdır. Rivâyet kelimesi önceleri suyu taşımak anlamında kullanılırken, zamanla anlamı genişleyerek şiiir ve nesir gibi sözlü ifadeleri aktarmak için de kullanılmıştır (bk. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XIV, 347-348). İlk devir İslâm âlimleri bazı kelimeleri lügat manalarından alarak mecazî birer ıstılah hâline getirmişlerdir. Râvî, mervî ve rivâyet kelimelerinin sözlük anlamları ile ıstılahî anlamları arasındaki ilişki bu açıdan dikkate şayandır. Buna göre bu kelimeler seçilirken Allah Resûlü bir “pınar”a benzetilmiştir. Mervî (taşınan şey) yâni “su” ise onun hadisleri olmuştur. Su taşımak, yerini hadis rivâyet etmeye yâni Hazreti Peygamber’in söz ve fillerini taşımaya bırakmıştır. Bu çerçevede su taşıyanın adı da hadis râvisine dönmüştür ki artık onun kabında çeşme suyu değil, Peygamber pınarının suyu vardır (bk. Ali Yardım, *Hadis*, İstanbul 1997, I, 62-63) Böylece maddi hayatın devamında suya olan ihtiyaç ile dini hayatın devamında “hadis”e olan ihtiyaç bir birine benzetilmiştir. Sebeb-i vürûd terkiibindeki “vürûd” kelimesinin seçiminde de böyle bir incelik dikkat çekmektedir. Zira bu kelime “suya girmeden suyun etrafında dolaşmak suya yakın olmak” gibi bir anlam ifade etmektedir ki, bu hadisin suya benzetildiği bir ortamda tam olarak sebeb-i vürûdun anlamını vermektedir.

<sup>4</sup> Sahâbî haricinde tabiînin hatta daha sonraki nesillerin hadisle ıstıshâdı da bu kapsamda değerlendirilebilir. Çünkü sonraki döneme ait bilgiler rivâyet tarihiyle ilgili özellikle de tedvin öncesi döneme ait önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Ancak konuyu tartışmamıza vesile olan İbn Hamza’nın eserine özellikle sahâbînin ıstıshâd ettiği hadisleri alması ve gerek tefsir gerekse fıkıh tarihinde sahâbînin değerlendirmelerine özel önem verilmesi nedeniyle bu çalışmada tarifiin sahâbeyle sınırlandırması uygun bulunmuştur.

<sup>5</sup> Bu terkiibe, bir ıstılah olmasa da, bazı kaynaklarda yukarıda yapılan tarifi destekler tarzda yer verilmiştir. Meselâ bk. Aynî, Bedreddin Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü’l-kâri şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed), Beyrut 2001, V, 323; Muhammed b. Allân (ö. 1057/1648), *Delîlü’l-fâlihîn li-turuki Riyâzi’s-sâlihîn*, Beyrut 2004, II, 325.

Hamza'nın (ö. 1120/1708) *el-Beyân ve't-ta'rif*inde sebeb-i rivâyet ile ifade edilebilecek pek çok bilgiye sebeb-i vürûd ile aynı düzlemde yer verilmesi ve bu durumun zaman zaman karışıklıklara neden olmasıdır. Nitekim söz konusu kavram kargaşası son dönemde farklı araştırmacıların da dikkatini çekmiş ve bunun önüne geçmek amacıyla böyle bilgiler için “**sebebü irâdi'l-hadîs**”<sup>6</sup> ya da “**sebebü zikri'l-hadîs**”<sup>7</sup> gibi ıstılahların kullanılması önerilmiştir.

İbn Hamza'dan önce sebeb-i vürûdu konu edinen bazı âlimler de “sebeb-i rivâyet” kapsamında değerlendirebilecek bazı bilgilere işarette bulunmuştur.<sup>8</sup> Ancak bu bilgilerin sebeb-i vürûd bilgileriyle beraber yoğun olarak kullanılması İbn Hamza'nın *el-Beyân ve't-ta'rif* adlı eserinin mukaddimesinde İbn Nâsiruddîn ed-Dîmeşkî'den (ö. 842/1439)<sup>9</sup> naklettiği şu açıklamalarla başlamıştır:

Bir hadisin söylenme nedeni Hz. Peygamber'in döneminde olabileceği gibi sonraki dönemde de olabilir. Bazı hadisler için ise iki durum birden söz konusu olabilir. Örneğin “*Fâtıma benden bir parçadır*” hadisinin Hz. Peygamber döneminde bir söyleniş sebebi olduğu gibi, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemde de bir söyleniş sebebi vardır. Bu hadisin Hz. Peygamber tarafından söyleniş sebebi Hz. Fâtıma ile evli olan Hz. Ali'nin, Ebû Cehil'in kızıyla da nikahlanmak istemesidir. Çünkü Hz. Peygamber bunu duyunca “*Fâtıma benden bir parçadır*” diyerek bu durumu hoş karşılamadığını belirtmiştir. Bu hadisin Hz. Peygamber'in vefatından sonraki sebebi ise Mısver b.

<sup>6</sup> bk. Reyân, Nizâr Abdülkadir Muhammed, “Esbâbü vürûdi'l-hadîsi'n-Nebevî ve irâdihî”, *Sahîfetü Dârü'l-ülüm li'l-lugati'l-arabiyyeti ve âdâbuha ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye*, 2005, XIII, sy. 23, s. 107. Reyân, sebebü irâdi'l-hadîsi “Sahâbiyi bir veya daha fazla hadisi rivâyet etmeye yönelten sebeb” olarak tarif eder ve kendisinin oluşturduğu bu terimin diğer ilim ehline de kullanılmasını tavsiye eder. (s. 113). Ancak klasik literatürde bu terimin sözlük anlamıyla paralel olarak rivâyeti bir kitaba alma veya bir başlık altında zikretme anlamlarında kullanılmasından ötürü bu çalışmada “sebebü irâd” terimi tercih edilmemiştir.

<sup>7</sup> Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-Vasit fi ulûm ve mustalahi'l-hadîs*, Cidde 1983, s. 468.

<sup>8</sup> Esbâbü vürûdi'l-hadîs ilmi, hadis usûlü eserlerine müstakil bir başlık altında inceleyen ilk âlim olan Bulkînî hadislerin söyleniş sebeplerini bilmenin faydaları hakkında bazı örnekler vererek çeşitli açıklamalarda bulunduktan sonra sahâbilerin hadisle istihâdına (sebeb-i rivâyet) dair bazı örnekler verir. Ancak Bulkînî söz konusu örneklerin ardından sebeb-i rivâyet ile sebeb-i vürûd bilgilerinin aynı değerde olmadığına dair bazı açıklamalarda bulunur. Bulkînî'ye göre bir hadisin anlaşılmasında merfû sebeb bilgisi, (yani Hz. Peygamber'in hadisi söylemesine vesile olan duruma dair bilgi) hadisle istihâd edilmesine gerekçe olarak zikredilen bilgilerinden (sahabinin herhangi bir vesile ile o hadisi zikretmesinden/sebeb-i rivâyetten) daha öncelikli ve kuvvetlidir. bkz. Ömer b. Reslân el-Bulkînî, *Mukaddimetü İbni's-Salah ve Mehâsinü'l-İstılâh* (nşr. Âişe Abdurrahmân), Kahire ty., s. 707.

<sup>9</sup> Asıl adı Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdullah'tır. Hadis ve fıkıh alanında eserleri olan İbn Nâsiruddîn, Hicrî 777-842 yılları arasında yaşamıştır. (Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa, *He-diyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannaftin*, İstanbul 1955, II, 193).

Mahreme'nin,<sup>10</sup> Ehl-i beyt mensuplarıyla beraber Medine'ye gelen Zeynelâbidin'e başlarına gelen musibetlerden dolayı teselli etmek ve taziyede bulunmak için bu hadisi söylemesidir. Bundan da anlaşılmaktadır ki bazı rivâyetlerin sahâbiden aktarılan sebebi vürûdları gibi, nübüvvet asrından sonra da birtakım sebepleri olabilmektedir.

Son dönemlerde bazı âlimler bu konuda farklı düşünmektedirler. Ancak bizce Hz. Peygamber'in vefatından sonra bir hadisin söylenmesine neden olan bilginin aktarılması daha uygundur. Çünkü sahâbiler Hz. Peygamber'in sözlerini ve fiillerini farklı durum ve şartlarda ezberlemişlerdir. Bundan dolayı onlardan aktarılan vürûd bilgisi [bir hadisle istişhad gerekçeleri] Hz. Peygamber'den rivâyet edilen ve sebebi bilinmeyen hadislerin sebebi hakkında fikir verebilir.<sup>11</sup>

İbn Hamza, İbn Nâsiruddîn ed-Dîmeşkî'nin yukarıdaki görüşlerini nakletmekle kalmamış, bu düşünceyi pratiğe de geçirmiştir. Nitekim İbn Hamza'nın eserinde, bir kısmında “اسبب بعد عصر النبوة/Nübüvvet asrından sonraki sebab” kaydıyla, bir kısmında ise herhangi bir açıklama olmadan<sup>12</sup> bu kapsamda değerlendirilebilecek pek çok örneğe yer vermiştir.

Hadislerin gündeme geldiği ortama vâkif olan sahâbilerin her hangi bir hadisle istişhadı söz konusu hadisin anlaşılmasına önemli katkılar sağlayabilir. Ancak sahâbenin Hz. Peygamber'e ait bir bilgiyi aktarmasına vesile olan olayın sebab-i vürûd kapsamında değerlendirilmesi bazı eleştirilere neden olmuştur. Örneğin Muhammed Ebû Şehbe (ö. 1983) konuyla ilgili şöyle der:

Sebeb-i vürûd ile kastedilen, Hz. Peygamber'in hadisi söylemesine sebep olan şeydir. Sahâbinin Hz. Peygamber'in vefatından sonra herhangi bir gerekçeyle bir hadisi zikretmesi ise sebab-i vürûd olarak isimlendirilemez. Bu bilgiler ancak “**sebeb-i zıkr**” olarak adlandırılabilir. Meselâ şöyle denebilir: “Sahâbinin bu hadisi zikretme sebebi şudur.”<sup>13</sup>

Sebeb-i vürûd rivâyetleri arasına sebab-i rivâyetin de dâhil edilmesine bir diğer haklı itiraz ise sebab-i vürûd ile ilgili çalışmalarıyla bilinen Malezyalı araştırmacı Muhammed Asrî'den gelmiştir. O, bu konuda şunları söyler:

Sahâbenin hadisle istidlâlini sebab-i vürûd ile ilişkilendirmek kabul edilemeyecek bir durumdur. Çünkü sahâbiler, hakkında nas olmayan bir durumla karşılaşmalarında ictihad etmişlerdir. Nitekim onların herhangi bir konuda hüküm verirken ya da delil

<sup>10</sup> Sahâbenin küçüklerinden olan Ebû Abdurrahmân Misver b. Mahreme hicretin ikinci yılında dünyaya gelmiştir. Hz. Osman, evi muhasara edildiğinde Şam valisi Muâviye'yi durumdan haberdar edip yardım istemesi için elçi olarak Misver b. Mahreme'yi göndermiştir. Muâviye'nin hilafeti döneminde Medine'den ayrılmayan Misver, onun yerine geçen oğlu Yezîd'e biat etmemiştir. Hicrî 64 yılında, Yezîd'in birlikleri tarafından Kâbe'de yangın çıkarıldığı sırada yaralanan Misver bu olaydan kısa bir süre sonra vefat etmiştir (bk. Hâbil Nazlıgöl, “Misver b. Mahreme”, *DİA*, Ankara 2005, XXX, 192).

<sup>11</sup> İbn Hamza, *el-Beyân*, s. 9.

<sup>12</sup> İbn Hamza bazı durumlarda sebab-i rivâyet olarak verdiği bilgiler için özel bir ifade kullanmamıştır. Ancak o, bu rivâyetlerin de senedi hakkında bilgi vererek sebab-i rivâyet ile sebab-i vürûd bilgilerinin birbirleriyle karışmasının önüne geçmiştir.

<sup>13</sup> Ebû Şehbe, *el-Vasît*, s. 468.

getirirken hadis kullanmaları da bir çeşit ictihaddır. Müctehidin ise hem doğruyu bulması hem de yanılması mümkündür. Ayrıca sahâbînin [İslâm âlimleri nezdinde] önemli bir konumu olsa da, onlar hata yapmaktan masum değillerdir.

Bu konu ile ilgili bir diğer önemli mesele de, sahâbîlerin çokça mürsel rivâyette bulunmasıdır. Onların bir kısmı, hadisin sebebini bilmedikleri için hadisi yanlış anlamış veya hadisin bir kısmını işitip bir kısmını işitmemiş olabilirler. Ayrıca bazen olay esnasında sahâbî orada olsa da konuyu tam anlamamış da olabilir. Dolayısıyla onların istişhâdları ile sebeb-i vürûdu aynı seviyede görmek doğru değildir.<sup>14</sup>

Görüldüğü üzere, gerek Ebû Şehbe'nin gerekse Muhammed Asrî'nin yönelttikleri eleştirilerin temelinde, sebeb-i vürûd ile sebeb-i rivâyetin birlikte yer alması ve ikisinin de aynı değerde olduğu izleniminin verilmesi bulunmaktadır.<sup>15</sup>

### III. Sebeb-i Rivâyet'i Bilmenin Önemi

Sahâbînin hadisle istişhâdının sebeb-i vürûdun dününde bir bilgi değeri taşıdığı kabul edilirse bunları nakletmenin bazı faydaları olduğu âşikârdır.<sup>16</sup> Zira sahâbe neslinin ilmî gayretleri ilk dönemlerden itibaren İslâm âlimleri tarafından takdirle karşılanmış; hadis sahasında olduğu gibi tefsir ve fıkıh alanında da onların değerlendirmeleriyle sonraki nesillerin değerlendirmeleri arasında bir ayrıma gidilmiştir.<sup>17</sup> Bundan dolayı onların bir hadisle istişhâdının bilinmesinin de çeşitli faydalarının olacağı muhakkaktır. Nitekim sebeb-i vürûd ilmi ile ilgili ilk değerlendirmeleri yapan âlimlerden olan Bulkinî (ö. 805/1403), sebeb-i vürûd rivâyetlerinin arasında bazen sahâbîlerin bir hadisi gündeme getirmelelerine vesile olan durumlara da yer vermiştir. Ancak o, sahâbîden aktarılan bu

<sup>14</sup> Asrî, *Sebeb-i vürûdî'l-hadis*, s. 39.

<sup>15</sup> İbn Hamza, sebeb-i rivâyet ile sebeb-i vürûda aynı eser içerisinde yer vermesi sebebiyle eleştirilse de onun bu rivâyetler için bazen özel bir ıstılah kullanması ve rivâyetlerin tamamına senedile birlikte yer vermesi, kıymetli bir birikimi aktarmak olarak da algılanabilir. Nitekim eserinin mukaddimesinden onun bu konuda bazı eleştirilerden haberdar olduğunu ancak sahâbe kavline verdiği değerin bir göstergesi olarak bu rivâyetleri eserine özellikle aldığı anlaşılabilir.

<sup>16</sup> Sahâbîlerin sünneti delil getirmeleri ve sünnetle fetva vermeleri ile ilgili bazı örnekler için bk. Aynur Uraler, *Sahâbe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, İstanbul 2001, s. 259-270.

<sup>17</sup> bk. Yunus Apaydın, "Sahâbî Kavli", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 500-504. Sahâbe tarafından yapılan değerlendirmelerin sonraki nesillerin değerlendirmelerinden daha üstün görülmesinin başlıca nedenleri arasında şunları sıralanmaktadır: a) Nüzûl ve vürûd ortamını bilmeleri, b) Arap diline vukûfiyetleri c) Hz. Peygamber'in gözetiminde yetişmeleri. Sahâbîlerin bu bilgilere vukufiyetleri farklılık göstermesi neticesinde onların yaptıkları değerlendirme, tefsir ve ictihadlar da sahibine göre farklı değerlendirilmiştir.

bilgilerin ardından şu açıklamayı ekler: “*Merfû sebep bilgisi delil olarak diğer sebep bilgilerinden daha kuvvetlidir.*”<sup>18</sup>

Sahâbenin herhangi bir konuda hadis rivâyet etmesine vesile olan olayları (sebeb-i rivâyet) bilmenin bazı faydalarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- a) Sistematik hadis rivâyetinden önceki dönemde hadislerin rivâyet sey-  
rine ışık tutarak hadis rivâyet tarihine dair önemli bilgiler verebilir.<sup>19</sup>
- b) Sahâbînin yaşadığı zaman ile mekândaki sosyal, kültürel ve ekonomik  
durum hakkında bilgi verebilir.<sup>20</sup>
- c) Sahâbînin sünnet anlayışı ile ilgili bilgi verebilir.<sup>21</sup>
- d) İlgili rivâyetin anlaşılmasına katkı sağlayabilir.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Bulkinî, *Mehâsin*, s. 707. Fikhî tartışmalarda kullanılan sebeb-i vürûd bilgisi, merfû hadis ko-  
numundayken sebeb-i rivâyet, sahâbînin içtihadı ya da sahâbî kavli durumundadır. Bu se-  
beple ikisi için aynı istilahın kullanılması isabetli değildir. Ayrıca sebeb-i vürûd kimi zaman  
hadisten bir cüz olup hükmü doğrudan etki eder. Oysa aynı durum sebebi rivâyet için geçerli  
değildir. Çünkü burada sahâbînin istishâdî, söz konusu hadisin o konu hakkında söylendi-  
ğine değil, ancak o konuda da delil olabileceği anlamına gelir.

<sup>19</sup> Hadis tarihini hadislerin yazılı rivâyeti açısından birbirini takip eden şu üç dönemde incele-  
mek mümkündür: Şifahî rivâyetin yaygın olduğu hicrî I. asır, “ferdî ve şifahî rivâyet dönemi”;  
hicrî II. asırdan yaklaşık IV. asrın sonlarına kadar süren “sistematik rivâyet dönemi” ve hicrî  
V. asırdan miladi XX. asrın başlarına kadar geçen “kurumsal rivâyet dönemi” (bk. Ahmet Yü-  
cel, “Hadislerin Yazılı Rivâyeti ve İmlâ Geleneği”, *Anadolu’da Hadis Geleneği ve Daru’l-Ha-  
disler*, Samsun 2011, s. 37-38). Hadis kaynakları incelendiğinde sebeb-i rivâyet bilgilerinin  
özellikle “ferdî ve şifahî” hadis dönemi olarak adlandırılan döneme dair önemli bilgiler ver-  
diği görülmektedir. Zira bu dönemde hadisler sahâbeden tâbiûna, genellikle, yeni olaylar üze-  
rine veya günlük hayata dair fikhî sorular soruldukça yani bir ihtiyaç üzerine nakledilmiştir.  
Ayrıca bu dönemde hoca-talebe ilişkisine dayanan sistemli bir hadis naklinden bahsetmek de  
pek mümkün değildir. (Sistemli hadis rivâyetinden önceki dönemde hadis rivâyeti ve sistemli  
hadis rivâyetine geçişle ilgili önemli değerlendirmeler için bk. Bekir Kuzudişli, “Oryantalist  
Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek”, *Usûl*, 25 (2016/1), 15-19).

<sup>20</sup> Bazı örnekler için bk.: İbn Hamza, *el-Beyân*, “إذا سمعتم بالطاعون” rivâyeti; “إن أشد الناس عذاباً”  
rivâyeti; “إنما الغاطمة بضعة” rivâyeti; “أنا بريء” rivâyeti; “الإسلام يزيد” rivâyeti; “خلق الله الف”  
rivâyeti; “إذا كان في الآخر” rivâyeti. (Bu çalışmada, İbn Hamza’nın, alfabetik olarak hazırlanan,  
*el-Beyân ve’t-tâ’rif*’inde yer alan bu rivâyetlerin kaynak gösteriminde hadis metninin ilk 2-3  
kelimesine yer verilmesi tercih edilmiştir. Bununla ilgili eserin farklı baskılarına müracaat  
edecek olan kişilere ve bilgisayar ortamındaki kaynaklara ulaşmak isteyenlere kolaylık sağla-  
mak amaçlanmıştır).

<sup>21</sup> Örneğin, Mikdad, Hz. Osman’ı öven birisinin yüzüne toprak serpmiş, kendisine “Neden  
böyle yapıyorsun” diye sorulunca “Resûlullah (sas) ‘*Meddahları gördüğünüz vakit, yüzlerine  
toprak serpini!*’ buyurdu” diyerek cevap vermiştir. Mikdad’ın bu tavrı onun söz konusu hadise  
zâhirî yaklaşığını göstermektedir (bk. Müslim, “Zühd”, 68). Ayrıca İbn Ömer’in bir yolculuk  
esnasında yolunu biraz değiştirmesi üzerine ona niçin böyle yaptığı sorulara Resûlullah’ın  
böyle yaptığını gerçekçe göstermesi de onun zâhirî yaklaşımına bir örnektir (Ahmed b. Han-  
bel, *Müsned*, II, 32).

<sup>22</sup> Sahâbînin Kur’ân tefsirine değer kazandıran durumun benzeri burada da söz konusudur. Zira  
sebeb-i vürûdu bilme ihtimali kendinden sonraki nesillere nazaran daha fazla olan sahâbînin

- e) Sahâbînin eğitim öğretim yöntemi hakkında bilgi verebilir.<sup>23</sup>
- f) Sahâbînin hadis bilgisinin farklılıkları hakkında fikir verebilir.<sup>24</sup>
- g) Sahâbe dönemindeki bazı fikhî tartışmalar hakkında bilgi verebilir.<sup>25</sup>
- h) Bazen sebeb-i rivâyet olarak adlandırılan olay sebeb-i vürûd bilgisiyle benzerlik gösterebilir.<sup>26</sup>

karşılaştığı bir olay üzerine delil olarak getirdiği hadisin konuyla bağlantısı daha güçlü olabilmektedir.

