

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ
JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث
XXIII ✖ 2 ✖ 2025

Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV) adına Genel Yayın Yönetmeni/Executive Editor
Prof. Dr. Ataullah ŞAHYAR (Marmara Ü., İlahiyat Fakültesi, İSTANBUL) sahyar@gmail.com

Editör/Editor in Chief

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

Editör Yardımcısı/Assistant Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mücahit KARAKAŞ (Amasya Ü., İlahiyat Fakültesi, AMASYA) m.karakas_06@hotmail.com
Dr. Safiye İNCEYILMAZ MSLM (Yozgat Bozok Ü. İlahiyat Fakültesi, YOZGAT) safiye-inceyilmaz66@hotmail.com

Alan Editörleri/Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Nağihan EMİROĞLU (Kastamonu Ü. Kastamonu), Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Nur ASLAN (Giresun Ü. Giresun), Dr. Öğr. Üyesi Rukiye OĞUZAY (Çanakkale Onsekizmart Ü. Çanakkale), Dr. Abdullah ÇİMEN (Uşak Ü. Uşak), Arafat AYDIN (Yazmal Eserler Kurumu, İstanbul), Dr. Hatice Nur DALKILIÇ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü., Nevşehir), Dr. Zülal KILIÇ (Kocaeli Ü., Kocaeli), Dr. Kübra ÇAKMAK (Yalova Ü. Yalova), Dr. Ümmügülüm YEŞİL ÖZ (Manisa Celal Bayar Ü., Manisa), Dr. Abdulhamit ÇALIŞKAN (Muğla Sıtkı Koçman Ü., Muğla), Dr. Hatice KARADENİZ (Muğla Sıtkı Koçman Ü., Muğla), Dr. Öğr. Üyesi Ayşenur YAMANUS (Yalova Ü. Yalova), Zuhal YILDIZ (Düzce Ü. Düzce), Hatice BARLAS (Kilis 7 Aralık Ü., Kilis)

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Mirza TOKPUNAR (Çanakkale Onsekiz Mart Ü., Çanakkale), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Ü., Samsun), Prof. Dr. Hail İbrahim KUTLAY (Tekirdağ Namık Kemal Ü., Tekirdağ), Prof. Dr. Ebubekir SIFIL (Yalova Ü., Yalova), Doç. Dr. Kamal-deen Olawale SULAIMAN (Ekiti-State Ü., Ado-Ekiti, Nigeria) Prof. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR (Marmara Ü., İstanbul), Prof. Dr. Aynur URALER (Marmara Ü., İstanbul), Doç. Dr. Mehmet EFENDİOĞLU (Bilecik Şeyh Edebali Ü., Bilecik), Prof. Dr. Şemsettin KIRIŞ (Karamanoglu Mehmetbey Ü., Karaman), Doç. Dr. Dilek TEKİN (Yalova Ü. Yalova), Dr. Öğr. Üyesi İsa AKALIN (Akdeniz Ü., Antalya), Dr. Öğr. Üyesi Najmeddin ALİSSA (Yalova Ü. Yalova), Doç. Dr. Rahile KIZILKAYA YILMAZ (Marmara Ü., İstanbul)

Danışma Kurulu/Advisory Board

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

Uluslararası İlişkiler/International Relations

Prof. Dr. Muhammet AYDIN (Câmi'atü Katar, Doha, Katar), Doç. Dr. Ahmet Tahir DAYHAN (Aydın Adnan Menderes Ü., Aydın), Dr. Öğr. Üyesi İbrahim H. İNAL (Ondokuzmayıs Ü., Samsun),

Bilişim&İletişim/Correspondence

Prof. Dr. Muhammed ABAY (Marmara Ü., İstanbul), Dr. İbrahim ALTAN (CB Sosyal Politikalar Kurulu, Ankara)

Tashih/Proof Reading

Sümeyye Nur DOĞAN (Balıkesir Ü., Balıkesir), Sümeyye Şehide CAN (Ankara Sosyal Bilimler Ü., Ankara), Merve ÖZTÜRK (Aydın Adnan Menderes Ü., Aydın), Kevser KESKİN (Gaziantep Ü. Gaziantep)

Düzeltilmeler/Corrections

Ayşenur KUMAŞ (Karabük Ü., Karabük) Hilal GÜZELTEPE (İzmir Kâtip Çelebi Ü., İzmir), Hayrunnisa YILDIRIM HARDASHOVA (İbn Haldun Ü., İstanbul), Zeynep ERGİN (Kütühyia Dumlupınar Ü. Kütahya)

Kapak Tasarımı/Cover Design

Latif ÇETİNKAYA (latifcetinkaya@yahoo.com)

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

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

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

Yönetim ve Dağıtım/Administration and Distribution

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

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

© Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV) İstanbul 2025

İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, İlimde ve Usûlde Küllî Tasavvur ... ✦ XI-XII

Makaleler/Articles/مقالات

Şemsettin KIRIŞ, Modernleşme Süreçleri Bağlamında 'Dîn' Kelimesini İçeren Ayet ve Hadisler Üzerine/*On the Verses and Hadiths Containing the Word 'Dîn' in the Context of Modernization Processes* ✦ 197-228

Alim KARASU, Hz. Peygamber'in Vahiy Esnasında Yaşadığı Bedensel Değişimler ve Oryantalist İddiaların Tenkidi/*The Physical Changes Experienced by the Prophet During Revelation and a Critique of Orientalist Claims* ✦ 229-248

Halil İbrahim KUTLAY, الأثر الجغرافي في نقل الحديث وروايته: الأربعون البُلْدَانِيَّة لِأبي طاهر /*The Geographical Impact on Transmission and Narration from the al-Silafi: With The Forty Hadiths from Forty Lands named al-Arba'ün al-Buldāniyyah as a Model* ✦ 249-261

Ayşenur YILDIRIM, Boşama Yetkisinin Kadına Tevdi'i: *Kütüb-i tis'a* Hadisleri Üzerine Bir Tetkik/*The Delegation of Divorce Authority to Women: A Study of the Hadiths of the Kutub al-tis'a* ✦ 263-280

Rukiye OĞUZAY, Kubâ Mescidi'nin Fazileti: Rivâyetler Üzerine Bir Tetkik/*The Virtue of the Qubâ' Mosque: A Study of the Hadith Narrations* ✦ 281-300

Tercüme/Translation/ترجمة

Râmî HÜDÂ, *İmâm Buhârî'nin, İkrime Mevlâ İbn Abbâs'ın Rivâyetlerine Yaklaşımı*/منهج الإمام البخاري في التعامل مع مرويات عكرمة مولى ابن عباس (Çev. Mücahit KARAKAŞ) ✦ 301-318

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Mustafa KALFA, Yapay Zekâdan Elde Edilen Dipnotlu Metinlerin Microsoft Word Üzerinde Visual Basic for Applications (VBA) Kullanılarak Düzenli Hâle Getirilmesi/*Organizing AI-Generated Texts with Footnotes in Microsoft Word Using Visual Basic for Applications (VBA)* ✦ 319-337

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

Harput Klâsik Hadis Meclisi-II 22-24 Ağustos 2025,

Harput, ELÂZİĞ (Dilek Ergin ASLAN) ✦ 339-345

“Hadis ve Dijital-1: Hadis, Dijital ve Dijital Dönüşüm” Paneli,
6 Kasım 2025, ANKARA (Sümeyye Şehide CAN) ✦ 347-349

“Hadis ve Dijital-2: Hadis, Dijital ve Veri Analizi” Paneli,
19 Aralık 2025 ANKARA (Elif Zeynep BERBER) ✦ 351-355

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

Hanefî Hadis Usûlüne Giriş, Abdülmecîd Türkmânî,
2. Baskı, İstanbul: Tahlil Yayınları, 2020, 384 sayfa.

(Gamze TEPEGÖZ) ✦ 357-364

Vefeyât//Obituary/فقاء

Şeyh Muhammed Accâc el-Hatîb el Hasenî (1351-1442/1932-2021)

(Najmeddin ALÏSSA) ✦ 365-376

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات ✦ 377-382

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadîth Studies/

حول مجلة بحوث الحديث ✦ 383-384

Varlık ve Usûlde Küllî Tasavvur...

Varlığa ve hayata küllî bir nazarla yaklaşmamız ve 'var eden'e bizi ulaştıran bir vasıta gözüyle bakmamız, kadîm tasavvurumuzun ve ilim geleneğimizin esasını teşkil etmektedir. Varlık tasavvurumuzun kuşatıcılığı, 'ol' emrini veren ile bu emirle zuhûra geleni de ihata edecek derecede olursa; cemâdât, nebâtât ve hayvânâtı ifade eden mülk âlemi ile sâir mahlûkâtı kuşatan melekût âleminin, söz konusu emrin birer tezâhürü olduğu anlaşılır. Küllî bir düzen içinde, kendisi için takdir edilen süre boyunca tayin edildiği üzere işleyen yerdeki ve göklerdeki her türlü varlık, 'ol' emrini verenin yegâneliğinin gereğidir; O'na aittir ve O'na aidiyetinin idrâki içinde kalarak O'nu tesbîh eder.

Mülk âleminin kâmil varlığı olan insanın, bu kemâlinin bir gereği olarak, sâir varlıklar onun emrine musahhar kılınmıştır. Bu ayrıcalığın temel sebebi ihtiyârı kendisine tevdi edilmiş olan insanoğlunun rızâ-i İllâhî'ye uygun tercihlerde bulunması ve bu sayede sâir mahlûkât gibi ubûdiyyetini müdrîk bir hayat sürmesidir. Âlem ile insan arasındaki bu ilişki de Hâlik-i zülcelâl hazretlerinin takdîri ve kazası iledir. Hilkatın kâmil olan insanoğlunun varlığın hizmetine musahhar kılınması, kalbinin derinliklerine istikâmetin ilkâ edilmesi, vahy-i ilâhînin desteği ve Nebiyî-i zîşân Efendimizin örnekliliği ile hakikaten kâmil hale gelmesi, yaratılışının temel gayesini teşkil etmektedir.

Söz konusu ayrıcalıklara sahip insanoğlu, bu mazhariyetler sayesinde bütün yapıp ettiklerini aynı varlık tasavvuru içerisinde ve onunla bütünlük arz edecek şekilde mutlak gerçeklik ile uyumlu olarak ele almalı ve fiiliyâta dökmelidir. Ehl-i ilim olanın da bu çerçevede üzerine düşen vazife; hayata yön veren fikrî esasları ve temel tasavvuru ile sözü edilen küllî varlık tasavvuruna mütenasip bir tefekkür geleneği içerisinde bulunmak, bu geleneği özümsemek ve devamlılığını sağlamaktır.

Dış görünüş, düşünsel duruş ve aklı-kalbî hâllerimizin her biri, küllî tasavvurumuzu teyit edecek şekilde 'ol' emrine mütenasip ise genelde ilim, özelde ise usûl tasavvurumuzun tutarlılığından söz etmek mümkün hâle gelir. Maişetimizi hangi yoldan temin edersek edelim, ilimle meşgul olanlarımız sözü edilen küllî tasavvur ve usûl birikimine sahip değilse düşünsel ve davranışsal bir tutarlılıktan; yapıp ettiklerimiz, kararlarımız ve küllî âlem hakkındaki tasavvurumuz arasında bir tenasüpten söz edilemez.

Bu tutarlılık bağlamında, modern zamanda gereksiz görülerek ihmâl edilen usûl melekesinin teşekkül etmemesi ve ahlâk ile âdâba tealluk eden cihetimizin ihmâl edilmesi, varlık ve ilim tasavvurumuzda büyük boşlukların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Dînî eğitim aldığı hâlde gereğini yerine getirmeyen, dini modern hayatın meşrulaştırma aracı olarak kullanan; fen ve sağlık bilimlerini pozitivist bir süzgeçten geçirerek okuyan; irfânî, kalbî ve ahlâkî olanı ilim ve usûl tasavvurunun dışına çıkararak günümüz eğitim algısı, Hak Teâlâ'nın sıfatları ve esmâsı vasıtasıyla bilinmek üzere var edilen insanoğlunun 'bilme' mesuliyetinin ihmâl edilmesinin bir neticesidir.

Kur'ânî ve Nebvî olan pek çok esası 'aklının' terazisinde tartarak yetersiz ve yanlış bulan, fikhî ahkâmı değiştirip 'reformize eden', dînî tahsil gördüğü hâlde dinin emri olan 'tesettür'e riâyet etmeyen, ümmetin bin dört yüz yıldır tereddütsüz şekilde fiilî tevâtür yoluyla intikal eden hakikatlerini değiştiren; dînî tahsil görenlerin dahi kendilerini yetiştirecek temel kurucu kadîm kaynaklarla bağını koparan, eğitim ve öğretimi resmî süreçler ve evraklara indirgeyen yetersiz unvan sahibi kişiler üreten yapılar, her türlü fikrî zenginliği ile kadîm geleneğimizde keşfedilmeyi bekleyen küllî tasavvurumuzun ihmâlî sebebiyle ortaya çıkmıştır.

Beklentilerin avâm-ı nâs tarafından şeklen îfâ edilmesi, ehl-i ilmin deruhte etmesi gereken mesuliyetin yerine ikâme edilemez. Zira avâm-ı nâs ilmihal düzeyinde her konuda bilgilendirilse dahi ilmî, irfânî, rûhî, kalbî ve ahlâkî derinliğin keşfi ancak küllî bir nazarla mümkündür. Modern çağda Müslümanın kendisini içinde bulduğu vasatın kendi eliyle şekillendirilmediği gerçeği, avâm için bir gerekçe teşkil edebilirse de ilim ve irfan ehli için bir mazeret oluşturamaz.

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, İslâm toplumları hakikatin en vezic ifadesi olan 'illâ hû/sadece O' tasavvurunu yeniden keşfetmeden ne sözü edilen küllî tasavvura ne de derûnî ahlâk ve edep arayışlarına ulaşabilir. Geçici heveslerle ve parçacı yaklaşımlarla 'illâ edeb' tasavvurunun yeniden inşasını ummak beyhûde bir beklentidir. Bu sebeple tedris ve terbiye bu tasavvura göre topyekûn bir şekilde ele alınmalı, her birimizin varlığını küllî tasavvura göre konumlandırması süreci başlatılmalıdır.

Her sayımızda olduğu gibi bu sayımızda da *Hadis Tetkikleri Dergisi'* nin yazılarıyla içeriğini zenginleştiren, maddî ve manevî desteklerini sunan, sahip çıkan, bizleri cesaretlendiren, teklifleri ve açtıkları ufuklarla bizleri onurlandıran bütün hoca ve kardeşlerimize şükranlarımızı arz eder; bundan sonra da dergimizin imkânlarının araştırmacılarımızın hizmetinde olduğunu te'yiden ifade ederiz.

Gelecek sayılarımızda görüşmek dileğiyle...

Saygılarımızla...

İbrahim HATİBOĞLU

Modernleşme Süreçleri Bağlamında ‘Dîn’ Kelimesini İçeren Ayet ve Hadisler Üzerine

Şemsettin KIRIŞ*

“On the Verses and Hadiths Containing the Word ‘Dîn’ in the Context of Modernization Processes”

Abstract: In the Qur’an, the term *dîn* is used in meanings such as ‘divine reward and punishment,’ ‘the consequence of all human actions’ and ‘social order.’ In hadiths, *dîn* is described as sincerity towards the Prophet, his Book, the leaders of the Muslims, and the entire Muslim community. It is also referred to in relation to acts such as prayer, almsgiving, and the protection of Muslims’ lives and honor. The Prophet Muhammad attached great importance to both teaching and learning religion. He paid close attention to delegations who came from distant regions to learn about the religion and encouraged them to convey what they had learned to others. The usage of the term *dîn* in hadiths is in full harmony with its usage in the Qur’an. In many instances, it is employed in the sense of personal piety, while in others, it denotes a broader meaning of social order. Equating *dîn* solely with belief is a modern misconception. *Dîn* is, in essence, a moral and social structure encompassing spiritual obligations within familial and communal life. As a social order derived from collective norms, *dîn* represents an authentic and consequential relationship between the individual and God—unlike the symbolic religious engagement observed in pagan traditions. The Pharaoh figure symbolizes those rulers who resist divine invitation and sever the people’s connection to the sacred covenant. When *dîn* is preserved, so too are life, property, intellect, and lineage, as *dîn* provides the framework to safeguard all these. Devoting *dîn* purely to God means allowing divinely sourced knowledge to guide all personal and societal choices.

Citation: Şemsettin KIRIŞ, “Modernleşme Süreçleri Bağlamında ‘Dîn’ Kelimesini İçeren Ayet ve Hadisler Üzerine” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXIII/2, 2025, 197-228.

Key words: Hadîth, Prophethood, Modernization, State, Piety.

I. Giriş

Modern dünyada din ile ilgili bir kafa karışıklığının varlığından söz etmek mübalağa olmaz. “Din birbirinden bağımsız bireylerin inanç tercihlerine indirgenebilir mi? Din inanç meselesidir, inanırsın ya da inanmazsın,” cümleleri ile özetlenen tutum gerçeği yansıtıyor mu; değilse arkaik bir sürecin modern dünyadaki karşılığı mı? Kutsal olan nedir? Sembolik anlamda bir tanrı inancına sahip bulunmak mıdır, yoksa değerler dünyamızda sınırlı hayatımız boyunca yapabileceklerimizin tamamını kuşatan tüm belirleyiciliğin Allah’a ait

* Prof. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, KARAMAN, semsettinkiris@gmail.com

olması mıdır? Kutsal olan, bir işaretler ve semboller sistemi midir, yoksa yaşanan elle tutulan, hayatın tüm boyutlarını kuşatan amelî bir hakikat mıdır? Dinin insanların Allah ile kurduğu gerçek ya da sembolik düzeyde bir ilişki yani olmakla birlikte bir ‘düzen’ tarafı bulunmaktadır. Din muhtevasını Allah’ın belirlediği ve insanların birlikte yaşama düzenini anlatır. İnsanların birlikte yaşama mecburiyeti, bir meşruiyet ihtiyacını zorunlu kılar. Dinin etimolojik ve arkaik kökeninde de bir meşruiyet manası bulunmaktadır. Din, toplumda meşru olanların bütününe ifade eden bir düzenin adıdır. Akatca’da ‘dinum’ kelimesi ‘yasal karar’, ‘dâvâ’, ‘duruşma’, ‘hüküm, hükmü vermek’, ‘son hükmü söylemek’, ‘tamamlanmış dava’, ‘karar vermek’, ‘bir davayı kabul etmek’, ‘bir davaya karşı dava açmak’ gibi anlamlara gelmektedir.¹ Bugün geleneksel yapıları ve değerleri çoktan değiştirmiş ve dönüştürmüş olan küresel bir dünyada yaşadığımız gerçeğini kavramak zorundayız.² İnsani bir etkinlik olarak hayatın diğer alanlarından ayrılabilen somut ‘din’ kategorisinin modern Batı’nın bir icadını söylemek mümkün gözükmemektedir.³ Batılı paradigma Dinler Tarihi bilimini kendi bakış açısına uygun din tanımı ve tasnifi yaparak inşa etmiştir. Adıbelli, yazısı olamayan halkların dinî sistemlerini ifade etmek için kullanılan ‘ilkel dinler’ teriminin problemleri olduğunu belirtmekle kalmamış, modern din tanımı ve tasnifi üzerinden bir din algısının Eski Yunan ve Mısır medeniyetlerinde, Hinduların ve Budistlerin metinlerinde Çinlilerin ve Japonların geleneklerinde ve hatta Yahudi kutsal kitabı Tanah ile Yunanca Yeni Ahit’te bulunmadığını söylemiştir.⁴ Ay, bu durumu şöyle özetlemiştir:

“Araştırmamızda başta Din Felsefesi ve Dinler Tarihi olmak üzere ‘din’ üzerine gerçekleştirilen bazı felsefi ve tarihsel inceleme ve soruşturmaların, hesabı verilmemiş ama önceden verili kabul edilmiş Avrupamerkezci ve belli bir kültüre, tarihe ve teolojiye göreli bir ‘din’ kavramından hareketle yapıldığı sonucuna ulaşılmıştır.”⁵

Modernleşme aklı paganizmi çok tanrıcılıkla İslam’ı da tek tanrıcılıkla eşitlemiştir. Bu ilk adımdı ama bu adımın içinde atılacak ikinci adımın izleri de bulunmaktaydı. İkinci adım ne oldu? İnsanlık tarihinde önce çok tanrıcılık vardı zamanla bu evrilerek tek tanrıcılığa dönüştü denildi. Bu çerçevede Sümerlerin dini öne çıkarıldı. Üçüncü adım ne oldu? Müslüman, Hristiyan ve Yahudi dini geleneklerinde müşterek olarak bulunan birçok unsurun kaynağı

¹ Jeremy Black vd., *A Concise Dictionary of Akkadian* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000), 60.

² Mona Abaza vd., “Batıcı Akıl, Oryantalizm, İslamcı Fundamantalizm: Bir Eleştiri”, *Tezkire* 9-10 (1996), 112.

³ Sare Levin Atalay, “Bir ‘Batı İcadı’ Olarak Din: ‘Religion’ Kavramının Modern Batı’da İnşası”, *İnsan & Toplum* 6/2 (2016), 42.

⁴ Ramazan Adıbelli, “Din’siz Bir Dinler Tarih İnşa Etmek: ‘Din’e İkame Olarak Daniel Dubuisson’un ‘Kozmografik Oluşumlar’ Kavramı”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32/44 (2018), 9.

⁵ Rahim Ay, “Din Felsefesinden Dinler Tarihi’ne Dinin Batılı İnşasının Eleştirisi”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 277.

Sümer dinidir söylemi öne çıkarıldı. Bu zihin inşası sürecinde esas itibarıyla paganizmin çok tanrıcılıkla eşitlenmesini sorgulamamız gerekiyordu. Paganizm bir tanrı tercihinde bulunma olarak görünmekle birlikte aslında insanın kendini tanrı koltuğuna oturmasından başka bir şey değildi. Çünkü pagan kültürde başkasının tanrı kabul ettiklerine de saygı göstermek esastı. Mesela Helenistik dönemin ünlü siyaset adamı İskender'in Mısır'ı ele geçirdiğinde Amon Ra'ya; İran'ı işgal ettiğinde Ahura Mazda'ya saygı göstermesi bir anlam taşımaktadır. Tanrı otoritesinin parçalara bölünmesi aslında o koltuğa insanın kendini oturtması ile alakalı bir durumdur. Eski çağda geçerli olan 'başkasının tanrısına saygı' kültürü, modern dünyada 'başkasının yaşam tarzına saygı' kültürüne dönüşmüştür. Emperyalizme dayalı şarkiyatçı dinamikten neşvü nemâ bulmuş olan Dinler Tarihi çalışmalarının oluşturduğu fikri zeminde, tevhit ile şirkin farkının birden çok puta secde eden ile tek olan Allah'a secde edenin farkı gibi ortaya konması aslında bir zihin inşası idi. Bu ayrışma sanki sadece bir şekilden ibaretti. Tevhit ve şirk ayrışmasında otorite meselesi ihmal edildi. Allah'ın otoritesinin doğrudan ve birdenbire iptal edilmediğini, önce parçalara bölüldüğü sonra iptal edildiği görmezden gelindi. Mümin ve müşrik arasındaki ayrışma, felsefi tarafı bulunan entelektüel bir ayrışmadan çok ameli tarafı bulunan gündelik hayatla, arzu ve tercihlerimizin yönetimi ile daha çok ilgili bir ayrışmadır.

Dini pratik hayatta karşılığı bulunmayan inançla eşitlediler. Allah'ın hayata karışmadığı ve sosyal hayatta çıplaklık gibi, zina gibi çocuk aldırma gibi büyük günahların kişinin Allah'la ilişkilerine ve dinine zarar vermeyeceği algısını ürettiler. Mesela onlara göre kabir ehlinden yardım istemek şirkti ama komşusunun hanımı ile karşılıklı rızaya dayalı olarak birlikte olmak deisttik bir tavır ve pratik bir şirk değil, affedilmesi umulacak bir günahı. İnsanın Allah'la olan münasebeti hakiki ve sonuçları mutlaka görülecek olan bir alaka mıdır, sembolik bir alaka mıdır? Peygamberlerin bütün talimleri, bu alakanın hakikat boyutunda olduğu üzerinde kuruluydu. İnsan elini açıp 'Allah'ım' dediği zaman muhatabının hayal değil hakikat olduğunu bilir. Seslenişi sembolik değil hakikidir. Kur'an'ın ilk muhatapları olan toplum, Allah'ı kabul etmeyen bir toplum değildir. Allah'ı etkisiz ve yetkisiz vehmeden, bundan dolayı da O'nunla münasebetini hakikat boyutundan sembolik boyuta indiren bir toplumdur. Oluşturdukları çok tanrılı sistemde diğer ilahlarla olan ilişkileri de sembolik düzeyde idi. Modernleşme sonrası Dinler Tarihi disiplini, tüm dini gelenekleri son tahlilde insan ürünü gibi görmekle kalmadı din kelimesini pervasızca ve ulu orta çoğul kullanarak peygamberler yoluyla intikal etmiş din ile Allah'ı etkisiz ve yetkisiz tasavvur etmiş tüm yönelişleri eşitledi. Hakikat olup olmadığı test edilemez alan icat etti, ölüm sonrası hayat, ilahi ceza ve mükafatı buraya yerleştirdi ve dogma adını verdi. Dogma Yunanca dokein 'dokeiv' kelimesinden gelmektedir. 'Düşünmek', 'görünmek' veya 'olduğunu sanmak' an-

lamlarına gelmektedir. Bu kelimenin dini temsil etme kabiliyeti bulunmamaktadır. Dinin Yunanca dogma kelimesiyle eşitlenmesi, fikirler arasındaki eşitlerden birine indirgenerek, sıradanlaştırılmasını da getirmektedir. Dahası oluşturulan bu algı, dinin anlaşılmasını da menfi yönde etkilemektedir. Dini dogma ile eşitleme tutumu tüm inanışlara saygı elbisesi giydirilerek yapılmaktadır. Din ve felsefenin yan yana telaffuzu ve her dinden bahsedişte felsefeden de bahsetmenin mutlaka gerekli bir akli ve ontolojik duruş olarak sunulduğu, modern hurafelerden biri olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Dinin felsefeye bir şeyleri ispat etmek zorunda olduğu olması onun doğru anlaşılmadığının da bir göstergesidir. Felsefe de dine karşı bir tutum geliştiren ve bu iki olgu entellektüel olarak birbirlerinin alanlarına girmeden yaşasın tutumu da kendi içinde bir tutarlılık iddiasındadır. Ancak tüm bu tutum ve yönelişlerde temel soru insanın Allah ile olan ilişkisini hakiki ve sonuçları olan bir ilişki mi yoksa içtimai bir hayatın gerektirdiği müstereklerin zaruri kıldığı sembolik bir ilişki midir? Modern Dinler Tarihi ve Antropoloji paradigması dinin aslına ve esasına samimi bir yaklaşım içinde değildir. Ölüm sonrası hayat ve ilahi mükafat hakikat peşinde koşanın aslımı araştıracağı, üzerinde düşüneceği bir alan değil, toplumun kabul edişleri ile ilgili verilerden sadece biridir. Bir nevi zevahiri kurtarma ameliyesidir. Bu paradigmanın anlamadığı bu algı üretiminin, Hz. Nûh, Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ, Hz. İsâ ve Hz. Muhammed'in öğrettiği dinin varlığını ve hayatiyetini gerçek dışı saymaktan bir farkının olmadığını göstermektedir.

Din kelimesinin iştikakı ve kullanım biçimleriyle ilgili antik filoloji, arkeoloji, antropoloji ve eski çağ tarihi gibi disiplinleri de kapsayacak şekilde araştırma yapmak gerekmektedir. Aslında Bu Akatça ve Aramice metinlerden kelimenin izlerini izini sürmek gerekmektedir. Bu ise uzun emek isteyen bir yolculuk anlamına gelecektir. Burada özellikle ifade etmek istediğimiz husus şudur: Antik filoloji ve arkeolojinin verilerine inmeden tercüme metinler üzerinden yapılacak din yorumları sathiliği bir yana çağın getirdiği problemler karşısında sadra şifa olacak bir imkân sunmayacaktır.

Metafizik konularda dahi 'sürdürülmüş şüphe' üzerine kurulu metodolojik agnostisizm⁶, görünüşte tarafsız bir yaklaşım olarak sunulsa da özellikle peygamberli dinî gelenekler açısından bakıldığında ciddi problemler barındırmaktadır. Pagan ya da neopagan inanç sistemleri için bu yaklaşım daha uyumlu olabilir; zira bu geleneklerde ilahî mutlaklık anlayışı ya esnektir ya da doğrudan mevcut değildir. Oysa İslam gibi vahiy temelli dini geleneklerde, Tanrı yalnızca bilinemez bir varlık değil, aynı zamanda kendisini peygamberler aracılığıyla tanıtmış, emir ve yasaklarını bildirmiş bir hakikat kaynağıdır. Bu nedenle Tanrı hakkında epistemolojik suskunluğu tercih etmek metodolo-

⁶ bkz. Duygu Mete, "Din Bilimcisi ne kadar Agnostiktir? Çağdaş Din Bilimlerinde Agnostisizm Sorunu", *Kesit Akademi Dergisi* 4/14 (ts.), 399.

jik bile olsa inananlar açısından bir tür reddediş anlamını taşır. Tanrı'nın gönderdiği bilgiye 'bilinemez' etiketi yapıştırmak, o bilginin vahiy niteliğini geçersiz kılmak anlamına gelir. Dolayısıyla metodolojik agnostizm, seküler bilimdeki tarafsızlık kisvesiyle, vahiy dışlayan bir epistemoloji sunmakta; bu da kaçınılmaz biçimde din ile bilim arasında bir otorite çatışmasına yol açmaktadır. Modern bilim bir hakikat arayışı olarak kalmamış, zamanla dinî bilginin yerine geçme iddiası taşıyan bir sistem hâline gelmiştir. Bilimin sorgulanma dışı bırakılarak toplumüstü bir konuma getirilmesi⁷ problemlidir. Bilimsel önermelerin mutlaklık iddiası akla uygun değildir.⁸ Bu bağlamda bilim ile din arasındaki çatışmanın kökeni, sadece yöntem farkından değil, hakikati kimin temsil ettiğine dair iddiaların mutlaklığından kaynaklanmaktadır.

Modernleşme süreçleri dini toplumun içinde fertlerin birbirinden bağımsız tercihleri olarak algıladı, halbuki esasında din toplumun bir tercihiydi. Tabii ki toplumun yaptığı bir tercih fertlerin tercihlerini de kapsamaktadır. Çünkü netice itibarıyla her kişi yaşadığı toplumun bir üyesidir. İnsan barınmadığı bir toplumda yaşamaktansa kendine dinini yaşayacağı başka bir toplum da arayabilir. Din toplumla ve toplumun içinde yaşanır. Din ancak birlikte yaşama imkânı olanları birbirine bağlar. Birbirine inanmış ve güvenmiş toplum inşa eder. Dini derin bir anlayışla kavramak gerekir. Bu anlayışa sahip insanların yetişmesi de kolay değildir. Buna zaman ayıran bir topluluğun bulunması bir farz-ı kifâye olarak istenmiştir.⁹ Sadece 'tekil' olarak kullanılması, Kur'an'da din kelimesinin bir özelliğidir.¹⁰ Kur'an'da ve hadislerde toplumun Allah ile olan ahdinden söz edilmektedir. Kutsal mefhumu aslında toplumun Allah ile olan ahdinden neşet etmektedir. Modern seküler ulus devletlerde bu mesele askıya alındığı için kutsal algısında değişim yaşanmıştır. Bireysel tercih modern seküler toplumların kutsaldır. Dinin gereklerini yapmak veya yapmamak hepsi bu kutsalın muhtevasına dahil edilmiştir. Bu durum dinin gereklerine uyan kimselere bir özgürlük alanı açmış gibi görüldüğü için bir yanılsama yaşanmaktadır. Dini şahsiyetlerinin olmazsa olmazı kabul edenler bireysel tercihin dokunulmazlığı mutabakatına derin bir düşünce ile tahlil etmeden hemen dahil oldular. Halbuki burada toplumun mutabakatı değişiyordu. Toplum Allah ile olan ahdinden birbiriyle olan ahde (mutabakata) geçiş yapmış oluyordu. Bireysel tercihi dokunulmaz sayan ve kutsiyet atfeden modern seküler din algısı, bir yandan toplumun Allah ile olan ahdini yok saymış; diğer

⁷ Erol Çetin, "Modern Bilimin Eleştirisinde Öne Çıkan Hususlar", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2019), 131.

⁸ bkz. Adnan Bülent Baloğlu-Hacı Ali Şentürk, *Son Hurafe Deizm* (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 86.

⁹ et-Tevbe 9/122.

¹⁰ Abdurrahman Küçük, "Kur'an'da Din ve Din Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları-II (Sempozyum: 20-21 Kasım 1998, Konya)* (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2000), 4.

taraftan da din konusunda bütün iddialarını doğru bilgi ve hurafelerle mücadele sloganı altında kurmaya çalışmıştır. Başlangıçta metafizik bilgi test edilemez demiş metodoloji agnostisizmi kabul etmişsiniz, sonra da tüm dini bilgilerin doğru bilgi temelli olması gerektiğini iddia ediyorsunuz. Burada çok net bir tutarsızlık vardır. Doğru bilgi de sonuçta bir kabule dayanır. Siz dinin çok temel bir kabulünü diskalifiye ederek ne hakla doğru bilgi hassasiyeti ve hurafe mücadelesi argümanına sığınabilirsiniz? İlahi mükâfat ve cezayı test edilemez bilgi kabul eden bir anlayışın doğru bilgi ve hurafe ayıklama refleksi göstermesi problemlidir. Bütün bunlar din kelimesinin bütün yönleriyle ele alınmasının zarureti getirmiştir. Şimdi Kur'an'da din kelimesinin kullanımı üzerinde duralım.

II. Kur'an'da Din Kelimesinin Kullanımı

Kur'an'da din kelimesinin ele alınması, bu kelimenin derinliğini insanlığın hem geçmişi hem de geleceği bakımından önemin anlaşılması bakımından çok önemlidir. Çünkü Kur'an bu kelimenin anlam zenginliğini tüm boyutlarıyla ortaya koyacak şekilde kullanmıştır. Din kelimesinin geçtiği bütün ayetleri bir araya getirdiğinizde bu kelime çerçevesinde kafamıza takılan birçok mesele çözümlenemiyor. Modernleşme süreçlerinde bu kelime etrafında oluşturulan algı inşası ve zihniyet dönüşümünün boyutları ortaya çıkıyor. Şimdi ilgili ayetlerden hareketle bu kelimenin Kur'an'da nasıl kullanıldığını anlamaya çalışalım. Kur'an'da din insanın 'tüm yapıp ettiklerinin karşılığı' anlamında da kullanılmıştır:

يَوْمَئِذٍ يُؤْفِقِهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ

"O gün Allah onlara tüm yapıp ettiklerinin karşılığını karşılığını tastamam verecektir ve onlar Allah'ın apaçık gerçek olduğunu anlayacaklardır."¹¹

Kur'an'daki bu yaklaşım, dini birbirinden bağımsız fertlerin, birbirinden bağımsız inançlarıyla eşitleyen modern tutumla çelişir.

Kur'an'a göre din, yalnızca ilahî bir düzen değil, aynı zamanda mutlak bir hesap ve ceza nizamıdır. "Şüphesiz din/ilahi ceza ve mükâfât mutlaka gerçekleşecektir/لَوَاقِعُ يَوْمَئِذٍ وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ" ayeti¹², bu hakikatin kesinliğini vurgular. Buradaki 'din', yalnızca hayatı düzenleyen ilkeler bütünü değil; aynı zamanda bu ilkelere gösterilen bağlılığın ya da başkaldırının karşılıksız kalmayacağını bildirir. İnsanın Allah ile olan ilişkisi paganizmde olduğu gibi sembolik bir ilişki değil, sonuçları görülecek olan hakiki bir ilişkidir. Nitekim Kur'an'da 13 yerde geçen 'يَوْمَ الدِّينِ' (din günü), ahirette herkesin amelinin karşılığını eksiksiz alacağı hesap gününe işaret eder. Bu vurgu, dinin hem dünyevî bir düzenleyici hem de uhrevî bir sorumluluk alanı olduğunu gösterir: İlahî adalet mutlaka tecelli edecek, herkes hak ettiğiyle karşılaşacaktır.

Kur'an'da din kelimesi parçalı bir yapıyı anlatmaz. Hatta insanların dini

¹¹ en-Nûr 24/25.

¹² ez-Zâriyât 51/6.

parçalı bir yapıya dönüştürmeleri tenkit edilir:

إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ

“İnançlarının bütünlüğünü bozarak gruplara, fırkalara ayrılanlara gelince, onlar için yapabileceğin bir şey yoktur.”¹³ (Muhammed Esed Meâli) Modern din anlayışının istediği de tam olarak budur.

Din Allah'ın razı olduğu aile ve içtimaî düzendir. Allah Teâlâ zâtına teslim olmuş bir topluluğa bir toprak parçasında hükümrancılık verdiği takdirde onlar için râzı olduğu dini yaşamalarını da müyesser kılar. Bir âyette 'din' Allah'ın râzı olduğu 'sosyal düzen' anlamında bir ibare geçmiştir.¹⁴ Diyanet Kur'an Yolu Meâli “وَلِيَمَكِّنَ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ” ibâresine “hoşnutluğuna vesile kıldığı dinlerinin yerleşip yayılmasını sağlayacak” manası vermiştir. Hasan Basri Çantay bu ibâyeye “onlara kendileri için beğendiği dîni (İslâm'ı) her halde pâydar kılacak” manasını vermiştir. İsmail Hakkı İzmirli “onlara, kendileri için beğendiği din-i İslâmı yer yüzünde sabit kılıp neşrecek” manasını vermiştir. Elmalılı Hamdi Yazır “behemehal onlara kendileri için marzîsi olan dinlerini kuvvetle icra kudreti verecek” manası vermiştir. Hamdi Döndüren de “kendileri için seçip beğendiği dinlerini kendilerine sağlamlaştıracak” manasını vermiştir.

Taberî (v. 310/923) bu âyette geçen 'dîn' kelimesine 'Allah'ın razı olduğu millet' olarak mana vermiştir.¹⁵ *Celâleyn Tefsîri* ibareyi “Allah'ın râzı olduğu din olan İslâm'ın kendisi dışındaki tüm dini geleneklere üstün gelmesi ve yayılması” şeklinde açıklamıştır.¹⁶ O halde şu tespiti yapalım: Din Allah ile ah-dini koparmamış bir toplumun mutabakat içinde olduğu sosyal düzendir. Din bireysel tercih değil Allah'ın insanlara yönelik bir tercihidir. Bu tercih, Hz. İbrahim ve Hz. Yakub'un dilinden “...Ey yavrularım Rabbiniz sizin için bu dini seçti, öyleyse müslümanlar olarak can verin/ فَلَا تَمُوتُنَّ يَا بَنِي إِدْرَإِ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ”¹⁷ sözleriyle ifade edilmiştir. Şu ayetler de dinin, ilahi bir tercih olduğuna işaret eder: “Şüphe yok ki Allah katında Hak din İslâm'dır...”¹⁸

... مَلَّةً أَيْبِكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمِّيَكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا ...

“... ceddiniz İbrâhim'in dininde olduğu gibi. O size hem daha önce hem de bu Kur'an'da 'Müslümanlar' adını verdi...”¹⁹ (Diyânet Kur'an Yolu Meâli)

... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ...

¹³ el-En'âm 6/159.

¹⁴ en-Nûr 24/55.

¹⁵ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân* (Beyrut: Muessesetu'r- risâle, 2000), 19:208.

¹⁶ Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayri eş-Şâfiî Suyûti - Ebû Abdillâh Celâlüddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensâri Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Kâhire: Dâru'l-hadîs, ts.), 467.

¹⁷ el-Bakara 2/132.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/19.

¹⁹ el-Hacc 22/78.

“Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâm’ı seçtim.”²⁰

Bu ayetlerden dinin Allah’ın insanlar üzerinde bir tercihi olduğunu anlıyoruz. Dinin insanın iradesine taalluk eden bir yanı elbette vardır. Her insanın içinde yaşadığı toplumda bir fert olarak yaptığı tercihlerinin sonuçlarını göreceği gerçeği de vardır. Ferdî tercihin içtimaî bir mutabakatla bir kutsala dönüşmesi ve Allah’la olan ahdin yerini alması problem teşkil etmektedir. Dinin Allah ile olan ahit ile birlikte sürdürülmüş birlikte yaşama düzeni olarak kabulü bu kelimenin etimolojik kökeni açısından daha uygundur. Allah ile ahit kulluğun kabulünü de gerektirir. İslam Allah’a kulluğun kabulü, şirk de reddidir. İslam, derin bir tefekkür ve itikat boyutu bulunan kulluk dinidir.²¹ Kulluk derken yapılması gerekenlerle, yapılmaması gerekenlerin Allah tarafından belirlendiğinin altının çizildiği hususunu belirtmek gerekir.

“Dini bütün dine izhar etsin/لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ”²² Allah’ın dinine göre yaşamak isteyenlere hürriyet alanı açmak içindir. “Din sadece Allah için olsun/وَيَكُونَ لِلَّهِ الدِّينُ”²³ Allah Teâlâ’nın muradıdır. Her konu zıttı ile bilinir ve anlaşılır. Günümüzde öyle modern ulus devletler var ki ürettikleri yasalarda birçok referansın içinden sadece birinin bile din olması yasaklanmış vaziyettedir. Dinin Allah için olması insanların toplum hayatında yaptıkları düzenlemelerde Allah’ın iradesini referans almalarıdır. Modern devlet ve uluslararası anlaşmaların her şeye standart getirdiğini biliyoruz. Dinin Allah için olması oluşturulacak standardın toplumun Allah’la ahdini bozmayacak şekilde ilahi emir ve yasakları da gözetecek şekilde olmasıdır. Çünkü “Allah katında din, İslam’dır”²⁴ İslam da içinde kolaylaştırıcılık ve müsamahanın da bulunduğu tevhidî hayattır.²⁵ Allah’a en sevgili gelen dindarlık “ibadetlerin zorlaştırılmadığı, ahdin Allah’a olduğu tevhidî hayattır/الْحَنِيفِيَّةَ السَّمْحَةَ”²⁶ Bütün toplumlar fıtrat olarak Allah’la ahd halindedir. Bu durum tabii toplumun bir özelliğidir. Herhangi bir toplum modern tabirle kurumsal sekülerliği kabul etmesi, pratik hayatta Allah ile olan ahdin ortadan kalkmasıdır.

III. Hadislerde Din Kelimesinin Kullanımı

Hadislerde din kelimesinin kullanımı Kur’an’daki kullanım ile tam bir uyum içindedir. Hadislerde dinin daha çok dindarlık anlamında kullanıldığına şahit oluyoruz. Bununla birlikte sosyal düzen anlamında da kullanıldığına da

²⁰ el-Mâide 5/3.

²¹ bkz. Abaza vd., “Batıcı Akıl, Oryantalizm, İslamcı Fundamantalizm: Bir Eleştiri”, 92.

²² et-Tevbe, 7/33; es-Saff 61/9.

²³ el-Bakara 2/193.

²⁴ Âl-i İmrân 3/19.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fi Buhârî, thk., Mustafa Dîb el-Büğâ, *el-Câmiu’s-sahih* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), “İmân”, 28.

²⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Muessesetu’-risâle, 1999), 4:17.

görüyoruz. Şimdi bu konuda olabildiğince bol örnek vermeye çalışacağız.

Meşhur Cibril hadisinde “Size Cibril geldi. O size dininizi öğretmeye gelmiş/*يُعَلِّمُكُمُ دِينَكُمْ*” ibaresi geçmiştir.²⁷ Hz. Peygamber İslam, iman ve ihsânî din olarak nitelemesi, bu kavramların ne kadar ehemmiyetli olduğunu göstermektedir.

Hz. Peygamber, dindar kişi ile evlenmeye teşvik ettiği hadiste ‘dindarlığı için/*وَلِدِينِهَا*’ ibaresini kullanmıştır.²⁸ “Din garip başladı. Başladığı günkü gibi garipliğine geri dönecek. Ne mutlu o gariplere/*وَإِنَّ الدِّينَ بَدَأَ عَرِيْبًا، وَإِنَّ الدِّينَ سَيَعُوْدُ*” meâlindeki hadiste de ‘sosyal düzen’ anlamında kullanılmıştır.²⁹ “Kişi, arkadaşının dini üzeredir. Sizden biriniz kiminle arkadaşlık ettiğine baksın/*فَلْيَنْظُرْ أَحَدَكُمْ مَنْ يُخَالِلُ*” meâlindeki hadiste de iman ve ahlak anlamındadır.³⁰

Hz. Peygamber “Ey kalpleri evirip çeviren Allah’ım kalbimi dinin üzere sabit kıl/*ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ*” şeklinde duâyı artırınca Enes b. Mâlik (r.a.), ‘ey Allah’ın resulü bizim için endişe ediyor musun, biz sana iman ettik; seni ve getirdiklerini tasdik ettik’ demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber “kalpler Rahman’ın iki parmağı arasındadır, dilediği gibi evirip çevirir” buyurmuştur.³¹

Bir adam Hz. Peygamber’e gelerek “benim bir dinim var aslında; dinimi bırakıp senin dinine girsem Allah âhîret gününde bana azap etmez mi” diye bir soru sordu. Hz. Peygamber ‘evet (azap etmez) cevabını verdi.³²

Temîm ed-Dârî (r.a.)’den nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur: “Din samimi olmaktır”. “Kime karşı yâ Resûlallah? diye sorduk. “Allah’a, (O’nun) kitâbına, Resûlüne, Müslümanların idarecilerine ve

²⁷ Buhârî, thk., Mustafa Dîb el-Büğâ, *el-Câmiu’s-sahîh*, “İmân”, 36; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu’s-sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi türâsî’l-arabbiyy, t.s.), “İmân”, 1; Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, thk., Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, *es-Sünen* (Beyrut, t.s.), “Sünne”, 17/4695.

²⁸ Buhârî, thk., Mustafa Dîb el-Büğâ, *el-Câmiu’s-sahîh*, “Nikâh”, 16; Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu’s-sahîh*, Radâ’, 53.

²⁹ Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî Taberânî, *Mu’cemü’l-ıvsaat* (Kâhire: Dâru’l-harameyn, ts.), 10/3:156.

³⁰ Ebû Dâvûd, thk., Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, *es-Sünen*, “Edeb”, 19/4833; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu’s-sahîh* (Beyrut: Dâru’l-ğarbi’l-İslâmî, 1998), “Zühd”, 45/2378.

³¹ et-Tirmizî, *el-Câmiu’s-sahîh*, “Kader”, 7/2140; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru’r-risâleti’l-âlemiyye, 2009), “Düâ”, 2/3834.

³² Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *Mu’cemü’l-kebir* (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 2:268.

tamâmına” cevabını verdi.³³ Hadisimizin Ebû Hüreyre (r.a.)’den gelen rivayetinde Hz. Peygamber’in “din samimi olmaktır” sözünü üç kere tekrarladığı yer almaktadır.³⁴ Bu hadisın Abdullah b. Ömer (r.a.)’a dayanan rivayetinde ‘ولرسوله’ kelimesi ‘ولكتابه’ kelimesinden önce zikredilmiştir.³⁵ Çakan, tercümesinde bu keyfiyeti esas almıştır. Diğer rivayetlerde elçiye verilen muhtevânın elçiden önce gelmesi söz konusudur.³⁶ İlahi kaynaklı haberin içeriği, onu getiren önce gelir denilebilir mi? Meşhur Cibril hadisinin bütün rivayet tarikelerinde ‘Kitaplara İman, Resullere iman’dan önce zikredilmiş, Türkçe tercümelerde de bu husus dikkate alınmıştır.³⁷

Temîm ed-Dârî (r.a.), Hz. Peygamber (s.a.)’in şöyle söylerken işittiğini rivayet etmiştir: “Bu din, gece ve gündüzün eriştiği her yere ulaşacaktır. Allah bu dini, koyunculuk yapanların yaşadıkları bölgedeki her eve, deve ve sığırcılık yapanların yaşadıkları bölgedeki her eve kimini aziz, kimini zelil yaparak girdirecektir. Allah İslam’ı yüceltecek, kâfirleri zelil edecektir.” Hıristiyanlıktan ihtidâ eden bir sahâbî olarak Temîm (r.a.) Hz. Peygamber’in verdiği bu haberi kendi aile ve akrabalarında bizzat müşahede ettiğini; İslam’a girenlerin hayır/bereket, izzet ve şeref kazandıklarını, kâfirlikte sebat edenlerin zillet, aşağılanma ve cizye vergisiyle mükellef tutulma gibi durumlarla karşılaştıklarını söylemiştir.³⁸

Ebû Rifâa Temîm b. Esed (r.a.)’ın (v. 44) rivayetine göre kendisi hutbe okuduğu esnada Hz. Peygamber’in huzuruna gelmiştir. “Yâ Resûlallah dinini öğrenmek için gelmiş garip bir adamım” dedim. Resûlullah (s.a.v.) hutbeyi bıraktı. Ayakları demirden bir sandalyeye geldi ve oturdu. Allah’ın kendisine öğrettiğinden bana birçok şey öğretti. Sonra hutbeye tekrar çıkıp kalan konuşmasını tamamladı.³⁹ Hadisin metninde “dinini bilmeyen gelip dinini soran garip adam/رَجُلٌ غَرِيبٌ جَاءَ يَسْأَلُ عَنْ دِينِهِ، لَا يَدْرِي مَا دِينُهُ” ibaresi geçmiştir. Din o kadar değerlidir ki onu öğrenmek için gelene zaman ayırmak gerekir. Gerekirse başka işler bırakılır, din öğretilir. Fakat dinin öğretilmesi gereken noktaları çok fazla değildir. Kısa sürede anlatılacak kadar basit ve kolaydır.

³³ Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu’s-sahîh*, “İmân”, 95; Ebû Dâvûd, thk., Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, *es-Sünen*, “Edeb”, 59/4944; Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî bi şerhi’s-Suyûtî ve hâşiyeti’s-Sindî* (Beirut: Dâru’l-ma’rife, 1999), “Bey’at”, 31/4197.

³⁴ et-Tirmizî, *el-Câmiu’s-sahîh*, “Birr”, 17/1926.

³⁵ Abdullah b. Abdurrahmân Dârimî, *es-Sünen* (Riyâd: Dâru’l-muğni li’ n-neşri ve’t-tevzîf, 2000), “Rikâk”, 41.

³⁶ İsmail Lütfi Çakan, *Dinimizin Temel Hadisleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 116.

³⁷ bkz. Çakan, *Dinimizin Temel Hadisleri*, 258.

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28:155; Taberânî, *Mu’cemül’-kebir*, 2:58.

³⁹ Ahmed b. Abdillâh b. İshâk Ebû Nuaym el-İsfahânî, thk., Âdil b. Yûsuf el-Azâzî, *Ma’rifetü’s-sahâbe* (Riyâd: Dâru’l- vatan, 1998), 1:455; Taberânî, *Mu’cemül’-kebir*, 2:59.

Muâviye b. Hayde (r.a.) Hz. Peygamber(s.a.)'e gelerek yâ resûlallah Rabbimiz seni bize ne ile gönderdi dedi. Peygamber (s.a.) şöyle buyurdu: Allah'a kulluk eder, O'na ortak koşmazsın. Namazı kılar zekâtı verirsın. Müslümanın Müslümana karşı (canı, malı, ırzı) muhteremdir. Bu senin dinindir. Riâyet edersen sana kâfi gelecektir.⁴⁰ Hadisin metninde "bu senin dinindir/ هَذَا دِينُكَ" ibaresi önemlidir.

Sahâbe-i kirâmda kendi aralarındaki anlaşmazlıkları büyütmeyecek ve İslam kardeşliği potasında eritecek bir haslet vardı. Hâlid b. Velid ile Sa'd b. Ebû Vakkas arasında bir sözlü atışma yaşanmıştı. Hâlid b. Velid'in bulunmadığı bir ortamda adamın biri bu hadiseyi dile getirince Sa'd (r.a.) şöyle müdahale etti: Bırak bunu, aramızda yaşadığımız dinimize zarar verecek seviyeye ulaşmadı.⁴¹ Hadis metninde "فَإِنْ مَا يَبْتَغَى دِينَنَا" ibaresi geçmiştir. İnsanların birbirine karşı hukuku da din olarak nitelenebilmekle birlikte bir hususun altını çizmek gerekir. İnsanların birbirine karşı hukukunu, her birinin Allah'a karşı hukukları belirlemektedir. Allah Teâlâ iman edenlerin kardeşliğini emretmişse bu kardeşliği ihlal edici tüm davranışlar Allah'ın hukukuyla da ilgilidir. Hadislerde din, içinde Allah'a karşı hukukun bulunduğu içtimâî düzen anlamındadır.

Bir hac ibadeti esnasında Sürâka b. Mâlik (r.a.) Resûlullah'ın temettü hacına müsaade edişinin o yıla mahsus mu sürekli mi olup olmadığını öğrenmek için soru sormuştur. Bu soru esnasında "dinimizi bize beyân et/بَيِّنْ لَنَا دِينَنَا" demiştir.⁴²

Hz. Ali, vefatına sebep olan suikastın hemen sonrasında ölüm döşeginde yaptığı konuşmada "doğru bir din, bilgili bir lider ve serin bir yerde dallar altında bir bulutun gölgesindeydik/ وَدِينٍ قَوِيمٍ وَإِمَامٍ عَلِيمٍ، كُنَّا فِي رِيَّاحٍ وَدَرِيٍّ أَعْصَانٍ، وَتَحْتِ ظِلِّ عَمَامَةٍ" demiştir.⁴³

Muhadramûndan Abdurrahman b. Useyle es-Sanâbihî'nin (v.75) rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Ümmetim şu üç şeyi, akşam namazını Yahudiler gibi yıldızların çıktığı zamana bırakmadıkları, sabah namazını Hristiyanlar gibi geciktirmedikleri cenaze ile de hiç ilgilenmeyip yakınlarına bırakmadıkları sürece dinleri hususunda hayır ve bereket üzeredirler.⁴⁴

Ebû Ümâme el-Bâhilî (r.a.)'ın rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Allah Teâlâ benim yüzümü Şam'a çevirdi. Yemen'i de arka tarafıma bıraktı ve buyurdu ki: Ey Muhammed ön tarafında ganimetler ve rızık yarattım. Arka tarafında da davanda sana destek verecek güç bıraktım. İslam artacak, şirk ve ahalisi azalacaktır. Hatta iki kadın zulümden korkmadan yürüyüp

⁴⁰ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 3:207.

⁴¹ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, thk., Kemal Yusuf el-Hût, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (Riyâd: Mektebetü'r-ruşd, 1409), 7/8:387.

⁴² Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 7:120.

⁴³ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 1:196.

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31:416; Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 8:80.

seyahat edebilecektir. Nefsimi elinde tutan Allah'a yemin ederim ki bu din bu yıldızın eriştiği her yere erişecektir.⁴⁵

Ebû Ümâme el-Bâhilî (r.a.)'ın rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Toplumun iyi gördüğü (ma'rûf), ancak asâlet, dîni ve olgunluğu bulunan kimseye güzel yakıştır.⁴⁶

Ebû Ümâme el-Bâhilî (r.a.)'ın rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Bu dinin ikbâl ve idbâr dönemleri vardır. Dinin ikbâl alametlerinden biri de şudur: Kabilenin tamamı anlayarak iman eder. Toplumun içinde bir veya iki fasık kalır. Güç kullanarak seslerini yükseltmek isteseler bastırılırlar. Dinin idbâr alametlerinden biri de şudur: Toplumun tamamı cefâ halindedir. Dini anlayarak iman etmiş bir ya da iki kişi kalmıştır. Güç kullanarak seslerini yükseltmek isteseler bastırılırlar. Toplumun son gelenleri öncekileri lanet eder. Halbuki asıl laneti hak edenler kendileridir. Durum o hale gelir ki içkiyi açığa çıkarırlar. Bir kadın bir topluluğun içine girer. Erkeklerden birisi çıkar koyunun kuyruğunu kaldırır gibi kadının eteğini kaldırır. O gün şöyle diyen olur: Duvarın arkasına saklan, (o kadını ve yaşanacak müstehcen tabloyu) görme. O gün dinini yaşamaya çalışan kişi, sizden Ebu Bekir ve Ömer gibidir. O günde kim iyiliği emreder kötülükten sakındırırsa beni görüp iman eden, itaat edip tabi olan elli kişinin sevabını alır.⁴⁷

Enes b. Mâlik (r.a.) şöyle demiştir:

Allah'ın Resûlü (s.a.) bize hutbe verdiği her vakit şöyle buyururdu:

"Emânete riâyet etmeyenin imanı olmaz; ahde vefâ etmeyenin dini olmaz."⁴⁸

Abdullah b. Mes'ûd (r.a.)'ın rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Dininiz ilk kaybedeceğiniz emanet duygusudur. En son kalan namaz olacak. Bazen dini olmayan topluluğun da namaz kıldığı olacaktır.⁴⁹

'Imrân b. Husayn (r.a.) şöyle demiştir:

Peygamber (s.a.) şöyle buyurdu: Muhakkak ki Allah Teâlâ bu dini kendine seçmiştir. Diyânetiniz için cömertlik ve güzel ahlak uygundur. Dindarlığınızı bu iki hasletle süsleyiniz.⁵⁰

'Imran b. Husayn (r.a.) bir defasında Hz. Peygamberle birlikte mescide girer. Bir namaz kılan adam görürler. Hz. Peygamber bu adamın kim olduğunu sorar. 'Imran (r.a.) o şahsı tanıtmakla kalmaz, övmeye başlar. Resûlullah, "bu övgünü ona duyurma, belini bükmüş olursun" dedikten sonra şöyle buyurur: "Dîninizin en hayırlısı, en kolay olanıdır."⁵¹

Muâviye b. Hayde (r.a.) şunları anlattı: Nebî (s.a.)'e geldim ve şöyle dedim:

⁴⁵ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, 8:145.

⁴⁶ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, 8:149.

⁴⁷ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, 8:198.

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19:376; Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, 8:247.

⁴⁹ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, 9:311.

⁵⁰ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, 18:159.

⁵¹ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, 18:230.

'Sana ve senin dinine asla tabi olmayacağım diye parmaklarımın sayısınca yemin ettiğim için (vaktiyle) sana gelememişim. Zaten Allah ve Resûlü'nün öğretebileceği şeyler dışında benim aklım bir şeye ermez. Ben sana Allah için soruyorum Rabbin seni ne ile gönderdi?' Hz. Peygamber ona 'otur' dedikten sonra 'İslam ile' buyurdu. Ben 'İslam'ın alameti nedir' diye sordum. "Allah'tan başka ilah olmadığına Muhammed'in Allah'ın resûlü olduğuna şahadet etmen, namaz kılman, zekât vermen, şirkten uzaklaşmandır. Müslümanın Müslüman üzerinde dokunulmazlığı vardır. (Müslüman bir toplumda herkes) birbirine yardım eden iki kardeş gibidir. Allah, Müslüman olduktan sonra şirk koşanın amelini kabul etmez. Muhakkak ki benim rabbim, (ilah olarak) ismini çağırdığım ve (zâtından bir şey) istediğim varlıktır. (Bu bilgileri Rabbimin) kullarına ulaştırdım mı? Burada bulunanlar, bulunmayanlara ulaştırırsın. Sizler ağızlarınız bağlı biçimde çağırılacaksınız, sizden ilk haber verenler göbek ile diz kapak aranız ve avuç içerinizi olacak." Daha sonra ben, 'Bu bizim dinimiz mi ey Allah'ın Resûlü' diye sordum. "Evet, kiminiz yüzüstü, kiminiz ayak üzeri ve kiminiz binitli olarak haşır olunacaksınız" buyurdu.⁵²

Muâz b. Cebel (v. 18/639), Resûlullah (s.a.)'i şöyle buyururken işittiğini söylemiştir: "Hediye, hediye olarak kaldığı sürece alınız. Hediye, dinde rüşvete dönüşürse almayınız. Bununla birlikte (alıştıktan sonra) dinde rüşveti de kolayca terk edemezsiniz. Fakirlik ve ihtiyaç, sizi engeller. Dikkatli olun İslam'ın değirmeni dönecektir. Bu değirmen kitâbullah ile deveran ettiği sürece siz de yolunuza devam edin. Şunu bilin ki kitâb ve otorite, birbirinden ayrılacaktır. Bu durumda siz kitâbdan ayrılmayın. Dikkatli olun, öyle yöneticiler başınıza geçecek ki sizin hakkınızda verdikleri kararları kendileri (ve yakınları) hakkında vermeyecekler. Onlara karşı gelseniz öldürürler, itaat etseniz sizi yolunuzdan saptırırlar." Bunun üzerine 'Yâ Resûlallah bu durumda ne yapalım' diye soran oldu. "Meryem oğlu İsâ'nın ashâbının yaptığını yapın, onlar testerelemlerle kesilir veya darağacına sevk edilirlerdi. Allah'a itâat halinde ölüm, O'na isyan halinde hayattan daha hayırlıdır" buyurdu.⁵³

Bu hadiste 'dinde rüşvet/رِشْوَةٌ فِي الدِّينِ' ifadesi geçmiştir. Bu ibareden şunları anlayabiliriz: Kaynağı ilahî olan hükümlerin insanları idarede referans olmasını kabul etmeyen idareciler bulunabilir. Bu idareler ferdî yaşantısında ilahi hükümleri referans alanları maddi imkân ve konfora boğabilir. Bu durumda bu hassasiyete sahip olanların din (ve dindarlıkları) zarar görebilir. Kur'ân'da geçen 'Süht/السُّخْتِ' kelimesi de bu konuyla alakalıdır. Bu kelime meâllerde 'haram yiyecek' veya 'haram lokma' olarak tercüme edilmektedir. Halbuki kelimenin kökeninde daha derin bir anlam bulunmaktadır. Şahitlik ve benzeri hu-

⁵² Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 19:407.

⁵³ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 20:90.

suslarla ilgili olarak muhâkeme esnasında verilen hediye de süht denilmektedir.⁵⁴ Kur'an'da bu lafız, Yahudi din alimlerinin karınlarına girenin haram olduğuna işaret eden bir kelime olarak dikkat çekmektedir.⁵⁵ Bu haramlık otoritenin istediği fetvaları vermede esnek davrandıkları için kendilerine sağlanan konforla ilgilidir. Çünkü 'أَكْلُونَ لِلْسُّحْتِ' ibaresi din alimlerine işaret etmektedir. Bir konuda hüküm verirken elde edilen haksız kazanç anlamına gelmektedir.⁵⁶

Esma binti Umeys (r.a.)'ın rivayet ettiği hadiste "...Dünyasını borca batarak heder eden ile dinini şüpheli şeylere batarak heder eden kul, ne kötü kuldür... بِئْسَ الْعَبْدُ عَبْدٌ يَخْتَلِ الدُّنْيَا بِالْأَدْنَى، بئسَ الْعَبْدُ عَبْدٌ يَخْتَلِ الدِّينَ بِالشُّبُهَاتِ" ifadesi geçmiştir.⁵⁷

Ka'b b. Mâlik el-Ensârî (r.a.) Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: Aç iki kurdun koyun sürüsüne verdiği zarar, mala ve şerefe hırslı olanın dinine verdiği zarardan daha fazla değildir.⁵⁸

Hirakliyus 'girdikten sonra kızarak dininden çıkan oldu mu/ فَهَلْ يَزِيدُ أَحَدٌ مِنْهُمْ سَخَطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ' diye sordu. Ebû Süfyân 'hayır' dedi.⁵⁹

Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) dedi ki: İnsanlara karışın ve dininizi yaralamadan onların arzusuna göre davranın.⁶⁰

Hz. Peygamber bir hadisinde din kelimesini 'düzen' anlamında kullanmıştır. İnsanın tarif edildiği hadiste 'dini nefestir' (وَدِينُهُ نَفْسٌ) denilmektedir.⁶¹ Bindiği gibi yaşayan bir insanın en önemli hayat belirtisi nefes alıp vermesidir. Kişinin nefes alıp vermesi ve akciğerinin çalışması en müşahhas hayat düzenidir diyebiliriz.

Vehb b. Abdullah b. Cünâde (r.a.)'ın (v.74) rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurdu. "Dünya (bütün güzelliğiyle) üstünüze gelecek ve siz evlerinizi Kâbe'yi süsler gibi süsleyeceksiniz." Bunun üzerine 'biz o gün dinimiz üzere olacak mıyız' dedik. "Siz bugünkü halinizle o günden daha hayırlı mısınız" buyurdu. 'O günden hayırlı mıyız' dedik. "Siz bugün daha hayırlı mısınız" buyurdu.⁶²

Ebû Sa'lebe el-Huşenî (r.a.)'ın (v.75) rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Muhakkak dininiz nübüvvet ve rahmet olarak geldi. Sonra hilâfet ve

⁵⁴ Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab* (Beyrut: Dâru sâdir, 1993), 2:42.

⁵⁵ el-Mâide 5/42, 62, 63.

⁵⁶ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'an*, 10:319.

⁵⁷ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 24:156.

⁵⁸ et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahih*, "Zühhd", 43/2376; Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 19:96.

⁵⁹ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 8:20.

⁶⁰ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 9:353.

⁶¹ Ahmed b. Abdillâh b. İshâk Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabi, 1974), 6:47.

⁶² Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 22:108.

rahmet olacak. Sonra krallık ve zor kullanma olacak. Sonra zina ve ipek giymenin erkeklere helal sayıldığı ısıracı idarecilik olacak.⁶³

“Dinini değiştireni öldürün” hadisinin izini sürdürüğümüzde Hz. Ebû Bekir (r.a.) zamanında irtidat olaylarının vuku bulduğu ortam ile karşılaşırız. Bu hadisi isabetli biçimde anlatan ve uygulayan Hz. Ebû Bekir (r.a.) olmuştur. Kendisi Hz. Peygamber’in vefatından sonra zamân-ı saâdetde ödedikleri zekâtı ödememe kararı alan ve bunu ilan eden kabilelerle savaş kararı almıştı. İmam Buhârî’nin tahriç ettiği rivayette şöyle bir konuşma geçmiştir. Hz. Ömer ‘Ey Ebû Bekir Hz. Peygamber “Ben insanlarla Allah’tan başka ilâh yoktur deyin- ceye kadar savaşmakla emrolundum. Kim kelime-i tevhîdi söyleser, İslâm’ın hakkı olan hadler hariç mal ve canlarını benden korumuş olurlar. Âhîret hesabını görmek ise Allah’a kalmıştır” buyurduğu halde nasıl savaşırısın? Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir ‘Resûlullah’ın bir arada tuttuğu (namaz ve zekâtı birbirinden) ayıranla savaşırım’ dedi. Hz. Ebû Bekir bu konuda Hz. Peygamber’in hükmünü bildiği için meşverete meyletmedi. Hz. Peygamber’in hükmü de dinini değiştirenle savaşılması idi. Namaz ve zekât gibi İslam’ın emirlerinden bir kısmının kabul edilip bir kısmının kabul edilmemesi de ‘dinin değiştirilmesi’ idi.⁶⁴ Dinin muhtevası ile ilgili bir müdahalenin ‘din değiştirme’ sayılması da isabetli bir yorumdur. Bu konuda bir başka rivayet de şöyledir: Hz. Ali’nin bazı zındıkları yaktığı haberi kendisine ulaştınca Abdullah b. Abbas (r.a.) şöyle dedi: Ben olsam Resûlullah’ın “Allah’ın azâbı ile kimseyi cezalandırmayın” hadisin- den dolayı onları yakmazdım. Ben o zındıkları Resûlullah’ın “dinini değiştireni öldürünüz” kavlinde dolayı öldürürdüm.⁶⁵

Dinin değiştirilmesi peygamberlerin öğrettiği din düzeninden şirk düze- nine geçiş anlamına gelmektedir. Bu düzende namaz ve zekât gibi ibadetlerin bağlayıcılıkları olmadığı gibi zinâ ve çocuk aldırma/öldürme gibi büyük günahların Allah ile olan ilişkiye zarar vericiliği yoktur. Tebdil kelimesinin eti- molojisine baktığımızda şu hususu görürüz. Tebdil iki şey arasında olur. Pey- gamberlerin öğrettiği din ve insanların ürettiği din şeklinde iki din seçeneği olduğu halde modernleşme süreçleri ‘din kaosu’ denecek bir algı mühendisliği yapmış, dini bireyin inancıyla eşitleyerek yüzlerce din üretmiştir. Dini, insan- ların mutabakat halinde olduğu sosyal düzen diye tanımladığınızda karşınıza sadece yukarıda sözünü ettiğimiz iki din çıkar ve birinin verilmesi diğerinin edinilmesi anlamına gelir. Birini bırakan öbürüne geçiş yapmış olur. Sâdık mü- minlerin Allah’a verdikleri sözde durdukları ile ilgili ayette geçen⁶⁶ “Verdikleri sözü asla değiştirmemişlerdir” ibaresi ile ilgili olarak Zeccâc (v. 311/923), ‘de- ğiştirme yapmadan dinleri üzere ölenler kastedilmiştir’ şeklinde bir tefsirde

⁶³ Taberânî, *Mu’cemü’l-kebir*, 22:223.

⁶⁴ Buhârî, thk., Mustafa Dîb el-Büğâ, *el-Câmiu’s-sahîh*, “İ’tisâm”, 28.

⁶⁵ Buhârî, thk., Mustafa Dîb el-Büğâ, *el-Câmiu’s-sahîh*, “İstîtâbetü’l-mürteddin”, 2.

⁶⁶ el-Ahzâb 33/23.

bulunmuştur.⁶⁷

IV. Din ve Modernleşme Süreçleri

Modernleşme süreçleri dinin toplumdaki rolü, din algısı, kültür din ilişkisi gibi konularda köklü değişikliklere sebep olmuştur. Gelenekten gelen toplum yapısının çözülüşü, ailenin sürdürülebilirliği, nüfusun yaşanan ülkenin toprak parçasına dengesiz dağılımı, yalnızlaşma gibi modern dünyanın müşahhas gerçeklikleri dinin de toplumdaki etkisini olumsuz yönde etkilemiştir. Gelenekten gelen Müslüman bir toplumda din, toplumun bir mutabakatı idi. Fakat bu mutabakat aşkın, külli ve insanüstü bir mutabakata da dayanıyordu. Allah ile olan ahit toplum hafızasında yer etmiş bir kabuldü. Bu ahit milletimizde o kadar güçlü idi ki kurumsal sekülerleşme süreçleri üzerinden yüz yılı yıla yakın zaman geçtiği halde bu ahidin izlerine rastlayabiliyoruz. İki örnekle bu konuyu açmak isterim. Bir toplumda resmi fetva makamlarına “şunu yeyip içmek helal mi, haram mı” diye yüzlerce soru soruluyorsa toplumda helal hassasiyeti bitmemiş demektir. Helal hassasiyeti toplumun Allah’a olan ahdi ile alakalıdır. Yine gündelik hayatta insanlar namus ve şerefleri üzerine değil Allah’a yemin ediyorsa o toplumun Allah’a olan ahdi bitmemiş demektir. Bu açıdan baktığımızda ülkemizde halkımızın Allah ile ahdinin sürdürdüğünü ama ciddi hasar aldığını söyleyebiliriz. Şimdi modernleşme süreçleri bağlamında bazı başlıklar altında ‘din’ kelimesinin derinliğini kavramaya çalışalım.

1. Dinin Toplumun Allah ile Ahdi Oluşu

Toplumun Allah’a olan ahid meselesinin de burada kısaca tahlil edilmesi gerekir. Bütün peygamberler Allah’la ahidini devam ettirmiş ve bozmamış toplum inşası için çalışmıştır. el-‘ahd, bireysel bir maneviyatın ötesinde, toplumu da temelden şekillendiren bir ölçü işlevi görür. Toplumun her ferdinin Allah ile olan ilişkisini gerçek, diri ve derin bir bağ olarak yaşaması; içtimai değerlerin, hak anlayışının ve ahlâkî normların temelini oluşturur. Ancak modern seküler demokratik toplumlarda ‘bireysel tercihin dokunulmazlığı’ esas, zamanla bir toplum mutabakatı hâline gelmiş; bu durum, insanın Allah ile olan ahdinin yerini almıştır. Artık kutsallık, bireylerin Allah ile olan ilişkilerindeki derinliğe göre değil, birbiriyle çatışmayan yaşam tarzlarına gösterilen hoşgörüye göre tanımlanır olmuştur. Bu da ilişkilerin merkezinden Allah’ı çekip çıkarmış, onun yerini sembolik, yüzeysel, içeriği boşaltılmış bir maneviyat doldurmuştur.

Kendisini Müslüman olarak tanımlamış bir toplumun kendisini Müslüman olarak tanımlaması o toplumun Allah ile ahdinin (sözleşmesinin) olduğunu gösterir. Ancak bu ahdin sürdürülüp sürdürülmemesi ayrı bir konudur. Bu ahdin sonuçları davranışlara yansır. Allah’ın helal kıldığını helal, haram kıldığını haram kabul eden bir toplumda bu ahit sürüyor demektir. Helal gıda, helal

⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, 11:49.

turizm, helal evlilik, helal giyim hassasiyeti bir toplumun Allah ile olan ahdinin devam ettiğini gösterir.

Allah'la ahit ile ilgili "وَأَوْفُوا بَعْدَ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْفُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا"⁶⁸ ayetini dikkatle mütalaa etmek gerekir. Burada insanlarla yapılan ahitleleşme Allah'la yapılan ahitle ilişkilendirilmiştir. Bu insanlara verilen sözün yerine getirilmesinin Allah'a verilen sözün yerine getirilmemesi gibi vebal olduğu anlaşılır. Ardından "bir ip gibi bağladığınız yeminlerinizi bozmayın/ وَلَا تَنْفُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا" denilmiştir. Ayetin sonunda "(yemin etmekle) Allah'ı üzerinize kefil kılmış oluyorsunuz. Allah yaptıklarınızı bilmektedir/ وَقَدْ جَعَلْتُمْ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ" denilmiştir. Yemin Allah'ı kefil kılmak gibi bir eylemdir. Her yemin bir tür Allah ile kefâlet sözleşmesidir. İnsanların birbiriyle sözleşmeleri yeminleriyle bağlantılı, her ikisi de Allah ile olan sözleşme (العهد) ile bağlantılıdır. Bu açıdan bakıldığında Müslüman bir toplumda yemin edeceği zaman namus ve şerefi üzerine değil Allah'a yemin etmenin yaygın olması, o toplumda Allah ile olan ahidin izlerinin sürdüğü anlamına gelir. Bir toplumda kurumsal sekülerliğin en üst seviyede yasalaşması, Allah ile olan ahidin (العهد) bozulması yönünde atılmış radikal bir adımdır. Bununla birlikte toplumun maşeri vicdanında ve hafızasında bu ahidin izleri, böyle bir yasal düzenleme olsa bile büsbütün silinmez. Suyûtî (v. 911/1505), konu edindiğimiz ahd âyetini, ashâb-ı kirâmın Hz. Peygamber'e biat etmesi olarak anlamıştır.⁶⁹ Nüzül sebebinin hususiliği hükmün umumiliğine mani değildir. Hz. Peygamber Allah ile ahitli bir toplum inşa etmiştir.

Modern seküler demokratik toplumlarda 'bireysel tercih'in dokunulmazlığına dayalı bir mutabakat anlayışı, zamanla el- 'ahd (العهد) yani Allah ile yapılan ilahî sözleşmenin yerini almıştır. Bu anlayışa göre, insanlar inançlarını yalnızca özel alanla sınırlı tuttıkları sürece özgür sayılırlar. Ancak bu yaklaşım, fertlerin Allah ile olan ilişkilerini sembolik ve soyut bir düzleme indirger; dinî kimliğin toplumsal görünürlüğü ve etkinliği büyük ölçüde sınırlandırılır. Böylece dinin gerçek bir hayat düzeni kurma potansiyeli bastırılır, seküler ahlak dinin yerine ikâme edilir.

2. "Dinde Zorlama" Meselesi

"Dinde zorlama olmaz/ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ"⁷⁰ ayetinin asıl manası da bu konu ile ilgilidir. Bu ayet sebeb-i nüzülü ile birlikte ele alınmalıdır. Saîd b. Mansûr'un Sünen'inde anlatılan olay şöyledir:

Bu ayet hususi olarak Ensar hakkında nazil olmuştur. Cahiliye döneminde Ensar'dan bir kadın çocuğu olmasa veya hastalıktan inkıraza girse, yaşadığı

⁶⁸ en-Nahl 16/91.

⁶⁹ Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayri eş-Şâfiî Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.), 5:161.

⁷⁰ el-Bakara 2/256.

takdirde Yahudi yapacağına adakta bulunurdu. Bu adak ile çocuğun yaşamasını murâd ederdi. İslam geldiğinde Yahudilerin arasında Müslümanların ailelerinden kimseler vardı. Benû Nadîr sürgünü olunca Ensâr Rasûlullah (s.a.)'e şöyle söyledi: Yâ Resûlallah içlerinde çocuklarımız ve kardeşlerimiz var. Hz. Peygamber sükût buyurdu. “Dinde zorlama olmaz/ لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ” ayeti indi. Resûlullah (s.a.) şöyle buyurdu: “Sizin âile efradınız muhayyer bırakıldı. Sizi seçerlerse sizden, onları seçerlerse onlardandırlar. Onları seçenleri onlarla birlikte sürgün ediniz.”⁷¹ Ebû Dâvûd’un Sünen’inde konu şöyle anlatılmıştır:

Saîd b. Cübeyr Abdullah b. Abbâs’ın şöyle söylediğini nakletmiştir: Câhiliye döneminde bir kadının çocuğu ile ilgili endişeye düştüğü olurdu. Miklât (مقلات) çocuğu yaşamayan kadın demektir. Bu durumda olan kadın, çocuğu yaşarsa Yahudi yapacağına adakta bulunurdu. Benû Nadîr sürgünü olduğu zaman Ensar ‘biz çocuklarımızı bırakmayız’ dediler. Bunun üzerine “dinde zorlama yoktur” âyeti indi.⁷² İbn Hibbân’ın Sahîh’inde de küçük lafız farklılığı ile konu şöyle anlatılmıştır:

Ensardan kadınlar çocuğu yaşamayacak gibi olursa yaşadığı takdirde Yahudi yapacaklarına yemin ederlerdi. Benû Nadîr sürgünü olduğunda aralarında Ensar’dan (çok sayıda) insan vardı. Bunun üzerine Ensar: Yâ Resûlallah bunlar bizim oğullarımız dediler. “Dinde zorlama yoktur” âyeti indi. Saîd b. Cübeyr şunu da eklemiştir: Dileyen onlara katıldı, dileyen İslam’a girdi.⁷³

Bu üç rivâyetin ışığında “Dinde zorlama yoktur” âyetini şöyle değerlendirebiliriz: Yahudi veya Hristiyan dini geleneğinden gelen birini İslam geleneğine zorla girdirmek uygun olmaz. Din, fertlerin rızalarının da alındığı içtimâî mutabakat ve toplumun Allah’a olan ahdinin de muhtevaya dahil olduğu ‘birlikte yaşama düzeni’dir. İslâm’ın zıt kutbu Yahudi ya da Hristiyan dini gelenek değildir. İslâm’ın zıt kutbu ilahi otoriteyi tasfiye edip yerine insanı koyan şirk dini/düzeni’dir. Dini oluşturduğu düzeni ihlal, yaralayıcı sözlerle de olabilmektedir. Bunlara ‘dinde ta’n/طُعْنًا فِي الدِّينِ’⁷⁴ terkibi meâllerde “dine dokunma, dine saldırma, dini taşlama, dini kınama, dinle alay etme” gibi anlamlar verilerek tercüme edilmiştir. İlahi otoriteyi her şeyin üstünde ve her şeyden önce sayan ile böyle bir tutumu benimsemeyen arasındaki farklılaşmanın iki özelliği vardır. Birincisi bu farklılaşmada zıt kutupluluk bulunmaktadır. Taraflar birbirinin antropolojik ve arkaik olarak bütün davranışlarından rahatsız olur. Bu rahatsızlığını mantıksal bir sebebe dayandırması da çoğu zaman mümkün olmaz. İmanın nedeni akıl yürütme değildir. İman birdenbire ve nedensellikle

⁷¹ Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu’be el-Horasânî Saîd b. Mansûr, thk., Sa’d b. Abdullah b. Abdülaziz Âlü Hamîd, *et-Tefsîr min Süneni Saîd b. Mansûr* (Riyâd: Dâru’l-Asimî, 1997), 3:958.

⁷² Ebû Dâvûd, thk., Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, *es-Sünen*, “Cihâd”, 126/ 2682.

⁷³ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, thk., Şuayb el-Arnaût, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân* (Beyrut: Muessesetu’r- risâle, 1993), 1:352.

⁷⁴ en-Nisâ 4/46.

açıklanamayacak biçimde insanda tekevvün eder. Allah'a yakınlık ve ilahi iradenin öncelenmesi en büyük hayata bağlılık belirtisidir. Çünkü her şey O'nunla anlam kazanmıştır. Mümin artık kendine yepyeni bir dünya çizmek zorundadır. Bunu yaparken önceki hayatından sadece hissiyat ve zihniyet düzeyinde uzaklaşmaz. Aynı zamanda önceki hayatı ile zıtlaşır. Çünkü önceki hayatını belirleyen ile iman ettikten sonraki hayatını belirleyen arasındaki fark tüm maddi lezzetlerin üstünde ruha inşirah ve karşılaşılan tüm zorluklara yüksek tahammül gücü veren bir mutluluktur.

3. Dini Korumanın En Hayati Mesele Oluşu

Kur'an'a göre dinin korunması en mühim meseledir. Din korunduğunda can, mal, akıl ve nesil de korunmuş olur. Çünkü din diğerlerini de koruyacak bir düzen inşa eder. "Din hususunda yardım isterlerse yardım etmeniz gerekir/وَإِنْ اسْتَضَرُّوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ"⁷⁵ ayeti bize dinin korunmasının içtimai farz olduğunu gösterir. Bir topluluk "dinimiz elden gidiyor" diye yardım istediğinde canını ortaya koyarak yardıma koşmak gerekir. Bununla birlikte Müslümanlara düşmanlık etmeyen, onları yerlerinden yurtlarından çıkarmayan, dine karşı fiilî saldırıda bulunmayan kimselerle savaşmak asla meşru görülmemiştir.

