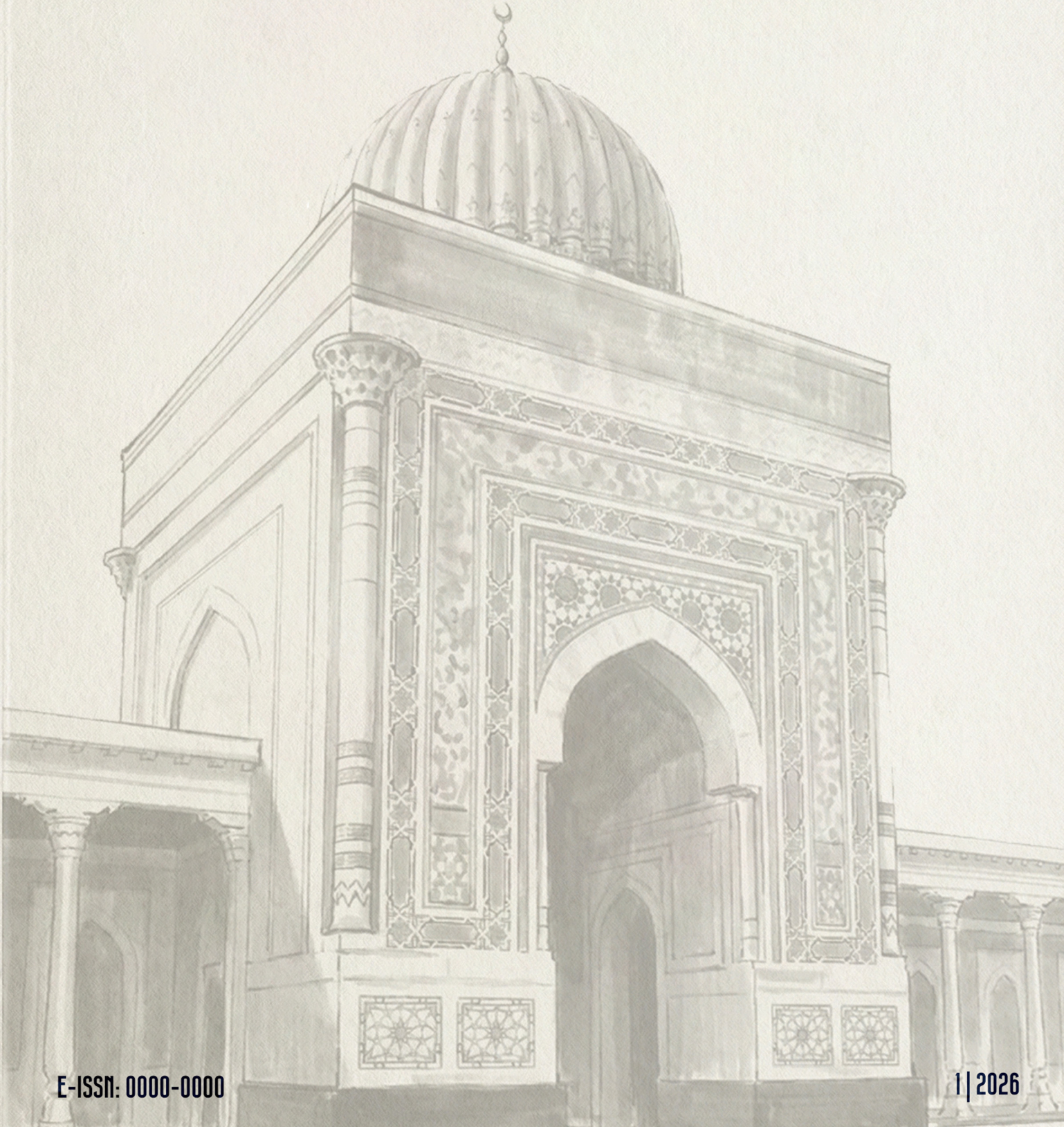




nukkad

HADİS ARAŞTIRMALARI DERGİSİ





NUKKAD

Hadis Araştırmaları Dergisi
Journal of Hadith Studies

Sayı 1 | Mart 2026

Issue 1 | March 2026



e-ISSN:

Yıl/Year: 2026 | **Sayı/Issue:** 1

Kapsam/Scope: Hadis Bilimleri/Hadith Sciences

Periyot/Period: Yılda 2 Sayı (Mart & Ekim)/Biannual (March & October)

Yayın Dil/Language Publication: Türkçe, Arapça, İngilizce, Almanca, Fransızca, İspanyolca/Turkish, Arabic, English, Deutsch, Français, Español

Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

Nukkad Journal of Hadith Studies is a international peer-reviewed academic journal.