- <sup>23</sup> İbn Hamza, *el-Beyân*, “تبليغ الحلية” rivâyeti; “خلق الله ألف” rivâyeti.
- <sup>24</sup> Örneğin Hz. Ömer, Şam seferindeyken orada veba hastalığının baş gösterdiği haberini almıştır. Bunun üzerine ashâbın farklı kesimleriyle istişarelerde bulunmuş, seferden dönüp dönmemek hususunda sahâbe arasında ihtilâf meydana gelmiştir. Bu istişareler neticesinde Şam seferinden vaz geçmiştir. Ancak Hz. Ömer’in bu kararı sahâbeden bazılarının eleştirisine neden olmuş, Hz. Ömer’e “Allah’ın kaderinden mi kaçırıyorsun?” diye bazı itirazlar yöneltilmiştir. Hz. Ömer ise kararlılığını göstermek için bu itirazlara şöyle cevap vermiştir. “Evet, Allah’ın kaderinden yine Allah’ın kaderine kaçıyoruz...” Hz. Ömer bu konuşmasını yaparken tartışmalardan haberdar olan Abdurrahman b. Avf gelmiş ve “Bu konuda ben Hz. Peygamber’in bir sözünü biliyorum diyerek şu hadisi rivâyet etmiştir. “*Bir yerde veba olduğunu işittiğinizde oraya girmeyiniz. Bir yerde veba ortaya çıkar, siz de orada bulunursanız, hastalıktan kaçarak oradan dışarı çıkmayınız.*” Hz. Ömer ise bu hadisi duyunca Allah’a hamd etmiştir. (Buhârî, “Tıb”, 30; Müslim, “Selâm”, 98) Görüldüğü gibi, Abdurrahman b. Avf’ın hadisi rivâyet etme sebebi (sebeb-i rivâyet) Hz. Ömer’in ve o esnada orada bulunan kimselerin bu hadisten haberdar olmamalarıdır. Zira bu hadisten haberdar olsalardı bu konuda bir istişareye ya da icthada gitmeye gerek duymazlardı. Bu durum, sahâbîlerin tamamının aynı derecede hadis bilgisine sahip olmadığına bir örnek teşkil etmektedir.
- <sup>25</sup> Fikhî konularda sahâbe döneminde yaşanan bazı problemlerin çözümünde kimi sahâbîlerin aktardıkları hadisleri burada örnek verebiliriz. Örneğin Hz. Âişe, Abdullah b. Amr’ın kadınlara yıkanacakları zaman saçlarındaki örgüleri çözmelerini emrettiğini duymuş. Bunun üzerine; “Şu İbni Amr’a şaşıyorum, kadınlara, yıkanacakları zaman örgülerini çözmelerini emretmiş, Saçlarını kazımalarını emretmiyormuş bâri!” diyerek itirazını belirtmiş, ardından Hz. Peygamber ile bir anısını aktararak bir yanlışlığı düzeltmeye çalışmıştır (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 43; Müslim, “Hayz”, 59; İbn Mâce, “Tahâret”, 108). Hz. Âişe’nin “öpme”nin abdest etkisi konusunda verdiği örneği de burada zikredilebiliriz. Buna göre bazı sahâbîlerin hanımını öpen kimsenin yeniden abdest alması gerektiği iddialarına karşı, Hz. Âişe “*Resûlullah oruçlu iken öperdi ve bundan dolayı yeniden abdest almazdı*” diyerek karşı çıkmış böylece fiili bir hadisi aktarmıştır (Dârekutnî, *Sünen*, I, 248). Benzer bir durum ateşte pişmiş yiyeceği yiyen kimsenin bundan dolayı abdest alıp almaması ile ilgili rivâyetler için de geçerlidir. Konu ile ilgili tartışmalar İbn Abbas’a aktarıncı Hz. Peygamber’in böyle durumlarda yeniden abdest almaya gerek duymadığını söyleyerek hadisi aktarmıştır (Abdurrezâk, *Musannef*, I, 166; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 366).
- <sup>26</sup> Meselâ bk. Müslim, “Salât”, 225; Tirmizî, “Salât”, 169. Ayrıca bk. İbn Hamza, *el-Beyân*, “إذنا من استأذن” rivâyeti. İbn Hamza burada “*Sizden biriniz üç defa izin istediği halde kendisine izin verilmezse geri dönsün*” (Buhârî, “İsti’zân”, 13; Müslim, “Edeb”, 33-37; Ebû Dâvud, “Edeb”, 127, 130) rivâyetinin hem sebeb-i vürûduna hem de sebeb-i rivâyetine yer vererek bazı değerlendirmeleri aktarır. Farklı örnekler için bk. İbn Hamza, *el-Beyân*, “إن الأعمال تعرض” rivâyeti; “إن كنت صائما بعد” rivâyeti.

#### IV. Değerlendirme

Buraya kadar yapılan açıklamalar ve verilen örnekler de göstermektedir ki, sebab-i vürûd ile aynı derecede olmasa da sebab-i rivâyet bilgisinin aktarılmasının da pek çok faydası vardır. Nitekim yukarıda İbn Hamza'dan nakilde bulunduğumuz yerde de görüldüğü gibi *el-Beyân ve't-ta'rif*'de sebab-i rivâyet kapsamında değerlendirilebilecek pek çok rivayete yer verilmesinin temel nedeni bu durumdur. Ancak burada şu hususa dikkat çekilmelidir: Sebab-i vürûd bilgisinin en önemli fonksiyonlarından biri onun hadisi doğru anlamaya vesile olmasıdır. Oysa sebab-i rivâyet için bazen farklı durumlar söz konusu olabilir. Örneğin zaman zaman sebab-i vürûd bilgisine vâkıf olmayan bazı sahâbîlerin hadisle yanlış istişhâdları ya da bir hadisi farklı bir anlam çerçevesinde/bağlamda kullanmaları, hadisin doğru anlaşılmasının önünde engel olabilmektedir. Dolayısıyla sebab-i rivâyet bazen hadisin anlaşılmasına vesile olsa da, bazı durumlarda hadisin yanlış yorumlanmasına da neden olabilmektedir.<sup>27</sup> Ayrıca aynı ilmî birikime sahip olmayan sahâbîlerin hadisle istişhâdlarında farklılıklar olabileceği ve zaman zaman hadisi rivâyet etmelerine vesile olan olaya ve çevreye/bağlama göre hadis metninde bazı ihtisarlara gittikleri her daim göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Bu konuda bazı örnekler için bk. Süleyman b. Sâlih, *İstidrâkû ba'zi's-sahâbe ma hufiye ala ba'zihim mine's-sünen: cem'an ve dirâseten*, Medine 2008, I, 315 vd.

<sup>28</sup> Mesrûk b. el-Ecda'ya (ö. 63/683) atfedilen şu sözler sahâbîlerin ilmî düzeydeki farklılıklarını göstermesi açısından önemlidir: "Hz. Muhammed'in ashâbıyla beraber vakit geçirdim. Onların herbirinin bir göle benzediklerini fark ettim. Öyle göl var ki, sadece bir kişinin ihtiyacını karşılar. Öyle göl var ki, iki kişinin ihtiyacını karşılar. Öyle göl var ki, on kişinin ihtiyacını karşılar. Öyle göl var ki, yüz kişinin ihtiyacını karşılar. Öyle göl de var ki, yeryüzündeki bütün insanlar etrafında konaklasa, onlara yetecek suyu vardır." Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, Kahire, ty, I, 30. Bu çerçevede, Hz. Peygamber'i yakından tanıyan bir sahâbînin, vürûd sebebi hakkında bilgi olmayan hadislerin niçin söylenmiş ya da yapılmış olabileceği ile ilgili değerlendirmeleri ve bir hadisle istişhadı -söz konusu hadisin vürûd sebebini bildiği halde aktarmamış olması ihtimali de göz önüne alındığında- aynı durumda olmayan kimselelerin değerlendirmelerine tercih edilebilir. Konuyla ilgili kapsamlı bir çalışma için bk. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2007, s. 150-442.

## Peygamber'in Şifâhî Rivâyetleri: Sîga Esaslı Bir Yaklaşım

R. Marston SPEIGHT\*

Çev. Elif Beyza DEMİRTAŞ\*\*

[Hz.]\*\*\* Peygamber'in şifâhî rivâyetleri İslâm hadis literatüründe kayda geçirilmiş halde mevcuttur. Bu malzeme, [Hz.] Peygamber'e, ashâbına ya da İslâm'ın ilk dönemlerinde yaşamış Müslümanlara matuf söz ve eylemler içeren çeşitli konular hakkında pek çok anekdot, rivâyet, ifade ve yönergelerin derlemesinden oluşur.<sup>1</sup> Bizim bu literatürde, şifâhî olarak nakledilen bir malzemeyi ele alacağımız bilinen bir gerçektir. Her ne kadar hadis metinleri şu anda kitaplarda bulunsa da bunlar bir takım şifâhî oluşum izleri taşıyor: Değişmeyen tarz, ifadelerin sık sık tekrarı, tasviriden ziyade eyleme olan vurgu, söyleşi tonu, atomistik yapı ve her şeyden önce, Yugoslav şifâhî şiir tanımında Albert B. Lord'un (1960: 49) kullandığı kelimeleri alıntılı olarak nesre çevirecek olursak: "konuları ifade araçları" olarak bazı sîgaları kullanımı.

*Kitâb-ı Mukaddes* geleneği gibi, aslen şifâhî olarak nakledilen diğer literatürlerde sözlü beyanlar, birbiriyle irtibatlı söylem ya da anlatımlara ait parçalar

\* Tercümesi sunulan bu makale "Oral Traditions of the Prophet Muhammad: A Formulaic Approach" başlığı ile *Oral Tradition* dergisinde (4/1-2, 1989, 27-37) yayımlanmıştır. (çev.) Dr. Robert Marston Speight Müslüman-Hıristiyan ilişkileri uzmanı Hıristiyan din adamıdır. Hadis literatürüne dair çalışmaları ile bilinen Speight, 19 Ocak 2011 tarihinde 86 yaşında ölmüştür. R. Marston Speight'in hayatı ve eserleri hakkında bkz. Rahile Yılmaz, "Robert Marston Speight (15 Ekim 1924-19 Ocak 2011)", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XII/1, 2014, ss. 175-179.

\*\* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL, elifbeyzademirtas@gmail.com

\*\*\* Köşeli parantez içerisindeki saygı ifadeleri, ilaveler ve makalenin orijinaline işaret eden sayfa numaraları çevirene aittir (çev.).

<sup>1</sup> Hadis literatürüne dair genel bir giriş için bkz. *İslâm Ansiklopedisi* içinde "hadith" maddesi. Kaynaklarda zikredilen diğer giriş kitapları: Goldziher 1971; Guillaume 1966; Siddiqi 1961. el-Buhari 1979, Müslim 1971-75 gibi Hadis koleksiyonlarından bir kaç İngilizceye tercüme edilmiştir.

hâlini almak üzere büyük kitâbî bütünlüğe dâhil edilmeleri sebebiyle yazıya geçirilirken değişime uğramıştır (bk. Koch 1969: 89). İslâm hadislerinde ise durum böyle olmamıştır. Herhangi bir yazılı koleksiyonu açarak orada müellif ya da musannife ait şifâhî nakil geleneğini korumaya yönelik titiz bir kaygı görebiliriz. Dolayısıyla bir araştırmacının ilgilendiği şey, malzemenin şifâhîliğini kanıtlamaktan çok, şifâhî mahiyetini kavramanın, hadisin, Kur'an tefsiri ve kişisel, sosyal ve dini yaşamın görevlerini yerine getirme gibi Müslümanların çeşitli ameli endişelerine yaptığı hususi katkıyı idrake nasıl yardımcı olduğunu göstermektir. Hadisler, terimin işaret ettiği mühim gayeye matuf dinî metinlerdir. [27] Kayıt altına alınan binlerce rivâyet de bunların doğası gereği, gelişimlerdeki şifâhî merhalede, bir yaşayan geleneği, topluma ait esnek ve genişleyen bir belleği teşkil ettiğini doğrular. Bunlar anlatılıp tekrar anlatılırken, okunup öğrenilirken, aktarılıp diğer tanıklıklarla desteklenirken büyük yaratıcı/kreatif bir dönüşüm geçirmiştir. O halde bu muazzam metinler topluluğu, İslâm medeniyetinin erken gelişim döneminden Arap nesrine bir örnek olarak ayrıca ilgi çekicidir.

Her hadis metni üç kısma ayrılır: 1) rivâyet zinciri, 2) girizgâh ya da bağlantı terkihi ve 3) bir anı, hikâye, eylem, olay ya da deyiş formundaki rivâyet. Rivâyet zinciri (*isnad*), her bir metin için doğrulama aracıdır ve bilginin az çok kesintisiz bir devamlılık ile ana kaynağına ulaştıran râvîlerin isimlerini vermenin yanında ayrıca zincirde bir bağdan diğerine naklin ne şekilde gerçekleştiğine işaret eden teknik sözcük hazinesi kullanır. Burada isnad bizim konumuz değildir.

Hadis usulü eserleri bir hadis metni için yalnızca iki kısım tarif eder: İsnad ile “ana fikir(ler)” veya “konu(lar)” anlamındaki metin. Kitâbî tahlil amacıyla her bir rivâyete, normalde metnin bir parçası kabul edilmekle birlikte metnin niteliği ve ehemmiyetini netleştirmek için ayrı olarak değerlendirilmeyi hak eden kısa bir girizgâh seçebiliriz.

### Tanıttıcı Sığa

Rivâyet zinciri, metnin asıl üstlenicisi olarak ilk râvîninin doğrudan ya da dolaylı olarak konuşur halde zikredilmesi ile sona erer. Bunu, rivâyete inandırıcılık hissi sağlayan bir giriş olarak, rivâyetin ayrıntısı ile bağlantı kuran kısa ve öz bir ifade izler. Bu girizgâh her zaman eylem üzerinden verilir; asla salt tasvîrî tarzda verilmez. Girizgâh sona erip rivâyetin tam olarak başladığı yer genellikle açık olmakla birlikte zaman zaman girizgâh rivâyetin bir parçasıdır. Aşağıda rivâyet zincirinin hadisin kalanı ile nasıl bağlantılı olduğunu basitçe göstermek üzere el-Buhârî'nin meşhur koleksiyonu *es-Sahih*'ten alınan bir örnek verilmiştir:

Abdullah b. Yûsuf bize şöyle nakletti: Mâlik bize Ebû'z-Zinâd'dan, o el-A'rec'ten o da Ebû Hureyre'den naklettiğine göre Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: "Sizden biri insanlara namazda imamlık ettiğinde, aralarındaki zayıf, hasta ya da yaşlılar nedeniyle namazı kısa tutsun. Fakat tek başına kıldığında namazı dilediği kadar uzatabilir" ("Ezân", 62).

Metinlerde bulunan girizgâh özelliğine dair delil sunmak amacıyla, İslâm dünyasında en muteber iki teliften biri olan Müslim b. el-Haccâc'ın (ö. milâdî 875) *es-Sahîh* adlı koleksiyonundan yaklaşık 2285 hadisi hızlıca okudum. [28] *es-Sahîh* çok sayıda, birden fazla tarîki bulunan, toplamda 7.000'in üzerinde rivâyet içerir. Girizgâh sîgası hemen hemen hepsinde mevcuttur. Ben bunu, her zaman aynı amaca hizmet ederek sürekli tekrarlanan sentaktik bir kalıp olan inşa sîgası<sup>2</sup> olarak adlandırırım. Sîga kullanımında ayrıca önemli ölçüde şifâhî istikrar da mevcut olmakla birlikte konunun bu yönüyle ilgili detaya girmek, mevzular üzerine bir tartışmayı gerektireceğinden bu çalışmanın sınırlarını aşmamıza sebep olacaktır.<sup>3</sup>

İnşa sîgası geçmiş zaman halindeki fiildir. Arapça bir cümlede fiil normalde en başta gelir, böylece her bir hadis devamında gelecek olan rivâyete zemin hazırlamak üzere bir fiil, bir eylem ile sunulur. En basit ifadesiyle fiil tek başına durur ve rivâyette yer alan kişi ya da kişileri gösteren nesnelere onu takip eder:

Allah Resûlü [şöyle] söyledi/قال رسول الله ("Eymân": 10)<sup>4</sup>

Kullanılan diğer fiiller arasında "sordu", "gördü", "çıktı", "nehyetti", "emretti" vs. bulunur. Her ne kadar girizgâh genellikle yalnızca fiil ile ifade edilse de tamamı doğrudan fiile bağlı olarak ilgeç öbeği, zarf tamamlayıcısı ve dolaysız tümleç gibi tamamlayıcı unsurlar da içerir. Bu basit ve doğrudan inşa sîgası, tamamı geçmiş zamanlı fiil ile takip edilen "fe" (ve, böylece, o zaman), "sümme" (o halde), "iz" (olduğunda), "lemma" (olduğunda) ve benzeri Arapça bağlaçlar vasıtasıyla tek tip gelişme gösterebilir. İki fiilin kullanıldığı yapılar da bulunur:

Ali hitâbede bulundu ve dedi ki/خطب علي وقال ("Hudûd": 7)

İki fiilden oluşan diğer terkipler şöyledir: "geldi ve dedi", "oturdu ve dedi", "içeri girdi ve dua etti" ve benzeri. [29]

Sîgalar ayrıca hepsi geçmiş zamanda olacak şekilde üç, dört veya daha fazla fiil olarak arttırılabilir. Örneğin:

Ebû Tâlib ölümüne yaklaştığında, Allah Resûlü ona geldi ve ... buldu ve dedi ki.../ ... فقال ... فوجد ... فقال الله فوجد ... فقال ("îmân": 9)

<sup>2</sup> Zwettler 1978: 51'de Joseph A. Russo'dan ödünç alınan ifade ile.

<sup>3</sup> Hadisin konuya göre ayrıntılı girizgaha dair özet bir tasnif için bkz. Stetter 1965.

<sup>4</sup> Müslim'in *es-Sahîh*'ine yapılan atıflar bölümün (kitâb) ismi ve bölümün içindeki altbölüm (bâb) numarasına işaret eder.

Allah Resûlü *konuştuğunda* ve ... *dediğinde* kulaklarım *duydu* ve gözlerim *gördü*.../... سمعت أذناي وأبصرت عيناي حين تكلم رسول الله وقال فقال ("lukata": 3)

Tanıttıcı sîgaya dair örneklerin çoğunda geçmiş zamanlı fiiller bulunmakla birlikte girizgâhın beyanı için gerekenler, zaman zaman eylemin diğer yönlerini ifade etmeyi gerektirmektedir. Örneğin [aşağıda] ikinci fiil geçmiş zamanda olmayabilir:

Yüz dirhem *isteyen* bir adam ona *geldi*.../... أتاه رجل يسأله مائة درهم (Eymân:3)

Bir şifâhî stil de aşağıdaki gibi etken çatılı bir sıfat-fiil olabilir:

Ben Allah Resûlü'nün *oturuyor bulunduğ*u mescide *girdim*.../ دخلت المسجد ... ورسول الله جالس (îmân: 72)

## Rivâyetlerde Kullanılan Sîgalar

Hadis metninin gövdesini oluşturan söz, nakil ya da anıya dönecek olursak, faydalanılan retorik türüne göre üç sîga buluruz. Burada, yalnızca tema ile sîga arasındaki ilişkiye dikkat çekmek üzere tematik muhtevaya dair bazı cihetlere değinmeliyiz. Delil teşkil etmesi için, makalenin bu bölümünde en erken genel hadis musenefâtından biri olarak şöhret bulan Tayâlisî'nin (ö. MS 818) *Müsned*'i üzerine yaptığım çalışmamdan (1970) yararlanıyorum. [30] [Eserin] 2767 hadisinin tamamı incelenmiştir. Yerden tasarruf etmek adına Arapça kelime ve ifadeleri yalnızca tartışma açısından önemli görüldüğünde ya da müstesna kelimeler olması durumunda vereceğim. Metinler üç anlatım türüne göre sınıflandırılabilir: Açıklayıcı, emredici ve hikâye edici [anlatım]. Bu ifade tarzlarının her birinin, (sarf ve nahivden farklı olarak) hadislerdeki ana fikrin kendisiyle ifade edildiği belîğ sîgalar olduklarını söyleyebiliriz.

### A. Açıklayıcı formül:

Bekleneceği üzere, lafzî olsun mecâzî olsun, basit bir tasdiktir. Bu sîganın kullanıldığı çeşitli yöntemleri gösteren bazı örnekler aşağıdadır:

**1. Tarif ya da açıklamalar** (örneklerin zikrinde girizgâh yapılar köşeli parantez içinde verilecektir)

[Süleyman b. Büreyde'nin babası] Allah Resûlü'nün kabirleri ziyaret etme izni verdiğini [rivâyet etti].<sup>5</sup> (807)

[Allah Resûlü dedi ki] "İlâhî Hüküm Gecesi (*Leyletü'l-kadr*) yirmi dördüncü gecedir."<sup>6</sup>

[Allah Resûlü şöyle söyledi:] "Şarap şu iki ağaçtan imal edilir: hurma ağacı ve üzüm asması." (2569)

<sup>5</sup> Hadis metinleri Tayâlisî'de ardışık olarak numaralandırılmıştır.

<sup>6</sup> Ramazan ayı içindedir.

[Allah Resûlü'nü ölümünden üç gün önce şöyle söylerken duydum] "Kimse Allah hakkında hüsn-i zanda bulunmadan ölmeyecektir." (1779)

## 2. Genellikle lâ, illâ edatları ile nefiy ifadeleri

[Peygamber şöyle dedi:] "Allah ve Resûlü dışında himaye yoktur." (1230)

## 3. Mukayese ifadeleri

[Peygamber şöyle dedi:] "Burada, benim mescidimdeki namaz, Mescid-i Haram'da kılınan hariç, başka bir mescitte kılınandan bin (ya da yüz)<sup>7</sup> kat daha sevaptır."<sup>8</sup> (950) [31]

## 4. En üstünlük ifadeleri

[Allah Resûlü şöyle dedi:] "En iyi tıbbi tedavi hacamattır." (890)

## 5. Şartları farklı şekillerde ifade edilen koşullu vaatler

[Hz. Peygamber şöyle dedi:] "Her kim Allah'ın rızasını umarak geceleyin Yâsîn'i<sup>9</sup> okursa onun günahları affolunur." (2467)

## 6. Muhtelif retorik ifadeler ile gelecekte haber verme

[Allah Resûlü'nü şöyle söylerken duydum:] "Bu din daima ayakta kalacaktır. Müslümanlar da kıyamete kadar onun için cihad etmek üzere birleşeceklerdir." (756)

## 7. Nüktele

[Allah Resûlü şöyle dedi:] "Cennet kılıçların gölgesi altındadır. (530)

## 8. Mecazi savlar

[Allah Resûlü şöyle dedi:] "Benimle diğer peygamberler arasındaki ilişki bir adamın dikkatle inşa edip bir tuğlayı eksik bıraktığı eve benzetilebilir. Evi ziyaret edenler, o tuğlanın boşluğu dışında ona hayran kalır. Sonra ben o tuğlayı yerleştirdim; ben peygamberlerin sonuncusuyum." (1785)

[Allah Resûlü dedi ki:] "Mü'min diğer bir mü'min için bir binanın birbirini destekleyen parçaları gibidir." (503)

## 9. Uyak

[Allah Resûlü bir şey içerken üç kez nefes alırdı ve şöyle derdi:] "Bu daha sağlıklı, daha yararlı ve daha iyileştiricidir (هو أهني وأمرء وأبرء)" (2118)

<sup>7</sup> Farklı bir okuma.

<sup>8</sup> Kudüs'te. [Müellifin "Kudüs'te" açıklamasını "benim mescidim" ibaresi için yapmış olması düşünülemez. Zira "benim mescidim" ile kastedilen tartışmasız, Mescid-i Nebevî'dir. "Bir başka mescid" ifadesi için bu yorumu yapmış olması mümkün olmakla birlikte, Mescid-i Nebevî'de kılınan namaz Kudüs'te kılınan namazdan değil, tüm mescitlerde kılınanlardan bin kat efdaldir. (çev.)]

<sup>9</sup> Kur'an'ın 36. suresi.