Bu hassas dengeye şu ayette işaret edilmiştir: "Allah, sizinle din konusunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmenizi ve onlara adil davranmanızı yasaklamaz. Şüphesiz Allah adaletli davrananları sever."⁷⁶ Hadislerde de din, en hayati meseledir. Hz. Peygamber bir yandan "Ey kalpleri evirip çeviren Allah'ım kalbimi dinin üzere sabit kıl/ يَا مُغَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ" diye duâ etmiş⁷⁷, diğer taraftan "musibetimizi dinimizde kılma/ وَلَا تَجْعَلْ مُصِيبَتَنَا فِي دِينِنَا"⁷⁸ şeklinde dua etmiştir. Dinini kaybeden her şeyini kaybetmiş gibidir.

4. Dinin Allah'a Tahsis Edilmesi

Dinin Allah'a tahsisi kitâb ve sünnetin üzerinde durduğu hususlardandır. Bu manada din vahyin hayata müdahale edişinin kabulüne dayanır. İnsanların bir arada yaşama düzenini kurma yetkisinin Allah'a ait olduğunun kabul edilmesi itikadına dayanır. İnsanların neleri yapabilecekleri, neleri yapamayacakları ile mutlaka yapması gerekenleri 'insan' değil, 'Allah' belirler. İnsanın ferdî ve içtimâî iş ve eylemlerini Allah belirler. Allah'ın hayatı nasıl belirlediği peygamberler aracılığıyla öğrenilir. Nübüvvet hayata, ölüme ve ölüm sonrasına dair bilgi kaynağıdır. Nübüvvet kaynağı bize hayatımızın tüm detaylarıyla ilgili ilahi ölçüler verir. Dinin Allah'a halis kılınması ferdî ve içtimâî hayattaki tüm

⁷⁵ el-Enfâl, 8/72.

⁷⁶ el-Mümtehine, 60/8.

⁷⁷ et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Kader", 7/2140; İbn Mâce, *es-Sünen*, "Düâ", 2/3834.

⁷⁸ et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Deavât", 80.

tercihleri belirlemede menşei ilahî olan bilginin dikkate alınmasıdır.

“De ki Rabbim bana adaleti emretti, her mescidde teveccühünüzü ayakta tutun. Allah’ı dini O’na tahsis ederek tanımlayın. Nihâyetiniz ve dönüşünüz de bidayetinizin olduğu gibi olacak.”⁷⁹

Kur’ân-ı Kerim’in en temel ilkelerinden biri, dinin yalnızca Allah’a ait kılınmasıdır. Bu ilkenin en vezic ifadesi şu ayette belirtilmiştir: “Fitne kalmayınca ve din yalnızca Allah’a ait oluncaya kadar onlarla savaşın. Fakat vazgeçerlerse, bilin ki Allah yaptıklarını görmektedir.”⁸⁰ Bu ayet, yalnızca ferdi anlamda kulluğun değil, içtimâî, siyasî ve hukukî düzenin de Allah’a tahsis edilmesi gerektiğini bildirir. Zira din, sadece vicdanî bir inanç sistemi değil; hüküm koyan, hayatı düzenleyen, insan ilişkilerini belirleyen ilahî bir otoritedir. Bu nedenle dinin tüm yönleriyle Allah’a tahsis edilmesi, aynı zamanda yetki, meşruiyet ve değer üretme kaynağının yalnızca Allah olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Bu ayette geçen “الَّذِينَ وَاصِبًا” ifadesi, dinin Allah’a devamlılık, istikamet ve mutlak aitlik özelliği taşıdığını bildirir. ‘Vâsıb’ sıfatı, dinin eksilmeden, bozulmadan, kesintisiz şekilde sadece Allah’a tahsis edilmesini ifade eder. Bu, dinin kaynağı ve sürdürücüsünün beşer değil, yalnız Allah olduğunu gösterir. Çünkü insan aklı ve beşerî sistemler değişken, çıkar odaklı ve sınırlıdır; bu nedenle kendi başlarına hakikî ve küllî bir dinî sistem inşa edemezler.

Kur’ân’ın başka bir yerinde bu gerçek, dinin Allah’a tahsisini daha açık ve vurgulu biçimde ifade eden şu ayetle pekiştirilir: “İyi bilin ki, arınmış din yalnızca Allah’a aittir. O’ndan başka birtakım dostlar edinenler ise, ‘Biz onlara sadece bizi Allah’a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz’ (derler). Şüphesiz Allah, ihtilafa düştükleri konuda aralarında hükmünü verecektir. Şüphesiz Allah, yalancı ve çok nankör kimseyi doğru yola iletmez.”⁸¹ Burada geçen “الَّذِينَ الْخَالِصِينَ”, yani arınmış, katıksız, katıksız din, sadece Allah’a yöneltilen, içinde şirk unsurlarına yer olmayan, saf ve temiz din demektir. Bu ifade, “الَّذِينَ الْخَالِصِينَ” ile birlikte düşünüldüğünde, dinin hem süreklilik hem saflık içinde yalnız Allah’a ait olması gerektiğini ortaya koyar.

Bu iki ayet birlikte değerlendirildiğinde şu hususları tespit etmek mümkündür: Gerçek, sağlam ve arınmış bir din ancak Allah’tan gelir. Bu din yalnızca O’na tahsis edilmeli, başka hiçbir otoriteye veya vesâyete devredilmemelidir. Bu çerçevede, beşerî sistemler, dinin kaynaklığını üstlenemez; zira hakikat yalnızca Allah’a aittir ve din de O’na arınmış ve kesintisiz biçimde tahsis edilmiştir.

Kur’ân, insanların Allah ile ilişkisini çoğu zaman pragmatik ve şartlı bir sadakat üzerinden kurduklarını vurgular. Bu tutum, özellikle kriz anlarında belirginleşir: “Sizi karada ve denizde yürüten O’dur. Nihayet gemilerde oldu-

⁷⁹ el-A‘râf, 7/29.

⁸⁰ el-Enfâl, 8/39.

⁸¹ ez-Zümer, 39/3.

ğunuzda ve güzel bir rüzgârla onları götürdüğünde sevinirler; ama sonra şiddetli bir fırtına çıkıp her yandan dalgalar üzerlerine geldiğinde, dinlerini yalnızca Allah'a tahsis ederek dua ederler: 'Eğer bizi bundan kurtarırsan, mutlaka şükredenlerden olacağız!' derler."⁸² Bu ayet, insanın fitraten aciz olduğunu; yokluk ve ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kaldığında dinin mutlak kaynağı olarak yalnızca Allah'a yöneldiğini ortaya koyar. Ancak bu yöneliş, çoğu zaman sabit bir iman değil, geçici bir korku refleksi olarak kalır. Tehlike geçtiğinde eski şirk haline dönülmesi de yine Kur'an'da zikredilir: "Onlar gemiye bindiklerinde, dini yalnız Allah'a tahsis ederek O'na dua ederler. Fakat karaya çıktıklarında hemen tekrar ortak koşarlar."⁸³ Gerçek tevhid, yalnızca sıkıntı anında değil, rahatlık zamanında da Allah'a bağlılığı sürdürebilmektir. Dinin Allah'a tahsisi, sadece dil ile değil, hayat tarzı, hukuk anlayışı ve değer ölçüleriyle de tezahür etmelidir. Bununla birlikte, Kur'an sadece tehlike anında dine yönelenleri değil; bu yönelişi kalıcı hâle getiren, istikamet sahibi ve sadakatli kulları da zikreder: "Fakat onları karaya çıkarıp kurtarıncaya, içlerinden bir kısmı orta yolu tutar. Bizim ayetlerimizi ise nankör ve hain olandan başkası inkâr etmez."⁸⁴ Bu itidal üzere olanlar, zorluk anındaki sadakatlerini güven ortamında da koruyarak gerçek dindarlığın temsilcisi olurlar. Onlar için din, korkudan değil, bilinçli bağlılıktan doğan bir istikamettir. Din, yalnızca Allah'a ait olmalıdır. Çünkü yalnız O, hüküm koyma yetkisine sahiptir. İnsan, O'nun hükümüne teslim olmadıkça gerçekten özgürleşemez. Ayette geçen "وَيَكُونُ الدِّينُ كُلُّهُ" ifadesi⁸⁵, sadece teolojik değil; aynı zamanda siyasî, sosyal ve ahlâkî bir inşâ çağrısıdır.

Kur'an'da geçen münafık tipolojisi dinin Allah'a tahsisi ile ilgilidir. Münafıklar bu tahsisi içten gelerek yapmamış olanlardır. Ancak kendilerini düzeltirlerse durum değişir. Münafıkların tövbe edip, durumlarını düzelterek Allah'a sarılıp, dinlerini Allah'a halis kıldıkları takdirde Allah Teâlâ'nın kendilerine büyük mükafatlar hazırladığı müminlerle birlikte olacağı ifade edilmiştir.⁸⁶

Dinin Allah'tan başkasına tahsisi, görünüşte sekülerleşme; gerçekte ise şirktir. Zira hüküm yalnızca Allah'a aitken, başka kaynaklardan hüküm devşirmek, O'nun otoritesini paylaşmaktır. Kur'an'ın çizdiği bu tevhidî çerçeve, modern çağın dağınık zihinlerini toparlayan, hakikati yeniden merkeze alan ilahî bir düzendir.

5. Dinin Millet İnşâsı

Din aynı zamanda millet inşâ eder. Kur'an, dini yalnızca bireylerin inanç

⁸² Yûnus 10/22.

⁸³ el-Ankebût, 29/65.

⁸⁴ Lokmân, 31/32.

⁸⁵ el-Enfâl 8/39.

⁸⁶ en-Nisâ 4/146.

alanına hapsolmuş bir yöneliş olarak görmez; aksine, dinin Allah'a tahsis edilmesiyle şekillenen toplulukları, bir millet, bir ümmet, bir kardeşlik zeminine oturtur. Çünkü hakikî anlamda millet, aynı tevhid akidesi etrafında birleşmiş fertlerin oluşturduğu değer birliğidir. Kur'an bunu şu şekilde ifade eder: "Onlar sizin din kardeşleriniz ve mevâlinizdir."⁸⁷ Bu ayette geçen "فِي الدِّينِ" ibaresi, kardeşliğin kaynağının etnik, soy ya da dünyevî menfaat değil, dinde ortaklık, yani Allah'a tahsis edilmiş bir hayat tarzı olduğunu açıkça gösterir. Vahiy, insanlar arasında kan bağıyla kurulamayacak kadar derin, ideolojiyle kurulamayan kadar sahici bir birlik oluşturur. İşte bu nedenle, din yalnızca Allah'a ait olduğunda, insanlar arasında da arı duru bir kardeşlik doğar.

Bu anlayış, yukarıda detaylandırılan "وَيَكُونُ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ" "Dinin tamamı Allah'a ait olsun" ilkesiyle doğrudan ilişkilidir. Çünkü bir toplumun hayatı vahye göre şekillenmediğinde, bireylerin arasındaki bağlar da parçalanır; kardeşlik yerini çıkar çatışmasına, birlik yerini kimlik kargaşasına bırakır.

Nitekim modern seküler toplumlarda bireyler arasında kurulan sözde eşitlik, ahlâkî ve metafizik zeminden yoksun olduğu için sürdürülebilir bir 'millet' anlayışı ortaya koyamaz. Oysa Kur'an, 'ümmet' ve 'millet' kavramlarını sadece soy bağına veya ortak geçmişe değil, vahiy temelli birlikteliğe dayandırır. Şu ayet, bu gerçekliği tüm açıklığıyla ortaya koyar: "İşte bu sizin ümmetiniz, tek bir ümmettir; Ben de sizin Rabbinizim, öyleyse Bana kulluk edin."⁸⁸ Buradaki "tek ümmet" vurgusu, Allah'a tahsis edilmiş bir dinin etrafında kenetlenmiş bir millet tasavvurudur. Bu ümmet, coğrafi sınırlarla değil, ilahî irade ve ortak ahlâk ilkeleriyle inşa edilir.

O hâlde şu hakikati teslim etmek gerekir: Dinin Allah'a tahsisi, ferdî kurtuluş kadar içtimâî felâhın da sağlanmasıdır. Bu tahsis gerçekleştiğinde insanlar arasında kardeşlik doğar; kardeşlik ise millet bilincine dönüşür. Ahzâb 33/5'te bildirilen "فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ" yani "dinde kardeşlerinizdir" ölçüsü, sadece bir tespit değil, bir hedef ve görevdir. Bu ilkeye sadakat, şirkten arındırılmış bir içtimâî sözleşmeyi mümkün kılar. Böylece dinin yalnızca Allah'a ait olması gereği, sadece ferdî değil, millet ve ümmet düzeyinde de bir zaruretler.

6. Dinin Kaynağı

Din kelimesinin kapsamlı bir tanımı şu şekildedir: "Allah tarafından belirlenerek ortaya konulmuş, vahiy yoluyla ve ilgili melek vasıtasıyla peygamberlere iletilmiş, bu seçkin zevatın aracılığıyla da insanlara tebliğ edilmiş olan, kulların Allah'a karşı görev ve sorumluluklarını kendilerine bildirip öğreten, bunları akılları ve hür iradeleri ile benimseyip uyguladıkları takdirde, kendilerini dünya ve ahirette mutluluğa eristirecek ilâhî kurallar manzumesi"⁸⁹ Bu tarifte

⁸⁷ el-Ahzâb, 33/5.

⁸⁸ el-Enbiyâ, 21/92.

⁸⁹ Metin Yurdağür, *Akâid ve Kelâm İlimlerinde Peygamberlik Konusu (Nübüvvet-Risâlet Bahisleri ve Konuya İlişkin Literatür)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2024), 9.

dinin kaynağına ve muhtevasına vurgu vardır. Kur'ân-ı Kerim, dinin kaynağının yalnızca Allah olduğunu, bu dinin ise tüm peygamberler boyunca aynı ilkelere dayandığını kesin bir dille ifade eder. Hz. Muhammed'e (s.a.) indirilen vahyin içeriği, Nuh'tan İbrahim'e, Musa'dan İsa'ya kadar tüm peygamberlerin getirdiği dinin devamıdır. Bu ilahi süreklilik şu ayette şöyle beyan edilir: "O, din konusunda Nuh'a emrettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya emrettiğimizi sizin için de din kılmıştır: Dini dosdoğru ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin..."⁹⁰ Bu ayet, dinin tarihî olarak tek bir hakikat olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Tevhid, bütün peygamberlerin ortak çağrısıdır. Bu çağrının temelinde ise, yalnızca Allah'a ibadet etmek ve O'nun hükümleri doğrultusunda yaşamak vardır. Hz. Muhammed'e hitaben inen ayetlerde de bu süreklilik ve sadakat vurgusu devam eder: "Biz, sana kitabı gerçek olarak indirdik; o hâlde dini yalnızca Allah'a has kılarak O'na ibadet et."⁹¹ "De ki: Bana, dini yalnızca Allah'a ait kılarak O'na kulluk etmem ve Müslümanların ilki olmam emredildi."⁹² Bu ayetler, Allah'a ibadetin yalnızca bir şekil değil, dinin yalnızca Allah'a ait olduğunun tasdiki olduğunu ortaya koyar. İbadet bir yöneliştir; bu yönelişin istikameti Allah'tan başkasına çevrildiğinde, sadece tevhid değil, toplumun ilahî düzene olan güveni de yara alır.

Kur'ân, insanların ilahi ölçüler yerine kendi arzularına göre dinî hükümler üretmeye kalkışmalarını, şirkin bir tezahürü olarak değerlendirir. Bu, sadece bir inanç bozulması değil, aynı zamanda hakimiyetin Allah'tan alınarak insan hevâsına verilmesi anlamına gelir. Bu bozulma, şu ayette tenkit edilir: "Yoksa onların, din konusunda Allah'ın izin vermediği şeyleri kendileri için yasalaştıran ortakları mı var? Eğer (Allah tarafından) verilmiş olan hükmün ertelenmesi olmasaydı, aralarında derhal hüküm verilirdi. Hiç kuşkusuz zalimler için elem verici bir azap vardır."⁹³

Bu ayet, Allah'ın din belirleme yetkisinin gasp edilmesini, yani Allah'ın hükmü dışında din adına yeni hükümler uydurulmasını şirk ve zulüm olarak tanımlar. Bu tutum, yalnızca ferdî bir sapma değil, içtimâî bozulmanın ve ahlâkî çöküşün sebebidir. Dinin değişmeyen sabiteleri vardır. İnsana dair hüküm ve kural koymada mutlak yetki Allah'a aittir. Bu ayetlerden şu hususları da tespit etmek mümkündür: Din, tüm peygamberler boyunca aynı ilkelere dayanmış, hiçbir zaman özünden sapmamıştır. Bu din, yalnızca Allah'a ait olup, kulluk sadece O'na yapılmalı, hükümler yalnızca O'ndan alınmalıdır. Allah'tan başkasına dinî yetki izafe etmek, hakikati tahrif eder ve insanı zulme sürükler. Bu yüzden hakikî dindarlık, yalnızca ritüel değil; Allah'ın hüküm koyma otoritesini tanımak ve O'nun gönderdiği peygamberlerin getirdiği dini

⁹⁰ eş-Şûrâ, 42/13.

⁹¹ ez-Zümer, 39/2.

⁹² ez-Zümer, 39/11-12.

⁹³ eş-Şûrâ, 42/21.

aynı kökten gelen bir bütünlük içinde kabul etmektir. Bu bütünlüğü bozan her türlü beşerî müdahale, Kur'ân'a göre hakikatten bir sapmadır. Kur'ân doğru dini ortaya koymuştur. Kur'ân'da geçen 'الذِّينُ الْقَيِّمُ'⁹⁴ ve 'ذِي الْقِيَمَةِ'⁹⁵ ifadeleri, hakikate uygun, fitrata dayalı, değişmeyen ve Allah tarafından belirlenmiş olan doğru dini ifade eder. Bu, şirkten arındırılmış, yalnız Allah'a yönelmiş bir hayat düzenidir.

7. Dinin İnsana Tahsis Edilmesi

İnsanın tanrı ile ilişkisi gerçek bir ilişki midir yoksa sembolik bir ilişki midir? Peygamberlerin öğrettiği din, insanın Tanrı (Allah) ile olan ilişkisinin gerçek bir ilişki olduğu esasına ve itikadına dayanır. Bu konuyu sadece biraz açmak gerekmiyor, aynı zamanda mukayese de yapmak gerekiyor. Peygamberlerin öğrettiği dinde ve pagan dini geleneklerde sembol kullanımı bulunmaktadır. Mesela kâbe, müslümanlar için sembol, alâmet, işaret ve şeâir mesabesindedir. Pagan kültürde de putların sembolik anlamları bulunmaktadır. Tevhidî gelenekte sembol bulunmakla birlikte zât ve sıfatlarıyla birlikte Allah Teâlâ'nın varlığı sembolik bir var oluş değil, hakiki bir var oluştur. Oysa putperest gelenekte tüm tanrıların var oluşları sembolik anlam taşımaktadır. Cahiliye döneminde olağanüstü durumlarda insanlar sembolden hakikate geçiş yapıyorlardı. Mesela bir anne, çocuğu ölümcül bir hastalığa yakalandığında tüm sembolik tanrıları bırakıp sadece Allah'a yalvarıyor ve "çocuğum iyileşirse onu Yahudi yapacağım" diyebiliyordu.⁹⁶ İslam öncesi Yahudi kültürde Allah'ın otoritesi gerçek bir otoriteydi ve sembolik bir kabul ediş değildi. İnsanlık tarihinin belirli bir döneminde Yahudilik, tahrifin yıpratıcı etkisine rağmen tevhidi geleneği sonraki kuşaklara taşıyabildi. Bu ayrı bir bahistir, üzerinde durmayacağız. Üzerinde duracağımız konuya, insanın Allah'la olan ilişkisinin iki hakikatin birbiriyle ilişkisi gibi mi olduğu üzerinde düşünmenin zaruri oluşunu ileri sürerek başlamak uygun olacaktır. Çünkü insan Allah'la olan ilişkisinde sembolizme kayabiliyor.

Münafıkların samimi Müslümanlarla ilgili olarak "bunları dinleri aldattı" demeleri anlamlıdır.⁹⁷ Dini için bedel ödemeye hazır olmamak bir itikat meselesidir. Bu, Allah'a bağlılığı sembolik düzeyde algılayanın anlayacağı bir durum değildir. "Ey insan kerem sahibi Rabbine karşı seni aldatan nedir?"⁹⁸ Asıl aldanma, kişinin Rabbine karşı hukukuna riâyet hususunda gevşek davranmasına sebep olacak şekilde dünyaya karşı aldanmadır. Sadece müminlerin değil

⁹⁴ et-Tevbe 9/36.

⁹⁵ el-Beyyine 98/5.

⁹⁶ Saïd b. Mansûr, thk., Sa'd b. Abdullah b. Abdülazîz Âlü Hamîd, *et-Tefsîr min Süneni Saïd b. Mansûr*, 3:957.

⁹⁷ el-Enfâl 8/49.

⁹⁸ el-Înfitâr 82/6.

kâfirlerin de dini vardır. Ancak onlar dinlerini eğlence ve oyun edinmişlerdir.⁹⁹

Kur'an'da münafıkların ve kalplerinde maraz bulunanların samimi Müslümanlara karşı “عَرَّ هُوَ لَاءَ دِينِهِمْ/bunları dinleri aldattı”¹⁰⁰ diyecekleri ifade edilmiştir. Bu ayette münafıklar ve kalbinde maraz olanların, müminlerin teslimiyetini ve tevekkülünü küçümseyip alay ettikleri, “bunları dinleri aldattı” diyerek aslında imanlarının samimiyetini küçümsedikleri vurgulanmaktadır. Bu ifade, tarih boyunca samimi inananların içten bağlılıklarını küçümseyen materyalist veya zahiri bakan kişilerin tutumunu da yansıtır. Buna mukabil Kur'an'da ‘dinlerini eğlence ve oyuncak’ edinenler için “وَعَرَّتَهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا /onları dünya hayatı aldattı”¹⁰¹ ibaresi kullanılmıştır. Kur'an'da Yahûdilerin bize azap dokunsa bile sayılı günlerde dokunur iddiaları ile ilgili olarak “âhirette göreceklere cezâ ile ilgili uydurdukları şeyler onları aldattı /وَعَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ” tespiti yapılmıştır.¹⁰² Bu ayette Ehl-i kitâb'ın ahirette görülecek cezâ(din) ile ilgili olarak uydurdukları şeylerin kendilerini aldatması anlatılmıştır.

Dinin, insanın varoluş açısından anlam arayışına yön veren en ciddi sorumluluk alanlarından biri olması gerekirken, günümüzde birçok kimse tarafından eğlenceye indirgenerek yaşanması, onun özünden uzaklaşılması anlamına gelir.¹⁰³ Ayet metninde geçen “أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ” ibaresi yaptıkları yüzünden kişinin mahrumiyete sürüklenmesi ve cehennemde hapsolmesi¹⁰⁴ manasındadır.

İlahi mesajlar; düşünmeye, sorgulamaya ve ahlaki bir hayat sürmeye çağırırken, bu çağırının gülünç bulunması ya da yalnızca tören ve gösteriye dönüştürülmesi, dinin oyun ve oyalanma aracı haline geldiğini gösterir.¹⁰⁵ Oysa din; hayatın en ciddi, en derin hakikatleriyle yüzleşme çabasıdır. Onu hafife almak, hem bireyi kendi içsel sorumluluğundan koparır hem de toplumu manevi bir boşluğa sürükler.¹⁰⁶ Dünya hayatının cazibesıyla avunup ilahi uyarılara kulak tıkayanlar, hakikati eğlenceyle örtterek aslında kendi kendilerini aldatırlar. Bu yaklaşım, Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde eleştirilmiş; dini ciddiyetsizce yaşamayı seçenlerin, sonunda ağır bir pişmanlıkla karşılaşacakları bildirilmiştir:

“Bu azap, âyetlerimizi alay konusu yapmış olmanız ve dünya hayatının sizi aldatmış olması yüzündendir.” O gün artık oradan çıkarılmazlar, mazeretleri de kabul edilmez.”¹⁰⁷

⁹⁹ el-A'râf 7/51.

¹⁰⁰ el-Enfâl 8/49.

¹⁰¹ el-A'râf 7/51.

¹⁰² Âl-i İmrân 3/24.

¹⁰³ el-En'âm 6/70.

¹⁰⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 11:54.

¹⁰⁵ Câsiye 45/9.

¹⁰⁶ el-A'râf 7/51.

¹⁰⁷ Câsiye 45/35.

8. Dinin Yaşanamaması Anlamında Fitne

Fitne, dinin yaşanamaması anlamında Kur'an'ın öne çıkardığı bir kelimedir. Dinin güç ve otorite ile sınanması kaçınılabilecek bir durum değildir. Cihad müminlere kuvvet kazandırır ve fitneyi ortadan kaldıracılabilmeye zemin hazırlar. Son iki yüz yılda fitnenin keyfiyetinde değişim yaşanmıştır. Ulus devlet olgusunun ortaya çıkması devletin kutsallaşması, zorunlu eğitim, teknolojinin tüketim olgusu ile birlikte hayata yön verışı fitne kavramının da kabuk değiştirmesine ve birbirinden farklı şekillerde görünmesine zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte fitnenin özü hiç değişmemiştir. Fitne sadece insanın hayata bakışını parçalayan, yalnızlaştıran bir olgu değil Allah ile olan bağın sürdürülebilirliğinin de engeli olmaktadır.

Sa'id b. Cübeyr (v. 94/713) demiştir ki: Abdullah b. Ömer(r.a.) huzurumuza çıkmıştı. Bize güzel bir hadis nakletmesini umduk. Bir adam bizden önce davrandı ve dedi ki: Ey Ebû Abdurrahman Allah Teâlâ "fitne kalmayınca kadar onlarla savaşın/فِتْنَةٌ لَا تَكُونُ حَتَّى لَا تَكُونَ فَتْنَةٌ" buyuruyor¹⁰⁸ (bu hususta ne dersin)? Abdullah b. Ömer(r.a.) dedi ki: Anası derdine yanasıca fitne nedir bilir misin? Muhammed (s.a.) müşriklerle savaşırken onların dinlerine girmek fitne idi. Sizin iktidar için savaşmanız gibi bir durum değildi.¹⁰⁹

Batı'da idam cezasının kaldırılmış olması, ölüm sonrasında kişinin kendi cesedini yaktırmasının hukuki olarak mümkün olması din tercihiyle alakalıdır. Yüzlerce kişiyi gözünü kırpmadan öldüren kimse için de ölüm cezası neden olmuyor? Hukuk sistemi ölüm ötesi hayat ile ilgili agnostik de ondan. Bu durum bir zihniyet meselesidir. Bu zihniyetin temelinde tüm insanlar için tek bir hayatın bulunduğu fikri var. Bu yaklaşıma göre tüm insanlar için kesinliği bulunan tek hayat, dünya hayatıdır. Ölen kişi, inanılan tek hayata geri dönemeyecek, öldüren kişi inanılan tek hayatı biraz daha yaşasın diye düşünüyor.

9. Dinin Karışması Meselesi

Dinin karışması meselesi Kur'an'da ve hadislerde geçmiştir. Peygamberlerin öğrettiği din ile insanların ürettiği din karşı karşıya geldiği zaman akıl, iz'an ve basiret sahibi herkes, bir tercih yapmakta zorlanmaz, peygamberlerin öğrettiğini tercih eder. Çünkü peygamberlerin öğrettiği din, ekini ve nesli korumakta; insan kaynaklarının ve nüfusun sürmesini sağlamaktadır. Bu iki din, birbirinin zıt kutbu olduğu için antropolojik ve cibilli olarak birbiriyle çatışmak durumundadır. Peygamberlerin öğrettiği din Kur'an'da zikredilen 'Allah'tan başkasını ilâh unvanı kullanarak çağırarak, hırsızlık yapmak, zina etmek, doğacak çocuğu aldırarak veya öldürmek' gibi büyük günahların insanın Allah ile olan ilişkisini zedeleyeceğini ve bu fiillerin öbür dünyada bir cezâ do-

¹⁰⁸ el-Enfâl 8/39.

¹⁰⁹ Buhârî, thk., Mustafa Dîb el-Büğâ, *el-Câmiu's-sahîh*, "Fiten", 16.

ğuracağını vaz'ettiği halde insanların ürettiği din bu fiillerin ekseriyetini insanların bireysel tercihi olarak görmektedir.

Dinin iltibasında söz eden âyette "dinlerini karıştırıp onları yanılınsınlar / *وَلْيَلْبَسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ*" ibaresi geçmiştir.¹¹⁰ İbn Âmir bu âyette geçen 'رَبِّينَ' fiilini meçhul olarak 'züyyine' şeklinde 'قتل' fiilini de bu meçhul fiilinin nâibi olarak merfû hareke ile okumuştur. Begavî (v. 516/1122) âyeti şöyle açıklamıştır: İçlerini karıştırıp çocuk katline teşvik edenler şeytanlardır. Onlara 'şürekâ' isminin verilmesi insanların onlara itaat etmeleri sebebiyledir. İbn Âmir kıraati dikkate alındığında mana şöyle olur: "Müşriklere akıl hocalığı yapanların (şürekânın) çocuklarını katletmesi, müşriklerin çoğuna güzel gösterilmişti." Müşriklerden çocuk katli hususunda akıl hocalığı yapanlara bu fiil, onlar bu işi fiilen yapmasalar da nispet edilmiştir. Çünkü onlar bu işi süslü göstermişler ve insanları bu işi yapmaya çağırmışlardır. Hatta bu işi bizzat yapmışlar gibi bir durum hasil olmuştur.¹¹¹ İbn Âmir kıraati Celâleyn Tefsirinde de aynı şekilde anlaşılmıştır.¹¹² Bu durumda dinlerini karışık hale sürükleyip insanları yanıl-tanlar kimlerdir sorusu akla gelmektedir.

Dinin karışması ile ilgili bir hadis de şöyledir: Meymûne (r.a.)'ın (v. 51) rivayetine göre Hz. Peygamber bir gün şöyle buyurmuştur: "Din meselesinin karıştığı (إِذَا مَرَجَ الدِّينُ), kanın döküldüğü, süslenmenin arttığı, binaların yükseldiği, kardeşin kardeşe muhalif olduğu ve Beyt-i atîk'in (Kâbe'nin) yakıldığı zaman haliniz nice olacak?"¹¹³

10. Dinin Anlaşılması ile İlgili Kur'ân'da Geçen Bir Tipoloji: Firavun

Kur'ân-ı Kerîm'de firavun kelimesi sadece Hz. Mûsâ dönemindeki Mısır kralını ifade etmekte olup Yûsuf devrindeki kral için 'rab' ve 'melik' kelimeleri kullanılmaktadır.¹¹⁴ Bu pencereden baktığımızda aslında Kur'an'ın bahsettiği firavun tek bir kişidir. Kur'an'ın bu kişiyi 74 yerde zikretmesi anlamlıdır. Her konu zıt kutbu ile daha iyi anlaşılır. Peygamberlerin hidayet yolu da Firavun anlaşıldığında daha iyi anlaşılır. Firavun'un II. Ramses (MV. 1213) veya oğlu Merneptah (MV. 1203) olabileceğine dair muasır yazarlardan bazılarının yorumları olmuştur. Bu konuda yapılan tahminler ne olursa olsun Kur'an'da geçen Firavunun tek bir kişilik olduğunun altını çizmek gerekir.

Kur'ân'da "Fir'avn ile kavminin yapa geldikleri masnûâtı ve yükselttikleri

¹¹⁰ el-En'âm 6/137.

¹¹¹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meâlimu't- tenzil* (Beyrut, 1997), 3:193.

¹¹² Suyûtî - Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 186.

¹¹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44:412; Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 24:10.

¹¹⁴ Ömer Faruk Harman, "Firavun", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/119.

binaları yerlere serdik / *وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرُشُونَ*¹¹⁵ buyurulmuştur. 'يَصْنَعُ' kelimesi hem sanat eserlerini hem de sanayi eserlerini kapsayacak bir kelimedir. 'يَعْرُشُونَ' kelimesi de Firavunun inşa ettiği eserlerin gölgesinin çokluğuna işaret etmektedir. Buradan metrekaresi çok yüksek sayıda bina yapıldığı sonucu çıkarılabilir. 'وَقَوْمُهُ' ibaresinden yükseltelen binaların Mısır toplumunun katkısıyla olduğunu anlıyoruz. Firavun yükselttiği binaları topluluyla birlikte yapmıştır. 'وَدَمَّرْنَا' fiili bütün inşa edilmiş yapıların dumura uğradığını belirtmektedir. Erkek nesli ölüme gönderen (سَقَّتِلْ أَبْنَاءَهُمْ), kadın nesli yaşatan (وَنَسَّخِي نِسَاءَهُمْ)¹¹⁶ Firavun, belki de kurduğu bina ve sanayi tesislerini devam ettirecek insan kaynakları bulamadı. Bu durum da tüm yaptıklarının dumura uğramasına sebep oldu. Firavun ile ilgili ayetlerden kendisini devletle özdeşleştirdiği ve büyük bir kalkınma hamlesi yaptığı da çıkarılabilir. Firavun tüm yaptıklarını tolu kabul ettirmek için Allah ile ahdin yerine başka bir ahit koymuş olması gerekmektedir. Allah ile ahdin yerini alan beşerî ahdin değişmesini istemeyen Firavun "Mûsâ'nın sizin dininizi değiştirmesinden korkuyorum"¹¹⁷ demiştir.

Kur'an'da Firavun tipolojisi, dinin insanlar tarafından nasıl bozulabileceğini ve ilahi hakikatin nasıl tahrif edilerek saptırılabilceğini gösteren çarpıcı bir semboldür. Kur'an'da tipolojik anlatım, tarihî şahsiyetlerin sadece kendi dönemleriyle sınırlı olmayıp sonraki çağlara da örnek teşkil edecek birer arketip olarak sunulmasıdır. Firavun tipi de bu bağlamda sadece bir kişiyi değil, bir düşünce ve yönetim biçimini temsil eder. Firavun'un Hz. Musa'ya 'âlemlerin Rabbini' sorması¹¹⁸ boşuna değildi. Çünkü Eski Mısır dini geleneğinde Allah, tanrıların tanrısıydı. Firavun da kendisini tanrı unvanı taşıyanlar arasında görüyordu.¹¹⁹ Kur'an'da Firavun'un akla aykırı biçimde yerlerin ve göklerin tek tanrısı olduğunu bildiren müşahhas bir veri bulunmamaktadır.¹²⁰ "Benim dışımda birini ilah kabul edersen seni hapsedilenlerin arasına katarım"¹²¹ sözü onun tanrılık unvanını kendinde gördüğünü göstermektedir. Pagan kültürde tanrılık mefhumu, bir hakikatin karşılığı değil, sembolik bir anlam ifade ediyordu. İnsanın Allah'tan rol çalması ve kendisini o role oturtmasıydı. Kendi standartlarını hayata koymasıydı. Firavun da öyle yaptı. Onun din anlayışı, Allah merkezli değil, insan merkezli; vahiy temelli değil, arzu ve eğilime dayalı çıkar temellidir. Bu, Allah'ın saf dininin zıt kutbudur.

¹¹⁵ el-A'râf 7/137. (Elmalılı meâli)

¹¹⁶ el-A'râf 7/127.

¹¹⁷ el-Mü'min 40/26.

¹¹⁸ eş-Şu'arâ 26/23.

¹¹⁹ Hüseyin Yakar, "Kur'an'da Firavunun Dinî Konumuna Dair Âyetler Bağlamında Tefsir Kaynaklarının Değerlendirilmesi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (Haziran 2020), 124.

¹²⁰ Yakar, "Kur'an'da Firavunun Dinî Konumuna Dair Âyetler Bağlamında Tefsir Kaynaklarının Değerlendirilmesi", 134.

¹²¹ eş-Şu'arâ 26/29.

Firavun tipolojisinin çağımızdaki iz düşümü, modern seküler "ulus devlet" modelidir. Bu yapıda toplumun Allah ile olan ahdi (العهد) tasfiye edilmiş, onun yerini insan eliyle üretilen değerler ve bilimsel akıl almıştır. Bu ahdin koparılması, Firavun tipolojisinde olduğu gibi, toplumun Allah ile olan bağının kesilmesine ve onun insan eliyle şekillendirilmesine yol açmıştır.

Bu durum şu sonuçları doğurmuştur:

1. Modern ulus devletlerde insan nüfusu hızla azalmaktadır. Doğurganlık oranı düşmekte, toplumlar yaşlanmakta, bütün bir medeniyet topluca nihilizme ve yok oluşa sürüklenmektedir.

2. Tarım alanları daralmakta, topraklar yozlaşmakta, tohumların genleriyle oynanmaktadır. Bu tablo, Firavun düzeninin de içinde bulunduğu 'ekin ve neslin yok edilmesi" tasvirini doğrulamaktadır:

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ، وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ

"Yönetimi eline geçirdi mi, yeryüzünde fesat çıkarmaya, ekini ve nesli yok etmeye çalışır. Allah fesadı sevmez."¹²² Firavun, kendisini milletin yegâne temsilcisi olarak görür. "Size gördüğümden başkasını göstermiyorum; sizi ancak doğru yola götürüyorum."¹²³ demesi, onun kanaat önderliğini ve liderliğini ilan ettiğini gösterir. Firavun kendisini rab ilan edecek kadar ileri gitmiş, sözde yüce bir otorite kurmuş ve "فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ" "Ben sizin en yüce rabbinizim, demiştir."¹²⁴ Firavun'un düzeni, ahdi bozan sistemlerin sembolüdür. Allah'a verilmiş sözü çiğnemiş, toplumu da bu sözden uzaklaştırmıştır:

الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

"Onlar, Allah ile yaptıkları sözleşmeyi bozmuş, Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şeyi koparmış ve yeryüzünde fesada çalışmış kimselerdir. İşte onlar hüsrana uğrayanlardır."¹²⁵

Kur'an, Firavun'un âhirette kendi kavmini ateşe sürükleyeceğini bildirir:

يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ

"Kıyamet günü toplumunun/milletinin önüne geçer; onları ateşe girdirir. Ne kötü bir varılacak yerdirdi orası."¹²⁶

Firavun tipi, Allah'ın dâvetine direnen, halkın ilahi ahdiyle bağını koparmış liderlerin sembolüdür. Oysa Allah, ahde vefa gösteren kullarını sever: "Hayır, kim ahbine sadık kalır ve Allah'tan sakınırsa, Allah sakınanları sever."¹²⁷ Kur'an'da Hz. Mûsâ, Firavun'un temsil ettiği bu düzenin karşısına çıkan, vahiy

¹²² el-Bakara 2/205.

¹²³ el-Mü'min 40/29.

¹²⁴ en-Nâzi'ât 79:24.

¹²⁵ el-Bakara 2/27.

¹²⁶ Hûd 11/98.

¹²⁷ Âl-i İmrân 3/76.

merkezli ve hakikatin sesi olan bir peygamberdir. Firavun tipolojisi, sadece tarihsel bir kişilik değil, her dönemde Allah'a karşı kibre sapan, toplumun ayarlarını bozan, halkı hakikatten uzaklaştıran düzenlerin ibretlik örneğidir.

V. Sonuç

Din kelimesinin iştikakı ve kullanım biçimleriyle ilgili antik filoloji, arkeoloji, antropoloji ve eski çağ tarihi gibi disiplinleri de kapsayacak şekilde araştırma yapmak gerekmektedir. Mümin ve müşrik arasındaki ayrışma, felsefi tarafı bulunan entelektüel bir ayrışmadan çok ameli tarafı bulunan gündelik hayatla, arzu ve tercihlerimizin yönetimi ile daha çok ilgili bir ayrışmadır. İlahi mükafat ve cezayı test edilemez bilgi kabul eden bir anlayışın doğru bilgi ve hurafe ayıklama refleksi göstermesi problemlidir.

Kur'an'da din, 'ilahî mükafat ve ceza', insanın 'tüm yapıp ettiklerinin karşılığı' ve 'sosyal düzen' gibi anlamlarda kullanılmıştır. Kur'an'a göre din, insana ait bir tercih veya seçme değil, Allah'a ait bir tercihtir. Bütün toplumlar fitrat olarak Allah'la ahd halindedir. Bu durum tabii toplumun bir özelliğidir. Herhangi bir toplum modern tabirle kurumsal sekülerliği kabul etmesi, pratik hayatta Allah ile olan ahdin ortadan kalkmasıdır.

Hadislerde din kelimesinin kullanımı Kur'an'daki kullanım ile tam bir uyum içindedir. Hadislerde dinin daha çok dindarlık anlamında kullanıldığına şahit oluyoruz. Bununla birlikte sosyal düzen anlamında da kullanıldığını da görüyoruz.

Hadislerde din, resulüne, kitabına, Müslümanların yöneticilerine ve tamamına karşı samimiyettir. Namazın, zekâtın Müslümanların can ve namuslarının korunmasının da din olarak isimlendirildiği olmuştur. Hz. Peygamber dini öğretmeye ve öğrenmeye büyük önem vermiştir. Dini öğrenmek için uzaktan gelen heyetlerle yakından ilgilenmiş ve onlardan öğrendikleri dini aktarmalarını istemiştir. Hz. Peygamber dünyaya olan aşırı tamahın dine zarar verebileceği konusunda ashabını uyarmıştır. Hadislerde dinin insanların biyolojik düzeni anlamında kullanıldığı olmuştur. İman, İslam ve ihsân kavramlarının hadislerde din anlamında kullanıldığı olmuştur. "Dinini değiştireni öldürün" hadisinin siyasi yanı bulunmaktadır. Hz. Ebû Bekir bu hadisi "dinin muhtevasını değiştirenlerle savaşın" şeklinde yorumlamıştır.

Modernleşme süreçleri dinin toplumdaki rolü, din algısı, kültür din ilişkisi gibi konularda köklü değişikliklere sebep olmuştur. Bütün peygamberler Allah'la ahidini devam ettirmiş ve bozmamış toplum inşası için çalışmıştır. Bir toplumda en değerli şeyin Allah ile olan samimi ilişki kabul edilmesi, bütün içtimai yapının ilahî hakikate göre inşa edildiğini gösterir. Bu hakikatin dışında şekillenen özgürlük anlayışı, ahdi değil sadece iradeyi kutsar; böylece insan, yalnızlaşır, sorumsuzlaşır ve ilahî muhataplığını yitirir. Din, fertlerin rızalarının da alındığı içtimai mutabakat ve toplumun Allah'a olan ahidinin de muhtevaya dahil olduğu 'birlikte yaşama düzeni'dir. İslâm'ın zıt kutbu Yahudi ya da Hristiyan dini gelenek değildir. İslam'ın zıt kutbu ilahi otoriteyi tasfiye

edip yerine insanı koyan şirk dini/düzeni'dir.

İman birdenbire ve nedensellikte açıklanamayacak biçimde insanda tekevün eder. Allah'a yakınlık ve ilahi iradenin öncelenmesi en büyük hayata bağlılık belirtisidir. Çünkü her şey O'nunla anlam kazanmıştır. Mümin artık kendine yepyeni bir dünya çizmek zorundadır. Bunu yaparken önceki hayatından sadece hissiyat ve zihniyet düzeyinde uzaklaşmaz. Aynı zamanda önceki hayatı ile zitlaşır.

Din korunduğunda can, mal, akıl ve nesil de korunmuş olur. Çünkü din diğerlerini de koruyacak bir düzen inşa eder. Dinin Allah'a halis kılınması ferdi ve içtimâî hayattaki tüm tercihleri belirlemede menşei ilahi olan bilginin dik-kate alınmasıdır. Gerçek tevhid, yalnızca sıkıntı anında değil, rahatlık zamanında da Allah'a bağlılığı sürdürebilmektir. Dinin Allah'a tahsisi, sadece dil ile değil, hayat tarzı, hukuk anlayışı ve değer ölçüleriyle de tezahür etmelidir. Din aynı zamanda millet inşa eder. Kur'ân, dini yalnızca bireylerin inanç alanına hapsolmuş bir yöneliş olarak görmez; aksine, dinin Allah'a tahsis edilmesiyle şekillenen toplulukları, bir millet, bir ümmet, bir kardeşlik zeminine oturtur.

Dinin değişmeyen sabiteleri vardır. İnsana dair hüküm ve kural koymada mutlak yetki Allah'a aittir. Fitne dinin yaşanamaması, dindarlığın sürdürüle-memesi halidir. Son iki yüz yılda fitnenin keyfiyetinde değişim yaşanmıştır. Ulus devlet olgusunun ortaya çıkması devletin kutsallaşması, zorunlu eğitim, teknolojinin tüketim olgusu ile birlikte hayata yön veriş fitne kavramının da kabuk değiştirmesine ve birbirinden farklı şekillerde görünmesine zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte fitnenin özü hiç değişmemiştir.

Dinin karışması meselesi Kur'ân'da ve hadislerde geçmiştir. Peygamberlerin öğrettiği din ile insanların ürettiği din karşı karşıya geldiği zaman akıl, iz'ân ve basiret sahibi herkes, bir tercih yapmakta zorlanmaz, peygamberlerin öğ-rettiğini tercih eder. Ancak din ile ilgili doğrularla yanlışlar birbirine karıştı-ğında insanlar bu tercihi kolayca yapamaz. Pagan kültürde tanrılık mefhumu, bir hakikatin karşılığı değil, sembolik bir anlam ifade ediyordu. İnsanın Allah'tan rol çalması ve kendisini o role oturtmasıydı. Kendi standartlarını ha-yata koymasıydı. Firavun da öyle yaptı. Onun din anlayışı, Allah merkezli de-ğil, insan merkezli; vahiy temelli değil, arzu ve eğilime dayalı çıkar temellidir. Bu, Allah'ın saf dininin zıt kutbudur. Firavun tipi, Allah'ın dâvetine direnen, halkın ilahi ahdiyle bağını koparmış liderlerin sembolüdür.

"Modernleşme Süreçleri Bağlamında 'Din' Kelimesini İçeren Ayet ve Hadisler Üzerine"

Özet: Kur'an'da din, 'ilahi mükafat ve ceza', insanın 'tüm yapıp ettiklerinin karşılığı' ve 'sosyal düzen' gibi anlamlarda kullanılmıştır. Hadislerde din, resulüne, kitabına, Müslümanların yöneticilerine ve tamamına karşı samimiyettir. Namazın, zekâtın Müslümanların can ve namuslarının korunmasının da din olarak isimlendirildiği olmuştur. Hz. Peygamber dini öğ-retmeye ve öğrenmeye büyük önem vermiştir. Dini öğrenmek için uzaktan gelen heyetlerle yakından ilgilenmiş ve onlardan öğrendikleri dini aktarmalarını istemiştir. Hadislerde din kelimesinin kullanımı Kur'an'daki kullanım ile tam bir uyum içindedir. Hadislerde dinin daha çok dindarlık anlamında kullanıldığına şahit oluyoruz. Bununla birlikte sosyal düzen

anlamında da kullanıldığını da görüyoruz. Dinin inançla eşitlenmesi modern bir yanılsamadır. Din, doğasında manevi yaptırımın da bulunduğu aile ve toplum düzenidir. Din toplumun kabullerinden oluşan sosyal bir düzendir. İnsanın Allah ile olan samimi ve sürdürülmüş ilişkisi anlamında din, paganizmde olduğu gibi sembolik bir ilişki değil, sonuçları görülecek olan hakiki bir ilişkidir. Firavun tipi, Allah'ın dâvetine direnen, halkın ilahi ahdiyle bağını koparmış liderlerin sembolüdür. Din korunduğunda can, mal, akıl ve nesil de korunmuş olur. Çünkü din diğerlerini de koruyacak bir düzen inşa eder. Dinin Allah'a halis kılınması ferdi ve içtimâî hayattaki tüm tercihleri belirlemede menşei ilahi olan bilginin dikkate alınmasıdır.

Atıf: Şemsettin KIRIŞ, “Modernleşme Süreçleri Bağlamında ‘Din’ Kelimesini İçeren Ayet ve Hadisler Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXIII/2, 2025, 197-228.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Peygamberlik, Modernleşme, Devlet, Dindarlık.

*Hz. Peygamber'in Vahiy
Esnasında Yaşadığı Bedensel
Değişimler ve Oryantalist
İddiaların Tenkidi*

*Alim KARASU**

“The Physical Changes Experienced by the Prophet During Revelation and a Critique of Orientalist Claims”

Abstract: Revelation is the process by which Almighty Allāh conveys His commands and prohibitions to His prophets through Gabriel. This study examines the physical changes experienced by the Prophet Muhammad (pbuh) during revelation -such as excessive sweating, trembling, discoloration of the face, a sense of heaviness in the body, and the emission of snoring-like sounds- in the light of authentic hadith reports and the views of Islamic scholars. The primary problem addressed in the research is the attempt by Orientalists such as William Muir, Ignaz Goldziher, and W. Montgomery Watt to explain these physiological changes by attributing them to pathological causes like ‘epilepsy,’ ‘trance states,’ or ‘hallucinations.’ In this article, the aforementioned Orientalist claims are criticized by comparing them with historical data and hadith sources. The analysis reveals that, contrary to the loss of consciousness and memory loss seen in epileptic seizures, the Prophet possessed full cognitive clarity during revelation, recorded the received revelations in his memory without omission, and immediately continued his duty of notification (tabligh) after the revelation. Furthermore, concrete physical effects, such as the camel the Prophet was riding collapsing or a companion, he was in contact with feeling an intense weight on his leg during revelation, demonstrate that the experienced process was not a subjective illusion but a situation with an external and ontological reality. The study concludes that these physical changes were not symptoms of an illness, but rather the natural and necessary reflection of the burden of prophethood on the human constitution, in accordance with the principle of the ‘Heavy Word’ (*Qawl Thaḳīl*) expressed in the Qur’ān.

Citation: Alim KARASU, “Hz. Peygamber’in Vahiy Esnasında Yaşadığı Bedensel Değişimler ve Oryantalist İddiaların Tenkidi” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXIII/2, 2025, 229-248.

Key words: Prophet Muhammad, Revelation, Qawl Thaḳīl, Orientalism, Physical Chang, Epilepsy.

* Hadis, ABD Uzmanı, Diyanet İşleri Başkanlığı, YOZGAT
alimkarasu@outlook.com

ORCID: 0009-0009-8030-6926

Geliş: 21.11. 2025

Yayın: 31.12.2025

I. Giriş

Vahiy, Yüce Allah'ın emir ve yasaklarını Cebrâil (as) aracılığıyla peygamberlerine iletmesidir.¹ İletilen bu emir ve yasaklar üç farklı yolla tebliğ edilmektedir. Allah'ın bir beşer ile konuşması, vahiy, perde arkasından ya da bir elçi gönderip dilediğini vahiyetmesi yoluyla gerçekleşir.² Vahiy ile konuşma, bir elçi bulunmadan ilâhî kelâmın peygamberin kalbine ilhâm edilmesidir. Bu tür vahiyde peygamber ilâhî kelâmı uyanırken ruhî bir tecrübe ile alır. Perde arkasından konuşma, bazı nesnelere ya da insandaki duyma merkezine söz yaratıp işittirme yoluyla gerçekleşir. Allah'ın Hz. Mûsâ (as) ile konuşması³ bu türden bir konuşmadır. Elçi göndermesi ise melek vasıtasıyla gerçekleşmektedir.⁴ Kur'an'da haber verildiğine göre vahyedilen ilk peygamber Hz. Âdem'dir.⁵ Daha sonra ise diğer peygamberlere de vahiy gönderilmiştir. Vahiy gönderme işi Hz. Peygamber ile sona ermiştir.⁶ Hz. Peygamber'e gönderilen vahyin aslının levh-i mahfuzda olduğu belirtilmiştir.⁷ Son semâvî kitap olan Kur'an'ı Kerîm, diğer üç semâvî kitaptan farklı olarak yirmi üç senede peyderpey indirilmiştir. Bu durum "Kur'an'ı, insanlara ağır ağır okuyasın diye bölüm bölüm ayırarak indirdik ve onu azar azar indirdik."⁸ ayetiyle ifade edilmiştir.

Vahiy yapısı itibarıyla Allah'a ait olan kelâmdır.⁹ Kur'an'da Allah'ın melekler, İblîs ve peygamberlerle konuştuğu haber verilmektedir.¹⁰ Peygamberler vahyi beşer üstü bir nitelikte değil beşerî yapılarıyla almaktadırlar. İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi bazı âlimler peygamberlerin melek konumuna çıkarılmak suretiyle vahiy aldığını söylemiştir.¹¹

Peygamberler, beşer olmaları¹² hasebiyle vahiy gibi manevî gücü yüksek bir tecrübe sonucunda bedensel olarak bazı değişiklikler yaşamışlardır. Hz. Peygamber'in yirmi üç yıl boyunca peygamberlik yaptığı düşünüldüğünde, farklı zaman ve yerlerde vahiy aldığı rahatlıkla söylenebilmektedir. İlk vahiy alma

¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/440.

² Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerîm Mealî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), eş-Şûrâ, 42/51.

³ el-Kasas, 28/30.

⁴ Yavuz, "Vahiy", 42/440.

⁵ el-Bakara, 2/37.

⁶ en-Nisâ 4/163; el-Ahzâb 33/40.

⁷ ez-Zuhruf 43/4; el-Vâkıa 56/77-78; el-Burûc 85/22.

⁸ el-İsrâ, 17/106.

⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/194.

¹⁰ el-Bakara, 2/30; el-Bakara, 2/253; Âl-i İmrân, 3/124; el-Enfâl, 8/12; el-A'râf, 7/11.

¹¹ Yavuz, "Vahiy", 42/440.

¹² el-Kehf, 18/110; el-Fussilet, 41/6; el-İbrahim, 14/11; el-Enbiyâ, 21/7-8.

esnasında ve sonraki zamanlarda Hz. Peygamber'in yaşadığı bedensel değişimler hadis mecmualarında rivayet edilmiştir. Bunlara bakıldığında ise korku hali, titreme, aşırı terleme, yüzünde sararma ve kızarma meydana gelmesi, manevi bir baskı hissetmesi, yüzünden (burun boşluğundan gelen) arı sesine benzer bir sesin işitilmesi, kafasında ufak çatlaklar oluşması, örtüye bürünmek istemesi, ezberleyememekten endişe edip acele ederek ayetleri okumaya çalışması, devenin çökmesi, yanında bulunanların vahyin ağırlığını hissetmesi gibi durumlar görülmüştür. Hz. Peygamber'in hanımları ve ashâbı da vahiy gelme süreçlerine ve yaşadığı bedensel değişimlere tanıklık etmişlerdir.

1. Hz. Peygamber'in İlk Vahiy Esnasında Yaşadığı Bedensel Değişimler

Kur'ân, 610 yılının Ramazan Ayı'nda Kadîr Gecesi'nde indirilmeye başlamıştır. Hz. Peygamber ilk vahiyleri Hira Mağarası'nda bulunduğu sırada almıştır. Yaşadığı ilk vahiy tecrübesini şu şekilde dile getirmiştir:

"... Nihayet bir gün, Hira'da iken hak (vahiy) ona geldi. Melek gelip şöyle dedi: 'Oku!' Peygamber (s.a.v.) dedi ki: 'Ben okuyamam.' Melek beni yakaladı, gücüm tükeninceye kadar sıktı. Sonra beni bırakıp tekrar "Oku!" dedi. Ben yine: "Ben okuyamam" dedim. İkinci kez beni tuttu, gücüm tükeninceye kadar sıktı, sonra bıraktı ve "Oku!" dedi. Ben yine: "Ben okuyamam" dedim. Üçüncü kez beni tuttu ve sıktı. Sonra beni bıraktı ve şöyle dedi: "Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı bir alaktan yarattı. Oku! Rabbin en kerem sahibidir." (Alak, 1-3) Bunun üzerine Allah Rasûlü (s.a.v.) kalbi titreyerek döndü ve Hatice bint Huveylid'in yanına geldi. "Beni örtün! Beni örtün!" dedi. Onlar da onu örtülerle sardılar. Korkusu geçinceye kadar böyle kaldı. Daha sonra Hatice'ye olup biteni anlattı ve şöyle dedi:

"Kendimden korktum!" Hatice dedi ki: "Asla! Vallahi Allah seni asla utandırmaz. Çünkü sen akrabalık bağlarını gözetirsin, aciz olanların yükünü taşıyor, yoksulu doyuruyor, misafiri ağırlıyor ve hak yolunda meydana gelen musibetlere yardım edersin." Sonra Hatice onu alarak amcasının oğlu olan Varaka b. Nevfel'e götürdü. Varaka, cahiliye döneminde Hristiyan olmuş bir kimseydi. İbranice yazı yazardı; Allah'ın dilediği kadar İncil'den İbranice yazardı. Yaşlı bir adamdı ve gözleri görmez olmuştu. Hatice ona dedi ki: "Ey amcamın oğlu! Kardeşinin oğlunun başına geleni dinle!" Varaka da sordu: "Ey kardeşimin oğlu! Ne gördün?" Resûlullah (s.a.v.) da başından geçenleri anlattı. Varaka dedi ki: "Bu, Allah'ın Musa'ya indirdiği 'Namûs'tur (vahiy getiren melek). Ne olurdu, o günlerde genç olsaydım! Keşke kavmin seni yurdundan çıkaracağı zaman sağ kalsaydım!" Peygamberimiz (s.a.v.) hayretle sordu: "Onlar beni çıkaracak mı?" Varaka dedi ki: "Evet! Çünkü senden önce kim bu tür bir mesajla geldiyse, mutlaka düşmanlığa uğramıştır. Eğer senin davet günlerine yetişsem, sana kuvvetle yardım ederim." Ancak çok geçmeden Varaka vefat etti. Vahiy de bir süre kesildi (fetret dönemi başladı)."¹³

Hz. Peygamber, Cebrâîl'in kendisini sıkması karşısında şiddetli bir baskı hissetmiştir. Rivayetin Arapça metninde geçen "ğatta" (غطني) fiili kişinin nefes alamadığı sırada dudaklarının arasından çıkan ses ya da devenin iniltili sesi anlamına gelmektedir.¹⁴ Yani Hz. Peygamber burada Cebrâîl'in kendisini alıp

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Dr. Mustafa Dîb el-Bigâ (Dimeşk: Dârü İbni Kesîr, 1993), "Bed'ül-Vahy", 1.

¹⁴ Ebû'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali El-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru Sâdir, 2004), "ğtt", 7/362.

sıktığında nefessiz kalıp boğulacak kadar kuvvetli bir baskıya uğradığını ifade etmektedir. Vahiy aldıktan sonra eşi Hz. Hatice'nin (ö. 620) yanına dönerken kalbinin titrediği ifade edilmiştir. Kalbinin titremesi "yercufu" (يرجف) fiiliyle anlatılmıştır. Bu fiil, bir şeyin titrerken şiddetli bir şekilde sarsıntı geçirmesi anlamına gelmektedir.¹⁵ Hz. Peygamber'in kalbinin titremesi şiddetli bir sarsıntı geçirdiğini ve korktuğuna işaret etmektedir. Bundan dolayı eve vardığında eşinden kendisini örtmesini istemiştir.¹⁶

Bu rivayetten hareketle Hz. Peygamber'in vahiy tecrübesini betimleyen rivayetlerde geçen kilit kavramlar, olayın şiddetini ve mahiyetini anlamak açısından kritik öneme sahiptir. Özellikle "ğatta" (sıkmak) fiili, sadece fiziksel bir kucaklamayı değil, varoluşsal bir kuşatmayı ifade eder. Rivayetlerde geçen bu sıkma eylemi, vahyin soyut bir bilgi aktarımı değil, peygamberin tüm benliğini (ruh ve beden) kuşatan dönüştürücü bir temas olduğunu gösterir. Arap dilinde bu kökten gelen kelimeler, bir şeyin suyun altına batırılması veya tamamen örtülmesi anlamlarını da taşır. Bu bağlamda Cebrail'in sıkması, Hz. Peygamber'in beşerî niteliklerinin geçici olarak askıya alınıp ilahi kelamı almaya hazır hale getirilmesi (nübüvvet boyutuna geçiş) şeklinde yorumlanabilir. Benzer şekilde "salsale" kavramı da, sadece bir zincir sesi değil, kesintisiz ve şiddetli bir uyarıyı ifade etmektedir.¹⁷ Bu sesin "en ağır şekil" olarak nitelenmesi, sesin frekansının ve yoğunluğunun insan sinir sistemi üzerindeki zorlayıcı etkisine işaret etmektedir.

2. Vahyin Sesi

Hâris b. Hişâm (ö. 18/639) vahyin nasıl geldiğini merak etmiş ve bunu Hz. Peygamber'e sormuştur. Hz. Peygamber ise "*Vahiy, bazen bana, çan (salsale) sesi gibi bir sesle gelir ki, bu benim için en ağır olan şeklidir. Sonra bu hâl benden geçer, ben de (meleğin) ne söylediğini iyice bellemiş olurum. Bazen de melek bana bir adam suretinde görünür, benimle konuşur, ben de söylediklerini tam olarak kavrarım.*"¹⁸ şeklinde cevap vermiştir.

Rivayette geçen "salsale" kelimesi, düz ve sert bir taşın üzerine vurulan demirin çıkarttığı sestir.¹⁹ Vahyin gelişleri arasında Hz. Peygamber'e en ağır olanı budur. Bu sesi duyduğunda dünya işleriyle meşgul olmasının önüne geçilmiş ve vahye odaklanması sağlanmıştır.²⁰

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "rcf", 9/112.

¹⁶ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb Hattâbî, *A'lâmu'l-hadis*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman (Mekke: Ümmü'l-Kurâ, 1988), 1/128-129.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "sll", 11/382.

¹⁸ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 1. Bu konuşma Hz. Aişe'nin tanık olduğu bir rivayettir. Hz. Aişe'den yayılmış olup sahih bir rivayettir. Detaylı bilgi için bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *el-İlelu'l-vâride fî'l-ehâdisi'n-nebeviyye* (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1985), 14/153.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "slls", 11/382.

²⁰ Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî İbn Battâl, *Şerhu*

Ebû Hüreyre (ö. 58/678), vahyin sesi hakkında şöyle demiştir: “Allah gökte bir iş (hüküm) verdiğinde, melekler, O'nun sözünün heybeti karşısında, saygıyla kanatlarını çıkarırlar. Bu ses, sanki düz ve sert bir taş üzerine çarpan bir zincir sesi gibidir. Bu ses onları kuşatır (etkisi altına alır). “Sonra, bu ses kalplerinden gider (yani etkisi geçince), melekler bunun hak (gerçek) olduğunu anlarlar.”²¹

Hz. Peygamber, vahyin sesinden korktuğunu şu sözleriyle ifade etmiştir: “Ben yürürken gökten bir ses duydum, gözümü kaldırdım, Hira'da bana gelen meleğ gökyüzü ile yer arasında bir taht üzerinde oturuyordu. Ondan korktum, geri döndüm ve dedim ki: ‘Beni örtün, beni örtün!’”²²

Vahyin geliş şekilleri arasında sadık rüya,²³ uyanık halde iken meleğin kalbine vahyi yerleştirmesi, Cebrâil'in insan şeklinde gelmesi, meleğin görünmeden çan/zincir sesine benzeyen bir sesle gelmesi, meleğin asli suretinde görünerek gelmesi, miraç gecesi Yüce Allah ile konuşması ve uyku halindeyken gelmesi yer almaktadır. Bunların arasında en hafifi Cebrâil'in insan şeklinde gelmesi iken en ağırı çan/zincir sesinde gelmesidir.²⁴

Hz. Peygamber ve Ebû Hüreyre'nin vahyin sesini çan (salsale) sesine benzettiği rivayetler birbirini desteklemektedir. Bu rivayetlerden hareketle Hz. Peygamber vahiy esnasında çıkan sesteki endişelenmiş ve korkmuşur.

3. Hz. Peygamber'in Örtüye Bürünmek İstemesi

Hz. Peygamber, Alak sûresinin ilk beş ayetini vahiy olarak aldıktan sonra evine şiddetli kalp sallantısı ve korku içinde giderek eşinden kendisini örtmesini istemiştir. Yüce Allah bu esnada Müddessir sûresinin ilk beş ayetini vahyetmiştir:

“Ey örtüsüne bürünen (Peygamber)! Kalk ve uyar! Rabbini yücelt! Elbiseni temiz tut! Pislikten (putlardan, günahlardan) uzak dur!”²⁵

Hz. Peygamber örtüsüne büründükten sonra korku halinin geçmesi için bir müddet bekleyip örtüden çıkmış ve eşi Hz. Hatice'ye şöyle demiştir: “Ey Hatice! Vallahi, kendimden (başıma bir şey gelmesinden) korktum.”²⁶ Vahyin ağırlığı ve Cebrâil'in gelişi onu çok etkilemiş, ilk kez böyle bir olayla karşılaştığı için ne olduğunu tam olarak anlayamamış ve endişelenmiştir. Korkuya kapılması da gayet insani bir durumdur.

sahîh'l-Buhârî, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1/36.

²¹ Buhârî, “Tefsîr”, 192. Ebû Hüreyre'den nakledilen bu rivayet metin ve sened açısından sahih bir rivayettir. Detaylı bilgi için bkz. Buhârî, “Tefsîr”, 192, 285; “Tevhîd”, 32.

²² Buhârî, “Bed'ül-Vahy”, 1.

²³ Buhârî, “Bed'ül-Vahy”, 1.

²⁴ Buhârî, “Bed'ül-Vahy”, 1.

²⁵ el-Müddessir, 74/1-2-3-4-5.

²⁶ Buhârî, “Bed'ül-Vahy”, 1.

4. “Dudaklarını Kıpırdatma” Emri

Hız. Peygamber, ilk vahiy tecrübesinden sonraki süreçte ayetleri ezberleyememekten endişe etmiştir. Bundan dolayı vahyi hemen almak ve unutmamak için acele etmiş ve dudaklarını kıpırdatmıştır. Yüce Allah, buna gerek olmadığını ve vahyi koruyacağını beyan eden şu ayetini peygamberine iletmiştir: “Onu (vahyi) çabucak almak için dilini onunla oynatma. Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir. O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et.”²⁷

Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687), Hız. Peygamber’in acele etmesiyle alakalı olarak “Ona Kur’ân indiği zaman, onu ezberlemek istercesine acele ederdi.” demiştir.²⁸ Hız. Peygamber bu ayetlerden sonra dudaklarını kıpırdatmamış ve gelen vahyi dinlemiştir. Cebrâil okumayı bitirince Hız. Peygamber de aynısını okumuştur.²⁹ Hız. Peygamber’in vahiy esnasında unutmaktan korktuğu için acele ederek dudaklarını kıpırdatması, vücudundaki bedensel değişim açısından önemlidir. Çünkü burada endişe, korku, dudak kıpırdatma ve ayeti ezberleme isteği hepsi bir aradadır.

5. Vahiy Esnasında Terlemesi

Hız. Âişe (ö. 58/678), Hız. Peygamber’in vahiy esnasında nasıl terlediğini şu sözleriyle betimlemektedir: “Andolsun ki çok soğuk bir günde bile ona vahiy gelirken şahit oldum. Vahiy sona erdiğinde alnından ter damlıyordu.”³⁰

Hız. Peygamber’e vahiy geldiğinde, bu O’na ağırlık verir, onu zorlar ve sıkıntıya sokardı. Bu da kendisine indirilen sözün ağırlığındandır. Gelen vahyin manevi ağırlığı, tam bir şekilde zihinde toplama, güzelce kavrayıp koruma hususunda gayreti fazla olduğu için aşırı bir terleme meydana gelmektedir. Bundan dolayı vahiy esnasında, ateşli bir hastalığa yakalanan kimsenin durumu gibi bir hal oluşur ve alnından kan damlar gibi ter damları.³¹ Böyle durumlarda soluk soluğa kalması da bir başka rivayette şöyle anlatılmıştır: “...Bizde o sırada kendisine vahiy indiğini farkettilik. Soluk soluğa kaldıktan sonra yüzündeki teri silip dedi ki:...”³² Sahâbîlerin gözü önünde cereyan eden bu hâdise, Hız.

²⁷ el-Kiyâmet, 75/16-17-18.

²⁸ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Ca'fer Muhammed b. Cerir Taberânî, *Câmiu'l-beyân an te'vili ây'i'l-Kur'ân*, thk. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Kâhire-Mısır: Dâru Hicr, 2001), 23/497.

²⁹ Buhârî, “Bed'ül-Vahy”, 1.

³⁰ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *Muvatta*, tsh. Muhammed Fuad Abdalbaki (Beyrût-Lübân: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985), 1/202 (No. 7); Buhârî, “Bed'ül-Vahy” 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/268 (No. 26198). Bu rivayet sahih hadîs kaynaklarında rivayet edilmiştir. İsnadı Buhârî'ye göre sahihtir. Detaylı bilgi için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/268.

³¹ Hattâbî, *A'lâmu'l-hadîs*, 1/121.

³² Buhârî, “Zekât”, 46; Müslim, “Zekât”, 41. Bu rivayet en erken olarak Ebû Dâvûd et-Tayâlîsî'nin *Müsned* isimli eserinde nakledilmiştir. Buhârî bu rivayeti Muaz b. Fadale'den,

Peygamber'in vahiy aldığı esnada soluk soluğa kaldığını, halsiz düştüğünü ve damlalar halinde akacak kadar terlediğini göstermektedir. Bu durumun soğuk bir günde bile meydana gelmesi ise vahiy almanın ağırlığını göstermektedir. Yüce Allah, vahyin ağırlığından bahsederken “*ağır bir söz*”³³ olarak nitelemiştir.

Hız. Âişe'nin, çok soğuk bir günde dahi Hız. Peygamber'in alınından ter damladığını müşahede etmesi, vahiy tecrübesinin fizyolojik zorlanmasının, harici (dışsal) sıcaklıktan bağımsız, içsel ve manevi bir kaynaktan beslendiğini gösteren en güçlü kanıtlardan biridir. Hadis şârihleri, bu durumu izah ederken Kur'an'daki “*ağır bir söz*” ayetini merkeze almışlardır. Hattâbî (ö. 388/998), vahyin ağırlığını yorumlarken, bunun İlahi kelâmın kudretinin büyüklüğünden ve kelâmın taşıdığı hükümlerin azametinden kaynaklandığını belirtir. O'na göre, bu ağırlık “*sekel*” adı verilen manevi bir yük olup, peygamberin ruhu ve bedeni, iki farklı âlem (melekût ve nâsût) arasındaki bu ilahi iletişimi alırken kaçınılmaz bir enerjetik şoka maruz kalmaktadır. Bu yüksek manevi enerjinin bedensel tepkimesi olarak terleme, ateşli bir hastalık hâlini andıran bir durum oluşturmuştur.³⁴ İbn Battâl (ö. 449/1057) ise bu tecrübenin vahyi koruma ve kavrama hususundaki yoğun gayretten kaynaklandığını ve bu durumun Allah'ın, peygamberi üzerindeki nimetinin bir göstergesi olduğunu söylemektedir.³⁵ Şârihler, bu fizyolojik zorlanmanın temelini peygamberliğin gereği olarak görmekte, asla patolojik (hastalık) bir durumla ilişkilendirmektedir. Özellikle devenin çökmesi, uyluğa binen ağırlık gibi somut fiziki etkiler, vahyin ağırlığının sadece psikolojik değil, gözlemlenebilir fiziksel bir gerçeklik olduğunu ortaya koymaktadır.

6. Vahiy Esnasında Arı Vızıltısına Benzer Bir Ses Çıkarması

Hız. Peygamberin vahiy aldığı esnada yaşadığı bedensel değişimlerden birisi de yüzünün önünde arı vızıltısına benzeyen bir sesin işitilmesidir. Hız. Ömer'den (ö. 634-644) nakledilen rivayet ise şöyledir:

“Peygamber'e vahiy indirildiğinde yüzünün önünde arı vızıltısı gibi bir ses işitilirdi. (Bir gün yine böyle oldu) ve biz bir süre bekledik. Ardından Peygamber Efendimiz kableye yöneldi, ellerini kaldırdı ve şöyle dua etti: 'Allah'ım! Bize artır, eksiltme. Bizi yücelt, hor kılma. Bize ver, mahrum etme. Bizi tercih et (faziletli kıl), başkalarını bize tercih etme. Bizden razı ol ve bizi de razı eyle!' Sonra şöyle buyurdu: 'Bana on ayet indirildi...’³⁶

Müslim ise Ali b. Hucr'dan nakletmiştir. Rivayet müttefekun aleyh olmakla birlikte senedi sahihtir.

³³ el-Müzzemmil, 73/5.

³⁴ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, tsh. Muhammed Ragıb et-Tabbâh (Halep-Suriye: Matba'tü'l-İlmiyye, 1932), 1/44-45.

³⁵ İbn Battâl, *Şerhu sahihi'l-Buhârî*, 10/425.

³⁶ Bu rivayet senedde yer alan Yûnus b. Müslim'den dolayı zayıf sayılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezi Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnâûd, Adil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001),

Sahâbîler, Hz. Peygamber'e vahiy geldiğini bazı emarelerden anlamışlardır. Hz. Ömer'de bu rivayetinde arı sesine benzeyen bir ses işitildiğini ifade etmiştir. Bu sesi Hz. Peygamber'in derin nefes alıştı esnasında duymuş olma ihtimaleri vardır. Bunu da arı sesine benzetmişlerdir. Buradan sahâbîlerin vahyin inişine tanıklık etseler de Hz. Peygamber'in ne yaşadığını tam olarak anlayamadıkları sonucu çikartılabilir.

7. Vahiy Alırken Yüzünün Kızarması

Hz. Peygamber'in vahiy aldığı esnada yüzünün kızarması sıklıkla görülen bir durumdur. Ya'lâ b. Ümeyye (ö. 60/679), Hz. Peygamber'in nasıl vahiy aldığı merak ettiği bir zamanda bunu görme fırsatı elde etmiştir. Naklettiği rivayet ise şöyledir:

"Ya'lâ şöyle derdi: "Keşke Resûlullah'a (sallallahu aleyhi ve sellem) vahiy inerken onu görebilsem!" (Râvi devam ediyor:) Bir gün Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem), Cîrâne'deydi, üzerine bir örtü almıştı, etrafında sahabîlerinden bazıları vardı. O esnada bedevî bir adam geldi; üzerinde bir cübbe vardı ve güzel kokuya bulanmıştı. Adam şöyle sordu: "Ey Allah'ın Resûlü! Umreye ihrama girmiş bir kişi (ben) böyle güzel kokuya bulanmış ve cübbe giymişse, ne dersin?" Bunun üzerine Hz. Ömer, Ya'lâ'ya eliyle işaret ederek "gel" dedi. Ya'lâ geldi ve başını örtünün altına soktu. Peygamber Efendimiz (s.a.v)'i şöyle gördü: Yüzü kıpkırmızıydı ve bir süre uyuyan bir kimsenin çıkardığı hırıltılı/horultulu bir ses gibi ses çıkarıyordu. Sonra kendisine vahiy tamamlandı ve (vahiy halî) üzerinden kalktı. Sonra şöyle buyurdu: "Biraz önce bana umre hakkında soru soran adam nerede?" Adam arandı ve getirildi. Peygamber Efendimiz ona şöyle buyurdu: "Üzerindeki kokuyu üç defa yıka, Cübbeyi çıkar, Umrede, hacta nasıl davranıyorsan öyle davran."³⁷

Sahâbîlerin vahyin nasıl geldiğini merak etmesi normal bir durumdur. İlk kez böyle bir şeyle karşılaştıkları için Hz. Peygamber'i yakından müşâhede etmek istemişlerdir. Ya'lâ b. Ümeyye'de Hz. Peygamber'i vahiy esnasında yüzü kıpkırmızıyken ve horultulu bir ses çıkarırken görmüştür. Vücut hatlarında yaşanan bu belirgin değişimler vahyin ağırlığına ve dayanılmasının güç olduğuna işaret etmektedir.

8. Deve Üzerindeyken Vahiy Gelmesi

Hz. Peygamber, deve üzerindeyken Mâide suresi nazil olmaya başlamıştır. Vahyin ağırlığına tahammül edemeyen deve ise yere çökmek zorunda kalmıştır. Bu duruma şahit olanlar ise şöyle anlatmaktadır: "*Mâide Sûresi, Rasûlullah binek hayvanı üzerinde iken indirilmeye başlandı. (Vahyin ağırlığından dolayı)*

1/351 (No. 224). Hâkim, senedinin sahih olduğunu ancak Buhârî ve Müslim'de rivayet edilmediğini söylemiştir. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nişâbûrî, *el-Müstedrek alâ's-sahihayn*, thk. el-Ferikü'l-İlmî li Mektebi Hidmetis-Sünne, bi İşrâfi Eşref b. Muhammed Necîb el-Mısrî (Sûriye: Dâru'l-Minhâc, 2018), 4/415 (No. 3519).

³⁷ Buhârî, "Megâzî", 53; Müslim, "Hac", 1. Buhârî ve Müslim'in naklettiği bu rivayetin senedi sahihtir.

binek hayvanı onu taşıyamadı, bunun üzerine -merhametinden dolayı- Resûlullah ondan indi"³⁸ Hz. Peygamber'in devesinin adı Kasva ya da Adba'dır.³⁹ Vahiy geldiği esnada devenin neredeyse ayaklarının kırılacağı müşâhede edilmiştir. Hz. Peygamber merhametinden dolayı deveden inmiştir.⁴⁰ Bu durum vahyin insan gücünü aşan manevi ve fiziki bir ağırlıkta olduğuna işaret etmektedir.

9. Yanında Bulunanların Vahyin Ağırlığını Hissetmesi

Vahyin bedensel etkilerinden birisi de Hz. Peygamber'in üzerinde bir ağırlık oluşmasıdır. Yanında bulunan sahâbiler bunu hissetmişlerdir. Bunlardan birisi Zeyd b. Sâbit'tir (ö. 45/665). Vahyin ağırlığını hissettiği olay ise şu şekilde nakledilmiştir:

"Ben Rasûlullah'ın yanında bulunuyordum. Üzerine sükûnet (vahiy) geldi; onun uyluğu benim uyluğuma değdi. Ben, Rasûlullah'ın uyluğundan daha ağır bir şeyin ağırlığını hissetmedim."⁴¹

Vahyin ağırlığını hisseden Zeyd b. Sâbit, bundan daha ağır bir şey hissetmediğini söylemiştir. Gerek devenin yere çökmesi gerekse sahâbinin bunu fazlasıyla hissetmesi vahyin ağırlığına dayanmanın zor olduğunu ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber, nübüvvet gereği bunlara dayanabilmiştir.

Müzzemmil Süresi'nde geçen "*Doğrusu biz sana (taşıması) ağır bir söz vahyedeceğiz*" ayeti, vahiy fenomeninin anlaşılmasında kilit bir referans noktasıdır. Literatürde "*kavl-i sakil*" (ağır söz) olarak kavramsallaştırılan bu ifade, klasik tefsir geleneğinde genellikle vahyin içerdiği şer'î hükümlerin sorumluluğu ve kıyamet günündeki manevi ağırlığı bağlamında yorumlanmıştır.⁴² Ancak

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 11/218 (No. 6643). Rivayetin sahâbi ravisi Abdullah b. Amr'dır. Şuayb el-Arnâût senedde yer alan İbn Lehiâ ve Huyey b. Abdullah'ın zayıflığından dolayı senedin zayıf olduğunu söylemiştir. İbn Kesîr, Ahmed b. Hanbel'in bu rivayetle ferd kaldığını ifade etmiştir. Hindistanlı muhaddis es-Sindi şöyle demiştir: "فلم تستطع أن تحمله" ifadesi şu demektir: Yani binek taşıyamadı; çünkü üzerinde (Peygamber Efendimiz'den) Kur'ân'dan dolayı bir ağırlık oluşuyordu. Allah şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz Biz sana ağır bir söz (Kur'ân) indireceğiz." (el-Müddessir, 5) Kur'ân'ın inişi sırasında Peygamber Efendimiz'de oluşan bu ağırlık, sahih hadislerde bilinen bir durumdur." Bundan dolayı rivayet kabul edilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 11/218.

³⁹ Nebi Bozkurt, "Kasvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022).

⁴⁰ Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed Saâtî, *el-Fethu'r-rabbânî li tertibi müsne'di'l-imâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* (Beyrût-Lübân: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 18/125.

⁴¹ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdi Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünen-ü Ebi Dâvûd*, thk. Şuayb Arnâût, Muhammed Kamil Karabelli (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Risâletü'l-İlmiyye, 2009), "Cihâd", 19. Hadîs sahihtir. İsnadı ise mütâbi ve şahitleriyle beraber hasendir. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Dâvûd, "Cihâd", 19.

⁴² Taberânî, *Câmiu'l-beyân*, 23/681.

vahiy esnasında Hz. Peygamber'de müşahede edilen ve patolojik bir vaka olmaktan öte somut fizyolojik etkiler doğuran (devenin çökmesi, aşırı terleme vb.) durumlar, bu "ağırlığın" sadece metaforik değil, aynı zamanda ontolojik (varoluşsal) bir gerçekliğe tekabül ettiğini göstermektedir. Müfessir el-Begavî "ağır sözü" açıklarken "(Vahiy) ağırdır; basit, hafif, değersiz bir söz değildir. Çünkü o, Rabbimizin kelimidir." yorumuna yer vererek vahyin ontolojik gerçekliğine temas etmiştir.⁴³

Kelâm ve İslam felsefesi perspektifinden bakıldığında vahiy, mutlak ve sonsuz olan İlahî İrade'nin, sınırlı ve sonlu olan beşerî idrake (Hz. Peygamber'in kalbine) inmesi (*tenezzül*) hadisesidir. Bu, ontolojik açıdan iki farklı varlık mertebesinin -vâcibü'l-vücûd (zorunlu varlık) ile mümkünü'l-vücûd (mümkün varlık)-⁴⁴ doğrudan teması anlamına gelir. Bu temas, sıradan bir bilgi aktarımı süreci değil, mahiyeti itibarıyla yüksek bir metafizik gerilim ve enerjetik yoğunluk barındıran bir varoluşsal tecrübedir. Nitekim İbn Haldûn, *Mukaddime*'sinde vahiy olgusunu tahlil ederken, peygamberlerin vahiy anında beşeriyet gömleğinden sıyrılıp melekût âlemine yükselmek (*insilâh*) zorunda olduklarını belirtir.⁴⁵ Bu ontolojik sıçrama ve boyut değiştirme süreci, maddi bedende ve sinir sisteminde şiddetli bir sarsıntıya, yani rivayetlerde geçen "titreme, terleme ve sıkılma" hallerine yol açmaktadır. Zira sınırlı olan beşerî kap (beden/kalp), sınırsız olanın kelamını (manası Allah'tan olan vahyi) kuşatabilmek için kendi varlık sınırlarını zorlamak durumundadır. Dolayısıyla "kavl-i sakîl", vahyin sadece içeriğinin (emir ve yasakların) zorluğunu değil, bizzat vahiy sürecinin (inzal ve telakki) biyolojik ve psikolojik maliyetini ifade eder. Hz. Âişe'nin (r.a.) "En soğuk günde bile alnından inci tanesi gibi terler dökülürdü" şeklindeki şahitliği, bu ağırlığın çevresel faktörlerden (sıcaklık vb.) bağımsız, tamamen içsel bir manevi ısınma ve basınçtan kaynaklandığını teyit eder. Bu, bir hastalık semptomu değil, peygamberlik donanımının (istidat) faal hale geçerek, beşer üstü bir frekanstaki hitabı (Kelâm-ı İlahî) beşerî dile tercüme ve tahammül etme sürecindeki fizyolojik mukavemetidir. Sonuç olarak, vahiy sırasındaki bedensel değişimler, peygamberin "beşer" yönü ile "resul" yönü arasındaki kaçınılmaz çatışma ve uyumlanma sürecinin doğal bir sonucudur.