Yazarlar, Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır. Dergide yayınlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

The authors own the copyright of their works published in Nukkad Journal of Hadith Studies and their works are licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). The legal responsibility of the articles published in the journal belongs to the authors.

İletişim / Communication:

e-mail: nukkad.hadisakademisi@gmail.com | editor@nukkadhadis.com

Web: www.nukkadhadis.com

Sahibi | Owner

Ali SEVER

Editör | Editor

Ali SEVER

asever@nku.edu.tr, Tekirdağ Namık Kemal

University

Tekirdağ, Türkiye

Orcid: 0000-0001-5615-2001

Editör Yardımcısı | Editorial Assistant

Mehmet KOÇ

mehmetkoc@sdu.edu.tr, Süleyman Demirel

University

Isparta, Türkiye

Orcid: 009-0009-7760-6899

Etik Editörü | Ethical Editor

Burak ERGİN

burak.ergin@samsun.edu.tr, Samsun

University

Samsun, Türkiye

Orcid: 0000-0001-8860-6741

Yabancı Dil Editörleri | Foreign Language Editors

Ahmet HARMAN

a.harman@mersin.edu.tr, Mersin University

Mersin, Türkiye

Orcid: 0000-0003-1757-2243

(Arapça, İngilizce / Arabic, English)

Muhammed Emin BAYIR

mebayir@nku.edu.tr, Tekirdağ Namık Kemal

University

Tekirdağ, Türkiye

Orcid: 0009-0007-5557-2734

(Arapça, İngilizce / Arabic, English)

Emine SARI KOÇ

eminesari@sdu.edu.tr, Süleyman Demirel

University

Isparta, Türkiye

Orcid: 0000-0003-2499-4719

(Arapça / Arabic)

Zehra GÖZÜTOK TAMDOĞAN, Doç. Dr.

ztamdogan@nku.edu.tr, Tekirdağ Namık

Kemal University

Tekirdağ, Türkiye

Orcid: 0000-0001-9128-4026

(İspanyolca / Spanish, Español)

Muhammet Ali CAN, Dr.

muhammetalican@gmail.com, Çanakkale

Onsekiz Mart University

Çanakkale, Türkiye

Orcid: 0000-0001-8781-0812

(Almanca / German, Deutsch)

Mohamed DIALLO, Dr.

abourayid@gmail.com, Independent

Researcher

Mali

Orcid: 0000-0002-9470-4003

(Fransızca / French, Français)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Mekki KLAİNA, Prof. Dr.

adam4141@hotmail.com, Abdelmalek Essaadi

University

Morocco

Orcid: 0000-0002-7542-8357

Fatma Betül ALTINTAŞ, Doç. Dr.

betul.altintas@medeniyet.edu.tr, İstanbul

Medeniyet University

İstanbul, Türkiye

Orcid: 0000-0002-9814-5472

Said Muhammed el-MERRÎ, Dr.
saealmarri@qu.edu.qa, Qatar University
Qatar
Orcid: 0000-0003-0669-7489

Samet ŞENEL, Dr.
sametsenel@trabzon.edu.tr, Trabzon
University
Trabzon, Türkiye
Orcid: 0000-0003-1909-170X

Orhan ÇİNİCİ, Dr.
orhan.cinici@ahievran.edu.tr, Kırşehir Ahi
Evrar University
Kırşehir, Türkiye
orcid: 0000-0003-0698-3901

Muhammet Yasir ŞAHİN, Dr.
muhammed.sahin@ihu.edu.tr, Ibn Haldun
University
İstanbul, Türkiye
Orcid: 0000-0003-1224-8516