**10. Ele alınan maddelerin kolayca hatırlanacak bir listede bir araya getirildiği sayısal söyleyişler.** Önce bu maddelerin ortak noktalarının ifadesi yer alır daha sonra bunlar sıralanır. [32]

[Allah Resûlü şöyle dedi:] “Müslümanın kardeşi üzerindeki hakkı beştir: selamına karşılık vermek, hastayı ziyaret etmek, cenazesinin ardından yürümek, (namazı kıldıran) imama amin demek\*, hapşırıldığında dua etmek (teşmît)” (2299)

[Allah Resûlü şöyle dedi:] “Onun dışında himayenin olmayacağı gün yedi kişi Allah’ın himayesinde olacaktır: adil yönetici ya da dürüst lider, Allah’a ibadet ederek yetişen genç adam, oraya geri dönecek kadar kalbi mescide bağlı adam, Allah aşkıyla bir araya gelip yine aynı aşkla birbirinden ayrılan iki adam, sol elinin sağ elinin verdiğinden haberi olmayacak şekilde gizli sadaka veren adam, güzel bir kadın kendini çağırıldığında “Ben Allah’tan korkarım” diyen adam ve yalnızken Allah’ı anıp gözleri yaşla dolan adam. (2462)

### **11. İki düşüncenin birbirine paralel olarak verildiği karşı savlar**

[Allah Resûlü şöyle dedi:] “Bu dünyada şarap içenler tövbe etmezlerse ahirette içemeyecekler” (1857)

[Peygamber şöyle dedi:] “Kim benim komutanıma (emîr) itaat ederse bana itaat etmiş olur; kim de benim komutanıma karşı gelirse bana karşı gelmiş olur.” (2432)

### **12. Hayır dualar**

[Allah Resûlü’nü şöyle söylerken duydum:] “Allah Gıfar’a mağfiret Eslem’e de selamet bahşetsin” (1766)<sup>10</sup>

### **13. Beddualar**

[Allah Resûlü’nü bir vaazında şöyle söylerken duydum:] “Allah Müslümanların gıda piyasasında ihtikâr yapanı cüzama (ya da iflasa) uğratar.” (55)

Kimi zaman yukarıdaki ifadelerden herhangi birine ait temsili örnekler içeren bir kaç ifadenin mürekkep hali de bulunur. Bu ifadeler terkibine söylem deriz.

## **B. Emir Sîgası, emir kipindeki veya emir, öğüt ya da talimatı aksettiren bir ifadenin oluşur. [33]**

### **1. Öğütler**

[Peygamber şöyle dedi:] “Açları doyurun, sıkıntılı olanları rahatlatın ve hastaları ziyaret edin” (489)

\* Metindeki bu ifade aslında “وإجابة الداعي” olup “davete icabet etmek” anlamındadır.

<sup>10</sup> Bu metinde kabile isimlerindeki sözcük oyununa dikkat ediniz: “غفار غفر الله لها وأسلم سالمها”  
الله/Allah Gıfar kabilesini bağışlasın, Eslem kabilesini de Allah selâmette kısın.”

[Allah Resûlü bana şöyle dedi:] “Ey Ebû Zer, bir ayda üç gün oruç tutarsan bunları ayın on üçü, on dördü ve on beşinde tut.” (475)

## 2. Ahlâkî veya yasal karar ya da beyanlar olup bir tür zorunluluk bildiren yargılar

[Peygamber şöyle dedi:] “Ne dolandırıcı ne de hain cennete girecektir.” (8)

[Allah Resûlü'nün] zina eden bekâr bir erkeği yüz değnek ve bir yıllık sürgüne mahkûm ettiğini [gördüm]. (1332)

## 3. Yasaklar

[Ebû Hureyre şöyle söyledi:] “Allah Resûlü cariyelerin satın alınmasını yasakladı” (2520)

[Allah Resûlü şöyle söyledi:] “Allah'ın peygamberlerinden bazılarını diğerlerinden üstün tutmayın.” (2366)

[Allah Resûlü şöyle söyledi:] “Mü'minin ne atı ne de kölesi sadakanın yerine geçebilir.” (2527)

## C. Hikaye edici sîga:

Hadislerin Peygamber'in Müslüman toplumun hayatlarına örnekliğine yaptığı vurgu ile uygunluk gösterir. Çok sayıda hadis, müminlere örnek teşkil etmesi ya da toplumun inancını besleyerek, kolektif hafızasının temel öğelerini oluşturması açısından [Hz.] Muhammed'in ya da ilk Müslümanların hayatlarındaki eylemleri ya da olayları anlatır.

Hikâye edici sîga örnekleri, artan karışıklık sırasıyla aşağıdaki gibidir:

[Ali'nin] Allah Resûlü'nün her gece, gecenin başlangıcında ortasında ve sonunda şafak vaktine kadar sürecek şekilde namaz kıldığını (أوتر) [söylediğini işittim].” (115)

[Allah Resûlü vaaz verirken güneşte babamı gördü] [34] ve ona gölgeye gelmesini emretti ya da ona işaret etti. (1289)

[Ensar'dan bir adam Peygamber'e şöyle söyledi:] “Sen falan kişiye devlet işlerinde yer verdin ama bana vermedin” Bunun üzerine o cevap verdi: “Benden sonra siz bencillik göreceksiniz fakat biz havuz (حوض) etrafında buluşuncaya kadar bekleyin.”<sup>11</sup> (1969)

[Peygamber ona dedi ki:] “Ey Ebû Eyyûb, sana hem Allah'ı hem de Resûlü'nü hoşnut edecek bir sadakayı bildirmemi ister misin?” “A, evet” dedi. Böylece Peygamber şöyle söyledi: “O boşanmış insanları barıştırmak ve ayrı düşmüş kimseleri bir araya getirmektir.” (598)

<sup>11</sup> Eskatolojik gerçek.

[Allah Resûlü ayakları uyuşuncaya dek namaz kılardı. Bir kimse ona dedi ki:] “Ey Allah’ın Resûlü, senin geçmiş ve gelecek günahların bağışlanmış olduğu halde neden böyle yapıyorsun?” (693)

[Ali’nin (şunları) söylediğini işittim:] “Ben Allah Resûlü’ne ipek bir giysi hediye ettim fakat o bunu geri çevirdi. Sonra ben bunu giydim ve o bana dedi ki, “Kendim için hoş görmediğim şeyi sende görmek de bana hoş gelmez.” O bana giysiyi kadınlara örtü olarak vermek üzere şeritlere ayırmamı buyurdu. (119)

Hikâye edici sığaya ait örneklerin bazılarının neden, ilk kategori olan açıklayıcı ifadelerle ya da tam olarak veciz ve çarpıcı tasdik veya emirlerden meydana gelen baskı sebebiyle ikincisine, emir grubuna dâhil edilemeyeceği sorulabilir. 598 ve 1969 numaralı rivâyetler böyle bir soruya neden olacak türden örneklerdir. Fakat kendi bütünsellikleri içerisinde, bir tasdik (1969) ve ahlaki bir emir içermekle birlikte (598), açıklayıcı ya da emredici sığa tanımına uymamaktadırlar. Bu örneklerdeki râviler basit bir hikâye oluşturarak her bir deyişi karşılıklı konuşma içine yerleştirmektedir. Yukarıda 115 ve 1298. numaralar gibi tarihi ve biyografik anılar da yalnızca hikâye edici sığalar olarak kabul edilmektedir.

## Sonuç

Hadis literatürüne sığa esaslı bir yaklaşım bize, [Hz.] Peygamber’in sünnetinin nakledildiği metnin mahiyetini tespit etme imkânı sağlar. [35] Bu uygulama malzemenin belagat yönüyle incelemesi için bir ortam hazırlar.<sup>12</sup> Aynı rivâyetin farklı okumalarının mukayesesi, şifâhî literatürün nesilden nesle aktarılması süresince ne şekilde geliştiğine ışık tutmalıdır. Neyse ki hadis koleksiyonları, belirli tanıklıklar veya anıların rivâyet zincirinde bir halkadan diğerine geçmesi esnasında nasıl ekleme, çıkarma, tahrif, birleştirme, özetleme ve arttırmaya maruz kaldığına dair bol miktarda delil sağlamaktadır. Nihayetinde, hadisin yapısı ve retorisi bütünüyle toplumun anonim ürünü olarak görülemez. Müslüman bakış açısıyla bunlar, İslâm tarihinin ilk dönemindeki seçkin şahsiyetlerle ayrılmaz bir biçimde bağlantılıdır. Hadis metinlerinin belirli kimselere atfedilmesi konusunda gayrimüslim araştırmacılar tarafından çokça kuşkuculuk sergilenmiştir ve hiç şüphesiz rivâyet zincirinin otantikliğini tayin etme konusunda eleştirel bir anlayış gereklidir. Bununla birlikte bu ilmi ihtiyat, hadis râvilerinin biyografilerinin şekillendirdiği basiret ile bizzat malzeme görülen konu ve ifade şekilleri arasındaki karşılıklı ilişki konusunda kapsamlı bir tetkike engel olmamalıdır.

<sup>12</sup> Hadislerin retorik incelemesi benim araştırma projelerimden biridir. 1985’te Society of Biblical Literature’ın ulusal toplantısında “Rhetorical Features of Pronouncement Stories in the Hâdîth Literature of Islam.” başlıklı makalemi sundum.

## Kaynakça

- al-Bukhârî 1979: al-Bukhârî, *Sahîh al-Bukhârî*, Terc. Muhammad Muhsin Khan, Gözden geçirilmiş 4. baskı, Chicago: Kazi Publications, 9 cilt.
- EI 1960-: *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill.
- Goldziher 1971: Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, Terc. C. R. Barber ve S. M. Stern, Chicago: Aldine, 2 cilt.
- Guillaume 1966: Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam*, Oxford: Clarendon Press, 1924, Tekrar basım, Beyrut: Khayat's.
- Koch 1969: Klaus Koch, *The Growth of the Biblical Tradition: The Form-Critical Method*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Lord 1960: Albert B. Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge, MA: Harvard University Press, Tekrar basım, New York: Atheneum, 1968 vd.
- Muslim 1971-75: Muslim ibn al-Hajjâj, *Sahîh Muslim*, terc. Abdul Hamid Siddiqi, Lahor: Sh. Muhammad Ashraf. [36]
- Siddiqi 1961: Muhammad Zubair Siddiqi, *Hadîth Literature*, Calcutta: Calcutta University.
- Speight 1970: R. Marston Speight, *The Musnad of Al-Tayâlisî: A Study of Islamic Hadîth as Oral Literature*, Doktora tezi, The Hartford Seminary Foundation.
- Stetter 1965: Eckart Stetter, *Topoi und Schemata im Hadit*, Doktora tezi, University of Tübingen.
- Zwettler 1978: Michael Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications*, Columbus: Ohio State University Press.

## Örneklerin Alındığı Hadis Mecmuaları

- el-Buhârî, Muḥammad ibn İsmâ'îl, *Sahîhu'l-Buhârî*, 3 cilt, Kahire: Dâr ve matâbî'uş-şâ'b, ts.
- Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, 5 cilt, Kahire: el-Halebî, 1955.
- et-Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd, *el-Müsned*, thk. Ebu'l-Hasen el-Amruhî ve diğerleri, Haydarâbâd: el-Mecârifü'l-nizâmiye, 1903.

Prof. Dr. Muvaffak b. Abdullah b.  
Abdülkâdir ile Akademik Hayatı,  
Eserleri ve Hadis İlmine Dair  
Düşünceleri Üzerine

Ataullah ŞAHYAR, Yard. Doç. Dr.\*

**Ataullah Şahyar:** Muhterem Hocam, Umre için geldiğimiz bu kutsal mekânda sizinle karşılaşmak hem kendim hem de Türkiye'deki hadisçi kardeşlerimiz için pek kıymetli. Bunun bilincinde olarak, b anı değerlendirebilmek düşüncesiyle sizinle bir mülâkât gerçekleştirmek istedim, yoğun programınıza rağmen kabul ettiğiniz için şükranlarımı arz ederim. Öncelikle kısaca kendinizden biraz bahseder misiniz?

**Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir:** 1402 yılından itibaren Mekke-i Mükkereme'de Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Külliyyetü't-Da'vâ'da Kısmü'l-Kitâb ve's-Sünne'de öğretim üyesi olarak çalışmaktayım. İlmî tetkiklerimi ve tetebbuâtımı hadis ilimleri ve ilmî araştırmalar konusunda yoğunlaştırmış bulunmaktayım. Kendi üniversitemde çok sayıda yüksek lisans ve doktora tezine danışmanlık ettiğim gibi, burada ve Suudi Arabistan'ın muhtelif üniversitelerinde de pek çok tez jürisinde bulundum. Mekke ve Mekke dışında bulunan Kur'an ve Sünnet konusunda çalışmalar yapan pek çok ilmî müessesede üye olarak çalıştım. Hadis ve Sünnet konusunda uluslararası nitelikte pek çok bilimsel nitelikli etkinliğe iştirak ettim.

**Şahyar:** Bize, öncelikle ilmî çalışmalarınız, tahik, telif eser türünde yayınlarınızdan bahsedebilir misiniz?

**Abdülkâdir:** Elhamdülillah, şu ana kadar yeterince takik ve telif türünden pek çok çalışma yaptım. Tahkik çalışmalarım arasında Ebû Amr Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salâh'ın (v. 643) *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*'sini (Medine: Dâru'l-Ulûm ve'l-Hikem 1423/2002, 215 sh.), Garsüddîn Ebû'l-Harem Halil b. Muhammed el-Akfehî'nin (v. 821) *İrşâdü't-tâlibîn ilâ suyûhi Kâdî'l-Kudât Şeyhi'l-İslâm Ebî Hâmid Muhammed b. Abdillâh b. Zahîra Cemâlidîn* (I-V,

\* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis, İSTANBUL, sahyar@hotmail.com

Birinci Baskı, Katar: Matbû'âtü Vezâreti'l-Evkâf ve'-Şu'ûni'l-İslâmiyye 1424/2004), Ebû Ali el-Hasen b. Şihâb el-Ukberî el-Hanbelî'nin (v. 428 h.) *Risâle fi usûli'l-fikh*'ını (birinci baskı, Mekke: el-Mektebetü'l-Bağdâdiyye ts.), Ebû Abdullâh Hâkim en-Nisâbüri'nin (v. 405 h.) *Su'âlâtü'l-Hâkim li'd-Dârekutnî* (v. 385 h.) *fi'l-cerh ve't-ta'dîl*'ini (birinci baskı, Riyad: Dârü'l-Mâ'ârif 1404/1984, 336 sh.), Ebû 'Ali el-Hâkim en-Nisâbüri'nin *Su'âlâtü Mes'ûd b. Ali es-Siczî*'sini (birinci baskı, Beyrut Dârü'l-Garbi'l-İslâmî 1408/1988, 319 sh.), Hamza b. Yûsuf es-Sehmî'nin *Sü'âlâtü Hamza b. Yûsufes-Sehmî li'd-Dârekutnî ve gayrihi mine'l-meşâyih fi'l-cerh ve't-ta'dîl*'ini (birinci baskı, Riyad: Dârü'l-Me'ârif 1404/1984, 319 sh.), Muhammed b. Osman b. Ebû Şeybe'nin (v. 297 h.) *Su'âlâtü Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe li 'Ali b. el-Medîni* (v. 234 h.) *fi'l-cerh ve't-ta'dîl*'ini (birinci baskı, Riyad: Dârü'l-Ma'ârif 1404/1984, 200 sh.), Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrîzürî'nin (v. 643 h.) *Sıyânetü Sahîhi Müslim min İhlâli'l-galat ve himâyetühû mine'l-iskâti ve's-sakat*'ını (ikinci baskı, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî 1408/1987, 359 sh.), Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî'nin (ve. 385 h.), *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*'ini (birinci baskı, Riyad: Dârü'l-Me'ârif 1404/1984, 447 sh.), el-Kâsım b. Muhammed b. Yûsuf el-Birzâlî'nin (v. 739 h.) *Meşyehatü Kâdi'l-Kudât Şeyhü'l-İslâm Bedrüddîn Ali b. Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm İbn Cemâ'a* (v. 733)'sını (birinci baskı, I-II, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî 1408/1988, 717 sh.), Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî'nin *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*'ini (birinci baskı, I-V, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî ts., 2665 sh.) sayabilirim.

**Şahyar: Telif eserlerinizden yayımlanmış olanlar var mı, önemlilerinden ve belli başlılarından bahsedebilir misiniz?**

**Abdülkâdir:** Hazırlamış olduğum telif eserlerim arasında *el-Beyân ve't-tarîf bi sirkati'l-hadîsi'n-Nebeviyyi's-Şerîf* (Riyad: Dârü't-Tevhîd 1428-2007, 334 sh.); *Tevsîku'n-nusûsi ve dabtihâ 'inde'l-muhaddîsin* (birinci baskı, Mekke: el-Mektebetü'l-Bağdâdiyye 1413/1992, ikinci baskı Riyad: Dârü't-Tevhîd 1428-2007, 340 sh.), *İlmü'l-esbât ve me'âcümü's-şüyûh ve'l-meşyehât ve fennü't-terâcüm* (Riyad: Dârü't-Tevhîd 1428/2007, 309 sh.), *Menhecü'l-bahsi'l-İlmî ve kitâbeti'r-resâili'l-Câmi'iyye*, Riyad: Dârü't-Tevhîd 1428/2007, 366 sh.) ilk aklıma gelenlerdir.

**Şahyar: İlmî dergilerde yayımlanmış akademik nitelikli makaleleriniz de var mı hocam?**

**Abdülkâdir:** Elbette. Yayımlanmış makalelerim arasında ise şunları sayabilirim: “İhtilâfû'r-rivâyât ve eseruhû fi tevsîki'n-nusûsi ve dabtihâ”, *Mecelletü't-Der'iyye* (Riyad, sene 2, sayı 8, Şevval 1420/Şubat 2000), “el-İmâm Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Basrî el-Fellâs el-müteveffâ sene (249 h) Muhaddisen ve Nâkıden –Dirâse Nakdiyye-” (*Mecelletü Külliyyeti's-Şerî'a*, Câmi'atü Kuveyt, cilt 16, sayı 46, 2001), “el-İmâm el-Hâfız Ebû Yahyâ Zekerîyyâ b. Yahyâ es-Sâci

el-Basrî el-Müteveffâ sene (307 h.) ve Eseruhû fi's-Sünne ve 'Ulûmihâ" (*Mecelletü Külliyyeti Usûli'd-Dîn fi Câmi'ati Cezâir*), "el-Müdebbec ve rivâyetü'l-akrân" (*Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvere*, sayı 116, sene 1422-34), "el-Müstahracât: Neş'etühâ ve tetavvuruhâ" (*Mecelletü Câmi'ati Ümmi'l-Kurâ*, cilt 12, sayı 19, Şaban 1420/1999). Ayrıca, tahkik, telif eser ve makale türünden neşredilen bu eserlerime ilâveten hadis ilimlerine ve muhaddislere dair muhtelif yayınevlerinde yayınlanma aşamasında beklemekte olan başka tahkik eser, makale ve kitap çalışmalarım da bulunmaktadır.

### **Şahyar: İştirak ettiğiniz ilmî çalışmalarınızdan da söz edebilir misiniz?**

**Abdülkâdir:** Daha önce de söylediğim üzere, hâlen 1402 yılında girdiğim Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaya devam etmekteyim. Buradaki öğretim üyeliğim ve katkı sağladığım ilmî çalışmalar yanında, Külliyyetü't-Da'vâ ve Usûlü'd-Dîn'de Kur'ân ve Sünnet ile ilgili muhtelif heyetlerde de sorumluluklarım var. Ayrıca, üniversite tarafından Arap Dili ve Şer'î ilimleri okutmak üzere bir yıllığına 1402-1403 eğitim-öğretim yılında Malezya'ya öğretim üyesi olarak görevlendirildim. Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi bünyesinde faaliyet gösteren Ma'hedü'l-Buhûsi'l-İlmî bünyesinde Kütübü't-Tevârih ve't-Terâcim ve't-Tabakât ve Eseruhû fi siyâgati'l-efkâr ve'l-'akâid adlı bi projede yer aldım. Proje halen devam etmektedir. Öte yandan, Medine-i Münevvere'de el-Câmi'atü'l-İslâmiyye'de yürütülmekte olan ders programlarının iyileştirilmesi ve ile ilgili bir projede de yer aldım. Câzetü'l-Emîr Nâyif li's-Sünne ve 'Ulûmihâ'da pek çok kere jüri üyeliği yaptım. Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye'ye bağlı Cem'iyyetü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve 'Ulûmih'de daimi üyeyim. Yine, pek çok yüksek lisans ve doktora tezlerinin savunmalarına jüri üyesi olarak katıldım ve akademik yükseltme görüşmelerine iştirak ettim. Hadis ve sünnet eğitimine dair açıktan ve uzaktan eğitim amaçlı olarak elektronik imkânları kullanarak çok sayıda dersler verdim, bu çerçevede hadis ilmine dair sorulan soruları cevaplandırdım. Tahkik konularında Suudi Arabistan dışında, İstanbul gibi pek çok ilim merkezinde konferanslar verdim. Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî'de ve Mektebetü Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ'da bulunan yazma eserlerin tahkikine yönelik projelerde yer aldım.

### **Şahyar: Yaptığınız çalışmalarla ilgili olarak size takdim edilen bilimsel ödül var mı, hangi ödülleri aldınız?**

**Abdülkâdir:** Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, kırk yaşına basmamış Arap âlimleri için verilmekte olan Câzetü Abdilhamîd Şumân'ı 1406/1986 yılında, ilmî tetkiklerin gelişmesine verdiği katkı sebebiyle bana tevdi etmişti. Ayrıca Câzetü'l-Emîr Nâyif b. Abdilaziz âli Su'ûd 1430 yılında Sünnet-i Nebeviyye ve ilimlerine olan hizmetlerim sebebiyle bendenize tevdi edilmişti. Telif ve tahkik alanındaki çalışmalarım dolayısıyla, Birleşik Arap Emirlikleri'nde yer alan

Câmi'atü Devleti'l-İmârâtî'l-Arabiyyeti'l-Müttehîde ve Câmi'atü's-Şârika, Mekke'deki Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Riyad'ta bulunan Câmi'atü Melik Su'ûd ve Hollanda'da bulunan Avrupa İslâm Üniversitesi'nden de ödülleri aldım.