10. Vahiy Esnasında Yüzünün Sararması

Hz. Peygamber'in vahiy aldığı esnada yüzünün sarardığı zamanlar olmuştur. Ubâde b. Sâmî (ö. 34/64) şöyle demiştir: "*Peygamber Efendimiz'in üzerine*

⁴³ Ebu Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Süleyman Müslim el-Harş (Riyad: Daru'l-Tayyibe, 1997), 8/252.

⁴⁴ Detaylı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Vücûd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013).

⁴⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 1/287-295.

vahiy indiğinde, bundan dolayı sıkıntı (kurb) duyar, yüzü sararır (renk değişir) ve titrerdi.”⁴⁶ Metinde geçen “kurb (كرب)” kişinin başına gelen sıkıntı ve meşakkat anlamındadır. Hz. Peygamber'in yüz renginin değişmesini anlatan fiil ise “terabbede (وتربد له وجهه)” fiilidir. Bu fiilin anlamı yüz renginin bir renkten bir renge değişmesidir. Hz. Peygamber'in vahiy esnasında yüzünün değiştiğini gören Ubâde b. Sâmîit bu fiili kullanarak olayı anlatmıştır. Mekkeli müşrikler ise Hz. Peygamber'i çeşitli şekilde suçlamak ve itibarsızlaştırmak için “delilik, büyücülük, sihirbazlık, sara hastalığı” gibi iftiralar atmışlardır. Hz. Peygamber'in yüzünün sararmasından (renk değişikliğinden) dolayı O'nu nöbet geçirmekle itham etmişlerdir. Yüce Allah ise ayetleriyle bu iftiraları reddetmiştir.⁴⁷ Müşriklerin iftiralarına sarılan Oryantalistler de aynı iddiaları herhangi bir delile ve araştırmaya dayanmadan devam ettirmişlerdir. Oryantalistler hadîsteki garîb kelime olan terabbede fiilinin anlamına bakmış olsalardı bunun bir hastalık sebebiyle değil vahyin etkisiyle meydana geldiğini anlamış olacaktı.

11. Hz. Peygamber'in Başını Kına ile Sarması

Vahyin şiddetini ifade eden bir diğer durum ise Hz. Peygamber'in başının yarılmasıdır. Bezzâr (ö. 292/905) ve Taberânî'nin (ö. 360/971) naklettiği rivayet şöyledir:

“Hz. Peygamber'e vahiy indiğinde başında çatlaklık (yarık) oluşurdu; o yüzden başını kına ile sarardı.”⁴⁸

Bu rivayet, vahyin Hz. Peygamber üzerindeki fizyolojik etkilerine dair literatürde yer alan en dikkat çekici örneklerden biridir. Bezzâr ve Taberânî'nin aktardığı “başında çatlaklık/yarık meydana gelirdi” ifadesi, vahyin ağırlığına ilişkin klasik kaynaklarda sıkça geçen “sekel” (vahyin ağırlığı/izi) kavramının fiziksel düzeydeki yansımalarından biri olarak değerlendirilebilir. Rivayetin Ebû Hüreyre tarafından müşâhede edilerek aktarılmış olması, söz konusu fiziksel etkinin sahabî gözlemiyle desteklendiğini göstermesi açısından önemlidir. Bununla birlikte, baştaki çatlakların tıbbî açıdan literal bir yara mı yoksa aşırı baskı ve gerilim sonucu ortaya çıkan bir tür yüzeysel çatlamayı mı ifade ettiği tartışmalıdır. Hz. Peygamber'in bu durumu kına ile tedavi etmeye çalışması, hem erken İslam tıbbında kınanın yatıştırıcı ve tedavi edici özelliklerine

⁴⁶ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri Müslim, *el-Câmi' u's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Matbaatü İâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekahu, 1955), “Hudûd”, 3.

⁴⁷ el-Kalem, 68/51-52; eş-Şuarâ, 26/3-4.

⁴⁸ Bu rivayet, Muhammed b. Ubeydullah b. Saîd Ebû Avn'dan (ö. 116/734) yayılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûz er-Rahman Zeynullah, Adil b. Saîd, Sabri Abdilhâlik eş-Şâfîi (el-Medînetü'l-Münevvere: Mektebetü'l-U'lûm ve'l-Hikem, 2009), 14/263 (No. 7852); Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Ebû Muaz Tarık b. Avdillah b. Muhammed, Ebû'l-Fadl İbrahim el-Hüseynî (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 6/5 (No. 5629).

yapılan vurguyu hem de vahyin bedende bıraktığı etkinin somut bir tezahürünü yansıtmaktadır.⁴⁹ Bu tür rivayetler, vahyin sadece zihinsel/ruhsal bir tecrübeye değil, aynı zamanda yoğun fiziksel yansımaları olan bir olay olduğunu göstermesi bakımından klasik siyer ve hadis literatüründe özel bir yere sahiptir.

II. Hz. Peygamber'in Vahiy Esnasında Yaşadığı Bedensel Değişimlerin Diğer Peygamberlerdeki Görünümü

Hz. Peygamber'in vahiy esnasında yaşadığı fizyolojik zorlanmalar, nübüvvet kurumunun beşer üstü bir kapasite gerektirdiğinin ve bu deneyimin yalnızca Hz. Peygamber'e mahsus olmadığı en önemli kanıtıdır. Kur'ân-ı Kerim, geçmiş peygamberlerin de ilahi tebliğ veya tecelli anlarında benzeri manevi ve fiziki yükler taşıdığını tasvir etmektedir. Bu durum, Oryantalistlerin iddialarını yerelleştirme (Hz. Peygamber'in kişisel hastalığına indirgeme) çabalarına karşı güçlü bir evrensellik argümanı sunmaktadır. Hz. Peygamber'in vahiy esnasında yaşadığı bedensel değişimleri anlatan rivayetler sahih hadis mecmualarında yer almaktadır. Bunun haricinde Kur'ân'da adı geçen peygamberler de vahiy esnasında bedensel değişimler yaşamışlardır. Bunların başında Hz. Musa gelmektedir.

Firavunla mücadelesi ve Yüce Allah ile konuşmasının anlatıldığı Tâhâ sûresinde, Hz. Musa'nın Tuvâ Vadisi'nde iken vahiy aldığı esnada korktuğu ayetlerde zikredilmektedir. "Allah, "Tut onu ve korkma, biz onu hemen eski haline döndüreceğiz" buyurdu."⁵⁰ Hz. Musa elindeki asayı yere attığında yılan dönüşmesinden korkmuş ve bunun üzerine korkmaması gerektiği söylenmiştir. İbn Kesir bu ayetin tefsirinde Hz. Musa'nın büyük bir korku yaşadığını ifade etmiştir.⁵¹ Tur Dağı'nda Yüce Allah'ı görmek istemesi üzerine Yüce Allah'ın dağa tecelli etmesinden sonra Hz. Musa'nın bayılıp düşmesi ise bu tecellinin insan kudretinin çok üstünde olduğunu göstermektedir. *Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, "Rabbim! Bana görün; sana bakayım" dedi. Rabbi, "Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin" buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü...*⁵² Tâbiîn müfessiri Katâde'den (ö. 117/735) nakledilen bir rivayete göre Hz. Musa'nın baygınlık halinin çok şiddetli olduğu, bu durumun ölüm benzeri hatta geçici bir ölüm

⁴⁹ Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym, *et-Tıbbu'n-nebevî*, thk. Mustafa Hızır Dönmez (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 1/325.

⁵⁰ et-Tâhâ, 20/21.

⁵¹ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesir b. Dav' b. Kesir el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Kesir, *Tefsîru İbn Kesir*, thk. Hikmet b. Beşir b. Yasin (Suûd-i Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 2010), 5/277.

⁵² el-A'râf, 1/143.

olarak nitelendirildiği ifade edilmektedir.⁵³ Yüce Allah'ın dağa tecelli etmesi, Hz. Musa ile konuşması, asanın yılanı dönüşmesi gibi olaylar birer mucize olarak kabul edilmekle beraber, vahyin Hz. Musa üzerindeki derin tesirini de göstermesi açısından önemlidir. Bu ayetlerden hareketle Hz. Musa'nın vahiy aldığı esnada titreme, korku, bayılma, nefes ve kalp ritminde değişim, yoğun heyecan ve tedirginlik yaşadığı söylenebilir.

Hz. İbrahim'in kavmi ile mücadelesinde yaşadığı ruhsal yorgunluklar⁵⁴, Hz. Yunus'un balığın karnında dua ederken çektiği nefes darlığı, çaresizlik ve bedensel sıkıntılar⁵⁵, Hz. İsa'nın beşikte iken vahiyle konuşturulması ve konuşmaya uygun hale getirilmesi⁵⁶ gibi örnekler peygamberlerin vahiy esnasında bedensel değişimlere uğradığı örnekler olarak gösterilebilir. Buraya kadar zikredilen ayet ve hadisler, peygamberlik müessesesinin psikolojik ve fizyolojik dayanıklılık gerektiren istisnai bir görev olduğunu göstermektedir. Kur'an'da adı geçen diğer peygamberlerin (Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Yunus, Hz. İsa) yaşadığı bedensel sıkıntı ve değişim örnekleri, bu olgunun yalnızca Hz. Peygamber'e özgü olmadığını, bilakis peygamberliğin ortak bir özelliği olduğunu teyit etmektedir.

III. Hz. Peygamber'e Yönelik Oryantalist ve Modern İddialar

Oryantalizm, din, dil, bilim, düşünce sanat, tarih gibi alanlarda Doğu dünyasını inceleyen ve Doğu hakkında değer yargıları üreten Batı kaynaklı kurumsal faaliyetin genel adıdır.⁵⁷ Hadisler üzerinden İslâm'ı ve Hz. Peygamberi hedef alan Oryantalistler, Hz. Peygamber'i sihirbaz, ikiyüzlü ve yalancı olmakla itham etmişlerdir. Hz. Peygamber'in vahiy aldığı esnada yaşadığı bedensel değişimlerden hareketle sara hastası, nöbet geçiren ya da aklını kaybeden birisi olduğu iftiralarında bulunmuşlardır. Oryantalist iddialar, on dokuz ve yirminci yüzyıl Batı düşüncesindeki pozitivist ve rasyonalist akımların doğrudan bir sonucudur. Bu iddialar, herhangi bir delile dayanmaktan ziyade, öncelikle metafiziği reddeden felsefi bir varsayımdan hareket etmektedir. Bu söylemlerde bulunanlardan bazıları ise Ignaz Goldziher (ö. 1850-1921), William Muir (1819-1905), J. W. Montgomery (1871-1952), Joseph White (1745-1814) ve Jules Masson'dur.

Goldziher, *Muhammedanische Studien* isimli eserinde bu konuya temas etmiştir. Goldziher, Hz. Peygamber'in vahiy esnasında yaşadığı bedensel değişimlerin, peygamberliğin sosyolojik ve psikolojik bir boyutu olduğunu ifade

⁵³ Taberânî, *Câmiu'l-beyân*, 10/428.

⁵⁴ eş-Şuarâ, 26/69-70.

⁵⁵ el-Enbiyâ, 21/87.

⁵⁶ el-Mâide, 5/110.

⁵⁷ Yücel Bulut, "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/428.

ederek bunların ilahi olmadığı iddiasından bulunmuştur.⁵⁸ Aynı zamanda Hz. Peygamber'in vahiy esnasında yaşadığı bedensel değişimleri psikolojik ve sosyolojik bir perspektifle açıklamaya çalışması, klasik oryantalist yaklaşımların tipik bir örneğini teşkil etmektedir. Goldziher rivayetleri ele alırken onları “sosyolojik ve psikolojik fenomenler” üzerinden yorumlamış, bu yorumlamada vahiy deneyiminin ilahi boyutunu ikincil plana attığı görülmektedir.

Muir, *The Life of Mahomet* isimli eserinde Hz. Peygamberin vahiy sırasında yaşadığı bedensel değişimleri nöbet olarak ifade etmiştir. Şiddetli kasılmalar ve bilinç değişimlerini epilepsi hastalığının benzeri bir hastalık olduğunu söylemiştir. Yaşanan bu durumların da Cebrâil'den gelen bir vahiy sonucu değil nörolojik bir etkiden dolayı olabileceğini öne sürmüştür. Muir'e göre vahiy esnasındaki bedensel reaksiyonlar Peygamber'in davranışlarını ve vahiy sürecini anlamadaki ipuçlarıdır.⁵⁹ Muir'in bu yorumu, oryantalist bakışın genel parçasıdır. Hz. Peygamber'in vahiy aldığı esnadaki yaşadığı bedensel değişimleri psikolojik ya da nörolojik hastalık olarak açıklamaya çalışmışlardır.

Waat, *Muhammad: Prophet of Islam* isimli eserinde şöyle demiştir:

“Peygamber, vahiy geldiğinde şiddetli titremeler yaşar, yüzü solar, bedeninde kontrol dışı hareketler görülür. Bu belirtiler, modern tıp dilinde “epilepsi” veya “sara” olarak adlandırılan nörolojik bozukluklarla benzer.”

Waat bu ifadesinde Muir'e benzer bir söylemde bulunmuştur. Waat, vahiy esnasındaki bedensel değişimleri epilepsi ya da sara hastalığı olarak tanımlamıştır.⁶⁰

White, Hz. Peygamber'in vahiy esnasında geçirdiği halleri “delilik” ya da “nörolojik bir hastalık” olarak tanımlamıştır. *A Dissertation on the Origin and Progress of Mahometanism* isimli eserinde şöyle demiştir:

“Muhammed, vahiy geldiğinde vücudu sarsılır, yüzü bembeyaz veya çok solgun olurdu.

Bu tepkiler, tıbbi açıdan delilik ya da epileptik nöbetlerle benzeşmektedir. Onun bu durumu, peygamberlik iddialarının temelini oluşturan psikolojik bir rahatsızlıktır. İslam'ın kaynağı, ilahi değil, bu hastalığın yansımasıdır.”⁶¹

Buraya kadar aktarılan Oryantalist görüşlerin aynı noktada toplandığı görülmektedir. Hz. Peygamber'i sara, epilepsi hastası ya da mecnun olduğuna dair iddiaları indî yorum olmaktan öteye gidememiştir. Bu iddiaları dile getiren Sir William Muir, Ignác Goldziher ve W. Montgomery Watt gibi isimlerin çalışmalarının, genellikle Batı'nın Hristiyan teolojik üstünlüğünü ispatlama gayesi taşıyan polemiğe bir zeminde yükseldiği unutulmamalıdır. Vahiy tec-

⁵⁸ Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Almanya: Hansebooks, 2020), 45-60.

⁵⁹ Sir William Muir, *The Life of Mahomet* (Amerika Birleşik Devletleri: Andesite Press, 2015), 21-25.

⁶⁰ W. Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet of Islam* (Hindistan: Merkez Arkeoloji Kütüphanesi, 1961), 44-47.

⁶¹ Joseph White, *A Dissertation on the Origin and Progress of Mahometanism* (Hindistan: Hindistan Dijital Kütüphanesi, 1911), 50-55.

rübesinin fizyolojik zorluklarını bir hastalık olarak sunmak, İslam Peygamberinin şahsında şüphe uyandırarak, kutsal kaynağın kendisini beşeri bir zaafa atfetme çabasıdır. Bu durum, bilimsel tarafsızlık kisvesi altında yürütülen, özünde İslam'ın itikadî temellerini sarsmayı amaçlayan haksız bir fikri saldırıdır.

Oryantalistler bu yaklaşımıyla, hadis rivayetlerinin detaylı ve bütüncül analizini yapma zahmetine dahi girmemiştir. Eğer gerçekten bilimsel bir amaç güdülseydi, vahyin hükümlerindeki tutarlılık, Kur'an'ın dili ve vahiy sonrasındaki anlık tebliğ yeteneği gibi kanıtları görmezden gelemeyecekleri açıktır. Ne yazık ki, kendi felsefi körlükleri ve ideolojik saplantıları, onları gözlemlenebilir gerçekliği reddetmeye ve tarihin en büyük şahsiyetlerinden birine karşı haksız bir ithamda bulunmaya sürüklemiştir. Bu iddialar, sadece bir ilmî görüş ayrılığı değil, aynı zamanda inancın temeline kasten atılmış, üzüntü verici bir leke çabasıdır.

Modern dönemde de Hz. Peygamber'in vahiy esnasında yaşadığı bedensel değişimler hakkında konuşulmuştur. Fikir belirtenler arasında Cemaleddin Afgani (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Muhammed İkbâl (ö. 1938) vardır.

Muhammed Abduh'un *et-Tehvîd* isimli eserinde bu konuyla alakalı doğrudan bilgi yer almamaktadır. Fazlurrahman (ö. 1988), Abduh ve Cemaleddin Afgani'nin bu konudaki görüşlerini *İslam* isimli eserinde ele almıştır. Abduh, Hz. Peygamber'in vahiy esnasındaki tecrübesini oryantalistler gibi nörolojik bir hastalık değil, insanın ruhunda ortaya çıkan derin tecelliler olduğunu söylemiştir. Bu bağlamda yaşanan değişimler (titreme, terleme, sararma, kızarma vs.) manevi derinliğin doğal dışavurumlarıdır. Hz. Peygamber'in yaşadığı bedensel değişimler, O'nun karşılaştığı ilahi kelâmın büyüklüğünden kaynaklanmaktadır. Böylece vahiy, hem ruh hem beden boyutunda yaşanan derin tecrübelerdir.⁶² Buradan hareketle modern dönemde fikir belirten isimlerin vahiy esnasındaki bedensel değişimleri Oryantalistlerden farklı olarak yorumladıkları görülmektedir. Oryantalist görüşün aksine vahiy esnasındaki bedensel değişimlerin manevi bir hal olduğunu ve bunun etkilerinin ise fiziki olarak görüldüğünü söylemişlerdir.

1. Trans Hali ve Halüsinasyon

Trans hali, bir ayın sırasında kişinin bedeninin doğüstü güçler tarafından yönlendirildiğine inanan durumlar için kullanılan bir kavramdır. Algıların farklılaştığı bir zaman dilimini ifade etmektedir. Yoğun bir odaklanma durumu gerektiren ve bunun sonucunda benliğin kaybedilmesi olarak da tanımlanabilir. Trans haline giren kişi, ulaşılamayan bilgilere ulaştığını iddia eder.

⁶² Detaylı bilgi için bkz. Fazlurrahman, *İslam*, çev. Prof. Dr. Mehmet Aydın (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993), 70-85.

Transa geçmek için farklı araçlar kullanılabilir. Bunlar tekrarlayan müzikler, sessiz ortamlar ya da belli bir düşünce üzerine yoğunlaşmakla trans haline geçilebileceği söylenmiştir. Aslında trans olma hali, bir süreci ifade etmektedir. Bunun aşamaları bireysel olup herhangi bir varlık alanından söz etmek zordur. Transa geçen kişiler bu işlemin sonucunda, derin huzur hissi, her şeyin iyi ve güzel olacağı, derin duygusal yoğunluk, sahip olunan bilginin artması, her şeyin bir ve tek olduğu hissi, yeni bir dünyada yaşama isteği, kendi öz varlığına güvenme hissi, sıcaklık ve ateş duyumsama gibi haller hissetmektedir. Trans olma halinin temelinde odaklanma ve yoğunlaşma varken, farklı kültürlerde farklı biçimlerde ortaya çıkmıştır. Eski Türklerdeki Şamanlar, derin trans haline geçerek kendilerinin Tanrı'dan haber aldıklarını iddia etmişlerdir. Buna Şamanik Trans denmektedir.

1960-70'li yıllarda Amerika ve Avrupa kıtalarında hippie yaşam tarzını benimsemiş olan gruplar, Asya'nın ruhani yapısını tanımak amacıyla kitleler halinde Hindistan'a gitmişlerdir. Asya'nın trans anlayışını elektronik müzikle birleştirerek Psikedelik Trans'ı ortaya çıkarmışlardır. Bu trans türünde müzikle transa girmek ön plana çıkmaktadır.

Bir diğer trans olma hali ise Tasavvufi Trans'dır. Bu trans türüne göre kişi insan-ı kâmil olma yolculuğundadır. Hz. Muhammed'in Hira Mağarası'nda yaptığı inzivalar, bu trans türünün temelini alınmış bir uygulamadır. Buna Sufizm de denilmiştir. Sufizm'de temel öğreti ruhu olgunlaştırmak ve en üst bilgiye ulaşmaktır.⁶³ Buraya kadar aktarılan bilgilerden hareketle trans olma halinin, bir odaklanma ve yoğunlaşma hali olduğu söylenebilir. Trans olma halinin Asya'dan yayıldığı tahmin edilmektedir. Günümüzde meditasyon, yoga gibi farklı isimlerle anılsa da hepsi aynı amaca hizmet etmektedir. Sufizm olarak isimlendirilen Tasavvufi Trans ise günümüzde tasavvufi yaşam olarak ifade edilmektedir. Bunun İslâm'daki karşılığı nefsi tezkiye etmektir. Her nitekim Hz. Peygamber'in görevlerinden birisi de insanları günahlardan temizlemek yani tezkiye etmektir. Nefsini arındıran kişinin kurtuluşa ereceği ayetlerle sabittir.⁶⁴

Halüsinasyon, dış alemde uyarı yapacak herhangi bir objenin yokluğunda meydana gelen idrakler olarak tanımlanır. Halüsinasyon beş duyu organdan birisinde meydana gelebilmektedir. Halüsinasyon esnasında beynin geçici olarak, dikkat için gereksiz olan veya çevre iyi uyum için gerekli olmayan uyarıların büyük bir kısmını şuurdan uzaklaştırmasıdır. Yani beynin idrakten sıyrılmaya halidir.⁶⁵ Halüsinasyon daha çok şizofreni, psikoz ve psikonevroz gibi ruh hastası olanlarda görülen bir durumdur.

⁶³ Ayşe Arman Kalkandeler, "Ritmik Kenetlenmenin Psikolojik Etkileri ve Trans Deneyimi: Bir Gözden Geçirme Çalışması", *Nesne Psikoloji Dergisi* 8/18 (2012), 549.

⁶⁴ eş-Şems, 91/9-10; el-A'lâ, 87/14-15; el-Bakara, 2/129, 151; Âl-i İmrân, 3/164.

⁶⁵ Detaylı bilgi için bkz. Salih Yaşar Özden, "Halüsinasyonlar", *Kartal Devlet Hastanesi Tıp Dergisi* 1/3 (1990), 176-182.

Trans hali, Orta Asya Türklerinden beri bilinen bir ruh aşımı halidir. Özellikle “Şaman” olarak isimlendirilen kişilerde meydana geldiğine inanılan bu durum, onların Tanrı’dan mesaj aldığı bilgi kaynağıdır. Bu Şamanlar ulaşılmayan bilgilere ulaştıklarını iddia ederek sosyal bir statü elde etmişlerdir. Trans haline geçmenin farklı yolları da mevcuttur. Bunların en yaygını müzik ile transa geçilen durumdur. Trans çeşitlerinden birisi de Sûfi Trans’dır. Bu türe göre nefis terbiyesi yapacak olan sûfi belirli riyazetleri yaparak nefis-i emmâreden kurtularak Allah ile buluşmayı amaçlar. Her ne kadar buna transa geçme hali denilse de, İslâm’daki karşılığı nefsi günahlardan arındırmaktır. Halüsinasyon ise beynin idrakten sıyrılma hali olarak tanımlanmaktadır. Daha çok ruh hastalarında görülen bir bilinç kaybıdır.

Vahiy olgusunun transa geçme ya da halüsinasyon görme olarak tanımlanması mümkün değildir. Hz. Peygamber özelinde ele alınacak olursa, O’nun vahiy aldığı esnada yaşadığı bazı bedensel durumlar sadece vahiy aldığı zamana aittir. Yüzünün kızarması ve sararması, manevi ve fiziki ağırlık hissetmesi, korkuya kapılıp titremesi gibi durumlar vahyin manevi ağırlığını gösteren durumlar olup, halüsinasyon gibi ruh hastalığına işaret edecek emareler barındırmamaktadır. Transa geçme hali ise anlık gelişen bir durum olmayıp, transa geçecek kişinin belirli bir şeye odaklanmasını gerektirmektedir. Vahiy ise bundan çok daha farklı bir durumdur. Hz. Peygamber’e gelen vahiyler belirli bir ses ya da manevi baskı gibi hissedilen bir şeyle geldiği için öncesinde odaklanma gibi bir durumun meydana gelmesi söz konusu değildir.

2. Epilepsi (Sara Hastalığı) ve Nöbet Geçirme

Halk arasında sara hastalığı olarak bilinen epilepsi, beyinde bulunan sinir hücrelerinde anormal elektriksel aktivite dalgalanmaları sonucu bilinç kaybı gibi tekrarlayan nöbetlere neden olan beyin rahatsızlığıdır. Epilepsi, çocukluk ve ergenlik çağında en sık, erişkinlerde ise beyin damar hastalıklarından sonra ikinci sıklıkta görülen nörolojik hastalık olarak belirtilmektedir. Epilepsi hastası farklı şekillerde nöbet geçirebilir. Bilinç kaybı, kas kasılmaları ve istemsiz hareketler bunlardan bazılarıdır.⁶⁶

Epilepsi, merkezi beyin kaynaklı olup nörolojik bir hastalıktır. Epileptik nöbetler sırasında yaşanan bilinç kaybı, genellikle nöbetin ardından gelen postiktal dönemde (nöbetin hafiflemesiyle başlayıp hastanın normale dönmesiyle sona eren dönem) yerini uzun süreli kafa karışıklığı, yorgunluk ve geçici hafıza kaybına (amnezi) bırakır. Tıbbi literatürde bu dönem, beynin aşırı aktivite sonrası normal fonksiyonlarına dönmek için zaman tanıdığı, hastanın mantıklı ve kompleks eylemler gerçekleştirmediği bir süreçtir.⁶⁷

⁶⁶ Detaylı bilgi için bkz. Gönül Akdağ, Demet İlhan Algın, Oğuz Osman Erdinç, “Epilepsi”, *Osmanгази Tıp Dergisi* 38/1 (2016), 35-41.

⁶⁷ Detaylı bilgi için bkz. İbrahim Öztura vd., *Epilepsi Tanı ve Tedavi Rehberi* (İstanbul: Galeos Yayinevi, 2021), 75-76.

Mekkeli müşriklerin ve Oryantalistlerin (Muir, Watt, White) ileri sürdüğü epilepsi iddiaları, işte bu nörolojik gerçeklik karşısında tamamen temelsizdir. Zira sahih rivayetler, Hz. Peygamber'in vahiy aldıktan hemen sonra, tam bir şuur açıklığı içinde, ayetleri tebliğ ettiğini, açıklamalarını yaptığını ve hukuki hükümleri uygulamaya koyduğunu göstermektedir. Bilinç kaybı yaşayan ve postiktal dönemde olan bir kişinin, vahyin uzun ve karmaşık metinlerini derhal, kusursuz bir dil ve anlam bütünlüğü içinde aktarması tıbben imkânsızdır. Eğer iddia edildiği gibi bu bir nörolojik hastalık olsaydı, Hz. Peygamber'in her vahiy sonrası uzun bir iyileşme ve dinlenme süresine ihtiyaç duyması gerekirdi. Oysa O, vahyin hemen ardından toplumu idare etmeye, orduları sevk etmeye ve anlık kararlar vermeye devam etmiştir; bu durum, fonksiyonel ve nörolojik devamlılığının korunduğunu kesin olarak kanıtlamaktadır. Dolayısıyla vahiy, merkezi beyin kaynaklı nörolojik bir hastalık değil, insani kapasitenin son limitinde seyreden, İlahi Kelam'ın manevi ve fiziki ağırlığının zorunlu bir sonucudur.

Oryantalistlerin, vahyi Hz. Peygamber'in yaşadığı patolojik krizlerin ürünü olarak görme yaklaşımı, Kur'an-ı Kerim'in yirmi üç yıl boyunca inen metninin sergilediği emsalsiz tematik, hukuki ve filolojik tutarlılık karşısında tamamen çökmektedir. Epilepsi nöbetleri, histeri krizleri veya şizofreni kaynaklı halüsinasyonlar, daima kaotik, parçalı, mantık zincirinden kopuk ve anlık hezeyanlardan ibaret bir söylem üretir. Oysa Kur'an-ı Kerim, birbirinden farklı zamanlarda, coğrafyalarda ve bambaşka sosyal koşullarda (barış, savaş, göç, zafer, mağlubiyet) inmesine rağmen, tevhid, nübüvvet, ahiret gibi temel itikadi konularda en ufak bir çelişki barındırmaz.⁶⁸ Kur'an, sadece inanç esaslarında değil; aynı zamanda miras hukuku, ticaret hukuku, ceza hukuku gibi kompleks alanlarda da birbirini tamamlayan, sistematik ve tutarlı bir yasama sistemi de kurmuştur.

Bu derecede üst düzey bir bilişsel organizasyon, dilbilimsel mükemmellik ve hukuki bütünlük, bir zihinsel bozukluğun veya bilinçdışı bir krizin ürünü olamayacağı açıktır. Bir kişinin 23 yıl boyunca süren zihinsel bir hastalık sürecinden sonra, toplumun tüm sosyal, ahlaki ve hukuki yapısını baştan sona dönüştüren, aynı zamanda edebî açıdan meydan okuyan bir metin ortaya çıkarılması, bilimsel olarak imkânsızdır. Kur'an'ın bu mucizevî metinsel yapısı, bir yandan vahyin sıhhatine delil teşkil ederken, diğer yandan da Hz. Peygamber'in vahiy aldığı anlardaki şuur ve aktif idrak yeteneğinin nihai kanıtıdır.

IV. Sonuç

Hz. Peygamber'in vahiy alma esnasında yaşadığı bedensel değişimler, rivayetler ışığında değerlendirildiğinde bunların tamamının vahyin manevî ağırlığının doğal yansımaları olduğu görülmektedir. Korku, titreme, aşırı terleme,

⁶⁸ en-Nisâ, 4/82.

yüzün kızarması veya sararması, derin nefes alma, manevi baskı hissetme, devesinin çökecek kadar ağırlaşması gibi hadiseler, vahyin olağanüstü mahiyetini ve peygamberlik makamının taşıdığı yüksek sorumluluğu ortaya koymaktadır (Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 3; Müslim, "İmân", 252). Bu gözlemler, Hz. Peygamber'in yakın çevresi olan eşleri ve sahabileri tarafından bizzat müşahede edilmiş, güvenilir rivayet zincirleriyle sonraki nesillere aktarılmıştır.

İslâm âlimleri bu olguları, peygamberlik misyonunun gerektirdiği ilahî tecelliler olarak değerlendirmiş, bunların tıbbî veya psikolojik bir hastalıkla izah edilemeyeceğini vurgulamışlardır. Buna karşılık oryantalist yazarlar, çoğu kez metin bağlamından koparılmış rivayetler ve kişisel yorumlarla, bu durumları epilepsi, trans hali ya da halüsinasyon olarak nitelendirmiştir (Goldziher, *Muhammedanische Studien*, s. 45; Muir, *The Life of Mahomet*, s. 38-40; Watt, *Muhammad: Prophet of Islam*, s. 52-53). Ancak bu iddialar hem tıbbî hem de tarihî veriler açısından temelsizdir. Epilepsi veya nöbet geçirme, bilincin geçici kaybıyla karakterizedir. Oysa Hz. Peygamber vahiy sırasında tam bir şuur açıklığı içinde olmuş, gelen vahiy eksiksiz kavrayıp hemen tebliğ etmiştir. Trans hali ise önceden hazırlık ve yoğunlaşma gerektiren bir süreçtir. Vahiy ise önceden planlanmayan, tamamen ilahî iradeye bağlı, anlık bir tecellidir.

Bu gerçekler ışığında, Hz. Peygamber'in vahiy esnasında yaşadığı bedensel değişimlerin, onun nübüvvet görevini yerine getirebilmesi için Allah tarafından verilen özel bir ruhî ve bedenî donanımın tezahürü olduğu anlaşılmaktadır. Oryantalistlerin iddiaları, ilmî objektiflikten uzak, ön yargı ve ön yapılandırılmış algılara dayalıdır. Dolayısıyla bu tür yaklaşımlar hem tarihsel gerçeklik hem de İslâmî kaynakların bütüncül değerlendirmesi karşısında geçerliliğini yitirmektedir.

Sonuç olarak, vahiy olgusunu anlamak, onu beşerî deneyim kalıplarına indirgemekle değil nübüvvetin kendine özgü ve beşer üstü mahiyetini kavramakla mümkündür. Hz. Peygamber'in yaşadığı bedensel değişimler, onun hak peygamber olduğunun ve vahyin ilahî menşeli olduğunun açık göstergelerindedir. Ayrıca bu çalışma sonucunda vahiy tecrübesinin sinir sistemi üzerindeki potansiyel etkilerinin modern nörobilim terminolojisi kullanılarak, ancak Oryantalistlerin indirgemeci (patolojik) varsayımlarından kaçınarak, felsefi/ontolojik temelleri merkeze alan "Nübüvvet Nöro-teolojisi" gibi disiplinler arası bir çerçevede incelenme ihtiyacı da ortaya çıkmış olmaktadır.

"Hz. Peygamber'in Vahiy Esnasında Yaşadığı Bedensel Değişimler ve Oryantalist İddiaların Tenkidi"

Özet: Vahiy, Yüce Allah'ın emir ve yasalarını Cebrâil (as) aracılığıyla peygamberlerine iletmesi sürecidir. Bu çalışma, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vahiy esnasında yaşadığı aşırı terleme, titreme, yüz renginin değişmesi, vücutta ağırlık hissetme ve horultuya benzer sesler çıkarma gibi bedensel değişimleri; sahih hadis rivayetleri ve İslâm âlimlerinin görüşleri ışığında incelemektedir. Araştırmada ele alınan temel problem, William Muir, Ignaz Goldziher ve W. Montgomery Watt gibi Oryantalistlerin, bu fizyolojik değişimleri "epilepsi (sara)", "trans hali" veya "halüsinasyon" gibi patolojik nedenlere dayandırarak açıklamaya çalışmalarıdır. Makalede, söz konusu Oryantalist iddialar, tarihî veriler ve hadis kaynakları ile karşılaştırılarak

eleştirilmiştir. İncelemeler sonucunda; epilepsi nöbetlerinde görülen bilinç kaybı ve hafıza yitiminin aksine, Hz. Peygamber'in vahiy esnasında tam bir şuur açıklığına sahip olduğu, aldığı vahiyleri eksiksiz bir şekilde hafızasına kaydettiği ve vahiy sonrasında derhal tebliğ görevini sürdürdüğü tespit edilmiştir. Ayrıca vahiy esnasında Hz. Peygamber'in bindiği devenin çökmesi veya temas ettiği sahabinin uyluğunda şiddetli bir ağırlık hissetmesi gibi somut fiziksel etkiler, yaşanan sürecin subjektif bir hayal değil, harici ve ontolojik gerçekliği olan bir durum olduğunu göstermektedir. Çalışma, bu bedensel değişimlerin bir hastalık belirtisi değil, Kur'an'da ifade edilen "ağır söz" (kavl-i sakil) ilkesi gereği, peygamberlik yükünün beşerî bünyedeki doğal ve zorunlu yansıması olduğu sonucuna varmaktadır.

Atıf: Alim KARASU, "Hz. Peygamber'in Vahiy Esnasında Yaşadığı Bedensel Değişimler ve Oryantalist İddiaların Tenkidi", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXIII/2, 2025, 229-248.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Vahiy, Kavl-i Sakil, Oryantalizm, Bedensel Değişim, Epilepsi.

“The Geographical Impact on Transmission and Narration from the al-Silafi: With The Forty Hadīths from Forty Lands named *al-Arba’ūn al-Buldāniyyah* as a Model”

الأثر الجغرافي في نقل الحديث وروايته:
الأربعون البلدانية لأبي طاهر السلفي
نموذجاً

خليل إبراهيم قوتلاي*

Abstract: Islamic urban centres gained renown and widespread fame because of the solid and rigorous knowledge that flourished within them. Such knowledge would not have spread had it not been for the dedication and perseverance of scholars in transmitting knowledge wherever they settled or travelled, through teaching, writing, and scholarly gatherings. How many a small village or obscure city was transformed into a destination for people near and far because of a renowned scholar who resided there, reviving it through his knowledge, writings, diligence, and patience. Whoever looks into the life of the eminent hadith scholar and expert, al-Silafi Abū Tāhir Ahmad ibn Muhammad al-Isfahānī (died in 570/1180) will find something remarkable therein, and will realize that his extensive travels through lands, villages, and landmarks enabled him to acquire abundant knowledge with regards to them. This knowledge was reflected in his works in general, and particularly in the Forty Hadīth from Forty Lands (*al-Arba’ūn al-Buldāniyyah*), in which he uniquely produced a type of compilation without precedent. This study examines the geographical impact on the hadīth scholar al-Silafi in this remarkable book, focusing on two cities distinguished by their great historical and scholarly stature: Mecca al-Mukarramah and the City of Peace, Baghdād. The aim is not to explore the geographical aspects of the entire book, as this is impossible within the scope of this brief study. However, examining Mecca and Baghdād is sufficient to provide a glimpse of the significant geographical influence on the great scholar Abū Tāhir al-Silafi.

Citation: Halil Ibrahim KUTLAY, “al-Asar al-Cogrāfi fi Nakli’l-Hadīṣ wa Riwayatuhū al-Arba’ūn al-Buldāniyyah li-Abī Tāhir al-Silafi Numūzācan” (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXIII/2, 2025, pp. 249-261.

Key words: Geography, al-Riwāyah, al-Silafi, The Forty Hadīth from Forty Lands (*al-Arba’ūn al-Buldāniyyah*).

مقدمة

لم يكن العالم المسلم ليُعَرَفَ فقط من المكان الذي وُلِدَ ونشأ وترعرع فيه، بل كان لَوُجُعِ الأمانة التي رحلَ إليها صدّي أكبر، وامتداداً لذكره أكثر؛ خاصة لما يترك أثراً واضحاً في المدن التي رحل إليها سواء

* أستاذ الدكتور، كلية الإلهيات بجامعة نامق كمال، بمدينة تكيرداغ في تركيا
hkutlay@nku.edu.tr
Yayın: 31.12.2025 Geliş: 12.12.2025 ORCID: 0000-0002-3318-2977

اتخذها موطنًا، أو كان عابراً لم يعيش فيها إلا زمناً يسيراً.

ولا يخفى على العاقل أنَّ العلاقة بين الإنسان والمكان هي علاقة راسخة مُتَجَدِّرة، ونلاحظ أنَّ علم الجغرافية لم يدرس أحدهما ويُهمل الآخر؛ قال جمال حمدان في كتابه (شخصية مصر، دراسة في عبقرية المكان): "إن تكن الجغرافيا في الاتجاه السائد بين المدارس المعاصرة هي التباين الأرضي والتعرف على الاختلافات الرئيسية بين أجزاء الأرض، فمن الطبيعي أن تكون قمة الجغرافيا هي التعرف على شخصيات الأقاليم".^١

وكادت بعض الأماكن أن تفقد صلتها بالأوساط العلميّة، وتنقطع عنها، وتبقى في عزلةٍ لولا فضل العلماء رواد الآفاق. وإنَّ أبرز من مثل حركة انتقال العلم والأعلام بين الأقاليم الإسلامية هم المحدثون الذين أسهموا بشكل كبير في جعل البلاد غير البلاد، والناس غير الناس. وصاروا قبلة طلاب العلم الذين أضحووا يتقاطرون عليهم من كل حذب وصوب.

وقد خصَّص العلامة ابن خلدون في مقدمته المشهورة فصلاً "في أن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعلم"، فقال: "فلقاء أهل العلوم وتعدّد المشايخ يفيد تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيها؛ فيجزد العلم عنها ويعلم أنَّها أنحاء تعليم، وطرق توصل، وتنهض قواه إلى الرسوخ والاستحكام في المكان... فالرحلة لا بدّ منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بقاء المشايخ ومباشرة الرجال".^٢

والتأظر في سير حياة المحدثين يقف على الكثير من النماذج البارزة التي تتركز ذكر أسمائها في حواضر مختلفة؛ لِمَا تركته هذه الأسماء من أثرٍ في تلك البقاع، وكانت حاضرة بقوة على الساحة التاريخية للمدن التي وردتها أو أقامت بها.

ونقل أبو محمد الرّاهمري قول الإمام علي بن المديني (ت. 234 هـ): "وما بُدِّد في الإسلام أحدٌ حديثه في الأمصار تبديداً الثّوري؛ فإنّه حدّث بالبصرة ما لم يُحدّث بالكوفة، وحدّث بالشّام ما لم يُحدّث بالعراق، وحدّث باليمن ما لم يُحدّث بالعراق ولا بالشّام، وحدّث بالرّي وأصبهان ما لم يُحدّث بغيرهما من الأمصار. وما جمع أحدٌ علم الأقطار في الرواية عنهم كعمّار بن راشد؛ فإنّه روى عن النّبته الذين دار عليهم الحديث في الصّدر الأول، وهم: الزّهرى وعمرو بن دينار بالحجاز، والسّبيعي والأعمش بالكوفة، وقتادة ويحيى بن أبي كثير بالبصرة".^٣

ونرى فيما نقله ابن أبي حاتم (ت. 327 هـ) عن أبيه الصّبر المدهش، الذي تتحقّر منه الألباب من طرائف أسفارهم؛ فقد روى في (تقدمة الجرح والتعديل):

^١ حمدان، جمال: شخصية مصر (دراسة في عبقرية المكان)، مصر: دار الهلال، 1967م، جزء ١، ص. ١١.

^٢ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد التونسى (ت. ٨٠٨ هـ): مقدمة ابن خلدون، ضبط المترجم ووضع الحواشي والفهارس؛ الأستاذ خليل شحادة، مراجعة: الدكتور سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص. ٧٤٤، ٧٤٥.

^٣ الرّاهمري، أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خالد (ت. ٣٦٠ هـ): المحدث الفاضل بين الراوى والواعى، تحقيق: الدكتور: محمد عجاج الخطيب، بيروت: دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص. ٦٢٠.

سمعت أبي يقول: " أول سنة خرجتُ في طلب الحديث أقمْتُ سبع سنين أحصيتُ ما مشيتُ على قدمي زيادة على ألف فرسخ، لم أزلُ أحصي حتى زادَ على ألف فرسخ تركته، أمَّا ما كنتُ سرْتُ أنا من الكوفة إلى بغداد فما لا أحصي كم مرَّة، ومن مكة إلى المدينة مرات كثيرة. وخرجت من البحرين من قرب مدينة صلا إلى مصر ماشيًا، ومن مصر إلى الرُّملة ماشيًا، ومن الرُّملة إلى بيت المقدس، ومن الرُّملة إلى عسقلان، ومن الرُّملة إلى طبرية، ومن طبرية إلى دمشق، ومن دمشق إلى حمص، ومن حمص إلى أنطاكية، ومن أنطاكية إلى طرسوس، ثم رجعت من طرسوس إلى حمص، وكان بقي عليَّ شيء من حديث أبي اليمان فسمعت، ثم خرجت من حمص إلى بيسان، ومن بيسان إلى الرُّقة، ومن الرُّقة ركبَت الفرات إلى بغداد. وخرجت قبل خروجي إلى الشام من واسط إلى النيل، ومن النيل إلى الكوفة، كلُّ ذلك ماشيًا، كلُّ هذا في سفري الأول، وأنا ابن عشرين سنة أجول سبع سنين. خرجت من الرِّي سنة ثلاث عشرة ومائتين... في شهر رمضان... ورجعت سنة إحدى وعشرين ومائتين..."^٤

ولا يخفى ما في هذا النصِّ العزيز من حرصٍ على تحمُّل المشقة والمصاعب في الرحلة في طلب الحديث الشريف، ويفتح بابًا للتأمُّل في هذا الامتداد الجغرافي الواسع الذي يتجاوز الحواجز الأرضية، ليُشكِّل شبكة إسنادية يشترك فيها الجَمُّ الغفير من الرواة.

وقد توارثت أجيال المحدِّثين هذا الولوع بالرحلة للاستفادة والإفادة، حفاظًا على التراث النبوي. وممَّن ضرب بسهم كبير في هذا الشأن الحافظ المُكثِّر الجَوَّال أبو طاهر أحمد بن مُحَمَّد الأصبهاني محدِّث القرن السادس، وقد أوردت بفضلُه شجرة العلم؛ وبشكل أكد علم الحديث في البلاد التي حلَّ بها مقيمًا أو مُرْتَحِلًا.

ودعا السخاوي في (فتح المغيث) للاقتداء بهذا المُسنِّد الشهير فقال: "وحيث رحلتُ فبادرُ فيها للقاء من يُحسِنُ فوته، ولا تتوانَ فتندم، كما اتفق لغير واحد من الحفاظ في موت بعض من قصدوه بالرحلة بعد الوصول إلى بلده، واقْتَدِ بالحافظ السِّلْفِي الأصفهاني؛ فإنَّه ساعة وصوله إلى بغداد لم يكن له شغل إلاَّ المضي لأبي الخطاب ابن البَطْرِ، هذا مع علته بدماميل كانت في مقعدته من الركوب، بحيث صار يقرأ عليه وهو متكئ للخوف من فقده؛ لكونه كان المرحول إليه من الآفاق في الإسناد".^٥

وسنبرز في الصفحات السيرة الآتية: الأثر الجغرافي في النُّقل والرِّواية عند المحدِّث السِّلْفِي -لأربعون البلدانية نموذجًا، ضمن مطالب ثلاثة؛ سيتناول المطلب الأول لمحة موجزة عن المحدِّث أبي طاهر السِّلْفِي الأصبهاني، وسيطرق المطلب الثاني للتعريف بكتاب: (الأربعين البلدانية)، بينما سيعالج المطلب الثالث الحسَّ الجغرافي في التَّحمُّل والأداء بمكة وبغداد في (الأربعين البلدانية) للسِّلْفِي.

^٤ ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد الرازي (ت. ٣٢٧ هـ): الجرح والتعديل، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، الطبعة الأولى، ١٢٧١هـ/١٩٥٢م، مصور دار إحياء التراث العربي، جزء ١، ص. ٣٥٩.

^٥ السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن (ت. ٩٠٢ هـ): فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي، تحقيق: علي حسين علي، مصر: مكتبة السنة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، جزء ٣، ص. ٢٧٩.

المطلب الأول: لمحة موجزة عن المحدث أبي طاهر السِّلْفِي الأصبهاني

هو العلامة الحافظ أبو الطاهر أحمد بن محمد بن أحمد السِّلْفِي الأصبهاني الشافعي، والسِّلْفِي نسبة إلى سِلْفَة بالفارسية؛ وهي لقب جدّه أحمد؛ وتعني: الغليظ الشفة.^٦ وُلِدَ في مدينة أصفهان في محلّة باب القصر سنة خمس وسبعين وأربعمائة على ما رجّحه الذهبي مستفيداً من كلام السِّلْفِي عن نفسه حيث قال: "أنا أذكر قتل نظام الملك (يعني: الوزير) الذي وقف المدرسة النّظامية ببغداد، وكان عمري نحو عشر سنين؛ قُتِلَ سنة خمس وثمانين وأربع مائة، وقد كتب عني بأصفهان أول سنة اثنتين وتسعين وأربع مائة، وأنا ابن سبع عشرة سنة أو أكثر، أو أقل بقليل، وما في وجهي شعرة، كالخاري رحمه الله".^٨

طاف الكثير من البلاد والقري؛ منها: مكة، المدينة، زنجان، أبهر، سلّماس، ساوه، آمد، وأردبيل، ومراغة. وغير ذلك الكثير؛ ممّا يسّر له أن يُفرد كتاباً سمّاه الأربعين البلديّة.^٩

ونظراً لاتساع رحلته، واعتنائه بتقيد مسموعاته وإجازاته، وكثرة أشياخه، وذكره لكل شاردة ونادرة؛ فقد كان يُودع ببعض الأماكن ما يكتبه؛ للتخفيف من الأحمال خلال الانتقال بين الأمصار، فعلى سبيل المثال ذكر في (معجم السّفَر) أنّه أودع ما جمعه في رحلته إلى ديار بكر في ثغر آمد.^{١٠}

وكان أول سماعه من محمد بن محمد بن عبد الرحمن المدني سنة (٤٨٩ هـ).^{١١} وقدم الإسكندرية في أول سنة (٥١١ هـ) للسمع من أبي عبد الله بن الخطاب الرّازي، وفي نيته اختراق بلاد المغرب والأندلس للأخذ عن أصحاب ابن عبد البر، ثمّ العود إلى أصفهان بلده، فشغله أهلها بالسمع منه والإحسان إليه، فأقام بها إلى أن مات الرّازي فخلّفه في الإسماع، وطال عمره.^{١٢}

- ^٦ الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت. ٧٤٨ هـ): سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيق الكتاب وخرجه أحاديثه: شعيب الأرنؤوط، حقّق هذا الجزء: الدكتور: بشار عواد معروف، والدكتور محمّد هلال السرحان، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، جزء ٢١، ص. ٦.
- ^٧ السِّلْفِي، أبو الطاهر أحمد بن محمد الأصبهاني، الوجيز في ذكر المُجاز والمُجيز، تحقيق: محمد خير البقاعي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ص. ٦٩.
- ^٨ الذهبي، سير أعلام النبلاء، جزء ٢١، ص. ٧.
- ^٩ المصدر السابق، جزء ٢١، ص. ١٣، ١٤، ١٥، ١٦. (ورنجان): بلد كبير مشهور من نواحي الجبال بين أذربيجان، جزء ٣، ص. ١٥٢، (وأبهر): مدينة مشهورة بين قزوین و زنجان وهمذان من نواحي الجبل، والمعجم يسمونها أهر. جزء ١، ص. ٨٢، (وسلّماس): مدينة مشهورة بأذربيجان. جزء ٣، ص. ٢٣٨، (وساوه): مدينة حسنة بين الرّي وهمذان، جزء ٣، ص. ١٧٩، (وأردبيل): من أشهر مدن أذربيجان، جزء ١، ص. ١٤٥، (ومراغة): بلدة مشهورة عظيمة؛ أعظم وأشهر بلاد أذربيجان، جزء ٥، ص. ٩٣. وسيأتي التعريف بأمد. الحموي، ياقوت بن عبد الله أبو عبد الله (ت. ٦٢٦ هـ): معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.
- ^{١٠} أبو الطاهر السِّلْفِي، معجم السّفَر، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص. ٢٥٣. (ديار بكر): هي بلاد كبيرة واسعة وحدها ما غُرب من دجلة إلى بلاد الجبل، المظهر على نصيبين إلى دجلة. كما ذكره الحموي في معجم البلدان، جزء ٢، ص. ٤٩٤، (وآمد): هي أعظم مدن ديار بكر وأجلها قدراً، وأشهرها ذكراً. الحموي، كما ذكره الحموي في معجم البلدان، جزء ١، ص. ٥٦. وهي الآن إحدى محافظات تركيا تقع في جنوب شرق البلاد ويعرف بـ"ديار بكر".
- ^{١١} الذهبي، سير أعلام النبلاء، جزء ٨، ص. ٨.
- ^{١٢} الكتاني، محمد عبد الحّي بن عبد الكبير (ت. ١٣٨٢ هـ)، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشیخات والمسلسلات، اعتناء: الدكتور إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، جزء ٢، ص. ٩٩٥.

وتزوج بها امرأة ذات يسار فسَلِّمت إليه مَالها؛ فحصلت له ثروة بعد فقر، وصارت له بالإسكندرية وجاهة، وبنى له أبو منصور علي بن إسحاق المعروف بابن السَّلَّار المقرئ الملقب بالعدل (أمير مصر) مدرسة بالإسكندرية.^{١٣}

ولم يزل مقصودًا للسمع منه والرواية عنه أكثر من ستين سنة، وكتب بخطه شيئًا كثيرًا، وكان أكثر أصوله بخطه، وكان كثير البحث عمَّا يُشكِّل عليه إلى أن يجزِّده على ما يصحَّ لديه.^{١٤}

وقد كثرت الرِّحْلَة إليه في الإسكندرية خاصَّة لَمَّا زالت دولة الرِّفْض عن إقليم مصر وتملَّكها عسكر السُّام، فارتحل إليه السلطان صلاح الدين وإخوته وأمراؤه، وسمعوا منه.^{١٥}

وقد عَزَى السخاوي إحياء الحديث في الإسكندرية للسِّلْفِي، حيث قال: "والإسكندرية: فتبع لمصر، ما زال بها الحديث قليلًا، حتى سكنها السِّلْفِي، فصارت مرحولًا إليها في الحديث والقراءات".^{١٦} واستوطنها بضعا وستين سنة حتى توفاه الله فيها سنة (٥٧٦ هـ)،^{١٧} وقد نَسأ الله في حياته؛ فعمر مائة سنة.

وقد صنَّف رحمه الله تعالى العديد من الكتب، أهمها معاجمه الثلاثة: (معجم لمشيخة أصبهان) في مجلد يكونون أزيد من ستمائة شيخ،^{١٨} و(معجم لمشيخة بغداد) وهو كبير،^{١٩} و(معجم لباقي البلاد سَمَّاه (معجم السُّفَر).^{٢٠}

لقد أتاح تطواف السِّلْفِي في مناطق جغرافية واسعة الامتداد أن يُلَمَّ بالمعلومات الوافرة عن مئات البلاد والقرى التي وردها وسمع من أشياخها، وكذا إقامته الطويلة الأمد بالإسكندرية فتحت له باب اللقاء مع "مئات من المصريين، والشَّاميين، والصُقَلَّيين، والمغاربة، والأندلسيين، وعرف منهم أسماء بلدانهم...، ولهذا يمكن القول بأن ما ذكره السِّلْفِي من أسماء الأماكن أو البلاد في كتابه (معجم السُّفَر) خاصة، يُعدُّ أدقَّ ضبطًا وأكثر تحديدًا من أي معجم جغرافي آخر".^{٢١}

رغم تجواله في البلاد، والذي يتيح له فرصة السياحة الترفيهية، إلا أنه كان مُعْرِضًا عن الدنيا، مُتَشغَلًا

^{١٣} ابن عساکر، علی بن الحسن أبو القاسم الدمشقی (ت. ٥٧١ هـ): تاریخ مدينة دمشق، وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، تحقيق: محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمري، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، جزء ٥، ص. ٢٠٩.

^{١٤} ابن الدماطي، أبو الحسين أحمد بن أيك (ت. ٧٤٩ هـ): المستفاد من (ذيل) تاريخ بغداد لابن النجار، تحقيق: الدكتور قيصر أبو فرح، دار الكتاب العربي، بيروت، ص. ٧٢.

^{١٥} الذهبي، سير أعلام النبلاء، جزء ٢١، ص. ١٧.

^{١٦} السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التورخ، تحقيق: سالم ابن غتر الظفيري، دار الصمعي للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م، ص. ٤٥٤.

^{١٧} الذهبي، سير أعلام النبلاء، جزء ٢١، ص. ١٦.

^{١٨} وهو في عداد المنقود.

^{١٩} هذا المعجم مطبوع في دار الميراث النبوي بتحقيق الدكتور: رضا بوشامة الجزائري، وأصل الكتاب قُدِّم لنبيل درجة العالمية في الدكتوراه في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة؛ حيث حقَّق ثلث الكتاب، ثم أمته بعد ذلك.

^{٢٠} الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت. ٧٤٨ هـ): تذكرة الحفاظ، وضع حواشيه: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩/١٩٩٨م، جزء ٤، ص. ٦٤. و(معجم السُّفَر) مطبوع في دار الفكر بتحقيق: عبد الله عمر البارودي.

^{٢١} حسن عبد الحميد صالح، الحافظ أبو طاهر السِّلْفِي، المكتب الإسلامي، بيروت، ص. ١٦٥.

بالعلم انشغالاً حَجَبَهُ حتى عن رؤية المدينة الساحلية الجميلة التي استوطنها قرابة ستين سنة، ويظهر هذا فيما نقله عنه أبو علي الأوقعي: "لي ستون سنة بالإسكندرية ما رأيت منارتها إلا من هذه الطاقة". وأشار إلى غرفة يجلس فيها.^{٢٢}

حظي السِّلْفِي بالثناء العاطر من ثُلَّة من العلماء؛ مِن ذلك ما سطره ابن الأثير قائلاً: "بقية المسنين المعمّرين، وخاتمة المحدثين المكثّرين؛ دخل العراق والشام وبلاد الجبل وخراسان والحجاز ومصر؛ وسمع الحديث بهذه الآفاق وكتبه، وروى العالي والنازل، ولقي الكبار والصغار، وعمّر حتى عادَ لَهُ النَّازِل عاليًا، وحدث في الإسلام نيماً وسبعين سنة، وفي شيوخه كثرة والنساء منهم عدّة".^{٢٣}

ومدحه ابن الجزري بقوله: "حافظ الإسلام، وأعلى أهل الأرض إسناداً في الحديث والقراءات مع الدِّين والثقة والعلم".^{٢٤} وأثنى عليه صلاح الدين الصفدي مُبيناً قدره العظيم الذي حازه من ملوك الدولة الفاطمية رغم الاختلاف معهم، فقال: "ولم يزل أمره يعظّم بالإسكندرية حتى صار له عند ملوك مصر الاسم والجاه العريض والكلمة النَّافذة مع مخالفتهم لهم في المذهب، وقلة مبالاته بهم في أمر الدِّين؛ لعقله ودينه وحسن مجالسته، وأدب نفسه".^{٢٥}

وبعد حينٍ من الدَّهر كتب الله تعالى لحياء فخر المعجّرين وزينة محدثي القرن السادس أبي طاهر السِّلْفِي أن ينتقل لجوار ربّه، صبيحة يوم الجمعة سنة (٥٧٦ هـ) كما أخبر قارئه المحدث وجيه الدِّين اللخمي، وقبره معروف بظاهر الإسكندرية.^{٢٦} وأشار الدكتور جمال الدين الشيال إلى أنّه للأسف لا وجود لِقَبْرِهِ حاليًا؛ رغم ما قدّمه للمدينة التي أقام بها رُدْحًا طويلاً من الزمن، ونقل الرواية الشعبيّة لأهل الإسكندرية قائلاً: "بعض أهالي الإسكندرية يرجّحون أنّه مدفون داخل مسجد القاضي سند بن عنان أمام القبلة، وهو قول يحتاج إلى بحث للتأكد من صحته".^{٢٧}

ولا نعدو الحقيقة إن قلنا إنّ الدُّاخل في حياة السِّلْفِي من خلال تنقلاته وتحواله لم يكن أمرًا عاديًا، ولا حدثًا عابِرًا؛ بل هو نموذج باقٍ لا امتداد العقول المسلمة التي لا تتوقف عند نُحُوم الأرض؛ وإنما تعبرها بعلمها الرّصين، وسندها المتصل إلى المرفوع رتبة على الورى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

^{٢٢} الذهبي، سير أعلام النبلاء، جزء ٢١، ص. ٢٢.

^{٢٣} ابن الأثير، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاء، البنس، (ت. ٦٥٨ هـ): معجم أصحاب القاض، أبي، علم، الصدق، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص. ٤٨.

^{٢٤} ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد (ت. ٨٣٣ هـ): غاية النهاية في طبقات القراء، تحقيق: جمال الدين محمد شرف، ومجدى فتحى السيد، تقديم: الدكتور عبد الكريم إبراهيم صالح، دار الصحابة للتراث، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٩م، جزء ١، ص. ١٧٠.

^{٢٥} الصفدي، صلاح الدين خليل، بن أبيك (ت. ٧٦٤ هـ): الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط، وتركم، مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، جزء ٧، ص. ٢٣١.

^{٢٦} الذهبي، سير أعلام النبلاء، جزء ٢١، ص. ٣٩.

^{٢٧} الشيال، جمال الدين: أعلام الإسكندرية في العصر الإسلامي، القاهرة: دار المعارف، ص. ١٥٩. وقد استفدنا المعلومة من كتاب المحافظ أبو طاهر السِّلْفِي، للأستاذ حسن عبد الحميد صالح.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب: (الأربعين البلدانية)

لم يُعرَف في تاريخ الأمة براعةً في التّصنيف، كما عُرف عن براعة علماء الحديث في ذلك؛ فالمكتبة الحديثية تزخرُ بتنوّع عجيب في حفظ الثّرات النبوي، ولكل كتاب منهجه المتفرد في عرض المادة العلمية بالشروط التي أُلزم صاحب الكتاب نفسه بها.

وَوُلِدَت مع هذه الكتب تسمياتها الخاصة التي تتناسب مع مضمونها وترتيبها، فكان لدينا في المحصّلة كتب الجوامع، والسُّنن، والموطّات، والمسائيد، والزّوائد، والمستدركات، والمستخرجات، والأطراف، والمشیخات، والمعاجم... وغيرها.

وبلغ من تفتُّهِم أن ابتكروا مناهج إبداعية لعرض المادة الحديثية؛ ككُتُب الأربعينات؛ والتي يجمع فيها مؤلّفوها أربعين حديثاً، وقد تربو قليلاً على الأربعين، "ومن عادة العرب الاقتصار على العقود، وحذف الكسر، اكتفاءً بالأهم"^{٢٨}.

وقد بيّن ابن عساكر الدمشقي وَصَف هذه الكتب فقال: "واختلفت مقاصدهم في تصنيفها، ولم يتفقوا على عَرَض واحد في تأليفها، بل اختلفوا في جمعها وترتيبها، وتباينوا في عدّها وتبويبها؛ فمنهم: من اعتمد على ذكر أحاديث التّوحيد، وإثبات الصّفات للربِّ عزَّ وجلَّ، والتمجيد، ومنهم: من قصد ذكر أحاديث الأحكام؛ لما فيها من التمييز بين الحلال والحرام، ومنهم: من اقتصر على نقله بالعبادات؛ ويكون سبباً لاكتساب القرب في الطاعات، ومنهم: من اختار سلوك طريق أصحاب الحقائق في إيراد أحاديث المواعظ والرقائق، ومنهم: من قصد إخراج ما صحَّ سنده، وسَلِم من الطّعن عند الأئمة مورده...، إلى غير ذلك من الأنواع التي قصدوها"^{٢٩}.

وأولُّ مَنْ صنّف في الأربعينات: عبد الله بن المبارك (ت. ١٨١ هـ)،^{٣٠} ثم تابعت التّأليف فيها حتى بلغت تقريباً بإحصاء أحد الباحثين المعاصرين خمسمائة.^{٣١} وقد راجت كتب الأربعينات، وأطلق أكثر من عالم على مُصنّفه اسم (الأربعين البلدانية)؛ ونذكر على سبيل المثال: ما صنّفه ابن عساكر علي بن الحسين الدمشقي (ت. ٥٧١ هـ)، وجاء على نسق الأربعين البلدانية للحافظ السلفي، مع فارق بينهما؛ سيأتي بيانه، وككتاب وجيه الدين أبو المظفر المعروف بابن العمادية (ت. ٦٧٧ هـ)،^{٣٢} وكتاب أحمد بن محمد المعروف

^{٢٨} السريع، محمد بن عبد الله، مقال بعنوان: إشارات حول كتب الأربعينات الحديثية، موجود على الشبكة في موقع الألوكة. <https://www.alukah.net/sharia/0/105975/>

^{٢٩} ابن عساكر، الأربعون البلدانية (أربعون حديثاً عن أربعين شبيحاً من أربعين مدينة لأربعين من الصحابة)، تحقيق: عبدو الحاج محمد الحري، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص. ٣٥، ٣٦.

^{٣٠} السلفي، الأربعون البلدانية المسمّى (الأربعين المستغنى، بما فيه عن المعين)، تحقيق: عبد الله رايح، الطبعة الأولى، دمشق: دار البيروتي، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ص. ٣٠.

^{٣١} العود، سهل: المعين على معرفة كتب الأربعين من أحاديث سيد المرسلين، عالم الكتب، ص. ٤. استفدنا المعلومة ممّا نشره محمد بن عبد الله السريع في موقع الألوكة بعنوان: إشارات حول كتب الأربعينات الحديثية.

^{٣٢} الذهبي، تذكرة الحفاظ، جزء ٤، ص. ١٧٢.

باين الظاهري الحلبي (ت. ٦٩٦ هـ)،^{٣٣} وغير ذلك.

ويُتميّز السِّلَفِيُّ بكتابه الأربعين البلدانيَّة المُسمَّى: (الأربعين المُستغني بما فيه عن المعين) نموذجًا بارزًا في ابتكار ترتيب لم يُسبق إليه؛ فقد قال عنه ابن نقطة: "وهو أول من جمع أربعين حديثًا عن أربعين شيخًا في أربعين بلدًا فيما نعلم، ورحل إليه الناس من البلاد البعيدة، وانتشر حديثه في الشرق والغرب".^{٣٤} وأكد ذلك الحافظ صلاح الدين العلائي في وصفه لهذا الكتاب الفدّ، فقال: "وهي أول شيء عُمل مُتباين الشيوخ والبلاد، وتبعه على ذلك الحافظ ابن عساكر ومن بعده".^{٣٥}

وقد أشار السِّلَفِيُّ إلى أن كتابه هذا لا يستطيع أن يعمل مثله كلُّ أحد؛ ولا بدّ من أن تتوافر لديه الدوافع والحوافز، فقال: "وهو نوع لم يسبقني مؤلف فيما أظن إلى مثله... إذ لا يقدر عليه كلُّ أحد؛ إلا من عُرف بالرجلة الوافرة، والرّحلة المتواترة من بلد إلى بلد في عُنفوان شبابه، فابتدأ طلبه للحديث وانتصابه، نائيًا كان المقصد أو قريبًا، ولم يُبالِ بموته غريبًا، ولا بأهله وآله...".^{٣٦} والفرق بين كتابه وكتاب ابن عساكر: أن ابن عساكر زاد (عن أربعين من الصحابة).^{٣٧} وقام أبو محمد القاسم بن أبي القاسم (ابن محدث دمشق: ابن عساكر) بشرحها.^{٣٨}

وفي سبب تصنيفه لهذا الكتاب ذكر السِّلَفِيُّ أن ثُلَّة من خواص أصحابه الفقهاء في الإسكندرية طلبوا منه أن يجمع لهم كتابًا في الأربعينات على نهج من تقدّمه من العلماء؛ فشرع في تلبية مرادهم سنة خمس وستين وخمسمائة، وأملاه عليهم.^{٣٩}

وابتدأ بالحرمين الشريفين، ثم تابع ذكر بقية البلاد التي انتقاها، فهي بمثابة غيض من فيض من البلاد التي رحل إليها، ولم يحدّد منهجه في ذكر البلاد بعد الحرمين؛ واكتفى بالإشارة إلى أنه اختار ترتيبًا يرضيه حسب الوقت الذي يقتضيه، ولم يتطرق للتعليق على الحديث سنًا ومتنًا، جرحًا وتعديلاً، وأهمّل الإشارة لِغُلُوِّهِ ونُزُولِهِ.^{٤٠}

ولمّا كان السِّلَفِيُّ دقيقًا في ذكر كل ما يعيشه في حياته العلميّة خاصة، فلم يفته نقل الاستفتاء الذي

^{٣٣} المصدر السابق، جزء ٤، ص. ١٨٠.

^{٣٤} ابن نقطة، محمد بن عبد الغني الحلبي (ت. ٦٢٩ هـ): التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، تحقيق: أبو إدريس شريف بن صالح الششادي، إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر: دار النوادر، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م، ص. ٣٦٧.

^{٣٥} العلائي، صلاح الدين أبو سعيد خليل، بن كَبْكَلْدَى (ت. ٧٦١ هـ): إثارة الفوائد المجموعة في الإشارة إلى الفوائد المسموعة، تحقيق: مرزوق بن هباس آل مرزوق الزهراني، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، دار العلوم والحكم، سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، جزء ٢، ص. ٤٨١.

^{٣٦} السِّلَفِيُّ، الأربعون البلدانيّة، ص. ٣٢. الرُّجْلَةُ: القُوَّةُ عَلَيَّ المَشْمُ. رَجَأَ الرُّجْأَ، يَزْجَأُ رَجْأً وَرُجْلَةً، إِذَا كَانَ يَمْشِي فِي الشَّوْرِ وَحْدَهُ وَلَا دَابَّةَ لَهُ يَرْكَبُهَا، وَالرُّجْجِيلُ: القَوِيُّ عَلَى المَشْيِ الضُّبُورُ عَلَيْهِ. كما قال ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي (ت ٧١١ هـ) في لسان العرب، بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ، جزء ١١، ص. ٢٧١.

^{٣٧} ابن عساكر، الأربعون البلدانيّة، ص. ٣٨.

^{٣٨} حسن عبد الحميد صالح، الحافظ أبو طاهر السِّلَفِيُّ، بيروت: المكتب الإسلامي، 1977/1397، ص. ١٩٦.

^{٣٩} السِّلَفِيُّ، الأربعون البلدانيّة، ص. ٣٠.

^{٤٠} المصدر السابق، ص. ٣١.

استفتى به شيخ الفقه: العلامة إلكيا^{٤١} سنة (٤٩٥ هـ) ببغداد عمّن وصّى بثلاث ماله للفقهاء والعلماء، أي دخل به كتبه الحديث؟ فأجاب بالجواز مستشهدًا بالحديث المشهور: "مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِنْ أَمْرِ دِينِنَا؛ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهًا عَالِمًا".^{٤٢} وذكر السِّلْفِيُّ طرقًا للحديث.^{٤٣}

وقد أحسن وأجاد كعادته، فذكر تحت عنوان (تنبيه): الاختلاف بين المحدثين في أحوال التَّحْمَلِ، وما في صيغ الأداء التي تتناسب والطريقة التي تحمّل الراوي بها الحديث، مع التوضيح للمختصرات التي نقل بها الحديث منعًا للالتباس.^{٤٤}

المطلب الثالث: الحسّ الجغرافي في التَّحْمَلِ والأداء بمكة وبغداد في (الأربعين البلدانية) للسِّلْفِيِّ

فقد تميّز فخر المُعَبَّرِينَ أبو الطَّاهِرِ السِّلْفِيِّ بأنّه كان فَطِنًا لِكُلِّ ما يحيط به خلال تحمُّله وأدائه، ونَقَلَ ذلك في أسفارٍ مكتوبة؛ ولا تكاد تغيب عنه شاردة ولا واردة؛ فراه يكتب عن نفسه في حِلِّه وترحاله، في سقمه وعافيته، ويكتب عن شيوخه؛ عن مجالسهم، وكتبهم، يكتب ما قرأ، وما شاهد، وما سمع؛ ممّا جعل مَشِيخَتَهُ ومعاجمه ثريّة بالمعلومات التاريخية والجغرافيّة واللغوية... التي تُرصد حجم فاعليته في الأماكن التي ينتقل بينها، وتُظهِر صلته القويّة بالعلماء، وشخصيته النَّافذة؛ والتي تجلّى أثرها بشكل واضح إبان إقامته في ظل الدولة الفاطميّة في مدينة الإسكندرية بمصر.

لقد كان شعلّة في الدّوران على العلماء، ولم يدخر جهدًا في تبيين مكان السَّماع، ولو كان خلال عبوره لنهرٍ أو جبل... فكان دقيقًا في ذلك؛ ومن هذا قوله: "أخبرنا الشيخ أبو محمد جعفر بن أحمد بن الحسين السراج، بقراءتي عليه وأنا في السفينة وسط دجلة ببغداد".^{٤٥}

بدأ السِّلْفِيُّ أول حديثٍ في أُرْبَعِينَه بأفدس بقعة مباركة في الأرض المكرّمة التي لم تكن أول مصرٍ يرحل إليه، بل سبقها دخوله ببغداد، وبعد أربع سنوات من الإقامة ببغداد جاء والده الشيخ محمد ابن أحمد الأصبهاني مع بعض الأصبهانيين؛ ليصحبه معه لأداء فريضة الحج، وذلك سنة (٤٩٧ هـ)، ولم تكن لدى السِّلْفِيِّ رغبة في ترك بغداد لانشغاله بطلب العلم، لكنه قدّم رغبة والده على رغبة نفسه، فقال:

^{٤١} هو العلامة إلكيا أبو الحسن علي بن مَحْمَد بن علي؛ شَيْخُ الشَّافِعِيَّة، ومُدْرَسُ النُّظَامِيَّة، (ت. ٤٥٥ هـ). كما ذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء: جزء ١٩، ص. ٣٥١.

^{٤٢} أخرجه بهذا اللفظ تَمَامُ بن محمد الرازي الدمشقي (ت. ٤١٤ هـ)، في الفوائد، تحقيق: حمدي السلفي، الرياض: مكتبة الرشد للطباعة الأولى، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م. جزء ٢، ص. ١٤١، وحديث "مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا..." له طرق كثيرة وروايات مختلفة، ولكنها مع كثرتها لا تصلح لتقوية الحديث، وقد نبّه العلماء علم ضعف الحديث. قال الإمام النووي: "اتفق العلماء على ضعفه، وإن كثرت طرقه." وبين أنه مع جواز العمل بالضعيف في فضاء الأعمال؛ لكنّه اعتمد في جمعه لأُرْبَعِينَه حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "ليلبغ الشاهد منكم الغائب..." وهو حديث صحيح. النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت. ٦٧٦ هـ): الأربعون النوويّة، اعتمت به: قصص محمد نورس الحلاق، وأنور بن أبي بكر الشيخ، جة: دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩، ص. ٤٣، ٣٧.

^{٤٣} السِّلْفِيُّ، الأربعون البلدانية، ص. ٣٣ وما بعدها.

^{٤٤} المصدر السابق، ص. ٣٨.

^{٤٥} السِّلْفِيُّ، المشيخة البغدادية، تحقيق: رضا بو شامة الجزائري، أصله أطروحة دكتوراه في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م، جزء ١، ص. ٢٢. التوثيق من المكتبة الشاملة.

"أح عليّ - يعني والده . حتى أصبح، وبالغ في ذلك، وامتنعتُ لِمَا كنت بصدده من التَّقَهُ والاشتغال بالحديث وقراءة الأدب، فأبى إلا الخروج معه، وأعانه على ذلك الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن أبي المظفر السمعاني، إمام أصحاب الشافعي بمرور ونواحي خراسان، وكان قد قدم حاجًا وبعضَ حفاظ أصبهان وغيرها، فلم أستصوب مخالفتهم ولا اشتحسنتُها؛ إذ كانوا يدعون إلى الخير، فخرجت حاجًا معه".^{٤٦}

وفي مكة المكرمة تحمّل الحديث الأول الذي صدر به كتاب (الأربعين) عن شيخه: أبي الحسن حمد بن إسماعيل بن حمد الهمداني الزكي بعد انقضاء حجّه هذا؛ فقد حدّد تلقيه عن الشيخ سنة (٤٩٧ هـ) في شهر مُحَرَّم. ومن اللافت للنظر أنّه سمع من الشيخ الزكي في مكة وفي بغداد...، وفي أربعين حدّد السنة والمكان، وكان قد ذكر هذه الرواية في مشيخته البغدادية، (والتي يبدو أنّه صنّفها قبل الأربعين البلدانية)، مع الإشارة إلى أنّه لم يتفق له سماع من الشيخ الزكي في بغداد، بل أخذه عنه لَمَّا كُتِب له اللقاء به في مكة المكرمة.^{٤٧} وقد وصف الذهبي هذا الشيخ بأنّه "كان صدوقًا حجّاجًا"، ودُفِنَ بالبقيع.^{٤٨}

والرواية المذكورة أيضًا في (معجم السّفَر) مع تحديد مكان السّماع (مكة المكرمة)، وبعدها عرّف بشيخه الزكي فقال: "حَمَدٌ هذا يُعرَفُ بِالزُّكِيِّ، وكان مُحترماً عند الخليفة المُستظهِر بالله، وَيُحجُّ كُلَّ سنةٍ معه كسوة الكعبة، ورَسَمَ أمير مكة والمدينة ومن بهما من المُستحقِّين، قرأت عليه بمكة والمدينة، وقبل ذلك ببغداد عن أبي طالب بن عِيْلَانَ؛ وهو أعلى شُيوخه إسنادًا".^{٤٩}

وهذا يدفعنا إلى القول بأنّ الحافظ السِّلْفِي كان يحرص على التّلقي عن أشياخه أينما حلّوا، وليس بالضرورة في أوطانهم، أو المكان الذي استوطنه، بل كان ينتهز الفرصة أينما وُجِدَتْ، ويوثّقها توثيقًا دقيقًا؛ مع العناية بالعلو في السند.

ويتضح مما سبق أنّ السِّلْفِي والله أعلم لم يتسنَّ له سماع هذا الحديث بالذات من شيخه أبي الحسن حمد بن إسماعيل الزُّكِيِّ ببغداد، لكنّه سمع منه غيره من الأحاديث ببغداد، والمدينة المنورة. وكان تحمُّلُه لهذا الحديث عرَضًا على الشيخ، حيث قال في أدائه: أخبرنا أبو الحسن...

وممّا يُدهش أنّه قد يقرن في السند بين شيخين له، صحّ سماعه منهما في بلدين مختلفين، أو يقرن بين بلدين مختلفين تکرّر سماع الرواية ذاتها من الشيخ ذاته في هذين البلدين، وفي كُتبه ما يشهد لذلك.^{٥٠} وبسبب انكبابه على العبادة يوم عرفته فأنّه لقاء أحد الأشياخ الذين قصدهم في مكة المكرمة، وهو: الشيخ عيسى بن أبي ذر الهروي، كما صرّح في ترجمة هذا الشيخ.^{٥١}

^{٤٦} السِّلْفِي، شرط القراءة علم الشيوخ (ويليه: فوائد حسان بانتقاء الحافظ عبد القادر الرهاوي)، قرأهما وعلق عليهما وخزج أحاديثهما: أبو عبيدة محمد بن فريد زريوح، الرياض: دار التوحيد، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص. ٥٠، ٥١.

^{٤٧} السِّلْفِي، المشيخة البغدادية، جزء ١ ص. ١٠٧، ١٠٨ - جزء ١، ص. ٥١٠.

^{٤٨} الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، جزء ٣٥، ص. ١٣٩.

^{٤٩} السِّلْفِي، معجم السّفَر، ص. ٧٣، ٧٤.

^{٥٠} يُنظر أمثلة ذلك في المشيخة البغدادية.

^{٥١} السِّلْفِي، الوجيز في ذكر المُجاز والمُجيز، ص. ١٢٤.

وكانت بغداد أولَ حاضرة إسلامية يَرحل إليها الحافظ السَّلْفِيُّ، حيث خرج من بلده سنة (٤٩٣ هـ) في شهر رمضان، ووصلها في السَّنَةِ ذاتها أواخر شهر شوال.^{٥٢} قاصداً الشيخ نصر بن أحمد بن البَطْرِ القاري، وهو أول شيخ سمع منه ببغداد، وفور وصوله توجه مباشرة للشيخ خشية فُقِدَ اللقاء به، على الرِّغم من مرضه الذي ألمَّ به خلال رحلته التي نالت من صحته كثيراً، ويخبر عمَّا جرى معه فيقول: "دخلت بغداد في الرابع والعشرين من شوال، فبادرتُ إلى ابن البَطْرِ، فدخلتُ عليه، وكان عسيراً، فقلت: قد وصلتُ من أصبهان لأجلك، فقال: اقرأ (ونطق بالراء غيناً)، فقرأتُ مَثَكُثاً من دماميل بي، فقال: أبصر ذا الكلب! فاعتذرتُ بالدماميل، وبكيت من كلامه، وقرأتُ سبعة وعشرين حديثاً، وقرئتُ، ثمَّ ترددتُ إليه، فقرأتُ عليه خمسة وعشرين جزءاً، ولم يكن بذاك".^{٥٣}

لم يمنعه جفاء الشيخ من الاستمرار في الطلب، وبقي مقيماً ببغداد حتى سنة (٤٩٧ هـ) ... ثم عاد إليها ثانية بعد انقضاء موسم الحج، فأقام بها حتى سنة (٥٠٠ هـ)، ونشط كثيراً في الطلب ببغداد، حتى وصفه أبو الفضل محمد بن ناصر بقوله: "كان ههنا ببغداد كأنه سُعلة نار في تحصيل الحديث".^{٥٤}

وامتازت أجواء بغداد في تلك الآونة بالنشاط العلمي والحركة الفكرية في شتى العلوم والفنون، ممَّا أكسبه فرصة كبيرة للتزوّد منها، والتردّد على حلقات العلم المختلفة والمساجد والمدارس، لاسيما المدرسة النظامية التي ذاع صيتها.^{٥٥}

واهتمَّ السَّلْفِيُّ بتوثيق تحمُّله عن أشياخ النظامية؛ كقوله: أخبرنا الشيخ أبو نصر أحمد بن الفَرَج بن عمر الإِبْرِيّ الدِّيَنْوَرِي، بقراءتي عليه في المدرسة النظامية في ذي القعدة سنة أربع وتسعين...^{٥٦} وبلغ من دقته تحديد الموقع الجغرافي الدقيق للمدرسة النظامية؛ كما جاء في قوله: أخبرني أبو الحسن علي بن رافع بن المُحَسِّن الرُّفَاء، بقراءتي عليه من الجانب الشرقي بنهر المُعلَى على باب المدرسة النظامية.^{٥٧}

وقد أسفرت رحلته البغدادية عن إنتاج كبير؛ تجلَّى في مشيخته البغدادية التي ترجم فيها لأشياخه البغداديين الذين بلغ عددهم (٢٦٢) شيخاً^{٥٨} وكان معنياً بتسجيل كل ما مرَّ به، وكل مكان زاره وتلقَى فيه ببغداد، من مساجد ومدارس وكتاتيب، ولا نبالغ لو قلنا كان يُسجَل ما يتعلّق بمعالم المدينة كلها، حتى الأسواق والدكاكين، والأنهار.^{٥٩}

لقد مرَّ السَّلْفِيُّ في حياته بالعديد من التجارب والأحداث، في مختلف الأمصار التي جابها، وكل ذلك يستحق الوقوف عنده بشيء من التفصيل.

^{٥٢} المصدر السابق، ص. ٧٥.

^{٥٣} الذهبي، سير أعلام النبلاء، جزء ١٩، ص. ٤٨.