Mehmet Mücahit GÜLYAVŞAN
gulyavsanm@gmail.com, Istanbul University
İstanbul, Türkiye
Orcid: 0000-0002-1140-7397

Mehmet Emin TÜLÜ
mehmetemin.tulu@gibtu.edu.tr, Gaziantep
Islam Science And Technology University
Gaziantep, Türkiye
Orcid: 0000-0002-1308-7075

Mehmet KOÇ
mehmetkoc@sdu.edu.tr, Süleyman Demirel
University
Isparta, Türkiye
Orcid: 0009-0009-7760-6899

Bilim ve Danışma Kurulu

Ahmet YAMAN, Prof. Dr.
ayaman@erbakan.edu.tr, Necmettin Erbakan
University
Konya, Türkiye
Orcid: 0009-0002-7555-5361

Erdoğan AHATLI, Prof. Dr.
eahatli@sakarya.edu.tr, Sakarya University
Sakarya, Türkiye
Orcid: 0000-0002-5663-7540

Hamza el-MELÎBÂRÎ, Prof. Dr.
drhamzap@gmail.com, Emeritus
India

Ramazan ÖZMEN, Prof. Dr.
rozmen@yyu.edu.tr, Van Yüzüncü Yıl
University
Van, Türkiye
Orcid: 0000-0002-8077-5783

Yusuf ACAR, Prof. Dr.
yusuf.acar@selcuk.edu.tr, Selçuk University
Konya, Türkiye
Orcid: 0000-0001-7579-5264

Mustafa Bülent DADAŞ, Doç. Dr.
mustafabulent.dadas@erbakan.edu.tr,
Necmettin Erbakan University
Konya, Türkiye
Orcid: 0000-0002-9892-4206

Rahile KIZILKAYA YILMAZ, Doç. Dr.
rahile.yilmaz@marmara.edu.tr, Marmara
University
İstanbul, Türkiye
Orcid: 0000-0003-2711-7914

Zehra GÖZÜTOK TAMDOĞAN, Doç. Dr.
ztamdogan@nku.edu.tr, Tekirdağ Namık
Kemal University
Tekirdağ, Türkiye
Orcid: 0000-0001-9128-4026

Mustafa YÜCEER, Doç. Dr.
mustafayuceer@gmail.com, Selçuk University
Konya, Türkiye
Orcid: 0000-0002-1769-1739

Selim DEMİRCİ, Doç. Dr.
selimdemirci@trabzon.edu.tr, Trabzon
University
Trabzon, Türkiye
Orcid: 0000-0003-0261-2716

Ali Asqarhon KASİMOV, Dr.
alibxuprektor@gmail.com, Buhara
University
Uzbekistan
Orcid: 0000-0002-4074-4827

Hüseyin GÖKALP, Dr.
huseyin.gokalp@selcuk.edu.tr, Selçuk
University
Konya, Türkiye
Orcid: 0000-0002-7954-083X

İnam Ul HAQ, Dr.
inamul.haq@riphah.edu.pk, Riphah
International University
Islamabad, Pakistan
Orcid: 0000-0003-4246-9619

İsa ONAY, Dr.
onay.55@hotmail.com, Erzurum Ömer Nasuhi
Bilmen
Religious Higher Specialisation Centre
Directorate
Erzurum, Türkiye
Orcid: 0000-0002-4041-8685

Mohamed Tabarany, Dr.
drtabarany@gmail.com, Cadi Ayyad University
Morocco

Mohamed ZERİOUH, Dr.
dr.mohamed.zeriuoh@gmail.com, Mohamed I
University
Morocco

Fatma YILDIZ, Dr.
fyildiz@trabzon.edu.tr, Trabzon University
Trabzon, Türkiye
Orcid: 0000-0002-5398-7203

Münevver TİYEK, Dr.
myesilyurt@ankara.edu.tr, Ankara University
Ankara, Türkiye
Orcid: 0000-0002-5400-6462

Okan Kadir YILMAZ, Dr.
okanyilmaz@nku.edu.tr, Tekirdağ Namık
Kemal University
Tekirdağ, Türkiye
Orcid: 0000-0001-6777-7998