**Şahyar: Muhterem Hocam, yaptığınız çalışmaların önemli bir kısmını tahkik ettiğiniz eserler oluşturuyor, tahkik çalışmaları niçin önemli?**

**Abdülkâdir:** Kitap ve Sünnet-i Nebî İslâm toplumunun ilerlemesini, gelişmesi ve birliğini sağlamış kutsal metinlerdir. Aynı şekilde Arap ve İslâm hüviyetimizi de korumuştur. Bu itibarla bizden öncekilerin yazdıklarını korumak bizim hüviyetimizi ve birliğimizi de korumak demektir. Nassın muhafazası i'tikatımızın selâmetini temin eder ve tehditleri de ortadan kaldırır. Bu telifler fikirlerin de mesnedi ve ulemânın usul ve yöntemlerini üzerine kurdukları, görüşlerine kaynaklık teşkil etmiş, dil ve edebiyatın yükselmesini sağlamış, dinî ve fikrî varlığımızın devamını sağlamıştır. Tahkik nasların tevsikini sağlamamızı temin eder ve böylece onların dışardan gelecek tehditler sebebiyle tahrifini engeller. İlmî çalışmalarını tahkik alanına da yoğunlaştıran kişi muhtelif asırlara dair müelliflerin farklı ilim dallarına dair yazdığı el yazmalarını ve hatlarını tanıma tecrübesi kazanır. İlmî ve fikri açıdan hem muhakkikin hem de okuyucunun yükselmesini temin eder. Tahkik edilen eserler ve Kur'ân ve Sünnet'e dair kadîm çalışmaların müellifleri geniş bir bilgi ve birikime sahip idiler. Bunlar Arap, İslâm ve insanlık medeniyetine çok büyük katkılar sağladılar. Öte yandan tahkik yapan kişi, muhaddislerin ve Avrupalıların kaynakların tahkik ve kontrolleri esnasındaki yöntem farklılıklarını müşahede edebilir. Nasların tahkik ve kontrolü Arap ve İslâm kültür mirasının güvenilirliğini temin etmenin yanı sıra sünnetin muhafazası için izledikleri yöntemin, özelde hadis için genel de diğer ilimlerin tedvin ve tasnifi için taşıdığı önemi fark edebilir. Tahkik sayesinde ilim ehli, aynı kitaptaki farklı rivâyetleri ve ibareleri anlayabilir. Rivâyetler arasındaki farklılıkların düşünceye etkisini görebilir. Tahkik konusunda kazanılmış olan tecrübe, asıl nüshaları tanımayı, nüshalar arasındaki ihtilâfi gidermek üzere tecrübe kazanmayı mümkün kılar. Müellif nüshasına vakıf olarak nassı doğru anlamayı ve ona yardımcı olan unsurları görmeyi sağlar. Hadis ilimleri ve bunları destekleyen diğer dalları, mustahrecler, hâşiyeler, hamişler, tehzib, telhîs, etrâf, taakkubât, zeyl, şerh, istidrakât, mukaddimât, fihrist ve bunun tahkik ile alakası olan diğer ilimleri de bu sayede tanıma ve anlama imkânına kavuşmak mümkün hâle gelir.

**Şahyar: Mevcut tahkik çalışmalarının kalitesini nasıl buluyorsunuz? Sizce bu alanda ciddi eksiklikler var mı?**

**Abdülkâdir:** Tahkik edilerek neşredilen eserlerin düzeyleri, tahkiki yapanların ilmi düzeylerine göre değişmektedir. Bu çalışmalardan bazıları ilmi bir kabul görünürken, bazıları "yapılmasaydı daha iyi olurdu" denilecek haldedir.

**Şahyar: İslâm âleminde yürütülmekte olan tahkik çalışmaları sizce ilmi**

## standartlarda mı sürdürülüyor?

**Abdülkâdir:** Biraz önce de ifade ettiğim üzere, bu muhakkikin ilmi düzeyine, yaptığı işin gereklerini tam olarak yerine getirmesine, tahkik edilen el yazması nüshaların durumuna ve eserin dipnotlarında düşülen yorumların düzeyine bağlıdır.

**Şahyar:** Sizce yapılan tahkik çalışmalarında metin tenkidi konusuna yeterli düzeyde yer veriliyor mu?

**Abdülkâdir:** Bundan tahkiki yapan kişinin yorum ve açıklamalara vereceği önemi kastediyorsan, bu tahkiki yapan kişinin ilmi tavrı, düzeyi ve nassın bunu gerektirip gerektirmediğine bağlıdır. Acaba muhakkik sadece nassı açıklamak, müellifin telif usulünü belirtmek ve hatalarına ortaya koymakla mı yetinmelidir? Şüphesiz nassın yorumu ancak bilimsel bir açıdan bir ihtiyaç duyulması halinde yapılmalıdır.

**Şahyak:** İslâm dünyasında yapılan tahkik çalışmaları ile Batı'da yapılanlar mukayese edildiğinde sizce ne gibi farklılıklar var?

**Abdülkâdir:** Elyazması kitapların tahkik ve matbaalarda neşri ilk önce müsteşrikler tarafından yapılmıştır. Çünkü matbaayı onlar icat ettiler. Ancak bu, Müslümanların önemli bir ilmî sorumluluk olan tahkik işiyle ilgilenmedikleri anlamına gelmez. Müslümanlar önce taş baskıyı daha sonra ise matbaayı kullanmaya başladılar. Osmanlı devleti, kültürel mirasla ilgili birçok kitabı basmıştır. Mısır'da aynı şekilde yapmıştır. Müsteşriklerin tahkikleri daha çok el yazmalarına, bazen de farklı nüsha karşılaştırmasına ve nüshalar arası çelişkilere dayanıyordu. Tabii ki bundan dolayı onları kınayamayız; çünkü o dönemde onların yanında bugün olduğu gibi farklı el yazmaları ve fihristleri yoktu. Tabii ki Batılıların yaptığı tahkikatlardaki dil hatalarını da gözden kâçırmamalıyız.

**Şahyar:** Muhterem Hocam, tahkik için bekleyen eserlerin miktarı hususunda bir şey söylemek mümkün mü sizce? Ne kadar eser vardır dünya kütüphanelerinde tahkik bekleyen?

**Abdülkâdir:** Bu soru, büyük bir deryadır. Deryânın bir fincana sığdırılması mümkün değildir.

**Şahyar:** Kadim kaynaklardaki isnatlardan ve iktibaslardan hareketle kayıp eserlerin yeniden inşası mümkün mü? Sözelimi, Hümejdî'nin mustalahu'l-hadise dair eserini Ahmed Aktaş Hatib el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye*'sindeki isnatlardan hareketle yeniden inşa etmiş olduğunu görüyoruz.

**Abdülkâdir:** Bu şekilde bir inşâ Ahmed b. Hanbel'in, Hemmâm b. Münebbih'in (v. 131 h.) *es-Sahîfe*'sini naklettiği veya diğer hadis ulemâsının yaptığı gibi eğer rivayet muttasıl bir sened ile bulunursa doğru olur. Tabi sahife tam

olarak nakledilmez ise böyle bir neşrin sorun teşkil edeceğini düşünüyorum. Tabii ki bu durumda eserin nakledildiği müellifinin eserindeki metodunu bilmek, ihtisar ederek mi yoksa nassı olduğu gibi mi naklettiğine dikkat etmek gerekir. Bunun için de nasların farklı kaynaklarındaki durumuna bakıp karşılaştırma yapmak lazımdır. Ayrıca aynı kitaptaki rivayetlerin bile farklı olabileceğine ve nüsha farklılıklarının bulunabileceğini de hesaba katmak gerekir.

**Şahyar: öğrencilerinize lisansüstü derslerinde tez konusu seçerken belli bir proje bazında öneriler sunuyor musunuz?**

**Abdülkâdir:** Evet. Bizde Kitap ve Sünnet bölümleri lisansüstü öğrencilere birçok farklı konuyu ve projeyi önerir, bunlar en iyi ve şeffaf şekilde tartışılır, daha sonrada jüriler belirlenerek konular planlanır.

**Şahyar: İlmî çalışmalar bağlamında, hadisle alâkalı olarak, özellikle önemli gördüğünüz belirli bir alan var mı?**

**Abdülkâdir:** Konular, talebenin rağbet, ilgi ve eğilimlerine göre değişiklik göstermektedir. Bunların yanı sıra bölümün veya fakültenin ilgi alanı, toplumun ihtiyaçları, daha önce çalışmalar yapıp yapılmadığına, yeni şartlar ve konu ile ilgili sorunlara göre de farklılık gösterebilir. Tabi ki burada tezi yönetecek olan hocanın da katkısı ve etkisi önemlidir.

**Şahyar: İslâm âleminde yapılan ilmi çalışmalar devletten devlete değişiklik arz ediyor mu? Örneğin Suudi Arabistan'da yapılan ilmi çalışma Irak'ta yapılan ilmi çalışmalardan farklı mıdır?**

**Abdülkâdir:** Beşerî Bilimler alanındaki çalışmalar, araştırmacının kişiliği, yetiştiği ortam, ders aldığı hocalara göre değişiklik arz etmektedir. Sonuçta bunlar ile araştırmacının düzeyini, yeteneklerini ve eğilimlerini belirler. Meselâ Kur'an-ı Kerim'in bir ayetinin tefsiri konusunda yüzlerce farklı yorum görürebilirsiniz. Bunlar, araştırmacının geldiği ekol, düşünce biçimi, fikri yapısı, tarihî bakış açısına göre değişmektedir. Bu araştırmacıdan araştırmacıya ve ekolden ekole değişen tabii bir durumdur.

**Şahyar: Oryantalistlerin çalışmalarını takip ediyor musunuz? Onların görüşlerine çalışmalarınız ve dersleriniz esnasında temas ediyor musunuz?**

**Abdülkâdir:** Hadis ulemâsı için Kur'an-ı kerim ve Sünnet-i Seniyye konusunda müsteşriklerin, modernistlerin, fikri akım ya da farklı mezheplerin yazdıklarını takip etmek büyük önem taşımaktadır. Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ'nın Da'vâ ve Usûlî'd-Dîn Fakültesi'nde lisansüstü eğitim-öğretim yapan ve bu alana yönelik olarak çalışmalar yürüten Kitap ve Sünnet Bölümü bulunmaktadır. Bu bölümde Sünnetin Korunması, Güncel Meseleler, Muhaddislerin Tasnif Yöntemleri gibi dersler genelde İslâm, özelde ise Kur'an ile Sünnet konusunda yazılanlar ile ilgilenilmektedir. Bu bölümlerin yanında yine Da'vâ ve

Usûlî'd-Dîn Fakültesi'nde Akâid Bölümü ile İslâm Medeniyeti bölümleri de İslâm ile ilgili her konu ile ilgilenmekte ve bu alanlarla ilgili çeşitli tezler yapılmaktadır.

**Şahyar:** Türkiye'de yapılan sünnetle alakalı çalışmalar hususunda bilginiz var mı? Suudi Arabistan'daki hocalar Türkiye'deki çalışmalarını merak ediyor mu?

**Abdülkâdir:** Türkiye'deki İslâmî çalışmaları ve zengin yazma eser kütüphanelerini büyük bir ilgi ile takip ediyoruz.

**Şahyar:** Endonezya, Pakistan ve Malezya gibi İslâm âleminin diğer bölgelerinde yapılan çalışmalarını takip ediyor musunuz?

**Abdülkâdir:** Elbette.

**Şahyar:** Nebvî sünnetin asrımıza hitap edecek şekilde yeniden tasnif edilmesi fikrine nasıl bakıyorsunuz?

**Abdülkâdir:** Muhaddis, Kitap ve Sünnete uygun olarak İslâm âleminin bütün meselelerine çözüm bulmaya çalışmalıdır. Muhaddisler bu amaçla yüzlerce eser telif ettiler. Sünenler, Muvattalar, Câmi'ler, Musannefler vb. eserlerin telif ve tasnifi, müelliflerin kendi dönemlerinde Müslümanların karşılaştığı bütün sorunlarını çözmeyi amaçlayan çalışmalardır. Yaşadığımız çağda da hadis konusu ile ilgili birçok çalışma aynı şekilde Müslümanların karşılaştığı sorunları çözme amacı taşımaktadır.

**Şahyar:** Temel hadis kaynaklarının yeniden neşri hususuna ne dersiniz? Sözelimi, Sultan Abdülhamîd Han'ın Buhârî için yaptırdığı usûl takip edilerek, *Kütüb-i Sitte*'de yer alan diğer çalışmaların da nüsha farklılıklarını gözetererek yeniden tahkikine ne dersiniz? Muhaddis Kitap ve Sünnet'e uygun olarak İslam âleminin tüm sorunlarına çözüm bulmaya çalışmalıdır. Nitekim muhaddisle bu amaç için yüzlerce eser telif ettiler.

**Abdülkâdir:** Tahkik ve neşirde hayır ve bereket vardır. Hadis usulünü mutlaka bu konuda geniş tetebbuâtı bulunan uzmanlarından öğrenmek gerekir. Bilgisiz talebelerin yazdıkları şaz görüşlerine itibar etmemek lazımdır. Onlar "aykırı ol bilirsiniz", "aykırı davranarak buralara geldik" mantığı ile hareket ediyorlar. Ayrıca okumalarda ve hüküm vermekte acele edilmemeli, teenni ile hareket edilmeli, okumalar tenkîdî bir nazarla, ancak ufuk açıcı şekilde sürdürülmelidir. İlim talebinde bulunanlar geçmiş hadis âlimlerinin yazdıkları eserlerin sağlam temellere, ezbere, okumaya, sahîh ve derin bir usûl bilgisine dayandığını bilmelidir. Konuları tahlil edişleri ise, sağlam ve geniş bir ezber birikimine ve rivayetlerin tenkidi sürecinde uygulanacak sağlam inanç esaslarına ve tefekkür derinliğine dayanmalıdır. Ancak bu söylenenler, şu ana kadar

neşredilmiş olan çalışmalarının bu esaslar çerçevesinde yeniden tahkik edilerek yayımlanmasına mani olmamalıdır. Özellikle, önceki muhakkiklerin vâkif olamadıkları veya elde edemedikleri yeterince elyazması nüsha temin edildiği takdirde, temel hadis kaynaklarının neşrine mani olmamalıdır.

**Şahyar: Türkiye’deki lisan üstü çalışma yapan hadis talebelerine tavsiyeleriniz nelerdir?**

**Abdülkâdir:** Türkiye’deki ilim yolcusu kardeşlerimize de, şu ana kadar diğer talebelere yaptığımız tavsiyelerde bulunuyorum. Öncelikle ilim tahsilini takvâ esaslı olarak yürütmelidirler. Daha fazla ilim elde etme konusunda son derece hırslı ve istekli olmalıdırlar. Özellikle Sünneti ve Ehl-i sünnet câmiasını eleştirmek suretiyle Yüce dinimizi eleştirmeyi hedefleyen Allah ve Allah Resûlü’ne düşmanlık eden kimseler tarafından ortaya atılmış fikrî akımlardan uzak dursunlar. İslâm kültür birikimini Türkiye’deki yazma eser kütüphanelerinde toplarken atalarının doğru ve sahih dini düşünceyi muhafaza etmek için gayret gösterdikleri gibi onlar da gayret gösterebilirler. Yine atalarının bu yüce dini himâye etmek gayesiyle kılıçla veya değerli ve kıymetli neleri varsa harcadıkları gibi onlar da aynı şekilde bu din için gayret gösterebilirler. Onlar, kalem ve kılıcı aynı anda çok iyi kullanmışlardır.

**Şahyar: İslâm âleminde İslâm ile alâkalı fakültelerde doktora sonrası çalışmalarını belli bir proje çerçevesinde yürütmek mümkün mü?**

**Abdülkâdir:** İslâm ülkelerindeki araştırmacılar fikir alışverişinde bulunarak bilimsel projeler hazırladıklarında, bunun neticesinde ortaya çıkan yeni ve faydalı çalışmalar ödüllendirilmektedir. Aynı şekilde müşterek bilimsel toplantılar, sempozyumlar ve konferanslar düzenleyip Kitap ve Sünnet’i muhafaza etmek ve yeni nesilleri bu esaslara göre yetiştirmek konusunda çalışmalar yapmak gerekmektedir. Elbette, yeni imkânların ve elektronik gelişmelerin öğretimde kullanılması da ümmet için yeni ve faydalı fikirlerin geliştirilmesine büyük sağlayacaktır. Böylece de yeni nesil kendisini anlamsız ve basit ihtilaflarla meşgul etmemiş olacaktır.

**Şahyar: Kıymetli Hocam, Son olarak söylemek istediğiniz bir husus var mı?**

**Abdülkâdir:** Bize böyle bir fırsat verdiğiniz için sizlere tekrar teşekkürler ediyorum. Türkiye’deki hoca ve talebe kardeşlerime samimi teşekkürlerimi ve muhabbetlerimi iletmenizi istirham ediyorum. Samimi duygularımı ve takdirlerimi kabul buyurunuz.

**Şahyar: İnşallah, selam ve muhabbetlerinizi Hadis Tetkikleri Dergisi aracılığı ile okuyucularımıza, hoca ve talebe kardeşlerimize iletteceğim. Sizin de bizleri kırmayıp mülâkât yapmayı kabul etmeniz dolayısıyla tekrar şükranlarımızı arz ediyoruz. Sağlıcakla kalın...**

#### IV. Hadis Anabilim Dalları İhtisas Toplantısı: “Ülkemizdeki Hadis Çalışmalarının Evrenselleştirilmesi”, 08-09 Ekim 2015, BAYBURT

Gerede’de Hadis Meclisleri şeklinde başlayıp on yıl devam ettikten sonra Hadis Anabilim Dalları Koordinasyonu ile Hadis İhtisas Toplantıları formatına dönüşen toplantıların dördüncüsü, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin ev sahipliğinde “Ülkemizdeki Hadis Çalışmalarının Evrenselleştirilmesi” başlıklı tema altında 08-09 Ekim 2015 tarihinde Bayburt’ta düzenlendi. Toplantının ilk gününde Bayburtlu âlim Ekmelüddîn Bâberti’nin kimliği, kişiliği; hadis, fıkıh ve kelam ilmindeki yeri iki oturumda altı tebliğle ele alındı. Sempozyumun ardından iki gün boyunca Ülkemizdeki Hadis Çalışmalarının Evrenselleştirilmesi başlıklı çalıştay, ikisi değerlendirme oturumu olmak üzere beş oturumda yüzü aşkın akademisyenin katılımıyla gerçekleştirildi. Sempozyumun açılış oturumuna Maliye Bakanı Naci Ağbal, Yürseköğretim Yürütme Kurulu Üyesi Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu, Bayburt Valisi Yusuf Odabaş, Bayburt Belediye Başkanı Mete Memiş, Cumhuriyet Başsavcısı Hasan Uğurlu, Bayburt Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Selçuk Coşkun, Bayburt Üniversitesi akademisyenleri ve öğrencileri katıldı.

Yeni Külliye Konferans Salonu’ndaki program, Kur’ân-ı Kerîm tilavetinin ardından Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu’nun açılış ve selamlama konuşması ile başladı. Sempozyum ve çalıştayın başında yaptığı konuşmada, Kur’ân-ı Kerîm’in canlı hali ve onun hatasız uygulaması olan sünnet-i seniyye’nin muhafız, müdâfi olduğunu; dolayısıyla Kur’ân-ı Kerîm’in sarsılmaz bekçilerinin de Hadis ilmiyle iştigal edenlerin olduğunu vurgulayan Hacımüftüoğlu, keyfiyet itibariyle âlimleriyle ve geçmiş kültürüyle ağırlığını her zaman hissettiren Bayburt’a gelen Hadis akademisyenlerine hoş geldin dileklerini ilettili. Kur’ân-ı Kerîm’in İslâm dininin ilk kaynağı, hadisin ise Kur’ân-ı Kerîm’in hayata geçirilmesi demek olduğunu, bu iki kutsal kaynak hakkında tereddütler meydana getirmek art düşüncelere ve

maksatlara dayalı bir durumun tezâhürü olduğunu ifade eden Hacımuftuoğlu, İslâm medeniyetinin temelini ve Müslüman kimliğinin inşâsının sünnet sayesinde mümkün olduğunu belirterek konuşmasını tamamladı.

Bayburt Üniversitesinin tanıtım filminden sonra hadis alanında akademik çalışmalarını sürdüren Bayburt Üniversitesi Rektörü ve aynı zamanda Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi olan Prof. Dr. Selçuk Coşkun, katılımcıları selamlayarak bu toplantının neticesinin hayırlara vesile olması temennisinde bulundu. Akabinde konuşma yapan Yükseköğretim Yürütme Kurulu Üyesi Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu inşaat halindeki Bayburt Üniversitesi yeni külliyesinin isminin ulemâya nisbetle “Bâbertî Külliyesi” olması teklifinde bulundu. Hadisle iştigal edenlerin sünnetin hâdimi olduğunu ve onların her ne kadar Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kendisine sahâbîlik etmemişlerse de nefesine sahâbîlik ettiklerini vurgulayan Hatiboğlu, bu toplantıların; hadis akademisyenlerinin meselelere yönelik farklı kanaatte olmalarına rağmen bir arada bulunabildiğini ve yazılı akademik çevrelerle tartışılabilen konuları oturup yüz yüze de yapılabildiğini gösteren bereketli toplantılar olduğunu ifade etti. Hatiboğlu, YÖK Başkanı Yekta Saraç’ın katılımıyla Mayıs ayında Bayburt’ta gerçekleştirilen “XXII. Türkiye İlahiyat Fakülteleri Dekanlar Toplantısı”nda Saraç’ın dekanlara yönelik olarak yaptığı konuşmada Kur’ân-ı Kerîm, Arapça, Hadis, Fıkıh ve Tefsir derslerinin bütün yıllara yayılarak okutulması gerektiği çağrısı mucibince bir tasarı hazırlandığını ve rektörlüklere 24 Temmuz 2015 tarihinde tebliğ edildiğini belirtti. İslâmî ilimleri tahsil eden öğrencilerin güzel Arapça bilmek suretiyle kaynaklarımızı tercümesinden, yorumlarla aslî vurgusundan uzaklaştırılmış şekildedir, ihtisar edilmiş yahut seçilmiş metinlerden değil de doğrudan kendisini okuyan bireyler olmalarını hedeflediklerini ifade eden Hatiboğlu, bunun için asgari beş yıla yayılmış bir program talebinde bulduklarını söyledi.

Son yıllarda ilahiyat bölümleri ve ilahiyatçılarla ilgili tartışmaların yapıldığına ve bu tartışmaların ilahiyat neslinin günümüz temsilcilerinin imajına negatif biçimde etki ettiğine dikkat çeken Hatiboğlu, konuşmasını âlimin itibarının ülkenin itibarı olduğunu ve bu yüzden akademisyenlerin alanlarına sahip çıkması gerektiğini vurgulayarak tamamladı.

Açılış konuşmalarından sonra Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin yeni binası için misafirlerin de katılımıyla temel atma töreni gerçekleştirildi. Ardından programın “*Ekmelüddîn Bâbertî’nin Kimliği, Kişiliği; Fıkıh ve Kelâm İlmindeki Yeri*” başlıklı **I. Oturumu** Prof. Dr. Talat Sakallı<sup>1</sup> başkanlığında tamamı Bayburtlu akademisyenler tarafından gerçekleştirildi. Oturumun ilk konuşmacısı Doç. Dr. Yusuf Alemdar<sup>2</sup> “*Bâbertî’nin Kimliği ve Kişiliği*” isimli tebliğinde tam ismi Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Rûmî el-

<sup>1</sup> Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>2</sup> Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Bâbertî olan âlimin 710/1310 senesinde dünyaya geldiğini, doğum yeri hakkında ihtilafların bulunduğunu ancak Arap dili grameri gereğince Erzurum'un yakınındaki Bâbert yahut Bâbîrt diye anılan nahiyede doğduğunu söylemenin daha isabetli olacağını belirtti. Hem Anadolu Selçukluların çöküşünden sonra bölgede nitelikli medrese ve âlimlerin kalmayışını hem de bu topraklarda güven ortamının olmayışı ve siyâsî istikrarsızlığı Bâbertî'nin önce Halep'e ardından Kahire'ye göç etmesinin sebepleri arasında zikreden Alemdar, mezkûr âlimin çoğu fıkıh ve akâid konularında olmak üzere kırka yakın eser telif ettiğini ve daha çok şerh türünde eserler verdiğini söyledi. Ayrıca Alemdar, içinde bulunduğu mekânı, zamanı ve olayları kendine özgü yorumuyla; yetiştirdiği talebelerle tarihe çok önemli notlar düşen, sonraki nesillere örnek eserler bırakan büyük şahsiyet Bâbertî'nin h.789/m. 1384 senesinde vefat ettiğini ve kabrinin uzun yıllar hocalık yaptığı Kahire'deki Emir Şeyho Hankahı'nda bulunduğunu ifade etti.