^{٥٤} ابن نقطة، التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، ص. ٣٦٩، ٣٧٠.

^{٥٥} حسن عبد الحميد صالح، الحافظ أبو طاهر السَّلْفِيُّ، ص. ٣٩.

^{٥٦} السَّلْفِيُّ، المشيخة البغدادية، جزء ٢، ص. ٧٧٢.

^{٥٧} المصدر السابق، جزء ١، ص. ٥٦٢.

^{٥٨} المصدر السابق، جزء ١، ص. ٨٨.

^{٥٩} يُنظر بداية المطلب الثالث، الهامش رقم ٤٤.

الخاتمة والتائج

في ختام هذا البحث، يمكن استخلاص التائج الآتية:
أولاً: ساهم تجوال الحافظ السِّلْفِي ودخوله الكثير من المدن والقرى في تشكيل شخصيته العلميّة والفكرية.

ثانياً: يعدّ الحافظ السِّلْفِي من علماء الجغرافية، ويظهر ذلك جلياً في كثير من مصنّفاته، كالأربعين البلدانيّة وغيرها، وقد استفاد منه من جاء بعده من الذين اهتموا بالتصنيف في أسماء البلدان كياقوت الحموي في (معجم البلدان).

ثالثاً: تابع الحافظ السِّلْفِي في تصنيف كتابه (الأربعين البلدانيّة) ما توارد عليه من سبقه من العلماء في جمع الأربعينات؛ إلاّ أنّه ابتكر في جمعه وترتيبه للأحاديث منهاجاً لم يسبق إليه، وجاء من بعده وقلّده؛ كالحافظ ابن عساكر الدمشقي، وغيره.

رابعاً: حبّاه الله تعالى بالصبر على تحمّل المشقة والمرض، وصعوبات السفر، وقسوة بعض أشياخه.
خامساً: على الرغم ممّا كُتِب عن الحافظ السِّلْفِي، تبقى كثير من الجوانب في حياته العلميّة تفتقر لدراستها دراسة معقّمة.

وبالله التيسير، ومنه التوفيق والسداد، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

"الأثر الجغرافي في نقل الحديث وروايته: الأربعون البلدانيّة لأبي طاهر السِّلْفِي نموذجاً"

الملخص: اكتسبت الحواضر الإسلاميّة شهرتها، وداع صيتها بالعلم الرّصين الذي انتشر فيها؛ وما كان له أن ينتشر لولا مُكابدة العلماء وشاربهم على نقل العلم أينما حلّوا وارتحلوا، وذلك من خلال التعلّم والتصنيف والمجالس العلميّة. وكم من قرية أو مدينة مغمورة تحوّلت إلى مكان يقصده الدّاني والقاصي بسبب عالم مشهور سكن ذلك المكان؛ وأعاد إحيائه بعلمه وتصانيفه وأدبه وصبره. والنّاظر في ترجمة الحافظ العلّامة المُحدّث أبي طاهر أحمد بن مُحمّد السِّلْفِي الأصبهاني (ت. ٥٧٦ هـ)؛ ليروى فيها شيئاً عجيباً، ويذكر أنّ تطوافه في البلاد وقراها ومعالمها؛ أتاح له أن يلمّ بمعلومات جغرافيّة جمة انعكست في مؤلفاته عموماً؛ كالأربعين البلدانيّة التي تفرد فيها بتصنيف لم يسبق إليه؛ وتبحث هذه الدراسة في الأثر الجغرافي على المحدّث السِّلْفِي في هذا الكتاب الفنّد، واقتصرنا بالتطبيق على مدينتين من المدن تميّزان بمكانة تاريخيّة وعلميّة عظيمة؛ وهما مكة المكرمة، ومدينة السلام بغداد. وليس المراد استقصاء الملمح الجغرافي في الكتاب كلّ، لنعذر ذلك في هذه الدراسة المختصرة، إلاّ أنّ التّعرف على ذلك من خلال مكة المكرمة وبغداد كفيلاً بأن يعطي تصوّراً ولو قريباً عن أثر كبير للحافظ الجغرافي أبي طاهر السِّلْفِي.

عطف: خليل إبراهيم قوتلاي، "الأثر الجغرافي في نقل الحديث وروايته: الأربعون البلدانيّة لأبي طاهر السِّلْفِي نموذجاً"، المجلد الثالث والعشرون العدد الثاني، ٢٠٢٥ ص. - .

الكلمات المفتاحية: الجغرافية، الرواية، السِّلْفِي، الأربعون البلدانيّة.

"el-Eseru'l-Cogrâfi fi Nakli'l-Hadis ve Riwayatuh el-Erbaune'l-Büldâniyye li-Ebi Tâhir es-Silefi Numûzecen"

Özet: İslâm beldeleri ilmî itibarlarını ve şöretlerini, oralarda yayılan sağlam ve köklü ilim sayesinde kazanmışlardır. Bu ilmin yayılması ise, ancak âlimlerin ilmi her gittikleri yere taşınma hususundaki meşakkatli gayretleri ve süreklilik arz eden çabaları sayesinde mümkün hâle gelmiştir. Bu süreç, eğitim faaliyetleri, telif çalışmaları ve ilmî meclisler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Nice küçük köy ve adı sanı bilinmeyen şehir, oraya yerleşen

meşhur bir âlim sebebiyle uzak yakın herkesin yöneldiği bir ilim merkezine dönüşmüş; söz konusu âlim, ilmi, telifleri, sebatı ve sabrı ile o beldeyi yeniden ihya etmiştir. Hâfiz, allâme, muhaddis Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed es-Silefî'nin (v. 576/1180) tercümesi hâli incelendiğinde, dikkat çekici bir tablo ile karşılaşılır. Onun beldeler, köyler ve çeşitli merkezler arasında gerçekleştirdiği uzun seyahatler, kendisine geniş bir coğrafi birikim kazandırmış; bu birikim genel olarak teliflerine yansımıştır. Özellikle *el-Erba'ünü'l-büldâniyye* adlı eseri, bu alanda daha önce benzeri bulunmayan özgün bir telif olarak temayüz etmektedir. Bu çalışma, söz konusu müstesna eserde coğrafyanın muhaddis es-Silefî üzerindeki etkisini incelemeyi amaçlamaktadır. Uygulama kısmında ise tarihî ve ilmî bakımdan büyük bir konuma sahip iki şehirle yetinilmiştir: Mekke-i Mükerrerme ve Medînetü's-selâm Bağdat. Bu araştırmada, eserin tamamındaki coğrafi unsurların bütünüyle tesbit edilmesi hedeflenmemiştir; zira bu, çalışmanın sınırlı hacmi sebebiyle mümkün değildir. Bununla birlikte Mekke ve Bağdat üzerinden yapılacak bir inceleme dahi, coğrafi unsurların hâfiz ve muhaddis Ebû Tâhir es-Silefî üzerindeki belirgin etkisine dair, hiç değilse yaklaşık bir tasavvur sunmaya kâfidir.

Atıf: Halil İbrahim KUTLAY, “el-Eserü'l-Coğrâfî fî Nakli'l-Hadîs ve Rivâyatuh el-Erbaüne'l-Büldâniyye li-Ebî Tâhir es-Silefî Numūzecen”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXIII/2, 2025, pp. 249-261.

Anahtar kelimeler: Coğrafya, es-Silefî, Rivâyet, el-Erbe'üne'l-Büldâniyye.

Boşama Yetkisinin Kadına Tevdi'i: Kütüb-i tis'a Hadisleri Üzerine Bir Tetkik

Ayşenur YILDIRIM*

“The Delegation of Divorce Authority to Women: A Study of the Hadiths of the Kutub al-tis'a”

Abstract: Narratives concerning the husband's granting of the authority and right to divorce to a woman, which he himself possesses, are reported under two headings in major hadith works. The first of these is 'tahyir' which includes hadiths concerning the Prophet (peace and blessings be upon him) granting his wife's free rein. The second heading, which refers to authorization through the phrase 'emruki bi-yedik (your matter is in your hands)' contains narrations indicating that a woman authorized by this phrase can choose to divorce three times. This study examines, within the framework of hadith, the narrations related to the empowerment of a woman to divorce, as narrated in *al-Kutub al-tis'a*. Furthermore, the approaches of four schools of thought to this issue are discussed within the context of these hadiths.

Citation: Ayşenur YILDIRIM, “Boşama Yetkisinin Kadına Tevdi'i: Kütüb-i tis'a Hadisleri Üzerine Bir Tetkik” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXIII/2, 2025, 262-280.

Key words: Hadith, Boşanma, Tahyir, Emruki biyedik, Tafvid al-talak.

I. Giriş

Kur'an-ı Kerim'de yer alan 'boşanma' konusundaki ayetlerde boşama fiili hep erkeğe isnad edilmiştir.¹ Örneğin '... طَلَّقَهَا/Eğer onu boşarsa...' ifadele-riyle başlayan Bakara Süresi 230. ayette boşama fiilinin faili erkek, mefulü yani boşanılan taraf 'مَا' zamiriyle gösterilen kadındır.² Devamında gelen ayette 'أَيُّ

* Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., İlahiyat Fakültesi, Hadis, ÇANAKKALE
aysenuryildirim@comu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-7374-0937

Geliş: 01.12. 2025

Yayın: 31.12.2025

¹ Bu makale yazarın *Boşanma Konusunda Hadisler ve İlgili İhtilafların Değerlendirilmesi* başlıklı doktora tezi (ÇOMÜ Lisansüstü Enstitüsü, Çanakkale 2024) esas alınarak hazırlanmıştır.

² bkz.el-Bakara 2/230.

...طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ.../Kadınları boşadığınızda...’ ifadesi bulunmaktadır.³ Aynı ifadeler Talâk Süresi’nin ilk ayetinde de yer almaktadır.⁴ Görüldüğü üzere bu ayetlerde de boşama eyleminin faili müzekker muhatap olarak erkekler, boşanılan da kadınlardır. ‘...إِن تَمْسُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ...’/Ey iman edenler! Mü’min kadınlarla nikâhlanıp sonra onlara dokunmadan onları boşarsanız...’⁵ gibi diğer ayetlerde de aynı şekilde gerek zamir gerek açık kelimelerle gelsin boşayan tarafın erkek, boşanılan tarafın kadın olduğu görülmektedir.⁶ Ayrıca ayetlerde boşanmış kadınlar için kullanılan kelime “المُطَلَّقات”tır.⁷ Bu kelime Arapça’da ism-i mef’ul olup boşama eyleminden etkilenendir, boşama eylemini gerçekleştiren değil.

Hadis kaynaklarında ayetlerdeki gibi boşama eyleminin failinin erkek olduğu birçok rivayet bulunmaktadır.⁸ Onlar haricinde özellikle boşamada söz sahibi kişinin koca yani erkek olduğunun söylendiği bir rivayet dikkat çekmektedir. *Kütüb-i tis’a*’dan sadece İbn Mâce’nin *es-Sünen*’inde yer alan ve İkrime – Mûsâ b. Eyyûb el-Gâfirî – İbn Lehîa – Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr-Muhammed b. Yahyâ tarihiyle İbn Abbas’tan nakledilen bu rivayet şöyledir:

”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَكْبَرٍ حَدَّثَنَا ابْنُ لَهْبَعَةَ عَنْ مُوسَى بْنِ أَبِي الْعَاقِبِيِّ عَنْ عِكْرَمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ أَنَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، سَيِّدِي رُوِّجَنِي أُمَّتَهُ، وَهُوَ يُرِيدُ أَنْ يَفْرَقَ بَيْنِي وَبَيْنَهَا. قَالَ: فَصَعِدَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُنْبَرِ فَقَالَ: ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ، مَا بَالُ أَحَدِكُمْ يُرَوِّجُ عَبْدَهُ أُمَّتَهُ، ثُمَّ يُرِيدُ أَنْ يَفْرَقَ بَيْنَهُمَا؟! إِنَّمَا الطَّلَاقُ لِمَنْ أَخَذَ بِالسَّاقِ“

“İbn Abbas’tan (r.a.) şöyle dediği nakledilmiştir: Hz. Peygamber’e (s.a.v.) bir adam geldi ve şöyle dedi: ‘Ey Allah’ın Rasulü! Efendim beni cariyesiyle evlendirdi. (Şimdi de) bizi ayırmak istiyor.’ İbn Abbas dedi ki: ‘Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) hemen minbere çıktı ve ‘Ey insanlar! Sizden birine ne oluyor ki kölesini cariyesiyle evlendiriyor sonra da

³ b kz.el-Bakara 2/231.

⁴ b kz. et-Talâk 65/1.

⁵ el-Ahzâb 33/49.

⁶ b kz. el-Bakara 2/237.

⁷ el-Bakara 2/228, 241.

⁸ Örneğin b kz. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ’il b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi’u’l-musnedü’s-şâhihi’l-muhtaşar min umûri Rasûlillah sallallâhu ‘aleyhi ve sellem ve sunenihi ve eyyâmihi*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır, Dâru Tavkî’n-Necât 1422/2001, “Talâk”, 4; Ebü’l Huseyn Müslim b. Haccâc, *el-Musnedü’s-şâhihi’l-muhtaşar bi nakli’l-’adli ‘ani’l-’adli ilâ Rasûlillah sallallâhu ‘aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fu’âd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî’l-Arabî 1412/1991, “Talâk”, 1471; Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk el-Ezdi es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şu’ayb el-Arnâvût vd., Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye 1430/2009, “Talâk”, 4; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şu’ayb el-Arnâvût vd., Beyrut-Lübnan: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye 1430/2009, “Talâk”, 4; Ebû ‘Abdirrahmân Ahmed b. Şu’ayb b. Alî el-Horâsânî en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî*, thk. Abdulfettâh Ebû Guddê, Halep: Mektebetü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye ts., “Talâk”, 6.

onları ayırmak istiyor?! Şüphesiz ki talâk, nikâhı elinde bulundurana -kocaya- aittir.' bu-yurdu."⁹

Senedinde bulunan râvilerden İbn Lehîa'nın zayıflığı sebebiyle isnadı zayıf görülen ve kendisi hakkında da hasen ligayrihi hükmü verilen¹⁰ bu rivayette açıkça boşama yetkisinin köle bile olsa kocaya aidiyeti Hz. Peygamber tarafından dile getirilmektedir. Her ne kadar bu rivayet râvi nedeniyle isnad bakımından sorunlu olsa da yukarıda zikredilen ayetler onu destekler niteliktedir. Uygulama da buna göredir.¹¹

Yukarıda zikredilen ayetler ve hadisler dikkate alınarak boşama yetki ve hakkının kocaya ait olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte boşama kocanın tekelinde değildir. Kadının da -her ne kadar erkek gibi doğrudan verilmiş olmasa da- bu yetkiyi elde etmesi imkân dâhilindedir.¹² Fıkıh kaynaklarında bu konu tefvîzu't-talâk başlığı altında ele alınmıştır.

Tefvîzu't-talâk tamlamasının ilk kelimesi olan tefvîz, Arapça'da genellikle tef'îl veya müfâale bâbları kullanılan "فوض" sülasi fiilinden gelmektedir. Sözlük anlamı "bir işi birine havale etmek, birinin uhdesine vermek; bir konuda birini hâkim kılmak, vekil tayin etmek"tir.¹³ Bu anlamlardan hareketle tefvîzu't-talâk, bir fıkıh terimi olarak "kocanın boşama yetkisini karısına veya bir başka

⁹ İbn Mâce, "Talâk", 31. Benzer rivayetler için bkz. Ebû'l-Kâsum Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye ts., XI, 300-301; Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût vd., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1424/2004, V, 67; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1424/2003, VII, 590-591.

¹⁰ bkz. Şu'ayb el-Arnâvût vd., *Sünenü İbn Mâce*, III, 227.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteke'l-ahbâr min ehâdîsi seyyidi'l-ahyâr*, thk. İsmâuddîn es-Sabâbitî, Kahire: Dâru'l-Hadîs 1413/1993, VI, 282-283.

¹² İslâm'da boşama hak ve yetkisinin hangi şartlarda kime ait olduğu ve bu açıdan boşanma yöntemlerini konu edinen birtakım çalışmalar yapılmıştır. bkz. Ali Yüksek, "İslam Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32 (2014), 341-353; Bedri Aslan, "Boşanma Yetkisi Hakkında Yapılan Tartışmalar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (2018), 918-927; İbrahim Yılmaz, *Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma* (Kayseri: Laçın Yayınları, 2007), 55-237.

¹³ Ebu Abdurrahmân el-Ferâhidî Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerri, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl ts., VII, 64; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfi İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır ts., VII, 210; Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, thk. Müessesetü'r-Risale'nin Tahkîku't-turâs Heyeti, Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risale 1426/2005, s. 651; Muhammed Murtezâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Ali Hilâlî, Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti Kuveyt ts., [XVIII, 496; Şemseddin Samî, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul: Çağrı Yayınları 1999, s. 423.

kişiye devretmesi"¹⁴ anlamındadır.¹⁵ Tefvîzu't-talâk, bu çalışmada daha özel bir anlamda, kocanın boşama yetkisini karısına devretmesi açısından araştırmaya konu olmaktadır.

Tefvîz kelimesinin talâk ile birlikte tamlama halinde kullanımı fıkıh eserlerinde, ilk dört asırdan sonra görülmektedir.¹⁶ Nitekim *Kütüb-i tis'a'* da boşanma ile ilgili bölümlerde tefvîzin zikredilen terimsel kullanımı bulunmamaktadır. Bununla birlikte bu eserlerde koca tarafından karısına boşanma yetkisinin verildiği, kadının tercih hakkını konu edinen rivayetlerin varlığı da söz konusudur. Bu rivayetlerde tefvîz veya tefvîzu't-talâk kelimesi bulunmayıp talâk için kullanıldığında yine aynı terimsel anlamı ifade eden tahyîr ve kadın açısından aynı olguyu karşılayan hıyâr, muhayyerlik ile kadına boşanma yetkisi verme sözü olarak "emruki biyedik" lafızları kullanılmıştır. Bu nedenle konularına göre tasnif edilmiş temel hadis eserleri dikkate alınarak yapılan çalışmada ilgili rivayetler tefvîzu't-talâk yerine tahyîr, "emruki biyedik lafzıyla yetkilendirme" başlıkları altında ele alınacaktır.

II. Tahyîr

Tahyîr kelimesi 'خير (خار)' fiilinin tefîl bâbından mastarı olup "iki şeyden birisini seçmeyi başkasına bırakmak (وَحْيَرْتَهُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ أَي فَوَضْتُ إِلَيْهِ الْخِيَارَ)"¹⁷ ya da bir kişiye istediğini seçme teklifinde bulunmak anlamına gelmektedir.¹⁸ Aynı kökün iftiâl bâbından mastarı olan 'اختيار' kelimesi de 'seçmek (وَالْاِخْتَارَةُ: اِنْتَاهَا)'¹⁹ demektir. 'خيار' kelimesi de aynı kökten türemiştir ve "bir işi yapıp yapmamada serbest ve müstakil olma, muhayyerlik"²⁰ demektir.

Kocanın 'اختاري نفسك' (kendini seç) gibi bir lafız kullanarak karısına boşanma yetkisini vermesiyle kadının eşini veya ondan ayrılmayı tercih etme hakkının varlığını ifade eden tahyîr ile ilgili rivayetler Hz. Peygamber'in hanımlarıyla yaşadığı bir olayla bağlantılıdır. Söz konusu olayın *Şahîhu Müslim*'de Câbir b. Abdullah'tan nakledilen bir rivayette anlatımı şöyledir:

¹⁴ Abdussamet Bakkaloğlu, "Tefvîz", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV 2011, XL, 310.

¹⁵ İslam Hukuku açısından tefvîzu't-talâk birçok çalışmaya konu olmuştur. Bunlardan birinin sahibi olan Menderes Gürkan çalışmada bu terimin genel ve hususi iki tanımından bahsetmektedir. Bu tanımlardan genel olanı "kocanın, tek taraflı irade ile boşama işini hanımına veya vekil, elçi/aracı ve eşinin velisi gibi üçüncü bir kişiye havale etmesi" şeklindedir. Hususi tanım ise "kocanın, nikâh akdi esnasında (icap veya kabulde bulunurken) veya evlilik birliği içerisinde tek taraflı irade ile eşini, evlilik birliğine son vermek üzere yetkilendirmesi" olarak tespit edilmiştir. Tanımlar ve fikhî açıdan tefvîzu't-talâk hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Menderes Gürkan, "İslam Aile Hukukunda Karıya Tanınan Boşama Yetkisi: Tefvîzu't-Talâk", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 275-310.

¹⁶ Gürkan, "İslam Aile Hukukunda Karıya Tanınan Boşama Yetkisi: Tefvîzu't-Talâk", s. 280.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, IV, 266.

¹⁸ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 389.

¹⁹ İbn Manzûr, IV, *Lisânü'l-'Arab*, 265.

²⁰ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 593.

”وَحَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ حَدَّثَنَا زَكَرِيَاءُ بْنُ إِسْحَاقَ حَدَّثَنَا أَبُو الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ دَخَلَ أَبُو بَكْرٍ يَسْتَأْذِنُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَوَجَدَ النَّاسَ جُلُوسًا بِبَابِهِ لَمْ يُوَدَّنْ لِأَخِي مِنْهُمْ قَالَ: فَأَذِنَ لِأَبِي بَكْرٍ فَدَخَلَ ثُمَّ أَقْبَلَ عُمَرَ فَاِسْتَأْذَنَ فَأَذِنَ لَهُ، فَوَجَدَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسًا حَوْلَهُ نِسَاءُهُ وَاجِمًا سَاكِتًا قَالَ: فَقَالَ: لَا قَوْلَ لَنْ شَيْئًا أَضْحِكُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ رَأَيْتَ بِنْتَ خَارِجَةَ، سَأَلْتَنِي التَّقَةَ فَقُمْتُ إِلَيْهَا فَوَجَأْتُ عُثْقَهَا فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَالَ: هُنَّ حَوْلِي كَمَا تَرَى، يَسْتَأْذِنُنِي التَّقَةَ فَقَامَ أَبُو بَكْرٍ إِلَى عَائِشَةَ بِنَا عُمَرَ، فَقَامَ عُمَرُ إِلَى حَفْصَةَ بِنَا عُمَرَ، كِلَاهُمَا يَقُولُ: تَسْأَلُنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا لَيْسَ عِنْدَهُ، فَقُلْنَ: وَاللَّهِ لَا نَسْأَلُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا أَبَدًا لَيْسَ عِنْدَهُ، ثُمَّ اعْتَرَلَهُنَّ شَهْرًا - أَوْ تِسْعًا وَعِشْرِينَ...”

“Cabir b. Abdullah’tan (r.a.) şöyle dediği nakledilmiştir: Ebu Bekr, Rasûlullah’ın (s.a.v.) yanına girmeye izin istemek üzere geldi. Fakat insanları onun kapısında otururken buldu. Onların hiçbirine izin verilmemişti. (Câbir) dedi ki: ‘Ebu Bekr’e izin verildi, o da girdi. Sonra Ömer geldi, izin istedi. Ona da izin verildi. Ömer, Hz. Peygamber’i (s.a.v.) etrafında eşleri, kederli ve suskun bir şekilde otururken buldu.’ Câbir dedi ki: ‘Ömer bunun üzerine (kendi kendine) ‘mutlaka bir şey söyleyip Hz. Peygamber’i (s.a.v.) güldürmeliyim’ dedi ve şunları söyledi: ‘Ey Allah’ın elçisi! Hârice’nin kızını bir görseydin! Benden nafaka istedi. Ben de kalkıp boğazına yapıştım!’ Rasûlullah güldü ve ‘onlar da şu etrafımda gördüklerin de benden nafaka istiyor’ dedi. Bunun üzerine ikisi de ‘(demek siz) Rasûlullah’tan onda olmayan bir şey istiyorsunuz!’ diyerek Ebû Bekr hemen kalkıp Âişe’nin, Ömer de Hafsa’nın boğazına yapıştı. Onlar da ‘vallahî Rasûlullah’tan bir daha onda olmayan bir şeyi asla istemeyeceğiz’ dediler. Sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) onlardan bir ay -veya yirmi dokuz gün- uzak durdu...”²¹

Hanımlarının dünyalık birtakım şeyler istemesi üzerine Hz. Peygamber onlardan uzaklaşmış, bir ay başka bir rivayete göre yirmi dokuz gün sonrasında ise “tahyîr ayeti” olarak isimlendirilen ayetler indirilmiştir. Bu ayetler şöyledir:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ إِن كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأَسْرِحْكِنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴿٦٠﴾ وَإِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالذَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا

“Ey Peygamber! Eşlerine de ki: Eğer dünya dirliğini ve süsünü (refahını) istiyorsanız, gelin size boşanma bedellerinizi vereyim de sizi güzellikle salıvereyim. Eğer Allah’ı, Peygamberini ve ahiret yurdunu diliyorsanız, bilin ki, Allah, içinizden güzel davrananlar için büyük mükâfat hazırlamıştır.”²²

Bu ayetlerin nüzûlünden sonra Hz. Peygamber’in, eşlerini, kendisinden boşanma konusunda muhayyer bırakması ile ilgili rivayetler -yukarıda metninin baş kısmı verilen Câbir b. Abdullah nakli hariç- Hz. Âişe’den nakledilmiştir. Aşağıda Hz. Âişe’den nakledilen bu rivayetlerin sened tablosu verilerek ravi, sened ve metinleri hakkında değerlendirme yapılacaktır.

Hz. Peygamber’in eşlerini muhayyer bıraktığına dair rivayetlerin sened tablosu şu şu şekildedir:

²¹ Müslim, “Talâk”, 1478 (29). Hadisin diğer rivayetleri için bkz. Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî Ebû Ya’lâ, *Müsnedü Ebî Ya’lâ el-Mevsîlî*, thk. Hüseyin Selim Esed, Beyrut: Dârul-Me’mûn li’t-Türâs 1404/1984, IV, 174; el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 60.

²² el-Ahzâb 33/28-29.

1. Ravi ve Sened Değerlendirmesi

Sened tablosu verilen rivayetlerdeki şu ravileri çoğu münekkid ta'dil etmiş, onların hadiste güvenilir olduklarını belirtmiştir: Mesrûk (v. 62),²³ el-Esved (v. 75),²⁴ Urve (v. 94),²⁵ Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf (v. 94),²⁶ İbrâhîm (v. 96),²⁷ Müslim (Ebu'd-Duhâ) (v. 100),²⁸ Âmir eş-Şa'bî (v. 104),²⁹ İbn Şihâb (v. 124),³⁰ Âsım (v. 142),³¹ Eş'as b. Abdülmelik (v. 142),³² İsmâil b. Ebî Hâlid (v. 146),³³ A'meş (v. 148),³⁴ Ma'mer (v. 154),³⁵ Yûnus b. Yezid (v. 159),³⁶ Şu'be (v. 160),³⁷ Süfyan (v. 161),³⁸ Şuayb (v. 162),³⁹ Mûsâ b. Uley (v. 163),⁴⁰ İsmâil b. Zekeriyya (v. 173),⁴¹ el- Ebû Avâne (v. 176),⁴² Mûsâ b. E'yen (v. 177),⁴³ Absr (v. 178),⁴⁴ Hüseyim (v. 183),⁴⁵ Hâlid b. el-Hâris (v. 186),⁴⁶ Ali b. Müşir (v.

²³ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Hindistan: Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye 1325-1327, X, 111.

²⁴ Ebû'l-Hasen İzzuddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvid-Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1424/2003, I, 234.

²⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 180.

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâsimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997, V, 120.

²⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 178-179.

²⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 132.

²⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 67.

³⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 448-450.

³¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 43.

³² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 357.

³³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1402/1982, VI, 177.

³⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 223.

³⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 245.

³⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 450-451.

³⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 338.

³⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 113.

³⁹ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1372/1953, IV, 345.

⁴⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 363.

⁴¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 297-298.

⁴² Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 128.

⁴³ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VIII, 136.

⁴⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 137.

⁴⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 59.

⁴⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III, 82.

189),⁴⁷ Muhammed b. Sevr (v. 190),⁴⁸ Muhammed b. Ca'fer (Gunder) (v. 193),⁴⁹ Hafs (v. 194), Ebû Muâviye (v. 194),⁵⁰ Vekî' (v. 196),⁵¹ Abdullah b. Vehb (v. 197),⁵² Ebû Saîd (v. 197),⁵³ Abdurrahman b. Mehdî (v. 198),⁵⁴ Yahyâ (v. 198),⁵⁵ Muhammed b. Bişr (v. 203),⁵⁶ Yezîd (v. 206),⁵⁷ Kesîr b. Hişâm (v. 207),⁵⁸ Osman b. Ömer (v. 209),⁵⁹ Ya'lâ (v. 209),⁶⁰ Yahyâ b. İshâk (v. 210),⁶¹ Abdur-rezzak (v. 211),⁶² Ebü'l-Yemân (v. 221),⁶³ Ömer b. Hafs (v. 222),⁶⁴ Muhammed b. Mûsâ b. E'yen (v. 223),⁶⁵ Yahyâ b. Yahyâ et-Temîmî (v. 226),⁶⁶ Müsedded (v. 228),⁶⁷ Ebu'r-Rabî' ez-Zehrânî (v. 234),⁶⁸ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (v. 235),⁶⁹ Harmele b. Yahyâ et-Tücîbî (v. 243),⁷⁰ Muhammed b. İbrâhîm (v. 243),⁷¹ Muhammed b. Abdülalâ (v. 245),⁷² Ebû Kureyb (v. 248),⁷³ Abd b. Humejd (v.

⁴⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 383-384.

⁴⁸ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 218.

⁴⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 96.

⁵⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 139.

⁵¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 125-126.

⁵² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 72.

⁵³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 209.

⁵⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 281.

⁵⁵ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 175-182.

⁵⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 74.

⁵⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IX, 359.

⁵⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII, 430.

⁵⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 143.

⁶⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 403.

⁶¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, Beyrut-Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998, I, 276.

⁶² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 311-315.

⁶³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fi naqdîr-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1382/1963, I, 581-582.

⁶⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 435.

⁶⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 275-276.

⁶⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 297.

⁶⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 108.

⁶⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 191.

⁶⁹ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 16-17.

⁷⁰ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, I, 472.

⁷¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 11.

⁷² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 289.

⁷³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 386.

249),⁷⁴ Amr b. Ali (v. 249),⁷⁵ Ebu't-Tâhir (v. 250),⁷⁶ İshak b. Mansûr (v. 251),⁷⁷ Muhammed b. Yahyâ (v. 258),⁷⁸ Yûnus b. Abdilâlâ (v. 264),⁷⁹ Muhammed b. Beşşâr (v. 252),⁸⁰ Bişr b. Hâlid el-Askerî (v. 253),⁸¹ Abdullah b. Muhammed ed-Daîf.⁸²

Hadislerden Ahmed b. Hanbel'in Muhammed b. Bişr'den naklettiği rivayetin isnadı hasendir. Çünkü bu isnadda yer alan Muhammed b. Amr (v. 145), hadisi hasen sayılan; Buhârî'nin, zayıflığı nedeniyle rivayetini ancak sika bir ravinin hadisiyle birlikte zikrettiği (makrûnen) bir ravidir.⁸³

Ahmed b. Hanbel'in Kesîr b. Hişâm'dan naklettiği hadislerin isnadlarında bulunan Ca'fer b. Burkân (v. 154), bu rivayetlerde de hocası olan Zührî'den naklettiklerinde hata eder, zayıftır.⁸⁴ Bununla birlikte sened tablosunda da görüldüğü üzere bu rivayetinde Ma'mer'in ona mütabaatı vardır. Bundan dolayı incelemeye konu olan hadisi makbuldür.

Ebû Seleme'den nakledilen rivayetlerin ikisinin ravisi oğlu Ömer b. Ebû Seleme (v. 132)'dir. Ömer b. Ebû Seleme hadiste kuvvetli görülmeyip kendisiyle ihticac edilmeyen zayıf bir ravi olarak tenkid edilmiştir.⁸⁵ Bununla birlikte konumuzla ilgili rivayetlerinde ez-Zührî ona mütebaat ettiğinden söz konusu nakilleri sahihtir.

Ahmed b. Hanbel'in Hüseyim'den naklettiği hadisin senedindeki Muğîre (v. 136) hakkında ihtilaf edilmiştir.⁸⁶ Muğîre bu rivayeti İbrâhîm'den, o da doğrudan Hz. Âişe'den nakletmiştir. Sahih olanın ise, sened tablosunda da yer alan el-A'meş'in İbrâhîm'den, onun el-Esved'den, onun da Hz. Âişe'den nakli şeklinde olduğu ifade edilmiştir.⁸⁷

Ravileri dikkate alındığında diğer rivayetlerin isnadlarının, sıhhat şartlarını taşıdıkları ve senedlerinin muttasıl olup inkıta barındırmadığı görülmektedir.

⁷⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 456.

⁷⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XI, 471.

⁷⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 64.

⁷⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 250.

⁷⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 514-515.

⁷⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 440.

⁸⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 72.

⁸¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 448.

⁸² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 19.

⁸³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VI, 136.

⁸⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 85.

⁸⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VI, 134.

⁸⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 270.

⁸⁷ Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlel*, Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî 1427, XII, 133.

2. Metin Değerlendirmesi

Yukarıda sened tablosu verilen rivayetler içerikleri itibarıyla iki grup şeklinde ele alınabilir. Birinci grubu oluşturan rivayetler Urve b. ez-Zübeyr ve Ebû Seleme tarikleriyle nakledilenlerdir. Bu rivayetlerde, Hz. Peygamber'in, nüzulünden sonra tahyîr ayetini Hz. Âişe'ye bildirmesi ve akabinde yaşanan süreç anlatılmaktadır. Bu rivayetlerden birinin metni şöyledir:

”وَحَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، ح وَحَدَّثَنِي حَزْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى التَّجِيبِيُّ، وَاللَّفْظُ لَهُ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي يُونُسُ بْنُ يَزِيدَ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ، أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّ عَائِشَةَ، قَالَتْ: لَمَّا أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِتَخْيِيرِ أَزْوَاجِهِ، بَدَأَ بِي، فَقَالَ: إِنِّي ذَاكِرٌ لِكَ أَمْرًا، فَلَا عَلَيْكَ أَنْ لَا تَعْلَجِي حَتَّى تَسْتَأْمِرِي أَبِيكَ، قَالَتْ: قَدْ عَلِمَ أَنَّ أَبَوِي لَمْ يَكُونَا لِيَأْمُرَانِي بِفِرَاقِهِ، قَالَتْ: ثُمَّ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأَسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا وَإِن كُنْتُمْ تُرِيدُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالذَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا} ، قَالَتْ: فَقُلْتُ: فِي أَيِّ هَذَا اسْتَأْمَرَ أَبُوِّي؟ فَإِنِّي أُرِيدُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالذَّارَ الْآخِرَةَ، قَالَتْ: ثُمَّ فَعَلَ أَزْوَاجَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلَ مَا فَعَلْتُ“

“Hz. Âişe (r.anhâ) şöyle demiştir: ‘Allah Rasulü’ne eşlerini muhayyer bırakması emredilince benden başladı ve şöyle buyurdu: ‘Ben sana bir şey söyleyeceğim. (Ama) anne-babana danışmadan (cevap vermek için) acele etme!’ Âişe dedi ki: ‘Anne-babamın ondan ayrılmamı istemeyeceklerini biliyordum.’ Âişe Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sonra şöyle devam ettiğini söyledi: ‘Muhakkak ki Allah (azze ve celle) ‘Ey Peygamber! Eşlerine de ki: Eğer dünya dirlüğünü ve süsünü (refahını) istiyorsanız, gelin size boşanma bedellerinizi vereyim de sizi güzellikle salıvereyim. Eğer Allah’ı, Peygamberini ve ahiret yurdunu diliyorsanız, bilin ki, Allah, içinizden güzel davrananlar için büyük mükâfat hazırlamıştır.’ (Ahzâb 33/28-29) buyurdu.’ Âişe ben hemen şunu dedim: ‘Hangi konuda anne-babama danışacağım? Kesinlikle ben Allah’ı, Peygamberini ve ahiret yurdunu istiyorum.’ dedi. Sonra Rasûlullah’ın (s.a.v.) bütün eşleri benim gibi yaptı.”⁸⁸

Bu hadisin bilgi olarak aynı içeriğe sahip diğer rivayetlerinde mana rivayeti olarak değerlendirilebilecek, cümlelerin yer değişimi (taktîm-te’hîr), inen ayetlerin tamamının değil de bir kısmının verilmesi (taktî) gibi bazı farklılıklar mevcuttur.⁸⁹ Bazı rivayetlerde ise ek bilgiler bulunmaktadır. Örneğin en-Nesâî’de nakledilen Yûnus b. Abdulalâ rivayetinin sonunda şu ifade yer almaktadır:

”وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ جِئِينَ قَالَ لَهُنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاخْتَرْتُنَّ طَلَاقًا، مِنْ أَجْلِ أَنَّهُنَّ اخْتَرْتُنَّ“

“Rasûlullah (s.a.v.) onlara bunu söyleyip onlar da onu seçtiklerinde, onların onu seçmeleri sebebiyle, bu talâk sayılmadı.”⁹⁰

Görüldüğü üzere bu ek bilgiye göre ümmühâtü’l-mü’minînden ayet kendilerine okunup bir tercihte bulunmaları istenince onlar Hz. Peygamber’i seçmişlerdir. Onların bu seçimi boşama olarak görülmemiştir.

⁸⁸ Müslim, “Talâk”, 1477 (22).

⁸⁹ bkz. İbn Mâce, “Talâk”, 20; Nesâî, “Nikâh”, 2.

⁹⁰ Nesâî, “Talâk”, 26.

Ahmed b. Hanbel rivayetlerinde ise Hz. Âişe'nin tercihini ifade eden kısımdan sonraki sürecin devamı biraz daha farklı ve ayrıntılı nakledilmiştir. Bu metinlerden birinin yukarıdakine göre farklılık içeren kısmı şöyledir:

...” فَسَرَّ بِذَلِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَعْجَبَهُ، وَقَالَ: سَأَعْرِضُ عَلَى صَوَاحِبِكَ مَا عَرَضْتُ عَلَيْكَ قَالَتْ: فَعُلْتُ لَهُ: فَلَا تُخْبِرُهُنَّ بِالَّذِي اخْتَرْتُ، فَلَمْ يَفْعَلْ، وَكَانَ يَقُولُ لَهُنَّ كَمَا قَالَ لِعَائِشَةَ، ثُمَّ يَقُولُ: فَذَا اخْتَارَتْ عَائِشَةُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالذَّارِ الْأُخْرَى. قَالَتْ عَائِشَةُ: فَذَا خَيْرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ نَرِ ذَلِكَ طَلَاقًا“

“Hz. Peygamber (s.a.v.) buna (Hz. Âişe'nin tercihine) sevindi, bu durum onun hoşuna gitti. Ve şöyle buyurdu: ‘Sana teklif ettiğimi dostlarına da teklif edeceğim.’ Âişe ona şöyle dediğini söyledi: ‘Onlara benim seçimimi bildirme.’ Hz. Peygamber (s.a.v.) bunu yapmadı, onlara Âişe’ye söylediği gibi söylüyor ve sonra da ‘Âişe Allah’ı, Rasûlünü ve ahiret yurdunu seçti’ diyordu. Âişe dedi ki: ‘Biz Rasûlullah’ı seçmiş ve bunu boşama olarak görmemiştik.”⁹¹

Birinci grubu oluşturan bu rivayetlerden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber’in eşleri, ondan kendisinde bulunmayan dünyalık birtakım şeyler isteyince tahyîr ayeti nazil olmuştur. Bu ayetle eşlerini muhayyer bırakması emredilen Hz. Peygamber, ilk olarak Hz. Âişe’ye bunu bildirmiştir. Bunu bildirirken de aceleyle karar vermemesini, önce anne babasıyla istişare etmesini istemiştir. Hz. Âişe buna gerek duymadan hemen Hz. Peygamber’i seçmiştir. Onun bu seçimi Rasûlullah’ı sevindirmiştir. Diğer hanımlarına da durumu bildireceğini söyleyince Hz. Âişe kendi tercihini onlara söylememesini Hz. Peygamber’den talep etmiş fakat o bu isteğe göre hareket etmemiş, sorulduğunda olanı anlatmıştır. Ümmühâtü'l-mü'mininin hepsi tercihini Hz. Peygamber’den yana kullanmıştır. Yaşanan bu olay da onlar için bir boşama görülmemiş, sayılmamıştır.

Tahyîr ile ilgili rivayetlerden ikinci grup olarak belirlediğimiz haberlere gelince bunlar Urve b. ez-Zübeyr ve Ebû Seleme dışındaki râviler tarafından nakledilenlerdir. Tabloda da görüldüğü üzere bu rivayetler de öncekiler gibi Hz. Âişe anlatımıdır. Ancak söz konusu rivayetler yukarıdakilere göre oldukça kısa metinlidir. Nitekim bu rivayetlerde sadece Hz. Peygamber’in eşlerini muhayyer bıraktığı, onların da onu tercih ettiği ve bunun talâk olmadığı ifade edilmektedir. Örneğin bu gruptan bir kısım rivayetlerin metni şöyledir:

”خَيْرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاخْتَرْنَا اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَلَمْ يَغْدُ ذَلِكَ عَلَيْنَا سَيِّئًا“

“Rasûlullah (s.a.v.) bizi muhayyer bıraktı, biz de Allah’ı ve Rasûlü’nü seçtik. Bu bizim aleyhimize bir şey sayılmadı.”⁹²

⁹¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut vd., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1417-1421/1997-2001, XLII, 334-335. Bu rivayete benzer fakat Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber’den kendi tercihini diğer eşlerine söylememesini istediği ama onun bunu yapmadığının anlatılmadığı rivayet için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XLII, 310-311.

⁹² Buhârî, “Talâk”, 5; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 12; Nesâî, “Talâk”, 27; Ahmed b. Hanbel, *el-Müs-*

Bu rivayette “bizim aleyhimize bir şey sayılmadı”dan kasıt “boşama sayılmadı”dır. Nitekim bu gruptaki bazı rivayetler söz konusu lafzın yerine ‘boşama sayılmadı, boşama saymadık, boşama olmadı (فَلَمْ يَغْدُ طَلَاَقًا ، فَلَمْ نَعْدُهُ طَلَاَقًا ، فَلَمْ يَكُنْ) طَلَاَقًا’ gibi ifadeler kullanılarak nakledilmiştir.⁹³ Çoğu rivayette ise yine aynı anlamı ifade eden ve istifham-ı inkârî barındıran ‘أَفَكَانَ طَلَاَقًا’ gibi bir lafız bulunmaktadır.⁹⁴

Bu gruptaki rivayetlerden Hz. Peygamber’in eşlerini muhayyer bırakmasından sonra onların hepsinin tercihinin Rasûlullah olduğu ve yaşanan bu olayın talâk sayılmadığı görülmektedir. Her iki grup rivayette de bu durum dile getirilmektedir. Yalnız Hz. Âişe’nin ifadelerinden o dönemde, eşlerinin Hz. Peygamber’i seçmesinin boşama olup olmadığı tartışmasının mevcudiyeti anlaşılmaktadır. Zira Hz. Âişe ya olumsuz bir kalıp kullanarak ya da istifhâm-ı inkârî yoluyla bu durumun talâk olmadığını ifade etmektedir. Bu durum da ya Hz. Âişe’ye tahyîrin sorulduğunu ya da onun bulunduğu bir ortamda bu konuda bir tartışmanın olduğunu göstermektedir. Nitekim Mesrûk, bir rivayetinde bu konuyu Hz. Âişe’ye kendisinin sorduğunu ifade etmektedir.⁹⁵ Ayrıca böyle bir konunun gündemde olduğunu/tartışıldığını destekleyen ve bazı rivayetlerin başında veya sonunda nakledilen Mesrûk’un şu sözlerini de burada zikretmek gerekmektedir: ‘لَا أَبَالِي أَحْزَنْتُهَا وَاحِدَةً أَوْ مَائَةً، بَعْدَ أَنْ تَحْتَارَنِي’ (Beni seçtikten sonra bir veya yüz defa karımı muhayyer bırakmayı önemsemem.)⁹⁶

Her iki gruptaki rivayetlerden de tahyîrin, Hz. Peygamber’in hanımlarına, Allah ve Rasulü’nü değil de dünyayı seçmek suretiyle boşanma hakkının verildiği bir durum şeklinde anlaşıldığı görülmektedir. Hz. Peygamber’in hanımları tercihlerini Hz. Peygamber’den yana yapınca bu hakkı kullanmamış oldular ve bu durum da boşanmadan sayılmamıştır.

Yukarıdaki rivayetlerin talâk bölümü altında nakledilenlerin bâb isimlerine gelince hepsi kadına muhayyerlik hakkı verilmesiyle doğrudan alakalı lafızlar içermektedir. el-Buhârî’de nakledilen iki rivayet de “Karılarını muhayyer bırakan kişi ve Allah Teâlâ’nın ‘Ey Peygamber! Eşlerine şöyle söyle: Eğer dünya dirliğini ve süsünü (refahını) istiyorsanız, gelin size boşanma bedellerinizi vereyim

ned, XL, 211-212, 253-254. “Boşama saymadı” ifadesinin kullanıldığı rivayet için bkz. Müslim, “Talâk”, 1477 (28).

⁹³ Müslim, “Talâk”, 1477 (24), (26), (27); Nesâî, “Nikâh”, 2; “Talâk”, 27; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XLII, 231-232; XLIII, 149.

⁹⁴ Buhârî, “Talâk”, 5; Müslim, “Talâk”, 1477 (25); Nesâî, “Nikâh”, 2; “Talâk”, 27; ed-Dârimî, “Talâk”, 5; Tirmizî, “Talâk ve Liân”, 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XLII, 443-444; XLIII, 163.

⁹⁵ Müslim, “Talâk”, 1477 (25); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XLII, 443-444.

⁹⁶ Buhârî, “Talâk”, 5; Müslim, “Talâk”, 1477 (25). Müslim’in naklettiği rivayette metin şöyledir: “Beni seçtikten sonra bir veya yüz ya da bin defa karımı muhayyer bırakmayı önemsemem.”

de sizi güzellikle salıvereyim.' sözü hakkında"⁹⁷ şeklindeki bâb altında yer almaktadır.

Sened tablosu verilen rivayetlerden hem birinci gruptan yani ayetlerin nü-zul süreci ve sonrasındaki gelişmelerin anlatıldığı rivayetlerin hem de ikinciden yani Hz. Âişe'nin kendilerinin muhayyer bırakılıp Hz. Peygamber'i tercih ettiklerini, bunun da talâk sayılmadığının ifade edildiği rivayetlerin bulunduğu Müslim nakillerine bâb başlığı olarak en-Nevevî tarafından 'Eşinin Seçimi Ancak Niyet İle Talâk Olur'un Açıklaması (بَابُ بَيَانِ أَنَّ تَخْيِيرَ امْرَأَتِهِ لَا يَكُونُ طَلَاقًا إِلَّا بِالنِّيَّةِ)⁹⁸ adlandırılması uygun görülmüştür. Ebû Dâvûd'daki bu rivayetlerden sadece bir tanesinin yer aldığı başlık "muhayyerlik hakkında (بَابُ فِي الْخِيَارِ)⁹⁹ İbn Mâce bâb olarak "Eşini Muhayyer Bırakan Adam (بَابُ الرَّجُلِ يُخَيِّرُ امْرَأَتَهُ)¹⁰⁰ adlandırmasını tercih etmiştir ve bu başlık altında her iki gruptan birer nakilde bulunmuştur. En-Nesâî'nin ise talâk bölümü içerisinde, iki gruba ayırdığımız yukarıdaki rivayetlere göre bir sınıflandırma yaparak art arda iki bâb oluşturduğu görülmektedir. Oluşturduğu ilk bâb 'التَّوَقُّيْتِ فِي الْخِيَارِ'¹⁰¹ adını taşımakta ve birinci gruptan iki rivayet içermektedir. İkinci bâb ise 'Muhayyer Bırakılıp Eşini Seçen Kadın Hakkında (بَابُ فِي الْمَخْيِرَةِ تَحْتَارُ زَوْجَهَا)¹⁰² şeklinde isimlendirilmiş ve altında ikinci gruptan beş tane rivayet nakledilmiştir. Et-Tirmizî'nin başlığı 'Muhayyerlik Konusunda Gelenler (بَابُ مَا جَاءَ فِي الْخِيَارِ)' iken ed-Dârimî'ninki 'Muhayyerlik Hakkında (بَابُ فِي الْخِيَارِ)' şeklindedir. Her iki musannif de bu başlıklar altında ikinci gruptan rivayetler nakletmiştir.

el-Muvatta'da 'مَا جَاءَ فِي الْخِيَارِ' adlı bâb altında kadın sahâbeden Berîre'nin azadından sonra eşiyile kalma veya boşanma konusunda muhayyer bırakılması ile ilgili rivayetlerin¹⁰³ verilmesinin akabinde -ki 'kölenin boşanması' bizim konumuz dışında olduğu için bu rivayetleri incelemedik- İmam Mâlik'in muhayyerlik konusundaki kanaati zikredilmiştir. Buna göre İmam Mâlik'in bu konudaki duyduğu en güzel görüş, kocası tarafından muhayyer bırakılan bir kadının kendisini yani boşanmayı seçmesi durumunda üç talâk gerçekleşeceğidir. Eğer koca sadece bir talâk ile onu muhayyer kıldığını söylerse erkeğe itibar edilmez, yine üç talâk geçerli olur. Diğer taraftan kadın tahyîr hakkını bir talâk olarak kullandığını, koca ise üç talâkın tamamı ile muhayyer bıraktığını söylerse ve karısı da yetkiyi sadece bir boşama olursa kabul ettiğinde ısrarcı olursa

⁹⁷ Buhârî, "Talâk", 5.

⁹⁸ Müslim, "Talâk", 4.

⁹⁹ Ebû Dâvûd, "Talâk", 12.

¹⁰⁰ İbn Mâce, "Talâk", 20.

¹⁰¹ Nesâî, "Talâk", 26.

¹⁰² Nesâî, "Talâk", 27.

¹⁰³ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, "Talâk", 25-29.

onun nikâhında kalmaya devam eder. Böyle bir durumda ayrılık gerçekleşmez.¹⁰⁴

Yukarıda sened tablosu verilen tahyîr rivayetleri, fıkıh eserlerinde öncelikle, muhayyer bırakılan kadının kocasının yanında kalmayı yani eşini tercih etmesi durumunun boşanma sayılmayacağına delil olarak getirilmiştir. Bu, dört mezhepte de böyledir.¹⁰⁵

Bu hükmün dışında, Hz. Âişe'den nakledilen muhayyerlikle ilgili bu rivayetler bazı konularda da delil olarak kullanılmıştır. Örneğin kadına muhayyerlik vermeyi temlik olarak gören Hanefiler, meclis birlikteliği devam ettiği sürece bu hakkın kadının elinde olduğu görüşündedirler. Ayrıca bu görüşe göre aynı mecliste olunsa bile kadın içinde bulunduğu halin dışında bir harekette bulunsa mesela oturuyorken yemek isteyip yese muhayyerliği geçersiz olur. Zira bu hareketi onun muhayyerlikten yüz çevirdiğini gösterir. Ama kadının tanık istemesi böyle değildir. Çünkü yukarıda zikredilen rivayetlerde anlatıldığı üzere Hz. Peygamber (s.a.v.) Hz. Âişe'ye daha tahyîr ayetini okumadan, diyeceği şey hakkında anne babasına danışmadan acele karar vermemesini söylemiştir. Bu rivayetin delaletiyle kadının seçimi konusunda danışmak, tanık tutmak üzere birilerini çağırması muhayyerliğe halel getirmez.¹⁰⁶

Muhayyer bırakılan kadının kendini yani kocasından ayrılmayı tercih etmesi durumunda dört mezhebe göre talâk gerçekleşir. Fakat bu talâkın türü konusunda ihtilaf vardır. Hanefilere göre böyle bir talâk bâin, Şâfiî ve Hanbelîlere göre ric'î, Mâlikîlere göre ise üç talâktır.¹⁰⁷ Mâlikîler kendi görüşlerini

¹⁰⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, "Talâk", 30.

¹⁰⁵ Alâüddîn Ebü Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1406/1986, III, 119; Ebü İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf el-Firûzâbâdî eş-Şirâzî, *el-Mühezzebe fi fıkhi'l-İmâmî's-Şâfi'i'*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1416/1995, III, 12; Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb el-Endülüsi el-Bâcî, *el-Muntekâ Şerhu Muvatta'î İmâmi Dâri'l-Hicra Seyyidinâ Mâlik b. Enes*, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye 1332, IV, 58; Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Mahmûd Abdulvehhâb Fâyed-Abdulkâdir Ahmed Atâ, Kahire: Mektebetü'l-Kâhire 1389/1969, VII, 410. Muhayyer bırakılan kadının, kocasının yanında kalmayı yani ayrılmayı tercih etmesi durumunu sadece Hz. Ali ve Hasan el-Basrî'nin bir talâk olarak gördüğü söylenmiştir. Onların bu görüşleri için bkz. Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Afid (595/1198) İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye 1415, III, 94; Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, thk. Abdürrezâk Gâlib el-Mehdî, Beyrut -Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424, IV, 81.

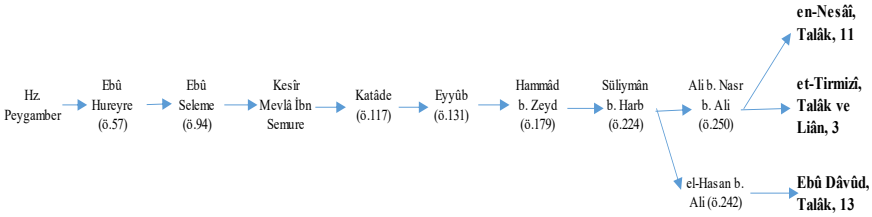
¹⁰⁶ Ebü Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es- es-Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife 1414/1993, VI, 213-214.

¹⁰⁷ Gürkan, "İslam Aile Hukukunda Kariya Tanınan Boşama Yetkisi: Tefvîzü't-Talâk", 304-306. Hem koca hem de karısının kullandığı ifadelerin talâkın türüne etki ettiği tahyîr konusunda mezheplerin ayrıntılı görüşleri için bkz. es-Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 214-221.

serdederken tahyîri, üç talâkın birden verilmesini barındırdığı için mekruh görülenlerin olduğunu zikretmiş fakat Mesrûk'un Hz. Âişe'den naklettiği kısa rivayeti delil getirerek cumhurun böyle düşünmediğini söylemişlerdir.¹⁰⁸ Zira mekruh bir durum olsa Hz. Peygamber (s.a.v.) eşlerini muhayyer bırakmazdı.

III. Kadının “Emruki bi-yedik” Sözüyle Yetkilendirilmesi

Bir kişinin karısına, kendisini boşama yetkisi vermesi sadece yukarıdaki hadislerdeki şekliyle muhayyer bırakmayla sınırlı görülmemiştir. Ayrıca kocanın karısına ‘işin (boşanma yetkisi) senin elindedir (أَمْرُكَ بِيَدِكَ)’ demek suretiyle ona yetki vermesi de söz konusudur. Bu şekilde bir yetki verme *es-Sünenü'l-erba'a*'dan Ebu Dâvûd, et-Tirmizî ve en-Nesâî'nin eserlerinde konu edinilmiştir. Üç müellif de bu tarz bir ayrılığı, yukarıda zikredilen muhayyer bırakma ile ilgili başlıklardan ya hemen önce ya da hemen sonra; “بَابُ فِي أَمْرِكَ بِيَدِكَ”, “بَابُ مَا جَاءَ فِي أَمْرِكَ بِيَدِكَ” gibi benzer bâb isimlendirmesiyle Hasan el-Basrî'nin görüşü çerçevesinde dile getirmiş ve sonrasında aynı görüşün Hz. Peygamber'den de menkul olduğunu nakletmiştir. Bu nakillerin sened tablosu şu şekildedir:



Sened tablosu: “İşin senin elindedir.” rivayetleri

Râvilerden Hammâd'ın anlatısıyla aktarılan bu rivayetlerden en-Nesâî'nin naklettiği rivayetin metni şöyledir:

” قُلْتُ لِأَيُّوبَ هَلْ عَلِمْتَ أَحَدًا قَالَ فِي أَمْرِكَ بِيَدِكَ أَنَّهَا ثَلَاثٌ غَيْرَ الْحَسَنِ، فَقَالَ لَا تُنْمَ قَالَ اللَّهُمَّ غَفِرًا إِلَّا مَا حَدَّثَنِي قَتَادَةَ عَنْ كَثِيرٍ مَوْلَى ابْنِ سَمُرَةَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ ثَلَاثٌ فَلَقِيْتُ كَثِيرًا فَسَأَلْتُهُ فَلَمْ يَغْرِفْهُ فَرَجَعْتُ إِلَى قَتَادَةَ فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ نَسِي ”

“Eyyüb'a ‘el-Hasan dışında ‘işin (boşanma yetkisi) senin elindedir’ hakkında ‘o üç (talâk)tır’ diyen başka birini biliyor musun?’ diye sordum. O da ‘hayır’ dedi. Sonra da şöyle söyledi: ‘Allah’ım affına sığınırım! Ancak Katâde’nin bana, İbn Semure’nin azatlısı Kesîr’den, onun da Ebû Seleme’den, onun da Ebu Hureyre’den, onun da Hz. Peygamber (s.a.v.) den naklettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) de ‘üç (talâk)tır’ diye buyurmuştur. Bunun akabinde Kesîr ile karşılaştım ve ona sordum, hatırlamadı. Katâde’ye gittim, durumu ona anlattım. O da dedi ki ‘(Kesîr) unutmuş.’¹⁰⁹

Kütüb-i tis'a'dan sadece üç *es-Sünen* musannifinin naklettiği bu rivayet bazı

¹⁰⁸ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, IV, 58.

¹⁰⁹ Nesâî, “Talâk”, 11. Benzer metindeki diğer iki rivayet için bkz. Ebû Dâvûd, “Talâk”, 13; Tirmizî, “Talâk ve Liân”, 3.

yönlerden tenkid edilmiştir. Hatta rivayetin barındırdığı sorunlardan bazılarına, musanniflerin kendileri işaret etmiştir. Örneğin yukarıda metni verilen rivayetten sonra bizzat en-Nesâî'nin kendisinin "bu hadis münkerdir" dediği söylenmiştir.¹¹⁰ Et-Tirmizî ise bu hadisi sadece Hammâd b. Zeyd'den Süleyman b. Harb kanalıyla bildiklerini belirtmiştir. Ayrıca o, kendisinin sorması üzerine Muhammed'in (el-Buhârî'nin) bu rivayet hakkında, aynı tarikle Ebû Hureyre'den mevkuf olarak tahdis edildiğini, merfu halini bilmediğini söylediğini aktarmıştır.¹¹¹ Ayrıca Hz. Peygamber'in el-Hasan'ın görüşü gibi beyanatta bulunduğu ifade edildiği metnin râvilerinden Kesîr b. Ebû Kesîr'in, kendisine nispet edilen bu rivayeti hatırlamaması/inkârı söz konusudur. Şöyle ki yukarıda ve et-Tirmizî'de yer alan metinde bu durum 'فلم يعرفه' sözüyle ifade edilmiştir. Kullanılan bu lafız her ne kadar hatırlamamayı ifade etse de Ebû Dâvûd'da kullanılan sözde ise Kesîr b. Ebû Kesîr, böyle bir rivayette bulunmadığını kesin bir şekilde söylemektedir. Kesîr b. Ebû Kesîr'in sözü şöyledir: 'ما حدث بهذا قط (ben bunu kesinlikle rivayet etmedim)'.¹¹² Buna karşın Katâde, onun rivayet ettiğini unuttuğunu söylemektedir. Bu durumda Katâde ile Kesîr b. Ebû Kesîr'in ifadeleri çatışmış olmaktadır. Hadis usulünde tercih edilen görüşe göre, râvinin kendisinden nakledilen bir haberi, kesin bir ifadeyle rivayet etmediğini söylemesi durumunda, her ikisi de sika olan râvilerden asıl konumundaki hocanın sözü dikkate alınıp fer' olan râvinin rivayeti terk edilir.¹¹³ Buna göre, bu haberlerde de asıl konumdaki kişi Kesîr b. Ebû Kesîr'dir ve Ebû Dâvûd rivayeti dikkate alındığında usule göre onun dediği esastır.

Yukarıda ifade edilen durum dikkate alınarak tek tarikle gelen bu rivayetin; münker olması, mevkuf iken merfu nakledilmesi ve râvinin rivayetini inkârı nedenleriyle illetli bir hadis konumunda olduğu söylenebilir.¹¹⁴

¹¹⁰ Nesâî, "Talâk", 11. Sindî'ye göre, Nesâî bu kullanımıyla sanki rivayetin ref edilmesinin münker olduğuna işaret etmiştir. bkz. Ebû'l-Hasan Nuruddîn Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesâî*, Halep: Mektebetü'l-Matbûatü'l-İslâmiyye 1406/1986, VI, 148. Nesâî'nin "münker" ifadesini hadis ilimlerinde ilk akla gelen "zayıf râvinin kendisinden daha iyi durumdayı râviye aykırı rivayet ettiği hadis" anlamında değil de râvinin "mücerred olarak teferrüd ettiği hadis" manasında kullandığına dikkat çekilmiştir. bkz. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ Kitâbi'bni's-Şalâh*, thk. Rebî' b. Hâdî Umeyr, Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye 1404/1984, I, 108.

¹¹¹ Tirmizî, "Talâk ve Liân", 3.

¹¹² Ebû Dâvûd, "Talâk", 13.

¹¹³ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Abdulvehhâb Abdullatîf, Beyrut -Lübnân: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1399/1979, I, 334. Nesâî ve Tirmizî rivayetleri dikkate alındığında ise onlarda kullanılan sözün kesin bir şekilde inkârı ifade etmemesinden dolayı esas olan Katâde'nin sözüdür. Aslın fer'i inkârı konusu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Emin Âşık-kutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 1997, s. 155-159.

¹¹⁴ Şu'ayb el-Arnâvût vd., *Sünenü Ebî Dâvûd*, Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye 1430/2009,

Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre kocanın “emruki bi-yedik” ifadesiyle karısına boşama yetkisi vermesinin, kinayeli lafız kullanılması bakımından tahyîr ile benzer fikhî sonuçları bulunmaktadır.¹¹⁵ Bu mezhepler boşanma sürecinde bu lafzın kullanımını ele alırken kendi sistemleri ve anlayışları çerçevesinde değerlendirmede bulunmuş, üç sünende geçen mezkûr rivayete değinmemişlerdir. Mâlikî mezhebi ise bu ifadenin kullanımıyla verilen yetkiyi tahyîrden ayırıp temlik kabul ederek bu doğrultuda görüş beyan etmişlerdir.¹¹⁶ Onların eserlerinde de bu konuda delil olarak kullandıkları yukarıdaki veya başka merfu rivayet tespit edilememiştir. Hanbelî mezhebine gelince onlar da kendi görüşleri çerçevesinde konuyu ele almış ve kadının bu lafız kullanılarak kendisine verilen yetkiyle boşanmayı tercihi sonucunda üç talâk vaki olacağını savunmuşlardır. Bu görüşlerine yukarıda zikredilen rivayeti “Ebû Dâvûd ve et-Tirmizî'nin sika râvilerden oluşan bir isnâd ile Ebû Hureyre'den naklettiklerine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) ‘o üçtür’ demiştir” ifadeleriyle delil getirmişlerdir. Ayrıca bu ifadeden sonra el-Buhârî'nin “Bu Ebû Hureyre'ye mevkuftur” dediği belirtilmiştir.¹¹⁷

IV. Sonuç

Ayet ve hadislerdeki ifadeler dikkate alınarak boşama temelde kocaya verilmiş bir hak ve yetki olarak görülmektedir. Bununla birlikte kocanın kendisinde olan bu hak ve yetkiyi eşine devrederek onu boşanmada yetkin kılması mümkündür. Bu durum fıkihta tefvîzu't-talâk terimiyle ifade edilmiştir. *Kütüb-i tis'a* olarak adlandırılan dokuz temel hadis eserlerinden konularına göre

III, 259.

¹¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 221-223; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, III, 12.

¹¹⁶ Bu ayrıma göre koca karısını ayırmak ya da beraberliğe devam etmek arasında muhayyer bıraktığından tahyîrde kadın kendisini seçerse üç talâk vaki olur. Ama temlikte koca kadını kendisini bir, iki veya üç talâk ile boşama hususunda serbest bırakmaktadır. Bu sebeple kadın bu ifade kullanılarak verilen yetkiyle kendisini boşarsa bir ric'î talâk meydana gelir. Nitekim *el-Muvatta*’da ‘ثَاتٌ مَا يَجِبُ فِيهِ تَطْلِيْقَةٌ وَاحِدَةٌ مِنَ التَّمْلِيْكِ’ başlığı altında bu ifadeyle verilen yetkiyle boşanmanın bir ric'î talâk olduğuna dair mevkuftur rivayetler nakledilmiştir. bkz. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*’, “Talâk”, 12-13. Mâlikî mezhebinde tahyîr ve temlik ayrımı, “işin (boşanma yetkisi) senin elinde” sözüyle verilen yetki ve sonuçları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ rivâyetü'l-İmâm Şahnûn b. Saïd et-Tenûhî 'ani'l-İmâm Abdırrahmân b. Kâsım*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1415/1994), II, 271-272; Bâcî, *el-Müntekâ*, IV, 17-23; Şemseddin Ebû 'Abdullah el-Hattâb er-Ru'aynî, *Mevâhibu'l-celîl li şerhi Muhtaşari Halîl*, Beyrut -Lübnân: Dâru Âlemi'l-Kütüb 1423/2003, V, 387.

¹¹⁷ Mansûr b. Yûnus b. İdrîs el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ' 'an metni'l-İknâ'*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb 1403/1983, V, 254. Hanbelîlerin bu görüşünün temelinde, onların “emruki biyedik” ifadesiyle kadına yetki verilmesini diğer mezheplerin aksine tevkil olarak görmeleridir. Diğer mezhepler ise bu lafızla verilen yetkiyi tahyîrdeki gibi temlik olarak değerlendirmektedir. Mezheplerin görüşleri ve bunların sonuçları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 403.

tasnif edilenlerin bâb başlıklarında ise kadının kocası tarafından boşanmada yetkin kılınmasıyla ilgili rivayetler ‘tefvîzu’t-talak’ terimiyle değil de tahyîr ve ‘emruki biyedek’ lafzının kullanımı bağlamında nakledilmiştir. Bu durum tefvîzu’t-talâk ifadesinin terim anlamıyla kaynaklarda yer almasının hicrî dördüncü asırdan sonra olmasıyla ilgilidir.

Kütüb-i tis’a’da esas vurgusu boşanma olan bölümlerde (Kitâbu’t-Talâk) tahyîr bağlamında nakledilen rivayetlerin hemen hepsi Hz. Âişe’den gelmektedir ve Hz. Peygamber’in eşlerini muhayyer bırakmasıyla ilgilidir. Bunlardan bir kısmı tahyîr ayeti bağlamında bu olayın gerçekleşme sürecini ayrıntısıyla anlatırken bir kısmı da sadece Hz. Peygamber’in eşlerini muhayyer bıraktığını ve onların onu tercih ettiğini ifade etmektedir. Her iki kısımdaki rivayetlerin metin açısından ortak vurgusu muhayyer bırakılan eşlerinin Hz. Peygamber’i seçmesinin boşanma sayılmadığıdır. İsnadları açısından makbul olan bu rivayetler dört mezhep tarafından kocanın karısına boşanma yetkisini devretmesi ve kadının da eşini tercih etmesinin boşanma sayılmayacağına, boşanma sayısında herhangi bir değişikliğe yol açmayacağına delil olarak getirilmiştir. Farklı açılardan dikkate alınan mezkûr rivayetler, konuyla ilgili başka hükümlerin verilmesinde de ihticac edilen temel deliller arasında yer almıştır.

Kadının yetkilendirilmesi çerçevesinde kocanın elinde bulunan boşama hakkını eşine “emruki biyedek (işin senin elindedir)” ifadesinin kullanarak devretmesiyle ilgili nakledilen rivayet *Kütüb-i tis’a*’dan sadece Ebu Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî’nin *es-Sünen*’lerinde nakledilmiştir. Söz konusu rivayette bu lafızlarla yetkilendirilen kadının boşanmayı tercihini üç talak olduğu ifade edilmektedir. Bu rivayet münker olması, mevkuf iken merfu nakledilmesi ve râvinin rivayetini inkârı nedenleriyle illetlidir. Bununla birlikte Hanbelî mezhebinin böyle bir yetkilendirme sonucunda oluşan boşanmayla üç talak vaki olacağı yönündeki hükmüne delil olarak getirilmiştir.

Sonuç olarak temel hadis kaynaklarında kadının boşanmada kocası tarafından yetkin kılınmasıyla ilgili nakledilen iki grup rivayetin var olduğu ve bunların mezhepler tarafından dikkate alındığı ve konuya dair hükümlerinde delil olarak kullanıldığı ortaya konulmuştur.

“Boşama Yetkisinin Kadına Tevdi’i: *Kütüb-i tis’a* Hadisleri Üzerine Bir Tetkik”

Özet: Koca tarafından kendisinde bulunan boşama yetki ve hakkının kadına verilmesi ile ilgili rivayetler temel hadis eserlerinde iki başlık altında nakledilmiştir. Bunlardan ilki ‘tahyîr’ dir ki burada Hz. Peygamber’in (s.a.v.) eşlerini muhayyer bırakmasıyla ilgili hadisler rivayet edilmiştir. “Emruki bi-yedik (işin senin elindedir)” sözüyle yetkilendirmeyi ifade eden ikinci başlık altında ise bu lafız kullanılarak yetkilendirilen kadının boşanmayı tercihini üç boşama olacağına dair rivayetler bulunmaktadır. Çalışmada, kadının boşanmada yetkin kılınmasıyla ilgili bu rivayetlerden *Kütüb-i tis’a*’da nakledilenler hadis ilmi çerçevesinde incelenmiştir. Bununla birlikte bu hadisler bağlamında dört mezhebin konuya yaklaşımı ele alınmıştır.

Atıf: Ayşenur YILDIRIM, “Boşama Yetkisinin Kadına Tevdi’i: *Kütüb-i tis’a* Hadisleri Üzerine Bir Tetkik”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXIII/2, 2025, 262-280.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Boşanma, Tahyîr, Emruki biyedek, Tefvîzu’t-talâk.

Kubâ Mescidi'nin Fazileti: Rivâyetler Üzerine Bir Tetkik

Rukiye OĞUZAY*

“The Virtue of the Qubâ'
Mosque: A Study of the
Ḥadīth Narrations”

Abstract: The Maşjid al-Ḥarām, the Maşjid al-Nabawī, and the Maşjid al-Aqşā hold a very important place among Muslims. Numerous verses and ḥadīths emphasize their virtues and superiority. Maşjid al-Qubā', which may be mentioned immediately after them, has held a privileged position since the early days of the Hijra. Narrations regarding the virtues of Maşjid al-Qubā' have been researched in the collections of al-Kutub al-Sitta and the Musnad of Aḥmad ibn Ḥanbal. These narrations have been identified in three distinct texts: “The Prophet visited Maşjid al-Qubā' on Saturdays, both riding and on foot,” “The prayer performed in Maşjid al-Qubā' is equal to the reward of an ‘Umrah,” and “There is goodness in Maşjid al-Qubā'.” Additionally, some sources include these ḥadīths together with narrations concerning the Maşjid al-Nabawī. The narrators of ḥadīths outside the collections of al-Bu-khārī and Muslim were subjected to isnād criticism based on information drawn from rijāl sources. As a result of this evaluation, these ḥadīths were regarded as maqbūl by Muslim scholars.

Citation: Rukiye OĞUZAY, “Kubâ Mescidi'nin Fazileti: Rivâyetler Üzerine Bir Tetkik (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXIII/2, 2025, 281-300.

Key words: Ḥadīth, Sira, Maşjid al-Qubā', İsnad Criticism, al-Kutub al-Sittah.

I. Giriş

İslam dininde kutsal mekân söz konusu olduğunda akla gelen şehir şüphesiz Mekke'dir. Bu husus, mescitler bağlamında değerlendirildiğinde ise yeryüzündeki ilk mabet ve Müslümanların kiblesi olan Kâbe'nin fazilet bakımından üstünlüğü katidir. Bu mabedin tarih boyunca inananlar için taşıdığı anlam ve önem âyetlerde de vurgulanmaktadır. Yüzyıllar boyu Müslümanların namaz için yöneldiği Kâbe aynı zamanda İslâm'ın şartlarından bir diğeri olan hac iba-

* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., İlahiyat Fakültesi, Hadis, ÇANAKKALE
roguzay@comu.edu.tr

detinin de mekânsal merkezini teşkil etmektedir. Zira imkân sahibi her Müslümanın ömründe bir kez yerine getirmesinin farz kılındığı hac ibadeti ancak belirli zamanlarda burayı ziyaret ederek gerçekleştirilebilir. Mescid-i Harâm haricinde Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ da şüphesiz Müslümanlar nezdinde son derece önemli bir yere sahiptir. Onların fazilet ve üstünlüklerine işaret eden âyetlerin yanı sıra pek çok hadis bulunmaktadır. Nitekim Resûlullah, yeryüzünde sadece bu üç mescidin ibadet amacıyla ve faziletini umarak ziyaret edilebileceğini belirtmiştir.¹

Söz konusu bu üç mabedin İslâm dinindeki yeri ve önemi yüzyıllar boyunca kati olarak bilindiği gibi bunların hemen ardından zikredilebilecek olan Kubâ Mescidi de hicretin ilk günlerinden itibaren ayrıcalıklı bir üstünlüğe sahip olmuştur. Zorlu bir hicret yolculuğunun ardından Resûlullah'ın Medine'deki ilk durağı olan Kubâ'da inşa faaliyetlerinin başlatıldığı bu mescid, daha sonraları âyetle övülmüştü. İlk günden takvâ üzerine inşa edildiği belirtilmiş, Resûlullah'ın burada namaza durması emredilmiş ve mescidin halkı da temizlenme âdetleri dolayısıyla taltif edilmişti.² Mescid-i Nebevî'nin inşasından sonra da Hz. Peygamber'in burayı düzenli olarak ziyaret etmesi gibi nedenlerle Kubâ Mescidi'ne ayrı bir önem verildiği görülmektedir. Hadislerde zikredilen üç büyük mescide dahil edilmediği halde, hakkında rivâyetler bulunan ve sahâbe neslinden itibaren Müslümanlar nezdinde oldukça saygın bir yere sahip olan Kubâ Mescidi'nin faziletiyle ilgili hadis rivâyetlerinin tespit ve tahlili bu araştırmanın ana konusunu oluşturmaktadır. Kubâ'nın İslâm öncesi tarihi, hicret yurdu olması, Hz. Peygamber zamanındaki yeri ve Takvâ Mescidi ile ilgili âyet bağlamında değerlendirilmesi gibi konular başka makalelerde ele alınmıştır.³ Bu çalışmada ise bilhassa bu mescidin İslâm tarihindeki yeri ve öneminin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlaması bakımından faziletiyle ilgili rivâyetler üzerinde durulacaktır.

Araştırmada Kubâ Mescidi'nin faziletiyle ilgili rivâyetler *Kütüb-i Sitte* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i merkezinde incelenecektir. Öncelikle ilgili rivâyetlerin ale'l-ebvâb türü eserlerde hangi başlıklar altında yer aldığı değerlendirilecektir. Bu hadislerin, *Müsned*'de yer alan hadislerle birlikte sened tabloları oluşturulacak ve metin farklılıkları üzerinde durulacaktır. Bütün bu değerlendirmeler üzerinden Kubâ Mescidi'nin fazileti ve önemine dair tespitlerin

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr en-Nâsır, Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001, "Fadlu's-salât fi mescidi Mekke ve'l-Medine", 1.

² Fatih Oğuzay, "Hicretin Varış Noktası Kubâ", *Amasya İlahiyat Dergisi*, 2022, sayı 19, s. 280-314; Rukiye Oğuzay, "Takvâ Mescidiyle İlgili Hadis Rivâyetlerinin İlgili Âyet Bağlamında Tahlili", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2025, cilt 9, sayı 3, s. 1054-1076.

³ Fatih Oğuzay, "Hicretin Varış Noktası Kubâ", 280-314; Fatih Oğuzay, "Medine Döneminde Kubâ", *Kilitbahir*, 2023, sayı 22, 22-45; Rukiye Oğuzay, "Takvâ Mescidiyle İlgili Hadis Rivâyetlerinin İlgili Âyet Bağlamında Tahlili", 1054-1076.

yapıldığı sonuç bölümüyle araştırma tamamlanacaktır.

Tespit edilebildiği kadarıyla söz konusu rivâyatler “Hz. Peygamber’in Kubâ Mescidi’ni cumartesi günleri, binekli ve yaya olarak ziyaret etmesi”, “Kubâ Mescidi’nde kılınan namazın umre sevabına eşit olması” ve “Kubâ Mescidi’nde hayır bulunması” şeklinde üç ayrılmaktadır. *Sahîhayn*’da bunlardan sadece ilkiyle ilgili rivâyatler bulunmaktadır. Sonuncusuyla ilgili olarak ise Hz. Peygamber’e takvâ mescidinin hangisi olduğunun sorulduğunu ve Mescid-i Nebevi cevabının alındığını haber veren rivâyet Müslim’de yer almaktadır. Ancak burada “Onda hayır vardır.” lafzıyla Kubâ Mescidi’ne işaret eden bir ifade bulunmamaktadır.

Sahîhayn’da yer alan rivâyetlerde sened tenkidi yapılmamış, onların isnad şemaları oluşturulmuştur. *Sahîhayn* dışında yer alan hadislerin râvileri hakkında rical kaynaklarından bilgiler aktarılarak sened tenkidi yapılmıştır.

II. Hz. Peygamber’in düzenli olarak Kubâ’yı ziyaretiyle ilgili rivâyetler

Bu başlıkta değerlendirilen hadis metinlerinde “Hz. Peygamber’in Kubâ Mescidi’ni binekli veya yaya olarak ziyaret etmesi”, “cumartesi günleri ziyaret etmesi” ve “orada iki rekât namaz kılması” şeklinde üç farklı bilgi bulunmaktadır. Hadislerde bu bilgilerin biri, ikisi veya üçü yer almaktadır. Diğer iki başlıkta olduğu gibi açıkça fazilete işaret eden bir bilgi yoktur.

1. Hadis Metinleri

Kubâ ile ilgili hadislerden en çok isnadı bulunan metin, Hz. Peygamber’in Kubâ’yı düzenli ziyaret ettiği bilgisini vermektedir. Buhârî, “Mekke ve Medine mescitlerinde kılınan namazın fazileti” bölümünde⁴ Kâbe ve Mescid-i Nebevi’nin faziletleriyle ilgili rivâyetlerden sonra Kubâ ile ilgili üç ayrı başlık kullanmıştır. İlk bâb “Kubâ Mescidi”, ikincisi “Kubâ Mescidi’ne her cumartesi gelen kimse”, üçüncüsü ise “Kubâ Mescidi’ne yürüyerek veya binekle gitmek” şeklindedir.⁵ Girişte ifade edildiği gibi bu bâblarda yer alan hadislerden Hz. Peygamber’in Kubâ Mescidi’ni binekli veya yaya olarak ziyaret ettiği, cumartesi günleri ziyaret ettiği ve orada iki rekât namaz kıldığı öğrenilmektedir. Buhârî öncelikle Yakûb b. İbrahim senediyle İbn Ömer’in Kubâ Mescidi uygulamasını aktarmaktadır. Onun cumartesi günleri Kubâ’ya geldiği ve oradan namaz kılmadan çıkmak istemediği için duha namazını bu mescitte kıldığıyla ilgili rivâyeti aktarmaktadır. Ayrıca rivâyette Hz. Peygamber’in binekli veya

⁴ İbn Hacer, Sagâni nüshasında bu başlıktan önce besmele olduğunu söyleyerek müstakil bir kitap adı olduğunu ifade etmiştir. Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalâni, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, tsh. Muhibbidin el-Hatib, Beyrut, 1379/1959, I-XIII, III, 63; Aynı bir kitap adı olup olmadığı ile ilgili tartışmalarla alakalı olarak bkz. Ayşe Esra Şahyar, *Sahîh-i Buhârî: Kitap Adları ve Muhteva Tahlili*, İstanbul 2023, s. 40-41.

⁵ Buhârî, “Fadlu’s-salât fi mescidi Mekke ve’l-Medîne”, 2-4.

yürüyerek bu mescidi ziyaret ettiği bilgisi bulunmaktadır.⁶ İbn Hacer, Kubâ'daki mescidin Benû Amr b. Avf Mescidi olduğunu ve bunun Hz. Peygamber'in tesis ettiği ilk mescid olduğunu söylemektedir. Ona göre bu rivâyet Kubâ'nın faziletine, Kubâ Mescidi'nin faziletine ve burada kılınan namazın faziletine delalet eder. Bununla birlikte diğer üç mescid gibi oradaki namazın kat kat sevabı olduğuna dair açık bir bilgi bulunmaz.⁷ İbn Hacer diğer bâbda, Kubâ Mescidi'nin faziletiyle ilgili olarak sahih isnad kaydıyla, Ömer b. Şebbe'nin (v. 262/876) *Ahbâru'l-Medine* adlı eserindeki mevkuf hadise yer verir. Buna göre Kubâ Mescidi'nin fazileti bilinseydi insanlar büyük fedakârlık yaparak ona gelmeye gayret gösterirlerdi.⁸ Aynı de aynı metne yer verdikten sonra, Kubâ'nın diğer üç mescide kıyasla üstünlüğü hususunda bir nas bulunmadığını eklemektedir.⁹ Kubâ, üç mescitten daha faziletli değildir.

İbn Hacer, üçüncü bâbın şerhinde, bu hadislerin, bazı salih ameller için bazı günlerin seçilmesinin ve buna devam etmenin caiz olduğuna işaret ettiği ifade edilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in düzenli olarak Kubâ'ya gitmesi, sadece üç mescid için yolculuk yapılacağı rivâyetinden, üçü dışındaki mescid için yolculuğa çıkmanın haram hükmü çıkmayacağını göstermektedir.¹⁰ İbn Hacer, ziyaretlerin cumartesi günü olmasının da özel bir sebebi olduğu kanaatindedir. Hz. Peygamber, Müslümanlar arasındaki bağın kuvvetlenmesine ihtimam göstermekteydi. Şehrin en büyük yerleşim yerlerinden olan Kubâ halkıyla yakından ilgileniyordu. Bu irtibatlarda Kubâ Mescidi merkezi bir role sahipti. Bu ziyaretler sayesinde Cuma namazı için Mescid-i Nebevî'ye gelemeyenler ile ertesi gün bir araya gelmek mümkün oluyordu.¹¹ Buhârî'nin Kâbe, Mescid-i Nebevî, Mescid-i Aksâ ve Kubâ ile ilgili rivâyetleri bir arada vermesi, Kubâ'nın önemini göstermesi açısından kayda değer bir anlam taşımaktadır. Bu üç mescidin İslâm dinindeki yeri ve önemi tartışılmaz olmakla birlikte Kubâ Mescidi'nin de onlarla birlikte zikredilmesi son derece önemlidir.