Soner AKSOY, Dr.
soneraksoy@sakarya.edu.tr, Sakarya
University
Sakarya, Türkiye
Orcid: 0000-0003-3178-7937

Tunahan ERDOĞAN, Dr.
tunahanerdogan@akdeniz.edu.tr, Akdeniz
University
Antalya, Türkiye
Orcid: 0000-0003-3374-6063

Üsame BOZKURT, Dr.
usamebozkurt@gmail.com, Dicle University
Diyarbakır, Türkiye
Orcid: 0000-0001-7810-895X

Yılmaz CANKALOĞLU, Dr.
yilmaz622@hotmail.com, Oriental University
Tashkent, Uzbekistan
Orcid: 0009-0000-7119-0065

Hakem Kurulu | Referee Board

Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

Nukkad Journal of Hadith Studies uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Nukkad Journal of Hadith Studies provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Orhan ÇİNİCİ

Mehmet KOÇ

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Hadis Usulü Eserleri Bağlamında Ensâb Bilgisi ve Hadis İlmindeki

Genealogical Information in Hadith Methodology: Its Place in Hadith Scholarship

معرفة الأنساب في مصنفات أصول الحديث ومكانتها في علم الحديث

1-28

Ertuğrul Tülekoğlu

Afganistan'da Medrese Sistemi ve Hadis Eğitimi

The Madrasa System and Hadith Education in Afghanistan

نظام المدارس وتعليم الحديث في أفغانستان

29-62

Abdul Karim Karimi

“Zina Eden Zina Ederken Mü'min Olarak Zina Etmez” Rivayetinin Zâhirî Olarak Yorumlanmasının Önündeki Engeller

Obstacles to a Literal (zâhirî) Interpretation of the Ḥadīth: A Fornicator Does Not Commit Fornication While Being a Believer

63-89

العوائق أمام الفهم الظاهري لحديث: لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن

Selçuk Şenel - Muhammet Ali Tekin

مفهوم الحديث المتواتر عند ابن عطية في تفسيره المحرر الوجيز

İbn Atiyye'nin *el-Muharraru'l-veciz* Adlı Tefsirinde Mütevâtir Hadis Anlayışı

The Concept of Mutawâtir Ḥadīth in Ibn Atiyya's Commentary *al-Muharrar al-Wajiz*

90-118

Merve Huri

Hadis Usûlünde Cerh Amaçlı Bir Değerlendirme İfadesi Olarak Muzlim Sened: Kavramsal Bir İnceleme ve Uygulama Örnekleri

Muzlim Isnād as an Evaluative Expression for Jarḥ in Ḥadīth Methodology: A Conceptual Analysis and
Applied Examples

السند المظلم بوصفه تعبيراً تقويمياً ذا غاية جرحية في أصول الحديث: دراسة مفهومية ونماذج تطبيقية

Alim Karasu

119-150

ظاهرة ختم القرآن الكريم في ضوء الأحاديث النبوية

Rivayetlerde Kur'an Hatmi Olgusu

The Phenomenon of Quranic Khatm in the Light of Ḥadīth

Koray Karakaya

151-183

ARAŞTIRMA NOTU / RESEARCH NOTE

Aliyyu'l-Karî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi: Haklı Mı?

‘Alī al-Ḳārī’s Critique of the Unity of Being: Is He Right?

نقد علي القاري لوحدة الوجود: هل هو محق؟

Yavuz Köktaş

184-200

DBB - ARAŞTIRMA NOTU / DH - RESEARCH NOTE

Hadis Araştırmalarında Dijital Beşeri Bilimler Uygulaması Olarak Hadis Literatürü Veritabanı

The Ḥadīth Literature Database as an Application of Digital Humanities in Ḥadīth Studies

قاعدة بيانات أدبيات الحديث بوصفها تطبيقاً للإنسانيات الرقمية في الدراسات في علم الحديث

Mücahid Kaya

201-214

RÖPORTAJ / INTERVIEW

Hadis İlminde Bir Ömür: Abdülaziz Muhammed el-Halef ile Nureddin İtr Üzerine Bir Söyleşi

In the Words of a Student: An Interview with Abdülaziz Muhammed on the Late Nureddin İtr

على لسان أحد تلامذته: حوار مع عبد العزيز محمد حول المرحوم نور الدين إتر

Abdullah Recep Koyuncu

215-228

Fatih Mehmet Yılmaz. Ebû Hanîfe ve Hadis (Abdürrezâk'ın el-Musannef'i Özelinde). İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, 168 s.