Oturumun ikinci konuşmacısı olan Prof. Dr. Abdullah Kahraman<sup>3</sup>, “*Bâbertî'nin Fıkıhçılığı*” isimli tebliğini sunarken Bâbertî'nin yaşadığı dönemde Mısır'da başta dört mezhep olmak üzere çeşitli fikhî ekollerin bulunduğunu ve bu ekollere müntesip âlimlerin birbirleriyle çarpıştığı ve hükümdarların nezdinde yer bulmak için ciddi gayret sarf ettikleri bir ortamın bulunduğunu söyledi. Bâbertî'nin kendi ifadeleriyle *mezhebine taassupla bağlı bir Hanefî* olduğunu belirtmesinin, Mısır'da var olan bu ortam muvâcehesinde değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen Kahraman, Bâbertî'yi, taklit devri âlimi şeklinde nitelendirmenin doğru olmadığını vurguladı. Nitekim fıkıhın kendisinin yaşayan bir organizma olduğunu, taklit devri diye tanımlanan çağda fetvaların yenilenerek ve yenileri eklenerek devam ettiğini ileri süren Kahraman, Bâbertî'nin eserlerinde de görüleceği üzere taklitten uzak, orijinal ve parlak fikirlerin bulunduğu çağ bu şekilde isimlendirmenin vakıya aykırı olduğunu söyledi. Usûl-furû' dengesini kuran, kuru bir şârihlikten uzak; görüşlerini de dile getiren, tercih yapan, delilleri çarpıştıran, Molla Fenâri, Şeyh Bedreddin, Cürçânî gibi âlimleri yetiştirdikten sonra zamanla ismi silinmeye başlamış olsa da Osmanlı fetva mecmualarında Ekmel/Bâbertî şeklinde atıfta bulunulan büyük âlim Bâbertî'nin ilmi meselelerde iki yönü olduğunu vurguladı. Onun usûl ve furu'da didaktik/öğretici yönüyle karşımıza çıktığını belirten Kahraman, savunmacı ve eleştirci yönüyle de kendi mezhebinden olan âlimler tarafından tenkit edildiğini söyledikten sonra konuşmasını fıkıh konusunda farklı görüşlerinden örnekler vererek tamamladı.

Doç. Dr. Kıyasettin Koçoğlu'nun<sup>4</sup> sunduğu “*Bâbertî'nin Kelamcılığı ve Mezheplere Bakışı*” isimli tebliğinde son dönemlerde İslâm dünyasının özellikle

<sup>3</sup> Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>4</sup> Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

mezheplerle ilgili konular bağlamında çok zor zamanlardan geçtiğini belirterek bu zor zamanları aşmada Hanefi/Mâturidî geleneğinin konuya yaklaşımının önemli olduğuna dair tespitlerde bulundu. Bâbertî'nin de bu geleneğin fıkıh ve kelam ilminde derinleşen çok önemli temsilcilerinden biri olduğunu söyleyen Koçoğlu, Bâbertî'nin şerh usûlünde yazdığı eserlerin aslında birer telifât özelliği taşıdığını vurguladı. Fırka-i nâciye, ehl-i sünnet ve cemaat kavramlarını özellikle kullandığını ve fırka-i nâciyeyi dört mezhebi ve günümüzde müntesibi kalmamış hak mezhepler için şemsiye bir kavram olarak kullandığını, ehl-i sünneti ise sadece Hanefi/Mâturidî ekolünü benimseyenler manasında kullandığını söyledi. Koçoğlu, Nesefî ve Pezdevî gibi âlimlerin görüşlerini naklettikten sonra şayet kendisi o konuda başka bir kanaate sahipse açıkça görüşünü zikreden Bâbertî'nin, ameli imanın bir cüzü olmadığını savunan, vahiy-akıl-beş duyuyu birbirinin mütemmim cüzü gören bir bilgi nazariyesine sahip, pratik değeri daha yüksek, ortak yaşam alanını daha geniş tutan bir anlayışın önemli temsilcilerinden olduğunu vurgulayarak I. oturumun son konuşmasını tamamlamış oldu.

Bâbertî'nin Hadis ilmiyle alakalı yönünün konu edildiği **II. oturum** Prof. Dr. Bilal Saklan<sup>5</sup> başkanlığında gerçekleşti. Oturumun ilk konuşmacısı Yrd. Doç. Dr. Nevzat Aydın<sup>6</sup>, “*Bâbertî'nin Hadis-Sünnet Anlayışı ve Görüşlerini Hadisle Temellendirilmesi*” başlıklı tebliğinde Bâbertî'nin hadis alanında matbu olmayan *Tuhfetü'l-Ebrâr* ve *Muhtasarü Hikmeti'n-Nebeviyye* isimli iki eserden bahsederek, onun az sayıda eser vermesinin hadis alanında zayıf olduğu anlamına gelmeyeceğini belirtti. Aydın, Bâbertî'nin Hanefî imamlarının menkûl ile makûlü ideal olarak birleştiren Rabbânî âlimler şeklinde tavsif ettiğini, onların fikhü's-şeri'a ve fikhü'l-hadisın öncülleri olduğunu savunduğunu ve imamları itham için kullanılan ehl-i hadis-ehl-i rey ayrımının suniliğini açıklayarak hadis ve reyin ancak birbirleriyle istikamet kazanacağı görüşünde olduğunu söyledi. Fikhî konularda hadisleri delil olarak zikrettikten sonra kendi görüşlerini de açıkladığını belirten Aydın, itikâdi konularda ise ayet ve hadisleri zikretmekle yetinip zahirî ve lafzî bir tavırla meselelere yaklaştığını belirterek konuşmasını tamamladı.

Oturumun ikinci konuşmacısı olan Abdurrahman Akkuş<sup>7</sup>, “*Bâbertî'nin Meşhur Haberi Fıkha Uygulaması*” adlı tebliğinde Bâbertî'nin meşhur haberi sayısal nitelendirmenin dışına çıkarıp tanımlaması neticesinde meşhur habere açılım getirdiği şeklindeki kanaatini dinleyicilerle paylaştı. Bâbertî'nin; tâbiûn ve tebe-i tâbiûnun meşhur bir haber hakkında icmâi söz konusu olduğunda, bu haberin değeri icmâ ile eşdeğerdir, yakînî bilgi ifade eder, onunla kitaba

<sup>5</sup> Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>6</sup> Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>7</sup> Manisa Diyanet Eğitim Merkezi Müdürü.

ziyade edilebilir yahut kitaptaki bir hüküm neshedilebilir görüşünde olduğunu söyleyen Akkuş, örnekler vererek tebliğini nihayete erdirdi.

II. oturumu Bâbertî'nin *Tuhfetü'l-Ebrâr* isimli eserini esas alarak hazırladığı "*Bâbertî'nin Hadis Şerhçiliği*" isimli tebliğle sonlandıran Yrd. Doç. Dr. Muhammed Beyler<sup>8</sup>, Sâğânî'nin kaleme aldığı *Meşârikü'Envâr* adlı kitabın şerhi olan mezkûr eseri tanıttı. Asırlarca ders kitabı olarak okutulan bu eserde Bâbertî'nin takip ettiği şerh metodunu açıklayan Beyler, en önemli özelliğinin garib kelimeleri izah ederken sergilediği son derece ince ayrıntılı tavır ve hadisi açıklarken İslâmî ilimlerin diğer alanlarıyla irtibatlı yorumlar getirmesi olduğunu belirtti. Eserin, Nevevî'nin *Sahîh-i Müslim Şerhi*'nden istifade edilerek yazıldığını tespit eden Beyler, orta büyüklükte müfid bir eser olduğunu belirterek konuşmasını sonlandırdı.

Sempozyumun ardından üç oturum halinde gerçekleşen "Ülkemizdeki Hadis Çalışmalarının Evrenselleştirilmesi" isimli çalıştavin I. oturumuna Prof. Dr. Bilal Saklan<sup>9</sup> başkanlık etti. İlk konuşmacı Prof. Dr. Mehmet Özşenel<sup>10</sup> Türkiye'de yapılan akademik çalışmaların mahiyetinin genel anlamda diğer İslâm ülkelerine nispetle daha iyi olduğunu vurgulayarak öncelikle Arapça olmak üzere yabancı dillerde yazarak yahut tercüme ettirmek suretiyle çalışmalara uluslararası paylaşıma açmanın gerekliliğini vurguladı. Çalışmaların tercümesinin maddi-manevi desteğinin karşılanması adına üst bir komisyon kurulması teklifinde bulunan Özşenel, ilmî nitelikli çalışmaların kataloglarını hazırlayarak yurtdışındaki dergilerde yayınlanmasını sağlamanın da bu minvalde güzel hizmetler sağlayabileceğini belirtti.

Özşenel'in ardından görüşlerini belirten Prof. Dr. Nihat Yatkın<sup>11</sup>, Türkiye'nin hadis ilimleri açısından önemli bir potansiyele sahip olduğunu söyleyerek özellikle 1950'den sonra hadis alanında çalışmaların yoğunluk kazandığından bahsetti. Devlet tarafından desteklenen ciddi ilmî bir heyetin kurulup bu eserlerden dünyanın da haberi olması gerektiğini ifade eden Yatkın, Türkçe de olsa önemli eserlerin bir kısmının diğer ülkelerin kütüphanelerinde Türkçe eser bölümlerinin açılıp sergilenmesi ve bu eserlerin isimlerinin o ülkenin diline çevrilmesi suretiyle kütüphane kataloglarında bulunması teklifinde bulundu.

Evrenselleşmeden önce ulusal alanda tanınmanın ve akademik camiayı tanımının gerekliliğinden bahseden Prof. Dr. Talat Sakallı<sup>12</sup>, evrenselleşme fik-

<sup>8</sup> Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>9</sup> Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>10</sup> Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>11</sup> Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>12</sup> Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

rinin vizyon olarak benimsenip her bir akademisyenin kendi fakültesinde yapılan çalışmalardan haberdar olmasının önemini vurguladı. İhtisas toplantısı yahut sempozyum türü faaliyetleri modern rihle olarak tavsif eden Sakallı, bu toplantılara yüksek lisans öğrencilerinden başlanmak suretiyle bir katılımın gerçekleşmesi gerektiğini, böylece ilmî faaliyette bulunanların arasında doğal olarak bir tanınma süreci yaşanabileceğini söyledi. Erasmus, Farabi ve Mevlana türü programların etkili biçimde kullanılması, yurtdışı araştırma izinlerinin gezi formatından çıkarılması için sıkı bir takip sisteminin geliştirilmesi, kardeş üniversite programlarının ortak projelerin yapıldığı bir mahiyete dönüştürülmesi, çalıştay ve sempozyumların uluslararası yapılması, vakıf üniversitelerinin imkânları dâhilinde olan yabancı üniversitelerle yaz okulu anlaşmalarının devlet üniversitelerince de yapılması ve fakültelerin web sayfalarını güncelleyerek kütüphane erişimlerini açması, ders notları ve ses kaydı gibi materyalleri sayfaya eklemesi tekliflerinde bulundu.

Çalıştayın II. oturumunu Prof. Dr. Mahmut Yeşil<sup>13</sup> yönetti. Evvela ulusal alanda tanınmamız gerektiğine vurgu yapan Yeşil, dergi editörlerinin bilimsel çalışmalarda bulunan İngilizce özetlerin ardından Arapça özet de istemesi, internet arama motorunda çalışmaların dünyaya açılabilmesini kolaylaştırmak için yüksek lisans ve doktora tezlerinin de yabancı dilde bir sayfalık genişletilmiş özetlerinin hazırlanması gerektiği tekliflerini sunarak sözü Doç. Dr. Hayati Yılmaz'a<sup>14</sup> devretti. Batı dünyasından ziyade Arap İslâm âlemine dikkatlerimizi yoğunlaştırmamız gerektiğini ve bu sebeple Arapçaya ağırlık verilmesi gerektiğini belirten Yılmaz, İSAM'ın veri tabanının Arapça ve İngilizce kısımlarının geliştirilmesi, Irak ve Suriye'den gelen âlimlerden çalışmaların Arapçaya çevrilmesi hususunda yardım alınabileceği, ortak bir web sayfasının kurulup akademik çalışmaların İngilizce ve Arapça isimleriyle beraber arama motorunda bulunabilecek şekilde düzenlenmesi önerileriyle katkıda bulundu.

Doç. Dr. Recep Tuzcu<sup>15</sup>, ülkemizdeki yabancı uyruklu öğrencilerin Türkçeyi anlama, kullanma ve bilgi üretme hususunda problemlerin olduğunu söyleyerek yaşanan sıkıntılara dikkat çekti. Her fakültenin kendi dergisinde yabancı dilde makaleler yayınlaması gerektiğini belirten Tuzcu, fakültelerindeki Suriyeli hocaların Türkiye'de basılmış önemli çalışmaların Arapçaya kazandırılması doğrultusundaki isteklerini dile getirdi.

Yabancı dilde yapılan yayınların mevcudiyetinden bahseden Doç. Dr. Bekir Kuzudişli<sup>16</sup>, asıl meselenin evrensel bir dili kullanmanın yanında çalışılan konunun, kaynakların vd. evrensel olması gerektiğine dair tespitlerde bulundu. Türkiye'de her on senede yapılan çalışmaların seyrinin, çalışılmaya muhtaç

<sup>13</sup> Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>14</sup> Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>15</sup> Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>16</sup> İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

alanların tespit edilmesi gerektiğini ve bazı alanlarda ekip halinde çalışılması suretiyle ekolleşmenin yaşanması gerektiğine vurgu yaparak İngilizce İlahiyat öğrencileri için İngilizce hazırlanacak ders kitaplarının uluslararası alanda yabancı dilde ürün vermenin ilk basamağını teşkil edebileceğini söyledi. Dinleyicilerin de muzdariplik olduğu önemli bir konuya temas eden Kuzudışli, akademisyenlerin ders yükünün fazlalığından hareketle yabancı dile mesai ayıramadıklarını ve bu durumun üretmeyi zorlaştırdığını ifade ederek konuşmasını tamamladı.

Çalıştayın III. ve son oturumu Prof. Dr. Ahmet Yıldırım<sup>17</sup> başkanlığında gerçekleşti. Bu oturumda Doç. Dr. Veli Atmaca<sup>18</sup> çalıştayın konusunun dışında eski eserlerin konularına ve türlerine göre ayrılıp mukaddimelerinin ansiklopedi şeklinde sunulması teklifinde bulundu. Yrd. Doç. Dr. Kudrat Artıkbaev<sup>19</sup> evrenselleşmede yerel izlerin olmasının gerektiğini ifade ederek yerellikten uzak bir çabanın küreselleşmeye yol açacağı için dolaylı olarak Batı'nın kültüründen hareket edileceğinden bahsetti. Yerelden hareketle kendi medeniyetimizi dünya medeniyetinin istifadesine sunmamız gerektiğine işaret eden Artıkbaev, ihtisas toplantılarına yabancı akademisyenlerin de çağrılıp istifade edilmesi teklifinde bulundu. Son konuşmacı Prof. Dr. Mehmet Eren<sup>20</sup> Türk dilini cazip hale getirilmesinin gerekliliğine vurgu yaparak yabancı dilde yapılan çalışmaların önce makale formatında yazılması fikrinde mutabık olduğunu söyledi.

Değerlendirme ve kapanış oturumu Prof. Dr. Talat Sakallı<sup>21</sup> yönetiminde gerçekleşti. Bu oturumda Prof. Dr. Bilal Saklan<sup>22</sup>, Prof. Dr. Mehmet Özşenel<sup>23</sup> ve Yrd. Doç. Dr. Orhan Yılmaz<sup>24</sup> çalıştayı değerlendirdi. Çalıştayın sonunda tavsiye niteliği taşıyan biri bildiri hazırlandı ve V. Hadis İhtisas Toplantısının Bozok Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Salih Karacabey'in daveti neticesinde Yozgat'ta yapılması kararlaştırıldı.

Hadis ihtisas toplantılarının Bayburt ayağı, iki gün süren zengin tebliğ ve tekliflerden sonra Bayburt şehir gezisiyle hitama erdi. Nitelikli ve kaliteli akademik çalışmaları ve geçmişten miras aldığımız eserleri uluslararası alana arz etmenin ehemmiyetinin ve aciliyetinin masaya yatırıldığı çalıştayda, akademisyenlerin evrenselleştikçe mesajların da evrenselleşeceği durumu tespit edilmiş oldu. Ekmelüddîn Bâbertî'nin de anıldığı sempozyum kısmında zengin

<sup>17</sup> Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>18</sup> Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>19</sup> Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Misafir Öğretim Üyesi.

<sup>20</sup> Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>21</sup> Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>22</sup> Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>23</sup> Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>24</sup> Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

içerikli tebliğler sunuldu. Oluşan samimi hava neticesinde profesöründen araştırma görevlisine varıncaya kadar her kademedeki hocamızın çekinmeden söz alabildiği program çok sayıda akademisyene bildiri sunma, görüşlerini beyan etme ve tartışma imkânı sundu. Toplantıda çok farklı müzakerelerde ufuk açıcı konuşmalarından dolayı katılımcılara, Türkiye'nin farklı üniversitelerinden davete icabet eden akademisyenlere, ev sahibi üniversitemizin kıymetli akademisyenlerine ve organizasyonda emeği geçen herkese teşekkür ediyor, çalıştayda belirtilen tavsiyelerin bir an önce hayata geçirilmesini temenni ediyoruz.

**Hayriye Betül ÖZCAN**

*Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, BAYBURT*

*Zayıf Râvîler:*

*Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler,*

Mustafa Macit Karagözoğlu,

İstanbul: İFAV Yayınları 2014, 304 sayfa.

Ricâl ilmi kaynakları arasında yer alan duafâ literatürü, râvî ve rivayetin her ikisini ihtiva edecek şekilde hadis tenkidine ışık tutması sebebiyle, muhtevası, takip ettiği yöntem, yaklaşım tarzı kısacası bütün yönleriyle bilinmesi gereken bir literatürdür. Duafâ literatürünün bilinmesini gerekli kılan durumları iki noktada toplamak mümkündür. Bunlardan biri, söz konusu literatürde yer alan bütün râvîlerin zayıf olduğu algısı diğeri ise duafâ eserlerinde isimleri geçen râvîlerin bir kısmının rivayetlerine, tanınmış hadis kaynaklarında yer verilmiş olması neticesinde rivayet kaynaklarına duyulan güven noktasında bir önyargının meydana gelmesidir. Son mesele ele alınırken rivayetü'l-hadis kitaplarının konu, amaç, muhteva ve tasnif metodu gibi özelliklerinin dikkate alınması kadar râvî hakkında verilmiş hükmün onun tüm rivayetlerini kapsayıp kapsamadığı da incelenmelidir.

Mustafa Macit Karagözoğlu'nun doktora tezinin bir ürünü olan bu kitap da aslında yukarıda bahsi geçen iki temel problemden hareketle kaleme alınmış ve duafâ literatürü ve Darekutnî'nin *Sünen*'i bağlamında bu literatürün rivayetü'l-hadis kitaplarıyla ilişkisi tahlil edilerek meseleye çözüm bulmak amaçlanmıştır. Titiz ve uzun bir mesainin ürünü olduğu anlaşılan kitap, duafâ literatürüne dair yerleşik algının değişmesine ve hadis rivayet kitaplarıyla ilgili ön yargıların ortadan kalkmasına katkı sağlayacak önemli bir çalışmadır.

Eser, giriş, iki bölüm, sonuç, ek, bibliyografya ve karma dizinden müteşekkildir. Giriş kısmında konunun sınırlarını çizen Karagözoğlu, öncelikle duafâ eserlerinin ait olduğu en geniş edebî çerçeveye, ricâl edebiyatına değinerek ricâl tenkitçiliğinin ilk üç asırdaki gelişiminden kısaca bahsetmiş akabinde duafâ eserlerinin ricâl edebiyatındaki konumu ve bu edebiyatın -cerh- tadil literatürü- gibi diğer alt dallarıyla olan ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu ilişkinin en bariz ortaya çıktığı alanın cerh tadil literatürü olduğu görülmektedir. Zira duafâ eserleri cerh-tadil kaynakları arasında yer almaktadır. Böylece, cerh- tadil kaynakları zayıf ve sikâ râvîleri birlikte ihtiva eden eserler,

yalnızca sikâ râvileri kapsayan eserler ve yalnızca zayıf râvileri ihtiva edenler olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Yazar ilk iki gruptaki eserlerin öne çıkan özellikleri hakkında bilgi vererek bu eserlerin duafâ literatürüyle irtibatına temas etmiş daha sonra kitabın temel konusunu teşkil eden duafâ eserlerine geçerek tarih boyunca yazılmış olan bu eserlerin kronolojik bir listesini vermiştir.

Karagözoğlu, kitabın birinci bölümünde duafâ literatürünün tarihî seyri hakkında geniş bilgi vermektedir. Ona göre duafâ literatürünün mahiyetini tarihî süreçteki dönüşümleriyle görmek için öncelikle söz konusu literatüre katkı sağlayan şahsiyetleri ve eserleri incelemek gerekir. Bu düşünceyle hareket eden ve duafâ edebiyatını birbiriyle ilişkisiz kişilerin ayrı ayrı telif eserlerin mecmûu olmaktan ziyade ortak bilgi ve faaliyetlere sahip muhaddislerin etkileşimleri sonucu ortaya çıkmış, dönemlere göre kendi içinde büyük ölçüde benzeşen bir literatür olarak gören yazar, duafâ eserlerini kendi içinde ve sonraki eserler içindeki iç gelişimi incelemek amacıyla, yazıldıkları dönem ve muhtevaları açısından kısımlara ayırmaktadır. Karagözoğlu, her bir dönemde öncelikle eserin müellifinin biyografisini sunmakta akabinde eserin dikkat çeken özelliklerini sıralamakta ve daha sonra bu dönemde bulunan eserlerin ortak özelliklerinden bahsetmektedir.

Duafâ literatürünün doğuş dönemi olan ilk dönemde, Buhârî'nin (256/870) *Kitâbü'd-Duafâi's-sağîr*'i, Cüzcânî'nin (259/873) *Ahvâlû'r-ricâl*'i, Ebû Zür'a'nın (264/878) *Duafâ'sı*, Nesâî'nin (303/915) *Kitâbü'd-Duafâ ve'l-metrûkîn*'i yer almaktadır. İkinci dönem Ukaylî'nin (322/934) *Kitâbü'd-Duafâ'sı*, İbn Hibban'ın (354/965) *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'i, İbn Adî'nin (365/976) *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*'i bulunduğu duafa literatürünün gelişim dönemidir. Üçüncü dönem İbn Şâhîn'nin (385/996) *Târihu ismâi'd-duafâ ve'l-kezzâbîn*'inin, Dârekutnî'nin (385/995) *Kitâbü'd-Duafâ ve'l-metrûkîn*'inin, Hâkim en-Neysâbûrî'nin (405/1014) *Duafâ'sının*, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (430/1038) *Kitâbü'd-Duafâ'sının* yer aldığı ara dönem çalışmalarıdır. Ansiklopedik dönem denilen son merhaleyi ise üç eser temsil etmektedir. Bu eserler, İbnü'l-Cevzî'nin (597/1201) *Kitâbü'd-Duafâ ve'l-metrûkîn*'i, Zehebî'nin (748/1348) *Mîzânü'l-i'tidal fi-nakdi'r-ricâl*'i ve İbn Hacer'in (852/1449) *Lisânü'l-Mîzân*'ıdır.