Aynı "Kubâ Mescidi'ne yürüyerek veya binekle gitmek" şeklindeki üçüncü bâb için, daha önceki hadislerde yürüyerek veya binekle gitme kaydı bulunduğu halde müstakil bir başlığın katkısı nedir sorusunu değerlendirmektedir. Ona göre bu başlık sadece farklı senedleri zikretmek için verilmiş olsa dahi yeterli olacaktır. Ayrıca, bu bâbda İbn Nümeyr'in ziyadesi bulunmaktadır. Bu ziyadede "İki rekât namaz kılma" bilgisi bulunmaktadır. Ancak Tahâvî, bunu

⁶ Buhârî, "Fadlu's-salât fi mescidi Mekke ve'l-Medîne", 2.

⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 69.

⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 69. Bu bilgi, merfu olmadığı için bu araştırmaya dahil edililmemiştir.

⁹ Bedreddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001, *Umdetü'l-kârî*, I-XXV, VII, 379.

¹⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 69-70.

¹¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 70.

müdreç kabul etmektedir. Ona göre, râvilerden biri, Hz. Peygamber'in mescide girince namaz kılmadan oturmadığı şeklindeki mutata uygulamasını bildiği için böyle bir ekleme yapmıştır.¹²

Buhârî bu hadisi, son bölümlerden "İ'tisâm bi'l-kitâb ve's-sünne"de tekrar etmektedir. Bu rivâyetin bulunduğu bâb "Nebînin ehl-i ilmin ittifakını, Mekte ve Medine Haremeyn alimlerinin icmasını zikir ve teşvik etmesi; Nebî'nin ve muhâcir ile ensârın meşâhidi, Nebînin musallâsı, minber ve kabri"¹³ şeklinde uzun bir başlıktır. Çok sayıda hadisin yer aldığı bu bâbda Hz. Peygamber'in bulunduğu mekanlar, sözlerinde ifade edilmiş yer isimleri bir arada zikredilmiştir. "Bu rivâyetlerde anılan bütün yerlerin, Hz. Peygamber'in uğrak yerlerinden (meşâhid) olması, oralarla ilgili hatıralarının bulunması, bu mekanların Müslümanlar için Kitap ve bilhassa Sünnet'e bağlılık açısından büyük önem arzettiği anlamına gelmektedir. Kültürel kimlik bakımından, merkezin hatıralarına sahip çıkmanın önemi ortadadır,"¹⁴ yorumu, Buhârî'nin güçlü bir bilinç inşa etmede mekân ve alışkanlıklara vurgu yaptığını da düşündürmektedir.

Kâmil Miras, Aynî'ye atıf yaparak Resûlullah'ın Kubâ ziyaretlerinin cumartesi günü olma sebebini şu şekilde açıklamaktadır: "Kubâ halkı cuma günleri Cuma namazı için Medine'ye gelirlerdi. İslam aleminin bu ilk mescidi, cuma günleri garip kalırdı. Ahde vefayı, hukuk-ı kadîmeye hürmetkârlığı mesâir-i îmandan addeden Resûl-i Ekrem efendimiz cumartesi günlerini bu güzel takvâ mescidini ziyarete tahsis buyurup kadîmü'l-ahd olan bu mescidin cumalardaki garip halini telafi ederlerdi."¹⁵ Nitekim bu hususta Aynî de Kubâ Mescidi'nin Mescid-i Nebevî'den önce inşa edildiğini, Kubâlular Cuma namazı için Medine'ye geldiklerinden bu kadim mescidin cuma günleri boş kaldığını, Hz. Peygamber'in de vefa göstererek cumartesi günleri oraya gitmeyi tercih ettiğini söylemektedir. Başka bir sebebe göre ise Kubâlular cuma günü Mescid-i Nebevî'ye geliyor, Hz. Peygamber de ertesi günü Kubâ'ya giderek onların bu davranışına mukabelede bulunuyordu.¹⁶

Müslim'de bu rivâyetler Hac bölümünün son hadisleri olarak¹⁷ yer almaktadır. Nevevî'nin buraya eklediği başlık, "Kubâ Mescidi'nin, orada namaz kılmanın ve orayı ziyaret etmenin fazileti" şeklindedir. Müslim hac ile ilgili konuları Medine şehriyle alakalı hadislerle tamamlamıştır. Bu kısımda Medine ile ilgili "Hz. Peygamber'in Medine'yi harem ilan etmesi"¹⁸, "Medine'ye tâun

¹² Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VII, 379.

¹³ Buhârî, "İ'tisâm bi'l-kitâb ve's-sünne", 16.

¹⁴ İsmail Lütfi Çakan, *Müslüman Kimliği*, İstanbul: İFAV Yayınları, 8. Baskı, 2018, s. 161-162.

¹⁵ Ahmed Nâim – Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, İstanbul: DİB Yayınları, 2019, III, 501-502.

¹⁶ Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VII, 377.

¹⁷ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire: Matbaatü İsa el-Babi el-Halebi, 1374/1955, "Hac", 515-522.

¹⁸ Müslim, "Hac", 454-462.

hastalığı ve Deccâlin girmemesi”¹⁹, “Hz. Peygamber’in evi ve minberi arasının cennet bahçelerinden bir bahçe olması”²⁰, “Mescid-i Nebevî’de kılınan namazın Mescid-i Haram hariç diğer mescidlerde kılınan namazdan bin kat daha hayırlı olması”²¹, “Üç mescid için yolculuk yapılabileceği”²², “Takvâ üzerine tesis edilen mescidin hangisi olduğu sorusuna Mescid-i Nebevî olarak cevap verilmesi”²³ başlıkları bulunmaktadır.

Nevevî, yukarıda zikredilen Kubâ ile ilgili rivâyetlerin öncelikle Kubâ’nın, Kubâ Mescidi’nin, orada namaz kılmanın ve orayı ziyaret etmenin faziletini ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Bu rivâyetlere göre faziletli diğer yerler gibi Kubâ’yı binekle veya yaya olarak ziyaret etmenin caiz olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca orada gündüz vakti nafile namaz kılmanın müstehab olduğu hükümünü de çıkarmaktadır. Bunlara ek olarak, ziyaret için belirli bir vaktin tahsis edilmesi de caizdir.²⁴ Görüldüğü üzere İmam Nevevî, fazilete vurgu yaptıktan sonra hüküm istinbatına da yer vermektedir.

Müslim’de Hz. Peygamber’in Kubâ’ya pazartesi günleri gittiği bilgisinin mevcut olduğu bir hadis de yer almaktadır.²⁵ Bu bilgi ayrıca Müsned’deki rivâyetlerde de mevcuttur.²⁶ Bunlardan hareketle Hz. Peygamber’in cumartesi dışında da burayı ziyaret ettiği, ziyaretlerini mutat olarak cumartesi günüyle sınırlandırmadığı sonucuna varmak mümkündür.

Ebû Dâvûd da Müslim gibi bu hadisi hac ile ilgili bölümde tahrir etmiştir. Bu hadis, birçok rivâyete yer verilen “Tahrîmü’l-Medine” bâbında²⁷ bulunmaktadır. Ayrıca bir önceki bâb “Medine’ye gelmek”²⁸ başlığında sadece üç mescid için yolculuk yapılacağı rivâyetinin bulunması, Ebû Dâvûd’un da Kubâ’yı bu mekanlardan hemen sonra zikrettiğini göstermektedir. Sünen şârihlerinden Azîmâbâdî, Kubâ rivâyeti için Kubâ’nın, Mescidinin, oradan namaz kılmanın ve orayı ziyaret etmenin faziletini açıkladığını söylemektedir.

¹⁹ Müslim, “Hac”, 485.

²⁰ Müslim, “Hac”, 500-502.

²¹ Müslim, “Hac”, 505-510.

²² Müslim, “Hac”, 511-513.

²³ Müslim, “Hac”, 514.

²⁴ Ebû Zekerriyya Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1392/1972), IX, 170-171.

²⁵ Müslim, “Hayz”, 80.

²⁶ Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûf vd., b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001, XVII, 96.

²⁷ Süleyman b. Eşâs Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Menâsik”, 96. Bu bâbın “Medine’ye gelmek”, “Tahrîmü’l-Medine”, “Hz. Peygamber’e salât etmek ve kabrini ziyaret” şeklindeki son üç bâbdan biri olduğunu görmek, Ebû Dâvûd’un konuyu nasıl değerlendirdiğini göstermesi açısından bir fikir vermektedir.

²⁸ Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 95.

Orayı binekle veya yaya olarak ziyaret etmek caizdir. Cumartesi günleri ziyaret edilmesi, ziyaret için bazı günlerin tahsis edilebileceğinin caiz olduğuna işaret eder. Buhâri, Müslim ve Nesâî'deki rivâyetlerde İbn Ömer'in râvisi Abdullah b. Dînâr'dır. "Orada iki rekât namaz kılardı." ilavesini aktaran İbn Nümeir'in adını Abdullah olarak tasrih etmektedir.²⁹ Şarihin, isnadla ilgili bilgiler yanında fihki tartışmaları da aktardığı görülmektedir. Bu açıklamaların öncekilerle olan benzerliği, gelenekteki bilgilerin birbirini desteklemesinin örneklerindedir.

Nesâî, *Sünen* adlı eserinde "Mesâcid" bölümünde "Kubâ Mescidi ve oradaki namazın fazileti"³⁰ başlığında bu rivâyeti vermiştir. Burada ikinci rivâyet olarak, sonraki başlıkta ele alınan "Kubâ Mescidi'nde kılınan namazın umre sevabına eşit olduğu" hadisini zikretmektedir. İki rivâyeti aynı başlıkta zikretmesi yönüyle diğer eserlerden ayrılmaktadır. Nesâî'de daha detaylı bir başlıklandırma bulunmaktadır. Bu başlığa kadar "Mescid-i Haram'daki namazın fazileti", "Kabe'nin içinde namaz", "Mescid-i Aksâ'nın ve oradaki namazın fazileti", "Mescid-i Nebevî'nin ve oradaki namazın fazileti", "Takvâ üzerine kurulan mescid hakkında"³¹ babları vardır. Kubâ Mescidi babından sonra ise "Sadecce üç mescid için yolculuk yapılacağı" rivâyeti için müstakil bir başlık³² vardır. Bu sistemde üç mescid ile değerlendirilmesi çok açık görülmektedir. Ancak Kubâ, Hz. Peygamber'in uygulamaları ve sahâbenin özel ilgisine rağmen bu mescidlere dâhil değildir.

Ahmed b. Hanbel'de nakledilen başka bir rivâyet ise bir detayı içermektedir. Hadiste Kubâ Mescidi'nden Benû Amr b. Avf Mescidi olarak bahsedilmektedir. Abdullah b. Kays b. Mahreme, bineğiyle Kubâ'ya giderken yolda Abdullah İbn Ömer'i görünce bineğinden inerek ona binekle gitmeyi teklif etmişti. Ancak İbn Ömer, Hz. Peygamber yürüyerek Kubâ'ya gittiği için özellikle binek kullanmadığını ifade ederek binmeyi reddetmişti.³³ Bu rivâyet, sahâbenin sünneti uygulama hususundaki hassasiyetini de göstermektedir.

III. İsnad-Metin Analizi

Buhâri, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî ve Ahmed b. Hanbel'de yer alan isnadlar, aşağıdaki tabloda birlikte gösterilmiştir. Müslim ve Ahmed b. Hanbel'in tüm isnadları dahil edilmemiştir. Dahil edilmeyen isnadlarda İbn Ömer'den hadis alan farklı bir kişi yoktur. Hadisin sahâbî râvisi sadece İbn Ömer'dir. Ondan sadece Nâfi' ve Abdullah b. Dînâr nakletmektedir. İmam Mâlik, hadisi

²⁹ Muhammed Eşref b. Emir el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994, VI/18-19.

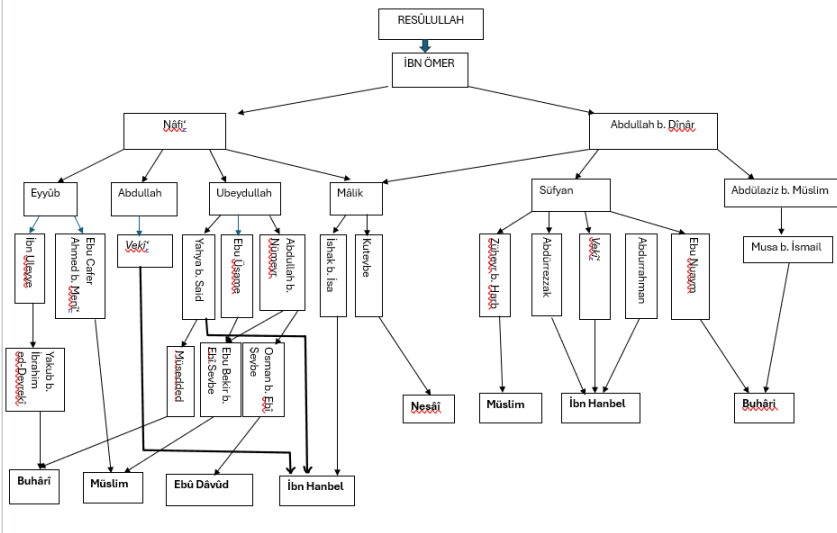
³⁰ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî's-suğrâ*, nşr. Salih b. Abdülâziz b. Muhammed (Riyad: Dâru's-Selâm, 1420/1999), "Mesâcid", 9.

³¹ Nesâî, "Mesâcid", 4-8.

³² Nesâî, "Mesâcid", 10.

³³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, X, 203-204.

İbn Ömer'in iki öğrencisinden de aktaran isim olarak görülmektedir. İmam Malik'in bulunduğu tabakada râvilerin sayısı artmaktadır. Bir sonraki tabakada bu sayı daha da çoğalmaktadır. Bu da isnadın gelişiminin doğal olduğunun ispatıdır. Bundan sonraki tabaka ise müelliflerin bulunduğu tabakadır. Ancak dört isnadda müelliflerden önce bir tabaka daha vardır. Buna göre isnadların bazısında müellif ile Hz. Peygamber arasında dört tabaka, bazısında ise beş tabaka vardır. Burada "iki rekât namaz kılma" kaydının sadece Ubeydullah-Nâfi'- İbn Ömer tarihiyle gelen metinlerde bulunduğu ifade edilmelidir. Buhârî- Mûsâ b. İsmail- Abdülaziz b. Müslim- Abdullah b. Dînâr- İbn Ömer isnadında, "Binekle veya yürüyerek gitme" ile "Her cumartesi" kayıtları birlikte yer almaktadır. Diğer isnadlarda ise "Binekle veya yürüyerek gitme" veya "Her cumartesi gitme" bilgisi bulunmaktadır.



1. Kubâ Mescidi'ndeki Namazın Umre Sevabına Eşit Olması

Burada değerlendirilecek rivâyet, "Kubâ Mescidi'nde kılınan namaz umre gibidir." ve "Kim (evinde temizlenir) çıkar, Kubâ Mescidi'ne gelir, orada namaz kılsa onun için umreye denktir." hadisleridir. Bu hadislerin mescidin fazileti ile daha sarîh bilgi verdiği açıktır. Metinlerin kaynaklardaki bölümlerde nasıl yer aldığı ve isnad zincirleri verilecektir.

2. Hadis metinleri

Tespit edildiği şekliyle bu hadis, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce ve Ahmed b.

Hanbel'de bulunmaktadır. Tirmizî fazilet ifadesini kullanmadan “Kubâ Mescidi'ndeki namaz hakkında gelenler”³⁴ babını tercih etmiştir. Bu başlık, “Takvâ üzerine kurulan mescid hakkında gelenler” ile “Hangi mescid daha faziletlidir” başlıkları³⁵ arasında bulunmaktadır. Bu sıralama dahi bu mescidin faziletini ve sıralamasını göstermesi bakımından kayda değerdir. Ebû'l-Ulâ Muhammed el-Mübârekpûrî (1865-1935), Kubâ Mescidi için Hz. Peygamber'in kurduğu ilk mescid ifadesini kullanmaktadır.³⁶ Ayrıca faziletiyle ilgili İbn Ömer'den gelen Buhârî ve temel kaynaklarda zikredilen rivâyeti burada aktarmaktadır.³⁷ Bu aktarım, İbn Ömer rivâyetinin mescidin fazileti hakkındaki temel referans kaynağı olma özelliğini pekiştirmektedir.

Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî (v. 1353/1933), *el-Arfü's-Şezî* adlı eserinde umre sevabı için bir açıklama yapmaktadır. Ona göre Haccın sevabının umre sevabından büyük olması gibi Mescid-i Nebevî'deki namazın sevabı da Kubâ'da kılınan namazdan büyüktür. Yoksa burada kastedilen namaz ve umre sevabı arasında bir eşitlik kurmak değildir.³⁸

Nesâî, “Kubâ Mescidi ve oradaki namazın fazileti”³⁹ başlığında bu rivâyeti vermiştir. Tirmizî'den farklı olarak burada İbn Ömer rivâyetini de tahrir etmektedir. Önceki başlıkta da ifade edildiği gibi, iki rivâyeti aynı başlıkta zikretmesi yönüyle diğer eserlerden ayrılmaktadır.

İbn Mâce bu rivâyetleri “Kubâ Mescidi'nde kılınan namaz”⁴⁰ babında tahrir etmiştir. Bu başlığı “Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî'nin fazileti” ve “Beyt-i Makdis'in fazileti” bablarından⁴¹ sonra verdiği görülmektedir. Bu üç eserde de üç mescid ile değerlendirilmesi dikkat çeken bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned* adlı eserinde Sehl b. Huneyf rivâyetlerine yer verdiği kısımda iki ayrı isnadla peşi sıra tahrir edilmiştir.

3. İsnad Analizi

Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel'de yer alan isnadlar, aşağıdaki tabloda birlikte gösterilmiştir. Hadisin iki sahâbî râvisi vardır. Ahmed b.

³⁴ Ebû İshâ Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1996, “Salât”, 242.

³⁵ Tirmizî, “Salât”, 241, 243.

³⁶ Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi'i'l-Tirmizî*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, b.y.: Dâru'l-Fikr, ts., II, 235.

³⁷ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, II, 236.

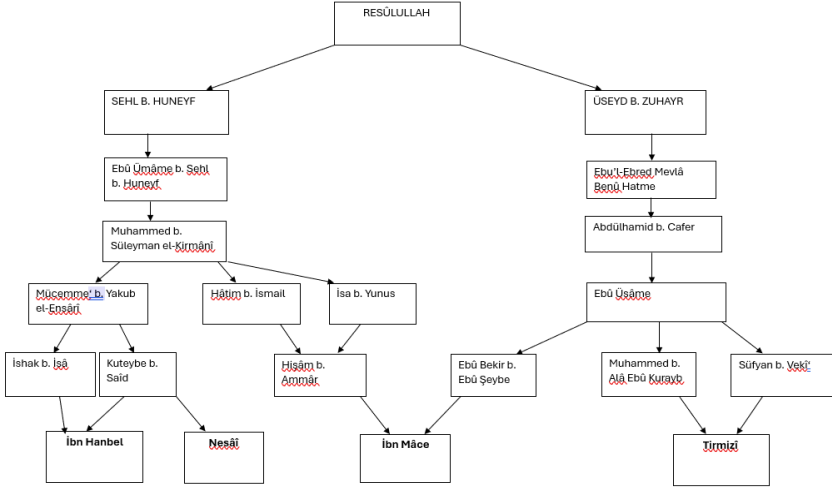
³⁸ Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî, *el-Arfü's-Şezî şerhu Sünenü't-Tirmizî*, haz. Mahmud Şakir, Beyrut: Daru't-Türasi'l-Arabi, 1425/2004), I, 325.

³⁹ Nesâî, “Mesâcid”, 9.

⁴⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Zeyd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût vd., b.y.: Daru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, 1430/2009, “İkametü's-salat”, 197.

⁴¹ İbn Mâce, “İkametü's-salat”, 195-196.

Hanbel ve Nesâî'de sahâbî râvi Sehl b. Hunejf, Tirmizî'de ise Üseyd b. Zuhayr'dır. İbn Mâce ise iki sahâbîden gelen isnadların metinlerine aynı bâbda peşi sıra yer vermiştir. Sehl b. Hunejf rivâyetlerinde ilk üç tabaka tekli, Üseyd b. Zuhayr rivâyetlerinde ilk dört tabaka teklidir. Muhammed b. Süleyman el-Kirmânî ve Ebû Üsâme'den sonraki tabakalarda râvi sayısı artmaktadır. Tüm isnadlarda, müellif ile Hz. Peygamber arasında beş tabaka vardır.



Tirmizî, “hasen-garib” hükmünü verdiği hadisin sahâbî râvisi hakkında “Üseyd b. Zuhayr’ın bundan başka sahîh hadisi yoktur.” açıklamasını yapmaktadır.⁴² İbn Hacer, Tirmizî’nin bu açıklamasını verdikten sonra İbn Şâhin’in (v. 385/996) ondan başka bir hadis daha aktardığını söylemektedir. Ancak râvileri hususunda ihtilaf vardır.⁴³ Üseyd b. Zuhayr’ın kendisi gibi babası da sahâbîdir. Râfî’ b. Hadîc’in amcasının oğludur, kardeşinin oğlu olabileceği de ifade edilmektedir. Uhud’a yaşı küçük olduğu için katılmamıştır, Hendek Savaşı’na katılmıştır. Hz. Peygamber’den hadis aktarmıştır. Ayrıca sahâbî Râfî’ b. Hadîc’ten de hadis öğrenmiştir. Ondaki hadis aktaranlar arasında oğlu Râfî’ b. Üseyd b. Zuhayr, Ziyâd Ebu’l-Ebred Mevlâ Benû Hatme, İkrime b. Hâlid, Mücahid b. Cebr vardır. *Sahîhayn* dışındaki *Kütüb-i Sitt’e*’de rivâyeti vardır.⁴⁴ İbn Abdülber (v. 463/1071), vefat tarihi olarak Abdülmelik b. Mervân’ın halifeliği

⁴² Tirmizî, “Salât”, 242.

⁴³ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi’s-sahâbe*, thk. Adil Ahmet Abdulmevcut – Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1994, I, 236.

⁴⁴ Cemâlüddîn Ebû’l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fi esmâi’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1400/1980, III, 255-256; Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Tezhîbü’l-Tehzîbi’l-Kemâl fi esmâi’r-ricâl*, thk. Ganim Abbas Ganim – Mecdî Seyyid Emin, b.y.: el-Faruku’l-Hadise, 1425/2004, I, 395.

(685-705) zamanını vermektedir.⁴⁵

Tirmizî, Üseyd b. Zuhayr'dan gelen rivâyetle ilgili olarak metnin sadece Ebû Üsâme- Abdurrahman b. Ca'fer isnadıyla bilindiğini eklemektedir.⁴⁶ Çok sayıda öğrencisi olan Abdurrahman'dan bu hadisi sadece Ebû Üsâme aktarmış; çok sayıda hocası olan Ebû Üsâme de bu hadisi sadece Abdurrahman'dan aktarmıştır. Her ne kadar isnadda her tabakada birden fazla râviye ulaşma çabası bulunsa da isnadın tabi gelişimi içinde tek râvinin bulunduğu senedler de eserlerde yer almıştır. Bu da bilginin kıymetini göstermesi açısından oldukça mühimdir.

Mizzî, Tirmizî gibi Ebu'l-Ebred'in ismini Ziyad, nisbesini el-Medenî olarak vermektedir. Üseyd'den hadisi alan Ziyâd, Benû Hatme'nin mevlâsıdır. Mizzî, birer tane hoca ve talebe ismi zikretmektedir. Kendisine ait isnadında Ebû Bekir b. Ebû Şeybe- Ebû Üsâme'nin bulunduğu âli isnadlı hadisi vermektedir. Tirmizî ve İbn Mâce'de birer hadisi vardır. Tirmizî'nin hadisini ve verdiği bilgileri de aktarmaktadır.⁴⁷ Zehebî'nin onunla ilgili verdiği bilgiler, Tirmizî'nin hadisten sonra verdikleriyle sınırlı kalmıştır. Tirmizî'nin sahih hükmünü verdiğini belirtmektedir. Hakkında herhangi bir cerh-ta'dil ifadesine yer vermemiştir.⁴⁸ Zayıf râvilerle ilgili *Mizânü'l-i'tidâl* eserinde ise Tirmizî'nin sahih hükmünü vermesini tekrar ettikten sonra “Kubâ Mescidi'ndeki namaz umre gibidir” hadisi için “münker hadis” değerlendirmesini yapması dikkat çekmektedir. Ondan sadece Abdülhumeyd b. Ca'fer'in rivâyet ettiğini söylemektedir.⁴⁹ Mübârekpûrî ise Zehebî'den bu bilgileri aktardıktan sonra bunun münker olma sebebini bilmediğini söyleyerek cevap vermektedir. Sehl b. Huneyf rivâyeti onun şahidi⁵⁰ iken bu hükmün verilmemesi gerektiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, Mübârekpûrî'nin *Takrib* eserine atıfla “makbul” değerlendirmesini aktardı⁵¹ görülmektedir.

Ebu'l-Ebred'den hadisi alan Abdülhamid b. Ca'fer'in çok sayıda hocası ve talebesi vardır. Yahyâ b. Maîn, onun “sika” olduğunu söylemiş, Yahyâ b. Saîd ise zayıf kabul etmekle beraber ondan hadis rivâyet etmiştir. Nesâî, “leyse bihi be's”⁵² demiştir. Ebû Ahmed b. Adî, ihtimalli bir lafızla “Sika olduğunu umuyorum, hadisi yazılan kimselerdendir.” değerlendirmesini yapmıştır. İbn

⁴⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 236.

⁴⁶ Tirmizî, “Salat”, 242.

⁴⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, IX, 528-529.

⁴⁸ Zehebî, *Tehzîbü't-Tehzib*, III, 330-331.

⁴⁹ Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382/1963, II, 96.

⁵⁰ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, II, 236.

⁵¹ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, II, 235.

⁵² Bu ifade hicri ikinci asırda sika, üçüncü asırda ise hadisi yazılan ama ihticac edilmeyen zayıf râviler hakkında kullanılmıştır. Ahmet Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul, 2014, s. 137-138, 144.

Hibbân *Sikât* eserinde ona yer vermiştir. İbn Sa'd "sika" ve "kesîru'l-hadîs" olduğunu, yetmiş yaşında 153 yılında Medine'de vefat ettiğini aktarmıştır. Buhârî dışındaki *Kütüb-i Sitt'e* de rivâyeti vardır, Buhârî de onun bulunduğu isnadı istîşhad olarak *Sahîh*'inde zikretmiştir.⁵³ Abdülhamid ile ilgili bir veri oğlunun biyografisinde bulunmaktadır. Oğlu ondan daha güvenilir kabul edilmektedir. Sevrî'den nakille Abdülhamid'in bazı hükümlerinde hata ettiğini gördüğü aktarılmaktadır. Ayrıca onun hakkında, Salih b. Muhammed el-Bağ-dâdî, "seyyiü'l-hıfz" değerlendirmesi yapmıştır.⁵⁴ Zehebî, cerh ve ta'dil değerlendirmelerini *Mizânü'l-i'tidâl* eserinde birlikte vermiştir. Son olarak Ali b. Medî'nin (v. 234/848-49) "Kader ile ilgili görüşleri vardır, bize göre sikadır." ifadeleriyle birlikte Süfyân es-Sevrî'nin ise onu zayıf kabul ettiğini eklemiştir.⁵⁵ Başka bir eserinde ise kaderiyye ithamını geçerli kabul etmemektedir. O, *Sahîhayn*'da veya birinde hadisi olan kimselerin sıdk ve itkan ehli olduğu açıklamasını yapmaktadır. Buhârî dışındaki *Kütüb-i Sitt'e*'nin musannifleri onunla ihticac etmiştir, "hasenü'l-hadis"⁵⁶tir.⁵⁷

Abdülhamid b. Ca'fer'den hadisi alan Ebû Üsâme'nin adı Hammâd b. Üsâme b. Zeyd el-Kuraşî el-Kûfî'dir. Buhârî, Benü Hâşim'in mevlâsı olduğunu aktarmıştır. Süfyân es-Sevrî, Ubeydulah b. Ömer, Hişâm b. Urve gibi pek çok muhaddisten hadis almıştır. Onan hadis dinleyen çok sayıda isim arasında Mahmud b. Gaylân, Yahyâ b. Maîn zikredilebilir. Ahmed b. Hanbel onun güvenilir râvi olduğunu söyledikten sonra çok bilgili olduğunu da eklemektedir. Ayrıca kitaplarını da çok iyi koruyan biriydi. Kendi ifadesine göre, iki parmağıyla yüz bin hadis yazmıştır. Kûfe'de seksen yaşında 201 yılında vefat etmiştir. *Kütüb-i Sitt'e*'nin tamamında hadisi vardır.⁵⁸ Zehebî, zayıf râvilerle alakalı kitabında adını zikretmesinin sebebinin, onun hakkındaki iddianın geçersizliğini bildirmek olarak açıklamaktadır.⁵⁹

Ebû Üsâme'den hadisi alan üç isim vardır. Tirmizî'nin iki hocası Süfyân b. Vekî' ve Ebû Kureyb Muhammed b. Alâ'dır. Üçüncü isim İbn Mâce'nin hocası Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'dir.

Tirmizî'nin hocalarından Süfyân b. Vekî' b el-Cerrâh'ın babası dâhil çok sayıda hocası vardır. Öğrencileri arasında Tirmizî, İbn Mâce, Bakî b. Mahled

⁵³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVI, 416-420.

⁵⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, X,287.

⁵⁵ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, II, 539.

⁵⁶ Hasenü'l-hadis: Ta'dilin Irâkî'ye göre 4., Sehâvî'ye göre 6. mertebesinde bulunan bir râvi hakkında kullanılan bir sîga. Böyle bir râvinin rivâyet ettiği hadis, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek için yani i'tibar için alınır. Abdullah Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, İstanbul, 2006, s. 131.

⁵⁷ Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd., b.y.: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985, VII, 21-22.

⁵⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, VII, 217-224.

⁵⁹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 588.

sayılabilir. “Hafızın oğlu hafız”, “Kûfe'nin muhaddisi”, “İlim dolu bir kap” gibi ifadelerle övülmüştür. Ancak asıl nüshalarını koruma hususunda hassasiyet göstermemesi gibi hakkında olumsuz ifadeler de vardır. 247 yılında vefat etmiştir.⁶⁰ Ebû Zür'a, ise onun hakkında “yetthemü bi'l-kizb” ifadesiyle ağır bir cerh ifadesi kullanmıştır. İbn Ebû Hâtim, babasının onu metne müdahale ettiği için yazıcısını değiştirmesi, sadece kendisinin asli nüshasına güvenmesi hususunda uyardığını aktarmaktadır. Ancak Zehebî'nin aktardığına göre bunu dik-kate alacağını ifade etmesine rağmen bu konuda hassasiyet göstermemiş, ek-lenmiş/müdahale edilmiş hadisleri fark etmeden o şekilde rivâyet etmiştir.⁶¹ Tirmizî'nin isnadındaki ikinci isim Muhammed b. Alâ Ebû Kureyb'dir. Hak-kında pek çok övgü ifadesi bulunmaktadır. Nesâî bir kere “lâ be'se bih” bir kere “sika” demiştir. *Kütüb-i Sitte*'nin tamamında rivâyeti vardır, *Kütüb-i Sitte* musanniflerinin tamamının hocasıdır. 248 yılında vefat etmiştir. Zehebî 247 tarihinin hatalı olduğunu belirtmektedir.⁶² Tirmizî, hakkında cerh ifadeleri de bulunan Veki' b. Cerrâh'ın bulunduğu senedi başka bir hocasından gelen tarikle desteklemiştir.

Ebû Üsâme'den hadisi alan üçüncü isme gelindiğinde İbn Mâce'nin hocası Ebû Bekir b. Ebû Şeybe ile karşılaşmaktadır. Adı Abdullah b. Muhammed b. İbrahim'dir. Çok sayıda hocadan hadis dinlemiştir. Öğrencileri arasında oğlu Ebû Şeybe İbrahim b. Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'nin yanında Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce de vardır. “Sika”, “hafız” gibi ifadelerde ta'dil edilmiştir. Hadis ilminde adının Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ali b. el-Medîni ile anılması onun otoritesi için yeterli bir bilgidir. 235 yılında vefat etmiştir.⁶³

Tirmizî ve İbn Mâce'de Üseyd b. Zuhayr'dan gelen isnadlar incelendiğinde yukarıdaki detaylar ortaya çıkmaktadır. Tirmizî'nin hasen hükmü vermesine güvenilmesi, mütekaddimûn dönemi muhaddislerinin bu konudaki otoritesi ve uzmanlığının teslim edilmiş olması dikkat çeken hususlar olarak burada tekrar edilmelidir.

Nesâî, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel'in rivâyetlerinde ortak sahâbî râvî Sehl b. Huneyf'tir. Medine'den Evs kabilesine mensuptur. Bedir'den itibaren Hz. Peygamber ile tüm savaşlara katılmıştır. Hz. Peygamber'den ve Zeyd b. Sâbit'ten hadis aktarmıştır. Ebû Vâil, oğulları Ebû Ümâme Es'ad b. Sehl ile Abdullah/Abdurrahman b. Sehl, Yesîr b. Amr ondan hadis aktaran isimler ara-sındadır. Hz. Peygamber tarafından “Sehl'e ok verin” iltifatına mazhar olmuş-tur. Hz. Ali'nin hilafeti döneminde ona yakın isimlerden olmuştur. Kûfe'de 38

⁶⁰ İbn Ebû Hâtim er-Râzi, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 231-232; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XI, 200-203; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, XII, 152-153.

⁶¹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, II, 173.

⁶² İbn Ebû Hâtim er-Râzi, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VIII, 52; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVI, 243-248; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, XI, 394-398.

⁶³ İbn Ebû Hâtim er-Râzi, *el-Cerh ve't-ta'dil*, V, 160; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVI, 34-42; Ze-hebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, XI, 122-127.

yılında vefat etmiş, cenaze namazını Hz. Ali kıldırmıştır. *Kütüb-i Sitte*'nin tamamında hadisi vardır.⁶⁴

İsnadda baba oğul vardır. Sahâbî babasından hadisi duyan Ebû Ümâme'nin adı Es'ad'dır. Hz. Peygamber döneminde doğmuş, adını o (s.a.v.) koymuştur. Hz. Peygamber'den mürsel rivâyetleri vardır. Babası, Hz. Aişe, Ebû Hureyre, Hz. Ömer, Hz. Osman, Sehl b. Huneyf, amcası Osman b. Huneyf, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Abbas, Zeyd b. Sâbit gibi pek çok kişiden hadis almıştır. Oğulları Muhammed b. Ebû Ümâme ve Sehl b. Ebû Ümame, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Muhammed b. Süleyman b. el-Kirmânî, Muhammed b. Müslim b. Şihâb ez-Zührî ondan hadis aktarmıştır. Vefat tarihi ittifakla 100 yılı olarak verilmektedir. *Kütüb-i Sitte*'nin tamamında hadisi vardır.⁶⁵ Zehebî, fakih, muammer ve hüccet olduğunu söyleyerek biyografiye başlamaktadır. Anne tarafından dedesi olan Es'ad b. Zürâre'den dolayı bu ismi almıştır.⁶⁶ Babası, başta olmak üzere Hz. Aişe, Ebû Hureyre, Hz. Ömer ve çok kimseden hadis aktarmıştır. Ebu'z-Zinâd, Zührî, Yahyâ b. Saîd, oğulları Muhammed ve Sehl ondan hadis aktaran kimselerdir.⁶⁷ İbn Hacer, Hz. Peygamber'in vefatından iki yıl önce doğduğu bilgisini vermektedir. Buhârî'den nakille Hz. Peygamber'in dönemine yetiştiğini ancak seması olmadığını aktarmaktadır. Dedesinin ismini ona veren Hz. Peygamber'dir. Hz. Osman'ın muhasarasında insanlara namaz kıldırarak kadar toplum tarafından takdir edilen, onaylanan, kabul gören biridir.⁶⁸

Râvilerden Muhammed b. Süleyman b. Selmân el-Kirmânî'nin birden fazla öğrencisi olmuş, buna karşın tek hocasının ismi verilmiştir. İbn Hibbân, onun sika olduğunu söylemiştir.⁶⁹ İbn Ebû Hâtim er-Râzî (v. 327/938), adını, Kubâ ehlinden olduğunu, hocası ve öğrencilerinin adını zikrettikten sonra babasından duyduklarının bunlarla sınırlı olduğunu aktarmıştır.⁷⁰ İbn Mâce ve Nesâî ondan hadis tahrir etmiştir. Ebû Ümâme b. Sehl'den aldığı tek bir hadisi vardır. Hâtim b. İsmail, İsa b. Yunus, Mücemme' b. Ya'kûb el-Ensârî, Sa'd b. İshâk b. Ka'b öğrencilerindedir. Mizzî, Nesâî ve İbn Mâce'de bulunan hadisin âli isnadına sahip olduğunu eklemektedir.⁷¹

Nesâî ve Ahmed b. Hanbel'in isnadında Muhammed b. Süleyman'dan sonra Mücemme' b. Ya'kûb el-Ensârî vardır. Hocaları arasında babası Ya'kûb

⁶⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, III, 325-329; *Tezhîbü't-Tehzîb*, IV, 200; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XII, 184-185; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 166.

⁶⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, II, 525-527, XXXIII, 48-49.

⁶⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, II, 517-519.

⁶⁷ Zehebî, *Tezhîbü't-Tehzîb*, I, 345.

⁶⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 326.

⁶⁹ Zehebî, *Tezhîbü't-Tehzîb*, VIII, 119.

⁷⁰ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1271/1952), VII, 267.

⁷¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXV, 305-307; Zehebî, *Tezhîbü't-Tehzîb*, VIII, 119.

b. Mücemme' el-Ensârî vardır. Dedesi Mücemme' b. Yezid b. Cârîye el-Ensârî el-Medenî sahâbîdir. Bu isnadda dede-baba-oğul yoktur ama ilimle meşgul bir ailede yetiştiği görülmektedir. Kuteybe b. Sa'îd, İsmail b. Ebû Üveys, Âsım b. Süveyd el-Ensârî, Abdullah b. Mesleme öğrencileri arasındadır. Yahyâ b. Maîn, Nesâî ve Ebû Hâtım "leyse bihi be's"⁷² demiştir. İbn Sa'd sika olduğunu söylemiş, İbn Hibbân *Sikât* eserinde onu zikretmiştir. Medine'de 160 yılında vefat etmiştir. Ebû Dâvûd ve Nesâî'de rivâyeti vardır. Zehebî, Kuteybe ve Muhammed b. İsa'nın ondan 170 yılından sonra da hadis aldığı bilgisinden hareketle, vefat tarihinin hatalı olduğu kanaatindedir.⁷³

Ahmed b. Hanbel'in isnadında Mücemme'dan hadisi alan iki kişi vardır. Kuteybe b. Sa'îd, Nesâî'nin senedinde de yer almaktadır. Buna göre hem Ahmed b. Hanbel hem Nesâî bu hadisi Kuteybe-Mücemme' tarihiyle aktarmaktadır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel burada başka bir hocasının adını daha zikretmektedir.

Nesâî ve Ahmed b. Hanbel'in isnadında Mücemme' b. Ya'kûb el-Ensârî'den hadis alan Kuteybe b. Sa'îd ortak isimdir. Kuteybe'nin *Kütüb-i Sitte*'nin tamamında hadisi vardır, hadis imamlarındandır. Mâlik, Leys, İsmail b. Ca'fer, Hammad b. Zeyd gibi pek çok kişiden hadis almıştır. İbn Mâce dışında *Kütüb-i Sitte* musanniflerinin hocasıdır. İbn Mâce'nin senedlerinde vardır, ancak kendisi ondan hadis almamış, onun öğrencilerinden işitme imkânı bulmuştur. Ahmed b. Hanbel, Ebû Zür'a gibi pek çok meşhur alim ondan hadis almıştır. Hakkında pek çok övgü ifadesi vardır. 240 yılında vefat etmiştir.⁷⁴

Ahmed b. Hanbel'in isnadında Mücemme' b. Ya'kûb el-Ensârî'den alan ikinci isim İshâk b. İsa'dır. İbn Tabbâ' olarak da bilinen İshâk b. İsa'nın pek çok hocası ve öğrencisi olmuştur. Kardeşi Muhammed de hadis ile meşgul olmuştur. Hakkında "meşhûru'l-hadis", "lâ be'se bih", "sadûk" ifadeleri kullanılmıştır. Vefat tarihi olarak 211-215 tarih aralığı verilmiştir. Müslim, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'de rivâyeti vardır.⁷⁵ Kardeşi Muhammed'in ondan daha iyi olduğu aktarılmıştır.⁷⁶

İbn Mâce'nin isnadına bakıldığında Muhammed b. Süleyman'dan hadisi alan iki kişi vardır. Bunlardan İsa b. Yunus, *Kütüb-i Sitte*'nin tamamında hadisi olan bir isimdir. Kardeşi İsrail b. Yunus da hadis ile ilgilenmiştir. Pek çok hocası ve talebesi vardır. Hakkında "sika", "memûn", "hafız" gibi pek çok övgü

⁷² Daha önce de geçtiği gibi, bu ifade hicri ikinci asırda sika, üçüncü asırda ise hadisi yazılan ama ihticac edilmeyen zayıf râviler hakkında kullanılmıştır. Ahmet Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, s. 137-138, 144.

⁷³ Mizzi, *Tezhîbü'l-Kemâl*, XXVII, 250-252; Zehebî, *Tezhîbü't-Tehzîb*, VIII, 382.

⁷⁴ Zehebî, *Tezhîbü't-Tehzîb*, VII, 399-401.

⁷⁵ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebû Hâtım er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1271/1952, II, 230-231; Mizzi, *Tezhîbü'l-Kemâl*, II, 462-464; XXXIV, 454; Zehebî, *Tezhîbü't-Tehzîb*, I, 333.

⁷⁶ Mizzi, *Tezhîbü'l-Kemâl*, XXVI, 263.

dolu ifade vardır. Vefat tarihiyle ilgili 181, 187, 188 191 gibi yıllar verilmiştir. ⁷⁷ Zehebî, İmam Mâlik'ten hadis alan İsa b. Yunus'un meçhul olduğunu söyledikten sonra İsa b. Yunus b. Ebû İshâk'ın imamlardan olduğunu eklemektedir. ⁷⁸ İbn Mâce'nin isnadındaki ikinci kişi Hâtim b. İsmail'dir. Künyesi Ebû İsmail olan Hâtim aslen Küfeli'dir, Medine'ye yerleşmiş, orada 186 yılında vefat etmiştir. Vefat tarihi olarak 187 yılı da verilmektedir. Pek çok hocası ve talebesi olan Hâtim b. İsmail'in *Kütüb-i Sitte*'nin tamamında rivâyeti vardır. Hakkında 'sika', 'memun', 'kesiru'l-hadis' ifadeleri yanında zabtı ile ilgili gaflet problemine işaret edilmiş, kitaplarından rivâyette güvenilir olduğu söylenmiştir. ⁷⁹ Zehebî Nesâî'nin 'leyse bi'l-kavî' dediğini, Ahmed b. Hanbel'in hakkında 'gaflet' iddiasında bulunulduğu görüşünü aktardıktan sonra çoğunluk tarafından tevsik edildiğini söylemiştir. Onun hakkında kullandığı 'sika', 'meşhur', 'sadûk' değerlendirmelerinden hareketle zayıf olmadığını düşündüğü anlaşılmaktadır. ⁸⁰

İbn Mâce'nin isnadında son isim Hişâm b. Ammâr'dır. Pek çok hocası ve talebesi olan Hişâm'ın öğrencileri arasında Buhârî, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce vardır. Hakkında 'sika', 'sadûk' değerlendirmeleri vardır. Ahmed b. Abdullâh el-İclî (v. 261/875) 'sika' ifadesini kullanmış, başka bir yerde ise 'sadûk' demiştir. Yaşlandığında ihtilata uğradığı, telkine açık kaldığı için erken dönemdeki rivâyetlerine itibar edilmelidir. 91 yaşında vefat eden Hişâm b. Ammâr'ın vefat tarihi olarak 245, 246 seneleri verilmektedir. ⁸¹ Zehebî onun hakkındaki olumlu görüşlerle birlikte cerh ifadelerini de aktarmıştır. Onun, akran râvilerin birbirleriyle ilgili hakkındaki görüşleri hakkında ihtiyatlı olunmasına dikkat çektiği yorumu yapılabilir. ⁸² Ayrıca, onu 'hafız', 'allâme', 'mukri', 'Şam'ın alimi', 'Dimaşk hatibi' gibi övgü dolu ifadelerle anmaktadır. ⁸³

Sened ile ilgili bazı tartışmalarla birlikte iki sahâbî tarafından gelen isnadların birbirini desteklediği açıktır.

IV. Kubâ Mescidi'nde Hayır Bulunması

Kubâ'nın faziletine açıkça işaret eden metinlerin bir tanesi de Hz. Peygamber'e ilk günden beri takvâ üzerine tesis edilen mescidin hangisi olduğunun sorulması ile ilgili hadistir. Hadiste bu konuda tartışan iki kişi vardır. İhtilaf ise Mescid-i Kubâ ve Mescid-i Nebevî hakkındadır. Bu iki kişi birlikte gelerek

⁷⁷ İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 291-292; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXIII, 62-76; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, VIII, 489-494.

⁷⁸ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 328.

⁷⁹ İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 258-259; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, V, 187-191; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, VIII, 518.

⁸⁰ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 428.

⁸¹ İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IX, 66-67; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXX, 242-255;

⁸² Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, IV, 302-304.

⁸³ Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, XI, 420-435.

tartıştıkları meseleyi Resulullah'a sorduklarında Hz. Peygamber, Takvâ Mescidi'nin Mescid-i Nebevî olduğunu haber vermiş ancak Kubâ Mescidi'nde hayır olduğunu belirtmiştir.

1. Hadis Metinleri

Tirmizî, bu hadisi namaz bölümünde “Takvâ üzerine tesis edilen mescid hakkında gelenler” bab başlığı altında tahrir etmiştir.⁸⁴ Hadis, “Onda hayır vardır.” ilavesiyle Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde bulunmaktadır.⁸⁵ Tirmizî, aynı hadisi Tefsir bölümünde “Tevbe Sûresi” bâbında⁸⁶ tahrir etmektedir, ancak “Onda hayır vardır.” ilavesi bu rivâyette bulunmamaktadır. Tirmizî'de “Onda hayır vardır” ilavesinin bulunduğu metinde Kubâ'nın adı sarih bir şekilde geçmemekte, fakat bağlamdan anlaşılmaktadır. Nitekim Mübârekpûri 'zâlike' ile Kubâ'nın kastedildiğini Ahmed b. Hanbel'deki râvinin açıklamasıyla⁸⁷ delillendirerek izah etmektedir.⁸⁸

İlgili âyette kastedilen Takvâ Mescidi'nin Kubâ Mescidi olup olmadığının tartışılması bile bu mescidin faziletini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Ayrıca Resûlullah'ın ifadesiyle Takvâ Mescidi'nin Mescid-i Nebevî olduğu ve onun takvâ bakımından açık bir üstünlüğe sahip olduğu bilinmekle birlikte âyette zikri geçen ve ilk günden takvâ üzerine inşa edilen mescidin Kubâ Mescidi olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁹ Hz. Peygamber'in takvâ mescidinin 'Mescid-i Nebevî' olarak belirlemesi yanında Kubâ için “onda hayır vardır” ilavesi büyük bir taltifi barındırmaktadır.

2. İsnad-Metin Analizi

Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel'de yer alan isnadlar, aşağıdaki tabloda birlikte gösterilmiştir. Hadisin sahâbî râvisi Ebû Saîd el-Hudrî'dir. Onun öğrencisi Ebû Yahyâ'dır. Ondan hadis alan Üneys b. Ebû Yahyâ'dır. Buraya kadar üç tabakada tek isim vardır. Tirmizî, Üneys b. Ebû Yahyâ'ya Kuteybe- Hâtim b. İsmail tarikiyle ulaşmaktadır. Ahmed b. Hanbel ise bir isnadda Yahyâ, diğer isnadda Safvan ile Üneys b. Ebû Yahyâ'ya tek tabaka ile ulaşmaktadır. Burada bu hadisi Üneys b. Ebû Yahyâ'dan alan üç isim görülmektedir.

Tirmizî, 'hasen-sahih' değerlendirmesini yapmaktadır. İsnaddaki Üneys'in sika olduğunu aktarmaktadır. Buna göre Yahyâ b. Saîd'e Muhammed sorulmuş 'Lâ be'se bih' değerlendirmesine ilave olarak kardeşi Üneys'in ondan daha

⁸⁴ Tirmizî, “Salât”, 241.

⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVII, 271-272; XVIII, 370.

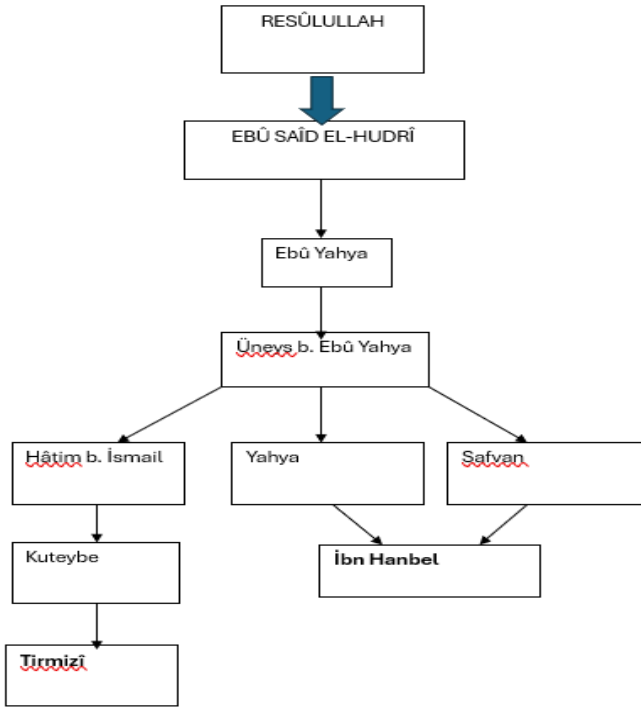
⁸⁶ Tirmizî, “Tefsiru'l-Kur'an”, 10.

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVII, 271-272;

⁸⁸ Mübârekpûri, *Tuhfetü'l-ahvezi*, II, 234.

⁸⁹ İlgili âyet merkezinde Takvâ Mescidi'yle ilgili rivâyetlerin tahlili için bk. Rukiye Oğuzay, “Takvâ Mescidiyle İlgili Hadis Rivâyetlerinin İlgili Âyet Bağlamında Tahlili”, 1054-1076.

güvenilir olduğunu söylemiştir.⁹⁰ Bu açıklamalardan Üneys'in kardeşinin de hadis ilmiyle meşgul olduğu anlaşılmaktadır.



Üç isnadda sahâbî Ebû Saîd el-Hudrî'den hadisi alan Ebû Yahyâ'dır. Adı Sem'ân'dır. Ebû Hureyre ve İbn Ömer'den rivâyeti vardır. Oğulları Üneys ile Muhammed ondan hadis almıştır. *Kütüb-i Sitt'e*'de *Sahîhayn* dışında rivâyeti vardır. İbn Hibbân *Sikât* adlı eserinde ona yer vermiştir.⁹¹ Ondan hadis naklelenlerin sadece iki oğlu olması dikkat çekmektedir.

Her üç isnaddaki ortak isimlerden sonuncusu Üneys b. Ebû Yahyâ'dır. Kardeşi Muhammed de hadis ile ilgilenmektedir. Babası Ebû Yahyâ el-Esemî ve İshâk b. Sâlim'den hadis almıştır. Öğrencileri arasında yeğenleri İbrahim b. Muhammed ile Abdullah b. Muhammed, Hâtim b. İsmail, Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân, Safvan b. İsa vardır. Güvenilir olduğu söylenmiştir. 146 yılında vefat etmiştir. Ebû Dâvûd ve Tirmizî'de rivâyeti vardır.⁹²

⁹⁰ Tirmizî, "Salât", 241.

⁹¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XIII, 137-139.

⁹² İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 334-335; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, V, 382-383.

Tirmizî'nin isnadında Üneys b. Ebû Yahyâ'ya iki tabaka ile ulaşmıştır. Tirmizî'nin hocası Kuteybe'dir. Kuteybe önceki başlıkta değerlendirildiği için burada tekrardan kaçınılması uygun olacaktır. Kuteybe ile Üneys arasında Hâtim b. İsmail vardır. Hâtim'in künyesi Ebû İsmail'dir, aslen Kûfelidir, mevlalık dolayısıyla Medenî nisbesi de vardır. Çok sayıda hocası ve öğrencisi olmuştur. Hakkında 'Leyse bihî be's', 'sika', 'me'mûn', 'kesîru'l-hadis' değerlendirmeleri yapılmıştır. Onunla ilgili gaflet iddiası olsa da kitaplarından naklederken dikkatli olduğu ifade edilmektedir. Vefat tarihi olarak 186 ve 187 yılları verilmiştir. *Kütüb-i Sitt'e*'nin tamamında rivâyeti vardır.⁹³ Zehebî, 'muhammadîs', 'hafız' lafızlarıyla tanıtmış, hakkındaki değerlendirmelere yer verdikten sonra çoğunluğun sika olduğu görüşünün bulunduğunu ifade etmiştir.⁹⁴

Ahmed b. Hanbel, Üneys'e tek tabaka ile ulaşmıştır. Onun verdiği iki isnaddan birinde hocası Safvan b. İsa yer almaktadır. Safvan'ın çok sayıda hocası ve talebesi vardır. 'Sika', 'salih', 'imâm' lafızlarıyla ta'dil edilmiştir. Buhârî dışında *Kütüb-i Sitt'e*'nin tamamında rivâyeti vardır. Buhârî, *Edebü'l-müfred* eserinde ve *Sahih*'inde istişhâd olarak ondan hadis aktarmıştır. Vefat tarihi olarak 198, 199 ve 200 yılları verilmiştir.⁹⁵ Ahmed b. Hanbel'in diğer isnadındaki hocası Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'dır. Yahyâ b. Sa'îd hakkında bir bilgi verilmesine gerek kalmayacak derecede hadis ilminde uzmandır. Genelde hafızasından nakletmesi, uzun hadisleri kitaptan okuması, sika olmayanlardan hadis aktarmaması onunla ilgili verilen bilgiler arasındadır. "Onun gibisini görmedim." gibi mübalağa ifade eden lafızlarla ta'dil edilmiştir. Kendisi cerh ve ta'dilde uzmandır, 198 yılında vefat etmiştir. *Kütüb-i Sitt'e*'nin tamamında rivâyeti vardır.⁹⁶

V. Sonuç

Kubâ Mescidi'nin faziletiyle ilgili hadis kitaplarını tasnif eden alimlerin yer verdikleri rivâyetlerde üç ana metin tespit edilmiştir. Ayrıca bu hadislerin bulunduğu başlıklar her zaman fazilete vurgu yapmamaktadır. Bu üç metinden sadece Hz. Peygamber'in düzenli olarak Kubâ'yı ziyaret ettiği ile ilgili metinler *Sahihayn*'da yer almaktadır. Kubâ'daki namazın umre sevabına eşit olması metni *Müsned* ile İbn Mâce, Tirmizî ve Nesâî'de bulunmaktadır. Kubâ mescidinde hayır bulunduğu rivâyeti *Müsned* ile Tirmizî'de vardır. Az sayıda cerh ifadeleri ile karşılaşılmış olsa da, hadislerin makbul olduğu görülmektedir.

İsnadla yapılan her bir müstakil çalışma râvilerin birbirleri arasındaki tarihi bağı gösterdiği için Hadis tarihi bilgilerine katkı sağlayacaktır. Ayrıca bu çalışma, oryantalistlerin hadislerin bazı tartışmalar ortaya çıktığında üretildiği

⁹³ İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 258-259; Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, V, 187-191.

⁹⁴ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 428; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, VIII, 518.

⁹⁵ İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 425; Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, XIII, 208-210; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, IX, 309.

⁹⁶ Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, 31/329-343.

varsayımını reddetmektedir. Kubâ'ya verilen önemin siyasi, fıkhi, mezhebi bir tartışma ile ilgisi yoktur. Hz. Peygamber'in hayatını tüm detaylarıyla aktarmaya çalışan ashâbın gayretlerinin örneklerindedir. Buna ek olarak, bu bilgilerin bir veya iki sahâbiden gelmesi, isnadın gerçekliğini göstermektedir. Kurulanmış bir isnadda güvenilir kılmak için çok sayıda sahâbi ismi vermek daha beklenir bir şey olurdu. Özellikle Hz. Peygamber'in düzenli yaptığı bir şeyin tek sahâbi tarafından nakli sadece onun bildiği anlamına gelmez. Onun da bu sünnete riayet ettiği ve aktardığı anlamına gelmektedir.

Kubâ'ya düzenli ziyaret toplumsal birliktelik açısından da dikkate değer bir mesajı içermektedir. Bu şekilde civardaki yerleşim yerlerinin merkezle irtibatı sağlanmaktadır. Ayrıca vurgulandığı üzere Kubâ'ya yapılan ziyaretler bir vefa örneğidir. Hicrette şehir merkezine geçilmeden burası varış noktası olmuştu. Hz. Peygamber'in ve muhacirlerin burada misafir oldukları süre içerisinde bir mescid inşa edilmişti.

Bütün bunlardan anlaşıldığı kadarıyla Kubâ Mescidi, üç mescidin ardından zikredilen en önemli mescit olmuştur. Hz. Peygamber'in verdiği değer ve faziletine dair rivâyetlerde bu açıkça görülmektedir. Nitekim sahâbe döneminden itibaren Müslümanlar, Kubâ Mescidi'ne büyük ehemmiyet vermişlerdir.

“Kubâ Mescidi'nin Fazileti: Rivâyetler Üzerine Bir Tetkik”

Özet: Müslümanlar nezdinde Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ çok önemli bir yere sahiptir. Onların fazilet ve üstünlüklerine işaret eden âyetlerin yanı sıra pek çok hadis bulunmaktadır. Onların hemen ardından zikredilebilecek olan Kubâ Mescidi de hicretin ilk günlerinden itibaren ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuştur. Kubâ Mescidi'nin faziletiyle ilgili rivâyetler, *Kütüb-i Sitte* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i merkezinde araştırılmıştır. Bu rivâyetler “Hz. Peygamber'in Kubâ Mescidi'ni cumartesi günleri, binekli ve yaya olarak ziyaret etmesi”, “Kubâ Mescidi'nde kılınan namazın umre sevabına eşit olması” ve “Kubâ Mescidi'nde hayır bulunması” şeklinde üç farklı metin olarak tespit edilmiştir. Ayrıca kaynaklarda bu hadislerle Mescid-i Nebevî ile ilgili hadislerle birlikte yer verildiği görülmektedir. *Sahihayn* dışında bulunan hadislerin râvileri hakkında rical kaynaklarından bilgiler aktararak sened tenkidi yapılmıştır. Bu hadislerin, Müslüman alimler tarafından makbul değerlendirildiği görülmüştür.

Atıf: Rukiye OĞUZAY, “Kubâ Mescidi'nin Fazileti: Rivâyetler Üzerine Bir Tetkik”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXIII/2, 2025, 281-300.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Siyer, Kubâ Mescidi, İsnad Tenkidi, Kütüb-i Sitte.

İmâm Buhârî'nin, İkrime Mevlâ İbn Abbâs'ın Rivâyetlerine Yaklaşımı

Râmî HÜDÂ*
Çev. Mücahit KARAKAŞ**

Abstract: This article examines İmâm al-Bukhârî's approach to the narrations of İkrima, the mawlâ of İbn 'Abbâs, in his *al-Jâmi' al-Şâhîh*, and analyses the methodology he adopted in selecting these reports. İkrima, the mawlâ of İbn 'Abbâs, is regarded as one of the leading scholars of the tâbi'ûn and among the prolific transmitters of hadîth. Although the majority of scholars of al-jarh wa-l-ta'dîl accepted his narrations and considered him reliable, some scholars criticised him and questioned his reports. The study therefore focuses on the question of how İmâm al-Bukhârî dealt with this disagreement and on the criteria by which he included İkrima's narrations in his *Şâhîh*. Employing an inductive-analytical method, the study traces the narrations of İkrima found in *Şâhîh al-Bukhârî* and examines their chains of transmission. The findings show that İmâm al-Bukhârî included ninety-two hadîths transmitted from İkrima, following a meticulous process of selecting the transmitters reporting from him. Particular preference was given to the narrations of İkrima's Basran students, foremost among them Ayyûb b. Abî Tamîma al-Sakhtiyânî. Al-Bukhârî also incorporated both the narrations in which İkrima was corroborated by others and those in which he transmitted reports independently, provided that the conditions of authenticity were fulfilled. This demonstrates that al-Bukhârî regarded İkrima's narrations as belonging to the highest level of sound hadîth. The study concludes that while İmâm al-Bukhârî was fully aware of the criticisms directed at İkrima, he did not consider the issue to lie with İkrima himself, but rather with some of those who transmitted from him, and therefore restricted his *Şâhîh* to narrations reported by transmitters.

Citation: Râmî Hüdâ, "İmâm Buhârî'nin, İkrime Mevlâ İbn Abbâs'ın Rivâyetlerine Yaklaşımı" (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXIII/2, 2025, 301-318.

Key words: al-Jâmi' al-Şâhîh; Hadîth; İmâm al-Bukhârî; İkrima, the Mawlâ of İbn 'Abbâs.

* Dr. Râmî Hüdâ, Sünnet ve Hadis ilimleri alanında Jinan Üniversitesi'nde doktora derecesine ulaşmıştır. 2019 yılında aynı üniversiteden doktora, 2010 yılında yüksek lisans derecesini almış lisans eğitimini ise 2007 yılında Şam Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Hâlen Jinan Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Çalışma doktora tezinden üretilmiştir Sayda, LÜBNAN.

** Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniv., İlahiyat Fak., Temel İslam Bilimleri, Hadis, AMASYA
mücahit.karakas@amasya.edu.tr

Giriş

Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.*** En faziletli salât ve en kâmil teslim Efendimiz Muhammed (s.a.s)'e, onun âline ve ashabının tamamına olsun.**** İkrime (v. 105/723), İbn Abbâs'ın mevlası olup büyük tâbiîn âlimlerindedir. Hadis rivayetinde müksirîndendir. Nitekim İmam Buhârî, onun rivayetlerine itimat etmiş ve Sahîh'inde pek çok yerde hadislerini tahrir etmiştir. Buna karşılık İmam Müslim ondan yalnızca bir hadisi Tâvûs b. Keysân ve Saîd b. Cübeyr ile birlikte rivayet etmiştir. Yine İmam Mâlik b. Enes de *Muvatta*'sında, İkrime Mevlâ İbn Abbâs'ı yalnızca bir yerde zikretmiştir. Bu itibarla İkrime cerh ve ta'dil âlimlerinin çoğunluğu nezdinde rivayetiyle hüccet kabul edilen güvenilir bir râvîdir. Bununla birlikte bazı âlimler nezdinde rivayeti problemlili görülmüş bu sebeple ondan hadis rivayet etmekten imtina etmişler ve hadislerini ihticâc dairesinin dışında değerlendirmişlerdir. [117] Bu araştırma ile hedefim İmam Buhârî'nin *Sahîh*'inde, İkrime Mevlâ İbn Abbâs'a ait rivayetlerden yaptığı seçimin metodolojisini uygulamalı olarak ortaya koymak ve onun nezdinde İkrime'nin hadislerinin hangi sıhhat derecesinde değerlendirildiğini belirlemektir.

Bu çalışmada *Sahîh-i Buhârî*'de yer alan İkrime Mevlâ İbn Abbâs'a ait rivayetlerin izini sürmek ve İmam Buhârî'nin bu rivayetleri aktarmadaki yöntemini ortaya koymak amacıyla istikrâh-tahlîl yöntem esas alınmıştır. Araştırmanın planına gelince bu araştırma bir giriş, dört bölüm, bir sonuç ve kaynaklar dizininden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın problematiği, yöntemi ve amacı açıklanmıştır. Birinci bölümde, İkrime'nin şahsiyeti ve adâleti, genel hatlarıyla ele alınmıştır. İkinci bölümde İmam Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan İkrime'ye ait rivayetler incelenmiştir. Üçüncü bölümde İmam Buhârî'nin, İkrime'den rivayette bulunan râvîleri seçme konusundaki metodolojisi ele alınmıştır. Dördüncü bölümde İmam Buhârî'nin, İkrime'ye nispet edilen rivayetleri seçme ve tahrir etme yöntemi incelenmiştir. Sonuç kısmında da araştırmadan elde edilen bulgular değerlendirilmiştir. [118]

1. Hadis Rivayetinde İkrime b. Ebî Cuhaym: Şahsiyeti ve İlmi Mirası

O aslen Berberî olan, Kureyşli Hâşimîlerin mevlası, Medineli Ebû Abdullah İkrime b. Abdullah el-Berberî'dir. Önemli sahâbilerden Abdullah b. Abbâs'ın

*** Yazarın, çeviriye esas aldığımız "Menhecü'l-İmâmî'l-Buhârî fî't-te'âmül me'a mereviyyâti 'İkrime Mevlâ İbn Abbâs radiyallâhü 'anh" başlıklı makalesi *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Buhûsi'l-Akâdimiyye*'de (Haziran 2018, cilt 13, sayı 92, ss. 117-144) yayımlanmıştır.

**** Makalenin başında ve sonunda yer alan özetler, anahtar kelimeler ve alıntı biçimlerine dair ilâveler ve köşeli parantez [] içindeki sayfa numaraları tarafımızdan eklenmiştir [Çev.].

(v. 68/687-88) (r.a.) mevlasıdır.¹ Hocalarına gelince İkrime Mevlâ İbn Abbâs pek çok sahâbî ile aynı dönemde yaşamış ve onlardan rivayette bulunmuştur. Zira o büyük tâbiîn tabakasına mensuptur. Ayrıca kendi akranı olan tâbiîlerden de rivayetleri vardır. Bununla birlikte rivayetlerinin büyük çoğunluğu sahâbeden gelmektedir. Nitekim şu sahâbîlerden rivayette bulunmuştur:² Câbir b. Abdullah es-Sülemî el-Ensârî (v. 78/697), Hz. Peygamber'den en çok hadis rivayet eden sahâbîlerdendir. Kendisi ve babası sahâbîdir.³ Haccâc b. Amr b. Huzeyme el-Hazrecî el-Ensârî, Siffin Savaşı'nda Hz. Ali (r.a.) ile birlikte bulunmuştur. Sünen müellifleri Hz. Peygamber'den bizzat işittiğini açıkça ifade ettiği bir hadisi (merfû) rivayet etmişlerdir. el-İclî ve İbn Sa'd ise onu tâbiîn tabakası içerisinde zikretmiştir.⁴

Hocaları arasında, sahâbe ve tâbiîn neslinin önde gelen şu isimleri de yer almaktadır: [119] Hasan b. Ali b. Ebi Tâlib el-Hâşimî el-Kureşî Hz. Peygamber'in torunu olup hicrî 49 (m. 669) yılında vefat etmiştir.⁵ Safvân b. Ümeyye el-Kureşî, Câhiliye döneminde Mekke toplumunun ileri gelen simalarından biri iken Huneyn günü İslâm'a girmiş Hz. Osman devrinde vefat etmiştir.⁶ Mevlâsı Abdullah b. Abbâs el-Hâşimî el-Kureşî ümmetin âlimi (ḥabru'l-ümme) ve ilmin engin denizi olarak vasedilen seçkin bir sahâbîdir. Hz. Peygamber'in amcasının oğlu olan İbn Abbâs Hz. Peygamber'den çokça hadis rivayet etmiş olup hicrî 68 yılında vefat etmiştir.⁷ Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb el-Adevî el-Kureşî, Hz. Peygamber'e ittibâ konusundaki titizliği ve verâsi ile temayüz eden aynı zamanda Hz. Peygamber'den çokça hadis nakleden sahâbîlerdendir. Hicrî 73 yılında vefat etmiştir.⁸ Abdullah b. Amr b. el-Âs es-Sehmî el-Kureşî de Hz. Peygamber'den çok sayıda hadis rivayet eden sahâbîler

¹ *el-Berberî* nisbesi, Berber kabilelerine mensubiyeti ifade eder. Berberler; Mağrib dağlarında yaşayan çok sayıda kabileyi kapsayan bir topluluktur. Bu bölge doğuda Berka'dan başlayıp Mağrib'in sonuna ve Atlas Okyanusu'na kadar uzanır; güneyde ise Sudan beldelerine kadar iner. Sayıları çok olan bu kabilelerin her biri yerleştiği bölgeye nispet edilir; bu bölgelerin tamamına "Berber diyarı" denir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/208. Ayrıca bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/385; 5/287-293; Halife b. Hayyât, *et-Tabakât*, s. 280; *Târîh*, s. 336; Müslim b. el-Haccâc, *el-Künâ ve'l-Esmâ*, s. 469-470; el-İclî, *es-Sikât*, 2/145; İbn Adî, *el-Kâmil fi Du'afâ'ir-Ricâl*, 6/469-477; el-Münzirî, *Cüz' fi Zikri Hâli İkrime*, s. 15; el-Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 20/264-292; en-Nevevî, *Tehzibü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, 1/312-313; ez-Zehbî, *Tezhibü Tehzibi'l-Kemâl*, 6/402-410; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 7/234-241; Moğultay, *İkmâlü Tehzibi'l-Kemâl*, 9/259-267.

² el-Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, 20/265.

³ İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi's-sahâbe*, 1/434.

⁴ İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi's-sahâbe*, 2/24.

⁵ İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi's-sahâbe*, 2/68.

⁶ İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi's-sahâbe*, 3/432-433.

⁷ İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi's-sahâbe*, 4/141-151.

⁸ İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyizi's-sahâbe*, 4/181-187.

arasında yer almakta olup hicrî 65 (684) yılında vefat etmiştir.⁶ Ukbe b. Âmir el-Cühenî Hz. Peygamber'den çokça hadis rivayet eden sahâbîlerden biri olup hicrî 58 (678) yılında vefat etmiştir.⁷ Ayrıca Ali b. Ebî Tâlib el-Hâşimî el-Kureşî, Mü'minlerin Emîri, Hz. Peygamber'in amcasının oğlu ve damadı olarak ondan çokça hadis rivayet eden sahâbîlerdendir Hz. Ali de hicrî 40 (661) yılında vefat etmiştir.⁸ [120] Muâviye b. Ebû Süfyân el-Emevî el-Kureşî de Mü'minlerin Emîri olup hicrî 60 (680) yılında vefat etmiştir.⁹ Tâbiîn neslinden olan Yahyâ b. Ya'mer el-Basrî nahiv ilminde temayüz etmiş verâ sahibi bir âlimdir. Merv kadılığı görevini icra etmiş ve bu vazifeye Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî tarafından tayin edilmiştir. Ebû Zur'a, Nesâî ve Ebû Hâtim gibi cerh ve ta'dil imamları tarafından güvenilir kabul edilmiştir.¹⁰ Ya'lâ b. Ümeyye et-Temîmî sahâbeden olup hicrî 47/667 yılında vefat etmiştir.¹¹ Ebû Saîd el-Hudrî (Sa'd b. Mâlik b. Sinân), Hz. Peygamber'den çok sayıda hadis rivayet eden sahâbîler arasında yer almakta olup hicrî 63 (683) yılında vefat etmiştir.¹² Ebû Katâde el-Ensârî (Hâris b. Rib'î), Hz. Peygamber'in süvarisi olarak tanınmış seçkin bir sahâbîdir, hicrî 54 (674) yılında vefat etmiştir.¹³ Ebû Hüreyre ed-Devsî hadisleri muhafaza hususunda temayüz etmiş ve Hz. Peygamber'den en fazla rivayette bulunan sahâbîlerden biri olarak kabul edilmiştir. Hicrî 57 (677) yılında vefat etmiştir.¹⁴ Hamne bint Cahş el-Esedîyye, müminlerin annesi Zeyneb bint Cahş'ın kız kardeşi olup sahâbî hanımlar arasında yer almaktadır.¹⁵ Âişe bint Ebû Bekir es-Siddîk, Müminlerin annesi olup fıkıh ve hadis ilimlerinde temayüz etmiş sahâbe neslinin ilmî otoriteleri arasında müstesna bir konuma sahip olmuştur. Hicrî 58 (678) yılında vefat etmiştir.¹⁶ Son olarak Ümmü Umâre el-Ensârîyye, asıl adıyla Nüseybe bint Ka'b en-Neccârîyye, Hz. Peygamber ile birlikte cihada fiilen iştirak etmiş mücâhide bir sahâbîdir. Akabe Biati'na katılmış Uhud Savaşı ve Rıdvân Biati başta olmak üzere birçok mühim hadisede yer almış ayrıca Yemâme'de Müseylimetü'l-Kezzâb'a karşı yapılan savaşta da bulunmuştur.¹⁷ [121]

1.1. Hadis Öğretimi Bağlamında İkrime'nin Seyahatleri

İkrime, mevlâsı Abdullah b. Abbâs ile birlikte, hicrî 68 (687) yılına kadar yani onun vefatına kadar bulunmuştur. İbn Abbâs hayatta olduğu müddetçe

⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 6/151-154.

¹⁰ Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, 32/53-54; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 11/266.

¹¹ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 6/685.

¹² İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 3/78-79.

¹³ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 7/327-329.

¹⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 7/327-329.

¹⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 7/586.

¹⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 8/16-20.

¹⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 8/265-266.

onu azat etmemiş bu sebeple İkrime, vefatına kadar mülkiyetinde köle statüsünde kalmıştır. Daha sonraki dönemde Ali b. Abdullah b. Abbâs tarafından satıldığı ardından ise yeniden geri alındığı rivayet edilmektedir. Bununla birlikte bazı rivayetlerde İkrime'nin azat edildiği de ifade edilmektedir.¹⁸ Bundan sonra İkrime doğu ve batıdaki çeşitli bölgeler arasında seyahat ederek farklı beldelere gitmiş bu süreçte hadis rivayet etmiş ve ilmî dersler vermiştir. Onun bu rihleleri sırasında çok sayıda kişi kendisinden rivayette bulunmuş ve hadis dinlemiştir. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbü'rî bu hususu şöyle kaydeder: “İkrime, Haremeyn’de, Mısır’da, Yemen’de, Şam’da, Irak’ta ve Horasan’da hadis rivayet etmiştir. Haremeyn ehli başta olmak üzere tâbiîn ve diğer tabakalardan pek çok kimse ondan rivayette bulunmuş, hadislerini çoğaltmıştır.”¹⁹

1.2. İkrime'nin Talebe ve Rivayet Ağları

İkrime'den rivayette bulunanların sayısı son derece fazladır. Bu durumun başlıca sebepleri uzun ömürlü olması (yaklaşık seksen yıl yaşamıştır) ve doğudan batıya farklı beldeleri dolaşarak geniş bir coğrafyada bulunmasıdır. Müsned sahibi Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Bezâr, bu hususu şöyle ifade etmektedir: “İkrime'den rivayette bulunanların sayısı yüz otuz kişidir yahut buna yakındır. Bunlar Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve diğer beldelerin önde gelen kimselerindedir. Hepsi ondan rivayette bulunmuş, o da onlardan razı olmuştur.”²⁰ [122] Son olarak Mizzî, *Kütüb-i Sitte*'de İkrime'den rivayette bulunan râvîlerin sayısını seksen iki olarak tespit etmiştir.²¹

1.3. Cerh ve Ta'dîl Literatüründe İkrime'nin Adâleti

Âlimlerin çoğunluğu, İkrime'nin adâletini kabul etmiş ve hadis rivayetini muteber görmüştür. Hâfız Abdülazîm el-Münzirî, İkrime hakkında söylenenlerin tamamını bir araya topladığı müstakil bir risale kaleme almıştır. Bununla birlikte bazı âlimler onu yalancılıkla itham etmiş, bid'at ehli olmakla suçlamış ve yöneticilerin hediyelerini ve bağışlarını kabul etmesini tenkit konusu yapmıştır.²² Hâfız İbn Hacer ise İkrime hakkında ileri sürülen bu tenkitleri özetleyerek şöyle demektedir:

“İkrime hakkında dile getirilen sözlerin tamamı üç husus etrafında toplanmaktadır. Birincisi ona yalancılık isnat edilmesi, ikincisi Hâricî görüşe sahip olduğunun ileri sürülmesi, üçüncüsü ise yöneticilerin verdikleri hediye ve bağışları kabul etmesi sebebiyle tenkit edilmesidir. Ona yöneltilen bütün ithamlar bu üç noktaya dayanır. Bid'at meselesine gelince bu itham kendisi

¹⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, 4/151.

¹⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, 16/371.

²⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, 21–22; ayrıca bk. İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî*, 429.

²¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/264–269.

²² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/264–269.

hakkında sabit olmuş olsa bile hadislerine zarar vermez. Zira o, bid'atine davet eden biri değildir. Kaldı ki bu itham da kendisi hakkında kesin olarak sabit değildir. Yöneticilerin he-diyelerini kabul etmesine gelince bu husus da aşırı derecede katı davrananlar dışında, cerh sebebi sayılmaz. Nitekim ilim ehlinin çoğunluğu bunu câiz görmektedir.”²³

İbn Abdülberr ise Saîd b. el-Müseyyeb'in İkrime'yi yalancılıkla itham etmesinin sebebini açıklamış ve bunun aralarındaki şahsî bir ihtilaftan kaynaklandığını belirtmiştir. Bu bağlamda el-Mervezî'den şu rivayeti nakletmektedir: Bir adam Saîd b. el-Müseyyeb'e gelerek, işlemesi uygun olmayan bir günah üzerine adakta bulunduğunu sordu. Saîd adadığını yerine getirmesini emretti. Bunun üzerine adam İkrime'ye gidip aynı soruyu sordu. İkrime ise ona yemininin kefareтини ödemesini ve adağını yerine getirmemesini söyledi. Adam tekrar Saîd b. el-Müseyyeb'e dönerek İkrime'nin görüşünü haber verince Saîd b. el-Müseyyeb: “İkrime bu görüşünde ısrar edecek olursa emirler tarafından ağır bir şekilde cezalandırılacak hatta şiddetli biçimde dövülecektir” dedi. Adam yemiden İkrime'ye gidip durumu kendisine ilettili. Bunun üzerine İkrime şöyle dedi: “Madem bunu bana ulaştırdın ona da şunu bildir: Emirler beni zaten döverek cezalandırdılar. Beni saçtan yapılmış bir tübbân²⁴ giydirerek ayakta tuttular. [123] Senin adağına gelince Allah'a itaat mi içeriyor yoksa bir ma'siyet mi? Şayet bunun bir itaat olduğunu söylese, Allah hakkında yalan söylemiş olur. Zira Allah'a isyan olan bir fiil itaat sayılamaz. Eğer bunun bir masiyet olduğunu söylese bu durumda seni Allah'a isyan etmeye sevk etmiş olur.”²⁵ [124]

2. İkrime'nin Rivayetleri ve Sahîh-i Buhârî'deki Konumu

İmam Buhârî, İkrime hakkında şu değerlendirmede bulunmuştur: “Bizim ashâbımızdan hiç kimse yoktur ki İkrime ile ihticâc etmemiş olsun.”²⁶ Bu ifade İmam Buhârî'nin, İkrime hakkında dile getirilen değerlendirmelerin hepsini bildiğini göstermektedir. Nitekim Buhârî rivayet tariklerlerine vukûfiyeti, rivayetleri kuşatıcı bilgisi ve bu alandaki üstünlüğüyle temayüz etmiş bir âlimdir. Üstelik o eserinde sıhhati şart koşmuştur. Bu durumda şu soru ortaya çıkmaktadır: “İmam Buhârî, İkrime'nin hadisleriyle, bu hadislerin tarikleriyle ve talebeleriyle nasıl bir yöntem çerçevesinde muamele etmiştir?” Bu bağlamda İkrime Mevlâ İbn Abbâs'ın, *Sahîh-i Buhârî*'de yer alan rivayetleri Mizzî'nin *Tehzîbü'l-Kemâl ve Tuhfetü'l-Eşrâf* adlı eserlerinde verdiği bilgiler doğrultusunda incelenmiştir. Yapılan inceleme neticesinde İmam Buhârî'nin, İkrime Mevlâ İbn Abbâs'tan gelen rivayetleri onun beş hocası tarikiyle tahrir etmeyi tercih

²³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/426.

²⁴ *Tübbân*, belden aşağıyı sıkıca saran, avret-i muğallazayı örten küçük bir iç giysidir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/420.

²⁵ İbn Abdülberr, *Câmi'u Beyâni'l-ilm ve fazlihî*, 2/1101.

²⁶ Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 7/49; ayrıca bkz. *Cüz' fi zikri hâli İkrime*, s. 18.

ettiği görülmüştür. Bunları şöyle sırlamak mümkündür: Abdullah b. Abbâs, Ebû Hüreyre, Hz. Âişe, [125] Abdullah b. Amr b. el-Âs ve Ebû Saîd el-Hudrî.²⁷ Bu sahâbîlerin her biri hakkında rivayetlerin ayrıntılarını ortaya koyan beş tablo hazırlanmıştır. Söz konusu tablolar şu esaslara göre düzenlenmiştir:

- İkrime'den rivayette bulunan talebeler, en çok rivayet edenlerden başlanarak daha az rivayet edenlere doğru sıralanmıştır.
- İkrime'den rivayet eden râvîler, her tabloda müteselsil biçimde numaralandırılmış, bir râvînin ismi başka bir tabloda tekrar ettiğinde, önceki tabloda verilen numarası aynen korunmuştur.
- İkrime'den rivayette bulunan her râvînin ismiyle birlikte mensup olduğu belde ayrıca belirtilmiştir.
- İmam Buhârî'nin, İkrime tarihiyle muallak olarak rivayet ettiği hadisler ile bu hadislerin râvîleri de tabloların ilgili sütunlarına dahil edilmiştir.