Fatih Mehmet Yılmaz. Abû Hanîfa and Hadith (Specific to Abdurrezzâq's al-Musannaf). İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, 168 p.

229-236

فاتح محمد يلماز، أبو حنيفة والحديث (محددًا لكتاب عبد الرزاق "المصنف") (اسطنبول: منشورات أنصار، 2019)، 168 صفحة

Muhammed Ali Osman Turan

Abdullah Çelik, Râvinin Rivayetini İnkârı (Hadis ve Fıkıh Usûlüne Etkisi) İzmir: Duvar, 2025, 117 s.

Abdullah Çelik, The Narrator's Denial of His Report and Its Impact on Ḥadīth and Legal Theory, İzmir: Duvar, 2025, 117 p.

237-243

عبد الله تشيليك، إنكار الراوي لروايته (أثره في علوم الحديث وأصول الفقه) (إزمير: دووار منشورات 117 صفحة)

Abdurrahman Yılmaz

Kıymetli Araştırmacılar,

İlmi birikimin güncel ve pratik imkanlarla ortaya çıktığı mecraların önde gelen vitrinlerinden biri akademik içerikli dergilerdir. Yapısı gereği farklı bakış açılarına, güncel tartışma ve çözüm önerilerine, ilmi mirasın çeşitlenmesine katkı sunan bir çerçeveye sahip olan bu faaliyet alanı, özellikle günümüzde yerel ve milletlerarası düzeyde ön plana çıkmaya başlamıştır. Yayın türü olarak çeşitli avantajları olsa da son yıllardaki indeks ve ihtiyaç (ünvan, atama-yükselme şartları vs.) faktörleri akademik dergi yayıncılığının belli kalıplarda şekillenmesine yön vermektedir. Bu durum içeriğin kalitesi tartışmalarından sarfı nazar ederek belirtmek gerekirse kitap kritiği, teknik not, araştırma notu gibi yazı çeşitlerinin giderek zayıflamasına yol açmaktadır. Yazı türleri olarak kısıtlanan alanlardan yazar profilleri de nasibini almıştır. Dergiler, etki faktörü unsurunu esas alıp belli akademik ünvanları yazı gönderim şartı olarak belirleyebilmektedirler. Sürecin bu noktaya gelmesi özellikle genç veya üniversite dışı akademik yeterliliğe sahip araştırmacıların yayın portföyünü kısıtlamaktadır. Diğer taraftan bu yayın türünün getirdiği avantajlı imkanın rağbet görmesi mevcut dergilere orantısız bir yük bindirebilmektedir.

Akademik dergi yayıncılığının bu döneminde ulusal ve uluslararası camiadaki gidişatı da dikkate alarak hadis alanında yeni akademik hakemli bir dergi olarak yayın hayatına başlamış bulunuyoruz. Dergi olarak araştırma makalesi, araştırma notu, kitap kritiği, rihle anlatıları (daha ziyade günümüzde yurtdışında eğitim görme veya Erasmus, YLYS gibi programlarla yurtdışına gidip ilmi tecrübe paylaşımı içeren yazılar) türlerinde yazılara yer veriyoruz. Ulusal birikimi dünyadaki ilmi çevrelere yansıtmak uluslararası birikimi de ülkemizde göstermek adına Türkçe, Arapça, İngilizce, İspanyolca, Almanca ve Fransızca dillerinde yayın kabulü yapılmaktadır. Bu tercihin ne kadar makes bulacağını zaman gösterecek. Bununla birlikte ilk sayı olmasına rağmen bu yönüyle belli bir teveccühün olduğunu ifade edebilirim. Yayınlanan yazılar üzerinden görece çok görünür olmasa da değerlendirme süreçlerine giren ve hakemlik süreçlerinde yeterli görülmeyen başvuruların da olduğu belirtilmelidir. Çift taraflı kör hakemlik usulünü uygulayan

dergimiz, süreçlerin şeffaf işletilmesi noktasında titiz davranmaktadır. Referans sistemi olarak İSNAD Atıf Sistemi 2. Versiyonu (dipnotlu veya metin içi) esas alınmıştır.

Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi, araştırma, inceleme ve yayın etiği hususunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu, Basın Kanunu ile YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne uymaktadır. Ayrıca, Committee on Publication Ethics (COPE), World Association of Medical Editors (WAME), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve Directory of Open Access Journals (DOAJ) tarafından belirtilen uluslararası etik yayıncılık ilkelerini benimsemiştir.

Bilgi ve ilmi gelişmeler insanlığın faydasına olduğunda üretkenlik, bir katma değer ifade edebilir. Afrika'da, Çin'in Doğu Türkistan'da, İsrail'in Gazze'de yaptığı soykırım, kullanılan birikimin nasıl kötüye hizmet edebileceğini göstermiştir. Dileriz iyilerin egemen olduğu bir dünyada ahlaki bir yaşam tesis edilebilir. Bunun için iyiliği her vesileyle çoğaltmak gerek.

İlk sayımız olması nedeniyle farklı bir heyecanı yaşatan süreç oldu. İnternet sitesinin hazırlanmasından kurulların oluşturulmasına pek çok kişinin emeği geçti. İndeks ve ilk sayı meselesine takılmadan çalışmalarını gönderen yazarlarımızı öncelikle belirtmeliyim. Kıymetli vakitlerinden dergimize de pay ayırarak hakemlik süreçlerini yürüten hocalarımızı da anmalıyım. Hepsine ayrı ayrı teşekkür ediyoruz.

İlmi konularda her türlü katkılarını hissettiğimiz değerli hocalarımız bu süreçte de desteklerini esirgemediler. İlk sayımızı onlara ithaf etmek istiyoruz.

Niyet hayır, akıbet hayır, bereket daim ola...

Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla...

Editörden

Hadis Usulü Eserleri Bağlamında Ensâb Bilgisi ve Hadis İlmindeki Yeri

Ertuğrul Tülekoğlu*

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul/Türkiye

E-mail: etulekoglu@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1988-2405>
<https://ror.org/03a5qrr21>

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 17.09.2025

Kabul Tarihi: 19.01.2026

Yayın Tarihi: 29.03.2026

Değerlendirme: Bu makale en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması: Yapıldı. iThenticate / turnitin.com

Etik Bildirim: dergi@nukkadhadis.com - nukkadhadis.com

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: 2026 Yazar(lar). Bu çalışma CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Sayı: 1 | Mart 2026