Karagözoğlu, yukarıda zikredilen dönemlere ait eserleri mukaddimenin var olup olmaması, alfabetik tertip, hacim, râvî sayısındaki artış, önceki münek-kitlere atıfta bulunma gibi açılardan mukayese etmiş ve râvî sayısı, önceki münek-kitlere atıfta bulunma gibi bazı hususlar hakkında önemli tespitlerde bulunmuştur. Burada dikkat çeken ve bazı soru işaretlerine sebep olan hususlardan biri önceki dönemlere ait duafâ eserlerinde az sayıda râvî ele alınırken, son dönem eserlerinde bu noktada ciddi oranda bir artışın yaşanmasıdır. Yazar da bu duruma parmak basmış ve duafâ eserlerindeki râvî sayısının artmasına yol açan bazı sebepleri, müteahhirün devrinde İslam tarihi ve hadis ricâlî sahasında kapsamlı eserlerin yazılması, bilhassa Zehebî ve İbn Hacer'in çok sayıda

kaynaktan istifade etme imkânına sahip olması, önceki duafâ kitaplarının yazıldığı dönemden sonra yaşamış zayıf râvîlerin mevcudiyeti ve ehliyetsiz râvîlerin sayısında görülen artış gibi nedenlerden kaynaklandığını dile getirerek çözüm getirmeye çalışmıştır.

Bu bölümün son kısmında yazar, Duafâ literatürünün İbn Hacer'den sonra azalarak tedricen kaybolduğuna işaret etmiş ve bu durumu, söz konusu sahada daha önceki külliyyatın yeterli bir birikim teşkil etmesi ve ilgili dönemdeki hadis faaliyetlerinin tüm zayıf râvîlerle ilgilenmek yerine âlimler için öncelikli hadis kitaplarında rivayetleri bulunan şahıslara yönelimiyle irtibatlandırmıştır.

İkinci bölümde, Dârekutnî'nin *Sünen*'inden hareketle zayıf râvîlerin rivayetü'l-hadis kitaplarında hangi yoğunlukta yer aldığı ve rivayetlerinin ne şekilde kullanıldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Yazarın bu çalışmada Dârekutnî'ye yoğunlaşmanın temel sebebi ise Dârekutnî'nin gerek duafâ türünde eser telif etmesi gerek de fikhî rivayetler içeren sünen türünde eser yazan nâdir muhaddislerden biri olması ve *Sünen*'inin diğer müelliflere ait sünenlere oranla daha fazla zayıf râvî ihtiva etmesidir.

Karagözoğlu, *Sünen*'in tertibi, konusu ve telif amacı, içerdiği hadislerin kaynağı ve sıhhat durumu ve de metodu hakkında tafsilatlı bilgi verdikten sonra *Sünen*'deki zayıf râvîlerin yerini inceleyebilmek için hem *Duafâ*'da hem de *Sünen*'de râvî olarak adı geçen şahısları belirlemeye çalışmış ve neticede *Duafâ*'da bulunan 627 râviden 251'inin hadislerine *Sünen*'de yer verdiği sonucuna ulaşmıştır. Bir sonraki adımda ise bu 251 râvî hakkında Dârekutnî'nin *Sünen*'de her hangi bir değerlendirme yapıp yapmadığı incelenmiş ve bunun neticesinde de 118'inin çeşitli cerh lafızlarıyla cerh edildiği, buna karşılık 133'ü hakkında musannifin her hangi bir açıklama yapmadığı tespit edilmiştir. Yazarın bu tesbitine göre, *Duafâ*'da ve *Sünen*'de ortak olarak geçen kişilerin yarısından fazlası hakkında *Sünen*'de değerlendirme yapılmamıştır ve bu râvîlerin kâhîr ekseriyeti zayıf ve metrûk râvîlerdir. Ancak yazar burada Dârekutnî'nin güvenilir bulmasına rağmen *Duafâ*'sına aldığı ve *Sünen*'inde de hakkında değerlendirme yapmadığı râvîlerin olduğunu da dikkat çekmektedir.

Şunu belirtmek gerekir ki Dârekutnî'nin hem *Duafâ*'da hem de *Sünen*'de ortak olarak geçen kişiler hakkında *Sünen*'de bir değerlendirme yapmaması, onun ilmî kişiliğini zedeleyen değil aksine ilmî derinliğini ortaya koyan bir tutumdur. Nitekim yazar bir sonraki adımda Dârekutnî'nin *Sünen*'inde zayıf hadislerin işlevlerini ele alarak *Sünen*'deki zayıf hadis rivayetinin genellikle sahih hadise muhalefet eden tariklerin gösterilmesi amacına matuf olduğunu ileri sürmüş ve böylece onun zayıf hadisleri yer vermesinin ilmi emanetin bir gereği olduğu düşüncesinden kaynaklandığına işaret etmiş olmaktadır. Yani Dârekutnî ihmal yerine i' mali tercih etmiştir.

Dârekutnî'nin *Sünen*'indeki zayıf rivayetlerin işlevleri arasında, zayıf râvînin sağlam naklettiği hadislerin kullanımı, zayıf rivayetlerin mütabi ve şahid olarak kullanılması ve yine bu hadislerin makrûnen ve tahvilli olarak ele alınması yer almaktadır.

Karagözoğlu, Dârekutnî'nin *Sünen*'indeki zayıf rivayetlerin her bir işlevi hakkında ayrıntılı bilgi vermek suretiyle ikinci bölümü kapatmış ve sonuç bölümüne geçmiştir. Bu kısımda araştırma boyunca ulaştığı kanaatlerin bir değerlendirilmesini yapmış ve ilmî sahada ihtiyaç duyulan bazı konu tekliflerinde bulunmuştur.

Ek kısmında Dârekutnî'nin hem *Duafâ*'sında hem de *Sünen*'inde bulunan râvîlerin, *Sünen*'de geçtiği hadis numaralarını ve haklarında yapılan değerlendirmeleri de ihtiva eden bir listesini vermiştir.

Duafâ literatürü ve Dârekutnî ile ilgili ya da râvî-rivayet ilişkisi üzerinde başka çalışmalar yapacak araştırmacılar için okunması gereken önemli bir eserdir.

**Zühal KARAKAYA**

*Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, DÜZCE*

*İhvân-ı Safâ Risâlelerindeki Hadis  
Rivâyetlerinin Hadîs Metodolojisi  
Açısından Değerlendirilmesi*

Recep Aslan,

A İlâhiyât Yayınları, Ankara 2014, 311.

Hadis ilminin muhtelif alanlarına dair araştırmaları bulunan yazar, eseri doçentlik tezi olarak hazırlamıştır. Kitap kısa bir giriş ile iki ana bölüm, sonuç ve kaynakça bölümlerinden oluşmaktadır. Yazar bu eseri İhvân-ı Safâ-hadis ilişkisi üzerine yapılmış herhangi bir çalışma tespit edemediğinden hareketle kaleme aldığını ifade etmektedir. O, İhvân-ı Safâ'nın eserlerinde geçen rivâyetlerin incelenmesi, kaynakları, sıhhat dereceleri ve bu rivâyetlerin hangi amaçla kullanıldığına işaret edip değerlendirmelerde bulunmuştur.

Yazar giriş bölümünde Abbasilerin sosyo-kültürel ortamını ele alır. Yazara göre İhvân-ı Safâ, IV/X. yüzyılda Abbâsî Devleti'nin son dönemlerine rastlayan, dinî, felsefî ve siyasi çekişmelerin yaygın olduğu bir dönemde Basra'da ortaya çıkmıştır. Felsefî ve ilmî çalışmaları, dinî ve ahlâkî gayretleriyle birlik ve beraberlik, kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışmayı öne çıkararak İslâm toplumunu fikrî açıdan yeniden derleyip toparlamayı amaçlayan bu topluluğun tam adı, *İhvânü's-Safâ ve Hullanü'l-Vefâ ve Ehlü'l-Adl ve Ebnâu'l-Hamd*'dir. Bu isim topluluğa başkaları tarafından değil, bizzat kendileri tarafından verilmiştir. Yazar, eserin giriş bölümünde Abbasilerin sosyo-kültürel ortamını ele alacağını belirtmekle birlikte, o daha çok İhvân-ı Safâ'nın kimliğini, özelliğini, eserlerini, düşüncelerini ve İhvân hakkında yapılan çalışmalara değinmektedir.

Yazar birinci bölümde ana hatlarıyla İhvân-ı Safâ ve Risâleler hakkında detaylı bilgilere yer vermiştir. İhvân-ı Safâ'nın yaşadıkları dönem ve Risâlelerine genel olarak değinmiştir. Burada Risâlelerin müellifleri, içerikleri ve Risâlelerdeki ilim tasnifine ve bu tasnife göre hadis ilimlerine yer verilmiştir. Ayrıca yazar İhvân-ı Safâ'nın nübüvvet anlayışı ve hadisçilerin felsefeye yaklaşımı gibi konulara geniş bir yer ayırmıştır.

Yazara göre İhvân-ı Safâ X. yüzyılda Abbâsî hilâfeti siyasi nedenlerle sarılmaya başladığı zaman, gizli İsmâilî ve aşırı Şii hareketler, felsefi ve dinî temelli Yeni Pythagorasçı ve Yeni Eflâtuncu akımlar, ıslahatçı hilâfetin desteğiyle propagandaya başlamışlardır. İhvânü's-Safâ'nın Büveyhiler'in iktidarı döneminde ortaya çıktığı kanaati yaygındır. Şia'nın bu dönemde bazı bölgelerde egemenliğini sürdürdüğü bilinmektedir. Şia'nın Kahire'de Fatimî hilâfetiyle müstakil bir güç haline getirilmesi, Halife Mütevekkil'in (v. 247/862) desteğiyle Mu'tezile'nin yeniden ortaya çıkması, Eş'arî'nin kendi düşüncelerini yayma gayretleri bu dönemde önemli çatışmalara zemin hazırlayan etkenlerden bazılarıdır. Ayrıca Abbâsî devletinin kurulmasıyla birlikte Yunanca, Süryanice, Pehlevice ve Sankskritçe'den bilimsel eserler Arapça'ya çevrilmiştir. Bu çalışmalar neticesinde İslâm dışından kaynaklanan ekoller de ortaya çıktı. X. asır kültür hayatında, Bağdat ve diğer büyük şehirlerdeki âlimlerin bir araya gelerek çeşitli ilim dallarında münazara ve müzakereler yapması gelenek olmuştu. Muhtemelen İhvânü's-Safâ da bu ilmî topluluklardan biriydi ve faaliyetlerini gizli olarak sürdürmesi ve toplantılarına sadece kendi mensuplarını alması bakımından diğerlerinden farklı olmuştu. İslâm tarihindeki önemli siyasi hareketlerinden biri olan İsmâilî propaganda, IX ve X. yüzyıllarda oldukça hararetili bir şekilde devam ettirildi.

İhvân'ın Risâlelerine de değinen yazar İhvân'ın Risâlelerinde dahi topluluk mensuplarının isimlerinin zikredilmemesi, çalışmalarında gizliliği kendilerine prensip edinmeleri ve yaptıkları ilmi toplantılara kendilerinden olmayanların katılamaması bu topluluğun gizli bir grup olduğu görünümü vermekte, onların kimlikleri ve dolayısıyla *Resâil*'in yazarı veya yazarları hakkında tartışmaların kaynağını oluşturduğunu iddia etmektedir. *Resâil*'de kendileri belirtmemiş olmalarına rağmen klasik kaynaklarda bu topluluğun kurucuları ve risâlelerin müellifi olarak beş isim zikredilmektedir. Bunlar Zeyd b. Rifâ'a, Ebû Süleymân Muhammed b. Ma'şer el-Bustî el-Makdisî, Ebu'l-Hasen Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebû Ahmed el-Mihricânî ve Avfî'dir. Bu isimler zikredilmesine rağmen topluluğun üyeleri hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır.

Yazar, İhvân'ın; dönemindeki fikir ve mezhep çekişmelerinden muzdarip olup bunlara son vermek, bu konudaki taassubu yıkmak ve kendilerince yanlış bilgiler ve batıl fikirlerle kirletilmiş olan dini, felsefe ile yeniden temizlemek amacıyla ortaya çıktığı iddiasındadır. Yazar *Resâil*'in yazılma amacını da yine *Resâil*'den alarak şu şekilde açıklar: "Risâlelerimizi ele alanlardan çoğu amacımızın ilm-i nücum'u öğretmek olduğunu sanır. Yemin olsun ki bu ondaki amaçlarımızdan sadece biridir. Biz kardeşlerimizin bütün ilimleri kavramalarını, öğrenmelerini ve câhil kalmamalarını istiyoruz. Çünkü onların mezhepleri bütün ilimleri incelemek, zâhirî ve bâtını ile birlikte tamamını anlamaktır. Risâlelerimizde ortaya koyduğumuz en büyük maksadımız, Allah'ın tevhidini kavramak ve cahillerin nispet ettiği şeylerden onu tenzih etmektir."

Aslan'a göre İhvân-ı Safâ'nın risâleleri fihritle beraber elli iki risâleden oluşmaktadır. Risâleler tumturaklı bir hitâbet üslûbu ile yazılmış, birçok tek-rarlar ile dolu ve bir ilimler ansiklopedisine benzetmektedir. Risâleler dört kısma ayrılmaktadır. Birinci kısımdaki on dört risâle, riyâziye ve mantık mebâdisinden; ikinci kısmın on yedi risâlesi, tabii ilimler ve ilm-i nefis; üçüncü kısmın 10 risâlesi metafizikten ve nihayet son kısmın on bir risâlesi de tasavvuftan, ilm-i nücûmdan ve sihirden söz eder. Dördüncü kısmın bir risâlesinde (tüm serinin 45. risâlesi), birliğin mâhiyet ve teşkilatı hakkında da bilgi verilmektedir. Risâleler genel olarak dört kısımdan oluşur: 1. Riyâzî-Tâ'limî (matematiksel ve eğitsel) İlimler 2. Cismânî-Tabii (cisimler-doğal) İlimler 3. Psikolojik-Aklı İlimler 4. Dinî-İlâhî (metafizik) İlimler. Yazar bu dört kısmın da alt başlıklarını eserin içerisinde genişçe izah etmektedir.

Yazar İhvân-ı Safâ'nın Risâlelerinde geçen ilimlerin tasnifine de değinmiştir. Ona göre İhvân, bilimlerin sınıflandırılması konusunda Orta Çağ'da yaygın Trivium (söz dizimi ve gramer, cedel ve hitâbet) ve Quadrivium (geometri, astronomi, matematik ve müzik) şeklindeki kaba tasniften çok ileri bir düzeyde, Fârâbî'nin İhsâu'l-Ulûm'undan da etkilenerek, ancak ondan daha geniş bir tasnif yapar. Onların bilimleri sınıflandırması insana göre ve insan içindir. İhvân, bilimleri başlıca üç bölümde inceler:

1. Riyâzî (pratik-eğitsel) bilimler: Çoğu geçim talebi ve dünya hayatının iyileştirilmesi için düzenlenmiş olan âdâb ilmidir.

2. Dinî-ictihâdî bilimler: Nefslerin tedavisi ve ahireti talep etmek için vaz'edilen şer'î ilimlerdir.

Yazarın vurguladığı hususlardan biri de İhvân'ın dinî bilimleri arasında hadis ilmini zikretmesi ve rivâyet ilimleri uzmanlarının muhaddisler olduğunu belirtmesidir. Ona göre İhvân Risâleler'inde çok farklı kaynaklardan beslenmişse de, tefsir, hadis, fıkıh gibi temel İslâmî ilimleri sayması dikkat çekicidir.

3. Felsefî bilimler.

Tezde yukarıda geçen tüm bilim çeşitlerinin alt başlıkları detaylı bir şekilde okuyucuya sunulmaktadır.

Yazar İhvân'ın nübüvvet anlayışına dair yorumlarda da bulunur. Yazara göre İhvân bazı felsefecilerin aksine nübüvveti felsefeden üstün tutmuştur. İhvân'a göre peygamberler, Allah'ın kendisiyle mahlûkatı arasındaki elçileridir. Dinin ahlaki maksadını ön plana çıkaran İhvân-ı Safâ, peygamberlerin çabalarının hem din hem dünya işlerini düzeltmek, nihaî gayelerinin de insanları kötülüklerden ve dünyaya gereğinden fazla bağlanmaktan kurtarıp ahiret saadetine ulaştırmak olduğunu ifade etmişlerdir. Onlar, Peygamberlerin dinlerinin ismi, sünnetleri, ibadet zamanları, yer ve biçimleri farklı da olsa hepsinin amaçlarının aynı olduğunu düşünürler. Nübüvveti felsefeden üstün gören İhvân, Nübüvveti filozofa, vahyi akla tercih etmişlerdir. Onlara göre peygamber-

lerden sonra hakîm filozoflar gelir. Nübüvvet, melekler rütbesinden sonra beşerin ulaşabileceği en yüksek rütbe ve derecedir. Yine İhvân nübüvvetin kesbî olmayıp, lütuf olduğu görüşünü benimserler. Onlara göre Allah kulları arasında dilediğini seçer ve onu melekler ve halkı arasında elçi yapar.

Hadisçilerin felsefeye yaklaşımına yer veren yazar hadis alanında öncü sayılan İbnü's-Salâh, Nevevî, Zehebî ve Süyûtî gibi âlimlerin görüşleri çerçevesinde hadis-felsefe ilişkisini tartışmaktadır. Yazar bu âlimlerin felsefe ve mantık hakkında olumsuz kanaatte bulunmaları ve hatta bu ilimlerin öğrenilmesini haram saymaları, onların İhvân-ı Safâ'nın Risâleler'i gibi felsefi eserlerden uzak durmalarına ve bu tür eserlere önyargıyla yaklaşmalarına sebep olduğunu dile getirir. Yazar muhaddisler tarafından felsefe-hadis ilişkisinin yeterince irdelenmemesini bir eksiklik olarak dile getirir.

İkinci Bölümde ise İhvân-ı Safâ Risâlelerinde geçen Hadis rivâyetleri ve değerlendirmelerine yer verilmiştir. Yazarın tespitlerine göre İhvân-ı Safâ, risâlelerinde kullandığı rivâyetleri senedsiz olarak, kimi zaman cezm sığasıyla, kimi zaman da temrîz sığasıyla vermişlerdir. Genelde kullanılan bu rivâyetler Kur'an-ı Kerîm'den ayetler zikredildikten sonra ifade edilmiştir. Yazara göre rivâyetlerin bir kısmı sened açısından sahih, bir kısmı zayıf veya uydurmadır. Hadis diye nakledilen bazı rivâyetlere de herhangi bir kaynaktan rastlanılmadığını belirtmektedir. Yazar bu rivâyetleri değerlendirirken temel hadis kaynaklarına atıflarda bulunmuş, hadis ilimlerine ait kavramları ise dipnotta açıklamıştır.

Risâleler'de doksan yedi rivâyete rastlanıldığı belirtilmiştir. Yazar bu rivâyetleri konularına göre tasnif ederek, rivâyetlerin geçtiği kaynakları, sıhhat durumlarını ve İhvân'ın bu rivâyetleri hangi amaçla kullandığını tespit etmeye çalışmıştır. Yazara göre bu rivâyetler otuz üç konuda kullanılmıştır. Bu rivâyetlerin kırk üçünün *Kütüb-i Sitte*'de (bunlardan yirmi üçü Buhârî ve Müslim'in ittifakla naklettikleri rivâyetlerdir) yer alması, isnâd değerlendirmeleri neticesinde bu rivâyetlerin kırkının sahih, dördünün hasen, on yedisinin zayıf, on beşinin mevzu, dört tanesinin de mevkuf olduğunun görülmesi manidardır. Kaynağı tespit edilemeyen on yedi rivâyet hakkında ise, bu rivâyetlerin tamamının İslâm düşüncesi açısından kabulü imkânsız anlamlar içerdiğini söyleyememektedir. Yazarın ikinci bölümde nasıl bir metot takip ettiğini görmemiz açısından sadece bir rivâyet örneğine yer vermekte fayda görüyoruz.

Yazar İhvân'ın niyet başlığı altında kullandığı “*انما الأعمال بالنيات و لكل امرئ ما نوى* / Ameller niyetlere göredir. Herkese ancak niyet ettiği vardır” hadisi şu şekilde değerlendirir:

“Bu rivâyet, *Resâilü İhvân-ı Safâ*'da “Dördüncü Bölüm: İlahiyat, Şer”i ve Namûs Bilimleri”nin “Doktrinler ve Dinler” isimli Birinci Risâle'sinde geçmektedir.

*Tahric ve Değerlendirme:*

Bu hadis Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmi'u's-Sahih*'lerinde, Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/888) ve İbn Mâce'nin (ö. 273/886) *Sünen*'lerinde, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsted*'inde rivâyet edilmiştir.

Buhârî'nin *Sahih*'inde geçen hadisin sened zinciri şu şekildedir: Buhârî > Abdullah b. Zübeyir el-Hümejdî > Süfyân b. Uyeyne > Yahya b. Saîd el-Ensârî > Muhammed b. İbrâhîm b. Et-Teymî > Alkame b. Vakkâs el-Leyis > Ömer b. Hattâb.

Bu hadis ilk tabakalarında tek râvî tarafından rivâyet edildiğinden garîb-i mutlak bir hadistir. Garîb bir hadis iken sonraki tabaklarda hadis usulünde meşhur hadisin örneği olarak verilmiştir. Zira bu hadisi Hz. Ömer'den sadece Alkame, ondan sadece râvî Muhammed b. İbrâhîm et-Teymî, ondan da sadece Yahya b. Saîd el-Ensârî rivâyet etmiştir. Yahya b. Saîd el-Ensârî'den ise pek çok kimse rivâyet etmiş böylece hadis meşhur seviyesine ulaşmıştır.

Buhârî'nin hocası olan Abdullah b. Zübeyr el-Hümejdî (ö. 219/834), sika, güvenilir biridir. Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813), sika, hâfız ve hüccet biridir. Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760), sika, güvenilir ve çok hadis nakleden bir tabiidir. Muhammed b. İbrâhîm et-Teymî, hadis münekkidleri tarafından güvenilir kabul edilmiştir. Alkame b. Vakkâs el-Leyisî, hadis rivâyeti az olan sika bir tabiidir.

Bu hadis sahihtir.

Bu rivâyet, Resâil'de zâhir-bâtın bağlamında ele alınmıştır. İhvân'a göre, Arap dilinde din kelimesinin manası, bir topluluğun bir başkana itaatidir. İtaat da emirler ve yasaklar olmadan ortaya çıkmaz. Bu ikisi de ancak dinin şeriatını, hükümlerini bilmekle olur. İnsan da cismânî ve zâhirî bedenden, ruhânî ve bâtınî olan nefsten oluştuğu için dinin hükümleri ve şeriatın hadleri de iki çeşit olmak durumundadır. Zâhir ve bâtın. Zâhir açık olan ameleri; bâtın da kalplerdeki gizli inançları kapsar ki bu da asıldır. Hz. Peygamber de "*Ameller niyetlere göredir...*" şeklinde buyurmuştur.