İkrime → İbn Abbâs

No	İkrime'den Rivayette Bulunan Râvî	İbn Abbâs'tan Rivayet Ettiği Hadis Sayısı
1	Eyyûb b. Ebû Temîme es-Sahtiyânî (Basralı)	21
2	Hâlid b. Mihrân el-Hazzâ', Ebû'l-Menâzil (Basralı)	18
3	Amr b. Dînâr (Mekkeli)	5
4	Katâde b. Diâme es-Sedûsî (Basralı)	5
5	Zübeyr b. el-Himrît (Basralı)	3
6	Süleyman b. Ebû Süleyman, Ebû İshak eş-Şeybânî (Kûfeli)	3 [126]
7	Hişâm b. Hassân (Basralı)	3
8	Yahyâ b. Ebû Kesîr el-Yemâmî	3
9	Husayn b. Abdurrahman es-Sülemî (Kûfeli)	2
10	Âsım b. Süleyman el-Ahvel (Basralı)	2
11	Abdülkerîm b. Mâlik el-Cezerî	2

²⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/265. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*'de Buhârî'nin İkrime'den altı farklı tarikle rivayette bulunduğunu işaret etmektedir. Ancak altıncı tarik olan "İkrime → Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb" yolu, kendisinin bir sehvi veya kalem sürçmesi olmalıdır. Zira İmam Buhârî, bu tarikle *Sahîh*'inde hiçbir hadisi tahrir etmemiştir. Aynı şekilde *Kütüb-i Sitte* müelliflerinden hiçbiri de bu tarikle hadis rivayet etmemiştir. Buna karşılık bu tarik, Abdürrezzâk ve İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'lerinde ve Taberânî tarafından rivayet edilmiştir. Örnek olarak bkz. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 7/439; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 5/198; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 12/346.

Muhtemelen Hâfız Mizzî'nin bu sehvinin sebebi, Abdullah b. Ömer'den rivayette bulunan İkrime b. Hişâm el-Mahzûmî adlı başka bir râvînin bulunmasıdır. Nitekim Buhârî, *Sahîh*'inde Abdullah b. Ömer'den üç yerde İkrime b. Hişâm tarihiyle hadis rivayet etmiştir. Bkz. *Tuhfetü'l-Esrâf*, 6/14-15.

No	İkrime'den Rivayette Bulunan Râvî	İbn Abbâs'tan Rivayet Ettiği Hadis Sayısı
12	Fudayl b. Gazvân ed-Dumebî (Kûfeli)	2
13	Ya'lâ b. Hakîm es-Sekafî (Basralı)	2
14	Ca'fer b. İyâs, Ebû Bişr el-Yeşkürî (Vâsıtlı)	1
15	Süfyân b. Ziyâd el-Asferî (Kûfeli)	1
16	Âmir b. Şerâhil eş-Şa'bî (Kûfeli)	1
17	Abdullah b. el-Hüseyn, Ebû Harîz el-Ezdî, Sicistân Kadısı	1
18	Abdurrahman b. Süleyman el-Evsî el-Medenî	1
19	Osman b. Gıyâs el-Basrî	1
20	Ya'lâ b. Müslim el-Mekkî	1
21	Ebû Yezîd el-Medenî	1

Toplam: 79 hadis [127]

İkrime → Ebû Hüreyre

No	Râvî	Hadis Sayısı
8	Yahyâ b. Ebû Kesîr el-Yemâmî	3
1	Eyyûb b. Ebû Temîme es-Sahtiyânî (Basralı)	1
5	Zübeyr b. el-Himrît (Basralı)	1
3	Amr b. Dînâr (Mekkeli)	1
4	Katâde b. Diâme es-Sedûsî (Basralı)	1
22	Ebû Hâşim er-Rummânî (Vâsıtlı)	1

Toplam: 8 hadis

İkrime → Âişe

No	Râvî	Hadis Sayısı
1	Eyyûb b. Ebû Temîme es-Sahtiyânî (Basralı)	1
2	Hâlid b. Mihrân el-Hazzâ' (Basralı)	1
23	Umâre b. Ebû Hafsa el-Ezdî (Basralı)	1

Toplam: 3 hadis

İkrime → Abdullah b. Amr b. el-Âs

No	Râvî	Hadis Sayısı
24	Ebü'l-Esved Muhammed b. Abdurrahman el-Kureşî el-Medenî	1

İkrime → Ebû Saîd el-Hudrî

No	Râvî	Hadis Sayısı
2	Hâlid b. Mihrân el-Hazzâ' (Basralı)	1

2.1. Buhârî'nin İkrime'den Rivayeti Bulunan Râvîleri Seçim Kriterleri

Yukarıda zikredilen rivayet yolları ve bunların ayrıntıları titizlikle incelen-
diğinde İmam Buhârî'nin, İkrime'den, dolayısıyla Mevlâ İbn Abbâs'tan riva-
yette bulunan râvîleri tercih etme yöntemine dair ulaşılan tespitler aşağıdaki
tabloda sistematik bir şekilde şöyle sunulabilir:

- İmam Buhârî, Sahîh'inde İkrime Mevlâ İbn Abbâs tarikiyle doksan iki hadise yer vermiştir.

Sahîh-i Buhârî'de İkrime'den rivayette bulunan râvîlerin sayısı yirmi dört-
tür.

- İkrime'nin talebeleri arasında yer alan Basralı râvîlerin sayısı dokuzdur. Bu sayı *Sahîh-i Buhârî*'de İkrime'den rivayette bulunan râvîlerin üçte birinden fazlasını oluşturmaktadır

- İkrime'nin Kûfeli talebeleri dört kişidir.

- İkrime'nin Medineli talebeleri üç kişiden ibarettir.

- Basralı râvîlerin İkrime'den naklettikleri hadislerin sayısı altmış ikidir. Bu rakam, *Sahîh-i Buhârî*'de yer alan İkrime rivayetlerinin yaklaşık üçte ikisine tekabül etmektedir.

- Kûfeli râvîlerin İkrime'den rivayet ettikleri hadislerin sayısı dokuzdur. Bu da İkrime rivayetlerinin onda birine karşılık gelmektedir.

- Basra dışındaki diğer beldelere mensup râvîlerin İkrime'den rivayet ettikleri hadislerin sayısı otuzdur. Bu sayı İkrime rivayetlerinin yaklaşık üçte birini oluşturmaktadır.

- İmam Buhârî'nin, İkrime'nin talebeleri arasında en fazla rivayetine yer verdiği râvî Basralı Eyyûb b. Ebû Temîme es-Sahtiyânî'dir. Ondak nakledilen hadislerin sayısı yirmi üçtür.

- *Sahîh-i Buhârî*'de İkrime'den en fazla rivayette bulunan iki talebenin (Eyyûb b. Ebû Temîme es-Sahtiyânî ve Hâlid b. Mihrân el-Hazzâ') rivayet ettiği hadislerin toplamı kırk üçtür. Her iki râvî de Basralı olup, bu sayı Basralı râvîler vasıtasıyla nakledilen İkrime hadislerinin üçte ikisinden fazlasını teşkil etmektedir. [130]

Bu tespitlerden hareketle şu sonuca ulaşılmaktadır: İmam Buhârî, İkrime Mevlâ İbn Abbâs'ın talebeleri arasında yer alan dokuz Basralı râvînin rivayetlerini diğerlerine tercih etmiştir. Nitekim Buhârî, Sahîh'inde İkrime tarikiyle tahrir ettiği doksan iki hadisin altmış ikisini bu Basralı râvîler vasıtasıyla nak-

letmiştir. Bu durum İmam Buhârî'nin İkrime hakkında ileri sürülen cerh iddialarından habersiz olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Aksine o İkrime'nin rivayetlerinden *Sahîh*'inde şart koştuğu sıhhat derecesine ulaşanları seçmiş onun talebeleri arasındaki râvileri de titiz bir elemenden geçirerek yalnızca zabt ve güvenilirlik yönünden yeterli gördüklerinden rivayette bulunmuştur. Dolayısıyla İmam Buhârî'ye göre problem İkrime'nin şahsında değil ondan rivayette bulunan bazı râvilerdedir. Bu noktada şu soru gündeme gelmektedir: “İmam Buhârî, neden İkrime'nin Basralı talebelerinin rivayetlerini diğer belde- lere mensup talebelerin rivayetlerine öncelemiştir?” Bu soruya cevap verebilmek için İkrime Mevlâ İbn Abbâs'ın hayat seyrine kısaca temas etmek gerekmektedir. İkrime Basra'da yetişmiş, ilim talebine burada başlamış ve mevlâsı İbn Abbâs'tan ilmi ilk defa burada almıştır. Nitekim İkrime başlangıçta Basralı Husayn b. Ebû'l-Hamr el-Anberî'nin kölesi idi.²⁸ Daha sonra Müminlerin Emîri Ali b. Ebû Tâlib tarafından Basra valisi olarak gönderilen Abdullah b. Abbâs'a hediye edilmiştir. Hz. Ali'nin hilafeti hicri 36–40 yılları arasında devam etmiş²⁹ İkrime ise mevlâsı Abdullah b. Abbâs'ın vefat ettiği hicri 68 yılına kadar onun yanında bulunmuştur.³⁰ Basralı râvilerin İkrime Mevlâ İbn Abbâs'tan rivayet hususunda diğerlerine göre daha fazla öne çıkmalarının temel sebebi onların İkrime'den semâya daha fazla önem vermeleri ve onunla uzun süreli irtibat hâlinde bulunmalarındır. [131] Bu sebeple İkrime'den naklettikleri rivayetler sayı ve sağlamlık bakımından diğer beldelerdeki râvilere nispetle daha fazla olmuştur. Nitekim bu husus İkrime'nin önde gelen talebelerinden Eyyûb b. Ebû Temîme el-Basrî'nin şu sözlerinden açıkça anlaşılmaktadır³¹: [132]

“İkrime'ye ilim yolculuğu yapmak üzere uzak diyarlara gitmeyi düşünüyordum. Bir gün Basra çarşısında bulunduğum sırada, bir adamın eşiği üzerinde olduğu söylendi; ‘Bu İkrime’ denildi. İnsanlar onun etrafında toplandı. Yanına vardım; fakat kalabalıktan dolayı kendisine hiçbir soru soramadım, sorularım adeta zihnimden uçup gitti. Bunun üzerine eşiğinin yanına geçtim; insanlar ona soru soruyor, ben de rivayetlerini ezberliyordum.”³²

²⁸ Husayn b. Mâlik b. el-Haşhaş et-Temîmî el-Anberî, künyesi Ebû'l-Kulûs, Basralıdır. Babasından, dedesinden, İmrân b. Husayn'dan, Semure b. Cündeb'den ve zâhidliğiyle tanınan Âmir b. Abd Kayıs'tan rivayette bulunmuştur. Ondan da oğlu Hasan, Abdülmelik b. Umeyr, Yûnus b. Ubeyd, Velîd b. Müslim el-Anberî ve Nasr b. Hassân rivayette bulunmuştur. İbnü'l-Medîni onun hakkında “*ma'rûf*” demiştir. el-İclî, “*Basralı bir tâbîidir, sika bir râvîdir*” değerlendirmesinde bulunmuştur. Ebû Hâtîm de onu “*sika*” olarak nitelemiştir. İbn Hibbân ise onu *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir. Kendisine Nesâî ve İbn Mâce rivayetlerinde yer vermiştir. Bkz. Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 6/533–536; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 2/334–335.

²⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/483–608.

³⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, 4/151.

³¹ Eyyûb b. Ebû Temîme *es-Sehtiyânî* el-Basrî: Hayatı ve ilmî kişiliği ileride ayrıca ele alınacaktır.

³² *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, V/289; *el-Ma'rife ve't-târîh*, II/9.

Eyyûb ayrıca şöyle demiştir: “*İkrime Basra’ya geldiğinde, insanlar etrafında o kadar yoğun şekilde toplandı ki, kalabalık sebebiyle bir evin damına çıkarıldı.*”³³ Yine Eyyûb’un şu sözü İkrime’nin Basra’daki ilmî tesirini açıkça ortaya koymaktadır: “*Sana şunu söylersem doğru olur: İkrime Basra’ya gelip oradan ayrılıncaya kadar, Hasan (el-Basrî) tefsirin pek çok kısmını terk etti.*”³⁴ İkrime’nin Basralılar nezdindeki bu yüksek konumu ve mevlâsı Abdullah b. Abbâs’ın onların gönlündeki itibarı sebebiyle Basralılar İkrime’den hadis dinlemeye ve ondan rivayet almaya büyük bir ihtimam göstermişlerdir. Bu durum İkrime’nin hadislerinde diğer beldelerdeki râvîlere göre üstünlük kazanmalarına yol açmıştır. Zira İkrime, Abdullah b. Abbâs’ın en seçkin ve en yakın talebelerinden biri olup onunla olan ilmî beraberliği yirmi beş yılı aşkın bir süre devam etmiştir. İkrime’nin Basralılar nezdindeki itibarını ve onların rivayetlerine gösterdikleri ilgiyi teyit eden bir diğer husus da şudur: Kûfeli Nadr b. Abdurrahman Ebû Ömer el-Hazzâz yalancılıkla itham edilmesine rağmen uydurduğu rivayetleri İkrime → İbn Abbâs isnadıyla pazarlamaya çalışmıştır. Bu konuda Ebû Nu’aym’a, Nadr b. Abdurrahman el-Hazzâz sorulduğunda yerden bir şey kaldırarak şöyle demiştir: “*Bu kadar bile etmez. Hammad’ın yanına gelir, orada oturur; kendisine sorulan her şeye ‘İkrime, İbn Abbâs’tan’ diyerek cevap verirdi.*”³⁵ [132]

Bu durum İmam Buhârî’nin *Sahîh*’ini tasnif ederken ortaya koyduğu ilmî dehanın açık bir göstergesidir. Zira o eserinde sıhhat şartlarını titizlikle uygulamakla birlikte telifi yalnızca teorik ölçütlere dayalı bir çalışma olmaktan çıkarmış hadis rivayetinin fiilî ve tarihî gerçekliğini yansıtan hadis çevreleriyle uyumlu bir eser ortaya koymuştur.

Peki İmam Buhârî neden İkrime’nin talebelerinden Basralı Eyyûb’un³⁶ rivayetlerini diğerlerine tercih etmiştir? İmam Muhammed b. İsmâil el-Buhârî

³³ *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, V/289.

³⁴ *ed-Du’afâ’ü’l-kebir*, III/373.

³⁵ *et-Târihü’l-kebir*, VIII/91; *el-Kâmil*, VIII/257; *Tehzibü’l-kemâl*, XXIX/393–396.

³⁶ Eyyûb b. Ebî Temime es-Sehtiyânî, künyesi Ebû Bekir olan Basralı bir tâbüdir (v. 131). Babasının adı Kisân’dır. Enes b. Mâlik’i görmüş, büyük tâbiilerden hadis rivayet etmiştir. Ali b. el-Medîni onun yaklaşık sekiz yüz hadisinin bulunduğunu belirtirken, İsmâil b. Uleyye rivayetlerinin iki bin civarında olduğunu, kendisinden çok azının kaybolduğunu ifade etmiştir. Hasan el-Basrî onu “Basra gençlerinin efendisi” olarak nitelemiş, Şu’be ise onu fakihlerin önderi olarak tanımlamıştır. Hammâd b. Zeyd, Eyyûb’un birlikte bulunduğu kimselerin en faziletlisi ve sünnete en sıkı bağlı olanı olduğunu söylemiştir. Humejdî, Süfyân b. Uyeyne’nin seksen altı tâbîi ile görüştüğünü ancak içlerinde Eyyûb gibisini görmediğini aktarmıştır. Süfyân b. Uyeyne’ye göre Nâfi’nin hadislerini Eyyûb’dan daha iyi bilen ve onlara daha düşkün olan kimse yoktur. Ebû Hâtim’in nakline göre İbnü’l-Medîni, Nâfi’nin en sağlam râvîlerinin Eyyûb ardından Mâlik ve Ubeydullah olduğunu belirtmiştir. Yine Ebû

eserinde sahih hadisi esas almış sahih hadisi ise senedi muttasıl olan, adalet ve zabt sahibi râvilerin birbirlerinden naklettiği, şâz ve illersiz yani salim rivayet olarak tanımlamıştır. Eyyûb b. Ebû Temîme es-Sehtiyânî el-Basrî çok hadis rivayet eden bir muhaddis olup rivayetleri en üst düzey zabt vasfıyla nitelendirilmiştir. Öyle ki onun zabtı sıkça zikredilmiş ve bu yönüyle *el-Muvaţta*'ın müellifi olan İmam Mâlik b. Enes'in zabtıyla birlikte anılmıştır. Nitekim İmam Mâlik'in, Nâfi' Mevlâ İbn Ömer'den yaptığı rivayetler "*en sahih isnadlar*" arasında kabul edilmiş hatta bazı cerh ve ta'dil imamları Eyyûb'un, Nâfi'ten yaptığı rivayetleri İmam Mâlik'in rivayetlerine dahi tercih etmişlerdir. [133]

Muallâ b. Mansûr'un aktardığına göre İsmâil b. Uleyye'ye, Basra'nın hâfız râvileri sorulmuş o da Eyyûb b. Ebû Temîme, İbn Avn, Süleyman et-Teymî, Hişâm ed-Düstüvâi ve Süleyman b. el-Muğîre gibi isimleri zikretmiştir.³⁷ Bu rivayet Eyyûb es-Sahtiyânî'nin Basra hadis çevresindeki seçkin konumunu ve hıfz bakımından öne çıkan râviler arasında ilk sırada yer aldığını göstermektedir. Osman b. Saîd ed-Dârimî ise Yahyâ b. Maîn'e, "*Nâfi'den rivayet konusunda Eyyûb mu sana daha sevimlidir, yoksa Ubeydullah mı?*" diye sorduğunu, Yahyâ b. Maîn'in her ikisini de eşit gördüğünü ve aralarında bir tercih yapmadığını nakletmektedir.³⁸ Bu değerlendirme Eyyûb'un, Nâfi' rivayetlerindeki sağlamlığının en üst seviyede kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Ebû Dâvûd'un nakline göre Ahmed b. Hanbel'e "*Eyyûb'u, Mâlik'e tercih eder misin?*" diye sorulmuş Ahmed b. Hanbel bu soruya açık bir şekilde "*Evet*" cevabını vermiştir.³⁹ Bu ifade, Eyyûb'un zabt ve ittibâ bakımından hatta Mâlik b. Enes gibi büyük bir imamla mukayese edilecek derecede güçlü bir râvî kabul edildiğini göstermesi bakımından son derece dikkat çekicidir. Ebû Bekir b. Ebû Haysem'e'nin, Yahyâ b. Maîn'den naklettiğine göre, "*En sağlam râvî*" sorulduğunda Yahyâ b. Maîn, "*Eyyûb sika bir râvîdir ve İbn Avn'dan daha sağlamdır. Eyyûb ile İbn Avn arasında ihtilaf olursa, Eyyûb'un rivayeti tercih edilir*" demiştir.⁴⁰ Bu değerlendirme Eyyûb'un sadece sika değil aynı zamanda muâsırları

Hâtim, Eyyûb'u her yönüyle Hâlid el-Hazzâ'dan üstün görmüş onun hakkında "*kendisi hakkında soru sorulmasına bile gerek olmayan güvenilir bir râvîdir*" demiştir. Mâlik b. Enes, Eyyûb'u âlim, amil ve huş sahibi biri olarak tanımlamış Hz. Peygamber'e duyduğu saygıyı gördüğü için kendisinden hadis yazdığını ifade etmiştir. Yahyâ el-Kattân da, Nâfi'nin önde gelen râvileri arasında Eyyûb, Ubeydullah ve Mâlik'i saymış, Nâfi'den işittiği hadislerde İbn Cüreyc'in de onlardan geri kalmadığını belirtmiştir. Eyyûb es-Sehtiyânî, *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin tamamı tarafından rivayetlerine yer verilen güvenilir bir râvî olduğu değerlendirilmesini yapmıştır. Bkz. el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 3/457-463; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/124.

³⁷ el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 3/462.

³⁸ el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 3/462.

³⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/126.

⁴⁰ el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 3/462.

arasında tercihe şayan bir râvî olarak görüldüğünü açıkça ortaya koymaktadır. İmam Buhârî de *et-Târihu'l-Kebîr*'inde şu nakli aktarmaktadır:

“Süleyman b. Harb bize, Hammâd b. Zeyd'den rivayetle şunu haber vermiştir: “İbn Avn hadis rivayet ederdi. Ben ona Eyyûb'dan farklı bir rivayet aktarığımda İbn Avn kendi rivayetini terk eder ve ‘Bunu sen işitmedin mi?’ derdi. Kendisine ‘Evet’ denildiğinde ise, ‘Şüphesiz Eyyûb, Muhammed b. Sîrîn'in hadislerini bizden daha iyi bilendir’ derdi.”⁴¹

Bu rivayet İbn Avn gibi büyük bir tâbî râvînin dahi Muhammed b. Sîrîn rivayetlerinde Eyyûb'un zabtna başvurduğunu ve onu kendisinden daha sağlam kabul ettiğini açıkça göstermektedir.

Bu veriler ışığında, İmam Buhârî'nin *Sahîh*'inde Eyyûb es-Sahtiyânî'nin rivayetlerini diğer Basralı râvîlere tercih etmesi son derece tabiidir. Zira Eyyûb, Basra fakihlerinin önderi, en sağlam râvîlerinden biri ve zabt bakımından zirve bir isimdir. Ayrıca onun İkrime'den hadis almaya büyük önem verdiği, Basra'daki diğer muhaddisler gibi gerekirse ona yolculuk yapmayı dahi düşündüğü bilinmektedir. Burada özellikle şu hususa dikkat çekmek gerekir ki cerh ve ta'dîl âlimleri nezdinde İkrime'den rivayetlerinde zayıflıklarıyla meşhur olan râvîlerden İmam Buhârî bilinçli olarak uzak durmuş ve *Sahîh*'inde İkrime yoluyla onlardan hiçbir rivayete yer vermemiştir. Bu tutum onun eserinde sıhhat şartını temel bir ilke olarak benimsemesinin tabîi bir sonucudur. Nitekim *Sahîh*'ini telif ederken yalnızca rivayetin zahîrî bağlantısını değil râvîlerin zabt ve itkan seviyelerini de titizlikle dikkate almıştır. Bu kapsamda Buhârî'nin, İkrime'den rivayetleri problemlili görülen bazı râvîleri dışarıda bıraktığı açıkça görülür. Bunlardan özellikle Semmâk b. Harb,⁴² Dâvûd b. el-Husayn⁴³ ve Amr

⁴¹ el-Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, 1/409.

⁴² Semmâk b. Harb (v. 123/741), künyesi Ebû'l-Muğîre olan Zühelî el-Bekrî el-Kûfî, İkrime'den çokça rivayette bulunan râvîlerdendir. İkrime tarihiyle yaklaşık iki yüz hadis rivayet etmiş seksene yakın sahâbiye yetişmiştir. Hadis ilminde genel olarak sadûk ve hadisi kabul edilebilir bir râvî olarak değerlendirilmiş kendisinden rivayet etmekten kaçınılan biri olmamıştır. Bununla birlikte, başkalarının isnadlandırmadığı bazı hadisleri tek başına isnadlandırması eleştirilmiştir. Ali b. el-Medîni, özellikle İkrime'den yaptığı rivayetlerin ıztıraplı olduğunu belirtmiştir. Ya'kûb es-Sedûsî de, Semmâk'ın İkrime'den rivayetlerinde özel olarak karışıklık bulunduğunu buna karşılık İkrime dışındaki rivayetlerinin salih olduğunu ve sağlamlıkta öne çıkmadığını ifade etmiştir. Şu'be ve Süfyân es-Sevrî gibi kendisinden erken dönemde hadis alanların rivayetleri ise daha sahih ve düzgün kabul edilmiştir. Nesâî, onun hakkında “*leyse bihî be'sün*” *ancak hadislerinde bazı kusurlar vardır*” değerlendirmesini yapmıştır. İmam Buhârî kendisinden muallak olarak rivayette bulunmuş; Müslim ve Sünen sahipleri ise hadislerini eserlerine almışlardır. Bkz. Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 4/173; İbn 'Adî, *el-Kâmil fî du'afâ' i'r-ricâl*, 4/541; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 12/115; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/245; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehziib*, 11/354.

⁴³ Dâvûd b. Husayn (v. 135/752), Emevîlerin mevlası olup Medinelidir. Ali b. el-Medîni onun İkrime'den yaptığı rivayetlerin münker olduğunu açıkça ifade etmiştir. Buna karşılık İmam Mâlik, Dâvûd b. Husayn'dan, İkrime dışındaki hocaları vasıtasıyla rivayette bulunmuş ve

b. Ebû Amr (el-Muttalib'in mevlâsı)⁴⁴ zikredilebilir. [135]

2.2. İmam Buhârî'nin İkrime Rivayetlerini Seçme Metodu

İkrime hadis rivayetinde müksir râvilerden biridir. Kendisine nispet edilen rivayetlerin bir kısmı hocalarından naklettiği hadislerde başka râviler tarafından mütâbaat edilmiş bir kısmı ise bu hocalardan yalnızca onun tarafından rivayet edilmiştir. İmam Buhârî, *Sahih*'inde İkrime'den her iki tür rivayeti de almış gerek mütâbaat edilen gerekse ferd olarak rivayet edilen hadislerini eserine dâhil etmiştir. Bu durum İmam Buhârî'nin, İkrime'yi sika kabul ettiğini ve onun rivayetlerini sahih hadis mertebesinin en üst derecesinde değerlendirdiğini açıkça göstermektedir. Nitekim Buhârî'nin, İkrime hakkındaki şu sözü

kendisini sika olarak nitelemiştir. Yahyâ b. Ma'in de onu güvenilir kabul etmiş Mâlik'ini Dâvûd b. Husayn'a yönelik mesafesinin onun İkrime'den hadis rivayet etmesiyle bağlantılı olduğunu zira Mâlik'in İkrime'ye karşı olumsuz bir kanaat taşıdığını belirtmiştir. Bununla birlikte İbn Sa'd, el-İclî ve İbn Şâhîh tarafından da tevsik edilmiştir. Buna mukabil es-Sâcî onu münker hadis rivayet etmekle ve Hâricî görüşle itham etmekle eleştirmiştir. Süfyan b. Uyeyne, "Biz Dâvûd b. Husayn'ın hadislerinden sakımdırık" diyerek ihtiyatlı yaklaşımını dile getirmiştir. el-Cûzeci'nin hadislerinin övgüye layık olmadığını ifade etmiş buna rağmen İmam Mâlik'in eleştirerek de olsa ondan rivayette bulunduğunu kaydetmiştir. Ebû Hâtim, Dâvûd b. Husayn'ı güçlü bir râvi olarak görmemiş ancak Mâlik'in ondan rivayette bulunması sebebiyle hadislerinin tamamen terk edilemeyeceğini söylemiştir. Ebû Dâvûd özellikle İkrime tarihiyle gelen rivayetlerinin münker buna karşılık diğer hocalarından yaptığı rivayetlerin daha düzgün olduğunu belirtmiştir. Nesâî onun hakkında "leyse bihi be'sün" değerlendirmesinde bulunurken İbn Hibbân güvenilir râvilerden onların rivayetlerine benzemeyen hadisler aktardığını ve bu sebeple rivayetlerinden kaçınılması gerektiğini söylemiştir. İkrime hocası olarak Dâvûd b. Husayn'ın yanında vefat etmiştir. Buna rağmen kendisinden *Kütüb-i Sitte* müellifleri rivayette bulunmuşlardır. Bkz. el-Ukaylî, *ed-Du'afâ' u'l-kebir*, 2/35; İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 3/560; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 8/379-382; *İkmâlî Tehzîbü'l-kemâl*, 4/244-246.

⁴⁴ Amr b. Ebî Amr, el-Muttalib b. Abdullah b. Hantab el-Mahzûmî'nin mevlâsı olup Kureyş'e mensup Hicazlı bir râvidir. Babasının adı Meysere'dir. Çok hadis rivayet eden özellikle mürsel rivayetleriyle tanınan bir isimdir. Enes b. Mâlik'ten semâi vardır. İmam Mâlik de ondan iki hadis rivayet etmiştir. Ahmed b. Hanbel hakkında "leyse bihi be'sün" değerlendirmesinde bulunmuştur. Buna karşılık Yahyâ b. Ma'in hadislerinde zayıflık bulunduğunu, kuvvetli bir râvi olmadığını ve hüccet kabul edilemeyeceğini söylemiş Alkame b. Ebî Alkame'nin ondan daha güvenilir olduğunu belirtmiştir. Buhârî onun İkrime'den 'behîme hadîsesi'ne dair rivayetinde semâinin sabit olup olmadığını bilinmediğini ifade etmiştir. İbn Hibbân zaman zaman hata yaptığını ancak kendisinden sika râviler aracılığıyla gelen rivayetlerinin dikkate alınabileceğini söylemiştir. es-Sâcî onu doğru sözlü fakat vehme düşebilen bir râvi olarak nitelemiştir. Zehebî hadislerini "hasen olmakla birlikte sahihin en üst derecesinin altında" şeklinde değerlendirmiş İbn Hacer ise bu ifadeyi tashih ederek "el-'ulyâ" kaydının çıkarılmasının daha isabetli olduğunu belirtmiştir. el-İclî, onu sika kabul etmiş, ancak özellikle behîme hadisi sebebiyle eleştirildiğini kaydetmiştir. Nesâî de onun kuvvetli bir râvi olmadığını ifade etmiştir. Buna rağmen *Kütüb-i Sitte* müellifleri kendisinden rivayette bulunmuşlardır. Bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 6/359; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/185; İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 6/205; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 22/168-171; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 17/118-120.

bu yaklaşımı teyit eder: “Bizim *ashabımızdan olup da İkrime ile ihticâc etmeyen kimse yoktur*.”⁴⁵ Buhârî’nin, İkrime’nin teferrüd ettiği rivayetlere yer vermesine örnek olarak, *Kitâbü’t-Talâk*’da rivayet ettiği şu hadis zikredilebilir: Ezher b. Cemîl → Abdülvehhâb es-Sekafi → Hâlid → İkrime → İbn Abbâs tarikiyle rivayet edildiğine göre, Sâbit b. Kays’ın eşi, Hz. Peygamber’e gelerek: “*Ey Allah’ın Rasûlü! Sâbit b. Kays’ı ne ahlâkı ne de dini bakımından ayıplıyorum ancak İslâm içinde küfre düşmekten korkuyorum*” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber “*Bahçesini ona geri verir misin?*” buyurdu. Kadın “*Evet*” deyince, Hz. Peygamber “*Bahçeyi kabul et ve onu bir talâkla boş*” buyurdu. Bu hadis İkrime’nin, İbn Abbâs’tan müsned olarak tek başına rivayet ettiği hadislerdendir. Zira İbn Abbâs’ın diğer talebeleri bu hadisi mürsel olarak rivayet etmişlerdir. Nitekim Dârekutnî, *Sünen*’inde⁴⁶ bu hadisin mürsel rivayetini Atâ b. Ebî Rebâh tarikiyle nakletmiştir. Bu rivayet Muhammed b. Ca’fer (Gunder) → İbn Cüreyc → Atâ isnadıyla gelmiş olup, Atâ şöyle demektedir: “Bir kadın Hz. Peygamber’e (s.a.s.) gelerek kocasından şikâyet etti. Bunun üzerine Hz. Peygamber ‘*Bahçesini ona geri ver*’ buyurdu. Kadın: ‘*Evet, fazlasıyla da veririm*’ deyince, Hz. Peygamber ‘*Fazlalık yoktur...*’ [136] Dârekutnî söz konusu rivayet hakkında Velîd’in, İbn Cüreyc tarikiyle hadisi Atâ’dan, onun da İbn Abbâs’tan müsned olarak rivayet ettiğini ancak mürsel rivayetin daha sahih olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷ İmam Buhârî’nin, İkrime’nin rivayetlerinden başkaları tarafından desteklenen (mütâbaat edilen) hadisleri *Sahih*’ine aldığına örnek olarak *Kitâbü’s-Savm*’da yer verdiği hadis zikredilebilir. Bu rivayette Hz. Peygamber’in hem ihramlı iken hem de oruçlu iken hacamat yaptırdığı bildirilmektedir.⁴⁸ Bu hadis İkrime’nin, İbn Abbâs’tan naklettiği rivayetler arasında diğer talebeler tarafından da desteklenmiş rivayetlerdendir. Nitekim bu hadis Atâ b. Ebî Rebâh ve Tâvûs b. Keysân tarafından da İbn Abbâs’tan rivayet edilmiş İmam Buhârî bu mütâbaatleri *Kitâbü’t-Tıbb*’da ayrıca tahrir etmiştir.⁴⁹ Eyyûb es-Sehtiyânî’nin bu hadisi rivayeti onun işittiği hadisleri muhafaza ve zabt konusundaki üstünlüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim İbn Hacer bu hadisin İbn Abbâs’tan dört farklı lafızla rivayet edildiğini belirtmiş ve bu rivayet şekillerini ayrıntılı biçimde değerlendirmiştir. İbn Hacer Hz. Peygamber’in hem oruçlu hem de ihramlı iken hacamat yaptırmış olmasının bazı âlimlerce problemlili gördüğünü ifade eder. [137] Bunun gerekçesi olarak da Hz. Pey-

⁴⁵ Buhârî, *et-Târihu’l-kebir*, 7/49; ayrıca bkz. *Cüz’ fihî zikru hâli İkrime*, s. 18.

⁴⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/498.

⁴⁷ Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/498.

⁴⁸ Buhârî, *Savm*, 33.

⁴⁹ Buhârî, *Tıbb*, 16.

gamber'in seferde nafil oruç tutmasının mutad olmaması, ihramın ancak yolculuk esnasında söz konusu olması ve Hz. Peygamber'in, Ramazan ayında ihram maksadıyla sefere çıktığı tek vakanın Mekke'nin fethi olması ve bu sırada da ihramlı bulunmaması gibi hususları zikreder.⁵⁰ "Peki, Resûlullah'ın yolculuk hâlindeyken, oruçlu ve ihramlı olarak hacamat yaptırdığı nasıl rivayet edilmiştir?" sorusuna İbn Hacer şu açıklamayla cevap vermektedir: "Daha sonra bana şu kanaat açıkça belirdi ki bazı râviler iki ayrı durumu zikretmede birleştirmiş ve böylece her ikisinin aynı anda gerçekleştiği vehmine kapılmışlardır. Oysa daha isabetli olan Buhârî'nin rivayetinde yer alan şu lafızdır: 'Hz. Peygamber hacamat yaptırdı oruçlu iken de hacamat yaptırdı, ihramlı iken de hacamat yaptırdı.' Buna göre her bir hâlin ayrı bir zamanda gerçekleşmiş olduğu kabul edilir ki bunda herhangi bir sakınca yoktur."⁵¹ Bize göre İbn Hacer'in "daha isabetli" olarak nitelediği bu rivayet *Sahîh-i Buhârî*'de Eyyûb'un, İkrime'den rivayet ettiği hadistir ve bu lafızla İkrime'den yalnızca Eyyûb rivayette bulunmuştur. Buna karşılık İkrime'nin diğer talebelerinden İbn Hacer'in işaret ettiği üzere hadisin diğer üç farklı rivayet şekli nakledilmiştir. Bu durum, Eyyûb'un, İkrime'den işittiği hadisleri rivayet etmedeki zabt üstünlüğünü ve Buhârî'nin onu tercih etmesindeki ilmî gerekçeyi açıkça ortaya koymaktadır. [138]

III. Sonuç

Elde edilen veriler doğrultusunda, araştırma kapsamında gerçekleştirilen analizler neticesinde ulaşılan bulgular, farklı değişkenlerin etkileşimleri ve ölçüm sonuçları göz önünde bulundurularak aşağıdaki tabloda sistematik bir biçimde ve ayrıntılı olarak sunulabilir;

- İkrime, hayatını uzun süre İbn Abbâs ile birlikte geçirmiş mevlâsının vefatından sonra ise farklı beldelere intikal ederek hadis rivayetinde bulunmuş ve kendisinden çok sayıda kimse rivayette bulunmuştur.

- Cerh ve ta'dîl âlimlerinin çoğunluğu İkrime'yi güvenilir kabul etmiş şahsına yönelik bazı ithamların ona zarar vermeyeceği kanaatine varmıştır. Kendisine bid'at isnadı sabit olmadığı gibi devlet erkânından aldığı atıyyelerin de rivayet ehliyetini zedelediği belirtilmiştir.

- Saîd b. el-Müseyyeb'in İkrime'yi tekzip etmesi aralarındaki şahsî ihtilaftan kaynaklandığı için cerh açısından dikkate alınmamıştır.

- İmam Buhârî, İkrime'nin rivayetleriyle ihticâc edilebileceği kanaatine varmış ve *Sahîh*'inde ondan doksan iki hadis tahrir etmiştir.

- İmam Buhârî, İkrime hakkında ileri sürülen cerh iddialarından habersiz

⁵⁰ İbn Hacer, *et-Telhîsü'l-habîr*, 2/413.

⁵¹ İbn Hacer, *et-Telhîsü'l-habîr*, 2/413.

değildir. Bununla birlikte *Sahih*'inde yalnızca sıhhat şartlarına uygun olan rivayetlerini tercih etmiş İkrime'den rivayette bulunan râvileri titiz bir süzgeçten geçirerek yalnızca zabtı sabit olanların rivayetlerini almıştır. Buna göre Buhârî'ye göre problem İkrime'de değil ondan rivayette bulunan bazı râvilerdedir.

- İmam Buhârî, İkrime'den yapılan rivayetlerde özellikle Basralı râvilerin hadislerine ağırlık vermiş onların tarikiyle *Sahih*'inde altmış iki hadis tahrir etmiştir. Bu sayı *Sahih*'teki İkrime rivayetlerinin üçte ikisinden fazlasına teka-bül etmektedir.

- Buhârî'nin, İkrime'den rivayette en çok tercih ettiği râvi, Eyyûb b. Ebî Temîme es-Sahtiyânî'dir. Zira Eyyûb, İkrime'nin talebeleri arasında en sağlam zabta sahip olduğu gibi kendi döneminde Basra ehlinin de en güvenilir râvilerinden biridir.

- İmam Buhârî, İkrime'nin hadislerini sıhhat bakımından en üst derecede değerlendirmiş bu sebeple hem tek başına rivayet ettiği hadisleri hem de başkalarının desteklenen rivayetlerini *Sahih*'ine almıştır. [139]

“İmâm Buhârî'nin, İkrime Mevlâ İbn Abbâs'ın Rivâyetlerine Yaklaşımı”

Özet: Vahiy, Yüce Allah'ın emir ve yasalarını Cibrâil (as) aracılığıyla peygamberlerine iletmesi sürecidir. Bu çalışma, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vahiy esnasında yaşadığı aşırı terleme, titreme, yüz renginin değişmesi, vücutta ağırlık hissetme ve horultuya benzer sesler çıkarma gibi bedensel değişimleri; sahih hadis rivayetleri ve İslâm âlimlerinin görüşleri ışığında incelemektedir. Araştırmada ele alınan temel problem, William Muir, Ignaz Goldziher ve W. Montgomery Watt gibi Oryantalistlerin, bu fizyolojik değişimleri "epilepsi (sara)", "trans hali" veya "halüsinasyon" gibi patolojik nedenlere dayandırarak açıklamaya çalışmalarıdır. Makalede, söz konusu Oryantalist iddialar, tarihî veriler ve hadis kaynakları ile karşılaştırılarak eleştirilmiştir. İnceleme sonucunda; epilepsi nöbetlerinde görülen bilinç kaybı ve hafıza yitiminin aksine, Hz. Peygamber'in vahiy esnasında tam bir şuur açıklığına sahip olduğu, aldığı vahiyleri eksiksiz bir şekilde hafızasına kaydettiği ve vahiy sonrasında derhal tebliğ görevini sürdürdüğü tespit edilmiştir. Ayrıca vahiy esnasında Hz. Peygamber'in bindiği devenin çökmesi veya temas ettiği sahabînin uyluğunda şiddetli bir ağırlık hissetmesi gibi somut fiziksel etkiler, yaşanan sürecin sübjektif bir hayal değil, harici ve ontolojik gerçekliği olan bir durum olduğunu göstermektedir. Çalışma, bu bedensel değişimlerin bir hastalık belirtisi değil, Kur'an'da ifade edilen "ağır söz" (kavl-i sakil) ilkesi gereği, peygamberlik yükünün beşerî bünyedeki doğal ve zorunlu yansımaları olduğu sonucuna varmaktadır.

Atf: Râmi HÜDÂ, “İmâm Buhârî'nin, İkrime Mevlâ İbn Abbâs'ın Rivâyetlerine Yaklaşımı”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXIII/2, 2025, 301-318.

Anahtar Kelimeler: el-Câmî' u's-Sahîh; Hadis; İkrime Mevlâ İbn Abbâs; İmam Buhârî.

"منهج الإمام البخاري في التعامل مع مرويات عكرمة مولى ابن عباس"

الملخص: تتناول هذه المقالة موقف الإمام البخاري من روايات عكرمة مولى ابن عباس في كتابه الجامع الصحيح، والمنهج الذي اتبعه في اختيار هذه الروايات. ويُعدّ عكرمة مولى ابن عباس من كبار التابعين ومن المكثرين في رواية الحديث. ومع أنّ غالبية علماء الجرح والتعديل قبلوا روايته وعدّوه ثقة، فإن بعض العلماء انتقدوه وطعنوا في رواياته. وتتركز الدراسة على بيان كيفية تعامل الإمام البخاري مع هذا الخلاف، والأسس التي اعتمدها في إدراج روايات عكرمة

في صحيحه. واعتمدت الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي، حيث جرى تتبع روايات عكرمة الواردة في صحيح البخاري وتحليل أسانيدها. وتوصلت إلى أنّ الإمام البخاري أخرج في صحيحه اثنين وتسعين حديثاً عن عكرمة، بعد إخضاعها لعملية اختيار دقيقة شملت الرواة عنه. وقد أولى عناية خاصة بروايات تلازمته من أهل البصرة، وفي مقدّماتهم أيوب بن أبي تميمة السختياني. كما أنه أدرج في صحيحه الروايات التي تفرد بها عكرمة، إضافة إلى الروايات التي وجدت لها متابعات، متى استوفت شروط الصحة. ويُستفاد من ذلك أنّ الإمام البخاري كان على علم بالانتقادات الموجهة إلى عكرمة، غير أنه لم يَرِ الإشكال في شخصه، وإنما في بعض من روى عنه، ولذلك اقتصر في صحيحه على روايات من ثبت ضبطهم ووثاقهم.

عطف: رامي هذا، "منهج الإمام البخاري في التعامل مع مرويات عكرمة مولى ابن عباس"، المجلد الثالث والعشرون العدد الثاني، 2025 ص. 301-318.

الكلمات المفتاحية: الجامع الصحيح؛ الحديث؛ عكرمة مولى ابن عباس؛ الإمام البخاري.

Yapay Zekâdan Elde Edilen Dipnotlu Metinlerin Microsoft Word Üzerinde Visual Basic for Applications (VBA) Kullanılarak Düzenli Hâle Getirilmesi

Mustafa KALFA*

“Organizing AI-Generated
Texts with Footnotes in
Microsoft Word Using Visual
Basic for Applications (VBA)”

Abstract: This study aims to provide a practical solution to a common formatting problem encountered in texts generated by artificial intelligence language models such as ChatGPT, Claude and DeepSeek. The problem in question is the inability to convert footnotes produced by these tools into Microsoft Word’s standard, editable and dynamic footnote structure. Currently, footnotes in AI outputs are added to the end of the document without being linked to the text. This situation causes significant time loss and editing difficulties especially during the process of translating, simplifying or enhancing an existing academic text using artificial intelligence. This article step-by-step introduces a macro named “KoseliParantezDipnotCevir()” developed using Visual Basic for Applications (VBA) to solve the problem. After the user ensures that the footnote references in the AI output are standardized in the [1] [2] [3] format, the VBA code automatically detects these references within the square brackets, adds them as actual Word footnotes at their positions within the text, and cleans up the original footnote list. The code also includes a control mechanism that compares the number of references in the main text with the number of footnote definitions and alerts the user to potential errors. As a result, this method automates the manually time-consuming editing process in long documents containing hundreds of footnotes providing a significant efficiency increase for researchers and authors. Until AI tools naturally acquire this capability, this solution will serve as a reliable and functional bridge.

Citation: Mustafa KALFA, “Yapay Zekâdan Elde Edilen Dipnotlu Metinlerin Microsoft Word Üzerinde Visual Basic for Applications (VBA) Kullanılarak Düzenli Hâle Getirilmesi” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XXIII/2, 2025, pp. 319-337.

Key words: Artificial Intelligence, Visual Basic for Applications, Microsoft Word, Data with Footnotes, Academic Text.

* Doktora, İbn Haldun Üniv., Temel İslam Bilimleri (Hadis), İSTANBUL,
mustafakalfa98@gmail.com

ORCID: 0009-0001-7209-8524

Geliş: 27.10. 2025

Yayın: 31.12.2025

I. Giriş

ChatGPT, Claude, DeepSeek, Gemini, Grok gibi yapay zekâ dil modelleri, metin üretme konusunda oldukça yetenekli olsalar da bu metinleri akademik standartlarda bir Microsoft Word belgesi olarak biçimlendirmede bazı sorunlar yaşayabilmektedir. Bu sorunların en belirginlerinden biri, üretilen dipnotların belge içinde doğru yerlere otomatik olarak eklenmemesidir. Bu yazının temel amacı, bu noktada devreye giren pratik bir çözümü tanıtmaktır: Yapay zekâdan alınan ve dipnot içeren bir metni Word'ün gerçek ve düzenlenebilir dipnotlarına nasıl dönüştürüleceğini adım adım göstermek.

Araştırmalarını hadis alanında yürüten biri olarak temel İslam bilimlerinin yapay zekâdan faydalanma derecesinin¹ ve bu araştırmada ele alınacak konuyla ilgisinin zayıf olduğunu görmekteyim. Bununla birlikte yakın zamanda bu ilimlerde dipnotlu veri üretebilen GPT'ler ortaya çıkmıştır. Söz konusu verilerin Microsoft Word ortamında kullanımının kolaylaşması adına burada zikredilecek yöntemin faydalı olacağını düşünüyorum.

Yapay zekânın akademik ve güvenilir metinler üretmesinin imkânı tartışması bir kenara bırakılacak olursa² dipnotların olması gereken biçimlerine kavuşturulması şeklindeki sorun yalnızca sıfırdan bir metin yazdırırken ortaya çıkmamaktadır. Var olan bir araştırma metnini yapay zekâdan destek olarak başka bir dile çevirmek, sadeleştirmek veya geliştirmek iste-

¹ Yapay zekâ odaklı hadis çalışmaları üzerine literatür değerlendirmesi niteliğindeki bir çalışma için bkz.: Ananda Prayogi, "Trends of Hadith Studies in Artificial Intelligence Research Works on Google Scholar: A Literature Review", *Proceedings of International Conference on Islamic Civilization and Humanities* (Surabaya: ICONITIES, 2023), 1/609-22. Hadis ilmi ile yapay zekâ ilişkisini konu edinen, Türkiye'de yapılmış bazı çalışmalar için bkz.: Furkan Çakır, "Yapay Zekâ ve Hadis", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 32 (2023), 109-131; Mehmet Ayhan - Zülal Kılıç, "Yapay Zekâ Modellerinin Hadis Tarihi Sorularına Verdiği Yanıtların Karşılaştırmalı Analizi: Chatgpt ve Gemini Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 137-159; Mehmet Apaydın, "The Feasibility of Using Artificial Intelligence in Hadith Research", *Journal of Sharia and Islamic Studies* 40/140 (2025), 9-64. Dijital ve beşerî bilimlerin diğer İslâmî ilimler ve hadis ilminde kullanımının getirileri ile ilgili bkz.: Tuba Nur Saraçoğlu, "Dijital Beşerî Bilimler Bağlamında İlahiyat/İslâmî İlimler", *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/2 (2022), 845-891; Rahile Kızılkaya Yılmaz - Elif Haksever, "Dijitalleşmenin Hadis Çalışmalarına Katkısı", İbrahim Özcoşar vd. (ed.), *Modern Dönemde Hadis ve Babanzade Ahmed Naim* (İstanbul: Divan Kitap, 2022), 349-364.

² Büyük Dil Modelleri'nin (LLM) dinî sorulara cevap verme noktasında halüsinasyonlara eğilimli olma, yanlış, ilgisiz, saldırgan, uygunsuz, tartışmalı olabilecek hassas içerikler üretme gibi problemlerine değinerek Retrieval-Augmented Generation (RAG) yaklaşımının bu problemleri önemli ölçüde aşabileceğini iddia eden bir çalışma için bkz.: Ahmet Yusuf Alan vd., "Improving LLM Reliability with RAG in Religious Question-Answering: Mufas-sirQAS", *Turkish Journal of Engineering* 9/3 (2025), 544-559.

duğumuzda de benzer bir problemle karşılaşırız. Metin başka bir dile çevrildiğinde veya değiştirildiğinde, dipnotlar metinden koparılarak belgenin sonuna anlamsız bir şekilde yığılır. Manuel olarak tek tek taşınmaları ise oldukça zaman alıcı ve hataya açık bir süreçtir.

Yapay zekâdaki hızlı gelişmeler sayesinde söz konusu sorun yakın zamanda çözülecek olsa da bugün birden fazla araştırmacının bu engelle karşılaştığını gözlemlediğim için bu pratik rehberi hazırlamayı uygun gördüm

II. Yapay Zekâ Asistanıyla Dipnotlu Metnin Üretimi

Aşağıda, Şafii Fıkhi chatbotuna³ verilmiş “Bana Şafii fıkhı ve Ehl-i Hadis'in fıkh anlayışı ilişkisini içeren 1 paragraf ve 3 dipnottan oluşan bir metin yaz. Sonucu bir Word belgesi halinde sun. Belge içerisindeki dipnotlar Word dipnot formatına uygun olsun.” şeklindeki komutun çıktısı yer almaktadır.

Bana Şafii fıkhı ve Ehl-i Hadis'in fıkh anlayışı ilişkisini içeren 1 paragraf ve 3 dipnottan oluşan bir metin yaz. Sonucu bir Word belgesi halinde sun. Belge içerisindeki dipnotlar Word dipnot formatına uygun olsun.

Elbette. Aşağıdaki paragraf, Şafii fıkhı ile Ehl-i Hadis'in fıkh anlayışı arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Metin, üç adet Word formatında dipnot içerir. Ardından belgeyi `.docx` biçiminde sunuyorum.

Metin:

Şafii fıkhı, Ehl-i Hadis'in rivayet merkezli yaklaşımını sistemli bir hukuk metodolojisine dönüştürmüş bir ekoldür. İmam eş-Şafii, "el-Ümm" adlı eserinde, hüküm çıkarımında sünnetin bağlayıcılığını vurgulayarak, kıyası da naslan anlaşılması için bir yöntem olarak mejrulaştırılmıştır¹. Bu yönüyle, Ehl-i Hadis'in nass merkezliliğini korurken, Ehl-i Rey'in akılcı usullerinden faydalanmış ve iki eğilimi mezceden bir fıkh doktrini kurmuştur. Ebü İshâk eş-Şirâzî'nin "el-Mühezzeb"inde görüldüğü üzere, Şafii fıkhı meseleleri delil hiyerarşisine göre ele alır ve hadisi merkeze koyarken onu usulî kstaslarla dengeler². Nevevi de "el-Mecmû"da bu çizgiyi sürdürmüş, Ehl-i Hadis'in sahih rivayetlere bağlılığını koruyarak, ameli uygulamada mezhebin bütünlüğünü temin etmiştir³. Böylece Şafii mezhebi, Ehl-i Hadis'in literalizmini ilmi bir fıkh disiplini içinde yeniden inşa etmiş; nakil ile nazarı uzlaştıran dengeli bir metodoloji ortaya koymuştur.

Dipnotlar:

1. eş-Şafii, *el-Ümm*, V1, s. 2.
2. Ebü İshâk eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, V1, s. 2.
3. Nevevî, *el-Mecmû*, V1, s. 1.

Şimdi bu metni Word dosyası olarak hazırlayıp sunuyorum.

İstedğiniz metin ve dipnotlar Word formatında hazırlandı.

Belgeyi buradan indirebilirsiniz: [safii_fikhi_ve_ehl_hadis.docx](#)

📄 📁 📄 ...



Cevabın sonunda verilen belge linkine tıkladığında aşağıdaki görünüme sahip belge indirilmektedir. Giriş bölümünde belirtildiği üzere şu an için yapay zekâ asistanları dipnotlu belge üretiminde sorun yaşamaktadır.

³ Bu GPT, Yasin Yıldız ve Hamza Özen tarafından Prof. Dr. Bilal Aybakan ve Doç. Dr. Nail Okuyucu'nun çalışmaları esas alınarak geliştirilmiştir. ChatGPT, “Şafii Fıkhi”, (Erişim 24 Ekim 2025).

Sıradan metin içeren belge oluşturma konusunda ise ChatGPT'nin diğerlerine nazaran bir adım önde olduğu söylenebilir.

Şâfiî fıkhi, Ehl-i Hadis'in rivayet merkezli yaklaşımını sistemli bir hukuk metodolojisine dönüştürmüş bir ektördür. İmam eş-Şâfiî, "el-Ümm" adlı eserinde, hüküm çıkarımında sünnetin bağlayıcılığını vurgulayarak, kıyası da nasların anlaşılması için bir yöntem olarak meşrulaştırmıştır¹. Bu yönüyle, Ehl-i Hadis'in mass merkezliliğini korurken, Ehl-i Rey'in aklî usullerinden faydalanmış ve ilmi eğilimi mezceden bir fıkhi doktrini kurmuştur. Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin "el-Mühezzeb"inde görüldüğü üzere, Şâfiî fıkhi meseleleri delil hiyerarşisine göre ele alır ve hadisi merkeze koyarken onu usulî kustaslarla dengeler². Nevevî de "el-Mecmû"³da bu çizgiyi sürdürmüş, Ehl-i Hadis'in sahih rivayetlere bağlılığını koruyarak, ameli uygulamada mezhebin bütünlüğünü temin etmiştir³. Böylece Şâfiî mezhebi, Ehl-i Hadis'in literalizmini ilmi bir fıkhi disiplini içinde yeniden inşa etmiş; nakil ile nazarı uzlaştıran dengeli bir metodoloji ortaya koymuştur.

¹ eş-Şâfiî, el-Ümm, VI, s. 2.

² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, el-Mühezzeb, VI, s. 2.

³ Nevevî, el-Mecmû, VI, s. 1.

Dipnotlu metin doğrudan yapay zekâ tarafından üretilmek zorunda değildir. Var olan bir çalışmanın tercümesi söz konusu olduğunda da benzer bir durumla karşılaşılacaktır. Aşağıda DeepSeek'ten dipnotlu Türkçe metnin İngilizceye tercümesi istendiğinde alınan sonuç verilmiştir. Yapay zekâ asistanlarının neredeyse hiçbiri şu an Word dosyalarının dipnotlarını okuyamadıkları için⁴ belge pdf formatında yüklenmiştir.

Asıl Belge:

Şu'be'den aktarıldığına göre söz konusu hadisin isnadında yer alan Hakem, Muksim'den sadece dört hadis işittmiştir ve bu hadis onlardan biri değildir.¹ Ahmed b. Hanbel de Hakem'in Muksim'den dört hadis işittiğini belirtmekte ve bu hadisleri sıralamaktadır. Bu dördünlük içerisinde söz konusu hadis bulunmamaktadır.² Benzer rivayetler İbn Ebi Hâtîm ve İbn Hacer'in eserlerinde de yer almaktadır.³ Konunun uzmanı olmayan kişiler bu kopukluğu fark edemezler. Bu nedenle *Ref'u l-yedeyn fi s-salâti*'taki bu hadis, illetli hadislere de örnek olarak verilebilir. Hadisin isnadındaki bu gizli kopukluk sebebiyle olmalıdır ki Buhârî bu hadisi *Sahih*'ine almamayı tercih etmiştir. Ayrıca Buhârî'nin aktardığına göre söz konusu hadisin isnadında yer alan İbn Ebi Leylâ maklûb hadisler aktaran bir kimsedir.⁴ Buhârî'nin tercihinde bu durum da etkili olmuş olabilir.

¹ Buhârî, *Ref'u l-yedeyn fi s-salâti*, s. 135.

² Ahmed b. Hanbel, *İtel*, I, 536.

³ İbn Ebi Hâtîm, *Kutubü l-Cerih ve l-İstidâk*, I, 130; İbn Hacer, *Telhisü l-Telhis*, II, 434.

⁴ Buhârî, *et-Tarihü l-Kebir*, I, 471.

⁴ Copilot, Microsoft entegrasyonuna sahip olduğu için Word belgelerindeki dipnotları okumada diğer asistanlara nazaran daha başarılıdır. Buna rağmen dipnot rakamlarının ana metin ve dipnot kısmında gösterimlerine yönelik sorunlu yanıtları sebebiyle burada Copilot tercih edilmemiştir. Normal şartlarda OpenAI'nin GPT4 ve GPT5 altyapısını kullanması bakımından ChatGPT ile eşit konumda olsa da geliştirilme amacının farklı olması sebebiyle çeşitli görevlerde Copilot geride kalabilmektedir. Copilot'un diğerleri ile kıyası hakkında fikir edinmek için bkz.: Axis Intelligence, "Which AI Assistant Actually Works Best in 2025? We Tested 12 Tools for 6 Months" (Erişim 26 Ekim 2025). Tüm yapay zekâ modellerinin çeşitli yönlerden karşılaştırmaları için ayrıca bkz.: Artificial Analysis, "Comparison of Models: Intelligence, Performance & Price Analysis" (Erişim 26 Ekim 2025).

Yapay Zekâdan Alınan Sonuç:

Buhârî - Ref'u'l-yedeyn...

Yüklediğim dosyadaki metni dipnotlarıyla birlikte İngilizceye tercüme et:

It is reported from Shu'bah that al-Hakam, who is in the chain of transmission (isnâd) of the mentioned hadîth, heard only four hadîths from Muqsim, and this hadîth is not one of them.[1] Ahmad b. Hanbal also states that al-Hakam heard four hadîths from Muqsim and lists these hadîths. This specific hadîth is not among those four.[2] Similar reports are also found in the works of Ibn Abi Hâtim and Ibn Hajar.[3] Those who are not specialists in the field may fail to notice this discontinuity (in the chain). For this reason, this hadîth in *Ref'u'l-yedeyn fi's-salat* can also be cited as an example of defective ('ilal) hadîths.

It is likely due to this hidden discontinuity in the hadîth's chain of transmission that al-Bukhârî chose not to include this hadîth in his *al-Jâmi' al-Sahih*. Furthermore, according to a report from al-Bukhârî, Ibn Abi Laylâ, who is also present in the chain of transmission of this hadîth, is a person who transmitted inverted (maqlûb) hadîths.[4] This situation might also have influenced al-Bukhârî's decision.

[1] Al-Bukhârî, *Ref'u'l-yedeyn fi's-salat*, p. 135.
 [2] Ahmad b. Hanbal, *al-'Ilal*, I, 536.
 [3] Ibn Abi Hâtim, *Kitab al-Jarh wa'l-Ta'dil*, I, 130; Ibn Hajar, *Tahdhîb al-Tahdhîb*, II, 434.
 [4] Al-Bukhârî, *al-Tarîkh al-Kabir*, I, 471.

Dipnot Rakamlarının Gösteriminin Standardize Edilmesi

Yukarıdaki ilk örnekte ChatGPT tarafından üst simge şeklinde belirtilen dipnot rakamlarının gösteriminde yapay zekâlar arasında ve hatta aynı yapay zekânın farklı sohbetlerinde bir standart bulunmaz ve kimi zaman [¹] [²] [³], <superscript>1<superscript> <superscript>2<superscript> <superscript>3<superscript> gibi gösterimlerle karşılaşılabilir. Word içerisine kurulacak modülün doğru çalışabilmesi adına metin kopyalanmadan önce bu standart, [1] [2] [3] şeklinde sağlanmalıdır.

Dipnotları hem ana metinde hem de dipnot kısmında [1] [2] [3] şeklinde göster.

Elbette: Aşağıda, Şâfiî fıkhî ile Ehl-i Hadîs'in fıkhî anlayışı arasındaki ilişkiyi açıklayan metin yer almakta; dipnotlar her metin içinde hem de sonunda [1] [2] [3] biçiminde gösterilmiştir:

Metin:

Şâfiî fıkhî, Ehl-i Hadîs'in rivayet merkezli yaklaşımını sistemli bir hukuk metodolojisine dönüştürmüş bir ekoldür. İmam eş-Şâfiî, "el-Ümm" adlı eserinde, hüküm çıkarmında sünnetin bağlayıcılığını vurgulayarak, kıyas da naslan anlaşılması için bir yöntem olarak meşrulaştırmıştır [1]. Bu yönüyle, Ehl-i Hadîs'in nass merkezliliğini korurken, Ehl-i Rey'in alıcılığın faydalanmış ve iki eğilimi mezceden bir fıkhî doktrini kurmuştur. Ebu İshâk eş-Şirâzî'nin "el-Mühezzeb"inde görüldüğü üzere, Şâfiî fıkhî meseleleri delli hiyerarşisine göre ele alır ve hadîsi merkeze koyarken onu usulî kısıtlarla dengeler [2]. Nevevî de "el-Mecâzû"da bu çizgiyi sürdürmüştür, Ehl-i Hadîs'in sahih rivayetine bağlılığını koruyarak, ameli uygulamada mezhebin bütünlüğünü temin etmiştir [3]. Böylece Şâfiî mezhebi, Ehl-i Hadîs'in literalizmini ilmi bir fıkhî disiplini içinde yeniden inşa etmiş, nâzîle ile nâzan uzlaşın dengeli bir metodoloji ortaya koymuştur.

Dipnotlar:

[1] eş-Şâfiî, *el-Ümm*, V1, s. 2.
 [2] Ebu İshâk eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, V1, s. 2.
 [3] Nevevî, *el-Mecâzû*, V1, s. 1.

+ Herhangi bir şey sor

ChatGPT hata yapabilir. Önemli bilgileri kontrol edin.

Dipnotların doğru konumlanması için şu komut verilebilir:

Dipnot numaralarını ana metinde noktadan sonra gelecek şekilde yaz.

Elbette. Aşağıda dipnot numaraları **noktadan sonra** yer alacak şekilde düzenlenmiş metin verilmiştir. Ardından aynı biçimde Word dosyasını da hazırlayıp sunuyorum.

Metin:

Şâfiî fıkhi, Ehl-i Hadis'in rivayet merkezli yaklaşımını sistemli bir hukuk metodolojisine dönüştürmüş bir ektoldür. İmam eş-Şâfiî, "el-Ümm" adlı eserinde, hüküm çıkarımında sünnetin bağlayıcılığını vurgulayarak, kıyası da nasların anlaşılması için bir yöntem olarak meşrulaştırmıştır.[1] Bu yönüyle, Ehl-i Hadis'in nass merkezliliğini korurken, Ehl-i Rey'in akilci usullerinden faydalanmış ve iki eğilimi mezceden bir fıkhi doktrini kurmuştur. Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin "el-Mühezzeb"inde görüldüğü üzere, Şâfiî fıkhi meseleleri delili hiyerarşisine göre ele alır ve hadisi merkeze koyarken onu usulî kısıtlarla dengeler.[2] Nevevî de "el-Mecmû"da bu çizgiyi sürdürmüştü. Ehl-i Hadis'in sahih rivayetlere bağlılığını koruyarak, ameli uygulamada mezhebin bütünlüğünü temin etmiştir.[3] Böylece Şâfiî mezhebi, Ehl-i Hadis'in literalizmini ilmi bir fıkhi disiplini içinde yeniden inşa etmiş; nazarı uzlaştıran dengeli bir metodoloji ortaya koymuştur.

Dipnotlar:

- [1] eş-Şâfiî, *el-Ümm*, V1, s. 2.
- [2] Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, V1, s. 2.
- [3] Nevevî, *el-Mecmû*, V1, s. 1.

+ Herhangi bir şey sor

ChatGPT hatı yapabilir. Önemli bilgileri kontrol edin.

Yapay Zekâ Tarafından Üretilen Cevabın Word'e Aktarılması ve Word Geliştirici Paneli'nin Açılması

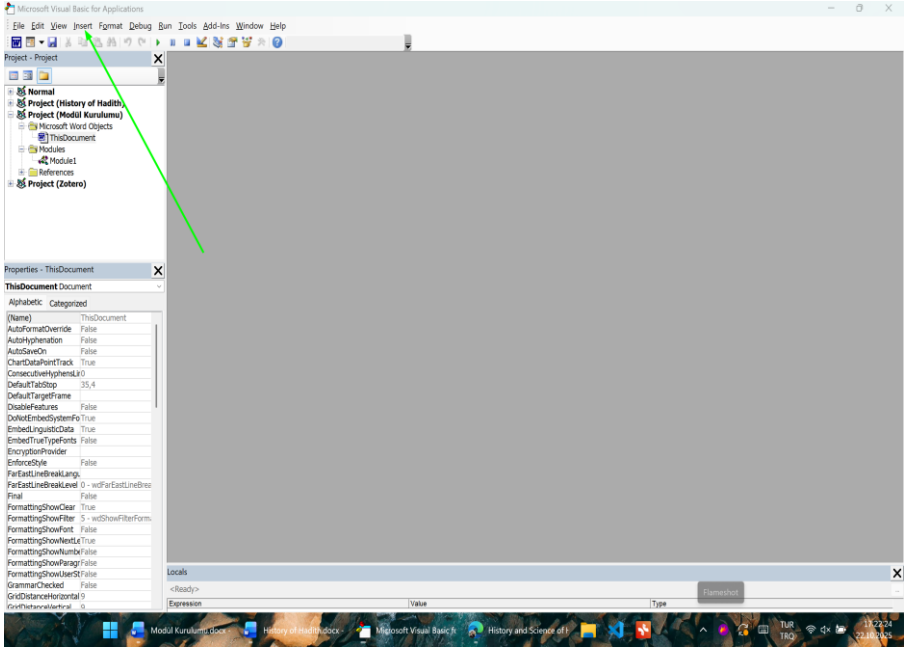
Dipnot rakamlarının gösteriminde birlik sağlandıktan sonra artık Word belgesi içerisine eklenecek modülün kurulumuna geçilebilir. Yapay zekâdan kopyalanan metin Word içerisinde şu şekilde görünecek ve metnin herhangi bir noktasına dipnot ilave edilmesi hâlinde numaralarda otomatik artış ya da dipnot listesine yönlendirme (hyperlink/köprü) özellikleri mümkün olmayacaktır:

Şâfiî fıkhi, Ehl-i Hadis'in rivayet merkezli yaklaşımını sistemli bir hukuk metodolojisine dönüştürmüş bir ektoldür. İmam eş-Şâfiî, "el-Ümm" adlı eserinde, hüküm çıkarımında sünnetin bağlayıcılığını vurgulayarak, kıyası da nasların anlaşılması için bir yöntem olarak meşrulaştırmıştır.[1] Bu yönüyle, Ehl-i Hadis'in nass merkezliliğini korurken, Ehl-i Rey'in akilci usullerinden faydalanmış ve iki eğilimi mezceden bir fıkhi doktrini kurmuştur. Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin "el-Mühezzeb"inde görüldüğü üzere, Şâfiî fıkhi meseleleri delili hiyerarşisine göre ele alır ve hadisi merkeze koyarken onu usulî kısıtlarla dengeler.[2] Nevevî de "el-Mecmû"da bu çizgiyi sürdürmüştü. Ehl-i Hadis'in sahih rivayetlere bağlılığını koruyarak, ameli uygulamada mezhebin bütünlüğünü temin etmiştir.[3] Böylece Şâfiî mezhebi, Ehl-i Hadis'in literalizmini ilmi bir fıkhi disiplini içinde yeniden inşa etmiş; nazarı uzlaştıran dengeli bir metodoloji ortaya koymuştur.

Dipnotlar:

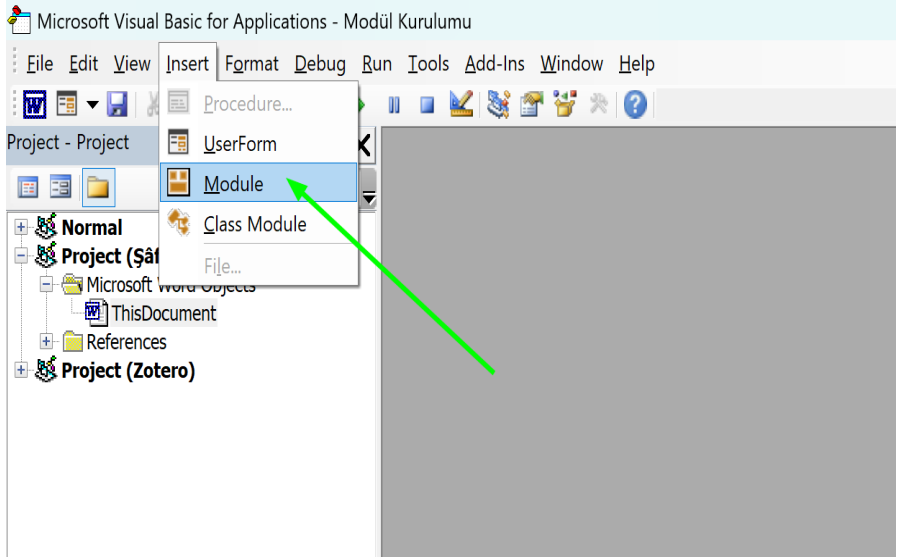
- [1] eş-Şâfiî, *el-Ümm*, V1, s. 2.
- [2] Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb*, V1, s. 2.
- [3] Nevevî, *el-Mecmû*, V1, s. 1.

Ana metin ve dipnot listesi arasındaki çizgiyi ve "Dipnotlar:" başlığını manuel olarak kaldırdıktan sonra dipnotları olması gereken yerlere koymayı sağlayacak modülün yazımı için Word Geliştirici Paneli'ni Alt+F11 tuş kombinasyonu ile açalım. Ayrıca Dosya → Seçenekler → Şeridi Özelleştir → Ana Sekmeler → Geliştirici yolunu izleyerek araç çubuğuna Geliştirici sekmesini ekleyebilirsiniz:

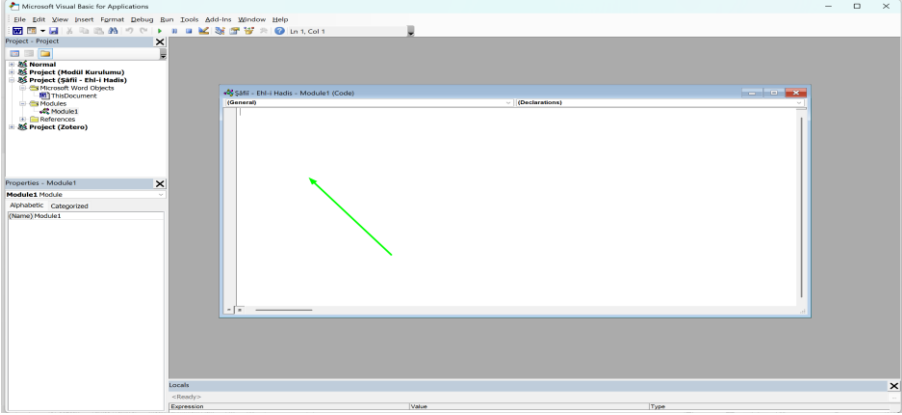


Kodların Modüle Eklenmesi

Ok işareti ile gösterilen Insert bölümünde Module seçilerek kodların yerleştirileceği alanı açalım.



Modül alanının şu şekilde bir görüntüye sahip olması beklenir:



Ok işareti ile belirtilen boşluğa dipnotların, olması gereken yere intikalinin sağlayacak olan “Sub KoseliParantezDipnotCevir()” fonksiyonuyla başlayıp “End Sub” ifadesiyle son bulan aşağıdaki kodları yapıştıralım. Burada kodları ana metnimden ayırmak için *** işareti kullanacağız, modül içerisine bu işaretler **konmamalıdır**.

Sub KoseliParantezDipnotCevir()

' Adım 1

```
' Değişken tanımlamalarını yap
Dim doc As Document
Dim rng As Range
Dim dipnotlar As Object
Dim dipnotNumarasi As String
Dim dipnotMetni As String
Dim regex As Object
Dim matches As Object
Dim match As Object
Dim i As Long
```

```
' Dictionary oluştur (dipnot numarası -> dipnot metni)
Set dipnotlar = CreateObject("Scripting.Dictionary")
Set regex = CreateObject("VBScript.RegExp")
Set doc = ActiveDocument
```

' Adım 2

```
' Dipnot metinlerini bul ve sözlüğe kaydet
' Patern: [sayı] Dipnot metni. veya [sayı] Dipnot metni
regex.Pattern = "\[(\d+)\]\s*([\^[]+)?(?:=\[\\d+\])\$"
```

```
regex.Global = True
regex.IgnoreCase = True
Set rng = doc.Range
Set matches = regex.Execute(rng.Text)
For Each match In matches
    dipnotNumarasi = match.SubMatches(0)
    dipnotMetni = Trim(match.SubMatches(1))
    dipnotlar(dipnotNumarasi) = dipnotMetni
Next match
```

' Adım 3

```
If dipnotlar.Count = 0 Then
    MsgBox "Dipnot bulunamadı!", vbExclamation
Exit Sub
End If
```

' Metindeki referans sayısını kontrol et (dipnot bölümü hariç)

```
Dim metinReferanslari As Object
Dim referansSayisi As Long
Dim metin As String
Dim dipnotBaslangic As Long
```

' İlk [1] dipnotunun pozisyonunu bul

```
regex.Pattern = "[\1]\s*"
Set matches = regex.Execute(doc.Range.Text)
```

```
If matches.Count > 0 Then
    dipnotBaslangic = matches(matches.Count - 1).FirstIndex
    metin = Left(doc.Range.Text, dipnotBaslangic)
```

Else

```
    metin = doc.Range.Text
```

End If

' Ana metindeki [sayı] referanslarını say

```
regex.Pattern = "[\d+]"
regex.Global = True
Set metinReferanslari = regex.Execute(metin)
referansSayisi = metinReferanslari.Count
```

' Karşılaştırma yap

```
If referansSayisi <> dipnotlar.Count Then
```

```
    MsgBox "Metindeki referans sayısı (" & referansSayisi & ") ile " & _
        "dipnot sayısı (" & dipnotlar.Count & ") uyuşmuyor!" & vbCrLf & _
```

```
        "Lütfen kontrol edip tekrar deneyin.", vbExclamation
```

```
Exit Sub
```

End If

' **Adım 4**

' Dipnot tanımlarını belgeden sil

regex.Pattern = "[1\]\s*"

Set matches = regex.Execute(doc.Range.Text)

If matches.Count > 0 Then

' İlk [1] dipnotundan itibaren belgenin sonuna kadar sil

Set rng = doc.Range

rng.Start = rng.Start + matches(matches.Count - 1).FirstIndex

rng.End = doc.Range.End

rng.Delete

End If

' **Adım 5**

' Büyükten küçüğe sırala

Dim keys() As Variant

Dim j As Long

Dim temp As Variant

keys = dipnotlar.keys

' Bubble sort - büyükten küçüğe

For i = LBound(keys) To UBound(keys) - 1

For j = i + 1 To UBound(keys)

If CLng(keys(i)) < CLng(keys(j)) Then

temp = keys(i)

keys(i) = keys(j)

keys(j) = temp

End If

Next j

Next i

' **Adım 6**

For i = LBound(keys) To UBound(keys)

dipnotNumarasi = keys(i)

dipnotMetni = dipnotlar(dipnotNumarasi)

' Metindeki [sayı] referansını bul

regex.Pattern = "[" & dipnotNumarasi & "]"

regex.Global = True

Set rng = doc.Range

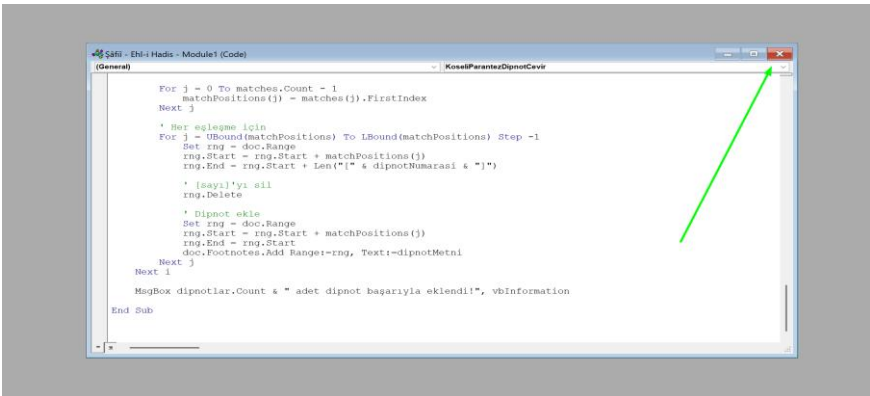
Set matches = regex.Execute(rng.Text)

' Sondan başa doğru işle (pozisyon kayması olmasın)

Dim matchPositions() As Long

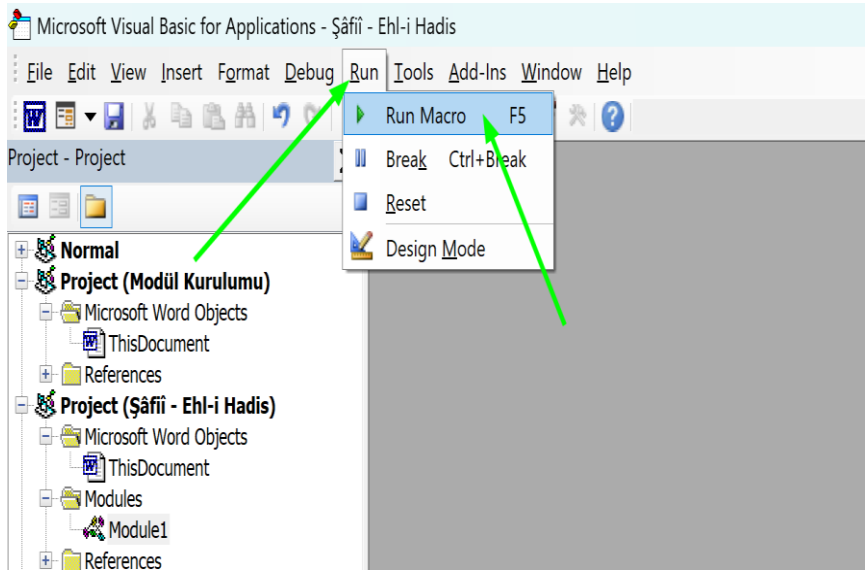
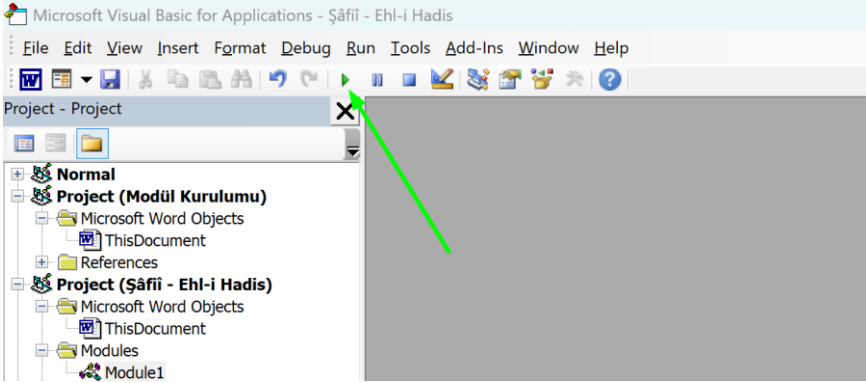
```
ReDim matchPositions(matches.Count - 1)
For j = 0 To matches.Count - 1
    matchPositions(j) = matches(j).FirstIndex
Next j
' Her eşleşme için
For j = UBound(matchPositions) To LBound(matchPositions) Step -1
    Set rng = doc.Range
    rng.Start = rng.Start + matchPositions(j)
    rng.End = rng.Start + Len("[ " & dipnotNumarasi & "]")
    '[sayı]'yı sil
    rng.Delete
    ' Dipnot ekle
    Set rng = doc.Range
    rng.Start = rng.Start + matchPositions(j)
    rng.End = rng.Start
    doc.Footnotes.Add Range:=rng, Text:=dipnotMetni
Next j
Next i
' Adım 7
MsgBox dipnotlar.Count & " adet dipnot eklendi!", vbInformation
End Sub
```

Modül yazımı tamamlandıktan sonra herhangi bir kaydetme işlemine gerek duymaksızın pencere kapatılabilir:



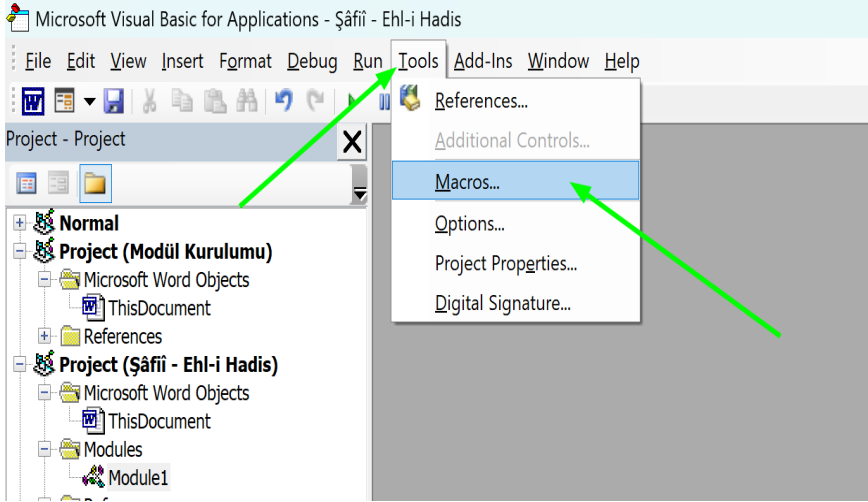
Modülün/Macro'nun Çalıştırılması

Macro, bir görevi otomatik olarak gerçekleştirmek için gruplandırıldığı bir dizi komut ve talimattır.⁶ Makrolar “Sub” ile başlar ve “End Sub” ifadesiyle sonlanır. Yukarıda yazılan kodlar bir makro örneğidir. Modüller birden fazla makroyu içlerinde barındırabilirler. Mevcut makronun çalıştırılması için basitçe aşağıda gösterilen yeşil çalıştırma butonuna basılabilir gibi Run → Run Macro yolu izlenebilir ya da F5 tuşuna basılabilir.