E-ISSN: 0000-0000

Öz

Hadis usulünde rivayetlerin sıhhati büyük ölçüde râvilerin güvenilirlikleri, ehliyetleri ve rivayet ehliyetine ilişkin nitelikleri ile belirlenmiştir. Ancak bir râvi hakkında cerh ta'dil hükümleri verilebilmesi kimliğinin doğru şekilde tayin edilmesiyle mümkündür. Bu çalışma râvi kimliğinin belirlenmesinde önemli bir unsur olan ensâb bilgisinin hadis usulü eserlerindeki yeri ve işlevini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede klasik hadis usulü literatürü tarihsel bir perspektifle incelenerek râvilerin neseb ve kabile aidiyetlerine dair verilerin hangi bağlamlarda ele alındığı analiz edilmiştir. İnceleme Hâkim en-Nisâbü'rî ile başlayan çizgiyi takip ederek Hatîb el-Bağdâdî, İbnü's-Salâh, Nevevî, Irâkî, Ebnâsî, Sehâvî, İbn Hacer ve sonraki dönem usul müelliflerine kadar uzanmakta bu müelliflerin eserlerinde ensâbın hangi başlıklar altında ve hangi amaçlarla yer aldığı tespit edilmektedir. Hadis usulü eserlerinin genel seyri dikkate alındığında ensâb bilgisinin çoğunlukla müstakil bir ilim dalı olarak değil, farklı başlıklar içinde işlevsel bir unsur olarak ele alındığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *Ma'rîfetu 'ulûmi'l-hadis* adlı eserinde ensâb için özel bir bölüm ayırması, konunun bazı müelliflerce doğrudan bir başlık altında da ele alındığını göstermektedir. Ensâb bilgisinin özellikle mü'telif-muhtelif, müttefik -müfterik ile müteşâbih türü meselelerde râvilerin birbirinden ayırt edilmesinde kritik bir işlev üstlendiği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca hadis usulü eserlerinde ensâb ile bağlantılı olarak kabile ve şehir nisbesi, mevâlî mensubiyetleri, neseb tertipleri ve nisbe kullanımına dair kurallar da râvi tanıtımlarında başvurulmuş temel ölçütler arasında yer almıştır. Sonuç olarak ensâb bilgisi hadis usulü literatüründe çoğu zaman müstakil bir disiplin olarak görülmemekle birlikte râvilerin kimliklerinin doğru biçimde tayin edilmesi ve rivayetlerin sıhhatinin güvenilir bir şekilde değerlendirilebilmesi için vazgeçilmez bir unsurdur. Bu yönüyle ensâb rivayet sahasının bütüncül portresinin ortaya koyulmasına ve rivayet güvenilirliğinin daha sağlam bir zemine oturtulmasına katkı sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis usulü, Râvi, Sened, Kabile, Nisbe.

Genealogical Information in Hadith Methodology: Its Place in Hadith Scholarship

Ertuğrul Tülekoğlu*

PhD Student, Istanbul University,
Institute of Social Sciences,
Istanbul/Turkey

E-mail: etulekoglu@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1988-2405>
<https://ror.org/03a5qrr21>

Article Type: Research Article

Date Received: 2025-09-17

Date Accepted: 2026-01-19

Date Published: 2026-03-29

Review: This article has been reviewed by at least two reviewers using a double blind peer review model.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism checks: Yes. iThenticate / turnitin.com

Complaints: dergi@nukkadhadis.com - nukkadhadis.com

Conflicts of Interest The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License 2026 The Authors. This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 license.

Issue: 1 | March 2026

E-ISSN: 0000-0000

...

nukkadhadis.com

Abstract

Within the discipline of hadith methodology, the soundness of transmitted reports has largely been determined by the reliability, integrity, and competence of their transmitters. However, the formulation of *jarḥ* and *ta'dīl* assessments is possible only through the accurate establishment of a narrator's identity. This study investigates the place and function of genealogical information (*ansāb*) in works of hadith methodology, considering it a key component in the process of identifying narrators. The analysis examines the classical corpus of hadith methodological literature within a historical trajectory, focusing particularly on the contexts in which lineage and tribal affiliation are discussed. The inquiry traces a line beginning with al-Ḥākim al-Naysābūrī and continuing through al-Khaṭīb al-Baghdādī, Ibn al-Ṣalāḥ, al-Nawawī, al-'Irāqī, Ibn 'Abd al-Barr, al-Sakhāwī, Ibn Ḥajar, and later methodological authors. It identifies the categories under which *ansāb* is addressed and the purposes it serves. While the general tendency of hadith methodological works was to treat genealogical data not as an autonomous discipline but rather as a functional element embedded within other discussions, the fact that al-Ḥākim al-Naysābūrī devoted a distinct section to *ansāb* in his *Ma'rifat 'Ulūm al-Ḥadīth* indicates that the subject was occasionally addressed under an explicit heading. Genealogical information emerges as particularly crucial in discussions of issues such as *mu'talif-mukhtalif*, *muttafiq-muftariq*, and *mutashābih*, where precise differentiation between narrators is required. In addition, related elements such as tribal and geographical *nisba*, *mawālī* affiliations, the ordering of genealogical records, and the principles governing the use of *nisba* served as key criteria for narrator identification and distinction. In conclusion, although *ansāb* was seldom regarded as a discrete discipline within the hadith methodological tradition, it nonetheless performed an indispensable function in accurately establishing narrator identity and ensuring the reliable evaluation of hadith authenticity. In this respect, genealogical information contributed both to a more comprehensive portrayal of the transmission field and to a firmer epistemological foundation for hadith criticism.