Devamında İhvân, peygamberler aracılığıyla gönderilen dinin itikâdî ve bâtınî boyutunun hiçbir zaman değişmeyeceğini; ancak şeriatın, dinin zâhirî boyutunun değişebileceğini vurgulamıştır. Kısacası İhvân, dinde zâhir-bâtın ikilemine vurgu yapmak için bu rivâyeti örnek göstermiştir. Gerçekte İhvân'ın bu yorumu İslâm düşünce geleneğinin pek de yabancı olmadığı bir yorumdur. Özellikle tasavvufun zâhir-bâtın ayırımı üzerinden geliştirdiği yorum biçimi ile aynı düzlemedir."

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi yazar doksana yedi rivâyeti bu şekilde değerlendirmeye çalışmıştır. Yazara göre İhvân'ın Risâlelerinde geçen hadislerin baskın karakteri, bilgiyi evrensel bir değer olarak gören ve erdemli bir insanı ya da toplumu kamusal menfaat üretmesine yönlendiren rivâyetlerden

oluşmasıdır. Ona göre ilim, kader, basiret, mesuliyet ve dinin korunmuşluğu gibi konu başlıkları altında yer verilen rivâyetlerde bu baskın karakteri görmek mümkündür.

Aslan'a göre bu rivâyetlerin dikkat çeken bir başka yönü, tasavvufî temalar içermesi ve dünyayı önemsemeyen bir din anlayışını öne çıkarmasıdır. Dünyaya zâhidâne bakış, hem kimi felâsifenin hem de mutasavvıfların ortak bir ilgi alanıdır. Yazar, dünya, günah, tövbe, zühd vb. konu başlıklarında bu tespiti yansıtan pek çok rivâyete rastladığını ifade etmektedir.

Yazara göre İhvân-ı Safâ felsefeyi insanı Allah'a yaklaştıran bir entelektüel çaba olarak değerlendirmiş, rivâyet malzemelerini de bu hedefe uygun seçmiştir. Ayrıca Risâleler'de hadislerle birlikte yakın anlamlı ayetlere atıfta bulunulması boşuna değildir. Ayet ve hadislerin yan yana zikredilmiş olması, bu eserlerde Kur'an ve hadis birlikteliğinin aranmış olması bakımından son derece önemlidir. Ancak yazar, İhvân'ın hem ayetleri hem de hadisleri te'vil ederek kendi felsefî anlayışlarına uygun hale getirerek kullandıklarını ifade etmektedir. Yazar, İhvân'ın felsefî düşüncelerini teyit etmek için hadis uydurduklarını da belirtir.

Gerek râvîlerin tespiti ve durumları ile rivâyetler içerisinde geçen usûl kavramlarını açıklanması gerekse de İhvân'ın rivâyetler hakkındaki yorumlarını ortaya koyması açısından yazarın bu çalışmasının alana önemli katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

**Abdullah DOĞAN**

*Muş Alparslan Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Hadis, MUŞ*

*Pakistan’da Hadis Çalışmaları,*  
Mehmet Özşenel,  
İstanbul: İFAV Yayınları 2014, 227 Sayfa.

İslâm coğrafyasının önemli bir bölümünü teşkil eden Hint Alt Kıtası, hadis ilmi ve eğitimi açısından büyük önem arz etmektedir. Esasen hadis ilmi, İslâm dünyasının diğer bölgelerinde zayıflamaya başlarken XVI. yüzyıldan itibaren Hint Alt Kıtası’nda gerek hadisle ilgili tedrisat ve telifatta gerekse sünnet merkezli bir düşünce dünyasının oluşmasında ciddi bir yükselme göstermiştir. *Pakistan’da Hadis Çalışmaları* adlı Mehmet Özşenel’e ait bu çalışma, Hint Alt Kıtası’ndaki hadis faaliyetlerinin izini sürmeye ve bölgedeki hadisçileri ve hadis edebiyâtını tespit etmeye çalışan önemli bir eserdir. Yazarın yüksek lisans tezi olarak 1992 yılında tamamladığı ancak bu baskı ile kisve-i tab‘a bürünmüş bulunan eser (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, temel İslam Bilimleri, Hadis, İstanbul: XXI+160 sayfa 1992) bu adla yayımlanmak suretiyle daha geniş bir ilgili topluluğunun istifadesine sunulmuştur.

Yazar Özşenel’in, *Pakistan’da Hadis Çalışmaları* adlı eseri önsöz, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Müellif önsözde ülkemize Hint Alt Kıtası’nın siyasî, sosyal ve kültürel boyutlarıyla yeterince ele alınmadığına, özellikle bölgedeki köklü medrese geleneği ve İslâmî kitâbiyât üzerine yapılacak araştırmaların İslâmî ilimler sahasında yeni ufuklar açacağına dikkat çekmekte, ardından konuyu ele alış tarzına, her bir bölümde işlediği meselelere değinip bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkı ve desteği bulunanlara teşekkür ederek önsöze son vermektedir (s. 9-11).

“Hindistan ve Pakistan’da Hadis İlminin Doğuş ve Gelişimi” adını taşıyan birinci bölümde (s. 25-124) İslâm’ın bölgeye girdiği ilk devirlerde ilmî açıdan önemli gelişmeler yaşandığı, hem bölgeye dışarıdan gelen muhaddislerin hem de bölgede yetişen âlimlerin hadis ilminin gelişmesine önemli katkıları bulunduğu; ancak bu faaliyetlerin sistematik değil, ferdî çalışmalar olduğu anlatılmaktadır (s. 30). Ardından “Türk Devletleri Döneminde Hadis İlmi” konusu ele alınmakta ve Gazneliler döneminde hadis ilminde belirli bir duraklama mevcutken (s. 33) Delhi Türk Sultanlıkları devrinde diğer İslâmî ilimlerle bir-

likte hadis ilminde de birtakım gelişmelerin yaşandığına, İslâm dünyasının diğer bölgelerinden bu bölgeye muhaddislerin geldiğine değinilmektedir (s. 47-48).

Birinci bölümde Babürlülür dönemi üzerinde özellikle Şah Veliyyullah ve onun hadis ilmine yaptığı katkılara vurgu yapıldığı dikkat çekmektedir. Hint Alt Kitası'nda Şah Veliyyullah ve oğullarının yaptığı hizmetler neticesinde hadis ilminin ihya edildiği, Hintli Müslümanların tarihinde yeni bir sayfa açıldığı söylenmektedir (s. 81-82). Birinci bölüm, İngiliz hâkimiyeti döneminde faaliyet gösteren Diyobend, Ehl-i hadis ve Birelvî ekollerinin hadis ilmine ve öğretimine sağladıkları katkılar ve bunların önemli temsilcileri hakkında bilgi ve rerek sona ermektedir (s. 100-124).

“Pakistan'da Hadis Çalışmaları” isimli ikinci bölümde (s. 127-183) ilk olarak Pakistan'ın bağımsızlık sürecinden bahsedilmekte, ardından resmî eğitim kurumları ve medreselerdeki hadis eğitim ve öğretiminin mahiyeti hakkında bilgi verilmektedir. Örnek olması bakımından resmî ve gayri resmî eğitim ve öğretim kurumlarından bazıları ve buralardaki hadis çalışmalarına temas edilmektedir (s. 129-154). Daha sonra Pakistan'daki hadis çalışmalarına katkı sağlayan Şedbîr Ahmed Osmânî, İşfâkurrahman Kandehevî, Ahmed Yar Han Nâimî, Muhammed İdris Kandehevî, Zafer Ahmed Tehânevî, Muhammed Yusuf Bennûri, Atâullah Hanîf Bucyânî, Muhammed Abdürreşîd Numânî, Bedüddin Şah Râşidî ve Muhammed Osman Takî gibi önde gelen şahsiyetler ve onların hadis çalışmaları hakkında verilmektedir (s. 155-179).

Kitabın ikinci bölümünde son olarak, bölgedeki hadis çalışmalarının mahiyeti ve bu çalışmaların hangi alanlara yoğunlaştıkları konusunda fikir vermesi amacıyla daha önceki bölümlerde temas edilmeyen hadis çalışmaları listesi verilmektedir. Pakistan'daki hadis çalışmalarının hadis metinleri, hadis şerhleri, belli konulara tahsis edilmiş hadis çalışmaları, tahrir çalışmaları, hadis usûlü çalışmaları, hadisin hücciyeti, hadis tarihi ve hadis ricâli ile ilgili yapılan çalışmalar şeklinde kategorize edilebileceğinden bahsedilmekte ve zikri geçen alanlarda yapılan çalışmalar kronolojik olarak verilmektedir (s. 179-183).

Kitapta anlatılanların kısa bir özeti niteliğindeki sonuç bölümünde ise müellif, bugün Pakistan'da akademik çevrelerin yanı sıra klasik yapılarıyla geniş bir hadis eğitim ve öğretimi faaliyetinde bulunan medrese geleneğinin varlığının devam ettirdiğine dikkat çekmekte, bu geleneğin Şah Veliyyullah ile kökleştiğini, onun hadis eğitim ve öğretimine verdiği ehemmiyetin ve açtığı hadis çığırının XIX. yüzyılda önemli sonuçlar doğurduğuna vurgu yapmaktadır. Müellif son olarak, Türkiye'de hadis sahasında yapılan araştırmalarda, İslâm coğrafyasının diğer bölgelerindeki hadis çalışmalarını tanıma ve tanıtmaya yönelik araştırmalar yapılması gerektiğine işaret etmektedir (s. 185-187).

Mehmet Özşenel'in *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* isimli bu kitabı, gerek müellifin 1990-1992 yılları arasında Pakistan'da gerçekleştirdiği araştırma ve

incelemeler neticesinde ortaya çıkmış olması gerekse Türkçede alanında ilk müstakil eser olması hasebiyle önem arz etmektedir. Bununla birlikte bu çalışma, bölgede hazırlanan Arapça ve Urduca temel kaynakları ve kitâbiyâtı tarayıp, bunların sentezini sunması bakımından da oldukça önemlidir. Netice itibariyle bu kitabın Hint Alt Kıtası'ndaki hadis faaliyetleri hakkında araştırma yapmak isteyen araştırmacılar için önemli bilgiler sunduğu ve yol gösterici olduğuna işaret etmek gerekmektedir.

**Ayşenur DUMAN**

*Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis, GİRESUN*

*Farklı Yönleriyle Endülüs Hadisçiliği,*  
Mustafa Öztoprak,  
Sinop 2013, 152 Sayfa.

Farklı Yönleriyle Endülüs Hadisçiliği adlı kitap beş makaleden oluşmaktadır. Birinci makalede “Hadis İlminin Endülüs’e Girişi”, ikinci makalede “Endülüs’te Hadis İlminin Gelişim Aşamaları”, üçüncü makalede “Endülüs Hadisçiliğinde Halifelerin yeri”, dördüncü makalede “Endülüs Hadisçiliğinde Kadınların Yeri”, beşinci makalede “Endülüs Hadisçiliğinde Sahihayn Algısı ve Doğu İslam Dünyasıyla Karşılaştırılması” başlıklı konular ele alınmıştır.

Birinci makalede Hadisin Endülüs’e giriş serüvenini anlatan yazar, ikinci yüzyılda özellikle Mâlikî fıkıhı ve fakihleri’nin Endülüs’te etkin olması hasebiyle hadisin diğer ilimlere göre Endülüs’e daha geç girdiğini belirtmektedir. Bu durum, Bakî b. Mahled’in (ö. 276/889) Doğu İslam dünyasına yaptığı seyahatte yanında İbn Ebî Şeybe’nin *el-Musannef*’ini getirmesi ve dönemin halifesi Muhammed b. Abdurrahman’ın desteğiyle kendisine ilmîni yayma muhayyerliği verilmesiyle nihayete ermiş, fetihlerin hız kazanmasıyla artık hadis ilmi Endülüs’te neşvü nema bulmuştur.

Yazar, hadis’in Endülüs’e girişini ele aldığı çalışmasında, konunun hadis tarihini de ilgilendiren önemli bir mevzu olduğunu belirterek bu konuda İsa-bel Fierro’nun “Hadisin Endülüs’e Girişi” adıyla tercüme edilen makalesi ve Abdülhâdî Ahmet el-Hüseyn’in *Mezâhiru’n-Nahdati’l-Hadisiyye fî Ahdi Ya’kub el-Mansûr* adlı kitabından tercüme edilen bir bölümü dışında başka bir çalışma bulunmadığına işaret etmektedir.

Bu makalede, hadisin Endülüs’e girişi meselesi üzerinde yoğunlaştığı, Endülüs ve Doğu İslam Dünyasında ismi geçen âlimlerle ilgili değerlendirmelerde bulunulduğu buna ek olarak hem Endülüslü âlimlerin hem de Doğu İslam dünyasından Endülüs’e göç eden muhaddislerin incelendiği görülmektedir.

Öztoprak, Endülüs'e hadisi getirdiği belirtilen kişiler hakkında bilgi verirken ilk olarak, Malaga ve İsbiliyye'de kadılık görevi yaptıktan sonra Halife Abdurrahman b. Muaviye'nin (ö. 172/788) isteğiyle Kurtuba kadılığına atanan ve hem fakih hem de muhaddis yönüyle temayüz eden Muâviye b. Sâlih el-Hadramî'yi (ö. 158/749) ele almaktadır (s. 12). Doğu İslam Dünyasında birçok muhaddis tarafından daha çok hadise hizmet etmesiyle tanındığını belirttiği Muâviye b. Sâlih'in Endülüs'e geldikten sonra fazla hadis naklinde bulunmamasını o sırada İslam dininin henüz yeni yeni yayılmaya başlamasıyla açıklamakta ve bunun doğal karşılanması gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca İsaibel Fierro gibi bazı araştırmacıların Muâviye b. Sâlih'in Endülüslü ravilerden naklettiği bir rivayet bile bulunmadığı, dolayısıyla onun Endülüs'e hadisi getirmediği yönündeki iddialarını ise Muâviye b. Salih el-Hadramî kanalıyla gelen bir rivayete (İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XII, 49; İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 149; Tirmizî, "Menâkıb", 19.) işaret ederek reddetmektedir.

Yazar, Batı İslam Dünyasında Muaviye Sâlih el-Hadramî'den hadis nakleden raviler olarak, Muhammed b. Ziyad el-Lahmî (ö. bilinmiyor), Dâvud b. Ca'fer es-Sağir (ö. 158/749), Ebû Abdillâh Ziyâd b. Abdurrahman eş-Şabtûn'u (ö.193/808) zikretmekte iken, Doğu İslam dünyasında Zeyd b. Habâbe (ö. 130/203), Sa'sa'a b. Sellâm (ö. 201/816), Abdülmelik b. Habîb el-İlbîri (ö. 238/852) ve Muhammed b. Vaddâh'tan (ö. 287/900) bahsetmektedir.

Neticede, hadisin Endülüs'e Muâviye b. Sâlih el-Hadramî ile girdiği, hadis eğitimini sistematik şekilde ilk olarak İbn Habîb'in yaptığı, Muhammed b. Vaddâh ve Bakî b. Mahled ile de Endülüs'ün hadis yurduna dönüştüğü sonucuna ulaşılmıştır.

Kitabın ikinci makalesi, "Endülüs'te Hadis İlminin Gelişim Aşamaları"dır. Endülüs'ün fetih sürecinin Târif b. Mâlik'in keşif maksadıyla İspanya kıyalarına gönderilmesiyle başladığı yönündeki bilgiyi nazarı itibara alan yazar, bölgenin özellikle Berberi ve Araplardan göçler alması sebebiyle bu etnik grupların hem yönetim hem de ilmi alanda temayüz ettiklerini vurgulamaktadır. Fetihlerle başlayan süreçte hadis ilminin insanların gündemini oluşturmaya başladığını belirten müellif ilk iki yüz yılda hadisin fazla rağbet görmemesine rağmen sonraki süreçte halifelerin de desteğiyle bu ilme olan ilgilinin arttığını kaydetmektedir.

Makalede, hicri üç, dört ve beşinci asırlarda hadis ilminin verilen eserler açısından oldukça zengin bir dönem olduğuna değinilmekte, bu dönemlerde özellikle *Kütüb-ü Sitte* üzerinde şerh, özel hadis konulu kitaplar, cem, rical, cerh-ta'dil, ta'lik ve ihtisâr niteliğinde çalışmalar yapıldığı belirtilmektedir. Doğu İslam dünyasına yapılan seyahatler neticesinde hadisin Endülüs'te geliştiği vurgulanmakta ve hicrî 220-400ü kapsayan süre Endülüs'te hadisin yerleştiği dönem olarak tayin edilmiş bulunmaktadır. Ortaya çıkmasından h. 220'ye

kadarki süreçte İmam Mâlik'in *Muvatta*'nın daha çok bir mezhep ve fıkıh kitabı olarak görülmesinin hadise ilginin henüz yoğunlaşmadığına kanıt olabileceği ifade edilmektedir.

Hadisin gelişim aşamalarını sınıflandırmaya devam eden yazar, altıncı asrın sonuna kadar olan süreci hadisin gelişme kaydettiği dönem, yedinci asır ve sonrasını ise hadis ilmiyle ön plana çıkan âlimlerin az olduğu dönem olarak tespit etmiştir. Ayrıca hadisin Endülüs'e girişini tarihsel dönemlere göre tasnif ederek, Endülüs'te hadisin geç inkişaf etmesinin sebeplerini yedi maddede özetlemiştir. Buna göre, Birinci dönem olarak nitelendirilen ve daha çok Mâlikî fakihlerin etkinliğinin görüldüğü 90-220/ 710-835 yılları arasında *Muvatta* Endülüs'e henüz ulaşabilmiştir. Üstelik *Muvatta* ve benzeri eserler hadis değil fıkıh kitapları olarak kabul edilmektedir. İmam Mâlik'in öğrencilerini hadis rivayetini azaltmaya yönlendirmesi sebebiyle fıkıh hadise tercih edilmiştir. Abdürrezzak'ın *Musannef*i gibi içerisinde İmam Mâlik'e ve Mâlikî mezhebinin uygulamalarına muhalif rivayetler bulunan eserler Endülüs'te kabul görmemiştir. Tüm bunlara bir de Endülüs'ün İslam dünyasına olan uzaklığı ve muhaddislerin sayıca az olması sebebiyle başlarında buldukları bir ilim meclisi tertip edememeleri gibi amiller eklenince hadis Endülüs'te daha geç bir dönemde inkişaf etmiştir.

İkinci dönemde (220-600/835-1205) Endülüs'te hadis ilminin gelişim sağladığını belirten müellif, bu dönemde başta hadis olmak üzere İslami ilimlerde pek çok eser verildiğini kaydetmektedir. (s. 47) Hadis talipleri Endülüs yanında Hicaz, Mısır, Kûfe ve Şam gibi merkezleri de ziyaret ederek oradaki âlimlerden hadis almışlar, bu hadisleri talebelerine aktarmışlar ve böylece hadisin Endülüs'te hızla gelişimini sağlamışlardır. Hadisin gelişim safhasında önde gelen isimler hakkında bilgi veren yazar burada, Abdülmelik b. Habîb el-İlbîrî, Bakî b. Mahled ve Muhammed b. Vaddâh'ı zikretmektedir. Bu kişilerin dönemin en önemli simaları olduklarını belirterek, hadisin Endülüs'te gelişim dönemine katkıları bulunan başka âlimlerden de bahsetmektedir.

İkinci dönemin önemli bir özelliğine dikkat çekilerek dönemin âlimi olan Muhammed b. Sahnûn'un (ö.256/869) çevresindeki fakihlere fıkıhtan çok hadisle meşgul olmalarını telkin etmesinin fıkıh merkezli bir anlayıştan hadis merkezli bir anlayışa dönüşü göstermesi açısından önemine işaret edilmektedir. (s.52)

Hadisin gelişim döneminde siyasi kargaşanın yaşanmadığını, ilmî ve kültürel faaliyetlere desteğin verildiğini söyleyen yazar, III. Abdurrahman ve II. Hakem dönemlerinin buna örnek olduğunu kaydetmekte, bu dönemde hadis ilminin gelişim gösterdiğini; Siyer, Fıkhü'l-Hadis, Rical ve Garibü'l-Hadis

ilimlerinde verilen eserlerin bunu teyit ettiğini belirtmektedir. Ayrıca ikinci dönemde *Kütüb-ü Sitte*'nin Endülüs'e girdiğini belirterek, İbn Mâce'nin *Sünen*'i Endülüs'e ulaştırıldığından oradaki ilim çevresinin bu kitabı tanımadığını aktarmaktadır.(s.55)

Öztoprak, Kuzey Afrika merkezli bir siyasi hareket olan Muvahhitlerin Endülüs'e gelmesiyle Endülüs'ün üçüncü kez şehir beylikleri tarafından yönetilmeye başlanması (543-627/1147-1229), öncelikle kendilerine Mülûku't-Tavâif denilen bu emirliklerin hâkimiyetlerine son vermeleri ardından Müslümanların elinde kalan son kale Gırnata'nın 897/1492'de Hıristiyan krallıklar tarafından nihayete erdirilmesi gibi siyasi çalkantıların hicrî altıncı asrın sonlarından itibaren (600-897/1203-1492), Endülüs'te ilmi faaliyetlerde zayıflama, yetişmiş şahsiyetlerin bu karışıklıklar sebebiyle Kuzey Afrika'ya göç etmeye başlaması sebebiyle de gerileme görülmeye başladığına değinmekte ve bu dönemde temâyuz etmiş olan, İbn Beşkûvâl (ö. 598/1201), İbnü'l-Faradî (ö. 403/1012), Ebû Ömer Ahmed b. Harûn b. Ahmed b. Ca'fer en-Nazfî (ö. 609/1211) gibi bazı muhaddisler ile onların önemli eserleri hakkında bilgiler kaydetmektedir (s. 58).

"Endülüs Hadisçiliğinde Halifelerin Yeri" adlı makalede halifelerin hadise katkı ve hizmetleri ele alınmakta, konu "Hadisçileri Destekleme", "Hadisçileri İstişare Heyetine Alma", "Hadisçilerden Hadis Dinleme", "İnsanları Hadisçileri Dinlemeye Teşvik Etme", "Hadisçilere Baskı ve Şiddet Uygulama" olmak üzere beş başlık altında incelenmektedir. Fetihden sonra valilerle yönetilmeye başlayan Endülüs'ün son valisi Yusuf el-Fihri'nin (ö. 138/756) Emevî hanedanından Abdurrahman b. Muaviye'ye (ö. 1238-172) yenilmesiyle Endülüs Emevî Devleti kurulmuş, III. Abdurrahman'a kadar emirliklerle yönetilen devlet III. Abdurrahman'ın kendisini halife ilan etmesiyle artık halifelerle yönetilmeye başlanmıştır. Makalede bu tarihi süreçle ilgili aydınlatıcı bilgilere yer verildiği görülmektedir. (s. 63)

Öztoprak, Endülüs'te siyasi ve ilmi hayatın birbirlerini etkilediğine dikkat çekmekte bu durumun hadis ilminde de aynı şekilde cereyan ettiğine değinmektedir. Hadis ilminin halifelerin desteğiyle farklı konular elde ettiğini ve bu süreçte en önemli katkıyı Abdurrahman b. Muaviye'nin verdiğini kaydetmektedir. Zira o, toplumda baskın olan fıkıh öğretisine karşı Bakî b. Mahled'e hadis ilmini yayması için destek olan kişidir. Daha sonra gelen halifelerin hem kendileri hem de devlet görevlileri hadis dinlemeye başlayınca artık hadis ilmi Endülüs'te halifelerin desteğiyle ilerleme kaydetmeye başlamıştır.