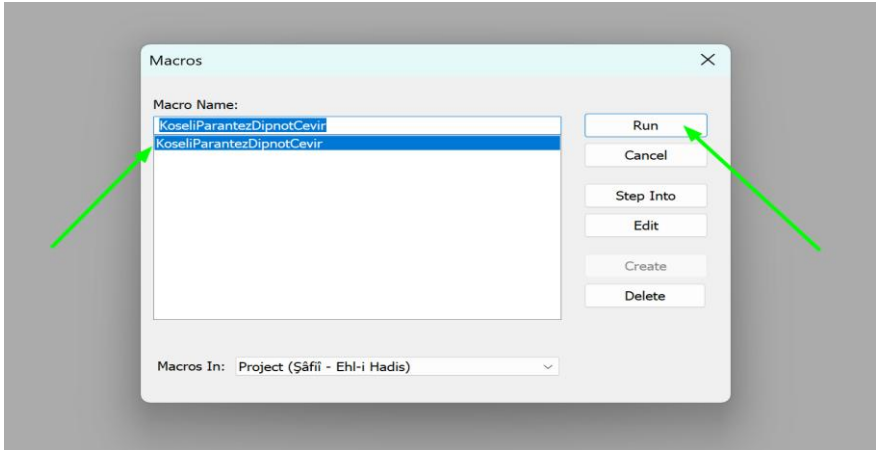


⁶ Microsoft Support, “Create or Run A Macro”, (Erişim 25 Ekim 2025).

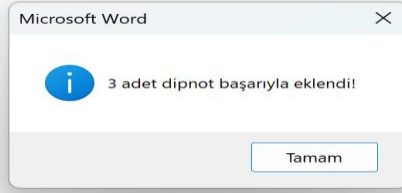
Tüm makroları görmek ve daha önce isimlendirdiğimiz makroyu çalıştırmak için Tools → Macros yolu izlenebilir.



Açılan pencerede yine daha önce isimlendirdiğimiz makroyu seçip Run diyerek çalıştırabiliriz.



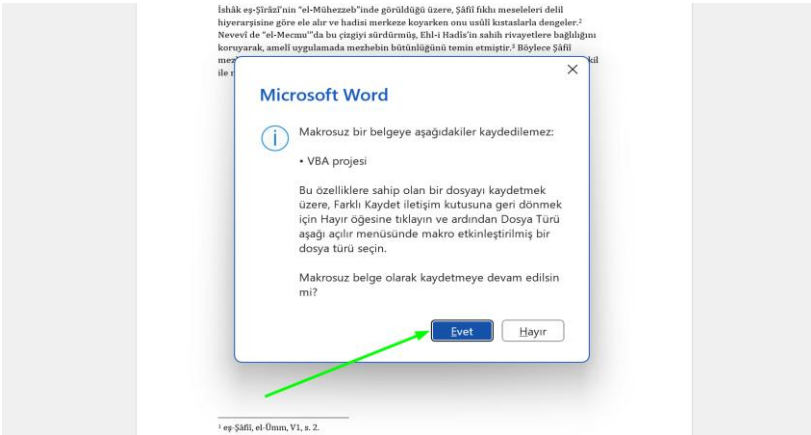
Buraya kadar adımların doğru takip edilmesi durumunda, işlemin tamamlandığına dair aşağıdaki gibi bir pencere ile karşılaşacağız.



“Tamam” butonuna tıklandığında ise dipnotların olması gereken yere taşındığı görülecektir.



Belgenin kaydedilmesi esnasında aşağıdaki bildirimle karşılaşacağız. Evet butonuna tıklayarak belgeyi kaydedebiliriz.



Kodlar Hakkında

Yukarıda modül içerisine yerleştirdiğim kodları Claude yapay zekâ asistanından yardım alarak oluşturdum. Ancak baştan itibaren pek çok kez hatalı çalışan kodların düzeltilmesi gerekti ve son olarak burada kullandığımız 23. versiyon ortaya çıktı. VBA dilinde bir kod satırının tırnak işaretiyle başlaması onun yorum satırı olduğunu gösterir. Yorum satırlarının kodu okuyan kişiye açıklama yapmak dışında herhangi bir işlevi bulunmaz. Bu satırlarda Adım 1, Adım 2 olarak belirttiğim yerlerdeki kodların içeriğini ve yaptığı işlemi aşağıda özetleyeceğim.

Adım 1

KoseliParantezDipnotCevir() fonksiyonunun hemen girişinde Dim anahtar sözcüğü ile kodlama boyunca kullanılacak değişkenlerin atamaları yapılır.

Set komutu ile dipnotları ve rakamları içinde tutacak objeler oluşturulur ve aktif doküman belirlenir.

Adım 2

Tüm belge taranarak “[1] Dipnot metni.” formatındaki tüm dipnotları bulunur.

Dipnot metni” olacak şekilde girişte tanımlanan sözlüğe eklenir.

Adım 3

Hiç dipnot bulunamadıysa “Dipnot bulunamadı!” hata mesajı gösterilir ve program durur.

Ana metindeki referans sayısı ile dipnotların sayısı uyuşmuyorsa hata mesajı gösterilir ve program durur.

Adım 4

[1] numaralı ilk dipnot tespit edilir ve belge sonuna kadar seçilen metin silinir.

Adım 5

Sözlükteki tüm dipnot numaraları alınır.

Dizi haline getirilir ve büyükten küçüğe sıralanır.

Adım 6

Her bir dipnotu tek tek tarayacak döngü başlatılır.

Dipnot numarasının ana metinde geçtiği yerin karakter karşılığı kaydedilir.

Sondan başa metindeki tüm köşeli parantez referansları bulunur ve silinir.

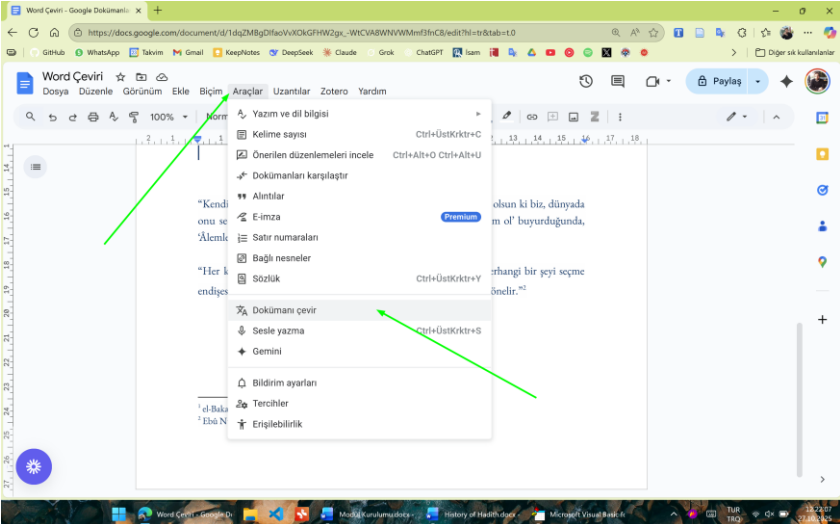
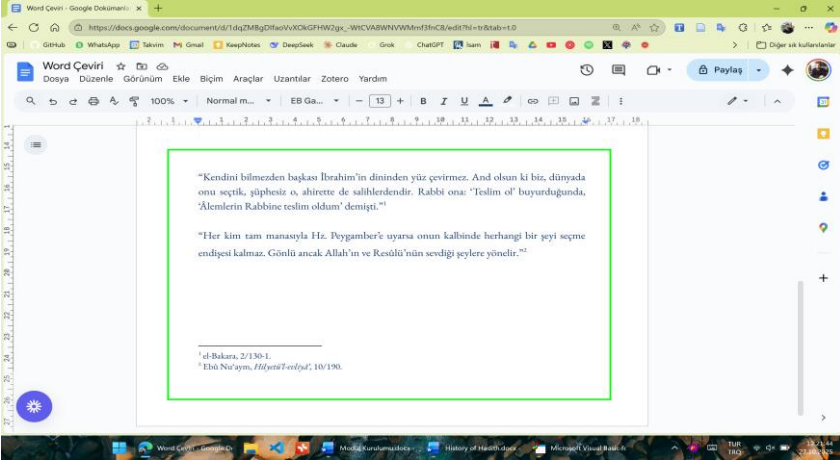
Bunun yerine Word’ün gerçek dipnot numaraları eklenir.

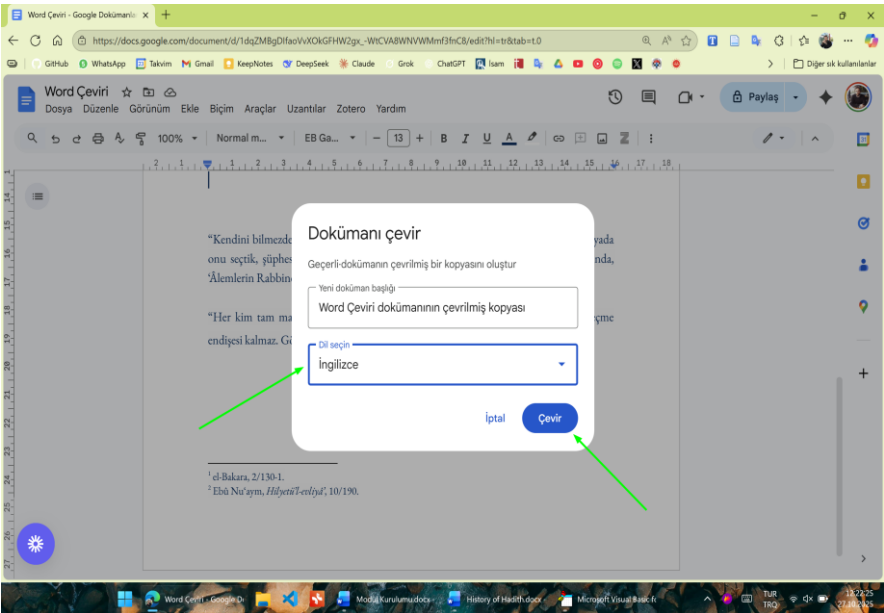
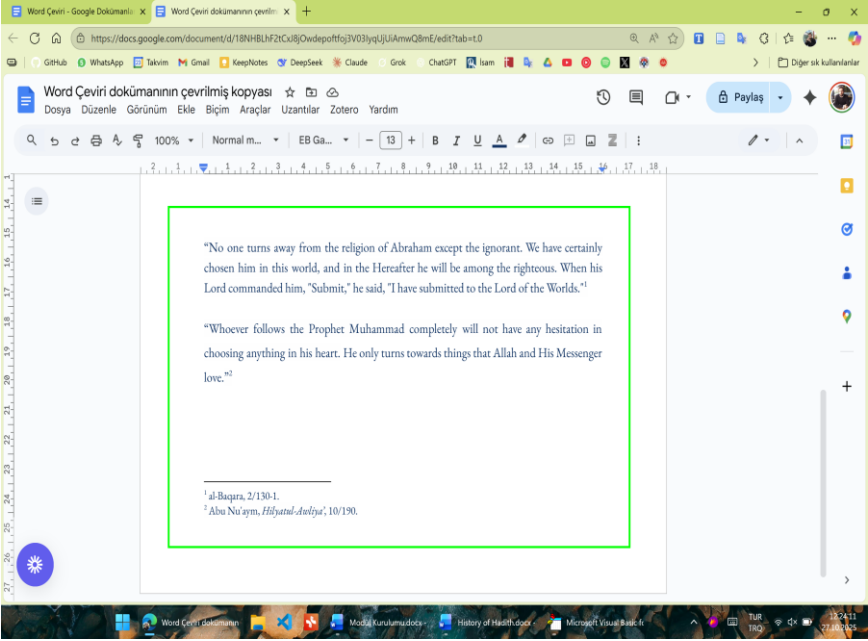
Adım 7

Yukarıdaki işlem tüm dipnotlar için tekrarlandıktan sonra görevin başarıyla tamamlandığına dair mesaj gösterilir.

Çeviri İçin Alternatif

Yapay zekâ tarafından dipnotlu metin üretimindeki problemleri araştırırken Google Dokümanlar tarafından sunulan bir hizmet dikkatimi çekti. VBA kullanımı ile ilgili olmasa da bu hizmetin zikredilmesinin önemli olduğunu düşünüyorum. Word belgelerinin hem ana metninde hem de dipnotlarındaki yapılmak istenen değişiklik yalnızca çeviriden ibaret ise Google Dokümanlar'ın çeviri özelliği aşağıdaki adımlar takip edilerek kullanılabilir. Ancak bu çeviri Google Translate tarafından yapılmaktadır. Yapay zekâ destekli gelişmiş çevirilerden yararlanmak için yukarıda anlatılan yöntem uygulanabilir.





VI. Sonuç

Bu rehberde, yapay zekâ dil modellerinin Word belgesi formatında çıktı üretme konusundaki mevcut kısıtlarından biri olan dipnot entegrasyonu sorununa pratik bir çözüm sunulmuştur. Mevcut bir metnin çevirisi, sadeleştirilmesi veya geliştirilmesi gibi metnin dipnot yapısının korunmasının elzem olduğu durumlarda bu çözüm ilgililere önemli bir zaman kazandıracaktır.

Sunulan yöntemin temelini, yapay zekâ çıktısındaki dipnot gösterimini [1] [2] [3] şeklinde standartlaştırdıktan sonra bir Visual Basic for Applications (VBA) makrosu aracılığıyla bu referansları Word'ün gerçek dipnotlarına dönüştürmek oluşturmaktadır. KoseliParantezDipnotCevir() makrosu, metin içindeki referansları bulma, bunları dipnotlara dönüştürme, eski dipnot listesini temizleme ve formatı iyileştirme adımlarını otomatik olarak gerçekleştirerek kullanıcının manuel olarak uzun sürecek bir işlemi kısa sürede tamamlamasını sağlar. Uygulama esnasında dipnotların azlığı sebebiyle basit gibi görünen bu işlem, yüzlerce dipnotun yönetimi söz konusu olduğunda oldukça problemlidir.

Yapay zekâ teknolojisi belge biçimlendirme konusunda hızla ilerlese ve bu sorun yakın gelecekte çözülsün bile bugün için bu yöntem, akademik yazım süreçlerinde yapay zekâdan etkin bir şekilde yararlanmak isteyenler için güvenilir ve işlevsel bir köprü vazifesi görmektedir. Bu rehberin, sadece İslâmî ilimler alanında değil her alanda benzer sorunlarla karşılaşan diğer araştırmacı ve yazarlar için faydalı olmasını umarım.

“Yapay Zekâdan Elde Edilen Dipnotlu Metinlerin Microsoft Word Üzerinde Visual Basic for Applications (VBA) Kullanılarak Düzenli Hâle Getirilmesi”

Özet: Bu çalışma; ChatGPT, Claude, DeepSeek gibi yapay zekâ dil modelleri tarafından üretilen metinlerde karşılaşılan ortak bir biçimlendirme sorununa pratik bir çözüm sunmayı amaçlamaktadır. Söz konusu sorun, bu araçların ürettiği dipnotların Microsoft Word'ün standart, düzenlenebilir ve dinamik dipnot yapısına dönüştürülemedisidir. Mevcut durumda, yapay zekâ çıktılarındaki dipnotlar metinle bağlantısız olarak belge sonuna eklenmektedir. Bu durum, özellikle mevcut bir akademik metnin yapay zekâ ile çevrilmesi, sadeleştirilmesi veya geliştirilmesi sürecinde büyük bir zaman kaybı ve düzenleme zorluğuna sebep olmaktadır. Bu makale, sorunu çözmek için Visual Basic for Applications (VBA) kullanılarak geliştirilmiş “KoseliParantezDipnotCevir()” adlı bir makroyu adım adım tanıtmaktadır. Kullanıcı, yapay zekâ çıktısındaki dipnot referanslarının [1] [2] [3] formatında standartlaştırılmasını sağladıktan sonra VBA kodu, bu köşeli parantez içindeki referansları otomatik olarak tespit eder, metin içindeki konularına gerçek Word dipnotları olarak ekler ve eski dipnot listesini temizler. Kod, aynı zamanda ana metindeki referans sayısı ile dipnot tanım sayısını karşılaştırarak olası hatalara karşı kullanıcıyı uyararak bir kontrol mekanizması da içermektedir. Sonuç olarak, bu yöntem, yüzlerce dipnot içeren uzun belgelerde manuel olarak uzun süren düzenleme sürecini otomatikleştirerek araştırmacılar ve yazarlar için önemli bir verimlilik artışı sağlamaktadır. Yapay zekâ araçları bu yeteneği doğal olarak kazanana kadar, bu çözüm güvenilir ve işlevsel bir köprü vazifesi görecektir.

Atıf: Mustafa KALFA, “Artificial Intelligence, Visual Basic for Applications, Microsoft Word, Data with Footnotes, Academic Text”, *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XXIII/2, 2025, pp.319-337.

Anahtar Kelimeler: Yapay Zekâ, Microsoft Word, Visual Basic for Applications, Dipnotlu Veri, Akademik Metin.

Harput Klâsik Hadis Meclisi-II 22-24 Ağustos 2025, Harput, ELAZIĞ

Harput Klasik Hadis Meclisi-II, 22-24 Ağustos 2025 tarihleri arasında Elâzığ'ın tarihî Harput bölgesinde gerçekleştirildi. Elâzığ Valiliği, Elâzığ Belediyesi, Fırat Üniversitesi ve Diyanet Akademisi'nin iş birliğiyle düzenlenen bu organizasyon, Harput merkezli hadis öğretim geleneğini günümüz akademik ortamına taşımayı amaçladı ve ilahiyat fakülteleri arasında gerçekleştirilen hadis ihtisas toplantılarının devamı mahiyetinde kurgulandı. Türkiye'den ve yurt dışından pek çok akademisyen ve lisansüstü öğrencilerin katılımıyla icra edilen bu ilmî toplantı, klasik hadis meclisi geleneğinin Türkiye'de yeniden ihyasına dair önemli bir organizasyon oldu.

Meclis, gündüzleri camilerde yapılan klasik hadis dersleri ile akşamları düzenlenen akademik panellerden oluşan özgün bir yapıda icra edildi. Üç gün süren organizasyonda, ilk gün *Hadis Tarihi*, ikinci gün *Hadis Usulü* ve son gün *Hadiste Yeni Problemler ve Eğilimler* başlıkları altında, Türkiye'nin farklı üniversitelerinden katılan yetkin akademisyenler tarafından kapsamlı sunumlar ve müzakereler gerçekleştirildi.

Program 22 Ağustos 2025 Cuma günü saat 09.30'da Harput Dini İhtisas Merkezi'nde başladı. Açılış oturumu, Harput Dini İhtisas Merkezi Müdür Yardımcısı Mehmet Alataş'ın Kur'an-ı Kerim tilaveti ardından Harput Dini İhtisas Merkezi Müdürü Dr. Yahya Karataş, Elâzığ İl Müftüsü Yusuf Bingöl ve Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Veysel Özdemir'in selamlama konuşmalarıyla başladı. Ardından DİB Diyanet Akademisi Başkanı Doç. Dr. Enver Osman Kaan, Fırat Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Fahrettin Göktaş ve Elâzığ valisi Numan Hatipoğlu'nun protokol konuşmalarıyla devam etti. Bu oturum, önceki dönem Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez'in açılış dersinden sonra sona erdi ve cuma arasına çıkıldı.

Prof. Dr. Görmez'in, hayâ ve hayâ ahlâkı konulu konuşması etkinliğin en dikkat çekici bölümlerinden biri oldu. Sayın Görmez, konuşmasında hadis ile

ahlâk arasındaki metodolojik ilişkiyi ‘hayâ’ kavramı merkezinde ele aldı ve hadis metinlerinin yalnızca fikhî hükümler üretmek amacıyla değil, aynı zamanda kapsamlı bir ahlâk ve değer inşası için okunması gerektiğini vurguladı. Sunumunu altı seçme hadis etrafında kurgulayan Görmez, hayânın imanla doğrudan irtibatlı, kurucu ve aktif bir ahlâk ilkesi olduğunu ortaya koydu.

Konuşmasında İslam düşünce geleneğinde ahlâkın müstakil bir disiplin olup olmadığına dair tarihsel tartışmalara da değinen Sayın Görmez, vazife ahlâkı ve merhamet ahlâkı gibi teorilerle mukayeseler yaparak hayâ merkezli bütüncül bir ahlâk sistematiği kurmanın imkânlarını değerlendirdi. Hayânın yalnızca bireysel davranışları düzenleyen pasif bir erdem olmadığını belirten Sayın Görmez, bu değer in iyiliği mümkün kılan ve toplumsal düzeni besleyen temel bir ahlâkî ilke olduğunu ifade etti.

Sunumunda İmam Mâlik’in *Muvatta’*ında yer alan “Her dinin temel bir ahlâkı vardır; İslam’ın temel ahlâkı hayâdır” hadisini merkeze alan Görmez, hayânın İslam ahlâkının kurucu değeri olduğunu gösterdi. Hadis literatüründe hayânın imanla birlikte anılmasını değerlendiren Görmez, bu durumun hayânın ahlâktan önce imanî bir boyuta sahip olduğunu ve ahlâkî davranışın ön şartı olarak işlev gördüğünü ortaya koydu. Ayrıca hayânın fitrî, metafizik ve merhamet boyutlarına dikkat çekerek, insanın manevî inşasındaki belirleyici rolünü ele aldı. Sayın Görmez konuşmasında, Gazze meselesi üzerinden küresel vicdan, adalet ve özgürlük sorunlarına da dikkat çekti. Bu çerçevede hadis ilminin yalnızca tarihsel bir bilgi alanı olmadığını, güncel ahlâkî ve insani krizlerle doğrudan ilişki kuran canlı bir disiplin olduğunu vurguladı. Açılış dersi, klasik hadis birikiminin çağdaş ahlâk tartışmalarına sunduğu imkânları göstermesi bakımından katılımcıların yoğun ilgisini çekti.

Öğle arasından sonra Sara Hatun Câmîi’nde Prof. Dr. Bünyamin Erul ile *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih* okuması başladı. İkindiye kadar süren bu dersler, ertesi gün aynı mekânda sabah saatlerinden öğle vaktine kadar devam eden oturumlarla tamamlandı. Sara Hatun Câmîi’nin tarihî dokusu ve manevî atmosferi içerisinde gerçekleştirilen bu ilmî okumalar sırasında hadis metinleri okundu, rivayetler tahlil edildi ve metinler üzerine değerlendirmelerde bulunuldu. Bu ortam, katılımcılarda ilme karşı derin bir iştiaak uyandırırken, klasik medrese geleneğinin sıcaklığını da hissettirdi.

Tâbiîn neslinden Hammâm b. Münebbih’in, hocası Ebû Hüreyre’den bizat iştirak kaleme aldığı *Sahîfe*, hadislerin erken dönemde yazıya geçirilmediği yönündeki iddialara karşı önemli bir ilmî delil olarak ele alındı. Derslerde, bu metnin rivayet güvenilirliği, içerik çeşitliliği ve hadislerin anlaşılmasında ahlâkî ve manevî boyutun taşıdığı önem üzerinde duruldu. Ayrıca eserin, kıyamet alametleri ve mucizevi olayları modern bilimsel verilerle telif eden yaklaşımına temas edilerek, modern literatürdeki yeri vurgulandı. Dersler bu yönüyle, katılımcılara yalnızca bir metin takibi değil; dini metinleri akıl ve nakil

dengesi içinde, bütüncül bir bakışla değerlendirmeye imkân sunan verimli bir ilmi zemin sağladı.

22 Ağustos akşamı gerçekleştirilen panel oturumu, Keban'daki Yusuf Ziya Paşa Camii'nde, akşam ve yatsı namazları arasında yapıldı.

Panelde Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar ve Prof. Dr. Enbiya Yıldırım, "Geçmişten Günümüze Hadis Tarihinde Yöntem ve Yeni Yaklaşımlar" başlığı çerçevesinde değerlendirmelerde bulundu. Konuşmacılar, hadis ilminin tarihsel gelişim sürecini ele alarak klasik yöntemlerin günümüz ilmi ihtiyaçlarıyla yeniden nasıl yorumlanabileceğine dair görüşlerini paylaştı. Prof. Dr. Selçuk Coşkun'un yönetiminde gerçekleşen panel, manevî ve kültürel atmosferin hâkim olduğu bu ortamda tamamlandı ve katılımcılar tarafından ilgiyle takip edildi.

Panelde ilk olarak Prof. Dr. Selçuk Coşkun, tarihin tanımı ve bu tanımın hadis ilmine yansımaları üzerinde durdu. Tarihi "olup biten her şey" şeklinde ele alan geniş tanımın, Hz. Peygamber'in hayatındaki aile ilişkileri, toplumsal bağlar gibi sosyal unsurları da hadis ilminin kapsamına dâhil etmeyi gerektirdiğini ifade etti. Coşkun, tarihsel bilgi ile tarihsel gerçekliğin her zaman örtüşmediğini vurgulayarak, hadislerin "tarihe arz edilmesi" yönteminin, tarihsel bilginin göreceli yapısı nedeniyle metodolojik riskler taşıdığını belirtti. Ayrıca ilk dönemlerde düzenli bir takvim sisteminin bulunmamasının, kronolojinin sonradan inşa edilmesine yol açtığını ve bu durumun bazı nüzul ve vefat tarihlerinde ihtilaflara neden olduğunu dile getirdi.

Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar, hadis ilminin tarihsel gelişimini ve modern dönemde ortaya çıkan metodoloji arayışlarını değerlendirdi. Hadis tarihini, ilk üç asırdaki rivayet dönemi, beşinci ve altıncı asırlarda öne çıkan takyid (kayıt/yazım) süreci ve sonraki dönemlerde ağırlık kazanan tehzib (özetleme) safhaları şeklinde tasnif etti. Modern dönemde, özellikle 1980'li yıllardan itibaren hermenötik ve sosyal bilimlerin etkisiyle anlama probleminin öne çıktığını belirtti. Günümüzde hadislerin yeniden sıhhat tespitine yönelik yaklaşımları eleştirerek, asıl ihtiyacın teknik tashihten ziyade bir hadis felsefesi ve ahlâk tasavvuru inşası olduğunu vurguladı.

Prof. Dr. Enbiya Yıldırım ise konuşmasında geleneğin korunması ve akademik çalışmaların yönü üzerinde durdu. Bir âlimin veya eserin, kendi tarihsel, siyasi ve coğrafi bağlamı içinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade etti. Hadis külliyatı içindeki tartışmalı rivayetlerin oranının oldukça sınırlı olduğunu belirterek, bu küçük kısmı merkeze alarak tüm geleneği reddetmenin bilimsel açıdan isabetli olmadığını dile getirdi. Akademik çalışmalarda, şahıs merkezli ve pratik faydası sınırlı araştırmalar yerine yazma eserlerin tahkik edilmesi ve hadis ilminin toplumsal meselelerle ilişkilendirilmesi gerektiğini savundu. Panelin sonunda katılımcılardan Abdülvehhab Göz, Türkiye'de hadis çalışmaları

rına katkı sağlamak amacıyla bir “Tashih Kurulu” oluşturulmasını önerdi. Ancak bu teklif, hadislerin teknik anlamda tashih sürecinin büyük ölçüde hicri yedinci ve sekizinci asırlarda tamamlandığı gerekçesiyle diğer konuşmacılar tarafından ihtiyatla karşılandı.

23 Ağustos öğleden sonra ve 24 Ağustos sabahı gerçekleştirilen oturumlarda Prof. Dr. Halis Aydemir rehberliğinde, usûlü’l-hadis literatürünün temel metinlerinden biri olan *Sahîh-i Müslim*’in Mukaddimesi okundu. Bu derslerde Prof. Dr. Aydemir, İmam Müslim’in hadis ilminde benimsediği usul ve ilkeleri ayrıntılı biçimde ele alarak, sahih rivayetlerde nicelikten ziyade nitelik esasına dayanan yaklaşımını vurguladı. Müslim’in râvileri üç tabakada değerlendirdiğini belirten Aydemir, adalet ve zabt sahibi güvenilir râvilerin rivayetlerini merkeze alan bu metodolojinin, Resûlullah’a ait olanı koruma ve uydurma rivayetleri sistem dışı bırakma amacını taşıdığını ifade etti. Ayrıca isnad sisteminin yalnızca teknik bir aktarım aracı olmadığı, bilakis Ehl-i sünnet geleneğini bid’at akımlardan ayıran temel bir güvenlik mekanizması olduğunu vurguladı. Zayıf ve şüpheli rivayetlerin yaygınlaştırılmasına karşı dikkatli olunması gerektiğini vurgulayan Aydemir, hadis ilminin toplum için ilmî bir muhafız görevi üstlendiğini belirtti.

23 Ağustos akşamı Elâzığ Dini İhtisas Merkezi Konferans Salonu’nda, Prof. Dr. Musa Bağcı ve Prof. Dr. Ahmet Yıldırım’ın katılımıyla “Geçmişten Günümüze Hadis Usulünde Yöntem ve Yeni Yaklaşımlar” başlıklı panel gerçekleştirildi. Prof. Dr. Emin Aşıkutlu’nun yönetiminde yürütülen panelde, hadis usulünün tarihsel gelişimi ile bu disiplinin günümüzde yeniden inşa edilmesine yönelik arayışlar kapsamlı biçimde ele alındı. Klasik dönemden modern döneme kadar hadislerin değerlendirilmesinde kullanılan yöntemler incelenirken, eleştirel aklın ve disiplinler arası yaklaşımların önemi vurgulandı. Özellikle tasavvuf klasiklerinin hadis ilmine bakışı ve sûfîlerin rivayetleri yorumlama biçimleri, temel eserler üzerinden değerlendirildi. Bunun yanı sıra yapay zekâ ve dijital teknolojilerin hadislerin tespiti ve sıhhat değerlendirmesinde sunabileceği yeni imkânlarla dikkat çekildi. Bu çerçevede oturum, rivayetlerin bilgi değerini sorgulayan ve geleneği modern yöntemlerle buluşturmayı amaçlayan akademik bir perspektif ortaya koydu.

Prof. Dr. Hacı Musa Bağcı, hadis usulünün yeniden inşasına dair teklifini, geleneği dışlamadan modern bilimsel yöntemlerle harmanlanmış on iki temel ilke üzerine temellendirdi. Sunumunda Kur’ân-ı Kerîm ve sünnete itibain önemini vurgulayarak, bütün mezheplerin Hz. Peygamber’in dinî otoritesini ve sünnetini tartışmasız biçimde kabul ettiğini ifade etti; bununla birlikte değerlendirme süreçlerinde akıl, nakil ve realite arasında dengeli bir yaklaşımın gözetilmesi gerektiğinin altını çizdi. Tarihsel birikimin mutlak bağlayıcılığa sahip olmadığını belirten Bağcı, metinlerin Kur’ân’a uygunluğu esas alınarak tarih, tıp ve astronomi gibi alanları kapsayan disiplinler arası bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiğini ifade etti. Rivayetlerin çoğunlukla mana ile aktarıldığı

gerçeğinden hareketle aşırı lafızcı yaklaşımları eleştiren Bağcı, sahabe kavramının da tenkit süzgecinden geçirilmesi gerektiğini belirtti. Ayrıca rivayetlerin bağlamı içinde okunması ve isnad merkezli yapıdan metin tenkidini güçlendiren bütüncül bir usule geçilmesini modern hadis usulünün temel gereklilikleri olarak değerlendirdi.

Prof. Dr. Ahmet Yıldırım, konuşmasında tasavvuf geleneğinin hadise yaklaşımı ve hadis usulünün teknolojik gelişmelerle gelecekte alabileceği yönelimleri konularına değindi. İlk dönem sûfilerin tasavvufu bütünüyle “sünnete it-tiba” olarak tanımladığını ve her ilke için Kur’ân ve sünnetten delil aradığını hatırlatan Yıldırım, buna karşılık tasavvuf literatüründe yer alan bazı rivayetlerin mana ile aktarım, güvene dayalı isnat anlayışı ve keşf-ilham gibi yöntemler sebebiyle zayıf veya mevzu nitelik taşıyabildiğini ifade etti. Bu süreçte Peygamber tasavvurunun zamanla değişime uğradığını, “Nûr-ı Muhammedî” gibi kavramların ise daha sonraki dönemlerde ortaya çıktığını söyledi.

Günümüzde hadis usulünün durağan bir alan olmaktan çıktığını ifade eden Yıldırım, yapay zekâ ve disiplinler arası yöntemlerin hadis çalışmalarına yeni imkânlar sunduğunu belirtti. Özellikle dijital araçların üslup analizi ve rivayetlerin isabet oranlarının tespitinde önemli bir metodolojik zemin oluşturduğunu dile getirdi. Hadis usulünün tarihsel gelişimini bir nehrin akışına benzeten Yıldırım, bu ilmin Kur’an ve sünnetin berrak kaynağından doğarak tarih boyunca farklı havzalardan beslendiğini ve modern dönemde yeni yöntemlerle yoluna devam ettiğini ifade etti.

Panelin yöneticiliğini üstlenen Prof. Dr. Emin Aşıkutlu, konuşmasında hadis usulünün tarihsel temellerini Kur’ân-ı Kerim’deki haber araştırma ilkesi ile Hz. Peygamber’in tebliği teşvik eden uygulamaları üzerinden ele aldı. Hadis ilminin hıfz, kitabet, tedvin ve tasnif aşamalarından geçerek kurumsal bir yapıya kavuştuğunu belirten Aşıkutlu, erken dönemde İbn Şihâb ez-Zührî ile başlayan tenkit sürecinin Abdullah b. Mübarek’in isnad anlayışıyla sistematik hâle geldiğini ifade etti. Şâfi’înin *er-Risâle* adlı eserini usulün kurucu metinlerinden biri olarak değerlendiren Aşıkutlu, hicrî üçüncü ve dördüncü asırlarda Buhârî, Müslim ve Tirmizî gibi musanniflerin eser mukaddimeleriyle klasik hadis usulünün esaslarının netleştiğini, bu sürecin zirve noktasını ise İbnü’s-Salâh’ın *Ulûmü’l-Hadis*’inin oluşturduğunu belirtti. Aşıkutlu ayrıca, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllardan itibaren Batı’da gelişen oryantalist çalışmaların etkisiyle hadis usulü alanında modern arayışların ve yeni metodolojik yaklaşımların gündeme geldiğine dikkat çekti.

24 Ağustos günü, Sara Hatun Camii’nde öğleden sonra 13.30–16.00 saatleri arasında Prof. Dr. Zekerriya Güler rehberliğinde programın son ilmi metin okuma meclisi gerçekleştirildi. Prof. Dr. Güler bu oturumda, şurûhu’l-hadis literatürü çerçevesinde klasik hadis şerhlerinden seçilmiş metinleri okuttu ve metinler üzerinden hadis şerh geleneğinin yöntem ve üslubunu değerlendirdi.

Hadislerin doğru anlaşılabilmesi için rivayet tariklerinin bütünlük içinde ele alınması ve bir metnin farklı vecihlerden araştırılması gerektiğini özellikle vurguladı. Hadis şerhi faaliyetinin yalnızca lafız açıklamasıyla sınırlı kalmadığını belirten Güler, bu sürecin metindeki fikhî manaları, bağlamı ve muğlak noktaları açığa çıkarmayı hedefleyen kapsamlı bir beyan faaliyeti olduğunu ifade etti. Bu çerçevede, İbnü'l-Esir'in *en-Nihâye* adlı eseri başta olmak üzere garîbü'l-hadis literatürünün, Hz. Peygamber'in fesahatini ve dil zenginliğini kavramadaki katkısına dikkat çekti.

Prof. Dr. Güler, hadislerin fikhî yorumunda vürûd sebebi ile siyak-sibak bütünlüğünün belirleyici rol oynadığını, bazı rivayetlerin ancak tarihsel ve toplumsal bağlamları dikkate alındığında sağlıklı biçimde anlaşılabileceğini örnekler üzerinden ele aldı. Ayrıca hadislerin ahlâk, toplumsal nezaket ve bireysel sorumluluk alanlarına dair yönlerine temas ederek, ilmin yalnızca teorik bir birikim olmadığını; hayatın bütününe yön veren, canlı ve dönüştürücü bir sistem olduğunu vurguladı.

24 Ağustos akşamı, Elâzığ Dini İhtisas Merkezi Konferans Salonu'nda programın son paneli gerçekleştirildi. Panelde Prof. Dr. Yavuz Ünal ve Prof. Dr. M. Emin Özafşar, "Hadiste Yeni Problemler ve Eğilimler" başlığı çerçevesinde sunumlarını gerçekleştirdi. Panelde konuşmacılar, hadis ilminin güncel meselelerini ele alarak modern dönemde karşılaşılan metodolojik sorunlar ve yeni yaklaşımlar üzerine değerlendirmelerde bulundu.

Panelin yöneticiliğini üstlenen Prof. Dr. Nihat Yatkın, nüktedan bir üslupla hadis alanındaki yeni problemlere çözüm arayışında akademisyenler ile öğrenciler arasındaki etkileşimin önemine dikkat çekti. Tartışma ortamını canlı tutan bu yaklaşım, katılımcıların panele aktif biçimde dâhil olmasını sağladı. Panel, hadis ilminin güncel sorunlarının akademik bir zeminde ele alınması, farklı bakış açılarının karşılaştırılması ve alanın geleceğine dair yeni düşünme imkânlarının ortaya konulması bakımından verimli bir oturum oldu.

Prof. Dr. Yavuz Ünal, konuşmasında günümüz hadis ilminin karşı karşıya bulunduğu varoluşsal sorunları bütüncül bir çerçevede ele aldı ve özellikle akademik yetkinlik eksikliği, dijitalleşmenin kontrolsüz kullanımı ve ilmin temel misyonundan uzaklaşma gibi başlıklara dikkat çekti. Sayın Ünal, hadis alanında çalışanların temel klasiklere nüfuz etmeden, daha çok kariyer odaklı bir 'profesyonel hadisçilik' anlayışına yönelmelerini eleştirerek, bu yaklaşımın hakikat arayışını zayıflattığını ve ciddi bir yetkinlik problemine yol açtığını vurguladı.

Konuşmasında dijitalleşme ve yapay zekâ araçlarının bağlamdan kopuk biçimde kullanımının, araştırmacıların metinlere bütüncül bakışını zedelediğini ve bilginin yönlendirmeye açık hâle gelme riskini artırdığını ifade etti. Bu süreçte hadis ilminin temel hedefi olan bilgi-amel bütünlüğünün geri planda

kaldığını; ilmin kimi zaman akademik polemiklere, kimi zaman ise pratik fayda beklentisi taşıyan nesnelere indirgendığını belirtti.

Panelin son konuşmasını yapan Prof. Dr. Emin Özafşar, Türkiye’de hadis çalışmalarının tarihsel gelişimini ve modern dönemde geçirdiği dönüşümü ele aldı. Cumhuriyet döneminde hadis ilminin akademik ve kurumsal bir yapıya kavuşmasında Tayyip Okiç, Talat Koçyiğit ve M. Sait Hatiboğlu gibi isimlerin öncü rolüne dikkat çeken Özafşar, Babanzade Ahmet Naim’in *Tecrîd-i Sarîh* çalışmasının ise ilmin Türkçe literatürdeki gelişimi açısından önemli bir eşik oluşturduğunu vurguladı. Ayrıca kadın muhaddislerin tarihsel süreçteki etkinliğine ve modern dönemde hadis çalışmalarının oryantalizm ve sosyal bilimlerle ilişki kurarak disiplinler arası bir boyut kazandığına değindi. Konuşmasında, hadis ilminin teknik bir veri alanına indirgenmemesi gerektiğini belirten Özafşar, sahih bir ilmî duruşun geleneğe yaslanan, tevazu ve sorumluluk bilinciyle yürütülen bir ilim anlayışıyla mümkün olduğunu ifade etti. Oturumun ardından toplu fotoğraf çekimine geçildi. Ardından katılımcıların konaklama yeri olan Harput Dini İhtisas Merkezi’nden uğurlanması gerçekleştirildi.

Klasik hadis çalışmalarını çağdaş bir ilmî zeminde ele almayı ve bu alandaki birikimi akademik bir buluşma ortamında paylaşmayı amaçlayan bu etkinlik, katılımcılara farklı üniversitelerden gelen hadis akademisyenleriyle tanışma, fikir alışverişinde bulunma ve yapılan dersler ile seminerler vesilesiyle ilmî müzakerelerde bulunma imkânı sundu.

Programın Elâzığ gibi köklü bir ilmî ve manevî mirasa sahip bir şehirde, tarihî camilerde ve medrese usulüyle icra edilmesi, katılımcılara gerçek bir ilim meclisinin havasını soluma imkânı verdi. Ders veren hocaların titiz ve özenli anlatımları, hadis ilmine duyulan muhabbeti artırırken, ilmî geleneğin sürekliliğine de katkı sağladı. Bunun yanı sıra Sivrice, Çırçır Şelalesi, Keban barajı ve Hazar Gölü’ne düzenlenen özel gezi programları sayesinde ilmî faaliyetler ile şehirle kurulan bağ bir arada tecrübe edildi. Birçok kurumun iş birliği ve emeğiyle hayata geçirilen bu organizasyon, katılımcılar nezdinde büyük bir memnuniyetle karşılandı. Bu vesileyle, başta emeği geçen ilim erbabı olmak üzere organizasyona katkı sunan tüm kurum ve görevlilere teşekkür eder; bu tür ilmî meclislerin artarak devam etmesini ve nice bereketli meclislerde yeneden bir araya gelmeyi Yüce Allah’tan niyaz ederiz.

Dilek Ergin ASLAN, (dilek_78100@hotmail.com)

ORCID: 0009-0005-3005-5525

*Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri, Hadis, KARABÜK*

“Hadis ve Dijital-1:
Hadis, Dijital ve Dijital Dönüşüm” Paneli,
6 Kasım 2025,
ANKARA

Dijital dönüşüm, günümüzde yalnızca teknik imkânları genişleten bir gelişme değil; bilginin üretim, aktarım ve değerlendirilme biçimlerini köklü biçimde yeniden yapılandıran kapsamlı bir değişim sürecidir. Bu süreç, akademik disiplinler açısından hem yeni imkânlar hem de ciddi metodolojik sorunlar barındırmaktadır. Yeniliklere açık olmak, değişimi bütünüyle reddetmeden ya da koşulsuz biçimde benimsemeden, ortaya çıkan gelişmeleri eleştirel bir dikkatle değerlendirmeyi gerektirir. Özellikle dijitalleşmenin sağladığı hız, erişim ve analiz kolaylıklarının yanında yüzeyselleşme, bağlam kaybı ve metodolojik indirgemecilik gibi riskleri de beraberinde getirdiği göz önünde bulundurulduğunda, bu dönüşümün akademik bir ciddiyetle ele alınması kaçınılmazdır. İslami ilimler ve özelde hadis ilmi, dijital çağın sunduğu imkânları ilmi bir hassasiyetle tartışarak hem geleneğin birikimini koruma hem de yeni yöntemleri sağlıklı biçimde değerlendirme sorumluluğuyla karşı karşıyadır. Bu çerçevede Hadis Tarihi Derneği tarafından düzenlenen “*Hadis ve Dijital –1: Hadis ve Dijital Dönüşüm*” başlıklı panel, dijitalleşmenin hadis ilmine etkilerini imkânlar ve sınırlılıklar ekseninde ele alan nitelikli bir akademik değerlendirme zemini sunmuştur.

Panel, 6 Kasım 2025 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yunus Emre Konferans Salonu’nda gerçekleştirilmiş ve Derneğin 2025–2026 yıllarını kapsayan “Hadis ve Dijital” temalı panel serisinin ilk toplantısı olmuştur. Oturumun yöneticiliğini üstlenen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi ve Hadis Tarihi Derneği¹ Başkanı Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar, panelde farklı disiplinlerden üç akademisyen dijitalleşmenin hadis ilmi özelinde

¹ Hadis Tarihi Derneği, 17 Temmuz 2022 tarihinde Ankara’da Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar başkanlığında bir grup ilahiyat akademisyeni tarafından kurulmuş, hadis tarihine dair akademik araştırmaları desteklemeyi, disiplinler arası çalışmaları teşvik etmeyi ve klasik hadis mirasını çağdaş metodolojilerle ele almayı amaçlayan bilimsel bir sivil toplum kuruluşudur.

İslâmî ilimlere etkilerini teorik, tarihsel ve metodolojik boyutlarıyla tartışmıştır.

Panelin sunumunu gerçekleştiren Arş. Gör. Musa Eşit² yaptığı giriş konuşmasında, dijital dönüşümün yalnızca teknik bir değişim olmadığını; bilginin ontolojisini, epistemolojisini ve dolaşım biçimlerini yeniden tanımlayan yapısal bir dönüşüm olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda hadis ilminin, rivayet ağları, isnad zincirleri ve metin varyantlarıyla zaten yoğun bir veri yapısına sahip olduğu; dolayısıyla dijital beşerî bilimler kapsamında geliştirilen yöntemlerle doğal bir temas noktası bulunduğu ifade edilmiştir. Panelin genel çerçevesi de bu yaklaşım doğrultusunda şekillenmiştir.

Panelin ilk sunumu, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Ahmet Ayhan Çitil tarafından “*Dil Ne Oldu Da Dijitalleşti?*” başlığıyla gerçekleştirilmiştir. Çitil sunumunda, dilin dijitalleşme süreci felsefi bir perspektiften ele almış ve böylece hadis metinlerinin dijital ortamlarda işlenmesi ve analiz edilmesi meselesine felsefi bir arka plan sunması bakımından panelin teorik zeminini güçlendirmiştir.

Panelin ikinci sunumu, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Muhittin Düzenli tarafından “*Kitâbetten Yapay Zekâyâ: Hadis İlminin Dijital Serüveni*” başlığıyla yapılmıştır. Düzenli, hadis ilminin tarih boyunca geçirdiği dönüşümleri, sözlü rivayet döneminden yazılı kültüre, matbu eserlerden dijital veri tabanlarına uzanan bir süreklilik içinde ele almıştır. Sunumda, hadis ilminin her dönemde yeni teknolojik ve kültürel şartlarla karşı karşıya kaldığı; ancak bu dönüşümlerin ilmin temel epistemik ilkelerini ortadan kaldırmadığı vurgulanmıştır. Özellikle dijital kaynakların akademik okuma ve araştırma alışkanlıkları üzerindeki etkileri ele alınmış; dijitalleşmenin sağladığı hız ve erişim kolaylığı ile yüzeysel okuma riskleri arasındaki gerilime dikkat çekilmiştir. Bu sunum, dijitalleşmenin hadis ilmi açısından tarihsel bir kopuş değil, yeni bir evre olarak okunabileceğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Panelin üçüncü ve son sunumu, Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Dr. Tuba Nur Saraçoğlu tarafından “*İsnad Analizlerinde Network Yönteminin Kullanımı*” başlığıyla gerçekleştirilmiştir. Saraçoğlu, dijital beşerî bilimler kapsamında geliştirilen ağ analizlerinin isnad çalışmalarına sunduğu imkânları, doktora tezinde incelediği İbn Sa’d örneği³ üzerinden değerlendirmiştir. Rivayet zincirlerinin ağ yapıları olarak modellenmesi, râviler arasındaki ilişkilerin görselleştirilmesi ve merkezî aktörlerin tespiti gibi yöntemlerin, klasik hadis tenkidine yeni bir analitik boyut kazandırabileceği vur-

² Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD.

³ Sözü geçen doktora tezi için bk. Tuba Nur Saraçoğlu, *Siyerde İsnâd (İbn Sa’d’ın Rivayet Ağları)* (Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023).

gulanmıştır. Sunum, dijital yöntemlerin hadis araştırmalarında nasıl uygulanabileceğini göstermesi bakımından panelin uygulamalı boyutunu oluşturmuştur.

Panelin genel değerlendirmesinde, dijital dönüşümün hadis ilmi açısından kaçınılmaz bir gerçeklik olduğu; ancak bu sürecin eleştirel ve metodolojik bir bilinçle yönetilmesi gerektiği ortak bir vurgu olarak öne çıkmıştır. Dijital araçların sunduğu imkânların, klasik hadis usulünün temel ilkeleriyle birlikte düşünülmesi gerektiği; teknolojinin bir amaç değil, araştırmayı derinleştiren bir araç olarak konumlandırılması gerektiği ifade edilmiştir.

“*Hadis ve Dijital-1: Hadis ve Dijital Dönüşüm*” paneli, hadis ilminin dijital çağda karşılaştığı soruları disiplinler arası bir perspektifle ele alan, teorik derinliği ve uygulamalı örnekleri bir araya getiren başarılı bir akademik toplantı olmuştur. Hadis Tarihi Derneği’nin bu panelle başlattığı seri, hadis ilmi özetinde İslâmî ilimler çalışmalarında dijital beşerî bilimlerden azami ölçüde faydalanmanın yollarını araması ve bunun metodolojik imkânlarını eleştirel bir perspektifle tartişması bakımından önemli bir girişim olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle panel, yalnızca güncel bir tartişmayı kayda geçirmekle kalmamış aynı zamanda gelecekteki hadis araştırmaları bakımından yöntemsel bir referans noktası oluşturmuştur.

Arş. Gör. Sümeyye Şehide CAN (sumeyye.sagir@asbu.edu.tr)

ORCID: 0000-0003-0844-6587

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi, Hadis ABD, ANKARA

“Hadis ve Dijital-2: Hadis, Dijital ve Veri Analizi” Paneli, 19 Aralık 2025 ANKARA

Hadis Tarihi Derneği'nin “Çağdaş Hadis Araştırmalarında Yeni Temalar” başlığı altında düzenlediği panel serilerinden olan “Hadis ve Dijital”in ilk paneli “Hadis ve Dijital Dönüşüm” alt başlığıyla Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi iş birliğinde 6 Kasım 2025 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yunus Emre Konferans Salonunda gerçekleştirildi. İkinci panel ise “Hadis, Dijital ve Veri Analizi” alt başlığıyla Hadis Tarihi Derneği ile Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ortaklığında 19 Aralık 2025 tarihinde ASBÜ Fuat Sezgin Salonunda icra edildi. Program aynı zamanda Zoom ve ASBÜ YouTube kanalında da canlı olarak yayınlandı.¹ Tek oturumdan oluşan panele, ASBÜ İlahiyat Fakültesi yönetimi ile Hadis Tarihi Derneği kurucu üyelerinin yanı sıra çeşitli akademik çevrelerden çok sayıda akademisyen, araştırmacı ve öğrenci iştirak etti.

Program, ASBÜ İlahiyat Fakültesinde görev yapmakta olan Arş. Gör. Mustafa Yasir Demirkol'un sunumuyla başladı. Panelin açılış konuşmasını ASBÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ali Osman Kurt yaptı. Kurt, hâzirûnu selamlayarak başladığı konuşmasında öncelikle hadis ve dijital konusunun önemi ile ilahiyat bilimleri alanındaki dijitalleşmeye dikkat çekti. Devamında da ASBÜ İlahiyat Fakültesinde yapay zekâ ile ilgili olarak yapılmış olan daha önceki programlara değindi.² Kurt, dijitalleşmenin din konusunda imkân ve fırsatlar sunmasının yanı sıra tehditler de barındırdığını vurguladı. Hadis ilminin klasik bir bilim dalı olmasına rağmen yeni gelişmelere ayak uyduracak şekilde kendini sürekli olarak güncelleme durumunda olduğunu ifade etti.

¹ Panelin video kaydı için bkz. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, “Hadis ve Dijital – 2: Hadis, Dijital ve Veri Analizi”, *YouTube* (19 Aralık 2025).

² Konuyla ilgili daha önce ASBÜ İlahiyat Fakültesi uhdesinde gerçekleştirilen programlar şunlardır: Uluslararası Din ve Medya Sempozyumu (21-23 Ekim 2021, Ankara), Uluslararası Metaverse ve Din Sempozyumu (3-4 Kasım 2022, Ankara), Doç. Dr. Mehmet Şimşek'in “Yapay Zekanın Sunduğu Fırsatlar ve Barındırdığı Tehditler” başlıklı konferansı (17 Mart 2025, 14.00, Ankara).

Kurt, programa öncülük eden akademisyenleri zikrederek ve panelin verimli geçmesini temenni ederek sözlerini noktaladı.

Etkinlik, ASBÜ İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Dr. Öğr. Üyesi Elif Erdem'in konuşmasıyla devam etti. Aynı zamanda Hadis Tarihi Derneği kurucu üyelerinden olan Erdem, derneğin gerçekleştirdiği faaliyetler hakkında bilgilendirmelerde bulundu. Bu bağlamda "Çağdaş Hadis Araştırmalarında Yeni Temalar" başlığıyla düzenlenen panel serilerine değindi. Bu panelin de serinin devamı niteliğinde olduğunu ifade etti. Erdem, programın hayırlara vesile olması temennisiyle konuşmasını sonlandırdı.

Açılış konuşmalarının ardından Demirkol, panelistleri kısaca tanıttı; akabinde panelin yöneticiliğini yürütecek olan Hadis Tarihi Derneği başkanı ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar'a sözü bıraktı. Özafşar, Hadis Tarihi Derneğinin kuruluş sürecine ve faaliyetlerine temas ederek konuşmasına başladı. Hadis ilminin tarih disipliniyle olan ilişkisi üzerinde durdu. Hadis ilminin antropoloji, arkeoloji, astronomi gibi birçok alanla bağlantılı olduğunu vurguladı. Bu çerçevede çağımızda hiçbir disiplinin tek başına yeterli olmadığını, disiplinlerin birbirleriyle etkileşim içerisinde olduklarını önemle ifade etti. Hadis ilmi ile çağdaş gelişmeleri bir arada değerlendirmek gerektiğini dile getirdi. Özafşar sözlerini, panelistlerin her birine sunumlarını yapmaları için yirmi beşer dakikalık süre verildiğini belirterek tamamladı.

Üç konuşmacının yer aldığı panelin ilk sunumunu "Yapay Zekânın İlahiyat Alanında Bilgi Üretimine Katkıları ve Etik Sorunlar" başlığıyla Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. Tuba Nur Umut gerçekleştirdi. Umut, dijitalleşme süreci, yapay zekânın gündemimizde yer edinmesi ve ülkemizde yapay zekâ alanında yapılan çalışmalardan bahsederek söze başladı. Yükseköğretim Kurulu himayesinde hayata geçirilen Veri Analizi Okuluna değinen Umut, ilahiyat alanının verilerinin yapay zekâ destekli işleme süreçleri için oldukça elverişli olduğunu altını çizerek yapay zekânın ilahiyat sahasındaki kullanım alanları üzerinde durdu. Yapay zekânın özellikle hadis ilminde bilgi üretimine sağladığı katkılara temas etti. Bu minvalde görüntü iyileştirme teknikleri, metinlerin işlenebilir hale gelmesinde kullanılan teknikler, doğal dil işleme (NLP) teknikleri, metin madenciliği teknikleri ve konu modelleme teknikleri gibi yöntemler ve sundukları imkanlar hakkında detaylı açıklamalarda bulundu.

Umut, sunumunun devamında uygulamalı etik alanının bir alt disiplini haline gelen yapay zekâ etiği meselesini ele aldı. Dünyada ve ülkemizde bu sahada yapılmış olan çalışmaları zikretti. OECD'nin, UNESCO'nun, UNICEF'in ve T.C. Kamu Görevlileri Etik Kurulunun yayınladıkları etik ilkeleri konu edinen rehber metinlerden söz etti. Daha sonra Umut, yapay zekâ temelli çalışmaların beraberinde getirdiği etik sorunları kapsamlı bir şekilde ele aldı. Bu sorunları,

sistemin iç işleyişine ilişkin olanlar ile kullanım süreçlerine ilişkin olanlar şeklinde iki başlık altında değerlendirdi. Sistemin iç işleyişiyle ilgili etik sorunlar bağlamında veri kalitesi, şeffaflık ve telif haklarına değinirken; kullanım süreçlerine ilişkin etik sorunlar kapsamında ise özellikle akademik alana dair bazı hususları ele aldı. Umut, bu konuları ele alırken yapay zekâ halüsinasyonları üzerinde de durdu. Yapay zekânın bazen yanıltıcı bilgiler verdiğini zikrederek yapay zekâ halüsinasyonlarının yapay zekânın epistemik otorite olamayacağını gösterdiğini önemle vurguladı. Bununla beraber üretken yapay zekâ modellerinin giderek geliştirildiğini dile getirdi.

Umut, tebliğinin son bölümünde yapay zekâ etiğine ilişkin metinlerde öne çıkan özerklik, faillik ve algoritmaların manipülasyonu meselelerine değindi. Yapay zekânın bir destek ya da araç olarak değil, özne olarak konumlandırılması hâlinde ahlâki ve bilişsel yetilerin ona devredileceğini belirtti. Bu sebeple, tüm süreçlerde insanın özne olarak yer alması gerektiğini, insanın nesneleşmemesi ve yapay zekânın hiçbir şekilde karar verici olarak konumlandırılması gerektiği yönündeki kanaatini ortaya koyarak sunumunu sonlandırdı.

Umut'tan sonra panel yöneticisi Özafşar, yeni gelişmelerle ortaya çıkan teknolojik problemler olarak teknoloji karşısında insanın özgürlüğü ve dijital fetva meselesi üzerinde durarak sözü panelin ikinci konuşmacısı olan Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde görev yapan Dr. Öğr. Üyesi Furkan Çakır'a devretti.

Çakır, "Hadis ve Dijital Kültür: İmkânlar, Sınırlar ve Yeni Yaklaşımlar" başlıklı tebliğine Umut'un bıraktığı yerden giriş yaparak başlayacağını bildirdi. 20 ile 30 yaş arasındaki insanların yapay zekâyı bir araç olarak, 30 ile 40 yaş arasındakilerin bir yöntem olarak, 40 yaş üstündekilerin ise bir tehdit olarak algıladıkları şeklindeki görüşünü belirterek dijital kültür kavramı üzerinde durdu. Dijital kültürün hadis çalışmalarına sunduğu imkanlara değindi. Çakır, bu tebliğ kapsamında "Hadis metodolojisi dijital çağda bilginin doğruluğu ve sorumluluğu sorununa yönelik normatif bir bilgi etiği sunabilir mi?" sorusunu gündeme getirdi. Modern dönemde ortaya çıkan teyit platformlarından bahsetti. Çakır, hadis metodolojisinde bir haberi teyit ederken "Kim dedi?" sorusunun peşine düşülürken, modern teyit platformlarında "Ne dedi?" sorusunun peşine düşüldüğünü ifade etti. Bu bakımdan klasik haber teyit yöntemi ile modern haber teyit yönteminin bir analizinin yapılmasını değerli gördüğünü belirtti. Çakır, dijital çağın bilgi sorununun yalnızca teknik bir mesele olarak görülmemesi, aynı zamanda normatif ve etik bir problem alanı olarak da ele alınması gerektiğine vurgu yaparak sözlerine devam etti. Umut'a hitaben, onun dijital dönüşümün teknik bir dönüşüm olmaktan ziyade epistemik bir kırılma olduğuna yönelik ifadelerine katıldığını dile getirdi.

Çakır, konuşmasının devamında hadis metodolojisi ile dijital kültür arasında kavramsal bir karşılaştırma yaptı. Bu karşılaştırmada isnad kavramını

dijital kültürde algoritma, râviyi içerik üreticisi, cerh ve ta'dili beğeni/paylaşım, metni içerik, ihtiyatı ise hız kavramı ile ilişkilendirdi. Bu hususlara değinirken nebevî mirasın giderek içerikleştiğinin, içerikleştiği için de tüketilebilir hale geldiğinin önemle altını çizdi. Çakır, dijital kültürün hadis çalışmalarında oluşturabileceği risklere ve bu risklere karşı geliştirilebilecek yaklaşımlara değinmesinin ardından sözlerini noktaladı.

Çakır'ın konuşmasından sonra sözü tekrar moderatör Özafşar aldı ve insandan bağımsızlaşan bilginin her zaman insan için bir risk alanı oluşturduğu gibi birkaç önemli hususa temas etti. Özafşar, İstanbul Medeniyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. Mehmet Apaydın ile olan kadim dostluğundan söz ederek mikrofonu Apaydın'a uzattı.

Panelin üçüncü ve son sunumunu "Hadis Metinlerinde Yapay Zekâ Destekli Öge Analizi ve İrtibatlandırma" başlığıyla Apaydın yaptı. Apaydın, bilgisayar programları ile yapay zekâ arasındaki farklara değinerek sözlerine başladı. Bu sistemlerin nasıl çalıştıklarını örnekler üzerinden detaylı bir şekilde açıkladı. Yapay zekânın eğitilebilir olduğunu ve bilgisayar programlarından daha üst bir yapıda olduğunu belirtti. Yapay zekânın hadis araştırmalarındaki kullanım imkanları hakkında bilgilendirmede bulundu.

Apaydın, tebliğinde hadis metinlerinde yapay zekâ destekli öge analizi ve irtibatlandırmanın yapılıp yapılamayacağı konusu üzerine yoğunlaştı. Bu kapsamda öncelikle hadis, rivâyet ve öge kavramlarına değindi. Hadis ile rivâyet arasında ayırım yaparak farklarından bahsetti. Ardından bir hadis metninde öge, mekân, nesne, eylem ve grup olmak üzere beş temel unsur bulunduğunu ifade etti. Hadis metinlerinde yapay zekâ yardımıyla ögelerin analiz edilmesini ve irtibatlandırılmasını örnekler üzerinden anlattı.

Apaydın, yapay zekânın yaptığı hatalara değinerek ve bunlara örnekler vererek konuşmasına devam etti. Yapay zekâyı yönlendirip eğitmemiz gerektiğini belirtti. KURAMER programına da değinen Apaydın, klasik kaynaklarda arama yapmaya imkân tanıyan ve bizzat kendisi tarafından geliştirilen bu programın yapay zekâ destekli bir yapıya kavuşturulmasını planladığını ifade etti. Tebliğinin sonlarına doğru ise hadis araştırmalarında yapay zekâ kullanımının geleceği üzerinde durarak sözü yöteticieye bıraktı.

Özafşar, panelistlerin konuşmaları hakkında genel bir değerlendirmede bulduktan sonra Apaydın ile olan anılarını paylaştı. Programa ev sahipliği yapmalarından ötürü ASBÜ Rektörlüğü ve İlahiyat Fakültesi Dekanlığı başta olmak üzere panelistlere ve katılımcılara teşekkürlerini ilettiler. Dinleyicileri Hadis Tarihi Derneğinin etkinliklerini takip etmeye davet ederek oturumu sonlandırdı. Program, hatıra fotoğraflarının çekimiyle sona erdi.

ASBÜ İlahiyat Fakültesi ile Hadis Tarihi Derneği ortaklığında düzenlenen "Hadis ve Dijital-2: Hadis, Dijital ve Veri Analizi" paneli, hadis ilminin dijitalleşme sürecine dair akademik farkındalığın artırılmasına ve yeni araştırma

alanlarının geliştirilmesine katkıda bulunması açısından son derece verimli bir program oldu. Yapay zekâ teknolojilerinin hadis araştırmalarındaki kullanımına ışık tutan, sunumlarını slayt gösterileriyle zenginleştiren panelistler, dijitalleşen dünyada hadis çalışmalarına yönelik yeni yaklaşımlar sundular. İlim dünyasına yaptıkları katkılardan dolayı bütün hocalarımıza ve organizasyonda emeği geçen herkese teşekkür eder, benzeri ilmî faaliyetlerin devam etmesini temenni ederiz.³

Eli Zeynep BERBER (ezeynepberber@gmail.com)

ORCID: 0009-0008-6328-7201

ASBÜ, İslami Araştırmalar Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri (Hadis) ANKARA

³ Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi. “Hadis ve Dijital – 2: Hadis, Dijital ve Veri Analizi”. *YouTube*. Yayın Tarihi 19 Aralık 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=31opCgzMR4s&t=6496s>

Hanefî Hadis Usûlüne Giriş,
Abdülmeçîd Türkmânî, 2. Baskı,
İstanbul: Tahlil Yayınları, 2020, 384 sayfa.

Giriş

İslâmî ilimler, yalnızca kendi alanı içinde sınırları kesin çizgilerle belirlenmiş bir çerçeveye sahip olmayıp, bilakis birçok yönden diğer ilimlerle ilişkili ve ortak konular barındıran bir yapıya sahiptir. Nitekim bu ilimlerden ilmü'l-hadîs ve ilmü'l-fıkh usûl bakımından müşterek konular içermeleri sebebiyle birlikte önem kazanmıştır. Bu önemli hususu fark eden geçmiş dönem âlimleri Hanefî hadis usulünü müstakil bir şekilde ele alıp kitaplaştırmamış, fıkh usulü eserleri içerisinde özellikle sünnet bahsi kapsamında incelemişlerdir. Nitekim bunun sonucunda literatürde müstakil Hanefî hadis usulü eseri yazılmamıştır. Bu alandaki boşluğu fark eden, 1985 yılında İran'da dünyaya gelen Abdülmeçid Türkmânî, yirmi dört yaşında Hanefî hadis usulü alanında kaleme aldığı eseriyle alana katkı sağlamıştır. Söz konusu eser, Hanefî hadis usulüne dair dünya çapında yazılmış ilk müstakil çalışma olarak kabul edilen *el-Medhal ilâ Usûli'l-Hadîs alâ Menheci'l-Hanefiyye* adlı eseridir. Ancak bu eser, hadis usulünün tüm konularını ele almamakta daha çok içtihadla konu olabilecek belirli meseleleri incelemektedir.

Türkmânî'nin bu eseri telif ederken, Hanefî mezhebinin temel metinlerinin de dâhil olduğu yaklaşık 170 farklı kaynaktan yararlandığı bilinmektedir. Eser, bir giriş, dokuz ana bölüm ve bu bölümlere ait alt başlıklardan oluşmakta ek olarak yazarın her bölümde konuya giriş yapmadan önce, ilgili bölüme dair özet mahiyetinde bilgiler sunması, okuyucunun okuma sürecine başlamadan önce konu hakkında fikir sahibi olmasına katkı sağlamakta metnin daha kolay anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Bölüm sonlarında ise konunun daha iyi anlaşılmasını ve kavranmasını sağlamak amacıyla ilgili başlıkları maddeler hâlinde özetleyerek eserini eğitim açısından daha işlevsel bir hâle getirmiştir. Müellifin çalışmasında izlediği yöntem, öncelikle ele alınan kavramın sözlük ve terim anlamını açıklamak, ardından ilgili konuyla ilgili muhaddislerin ve Hanefî âlimlerin görüşlerini sıralayıp konuya dair tercih edilen görüşü belirtmek şeklindedir.

Kitap Abdülmecid Türkmânî'nin sürekli gözetimi altında Semih Özdemir aracılığıyla Türkçeye tercüme edilerek okuyuculara sunulmuştur. Çeviri, yalın ve anlaşılır bir üslupla hazırlanmış müellifin ve mütercimnin yeri geldiğinde okuyucunun zihnini netleştirmek düşüncesiyle eklediği dipnotlar sayesinde metin daha anlaşılır bir yapıya kavuşturulmuştur. Kitabın tahlil sürecinde, bölümler sırasıyla ele alınacak, her bölüm hakkında kısa açıklamalarda bulunulacak ve çalışma sonuç bölümüyle tamamlanacaktır.

Giriş bölümünden önce sırasıyla yazarın biyografisi, eserin tercümesi, ithaf ve takriz bölümleri sunulmaktadır. Giriş bölümünde ise yazarın bu eseri telif etme gerekçesi, esere duyulan ihtiyaç ve kitabın genel içeriği hakkında bilgi verilmekte; bölüm yazarın hocasıyla olan bağına ilişkin açıklamalarla sona ermektedir.

Kitap bölümlerinin isimleri sırasıyla; haberlerin ayrılması, haber-i vâhidin râvisinde aranan şartlar, haber ve kıyasın teâruzu, sahih, hasen ve zayıf hadis, âhâd haberle amel etmenin şartları, mürsel hadis, hadisin tahammülü, hadisin ezberi ve edası, sahabe, haberler arasında çelişki (teâruz) ve tercih şeklindedir.

Birinci bölümde Hanefilerin haberi mütevatir, meşhur ve haber-i vâhid olmak üzere üç kısma; muhaddislerin ise mütevatir ve haber-i vâhid olmak üzere iki kısma ayırdıkları ifade edilmiştir. Ardından bu farklılığın, muhaddisler ile fakihlerin gayelerinin ve haberi ayırma konusunda esas aldıkları ölçütlerin farklı olmasından kaynaklandığı belirtilmiştir. Müteakip zikredilen ıstılahları sırasıyla ele alıp bunlar hakkındaki bilgileri detaylandırmaktadır. Bu bölüm mütevatir haberin sözlük ve ıstılahî anlamını, şartlarını, bu şartlardan birinden hareketle epistemolojik kaynağının ne olması gerektiğini ve hükmünü açıklamaktadır. Ayrıca bir hadisin mütevatir kabul edilebilmesi için gerekli sayının ne olması gerektiği sorusu gibi genel olarak kişinin zihninde oluşabilecek muhtemel soruların açıklanmasını da gerekli görülmüştür.

Ek olarak, muhaddislerin genel olarak bilinen meşhur ikili tasnifinin dışında, İmam Keşmîrî'nin tüm mütevatirleri kapsayan ayırımına da yer verilmiştir. Aynı şekilde meşhur haberi de ele almış; Hanefilerin ve muhaddislerin meşhur haber tanımlarına yer vererek bu kavramların ortak ve ayrışan yönlerini ortaya koymuştur. Temel ayırım noktasının, sahabe dönemindeki şartlardan kaynaklandığını açıklamıştır. Son olarak ele aldığı âhâd haberi de sözlük ve ıstılahî anlamı ile hükmü çerçevesinde değerlendirdikten sonra, Hanefî fakihleri arasında önemli bir ihtilaf konusu olan had cezalarının âhâd haberle sabit olup olmayacağı meselesinde Hanefilere ait iki görüşü delilleriyle birlikte zikretmiştir. Bu bağlamda, 'hadleri şüpheye düşürün' hadisini delil olarak yeterli görmediğini, salt şüphenin hadlerin düşürülmesinde etkili olmadığını delilleriyle birlikte açıklamıştır. Ardından, Ebû Hanîfe'nin bu konudaki farklı görüşlerini sünnetten rivayetlerle destekleyerek, hadler hususunda haber-i vâhidi kabul ettiğini belirtmiştir.

İkinci bölümde ise Türkmânî, haber-i vâhidi rivayet eden râvinin hangi

şartlara muttali olması gerektiğini, bu şartları ayrıntılı bir şekilde açıklayarak bölüme giriş yapmaktadır. Râvide bulunması gereken ilk şart akıl meziyetini ele almış; akıldan maksadın ne olduğu ile sahâbilerin küçük yaşta rivayet ettikleri hadislerin kabul edilip edilmeyeceği meselesine dair açıklamalarını hadis kaynaklarından hareketle ortaya koymuştur. Devamında yazar, ravinin neden Müslüman olması gerektiğini, bunun illetini ve aslında islam vasfının rivayetin edası için şart koşulduğunu vurgulayarak bir diğer özellik olan zabt konusuna geçmiştir. Zabtin kendi içindeki kısımlarını açıkladıktan sonra zabt sahibi bir kimsenin nasıl tespit edileceğini ve zabt sahibi olmayan bir ravinin hükmünün ne olduğunu izah etmektedir. Bunun ardından, ravinin diğer bir şartı olan adalet vasfını, diğer şartlara kıyasla daha ayrıntılı ele almış ve bu konuda tafsilata yer vermiştir.

Yazarın değindiği temel hususlar arasında, sünnetin güvenilirliğini ve mu-teberliğini temin eden unsurlar ile yalan isnadında bulunan bir kimsenin töv-besinin kabul edilip edilemeyeceği meselesine dair görüşler bulunmaktadır. Ayrıca sünnet açısından en aslah olan yaklaşımın ne olduğu, yazarın kendi de-ğerlendirmesi çerçevesinde ele alınmıştır. Sened zincirlerinde ravilerin güveni-lirliğiyle ilişkili olarak, sika bir kimsenin bir şahıstan rivayette bulunmasının, rivayet edilen kişiyi sika sayıp saymayacağı ve ravinin ismi zikredilmeksizin onun sika olduğunun ifade edilmesinin mümkün olup olmadığına dair görüş-ler izah edilerek içerik şekillendirilmiştir.

Ek olarak, bid'at ehlinin rivayetinin hükmü hakkında üç farklı görüş bu-lunduğu belirtilmiş ve yazar kendi kanaatini de ortaya koymuştur. Hanefilere özgü olup kavramsal çerçevesi açık ve net olmayan mestur ve meçhul kavram-ları ise, âlimlerin tanımlarından hareketle ele alınmış; yazar, bu kavramlara dair kendi iç taksimlerinin de bulunduğunu ifade etmiştir. Neticede, Hanefi literatüründe mestur ve meçhul kavramlarının esas itibarıyla aynı olduğu, kul-lanımda ise nüans farklılıkları bulunduğu tespit edilmiştir. Muhaddislerin bu kavramlara dair tanımlarına da yer verildikten sonra, ilk üç asırda ve sonraki dönemlerde mestur ravinin rivayetinin hangi şartlar altında kabul edilip edil-meyeceği açıklamış Hanefi fakih Ebû Hanîfe ve talebelerinin bu konudaki farklı fetvalarını ise yaşadıkları dönemlerin değişen şartlarıyla temellendiril-miştir.

Fakihlerin ve muhaddislerin nezdinde önemli bir mesele olan haber ile kı-yasın teâruzu konusu, çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınmıştır. Konu açıklanırken temel alınan nokta, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve ashabının bu hu-sustaki görüşleri ile mezhep içi müftâ bih anlayışıdır. Ebû Hanîfe'nin haberi kıyasa öncelediği, onun şu sözüyle temellendirilmiştir: "İnsanlar ne tuhaf! Kendi görüşümle fetva verdiğimi söylüyorlar. Oysa benim fetvalarım mutlaka bir rivâyete dayanmaktadır." Aynı şekilde ashabından olan İmam Züfer (ö. 158/775)'in, "Hasımlarımızın söylediklerine bakmayın. Zira Ebû Hanîfe ve as-habımız, hangi mesele olursa olsun ancak Kur'an, sünnet ve sahih görüşlere

dayanarak konuşurlardı. Ancak cevabı yoksa Kur'an ve sünnete kıyas ederlerdi." şeklindeki ifadeleri aktarılmış ve bu sözler üzerinden görüşün fikrî temelleri ortaya konulmuştur. Hanefi imamlar arasında kıyası habere önceleyenlerin bulunduğu belirtilmekle birlikte, bu yaklaşımın belirli şartlara bağlı olduğu da vurgulanmıştır. Söz konusu şartların kaynağı açıklanırken İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714-715)'nin görüşleri delil olarak zikredilmiştir. Nitekim Hanefiler ile muhaddisler arasında metodolojik bir farklılık bulunduğu, bu ayrımın da temelde haber-kıyas ilişkisinin ele alınış biçiminden kaynaklandığı özellikle vurgulanmıştır.

Haber-i vâhidin kısımlarından olan sahih, hasen ve zayıf hadisleri incelemek üzere dördüncü bölüme geçen Türkmânî, ilk olarak sahih hadis konusuyla bölüme başlamaktadır. Sahih hadisin ıstılahını açıklarken muhaddisler ile fakihler arasındaki ihtilafların hadisin sahih, hasen ya da zayıf olarak kabul edilmesinde sergilenen farklı yaklaşımlardan kaynaklandığını belirtmekte ve âlimlerin bu konudaki görüşlerini de aktarmaktadır. Asıl ihtilaf edilen konu Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiği hadislerin kesin bilgi ifade edip etmediği meselesidir. Yazar, bu konuda muhaddisler arasında iki farklı görüş bulunduğunu belirtmekte; Hanefilerin ise Sahihayn'da yer alan hadislerin zann-ı gâlib ifade edeceği görüşünü benimsediklerini ifade etmektedir. Nitekim bu yaklaşımın sonuçlarını hem usûl literatüründe hem de fikhî kaidelerde görmek mümkündür.

Ardından, Sahihayn'da bulunan hadislerin kesin bilgi ifade ettiğini savunanların bu görüşe dair delilleri ile söz konusu delillere yöneltilen itirazlar ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Yazarın meseleleri açıklarken aktardığı âlimlerin görüşleri dikkate alındığında, temel amacın iki yaklaşım arasında mutedil bir yol bulma çabası olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca usûl ilminin önemli meselelerinden biri olan, sika ravilerin hadislere kelime veya cümle ilavesinde bulunmaları durumunda tercih edilen görüş de açıklanmıştır. Hasen hadisin tanımına geçen yazar bu hadis çeşidinin çerçevesinin daha zor çizildiğini ve kendi içindeki kısımlarının da tek bir değişkenle farklılaştığını açıklar. Ek olarak, zayıf hadisin ravisinin belirli şartları taşıması ve bazı destekleyici karinelerin bulunması hâlinde, hadisin güvenilirliğinin artabileceği belirtilmiştir. Nitekim bu durumda zayıf hadisin bazı şartlar çerçevesinde hüccet kabul edilebileceği ifade edilmiştir.

Hadisin sahih kabul edilmesinde önemli bir etkiye sahip olan müteakdimûn âlimlerin rivayetlerinin, kendilerinden sonra gelen zayıf bir ravinin durumundan olumsuz etkilenmeyeceği belirtilerek, sünneti müteakdimûn âlimlerin müteahhirûn âlimlere kıyasla daha iyi bildikleri görüşü ortaya konulmuştur. Buradan hareketle, amelî konularda zayıf hadisle amel etmenin caiz olmadığı yönünde açık bir tutum sergilenmiş; buna karşılık fezâil konusunda zayıf hadisle amel etmenin üç şarta bağlı olduğu ifade edilmiş, ahkâm alanında ise

zayıf hadisin delil olabileceğini savunan âlimler bulunduğu gibi bu görüşü benimsemeyen âlimlerin de mevcut olduğu belirtilmiştir. Son olarak, ahkâm alanında zayıf hadislerle amel edilemeyeceği, konuya dair farklı âlim görüşleri değerlendirilerek sonuçlandırılmıştır.

Hadislerin ekseriyetinin âhâd olduğu bilinmekte olup, şimdiye kadar zikredilen meseleler de bu çerçevede ele alınmıştır. Bundan sonraki beşinci bölümde ise âhâd haberle amel etmenin hangi durumlara ve şartlara bağlı olduğu açıklanmaktadır. Bu bölüm, diğer bölümlere kıyasla taşıdığı önem sebebiyle daha kapsamlı tutulmuş; bir giriş, on altı bölüm ve bir sonuç kısmı şeklinde telif edilmiştir. Konuya başlarken, üzerinde durulması gereken temel esaslar açıklanmıştır. Bu çerçevede, bir hadisin sahih olduğunun bilinmesi hâlinde onunla amel etmenin gerekliliği ele alınmış; sahih hadisin muhaddisler ve müctehitler nezdindeki anlamları ortaya konulmuştur. Ayrıca müctehidlerin, sahâbenin uygulamalarında olduğu gibi, yalnızca senede değil metne de belirli şartlar koydukları belirtilmiştir. Hadisin sened kısmını muhaddislerin daha iyi bildikleri, metin kısmında ise fakihlerin daha derin bir kavrayışa sahip oldukları dolayısıyla hadis tenkidinde muhaddisler ile fakihlerin birbirinden farklı alanlarda sorumluluk üstlendiklerinin altını çizmiştir. Bunun yanı sıra hadisin sahih ya da zayıf oluşuna göre hüküm vermede muhaddislerin ve fakihlerin kendilerine özgü yöntemleri bulunduğu; fakihlerin metni incelerken belirli bir usûl çerçevesinde hareket ettikleri de açıklanmıştır. Yazar, bu temel meseleleri açıkça belirterek okuyucunun konuya dair zihinsel altyapısını oluşturduktan sonra, asıl mesele olan haber-i vâhidin Kur'an'a ters düşmemesi konusuna geçmiştir.

Muhaddisler ve fakih imamlar, haber-i vâhidin kat 'î bir delille çelişmesi durumunda kat'î delilin önceleneceği hususunda ittifak etmiş, hanefilerin bazı meselelerde diğer mezheplerden farklı yaklaşımlar benimsedikleri belirtilmiştir. Bu bağlamda Hanefilerin, Kur'an'ın zâhiri, umûmu veya mutlakına aykırı olan haber-i vâhidi bütünüyle reddettikleri ancak bu yaklaşımın her zaman gerçek bir ihtilafa dayanmadığı, bazı hususların ihtilafı zannedilmekle birlikte mezkûr iddianın vâkiya mutâbık olmadığı açıklanmıştır. Müttekaddim imamlardan Ebû Hanîfe, Muhammed b. Hasan ve İsâ b. Ebân'ın, hadisin Kur'an'ın genel geçer esaslarına aykırı olması durumundaki yaklaşımları rivayetler üzerinden aktarılmış ve bu görüşler delilleriyle birlikte zikredilmiştir. Takip eden bölümlerde ise haber-i vâhidin kabulü için ileri sürülen diğer şartlar ele alınmış ve bu kapsamda haber-i vâhidin; meşhur veya mütevâtir habere, küllî kaidele, icmâya ve aklın temel esaslarına aykırı olmaması; umûmü'l-belvâya konu teşkil etmemesi; ravinin rivayetini tahammül anından eda anına kadar ezberinde muhafaza etmesi; rivayet ettiğine aykırı şekilde amel etmemesi; sahâbeden bazı imamların haber-i vâhide muhalif davranmamış olmaları ve sahâbenin bu tür haberleri hüccet kabul etmemiş olmamasına dair iddialar ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Yazar, her bir şartı kendi içinde temellendirerek örnek-

lerle açıklamış; bazı bölümlerde ise okuyucunun gözden kaçırabileceği noktaları “önemli bilgiler” ve “uyarılar” başlıkları altında ayrıca değerlendirmiştir. Son olarak sonuç kısmı eklenerek bölüm tamamlanmıştır.

Hanefî müteahhirlerin “Başında, ortasında veya sonunda olması fark etmeksizin, isnadında bir ya da birden fazla kopukluk bulunan hadis” şeklinde muhaddislerin ise “Tâbiînin, ‘Resûlullah buyurdu ki...’ diyerek rivayet ettiği hadis” şeklinde ifade ettiği Mürsel hadisi konusunu çalışmasının altıncı bölümünde ele almıştır. Yazar, ilk olarak bu iki ıstılahı karşılaştırmış; Hanefilerin mürsel tanımının, muhaddislerin tanımına kıyasla daha kuşatıcı olduğunu ve muhaddislerin mürsel tanımını da kapsadığını ortaya koymuştur. Ardından Hanefilere göre mürsel hadisin hükmünü ele almış; bu bağlamda usûlcülerden İsa b. Ebân (v. 221/836), Kerhî (ö. 340/952), Cessâs (v. 370/981) ve İbn Hümâm’ın (v. 861/1457) görüşlerini açıklamış ve Hanefî imamlarının çoğunluğuna göre tercih edilen görüşün İsa b. Ebân’a ait olduğu belirtilmiştir. Buna göre, ilk üç nesilde yer alan güvenilir kişilerin mürsel rivayetleri kabul edilmekte; bu nesillerden sonra ise yalnızca cerh ve ta’dil ilmini bilen imamların mürselleri geçerli sayılmakta, diğerlerinin mürsel rivayetleri kabul edilmemektedir. Hanefiler, mürsel haberi iki şartla kabul etmişler, kabul edilen bu hadislerin hüccet sayılmasının dayanağı olarak sahabe ve tâbiînin mürsel hadisi hüccet kabul etmeleri ile Hanefî imamlarının bunu aklî delillerle temellendirmeleri gösterilmiştir. Yazar, bundan sonra müsned ve mürsel rivayetleri güçlük bakımından karşılaştırmış; mürsel rivayetin daha sahih olduğunu ifade ederek bu görüşü kayıt altına almıştır.