Bakî b. Mahled'in İbn Ebî Şeybe'nin *Musannefi* ve İmam Şafii'nin (ö. 204/819) *er-Risâle*'sini Endülüs'e getirdiğinde Abdurrahman b. Muaviye'nin desteğini aldığını belirten müellif, halifenin Bakî b. Mahled'e karşı çıkan Kurtuba kadısı Amr b. Abdullah'ı görevinden aldığı kaydetmektedir. III. Abdur-

rahman olarak bilinen Abdurrahman b. Muhammed'in (ö. 322/961) hadisçilere özel ihtimam gösterdiğini ve II. Hişam döneminin hem ilmi hem de siyasi açıdan devletin en ileri seviyeye geldiği bir zaman olduğunu belirtmektedir. Dönemin en önemli hadisçilerinden olan Ziyad b. Abdurrahman'a II. Hişam tarafından kadılık teklif edilmesini halifenin hadise ve hadis âlimlerine verdiği değeri gösteren bir olay olarak aktarmaktadır.

Makalenin halifelerin istişare heyetinde yer alan muhaddislerden bahsedilen bölümünde Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî (ö. 238/852), Yahya b. Yahya el-Leysî (ö.234/849) gibi isimlerden bahsedilmekte, aynı zamanda hadisçilerin kadı atamalarında etkili oldukları belirtilmektedir.

Dördüncü makale "Endülüs Hadisçiliğinde Kadıların Yeri" başlıklı olup burada Endülüs'ün dini teşkilatlanmasında imam, hatip ve kadıların önemli yere sahip oldukları belirtilmektedir. Kadıların eğitim serüveninin Endülüs'te başlayıp Doğu İslam dünyasına yapılan seyahatlerle tamamlandığını vurgulayan yazar, hadisin teşekkül sürecinde kadıların aktif katkıları olduğunu, kadılığıyla ön plana çıkan Muaviye b. Sâlih'in Doğu İslam dünyasında hadisle iştiغال etmesi hasebiyle birçok muhaddis tarafından tanındığı yönünde bilgiler vererek hadisçiliğiyle bilinen başka kadıların ilgili izahlarda bulunmaktadır. (s. 87).

Bu dönemde bazı âlimlerin mezhep taassubu ile Mâlikî fihkî haricinde ilim öğrenilmesini tasvip etmediklerinin belirtildiği çalışmada Esbağ b. Halil'in hadis ilmini tercih eden talebelerine izin vermemesi olayının mezhep taassubunu ortaya koyan bir olay olduğu ancak bu gibi meselelerin hadise yönelimi çok fazla etkilemediği ifade edilmektedir.

Kadıların hadis ilminin gelişimindeki katkılarının aktarıldığı bir başlık altında hicrî üçüncü asrın ilk yarısında İbn Habîb, Bakî b. Mahled ve Muhammed b. Vaddâh gibi âlimlerin hadisi sistemli hale getirmeye başlamalarıyla hadisin gelişim sürecinin başladığı belirtilmekte ve Kurtuba'da halifenin şura meclisinde bulunan Yahya el-Leysî (ö. 234/848) ile Abdülmelik b. Habîb el-İlbîrî (ö. 238/848) gibi kâdu'l-kudâtların sürece çokça katkı sağladıkları ifade edilmektedir. Zikri geçen âlimlerin İmam Mâlik'in *Muvatta'*ını okuttukları ve kadıların istişare ettiği kişiler oldukları kaydedilmektedir. Beşinci ve altıncı yüzyılda da Endülüs'te hadis ilmiyle temâyüz eden kadıların olduğu belirtilmekte hadis denilince akla gelen İbn Abdilber (ö. 463/1071), Kâdı İyâz (ö. 544/1149) ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) gibi önemli simaların bu dönemde yaşadığına dikkat çekilmektedir. Daha sonra da hem hadis ilmi tahsil etmiş hem de kadılık yapmış olan âlimler zikredilmektedir. (s. 102)

Hıristiyanların Muvahhitlerle gerçekleştirdiği İkâb Savaşını (506/1212) kazanmalarıyla ortaya çıkan siyasi karışıklıklardan hadis ilminin de etkilendiğine değinilen makalede Endülüs'te hadis ilminin yükselmesinde olduğu gibi zayıflamasında da kadıların etkisi olduğu vurgulanmaktadır. Neticede kadıların

bazı iddialarda olduğu gibi rivayette bulunmayıp sadece fikhî yönleriyle temayüz ettikleri yönündeki iddiaların doğru olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Kitabın son makalesi Endülüs hadisçiliğinde Sahîhayn algısı ve Doğu İslam dünyasıyla karşılaştırılmasını konu almaktadır. Evvela İslam toplumunda *Sahîhayn* olarak bilinen iki kitaba atfedilen değerden bahsedilen makalede ilk olarak *Sahîhayn*'in Endülüs'e girişi üzerinde durulmakta ve bunların Doğu İslam dünyasına yapılan ilmi seyahatler neticesinde Endülüs'e girdiğine değinilmektedir.

Buhârî'nin Endülüs'e ulaşan birden fazla isnadı olduğunu belirten yazar, ilgili başlık altında bu isnadları kaydetmekte ve haklarında gerekli malumatı sunmaktadır. (s. 114-118). Dört farklı *Sahîh-i Müslim* nüshasının Endülüs'e girdiği zamana bakılırsa bunun dördüncü asrın sonlarına doğru olduğunun görüleceğini ifade eden Öztoprak, dört rivayetten ilk önce İbnü'l-Hazzâ et-Temîmî'nin el-Kalânîsî isnadı olduğunu ifade etmekte ve bu rivayetin 395/1004'te Endülüs'e girdiğinin anlaşıldığını belirtmektedir. Sonuçta bu iki eserin isnadlarına bakılarak Buhârî'nin Müslim'den yaklaşık yirmi yıl önce bölgede tanındığı tespitinde bulunmaktadır.

Sahîhayn arasında tercih farklılığı oluşması başlığı altında beşinci asırdan altıncı yüzyılın ilk yarısına kadar hem Buhârî hem Müslim'i dikkate alma yönündeki eğilim bazen Müslim'in *Sahîh*'ini tercih etme yönünde görülebilmektedir. Endülüs'te İbn Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064) gibi hadiste öne çıkmış olan âlimlerin Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'inden alınan rivayetlere diğer hadis kaynaklarından daha fazla yer verildiği belirtilmektedir. İbn Hazm *el-Muhalla*'da yer verdiği *Sahîhayn* rivayetlerinde sadece Müslim'in *Sahîh*'ini kaynak göstermişken, İbn Abdilber en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) *et-Temhîd*'inde Müslim'in *Sahîh*'inden daha çok Buhârî'nin *Sahîh*'ine yer verdiği ifade edilmektedir. İbn Abdilber'in ise İmam Mâlik'in *Muvatta*'ını tercih ettiği, hem Buhârî hem de Müslim'de geçen bir rivayet olması durumunda ise Müslim'in *Sahîh*'ini kaynak olarak verdiği belirtilmektedir. (s. 125). Konuyu örneklerle detaylandıran Öztoprak, İbn Abdilber'in *Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fadlih*'inde Buhârî'nin *Sahîh*'ine öncelik verdiğini ancak muttefekun aleyh rivayetlerin daha çok ön plana çıktığını, *Câmi*'inde Buhârî'nin *Sahîh*'i dışındaki eserlerine yer verdiğini, *el-İstiâb*'ında ise Sahîhayn arasında tercihte bulunmaktan ziyade Buhârî ve Müslim'in birbirlerinin eserlerinde bulunmayan rivayetleri zikrettiğini kaydetmekte, neticede İbn Abdilber'in kaynak olarak en fazla Buhârî'nin *Sahîh*'ine değer verdiğinin anlaşıldığını ifade etmektedir.

Müellif, Endülüs'te özellikle *Muvatta*'ı şerh etmesiyle tanınan Ebu'l-Velid el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) *el-Müntekâ*'sında hem Buhârî hem de Müslim'de geçen rivayetlerde tercihini Müslim'in *Sahîh*'inden yana kullandığının görüldüğünü örnekler zikrederek izah etmektedir. Beşinci asrın sonu ile altıncı asrın ilk yarısında yaşayan Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-

Meâfirî'nin (ö. 543/1148) genellikle *Sahîhayn*'a eşit davranmaya çalıştığına dikkat çekmekle beraber bir konuda hem Buhârî hem de Müslim'de yer alan bir rivayette Müslim'i tercih ettiğini örnek zikrederek izah etmektedir.

Altıncı yüzyılın önemli simalarından olan Kâdı İyâz el-Yahsubî'nin (ö. 544/1149) *Meşârüku'l-Envâr*'ında ve *Şifa*'sında Müslim'in *Sahîh*'ine öncelik verdiği, İbnü'l-Harrât el-İşbilî'nin (ö. 581/1185) ise her iki kaynaktan gelen hadisleri zikretmekle birlikte Müslim'in *Sahîh*'ine ayrı bir önem atfettiği belirtilmektedir. (s. 131)

Ebu'l-Velîd İbn Rüşd el-Hafîd'in (ö. 595/1198) ve Muhyiddîn İbnül-Arabî'nin (v. 638/1240) de daha çok Müslim'i öncelediklerini belirtilerek hicrî beş ve altıncı asırda *Sahîhayn*'ın her ikisine de değer veriliyor olmakla beraber Müslim'in *Sahîh*'inin ön planda olduğunun görüldüğü ifade edilmekte ve hadis âlimlerinin Buhârî ve Müslim arasında tercihte bulunurken kendilerine göre bazı kriterler belirlediklerine değinilmektedir.

Son olarak *Sahîhayn* hakkındaki değerlendirmeleri Doğu İslam dünyasıyla karşılaştıran yazar hicrî beşinci ve altıncı asırda öne çıkan Beyhakî (ö. 458/1065), Hatîb el-Bağdâdî, Beğavî (ö. 516/1122), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi âlimlerin *Sahîhayn*'a yaklaşımları hakkında bilgiler aktararak, Doğu İslam dünyasındaki hadisçilerin *Sahîhayn* arasında herhangi bir fark gözetmediklerini şayet Buhârî ve Müslim'den birini kaynak olarak göstermişlerse bu durumun hadisin iki kitaptan yalnızca kaynak gösterilende bulunduğu anlamına geldiğini ifade etmektedir.

**Sema GÜL**

*Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, SİNOP*

## Muhammed Sa'îd Ramazân el-Bûtî (1347/1929–21 Mart 2013)

Suriye'nin meşhur âlimlerinden eş-Şeyh Muhammed Ramazân el-Bûtî, Suriye'deki zulüm ve iç savaşın doğurduğu kargaşa ortamında 9 Cemâziye'l-ûlâ 1334/21 Mart 2013 tarihinde Perşembe günü Dımaşk'ta Hayyü'l-Mezre'a'da bulunan Mescidü'l-Îmân'da ders vermekte iken şehit edildi. Yapılan resmî açıklamaya göre; söz konusu intihar bombası ile el-Bûtî'nin yanında aralarında torununun da yer aldığı kırk iki kişi daha şehid oldu ve seksen dört kişi de yaralandı. Olayla ilgili olarak gerek mevcut Suriye rejimi, gerekse Suriyeli muhâlifler olayı kınayıp, karşı tarafı sorumlu tuttu. el-Bûtî'nin cenazesi 23 Mart 2103 tarihinde evinden alındı ve cenaze namazı el-Mescidü'l-Emevî'de kılındıktan sonra mescidin yakınında bulunan Dımaşk Kalesi'nde Selahaddîn Eyyûbî'nin kabri yanında defnedildi.



el-Bûtî, 1347/1929 yılında Cezîretü Butân diye bilinen Suriye, Irak ve Türkiye üçgeninde bulunan ve bugün Türkiye sınırları içerisinde yer alan ve bugünkü Cizre'de, Cezîretü İbn Ömer'e bağlı Calika'da doğdu. Dört yaşında iken 1933 yılında, babası Molla Ramazân el-Bûtî ile birlikte Dımaşk'a hicret etti. el-Bûtî on üç yaşında iken annesi vefat etti. Bunun üzerine babası ikinci kez Türk bir ailenin kızıyla evlendi. Bu evlilik onun, Kürtçe ve Arapça yanında Türkçe'ye de önem vermesine ve öğrenmesine sebep oldu.

el-Bûtî, 1347/1929 yılında Cezîretü Butân diye bilinen Suriye, Irak ve Türkiye üçgeninde bulunan ve bugün Türkiye sınırları içerisinde yer alan ve bugünkü Cizre'de, Cezîretü İbn Ömer'e bağlı Calika'da doğdu. Dört yaşında iken 1933 yılında, babası Molla Ramazân el-Bûtî ile birlikte Dımaşk'a hicret etti. el-Bûtî on üç yaşında iken annesi vefat etti. Bunun üzerine babası ikinci kez Türk bir ailenin kızıyla evlendi. Bu evlilik onun, Kürtçe ve Arapça yanında Türkçe'ye de önem vermesine ve öğrenmesine sebep oldu.

Muhammed Ramazân el-Bûtî on sekiz yaşında iken evlendi. Bu evliliğinde biri kız, altı çocuğu oldu. Halen Dımaşk Üniversitesi Külliyyetü'ş-Şerî'a dekanlığı görevini yürütmekte olan Dr. Tevfik el-Bûtî oğullarından birisidir.

el-Bûtî'nin ilmî hayatında, küçüklüğünden beri birlikte bulunduğu devrin önemli âlimlerinden olan ve aynı zamanda da tasavvuf meşâyihinden olan babası Molla Ramazân'ın büyük etkisi oldu. Alt yaşında iken babası kendisini çocuklara Kur'ân-ı Kerîm eğitimi veren bir hanımefendiye yönlendirdi ve altı ayda onun terbiyesi altında Kur'ân-ı Kerîm'i hatmetti. En önemli hocası babası idi. İlk olarak kendisinden akâid esaslarını, ardından veciz bir şekilde siyer-i Nebî okuyup öğrendi. Daha sonra sarf ve nahiv ilmine dair dersleri aldı. Babası kendisini İbn Mâlik'in meşhur nahiv eseri *Elfiyye*'sini ezberlemeye yönlendirdi ve bir yıldan kısa bir sürede daha bülûğ çağına bile varmadan bunu ikmâl etti.

Bu ilk eğitiminin ardından eski Dımaşk mahallelerinden biri olan Saruca mıntkasında Medresetü'l-İbtidâiyye'ye kaydoldu. Burada sadece dinin temel esasları, Arapça ve matematik öğretiliyordu. Daha sonra eş-Şeyh Hasen Habenneke el-Meydânî'nin yanında eğitimini sürdürmek üzere Câmî'u Mencek'e iltihak etti. Bu sırada daha on yedi yaşını bile geçmemişken Mencek Camii yakınında bulunan Meydân câmilerinde imamlik yapıp, vaaz edip, hutbe okuyordu. 1953 yılında el-Meydânî'nin gözetiminde Ma'hedü't-Tevcihi'l-İslâmî'de eğitimini tamamladı. Aynı yıl eğitimini sürdürmek üzere Câmî'atü'l-Ezher'e gitti. Külliyyetü'ş-Şerî'a'dan 1955 yılında hukuk eğitimini, 1956 yılında da Külliyyetü'l-Lugati'l-Arabiyye'de eğitim diplomasını aldıktan sonra yılında Dımaşk'a tekrar döndü. 1958 yılında da Hımıs'da Din Eğitimi alanında hoca olarak tayin edildi.

Câmî'atü Dımaşk'a asistan olduktan sonra Fıkıh ve Fıkıh Usulü alanında doktora yapmak üzere tekrar Ezher'e gitti. *Davâbitü'l-maslaha fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye* adlı teziyle doktorasını tamamladı. Câmî'atü Dımaşk Külliyyetü'ş-Şerî'a'da 1965 yılında müderris olarak başladığı akademik hayatında profesörlüğe kadar yükseldi. 1975 yılında Fakülte'ye vekîl, 1977 yılında da dekan tayin edildi. Ayrıca el-Akâid ve'l-Edyân kısmının da reisliğini yürüttü. Emekliliğinden sonra da vefatına kadar üniversite ile ilgisini hep devam ettirdi.

el-Bûtî, Akademik hayatı boyunca umumi etkinliklerden uzak durmuş, hatta 1981 yılına kadar geçen sürede haftada iki umumi ders dışında ders halkası kurmamıştır. Sırasıyla, Mescid-i Sancaktar, Mescid-i Tenkiz ve derslerine devam edenlerin iyice yoğunlaşması dolayısıyla Mescid-i İmân'da dersler ve sohbet halkaları kurmuştur.

Muhammed Ramazân el-Bûtî, yıllarca Arap ve İslâm dünyasında pekçok konferans vermiş, uluslararası kongrelere katılmış, başta Strazburg'ta bulunan Avrupa Birliği Paramentosu'na azınlıklar hukuku konusunda yaptığı konuşma olmak üzere, İslâm dünyası ve Batı'da pekçok ülke paramentosunda

konuşmalar yapmış, pekçok ulusal ve uluslararası sivil toplum kuruluşuna kurucu ve üye olarak iştirak etmiştir.

el-Bûtî, dört Ehl-i sünnet fıkh mezhebini temsil eden, Ehl-i sünnet akidesine inanan, akâidde Eş'arî bir kimse idi. Selefiyye'ye karşı Ehl-i sünneti savunan önemli isimlerdendi. *es-Selefiyye merhaletün zemeniyyetün mübâreketün lâ mezhebün İslâmiyye, el-Lâ mezhebiyye Ahtariü bid'atin tüheddidü'ş-Şeri'ate'l-İslâmiyye* gibi eserlerini bu amaçla yazmıştı. Dinî ilimlere ve akideye dair önemli bir âlim olduğu kadar, materyalist düşünceye karşı da ciddi eserler yazmış, önemli faaliyetlerde bulunmuştur. *Avrubba mine't-takniye ilâ'r-rûhâniyye müşkiletü'l-cisri'l-maktû', ve Nakdü evhâmi'l-mâdiyyeti'l-cedeliyye* gibi kitaplar yazarak benzeri düşünelere cevaplar vermiştir.

el-Bûtî, Suriye yönetimi ile irtibatlı olmaya devam etmiştir. Sûriye lideri Hâfızü'l-Esed'in kendi kitaplarını okuyup kendisiyle görüşme talep etmesiyle doksanlı yılların başında başlayan bu ilişkiler zaman zaman uzun celselere varacak kadar ilerlemişti. Bu karşılaşmaların en önemli sonuçlarından birisi de İhvân-ı Müslimîn mensubu hapiste tutuklu pek çok kişinin serbest bırakılması, ülkedeki dinî eğitim veren enstitülerin, basının ve İslâmî kipat neşriyatının önündeki engellerin kaldırılmasında ortaya çıkmıştır. Ne var ki, 1982 yılında yaşanan Hama olayları sebebiyle İhvân-ı Müslimîn karşısında hükümet yanlısı bir tutum sergilemesi ve Esed âilesini savunan bir konumu tercih etmesi kendisinin ciddi eleştirilere maruz kalmasına sebep olmuştur.

Hükümete karşı hareket başlatılabilmesi için el-Bûtî, hükümet yetkililerinin açıkça küfürlerini ilan etmelerinin şart olduğunu, aksi halde ayaklanma ve karşı hareket başlatmanın mümkün olmayacağını söylemiş ve bu konuda *el-Cihâd fi'l-İslâm* (1993) adıyla bir de kitap yazmıştır. Benzeri tavrı Beşşâr el-Esed döneminde de sürdürmüş ve hükümetle yakın ilişkide olmaya devam etmiştir. Onun Suriye üst yönetimi ile ilişkilerinin Filistin direnişi ve Vatikan ile ilişkilerin dondurulması gibi kararlarda etkili olması sonucunu doğurmuştur. Bununla birlikte, el-Bûtî siyâsetten uzak durduğu gibi, başkalarına da bunu telkin ediyordu. 2011 yılından itibaren başlayan Suriye krizi esnasında da nereden kaynaklandığı bilinmeyen çağrılara uyarak, halkı harekete geçmeye ve isyâna teşvik eden çabaları reddetmiş, ayrıca, halkı ayaklanmaya çağıran Yûsuf el-Karadâvi'yi de, bu çağrının bir lafabeliği olduğunu ve fitne kapısını açacak bir fesat olduğunu söyleyerek, eleştirmiştir.

Muhammed Ramazân el-Bûtî'nin bu ve benzeri görüş ve davranışları ülke içinden ve dışından kendisine çok sayıda eleştiri yöneltilmesine ve düşmanlık derecesine varan sert tavırlarla karşılaşmasına sebep olmuş, kendisinin eserlerinin meydanlarda yakılmasına kadar işi ileriye götürmüşlerdir.

Muhammed Ramazân el-Bûtî altmıştan fazla eser telif etmiştir. Bu eserlerde fıkıh, Kur'ân-ı Kerîm, Sünnet, mezheplere dair pek çok konu yanında içtimâî meselelere dair konuları da ele alınmıştır. *el-Bidâyâtü bâkûra A'mâlî'l-fikriyye, el-Mezâhibü't-tevhîdiyye ve'l-felsefâtü'l-mu'âsira, Lâ ye'tihî'l-bâtılı, Menhecü'l-hadâratî'l-İslâmiyye fi'l-Kur'ân, el-Hikemü'l-Atâiyye: Şerh ve tahlîl, Hezâ mâ kultuhû emâme ba'dî'r-rü'esâi ve'l-mülûk, el-İslâm ve'l-'asr tehaddiyât ve'l-âfâk hıvârât li karnin cedîd, Kübrâ'l-yakîniyyâti'l-keviyye, Allâhü emî'l-insânü Akdarü 'alâ ri'âyeti hukûkî'l-insân, Fıkhü's-sîreti'n-Nebeviyye, et-Tağyîr mefhûmuhû ve terâikuh, Difâ'un 'ani'l-İslâm ve't-târîh* gibi pek çok eser kaleme almıştır.

*Fıkhü's-siyre: Peygamber (a.s.)'in Uyguladığı İslâm* (İstanbul 2002), *Gençliğin Sorunları* (İstanbul 1986), *İslâm Toplumunun Oluşumu* (İstanbul 1992), *İslam Dini'ni tehdid eden en korkunç fitne mezhepsizlik* (Konya 1976), *İslâm'a Davet Metodu* (İstanbul 1987), *Müslümanların Gerilemesinden Kimler Sorumludur?* (İstanbul 1985), *Yaratıcının Varlığı Yaratılanın Görevi İslam Akâidi*, İstanbul 1986), *Babam Molla Ramazan el-Butî: Hayatı Düşünceleri Mücadelesi* (İstanbul: Kent Yayınları ts.) gibi eserleri de Türkçe'ye tercüme edilmiş ve yayımlanmıştır.

**Najmeddin ALLISSA, Yard. Doç. Dr.**

Yalova Üniv., İslami İlimler Fak., Hadis, YALOVA