Tedlîs konusuna geçen yazar, öncelikle kelimenin sözlük ve ıstılahî anlamlarını vermiş; ardından tedlîsin iki kısma ayrıldığını ve hükmünün mürsel hadisin hükmüne benzer olduğunu aktarmıştır. Ayrıca bazı muhaddislerin bu konuda Hanefilerin görüşünü benimsediğini de belirtmiştir. Son olarak yazar, fakihlerin eserlerinde yer alan müsned olmayan hadislerin; Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Hassâf, Tahâvî ve Cessâs gibi mütekaddim âlimler tarafından rivayet edilen hadisler olması sebebiyle, bu rivayetlerin kaynağını araştırırken öncelikle mütekaddim âlimlerin eserlerine başvurulması gerektiğini vurgulamıştır. Buna karşılık, bu hadisleri yaygın hadis kitaplarında aramanın hatalı olacağını ve isabetli bir yöntem teşkil etmeyeceğini de ifade etmiştir.

Yedinci bölümde hadisin tahammülü, ezberi ve edâsı konusu ele alınmıştır. Hanefiler, hadisin bu üç husus çerçevesinde değerlendirilebileceğini belirtmiş; ilk olarak talebenin hadisleri hocasından dinleyerek öğrenmesi, ardından bunları ezberlemesi ve son aşamada da hadisi talep edenlere aktarması şeklinde bu kavramları sırasıyla açıklamışlardır. Hanefilere özgü bir yöntem olarak tahammül yolları azîmet ve ruhsat olmak üzere iki kısma ayrılmış; bu çerçevede Hanefilerin tahammülü yedi kısma, muhaddislerin ise sekiz kısma ayırdıkları belirtilmiştir. Yazar, hadisin tahammülünün önemine binaen bu konuyu diğerlerine nispetle daha ayrıntılı biçimde ele almıştır. Tahammülün kısımlarından

yüksek azîmet kapsamında kıraat ve arz; düşük azîmet kapsamında ise kitâbet ve risâle konuları ele alınmış ayrıca icâzet, münâvele ve vicâde de tahammül meselesi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Yazar, öncelikle kıraat ve arzın tanımını yaptıktan sonra, talebenin hocasından işittiği hadisi belirli lafızlar çerçevesinde rivayet etmesinin câiz olduğunu; bu görüşün Sahibeyn ve müteahhir âlimler tarafından da benimsendiğini ifade etmiş ve bunun delilinin örf olduğunu belirtmiştir. Ardından asıl ihtilaf konusu olan kıraat ve arzdan hangisinin daha üstün olduğu meselesinde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen iki rivayeti nakletmiştir. Sonrasında kitâbet ve risâle kavramlarını açıklamış; her birinin iki türü bulunduğunu belirtmiştir. Bu iki yöntemin hüccet olabilmesi konusunda ileri sürülen iki farklı görüşü aktardıktan sonra tercih edilen görüşe yer vermiş ve üçüncü konu olarak icâzeti ele almıştır.

İcâzetin tahammül yollarından biri olduğu; icâzetin geçerli olabilmesi için talebenin kitapta yer alan hadisleri bilmesinin şart olup olmadığı hususunda Hanefiler arasında ihtilaf bulunduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda değerlendirmeleri aktarılmış; tercih edilen görüşün Ebû Yûsuf'a ait olduğu belirtilmiştir. Son olarak, kendisine icâzet verilen talebenin icâzet sırasında kullanmasının câiz olduğu rivayet ifadeleri derece derece ele alınmıştır. Hocanın (şeyhin), kendi yazılı hadis nüshasını veya bir hadis kitabını talebesine bizzat vererek ondan rivayette bulunmasına izin vermesi câiz görülmuş; ayrıca vicâdenin, talebenin "falancanın el yazısıyla buldum (vecedtü)" demesi suretiyle ancak geçerli olacağı ifade edilmiştir. Tahammül konusunun ardından hadisin ezberi meselesine geçilmiş; Türkmanî, ezberi azîmet ve ruhsat olmak üzere iki kısma ayırmış, ruhsatı da kendi içinde hatırlatma ve imamlık olmak üzere iki sınıfa hâlinde değerlendirmiştir. Bölümün son konusu olan edâ meselesinde ise bunun da diğer konularda olduğu gibi azîmet ve ruhsat şeklinde ikiye ayrıldığı belirtilmiştir. Hadisin işitildiği lafızla aynen rivayet edilmesi azîmet, anlamıyla rivayet edilmesi ise ruhsat olarak tanımlanmış; asıl ihtilafın ruhsat noktasında yoğunlaştığı ifade edilmiştir. Bu çerçevede Ebû Hanîfe ve müteahhir âlimlerin görüşleri aktarılmış, konuya dair önemli bir husus özellikle vurgulanarak bölüm sonlandırılmıştır.

Sekizinci bölümde, hadis rivayetinin ilk halkasını oluşturan sahâbî meselesi ele alınmıştır. Muhaddislere göre Resûlullah'ı çok kısa bir süre görmüş olan kimse dahi sahâbî kabul edilirken, Hanefî usûlcülere ve diğer bazı usûlcülere göre ise bu tür kimselerin sahâbî olarak kabul edilemeyeceği ifade edilmiştir. Bu yaklaşım, sahâbîliğin adâlet vasfıyla ilişkisi çerçevesinde temellendirilmiştir. Sahâbî sözünün hüccet olup olmaması konusundaki temel tartışma noktaları tespit edildikten sonra, İmam Ebû Hanîfe'nin sahâbî sözünü hüccet olarak kabul ettiği belirtilmiş; buna rağmen bazı meselelerde sahâbî görüşüne muhalef ettiğine dair ileri sürülen itirazlara cevap verilmiştir. Ayrıca müteahhir âlimlerin bu konudaki görüşleri, delilleriyle birlikte ele alınarak mesele temellendirilmiştir. Yazar, sahâbî olan râvinin müşterek lafızla rivayet ettiği bir hadisin

iki farklı anlama ihtimali bulunması durumunda, bu rivayetin hangi anlama hamledileceği meselesini de incelemiştir. Bunun yanı sıra sahâbînin bir hadisi zahiri anlamının dışında bir anlamla yorumlaması hâlinde, müçtehid açısından bu yorumun bağlayıcı olup olmadığı konusu örnekler üzerinden açıklanmıştır. Son olarak, sahâbînin “bu sünnettendir” veya “bununla emrolunduk” gibi ifadelerinin Resûlullah’a ait bir sünnete işaret edebileceği değerlendirilmiştir. Ayrıca tâbînin sözünün hüccet değeri konusunda Hanefiler arasında farklı görüşlerin bulunduğu, bu görüşlerin deliller ve örnek olaylarla desteklenerek ele alındığı belirtilmiş ve bölüm bu çerçevede sonlandırılmıştır.

Son bölüm olan dokuzuncu bölümde, haberler arası çelişki ve tercih konusu ele alınmıştır. Yazar, ilk kısımda çelişki meselesini inceleyerek konuya giriş yapmış; çelişkinin sözlük ve ıstılahî anlamlarını verdikten sonra, bu durumun hükmünü farklı görüşler ve deliller çerçevesinde açıklamıştır. Ardından, konuya ilişkin bir uyarı ve kısa bir özet sunarak tercih meselesine geçiş yapmıştır. Tercih konusunda ise metin ve sened açısından tercih sebeplerini ayrı ayrı ele almış; bu çerçevede tercih ölçütlerini sistematik biçimde sıralayarak bölümü sonlandırmıştır.

Sonuç olarak, metnin genel olarak muhaddisler ile fakihler arasındaki metodolojik farklılıklar üzerinden şekillenmesi, çalışmayı sistematik bir yapıya kavuşturmakta ve fıkıh ile hadis usûlünün bütüncül karakterini ortaya koymaktadır. Eserde âlimlerin görüşlerinin delilleriyle birlikte aktarılması, çalışmayı güçlü kılan hususlardan biridir. Bununla birlikte eserin bütün konuları kapsamak yerine içtihadı konu olan meseleler üzerinde yoğunlaşması, çalışmanın sınırlarını belirginleştirmekte ve onu ihtisas odaklı bir araştırma olarak önemli kılmaktadır. Binaenaleyh kitap, Hanefî hadis usûlünün müstakil bir disiplin olarak anlaşılmasına önemli katkılar sağlayan ve ilahiyat alanında çalışan araştırmacılar için temel bir başvuru kaynağı niteliği taşıyan bir çalışma olarak değerlendirilebilir.

Gamze TEPEGÖZ (gamzetepegoz92@gmail.com)

ORCID: 0009-0005-7491-5419

Bursa Uludağ Üniversitesi,

Sosyal Bilimler Enstitüsü,

İslam Hukuku, BURSA

Şeyh Muhammed Accâc el-Hatîb el Hasenî (1351-1442/1932-2021)

Meşhur muhaddis Şeyh Dr. Muhammed Accâc el-Hatîb'in 11 Ekim 2021/4 Rebülevvel 1443 tarihinde vefatı, İslâm âlemi ve hadis ilmi açısından büyük bir kayıp olmuş; ilim ve davet çevrelerinde güçlü yankılar uyandırmıştır. Kendisi modern dönemin önde gelen hadis âlimlerinden biri olup hayatını sünnet-i seniyyeye hizmete, öğretim, telif ve tahkike adamıştır.



Doksan yaşını aşan hayatının ardından vefat haberiyle birlikte, pek çok ilmî kurum ve kuruluş taziye ve anma mesajları yayımlayarak onun engin ilmini, üstün ahlâkını ve bilgiyi yayma konusundaki gayretlerini takdirle anmıştır. Taziye ve mersiye ifadeleri, merhumun âlimlerin, talebelerinin ve genel olarak Müslümanların gönülündeki seçkin yerini açıkça yansıtmıştır.

İlmî heyetlerin mesajları arasında Irak Müslüman Âlimler Heyeti'nin taziye mesajında; resmî bir açıklamayla Şeyh el-Hatîb'i ve onun Şam'dan Riyad'a, Mekke-i Mükerreme'den Birleşik Arap Emirlikleri'ne uzanan farklı Arap üniversitelerinde yürüttüğü öğretim faaliyetleriyle dolu ilmî serüvenine dikkat çekilmiştir. Metinde merhum 'şeriat ve Nebevî hadis ilimlerinin hocası' olarak nitelendirilmiş; nesillerin yetiştirilmesine ve ilmin yayılmasına yaptığı büyük katkılar vurgulanmıştır. Âlimler Forumu (Müntedâ'l-'Ulemâ) mesajında; merhumun derecesinin yüceltilmesi için dua ederek, ilim ve amel adına sunduğu katkılara karşılık en güzel mükâfatla mükâfatlandırılmasını niyaz etmiştir. Ayrıca, merhumun 'hadis ilimlerinde telif ve tadrîse hayatını adadığını' belirtmiş; eserlerinin onun emeğine ve ilmî üretkenliğine şahitlik edeceğini ifade etmiştir. Filistin Âlimler Heyeti (Hey'etü 'Ulemâi Filistîn) açıklamasında; Şeyh el-Hatîb'i 'İslâm dünyasının en seçkin hadis âlimlerinden biri' olarak tanıtmıştır. Beyanda, hayatının Allah'ın dinine ve Nebî'nin hadislerine hizmetle geçtiği,

ayrıca başta Filistin meselesi olmak üzere Müslümanların davalarına katkı sunduğu vurgulanmış; merhuma rahmet ve mağfiret dilenmiştir. Filistin Âlimler Birliği (Râbitatü 'Ulemâi Filistîn) ise mesajında; el-Hatîb'in vefatından duyduğu derin üzüntüyü ifade etmiş; onun "Aziz ve Celîl olan Allah'a davet, nesillerin terbiye ve eğitimi, İslâm ümmetinin meselelerine hizmet" alanlarındaki büyük rolünü takdirle anmıştır. Ayrıca merhumun; Şârika Üniversitesi Şeriat Fakültesi dekanlığı gibi üst düzey akademik görevleri ile diğer üniversitelerde yürüttüğü bölüm başkanlıkları gibi vazifeleri zikredilmiştir.

Şeyh Dr. Muhammed Accâc el-Hatîb el-Hasenî, modern dönemde hadis-i şerîf ilminin önde gelen âlimlerinden ve çağdaş İslâm dünyasının seçkin ilmî ve terbiyevî simalarından biridir. İlmi ve amelî hayatını sünnet-i nebeviyyenin arı-duru mirasına hizmete, nesilleri hakîki İslâm anlayışı üzere yetiştirmeye ve hadis ilmi ile onun alt disiplinlerinin incelenmesinde sağlam bir usûl tesis etmeye adanmıştır. Nebvî hadisler ve hadis usûlü alanlarında öğretim, telif ve tahkik faaliyetleriyle bize zengin ve kıymetli bir ilmî miras bırakmış; ayrıca müsteşriklerin şüphelerine verdiği cevaplarla sünneti müdafaa etmiş; İslâm düşüncesi ve din eğitimi sahalarında da önemli katkılar sunmuştur. Bu yönüyle onun hayatı, nübüvvet mirasının pratik bir mektebi; ilmî mirası yayma ve hak mezhebi destekleme yolunda güçlü bir hamle niteliği taşımaktadır.

Seyyid Şerîf Muhammed Accâc b. Muhammed Temîm b. Sâlih b. Abdullâh el-Hasenî el-Hâşimî; Hâmid koluna mensup el-Hatîb el-Hasenî ailesindedir. Nesebi, Peygamber Efendimiz'e Hz. Fâtıma'nın oğlu Hasan vasıtasıyla ulaşır; ayrıca Hâşimî silsile içerisinde Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib b. Abdülmuttalib yoluyla Resûlullah'ın cediti Abdülmuttalib'e bağlanır. Aileleri Hicaz'dan Şam bölgesindeki 'Adra'ya yerleşmiş, ardından Dımaşk ve diğer beldelere intikal etmiştir. Ailenin âlimlerine Dımaşk'taki Benî Ümeyye (Emevî) Camii'nde hutbe iradî görevi tevdi edilmiştir. Hicrî on dördüncü asrın ikinci yarısında ailenin meşhur hatipleri arasında Şeyh Abdülkâdir el-Hatîb, Şeyh Abdurrahman, Şeyh Beşîr, Şeyh Ebü'l-Ferec b. Abdülkâdir ve Şeyh Muhammed Reşîd Muhammed Hâşim zikredilebilir. Ailenin 'el-Hatîb el-Hasenî' nisbesiyle anılması, geçmişte âlimlerinin Müslümanlara hutbe okumaları ve bu nisbe ile tanınarak başkalarından ayırt edilmeleri sebebiyledir. Ailesi Şam diyarında ve başka bölgelerde şöhret sahibi, ilim ve faziletle temayüz etmiş bir ailedir. Osmanlı döneminde eşrâf nakibleri (nakübü'l-eşrâf) tarafından tasdik edilmiş belgeli bir şecereye sahiptir; bu şeceriye merhum Şeyh Süheyl b. Abdülfettâh muhafaza etmiş ve neşretmiştir.

Annesi tarafından nesebine gelince: Dedesi Ahmed el-Kâşif, XIX. yüzyılın sonlarına kadar devam eden ve bağımsızlığa dek süren dönemde mücahidlerden

biriydi. Âli Kâşif, Şam'dan Mısır'a göç eden ve muhtelif kollara da ayrılan meşhur bir aile olup, bugün dahi Şam ve Mısır'da soyları devam etmektedir. Bu şerefli nesep, sadece isim düzeyinde bir aidiyet olmayıp; Şeyh'in şahsiyetinin teşekkülünde, şer'î ilimlere yönelişinde ve İslâm dinine hizmette gösterdiği adanmışlıkta derin bir iz bırakmıştır. Zira o, atalarından ilim sevgisini, takvayı ve güzel ahlâkı miras almıştır.

Muhammed Accâc el-Hatîb, 1350/1932 yılında Dımaşk'ta doğdu. Yedi yaşındayken babasını kaybetti. Dımaşk okullarında öğrenim gördü; Emevî Camii'ndeki ilim halkalarına ve ailesinin meclislerinde düzenlenen ders halkalarına devam etti. Dârü'l-Muallimîn el-İbtidâiyye'deki sürdürerek 1951/1952 yılında mezun oldu. Okulu birincilikle bitirdiği için, öğretmen okulu öğrencilerinin uygulama yaptığı Dârü'l-Muallimîn'e bağlı Meslekî Uygulama Okulu'na öğretmen olarak atandı. Öğretim usûlü ve yöntemlerinde üstün başarısıyla temayüz etti. Bununla birlikte 1952–1959 yılları arasında Dımaşk'taki orta dereceli okullarda fen bilimleri dersleri verdi.

Aynı dönemde Millî Eğitim Bakanlığı'nın bursuyla üniversite öğrenimini sürdürdü ve Dımaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nden İcâzetü'ş-Şerîa derecesini 1958/1959 yılında birincilikle aldı; 1959 yılında 'mezunlar birinciler' belgesini aldı. Ardından Golan vilayetine bağlı Fik kasabasındaki bir ortaokulda İslâmî ilimler, Arapça ve diğer dersleri okuttu. Daha sonra Millî Eğitim Bakanlığı tarafından 1960'da Kahire Üniversitesi Dârü'l-Ulûm Fakültesi'ne lisansüstü öğrenim için gönderildi; 1962'da 'pekîyi' derecesiyle yüksek lisansını tamamladı. 1965'in sonlarında ise hadis ve hadis ilimlerinde birinci derece şeref ile doktora aldı. 1966 yılının başlarında ülkesine dönerek Dımaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde Kur'ân ve Sünnet İlimleri Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak atandı ve 1969 yılına kadar burada görev yaptı.

Sonrasında 1970–1973 yılları arasında Riyad'daki Şeriat Fakültesi'ne görevlendirildi. Dımaşk Üniversitesi'nde Şeriat, Eğitim ve Edebiyat fakültelerinde öğretim faaliyetlerine 1980 yılının sonuna kadar devam etti. Ayrıca 1978 yılında Mekke-i Mükerrreme'deki Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'ne yarım dönem süreyle misafir öğretim üyesi olarak gönderildi. 1399/1979 yılı hac mevsiminde ise, merhum Şeyh Abdülazîz b. Bâz'ın davetiyle Hac İslâmî Bilinçlendirme Komitesi'nde iştirakçi üye olarak katıldı.

Ardından 1980–1981 akademik yılında Birleşik Arap Emirlikleri Üniversitesi'ne görevlendirildi; burada 31.08.1997 tarihine kadar hadis ve hadis ilimleri ile İslâmî araştırmalar alanında öğretim üyesi olarak görev yaptı. Daha sonra Şârîka Üniversitesi'ne geçerek 01.09.1997–25.01.2000 tarihleri arasında Şeriat ve İslâmî Araştırmalar Fakültesi dekanı olarak çalıştı; ardından 31/08/2002 ta-

rihine kadar aynı üniversitede İslâmî ilimler alanında öğretim üyesi olarak görevini sürdürdü. Bunun ardından iki yıllık (yenilenebilir) sözleşmeyle Ajman Üniversitesi'nde 31.08.2003 tarihine kadar öğretim üyesi olarak çalıştı; ancak öğretime devam etmeyi engelleyen yasal emeklilik yaşına ulaşması sebebiyle görevi sürdüremedi ve Dımaşk'a döndü. Ardından, önce öğretmen, sonra Dımaşk okullarında öğretim görevlisi olarak çalıştı; daha sonra Dımaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde öğretim elemanı olarak atandı. 1971 yılında Yard. Doç., 1976 yılında ise profesör unvanını aldı. 1975-1976 yılları arasında Dımaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde dekan yardımcılığına atandı; idari görevleri sevmediği için bu görevden affını talep etti ve talebi kabul edildi. Ardından 1976-1981 yılları arasında aynı fakültede Kur'ân ve Sünnet İlimleri Bölümü başkanlığı yaptı; 1981 yılında BAE Üniversitesi'ne görevlendirilince bu görevinden ayrıldı. BAE Üniversitesi'nde ise 1987 yılında İslâmî Araştırmalar Bölümü başkanı olarak görev yaptı.

Dımaşk'ta genç yaşlarında dönemin önde gelen âlimlerinden ders ve rivayet dinledi; bunlar arasında Şeyh Hâşim el-Hatîb, Şeyh Abdurrahman el-Hatîb, Şeyh Abdülvehhâb el-Hâfız (Debs ve Zeyt), Şeyh Saîd el-Burhânî, Şeyh Süheyl Abdülfettâh el-Hatîb, Şeyh Sâlih el-Hatîb ve Şeyh Refik es-Sibâî yer alır. Daha sonra Prof. Dr. Muhammed Emîn el-Mısırî, Muhammed Hayr el-Cellâd, Şeyh Hâlid el-Cûcâ ve Şeyh Şerîf Abdülfettâh el-Hatîb gibi âlimlerden istifade etti. Dârü'l-Muallimîn'de pedagojik formasyon ve öğretim yöntemleri alanında Şeyh Abdurrahman el-Bânî'den; okul müdürü 1949-1952 Bekrî Kadûra'dan; ayrıca Kâmil Binkasî, Şâkir Mustafâ, Adlî Haşşâd, müdür yardımcısı ve fen bilgisi hocası es-Semmân, İngilizce hocası Abdurrahman Halîfe, Mahmûd Celâl, Dr. Âbidîn Hamâde, psikoloji hocası Vefik el-Azmâ ve sosyoloji hocası Antûn Makdisî gibi hocalardan ders aldı.

Üniversite döneminde Dımaşk'ta İslâmî ilimleri Prof. Dr. Mustafâ es-Sibâî, âlim Mustafâ ez-Zerkâ, Prof. Dr. Ma'rûf ed-Devâlibî, âlim Behcet el-Beytâr; Prof. Dr. Suâd Celâl, Prof. Dr. Şa'bân Hüseyin, Muhammed Abdülkâdir el-Mubârek, Mustafâ el-Hann, Hasan Ubeyd, kadı Şeyh Ali et-Tantâvî, Prof. Dr. Zekî Abdalberr, muhaddis Şeyh Muhammed el-Muntasır el-Kettânî, Mustafâ Zeyd, o dönemde asistan olan Prof. Dr. Muhammed Fevzî Feyzullah ve yine asistan iken Prof. Dr. Fethî ed-Duraynî gibi hocalardan tahsil etti.

Arap dili ve edebiyatını Prof. Dr. Sâlih el-Eşter'den; İslâm tarihini Prof. Dr. Yûsuf el-Uşş ve Hasan Ubeyd'den; çağdaş İslâm dünyası dersini Ömer el-Hakîm'den; eğitim ve psikolojiyi öğretim görevlisi Adnân es-Sibâî'den; hukuk bilimlerini ise Hukuk Fakültesi dekanı Prof. Dr. Ahmed es-Semmân ile Prof. Dr. Adnân el-Hatîb, Prof. Dr. Mustafâ el-Bârûdî, Dr. Fuâd Dehmân, Dr. el-Halvânî ve diğer hocalardan aldı.

Mısır'da, yüksek lisans ve doktora tezlerine danışmanlık yapan Şeyh Ali Hasbullah'tan istifade etti; Dârü'l-Ulûm Fakültesi dekanı Prof. Dr. Mahmûd Kâsım ile çok sayıda görüşmesi oldu; ayrıca Abdüsselâm Hârûn'dan ders aldı. Kahire'deki Arap Yüksek Araştırmalar Enstitüsü'nde fıkıh ve usûl derslerini Şeyh Muhammed Ebû Zehre, Şeyh Ali el-Hafîf, Şeyh Muhammed ez-Zefzâf ve Dr. Yûsuf Mûsâ'dan okudu; enstitünün o dönemdeki müdürü Dr. Abdurrahman el-Bezzâz'ın bazı derslerini de dinledi. Aynı enstitüde dönemin hocalarından, örneğin Prof. Dr. Hışmet Ebû Sütteyt, bazı hukuk dersleri aldı.

Ezher Şerîf'teki Usûlüddîn Fakültesi'nde Şeyh Muhammed el-Evden, Şeyh Prof. Dr. Muhammed Muhammed es-Semâhî, Şeyh Prof. Dr. İbrâhîm Zeydân, Şeyh Prof. Dr. Abdülhamîd el-Hicâzî ve başkalarından dersler dinledi. Ayrıca Selefiyye Kütüphanesi'nin sahibi, âlim-muhakkik akrabası Üstad Muhibbuddîn el-Hatîb'e sıkça gider; Ezher'in büyük âlimleri ve Mısır'daki üniversite hocalarının birçoğuyla 1959–1965 yılları arasında görüşürdü.

Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye'deki yazmalar bölümünün müdürü Üstad Fuâd Seyyid ile; Arap Birliği'ne bağlı Yazmalar Enstitüsü müdürü Üstad Muhammed Reşâd Abdülmuttalib ile yakın ilişkiler kurdu. Kahire'deki ilmî forum ve meclislere devam etti; bunlar arasında âlim-edîb-muhakkik Üstad Mahmûd Şâkir'in meclisleri de vardı. Üstad Seyyid Sakr ile de hem Mısır'da hem Mekke'de defalarca görüşmüştür.

Dımaşk'taki talebelik döneminde akranları arasında Şeyh Muhammed Hişâm el-Burhânî, Şeyh Abdülhamîd es-Salâhî, Ahmed ez-Zûl, Hâlid er-Rifâî, Şeyh Abdürraûf el-Hannâvî ve Muhammed Nasûh el-Albî yer alır. Mısır'daki lisansüstü eğitim dönemindeki akranları arasında ise Saîd Abdu İsmâîl, Dr. Muhammed ed-Dusûkî, Prof. Dr. Abdüssabûr Şâhîn, Prof. Dr. Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, Prof. Dr. Nûreddîn Itr, Prof. Dr. Vahîduddîn Suvâr, Prof. Dr. Mâzen Mubârek, Prof. Dr. Vehbe ez-Zuhaylî, Prof. Dr. Muhammed Edîb Sâlih, Prof. Dr. Abdurrahman es-Sâbûnî, Prof. Dr. Fevzî Feyzullah, Prof. Dr. Adnân Zerzûr, Prof. Dr. Şâkir el-Fahhâm ve daha önce Rabat'taki Dârü'l-Hadîs el-Haseniyye'nin dekanlığını yapmış Dr. Fârûk en-Nebhân zikredilebilir. Dımaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi'ndeki akranları arasında ise, fakültenin eski dekanı Prof. Dr. İbrâhîm es-Salkînî, dekan yardımcısı Prof. Dr. Muhammed Mustafâ ez-Zuhaylî, 2006 yılına kadar Şeriat Fakültesi dekanı olan Prof. Dr. Fârûk Akkâm, Dr. Abdüllatif eş-Şirâzî; daha sonra Dr. Mustafâ el-Hann ve Dr. Mustafâ el-Bugâ yer alır.

Mekke-i Mükerreme'de 1978 yılında Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde Davet Bölümü Başkanı Şeyh Muhammed el-Gazâlî ile; Şeriat Fakültesi dekanı Dr. Abdullah er-Reşîd ile ve Muhammed Kutub ile görüşmüştür. Ayrıca İslâmî Bi-

linçlendirme Heyeti Başkanı olarak görev yapan Şeyh Abdülazîz b. Bâz ile defalarca buluşmuş; 1399 H hac mevsiminde, İslâmî Bilinçlendirme Heyeti başkanının davetiyle hac menâsiki mekânlarında, Mekke ve Medine haremde dersler vermiştir.

Riyad'daki Şeriat Fakültesi'nde görüştüğü akranları arasında Şeriat Fakültesi dekanı Şeyh Abdullah b. Fentûh, Şeyh Sâlih el-Fevzân, Şeyh Mennâ' el-Kattân, eski İslâm Üniversitesi müdürü Şeyh Abdullah Zâyid, Şeyh Sâlih el-Alî; o dönemde Arap Dili Fakültesi dekanı olan Prof. Dr. Abdullah b. Turkî (sonrasında İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi müdürü, ardından Dünya Müslümanlar Birliği genel sekreteri), muhakkik âlim Şeyh Abdülfettâh Ebû Gudde, Dr. Abdullah el-Aclân, şair Dr. Zâhir Avvâd el-Elmaî, Dr. Muhammed Ebü'l-Feth el-Beyânûnî ve başkaları sayılabilir. Ayrıca Dr. Abdurrahman Ra'fet el-Bâşâ, Prof. Dr. Muhammed Reşâd Sâlim ve o dönemde Riyad Üniversitesi genel sekreteri olan Dr. Abdullah el-Vehîbî ile de görüşmüştür. Riyad'da ayrıca Hintli muhaddis Şeyh Habîburrahman el-A'zamî; davetçi âlim Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî; Hindistan'da da görüştüğü davetçi âlim Ebü'l-Hasen en-Nedvî; İslâm düşünürü Mâlik b. Nebî; Prof. Dr. Mustafâ el-A'zamî; Dr. Muhammed Emîn el-Misrî ve daha pek çok isimle bir araya gelmiştir.

Seyahatlerinde ve Arap, İslâm ülkeleri ile Avrupa ve Amerika'da katıldığı ilmî konferans ve sempozyumlarda da birçok âlimle görüşmüştür. Bunlar arasında Ebü'l-Hasen en-Nedvî, Şeyh Dr. Yûsuf el-Karadâvî, Prof. Dr. Abdullah Nâsîf, Dr. Hâlid el-Mezkûr, Dr. Abdülgaffâr eş-Şerîf, düşünür Roger Garaudy, Dr. Hüseyin el-Hannâvî, Prof. Dr. Nâsiruddîn el-Esed, Prof. Dr. Ekrem Ziyâ el-Umerî ve Katar Üniversitesi Şeriat ve Hukuk Fakültesi'nden Prof. Dr. Ali Muhyiddîn el-Karadâgî gibi isimler yer alır.

Prof. Dr. el-Hatîb, Suriye, Suudi Arabistan Krallığı ve Birleşik Arap Emirlikleri'ndeki üniversitelerde hadis ve hadis ilimleri ile İslâmî ilimleri kırk yılı aşkın süre boyunca okutmuştur. Üniversite derslerinin yanında halka açık ders ve konferanslar da vermiş; binlerce öğrenci onun elinde yetişmiştir, ondan ders alanların sayısı ise tam olarak tespit edilemeyecek kadar fazladır. Üniversite öncesi dönemde kendisinden ders alan pek çok kişi, eğitimlerine devam ederek devlet kurumlarında üst düzey görevlere gelmiş; ayrıca özel sektörde de hekimlik, avukatlık ve çeşitli alanlarda iş insanı olarak büyük başarı göstmüştür.

Dımaşk Üniversitesi'nde kendisinden ders alanlar arasında: Dr. Nezîh Hammâd (Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde görev yapmış, hâlen Kanada'dadır), Dr. Hemmâm Saîd (Ürdün Üniversitesi), Dr. Tevfik Ramazan el-Bûtî (Dımaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi), Prof. Dr. Muhammed eş-Şerbecî (Dımaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi), Dr. Teyşir el-Umer (Dımaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi), Şeyh Es'ad Sâğercî, BAE'de Ajman Üniversitesi'nden Dr. Adnân el-

Hamevî, Emirliklerden Şeyh Sâlim el-Kâsimî, kıraat alanında seçkin bir okuyucu olan öğretmen Fuâd Habbûl, İslâmî terbiye öğretmeni Şeyh Safûh er-Rifâî, Dr. Saîd el-Kazkî (daha önce Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde görev yapmış, hâlen BAE Üniversitesi'nde öğretim üyesi), Dr. Haldûn el-Ahdeb (daha önce Cidde Kral Abdülaziz Üniversitesi'nde öğretim üyesi, ardından Mekke Açık Üniversitesi'nde lisansüstü eğitim dekanı), ayrıca Nuval ed-Dakar, Hâdiye Rankûsî, Fâtıma Kuveydir, Fâtıma Habbâz; öğretmenlerden Rahâb el-Hâfız, Nehîde et-Turukcî, Resîne et-Turukcî, Semîra ez-Zâyid, Emîre Cibrîl, Semer el-Aş'â ve daha niceleri bulunmaktadır. Müellif, bu isimleri üniversite öğrenimindeki üstün başarıları ve meslek hayatlarındaki muvaffakiyetleri sebebiyle özellikle zikrettiğini belirtir. Riyad Şeriat Fakültesi'nde kendisinden ders alanlar arasında daha sonra Ebha'da İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi Şeriat Fakültesi dekanı olan Abdullah Muslih ile; Medine İslâm Üniversitesi'nde bir dönem öğrenci işlerinden sorumlu dekanlık yapan Mûsâ el-Karnî de yer alır.

Birleşik Arap Emirlikleri Üniversitesi'nden onun elinde yetişenler arasında Hanîf el-Kâsimî (İslâmî Araştırmalar Bölümü öğretim üyesi, ardından Şeyh Zâyid Üniversitesi müdürü ve sonrasında Eğitim Bakanı), öğretmen Muhammed Hüseyin el-Kâsimî, Dr. Şâfi' el-Harîrî, Dr. Necîb Abdülvehhâb, ayrıca BAE Üniversitesi Şeriat ve Hukuk Fakültesi'ndeki öğretim elemanlarından Dr. Hasan el-Merzûkî; öğretmen Muza Ali Tevfik, öğretmen Havle el-Hayyât, öğretmen Abdullah Kettâre, avukat Abdülkâdir el-Heysemî, Dubai'de eğitim alanının önde gelen isimlerinden Dr. Muhammed el-Kemâlî, Nâsır Ali el-Havsûnî (Ebû Zabi Radyosu), Hâmid Hâşim Hûrî (asistan), Dr. Munâ Dâvûd, Dr. Latîfe en-Neccâr (BAE Üniversitesi öğretim üyeleri), Rahme el-Âmirî (gönderilmiş asistan) ve diğerleri bulunmaktadır. Şârîka Üniversitesi Şeriat ve Hukuk Fakültesi (İslâmî Araştırmalar) bünyesinde de kendisinden ders alanlar arasında öğretmen Bessâm el-Âğâ, Avukat Muhammed Me'mûn el-Hûlî, öğretmen Üsâme Mustafâ, Neclâ es-Sâyîğ ve daha birçok kişi zikredilebilir.

Üniversitelerdeki derslerinin yanı sıra ilmî halkalar da yürütmüştür. 1973 yılında Dımaşk'a yerleştikten sonra haftada üç kez ilmî bir halka kurarak Sahîh-i Müslim'i okuttu; ardından el-Şemsiyye Camii'nde (Muhâcirîn mahallesindeki evinin yakınında) İbn Kesîr Muhtasarı'nın üçte ikisini ders yaptı. Aynı mahalledeki el-Harş Camii'nde de düzenli bir ilmî meclis icra etti. Muhâcirîn'deki Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh Camii'nde yedi yıl boyunca cuma hutbesi irad etti.

1981 yılı sonuna kadar her hafta bir defa el-Feth Camii'nde ve Mezze'deki el-Hudâ Camii'nde ders halkası yürüttü; ardından BAE Üniversitesi'ne görevlendirildi. BAE'deki görevi sırasında el-Mu'tarîd Camii'nde ilmî bir meclis

oldu; üniversite camisinde cuma hutbelerine katkı sundu, zaman zaman Ayn'daki bazı camilerde hutbe okudu; Dubai'de Râşid Hastanesi Camii'nde ayda iki kez hutbe irad etti.

Birçok ilmî konferansa katılmış; BAE Üniversitesi'ni "Doğu ile Batı Arasında Düşünce Buluşması" (1981) konferansında temsil etmiştir. Yine üniversite adına Hindistan'ın Leknev şehrinde düzenlenen "İslâm Edebiyatı" konferansına (1983) katılmıştır. Cezayir'deki "İslâmî Düşünce Buluşması"na (1983/1984) tebliğleriyle iştirak etmiştir. 19-22.10.1993 tarihleri arasında Özbekistan'ın Semerkant şehrinde düzenlenen İmam Buhârî Konferansı'nda, "Hadis İlimlerinde Buhârî'nin Etkisi" başlıklı bildiriyle BAE Üniversitesi'ni temsil etmiştir. Ayrıca 27-28.12.1994 tarihlerinde BAE Üniversitesi'nde gerçekleştirilen "Çağdaş Veriler Işığında Aile Hakları" sempozyumuna katılmış; tebliğinin konusu "Ebeveynlerin Çocuklar Üzerindeki Eğitimsel Hakları" olmuştur.

Bunların yanında çok sayıda pedagojik, sosyal ve kültürel araştırması bulunmakta; Emirlikler'de katıldığı ilmî ve kültürel seminerler ile konferansların sayısı yılda kırkı aşmaktadır. Suriye, Lübnan, Ürdün ve Suudi Arabistan'daki televizyon programları ile BAE'deki çeşitli televizyon kanallarındaki dinî ve kültürel söyleşilere de iştirak etmiştir. 1966 yılından itibaren İslâm'ı, ilimlerini, mirasını, âlimlerini ve eserlerini tanıtan televizyon ilmî programları kaydetmiş; bunlar Suriye, Lübnan, Ürdün, Suudi Arabistan ve BAE'de, Mustafa ez-Zerkâ, Prof. Dr. İbrâhîm Zeyd el-Kilânî, Prof. Dr. Subhî es-Sâlih, Şeyh Mennâ' el-Kattân, Prof. Dr. Edîb es-Sâlih, Prof. Dr. Vehbe ez-Zuhaylî, Prof. Dr. Yahyâ Hâşim Fergal ve daha başka büyük âlimlerle birlikte gerçekleştirilmiştir. Bunun yanı sıra Ebû Zabî Radyosu ve Kuveyt Radyosu için kaydedilmiş İslâmî kültür ve din sohbetleri de bulunmaktadır.

1960'lı yıllarda Mısır'da *er-Risâle* ve *el-Kitâb* dergilerinde; Fas'ta *Da'vetül-Hak* dergisinde yazılar kaleme almış; 1970'lerde *Adwâ'ü's-Şerîa*, 1980'lerde ise *Menârü'l-İslâm* dergilerinde yazılarını sürdürmüştür. Accâc el-Hatîb'i etkileyen unsurlar ve kültürel birikimi; söz konusu birikime sahip hocaları; geçiş dönemlerindeki, üniversite ve lisansüstü aşamalarda öğretilenleri ve akademisyenler, şer'î, hukukî, ilmî, sosyal ve pedagojik alanlarda çok yönlü bir kültür birikimine sahip oluşu, eğitim meselelerine, öğretim yöntemlerine ve uygulamalı çalışmaya özel önem vermesi, kültürel sorumluluk bilinci ile ümmetin ilerlemesi ve dirilişinde davetin önemine dair güçlü farkındalığı; ayrıca ümmetimizin kimliğini hedef alan çağdaş meydan okumaları dert edinmesi gibi hususlar vardır. Öğretim hem bir ilim hem bir sanat hem de bir kabiliyet alanıdır. Kişinin öğretmek istediği herhangi bir konuda yeterli ilmî birikime sahip olması zaruridir; bunun yanında eğilim ve yeteneğin bulunması gerekir. Bununla

birlikte, bu nitelikler pratik ve tecrübeyle kazanılabilir; gelişip ilerleyebilir. Ancak, temel eğilim ve kabiliyet baştan mevcut değilse, öğretmenin başarılı olması güçleşir. “Öğretim bir sanattır” derken kastedilen şudur: Sunumda yenilik ve yaratıcılıktan bütünüyle uzak kalmak mümkün değildir.

Hakkında yazılan bu biyografinin konusu olan zat, öğretim ilke ve yöntemlerini; öğrencilerin durumlarını, çevreleriyle ilişkilerini ve bunun öğrencinin ilmî hayatına etkisini incelemiş; öğretmen-öğrenci ilişkisinin önemini kavramış ve bütün bunları eğitim-öğretim sürecinde yerli yerince kullanmıştır. Ona göre öğretmenin başarısı şu hususlarda toplanır: Dersi iyi hazırlamak ve sadece ders kitabıyla yetinmemek: Üniversite seviyesinde olsun ya da daha alt düzeylerde, yalnızca müfredat kitabına bağlı kalmak yeterli değildir. Mükemmel bir hazırlık, dersin genel çerçevesinin bilinmesi, alt başlıklarının ve ayrıntılarının tamamına vukuf şarttır.

Sunumu iyi yapmak ve yöntem çeşitliliği: Bazen anlatım yoluyla, bazen bir problem/case ortaya koyarak, bazen de öğrencilerin bizzat hazırlanmasına ve uygulanmasına katıldığı önceden düzenlenmiş bir çalışma kâğıdı üzerinden ders işlenebilir. Anlatım tarzında çeşitlilik ve değişim, başarının en önemli unsurlarındandır. Nitekim çoğu zaman öğrencilerin önüne çözmeleri gereken önemli bir mesele koyar; onları dinler, tartışır, düzeltir; ulaştığı sonuçları öğrencileriyle birlikte tahtaya yazar. Böylece ders bittiğinde plan ve çerçeve herkes için berraklaşır. Ayrıca öğrencilerin kendi kendine öğrenmesini (öz-yeterlilik/öz-öğrenme) esas alır; müfredattan konuları öğrencilere dağıtır yahut dönem başından itibaren bazı başlıklarda genişletilmiş okuma/araştırma ister; bunların sunum veya müzakere zamanlarını belirler. Bu yöntemin öğrencinin ilmî kişiliğini inşa etmede başarılı olduğu görülmüştür.

Öğrencilerle güçlü ve sağlıklı ilişki: Onun başarısında öğretmen-öğrenci bağının niteliği temel bir rol oynar. Öğrencilerine nezaket ve tevazu ile muamele eder, teşvik eder, geride kalanların elinden tutar; zayıf noktaları ve sebeplerini tespit edip gidermeye çalışır. Başarılı öğrencileri ise daha fazla ilerlemeleri ve üstünleşmeleri için destekler. Hiçbir zaman bir öğrenciyi kötü davranmışını yahut bir öğrenciden rahatsız olduğunu söylememiştir. Her yılın ilk buluşmalarında öğrencilerine ilmin önemini, ilimdeki rollerini, ilme karşı dünyevî ve dinî sorumluluklarını hatırlatması; öğrencileri her işe hakkını verme ve tevdi edilen görevleri yerine getirme yönünde motive eden etkenlerdendir.

Arap ve İslâm dünyasındaki bazı üniversitelerde yükseltme/jüri komisyonlarında üye olarak yer almasının; Kuveyt’te Şeriat ve İslâmî Araştırmalar Fakültesi dergisinde danışmanlık yapmasının ve birçok Arap üniversitesinde araştırmaların yayımlanmasında hakemlik görevini üstlenmesinin yanı sıra, geride pek çok faydalı ilmî eser bırakmıştır.

Accâc el-Hatîb'in te'lif ettiği kitaplar arasında şunlar vardır: *Zeyd b. Sâbit*. Dımaşk: t.y. (1379/1959); *Ebû Hüreyre: Râviyetü'l-İslâm*. Kahire: Vizâretü's-Sekâfe, Silsiletü A'lâmî'l-'Arab, nr. 23, 1. bs., 1382/1963; Beyrut, 2. bs., 1385/1965; Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. bs., 1402/1982.; *es-Sünne kable't-tedvîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1. bs., 1383/1963; Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2–5. bs., 1391/1971; 6. bs. (renkli), Dârü'l-Fikr.; *el-Bibliyüğrâfiyyâ el-Arabiyye (Mevzû'âtü's-Sünne)*. (Ali el-Hafif; Muhammed ez-Zefzâf; Ali Hasbullah ile müşterek). Mısır: Vizâretü's-Sekâfe, 1385/1965.; *Usûlü'l-Hadîs: Ulûmuhû ve Mustalahuhû*. Dımaşk: el-Mektebetü'l-Hadîse, 1. bs.; Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2–7. bs., 1391/1971–1418/1997; (renkli yeni bs.), 1419/1998.; *Kabasât min Hedyi'n-Nübüvve*. Dımaşk: el-Mektebetü'l-Hadîse, 1. bs., 1387/1967; sonraki baskılar: Beyrut: Dârü'l-Fikr.; *Lemahât fi'l-Mektebe ve'l-Bahs ve'l-Masâdir*. Riyad, 1–2. bs., 1389/1969; Dımaşk–Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3–19. bs., 1391/1971–1423/2002; 24. bs., 1425/2005; 25. bs., 1430/2009.; *el-Muhaddisü'l-Fâsıl beyne'r-Râvi ve'l-Vâ'î* (Kâdi er-Râmehurmuzî). Dört yazma nüshaya dayanarak tahkik. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. bs., 1391/1971; 3. bs., 1404/1984.; *et-Terbiyeü'l-İslâmiyye (Ehdâfuhâ Ususuhâ ve Turuku Tadrîsihâ)*. Dımaşk: Müessesetü'l-Emâlî, Câmi'atü Dımaşk, 1394/1974.; *Şezerât fi't-Tefsîr (Tefsir: Mücâdele, Hucurât, Mümtehine sûreleri)*. Dımaşk: Müessesetü'l-Emâlî, Câmi'atü Dımaşk, 1398/1978.; *el-Mücez fi Ehâdisi'l-Ahkâm*. Dımaşk: Câmi'atü Dımaşk, 1395/1975.; *el-Vecîz fi Ulûmi'l-Hadîs ve Nusûsih*. Dımaşk: Câmi'atü Dımaşk, 1398–1399/1978–1979; 3. bs., 1429/2008.; *el-Muhtasarü'l-Vecîz fi Ulûmi'l-Hadîs*. Dımaşk–Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3–6. bs., 1405/1985–1420/2000; yeni bs., 1421/2001.; *Advâ' alâ'l-İ'lâm fi Sadri'l-İslâm*. Dımaşk–Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. bs., 1405/1985; 2. bs., 1407/1987.; *Nizâmü'l-Usre fi'l-İslâm*. (Müşterek). Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1. bs., 1404/1984; 2. bs., 1406/1986.; *Kabasât mine'l-Kur'ân ve's-Sünne*. (Müşterek). Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1407/1987.; *Fî Rihâbi Esmâ'illâhi'l-Hüsnâ ve Sıfâtihi'l-Ulyâ*. Dımaşk–Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.; *Fî'l-Fikri'l-İslâmî*. (Müşterek). Birleşik Arap Emirlikleri Üniversitesi, 1410/1990; 2. bs., 1412/1992.; *el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvi ve Âdâbi's-Sâmi'* (Hâfız tarihçi Hatîb el-Bağdâdî). Tahkik ve inceleme, 2 cilt. Dımaşk–Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1411/1991.; *el-Mücez fi Hadîsi'l-Ahkâm*. (Müşterek). Dubay: Dârü'l-Kalem, 1419/1998.; *el-Fihrisü'l-Vasfî li-Kütübi'l-Hadîs ve Ulûmihâ fi Mektebeti Câmi'ati's-Şârîka*. Şârîka: Câmi'atü's-Şârîka, en-Neşrül-İlmî, nr. 8, 1424/2003.; *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâliki'l-Emsâr* (İbn Fazlullah el-Ömerî, ö. 746/1345), c. 5. (Müşterek), tahkik ve inceleme. Ebû Zabî: el-Mecma'u's-Sekâfi, 1425/2004.; *es-Sünne: Hücciyetühâ ve Mekânetühâ mine't-Teşrî' ve'l-Kur'ânü'l-Kerîm ve Def'u Ba'zî's-Şübühât 'Anhâ*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1430/2009.

Telif ettiği makaleleri arasında ise şunlar yer almaktadır: “Ebû Reyve’ye Red: Ebû Hüreyre Etrafındaki Zulümat Üzerine”, *Mecelletü’r-Risâle* (Mısır), 1962; “Ebû Hüreyre”, *Mecelletü’l-Kitâb* (Mısır), sy. 3, 1963; “Buhârî’nin Sıdkı”, *Mecelletü Da’vetü’l-Hak* (Mağrib), 1967; “Libâs”, *Mevsû’atü’l-Fikhi’l-İslâmî* (Kuveyt), 1968; “Âniye”, *Mevsû’atü’l-Fikhi’l-İslâmî* (Kuveyt), 1969; “Hadisin Mevzularını Bilmenin Yolu”, *Mecelletü Külliyyeti’ş-Şerî’a bi’r-Riyâd*, 1392/1972; “Ey Şeriat Fakültesi, Senin Rolün”, *Mecelletü Külliyyeti’ş-Şerî’a bi’r-Riyâd*, 1393/1973; “Hadisin Tedvini ve İlk Tedvin Teşebbüsleri”, *Multakâ’l-Fikri’l-İslâmî* (Cezayir), 1983; “İbn Şihâb ez-Zühri ve Müsteşrikler”, *Mecelletü Menârü’l-İslâm* (Evkaf Bakanlığı), 1983; “Hicrî On Dördüncü Asırda Birleşik Arap Emirlikleri ile Arap ve İslâm Ülkeleri Arasındaki Kültürel Köprüler”, *Külliyyetü’l-Âdâb Kültür Sezonu Bildirileri*, BAE Üniversitesi, 1985; “İbn Behlûl”, (ansiklopedi maddesi), *Mevsû’atü Me’âb*, Âl-i Beyt Müessesesi, Ürdün, 1991; “İslâm’ın İlk Döneminde Medya”, *Mecelletü Merkez Buḥûsi’s-Sünne ve’s-Sîre*, Katar Üniversitesi, sy. 5, 1410–1411/1991; “İcâzet”, (ansiklopedi maddesi), *Mevsû’atü Me’âb*, Âl-i Beyt Müessesesi, Ürdün, 1993; “İmam Buhârî ve Hadis İlimlerine Etkisi”, *Mecelletü Külliyyeti’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-‘Arabiyye* (Dubai), 1993–1994; “İmam İbn Hibbân’ın Usûlcü Fakihiği”, *Mecelletü Külliyyeti’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-‘Arabiyye* (Dubai), 1994–1995; “Anne Babaların Çocuklara Karşı Hakları”, *Hukûku’l-Usra fi Dav’i’l-Mu’tayâti’l-Mu’âşıra Sempozyumu Bildirileri*, BAE Üniversitesi, 25–26 Receb 1415/27–28.12.1994; “Çocuklarımızın Eğitimi: Gerçeklik ile Sorumluluk Arasında”, *Gelecek Asırda İslâm Ümmetinin Karşılaşacağı Meydan Okumalar Sempozyumu Bildirileri*, BAE Üniversitesi, 1997; “Siyer Üzerine Medyatik Bir Okuma”, *Mecelletü Kısmü’l-İlâm*, BAE Üniversitesi, 1996–1997; “Tahkikin Esasları: Teori ve Uygulama Arasında”, *Cum’a el-Mâcid Kültür ve Miras Merkezi Eğitim Programı Bildirileri*, 1997; “Nebevî Hadis”, (ansiklopedi maddesi), *el-Mevsû’atü’l-‘Arabiyye* (Suriye), 1998; “Hadis İlimleri”, (ansiklopedi maddesi), *el-Mevsû’atü’l-‘Arabiyye* (Suriye), 1999; “İslâm’da Gönüllü Faaliyet”, *el-Mu’temerü’l-Âli li’t-Taṭavvu’ Bildirileri*, 1420/1999; “Davetçilerin Yetiştirilmesi”, *Muḳtaḍayâtü’d-Da’ve Sempozyumu Bildirileri*, Şârîka Üniversitesi, 1999–2000; “Ailenin Eğitimdeki Rolü”, *Gençliğimiz: Gerçekliğin Meydan Okumaları ve Gelecek Umutları Dünya Konferansı Bildirileri*, 2000; “Allah’ın Kitabı ile Vicdan Arasındaki Bağ”, *Mecelletü Cem’iyyeti’t-Tâlibât*, Şârîka Üniversitesi, 2000–2001; “İhtişâm: Mahiyeti ve Toplumsal Etkileri”, *Şârîka Üniversitesi İhtişâm Sempozyumu Bildirileri*, 17–18.10.2001; “Müslüman Kadınının Eğitimdeki Rolü”, Ajman’daki kadın haftası etkinliği bildirileri, 12–15.04.2003; “İslâm’da Çevrenin Korunması”, *Amman Üniversitesi*, 20.04.2003; “Âlim ve Öğrencinin

Ahlâkı”, *el-Mevsimü’s-Sekâfi* bildirileri, Dımaşk, 16.06.2007; “İmam Taberî ve Tehzîbü’l-Âsâr”, *Mecma’u’l-Fethi’l-İslâmî*, Dımaşk, 1429; “Dârekutnî ve es-Sünen’i”, *Mecma’u’l-Fethi’l-İslâmî*, Dımaşk, 1429/2008; “Örnekle Eğitim ve Aileyi Güçlendirmedeki Rolü”, *Şam Üniversitesi Şeriat Fakültesi Konferansı*, 12–13.07.2008; “İnsanın Onuru İçin İlâhî Otoritenin Zorunluluğu”, *el-Muntedâ’l-Ĥiwârî: İslâm ve Batı Konferansı Bildirileri*, Dımaşk–Alberta Üniversitesi iş birliğiyle, 1430/2009.¹

Dr. Öğr. Üyesi Najmeddın ALİSSA (najmissa@hotmail.com)

ORCID: 0000-0001-6785-886X

Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fak., YALOVA

¹ Merhûm Accâc el-Hatîb’in vefatı sırasında aşağıdaki eserlerden istifade edilmiştir: Muḥammad ‘Ajjâj b. Muḥammad Tamîm b. Şâlih b. ‘Abd Allâh el-Khaṭîb, *Lamaḥât fî’l-Maktaba ve’l-Baḥth ve’l-Maṣâdir*, Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 19. bs., 1422/2001; Muḥammad Muṭî‘ el-Ĥâfiz, *Mevsû‘atü ‘Ulemâ’i Dımaşk fî’l-Karnî’r-Râbi’ ‘Aşer el-Hicri: Terceme ‘İlmiyye Mûceze Dımne A ‘lâmi Dımaşk*; el-Ustâz ed-Duktûr Muḥammad ‘Ajjâj el-Khaṭîb, *Ustâz ‘İlmi’l-Ĥadis ve’l-Muṣṭalaḥ fî Zımmeti’llâh* (Wayback Machine’da arşivlenmiş nüsha), 11 Ekim 2021; Râbitatü ‘Ulemâ’i Filastîn, *Ta ‘nâ el- ‘Âlim es-Sûri el-Celîl Muḥammad ‘Ajjâj el-Khaṭîb* (Wayback Machine’da arşivlenmiş nüsha), 11 Ekim 2021; Şeyh Dr. Muhammed Accâc el-Hatîb’in tercüme-i hâli: *Vefâ ve Sebât Meclisleri*; <https://shamela.ws/author/1590>; <https://waqfeya.net/authors>.

- ✦ Acun, Feyza Nur, *Yahya b. Bükeyr'in Muvatta' Rivayeti ve Yahyâ el-Leysi Rivayeti ile Karşılaştırılması*, Sakarya Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Şule Yüksel Uysal-Dr. Kenan Oral, Sakarya 2024, 115 s.
- ✦ Aktaş, Ahmed, *Kıssatu hayâti'l-Buhârî: sîre, târihiyye, cedide*, Riyad: Merkezi İhsan li-Dirâsâti'-Sünneti'n-Nebeviyye, 2024, 536 s.
- ✦ Aktaş, Seda, *Üniversite Öğrencilerinin Peygamber Algısı (Siirt Üniversitesi Örneği)*, Dicle Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Mehmet Bilen, Diyarbakır 2024, 108 s.
- ✦ Aktürk, İbrahim, *Taberânî'nin el-Mu'cemül-Kebîr'inde Sahâbe Bilgisi*, Pamukkale Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Mahmut Yazıcı, Pamukkale 2024, VIII+147 s.
- ✦ Arif, Ali Ramazan, *Moğultay b. Kılıç'ın (ö. 762//1361) Hadis Şerhçiliği*, Kayseri Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Halil İbrahim Turhan, Kayseri 2024, 129 s.
- ✦ Arslan, Betül, *Kütüb-i Sitte Özelinde Nehir Konulu Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi*, Fırat Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Mehmet Erdem, Elâzığ 2024, 65 s.
- ✦ Ayan, Selenay, *Sübki'nin Tabakâtü's-Şâfiyyet'l-Kübrâ Adlı Eserinde Zehbi'ye İtirazları*, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Zekeriya Güler, İstanbul 2024, IX+145 s.
- ✦ Aydemir, Selahattin, *Hadis Anlam ve Yorum Metinleri*, İstanbul: Siyer Akademi, 2024, 391 s.
- ✦ Aylaz, Uğur, *Hadis Usûlünde Mürsel-i Hafi Terimleşme Süreci ve Müslim'in es-Sahih'i Özelinde Örnek Uygulamalar*, Atatürk Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Fuat Karabulut, Erzurum 2024, 105 s.
- ✦ Bakıcı, Ömer, *Zayıf Hadisin Amel Karinesi ile Desteklenmesi*, Erciyes Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Süleyman Doğanay, Kayseri 2024, 122 s.
- ✦ Başaran, İzzet, *Buhârî'nin Kitâbu'l-Kader Çerçevesinde Kader Meselesine Yaklaşımı*, Şırnak Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Ahmet Özdemir, Şırnak 2024, 124 s.

- ✦ Bâşenfer, Said b. Abdülkadir b. Salim, *Islâhu hatâi'l-muhaddisîn fi'l-Kütübi's-Sitte: Sahîhü'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2024, 605 s.
- ✦ Baydar, Mehmet Remzi, *Kadir Gecesi ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, Dicle Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi İsmail Kanbaz, Diyarbakır 2024, 73 s.
- ✦ Berber, Sema, *İbn Seyyidinnâs ve en-Nefhu'ş-Şezi fi Şerhi Câmi'i't-Tirmizi Adli Eseri*, Trabzon Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Selim Demirci, Trabzon 2024, 180 s.
- ✦ Bolat, Enes, *Hadis Rivayet Sisteminde Hanefî Râviler (H. 150-300 Yılları Özelinde)*, İstanbul Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Seyit Ali Güşen, İstanbul 2024, 181 s.
- ✦ Bulut, Sena, *Nesibe bint Ka'b'ın Hadis İlmindeki Yeri*, Fırat Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Emine Erdoğan Marsak, Elâzığ 2024, 80 s.
- ✦ Çelebi, Mehmet Sefa, *H. Peygamber'in Tahnik Uygulaması*, Muş Alparslan Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Abdulailim Demir, Muş 2024, 138 s.
- ✦ Çevik, Kübra, *Şia'nın Başlıca Hadis Kaynaklarından Olan Kütüb-i Erbaa'nın Otorite Kazanma Süreci*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Veli Aba, Kahramanmaraş 2024, 88 s.
- ✦ Çinar, Hüseyin, *TBMM'de Buhârî*, Ankara: Fecr Yayınları, 2024, 376 s.
- ✦ Çolak, Azime, *Avf b. Mâlik el-Eşcâi (ö. 73/692) ve Rivayetleri*, Selçuk Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Ömer Faruk Akpınar, Konya 2024, 172 s.
- ✦ Çolak, Fatma Beyza, *Hadîs Usûlü'nde Vuhdân ve Nesâi'nin Tesmiye'sinin Vuhdân Bağlamında Değerlendirilmesi*, İstanbul Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Mustafa Celil Altuntaş, İstanbul 2024, 164 s.
- ✦ Demirci, Aliye Feyza, *Kibir ve Tevazu Hakkındaki Hadisler ve Değerlendirilmesi*, Erciyes Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Habil Nazlıgöl, Kayseri 2024, 152 s.
- ✦ Demirci, Enver, *Molla Arap el-Antâki'nin (öl. 938/1531) Hadis Anlayışı*, Selçuk Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Recep Tuzcu, Konya 2024, 110 s.
- ✦ Demirci, Selim, *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum: İngiliz İdaresi Gölgesinde Hint Alt Kıtası Hadis Alimleri ve Şerhleri*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024, 348 s.

- ✘ Direk, Osman Kâmil, *Hadislerde İffet Meselesi*, Marmara Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Kadir Demirci, İstanbul 2024, 122 s.
- ✘ Durusu, Mehmed, *Sünen-i Ebî Dâvûd'da Bâb Başlıklarıyla Uyumsuz Gibi Görünen Rivâyetlerin Bâb-Hadî Bütünlüğü Açısından Değerlendirilmesi*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Fikret Karapınar, Konya 2024, 114 s.
- ✘ Düzenli, Muhittin, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hadislerin Yazım Serüveni*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2024, XI+284 s.
- ✘ el-Ammar, Muhammed b. Abdullah, *Muhtelifu'l-hadis inde'l-İmam İbn Huzeyme*, Riyad: et-Turâsü'z-Zehebî, 2024, 3 Cilt, 550 s.
- ✘ el-Bekri-Snober, Hamza-Ahmed, *Dirâsât fi'n-nakdi'l-hadîsî inde'l-usûliyyîn*, İstanbul: Dâru Neşr Camiati İbn Haldun, 2024, 356 s.
- ✘ el-Feyturi, Halid Muhammed Atiyye, *Ahkamü'l-Hafız İbni's-Salah ale'l-ehadis*, Amman: Dârü'r-Reyâhîn, 2024, 2 Cilt, 574 s.
- ✘ el-Hüseyini, es-Seyyid Abdullah b. Muhammed Said, *Bulûgü's-süreyyâ fi ferâidi ani'l-İmâm en-Nevevî Ebî Zekeriyya*, Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2024, 776 s.
- ✘ el-Konevi, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Mahmud b. Ahmed, *el-Mu'temed fi ehâdisi'l-Müsned=Muhtasarü Müsnedi'l-İmam Ebî Hanîfe*, Haz.: Semih et-Tokadi, İstanbul: Dârü't-Tahsil, 2024, 207 s.
- ✘ es-Sindî, Ebü'l-Hasen Nüreddîn Muhammed b. Abdilhâdî, *Hâşiyetu Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Thk.: Nureddin Tâlib, Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 2024, 9 Cilt, 567 s.
- ✘ Eşit, Musa, *İmam Şafii'nin Hadis Usûlü Mirası: Erken Dönem Hadis Usûlü Eserlerine Etkisi Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2024, 213 s.
- ✘ et-Tûnusî, Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed el-Hayderî, *Mevsûatü'l-a'mâili'l-kâmile li'ş-Şeyh Muhammed b. Yûsuf et-Tûnusî eş-şehîr bi'l-Kâfi*, Dımaşk: Daru Ziyai'ş-Şam, 2024, 699 s.
- ✘ Gelgel, Muhammed Emin, *Abdurrahman Câmî'nin (v: 1492) "Hadîs-i Erbaîn" İsimli Eserindeki Rivayetler ve Değerlendirilmesi*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Abdulkadir Evgin, Kahramanmaraş 2024, 119 s.
- ✘ Hatîb, el-Bağdâdî, Ebü Bekr el-Hatîb, *Şerefu ashâbi'l-hadis*, Thk.: Enes b. Muhammed Tedmurî, İstanbul: Darü's-Semmân, 2024, 232 s.
- ✘ İbnü'l-Esir, Ebü's-Seadat Mecdüddin el-Mübarek b. Esirüddin Muhammed b. Muhammed eş-Şeybani el-Cezeri, *İmâm Şafîi ve Müsned Şerhi*, Haz.: Hüseyin Çinar, Ankara: Fecr Yayınları, 2024, 266 s.

- ✦ İlhan, Mehmet Ata, *İmam Buhârî'nin Yaşadığı Konjonkürün el-Camiu's-Sahîh'in Telifine Etkileri*, Dicle Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Ahmet Keleş, Diyarbakır 2024, 172 s.
- ✦ Kali, Kübra, *Yedi-On Yaşları Arasındaki Çocuklara Namazın Öğretilmesi ile İlgili Rivâyetlerin Tahrici ve Değerler Eğitimi Açısından Tahlili*, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. İbrahim Tozlu, Erzincan 2024, 147 s.
- ✦ Karaca, Hatice Kübra, *Kütüb-i Tis'a Özelinde Enceşe Rivayetinin Sened ve Metin Açısından Değerlendirilmesi*, Fırat Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Tahsin Kazan, Elâzığ 2024, 108 s.
- ✦ Kiraz, Alaaddin, *Turuku takviyeti'l-hadisi'z-zaîf: dirase, te'sîliyye, tatbikiyye*, Dımaşk: Dâru'l-Muktebes, 2024, 482 s.
- ✦ Korkmaz, Dursune, *Kıl ve Tüylerin Alınmasına Dair Hadislerin Tespiti, Tahlili ve Tenkidi*, Kayseri Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Selahattin Aydemir, Kayseri 2024, 155 s.
- ✦ Latifov, Tural, *İbn Haldun'un Hadis Kültüründeki Yeri*, Erciyes Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Doç. Dr. Habil Nazlıgül, Kayseri 2024, 238 s.
- ✦ Murad, Selvi Raif, *Sünen'i Çerçevesinde Nesâî'nin Kaynakları*, Sakarya Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Erdinç Ahatlı, Sakarya 2024, 509 s.
- ✦ Musa, Muhammed, *İbn Kemal Paşa'nın Riyâzü's-Sâlihîn Kitabının Şerhindeki Metodu (Kritik Analitik Çalışma)*, Mardin Artuklu Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Ayman Jassim Mohammed Aldoori, Mardin 2024, 197 s.
- ✦ Öz, Betül, *Hadise Modern Yaklaşımlar: Ahmed Emîn*, Ankara: Fecr Yayınları, 2024, 166 s.
- ✦ Özdemir, Hilal Merve, *Moritanya'da Hadis Eğitimi*, Ankara Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Bünyamin Erul, Ankara 2024, 90 s.
- ✦ Özer, Mevlüt, *Zındıklık Olgusunun Hadis ve Hadisçiler Üzerine Etkisi*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Mustafa Tanrıverdi, Muğla 2024, 151 s.
- ✦ Pekince, Adem, *Şehir Merkezli Müsnedler ve Ahmed b. Hanbel'in Müsned İsimli Eseri Çerçevesinde Münedü'l-Kûfiyyin Örneği*, Hitit Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Fatih Mehmet Yılmaz, Çorum 2024, 260 s.

- ✦ Savaş, Fatma, *Hadisler Işığında İçki, Zararları ve Yansımaları*, Atatürk Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Fuat Karabulut, Erzurum 2024, 94 s.
- ✦ Smail, Arkhwan Ahmed, *Erbil’li Muhaddisler ve Hadis İlimine Katkıları*, Harran Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin Çiftçi, Şanlıurfa 2024, 111 s.
- ✦ Soytürk, Sümeyye, *Buhârî ve Müslim Örneğiğinde Nebvî Eğitim Metotlarının Günümüz Öğretim Yöntem ve Teknikleri ile Mukayesesi*, Kırklareli Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Mustafa Canlı, Kırklareli 2024, 150 s.
- ✦ Süleyman, İhâb Süleyman, *İhtilâfu siyâkı isnâdi’l-hadîsi’l-vâhid inde’l-Buhârî ve Müslim: dirâse ve tatbikiyya, nakdiyye, mukârene ale’s-Sahîhayn*, Kuveyt: Dârü’l-Mühezzeb, 2024, 400 s.
- ✦ Şahin, Nihat, *Oryantalistlerin Hadislerin Yazılması Konusundaki Görüşleri ve Hadislerin Yazılmasına Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, Hakkâri Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Nurettin Çiftçi, Hakkâri 2024, 94 s.
- ✦ Taban, Zeyd, *Asıl Hadisler Bağlamında Buhârî’nin Şartları*, Bayburt: Bayburt Üniversitesi, 2024, XIV+248 s.
- ✦ Torun, Ceren, *Hadis Rivayetlerinde Havf ve Recâ*, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Ferhat Gökçe, Ankara 2024, 163 s.
- ✦ Türk, Kevser, *Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) el-Müsned Adlı Eserinde Yer Alan Rivayet Dışı Unsurlar*, Marmara Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Kadir Demirci, İstanbul 2024, IX+94 s.
- ✦ Uçar, Ayşe Mine, *Hız. Peygamber’in Sünnetinde Öncelikler Fıkhı*, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. İshak Emin Aktepe, Erzincan 2024, 142 s.
- ✦ Uludoğan, Hikmet, *“Allah’tan Başka İlah Yoktur Diyene Cennete Girer” Rivayetinin Tahlili*, Selçuk Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Recep Tuzcu, Konya 2024, 133 s.
- ✦ Usluer, Mehmet, *İbn Sîrîn: hayatı, fikirleri ve etkileri*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024, 130 s.
- ✦ Ünal, Muharrem, *Hattabî ve Keşmirî’nin Sahihu’l-Buhari Şerhlerinin Kitabü’t-Tevhîd Özelinde Mukayesesi*, İbn Haldun Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Serdar Demirel, İstanbul 2024, 123 s.

- ✦ Vanlıoğlu, Abdullah, *Kahkaha Hadisi Özelinde Hanefi Hadis Anlayışı*, Marmara Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Mehmet Özşenel, İstanbul 2024, 74 s.
- ✦ Yıldız, Aişe Nida, *İbn Hibbân'ın Bazı Hadislerin Ferd Olduğu İddialarına İtirazları (et-Tekâsîm ve'l-Envâ Özelinde)*, İstanbul Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Bekir Kuzudişli, İstanbul 2024, 118 s.
- ✦ Younus, Younus, *Muhammed Murtaza ez-Zebidi'nin İthâfî's-Sâdeti'l-Mütakin bi Şerhi Esrâri İhyâ'i Ulûmi'd-dîn İsimli Eserinde Hadisi Değerlendirme Yöntemi*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Mustafa Öztoprak, Eskişehir 2024, 151 s.

Yayın İlkeleri

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* hadis ilmiyle ilgili yayınlar yapmayı hedefleyen altı aylık, hakemli, uluslararası, akademik bir araştırma ve ihtisas dergisidir. ✦ Öncelikle Türkçe olmakla birlikte İngilizce, Arapça ve diğer uluslararası bilim dillerinde de yayın yapar. ✦ *HTD* akademik araştırmalara konu teşkil eden klasik veya çağdaş dönem hadis meseleleri, hadis tarihi, usûlü ve literatürüne dair özgün değerlendirmeler, çağdaşlaşma dönemi İslâm toplumunda ortaya çıkan hadisle ilgili tartışmalar ve bilimsel faaliyetler, bu tartışmalardan hareketle ortaya çıkmış geleneksel ve çağdaş yaklaşımlar, çağdaş metodolojilerin hadis araştırmalarına katkı ve etkileri, Batılıların hadis araştırmaları gibi konulara dair çalışmalar yayınlamayı hedefler. ✦ *HTD* daha önce yayınlanmamış makalelerin yanında, nitelikli makale çevirileri, kitap tahlillerini konu alan araştırma notları, mülâkâtlar, kitap-makale tahlil ve tenkitleri, yazma eser, sempozyum-konferans vb. akademik faaliyetler hakkındaki değerlendirmeleri, hadisle ilgili çalışmaları bulunan kimselere dair vefeyât yazıları, hadisle ilgili akademik faaliyetler ile yayınlanan akademik nitelikli eserlerin ve savunulan doktora tez duyurularının yayınlandığı her türlü ilmi yaklaşıma açık bir meslekî platformdur.

Yazarlara Not

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi'*ne gönderilen makaleler ve yazılar gerek konusu gerekse takdim edilişi bakımından özgün, hadis ilimlerine ve İslâm düşüncesine katkı sağlayıcı nitelikte olmalıdır. ✦ Hacim itibarıyla, makaleler 7500, araştırma notları 4000, yazma tanıtımı ve sempozyum değerlendirmeleri 2500, kitap tanıtımı, vefeyât ve hadis dünyasından haberler 1500 kelimeyi geçmemelidir. ✦ Makalelerin yayınlandığı dil yanında, makale başlığı ile birlikte İngilizce olarak da 100 kelimeyi geçmeyecek hacimde özet ve muhtevayı yansıtacak 4-6 arasında anahtar kelime gönderilmelidir. ✦ Yazılar 4 nüsha hâlinde çıkışı ve disketi ile birlikte veya e-maile derginin yazışma adresine/editöre gönderilmelidir. Çeviriler orijinal metni ile birlikte iki nüsha hâlinde gönderilmelidir. ✦ Makaleler dört ayrı hakeme, diğer yazılar iki ayrı hakeme gönderilir, makaleler için iki hakemden olumlu rapor gelmesi hâlinde yazının yayınlanmasına yayın kurulu karar verir. ✦ Yayın kurulu, hakem raporlarını yazarlara bildirip dil, üslup ve muhteva açısından düzeltme isteyebilir. ✦ Yayınlanmak üzere yönetim ve dağıtım bürosuna gönderilecek yazıların şekil şartları ve formatı konusunda öncelikle mevcut sayılara veya www.hadistetkikleri.com web sayfasındaki örnekler müracaat edilmelidir. ✦ Makalesi yayınlanan yazarlara 20 adet ayrı basım gönderilir ve telif ücreti ödenir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez.

About the Journal of Hadith Studies

✦ *Journal of Hadith Studies (HTD)* is an academic and peer-reviewed international journal published twice a year. ✦ Although it is published in Turkish language, manuscripts written in English, Arabic and other international languages are welcome. ✦ The Journal is concerned with the discussion and analysis of hadith studies. The main areas of interests are as follows: hadiths studies concerning both early and modern periods; essays on the history, methodology and literature of hadith; modern debates about the authenticity of hadith literature, and traditional and modern approaches to the related issues; the contribution and effects of modern methodologies to hadith studies. ✦ *HTD*, in addition to previously unpublished articles, also publishes translations, review articles, interviews, book reviews, manuscript assessments, symposium and conference reviews, obituaries and reports about dissertations, recently published books, and other academic activities related to hadith.

Notes to the Contributors

✦ The articles to be published in *Journal of Hadith Studies* must provide scholarly contribution to hadith studies in both approach and content. ✦ The word limit is 7500 for articles, 4000 for review articles, 2500 for manuscript reviews and symposium assessments, 1500 for book reviews, obituaries and news about hadith studies. ✦ Each article submission should contain an abstract of not more than 100 words in its original language. If the article is not in English, an English version of the abstract must also be supplied. Each article submission should also contain a list of 4 to 6 key words for indexing purposes. ✦ Four paper copies of manuscripts of full articles, two copies of translations with the original copy should be sent to the correspondence address. All submissions must include either a diskette version or e-mail attachment. ✦ Full articles are sent to four referees while others are sent to two referees. If the two of the four referees accept the article, the editorial board has the right to decide whether to publish it or not. ✦ Editorial board has the right to ask the authors to revise their articles both in terms of content and language. ✦ See the following internet address for the details about examples: www.hadistetkikleri.com. ✦ Article authors are sent 20 copies of their published manuscripts. Unpublished articles are not returned to the author.

شروط النشر في "مجلة بحوث الحديث":

✦ إن مجلة بحوث الحديث، مجلة محكمة، عالمية، أكاديمية، ومحض بحث واختصاص، وتصدر في كل سنة مرتين، تهدف إلى نشر بحوث فيما يتعلق بعلم الحديث. ✦ بجانب صدورها باللغة التركية، فهي تصدر أيضاً بالإنكليزية، والعربية. وباللغات الأخرى العلمية الدولية. وهي تهدف كذلك إلى نشر المسائل القديمة أو الحديثة المتعلقة بعلم الحديث، وتحليلات خاصة بأصول الحديث وتاريخه ونصوصه، وكذا الأنشطة العلمية، والردود المتعلقة بالحديث التي استحدثت في المجتمع الإسلامي في مرحلة النهضة لتكون موضوعاتهم مجال البحوث الأكاديمية، ومن ثم المناقشات التي نشأت عنها المفاهيم القديمة والحديثة، وكيف كانت تأثيرات المناهج العصرية على البحوث في مجال الحديث، بالإضافة إلى دراسات الغربيين للحديث، ونحوه من الموضوعات. ✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة، لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها، أو من حيث عرضها. ✦ إن مجلة بحوث الحديث، مفتوحة لكل التصورات العلمية، والمقالات المترجمة، والملاحظات الدراسية التي تحتوي على تحليل المؤلفات، والملتقيات، والتحليل والنقد لكتاب أو لمقالة، والتعريف بالمخطوطات، والتعليقات على محاضرة أو ندوة، والكتابات حول تراجم وسير المؤلفين في الحديث، والإعلان عن المطبوعات في علم الحديث التي لها صفة أكاديمية، وبيان مناقشات رسائل الدكتوراه، بجانب المقالات التي لم تنشر من قبل.

شروط المشاركة في المجلة:

على كتاب المقالات أن يراعى ما يلي: ✦ أن تكون المقالات صالحة ومفيدة لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها أو من حيث عرضها. ✦ أن لا تتجاوز الكتابات المرسلة إلى المجلة، في المقالات 7500 كلمة، وفي الملاحظات الدراسية 4000 كلمة، وفي التعريف بمخطوطات والتعليقات على ندوة 2500 كلمة، وفي تقديم عرض كتاب، وفي التراجم وكذا الأخبار في الحديث 1500 كلمة. ✦ إرسال مختصر المقالة باللغتين الإنجليزية والعربية إلى جانب لغة المقالة التي ستنشر بها، وذلك مع عنوانها، بشرط أن لا يتجاوز 100 كلمة، وكذا المصطلحات المساعدة (ما بين 4 إلى 6 كلمات) التي تعبر عن المحتوى. ✦ إرسال أربع نسخ ورقية من الكتابات إلى عنوان المراسلة ونسخة على قرص كمبيوتر أو بواسطة البريد الإلكتروني. علماً بأن هذه المقالات ترسل إلى أربعة حكام مختلفين، وبقيّة الكتابات إلى حكمين مختلفين، وفي حالة صدور تقرير إيجابي من حكمين فيما يتعلق بالمقالات، تقرر هيئة النشر نشر هذه المقالة. إن هيئة النشر لها صلاحية تبليغ تقارير الحكام إلى الكُتاب، وطلب تصحيح كتاباتهم من حيث اللغة، والأسلوب، والمحتوى. وقبل إرسال الكتابات إلى مكتب هيئة النشر والتوزيع، يرجى النظر إلى الأعداد السابقة أو إلى صحيفة www.hadistetkikleri.com وذلك لمراجعة الهيكل. وتقوم إدارة المجلة بإرسال 20 عدداً من المجلة المطبوعة لكل من نشرت مقالته، ولا ترد المقالات التي لم تنشر إلى أصحابها.



YURT İÇİ/ IN TURKEY

Adana

Muhammet YILMAZ

muhammetyilmaz01@mynet.com
(322) 338 69 72-261 94 03
(505) 340 78 05

Ankara

Muhammet Emin EREN

muhammeteren@hotmail.com
(535) 452 83 13

Antalya

İsa AKALIN

isaakalin@hotmail.com
(505) 527 44 86

Bursa

Abdullah KARAHAN

abdullahkarahan@hotmail.com
(224) 243 13 37-452 24 58
(535) 337 84 24

Çanakkale

Mirza TOKPUNAR

mtokpinar@comu.edu.tr
(286) 217 76 63
(286) 218 05 38
(538) 332 51 66

Çorum

Kadir GÜRLER

kgurler@hotmail.com
(364) 234 63 58 x 122
(543) 440 14 15

Diyarbakır

Hacı Musa BAĞCI

musabagci@hotmail.com
(412) 234 41 22
(412) 248 80 23 x 3819

Burdur

Veli ATMACA

veli_atmaca@hotmail.com

Erzincan

Adem DÖLEK

adem_dolek@hotmail.com
(535) 271 00 07

Erzurum

Abdülvahhap ÖZSOY

abdulvahhapozsoy@hotmail.com
(442) 342 19 66-231 35 79
(505) 320 48 98

Eskişehir

Ömer MÜFTÜOĞLU

omuftu@yahoo.com
(505) 216 42 62

İstanbul

Bekir KUZUDİŞLİ

kuzudislibekir@yahoo.com
(533) 648 66 05

Yalova

Muhammet BEYLER

muhammedbeyler@hotmail.com
(216) 483 09 02 x 215
(535) 307 70 49

İzmir

Ahmet Tahir DAYHAN

dayhan@excite.com
(232) 285 29 32
(535) 783 03 06

Kahramanmaraş

Kadir EVGİN

kevgin@yahoo.com
(344) 251 23 15 x 222
(537) 644 78 21

Kayseri

Süleyman DOĞANAY

sdoganay@erciyes.edu.tr
(535) 4894932
(352) 437 49 01 x 31088

Konya

Ömer ÖZPINAR

oozpinar@selcuk.edu.tr
(533) 430 25 98
(332) 323 82 50 x 223

Rize

Yavuz KÖKTAŞ

yavuzkoktas@hotmail.com
(464) 214 52 08
(464) 214 11 22
(537) 630 39 63

Sakarya

Hayati YILMAZ

hayatiyilmaz@hotmail.com
(533) 516 77 10

Samsun

Muhittin DÜZENLİ

muhittin90@hotmail.com
(362) 457 60 20

Sivas

Cemal AĞIRMAN

agirman@cumhuriyet.edu.tr
(535) 407 74 78

Şanlıurfa

Mehmed DİLEK

mdilek25@hotmail.com
(414) 315 35 55
(533) 432 47 28

Van

Ramazan ÖZMEN

rozmen@yy.edu.tr
(505) 876 46 68
(432) 225 10 24 x 24 23

YURTDIŐI/ABROAT

Sofia/BULGARIA

Vedat S. AHMED: vedatsabri@hotmail.com

Bruxelles/BELGIUM

Mustafa DÖNMEZ: mustafadonmez_44@hotmail.com

Montreal/CANADA

Bilal BAŞ: bilalbas@hotmail.com

Cairo/EGYPT

Davidson McLaren: davidson@tradigital-cairo.com

Menchaster/ENGLAND

Necmettin GÖKKIR: ngokkir@hotmail.com

Paris/FRANCE

Nathalie CLAYER: nathalie.clayer@ehess.fr

Bonn/GERMANY

Bölent UÇAR: aylinf@directbox.com

Rotterdam/HOLLAND

Özcan HIDİR: ohidir@hotmail.com

Napoli/ITALY

Michelangelo GUIDA: michelangeloguida@hotmail.com

Almati/KAZAKISTAN

Hikmet ATAN: hikmetatan@hotmail.com

Faisalabad/PAKISTAN

Halid Zaferullah DAUDI: kzdaudi@hotmail.com

Riyad/SAUDI ARABIA

Aqil A'ZAMI: aazami@awalnet.net.sa

Massachusetts/USA

İbrahim KALIN: ikalin@holycross.edu

Amman/ÜRDÜN

Mahmoud RASHEED: mahmoudrasheed@gmail.com

Yezd/İRAN

Majid DANESHGAR, majid.daneshgar@gmail.com