Keywords: Hadith methodology, Narrator, Isnād, Tribe, Nisba.

Citation: Tülekoğlu, Ertuğrul. "Hadis Usulü Eserleri Bağlamında Ensâb Bilgisi ve Hadis İlmindeki Yeri". *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (March 2026) 1-28.

معرفة الأنساب في مصنفات أصول الحديث ومكانتها في علم الحديث

ارطغرل تلكوغلي*

الملخص

ترتكز صحة المرويات في علوم الحديث ارتكازاً كبيراً على عدالة الرواة وضبطهم، وما يتصل بأهليتهم للتحمل والأداء. غير أن إصدار أحكام الجرح والتعديل في حق الراوي يتوقف أساساً على التعيين الدقيق لهويته. وتهدف هذه الدراسة إلى بيان مكانة معرفة الأنساب ووظيفتها في مصنفات أصول الحديث، بوصفها عنصراً جوهرياً في تعيين ذوات الرواة وضبط هوياتهم. وفي هذا السياق جرى استقراء مدونات أصول الحديث ضمن مقاربة تاريخية تحليلية مع الوقوف على السياقات التي عولجت فيها المعطيات المتصلة بأنساب الرواة وانتفاءاتهم القبيلة. كما تتبّع البحث المسار الذي يبدأ بالحاكم النيسابوري مروّراً بالخطيب البغدادي وابن الصلاح والنووي والعراقي والأبناسي والسخاوي وابن حجر، وصولاً إلى من جاء بعدهم من المصنفين وذلك برصد الأبواب التي أدرجت تحتها مباحث الأنساب، وبيان المقاصد التي توخاها هؤلاء الأئمة من تناولها في مصنفاتهم. وبالنظر إلى المسار العام لكتب المصطلح، يتبين أن معرفة الأنساب لم تُعالج - في الغالب - بوصفها علماً مستقلاً بذاته، بل جرى تناولها باعتبارها عنصراً وظيفياً داخل مباحث متعددة. ومع ذلك، فإن أفراد الحاكم النيسابوري نوعاً خاصاً للأنساب في كتابه *معرفة علوم الحديث* يدلّ على أنّ هذا الموضوع قد حظي بعناية مباشرة ومستقلة لدى بعض المصنفين. وقد أظهرت الدراسة أنّ لمعرفة الأنساب دوراً محورياً في تمييز الرواة، ولا سيما في المباحث الدقيقة كالمؤتلف والمختلف، والمتفق والمفترق، والمتشابه. وإلى جانب ذلك، شكّلت قضايا النسب القبلي، والانتساب إلى البلدان، وعلاقات الولاء، ومراتب النسب، وضوابط استعمال النسبة، معايير أساسية اعتمدتها كتب المصطلح في التعريف بالرواة وتمييز ذواتهم. وخلاصة القول، لأنّ لم تُعدّ معرفة الأنساب في أدبيات المصطلح علماً مستقلاً في معظم الأحيان، فإنها تظلّ ركيزة لا غنى عنها لضبط تعيين ذوات الرواة بدقة، وتقييم صحة المرويات على أسس أكثر موثوقية. وفي هذا الصدد أسهمت الأنساب في رسم صورة أكثر شمولاً لمجال الرواية، وفي إرساء قواعد التثبّت في النقل على دعائم أشدّ متانة.

الكلمات المفتاحية: أصول الحديث، الراوي، الإسناد، القبيلة، النسبة.

*طالب دكتوراه، جامعة إسطنبول، معهد العلوم الاجتماعية، إسطنبول / تركيا

E-mail: etulekoglu@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1988-2405>

<https://ror.org/03a5qrr21>

نوع المقال: مقالة بحثية

تاريخ الاستلام: 17 سبتمبر 2025

تاريخ القبول: 19 يناير 2026

تاريخ النشر: 29 مارس 2026

مراجعة المقالة: تمت مراجعة هذه المقالة من قبل محكمين على الأقل باستخدام نموذج المراجعة العمياء المزدوجة.

بيان أخلاقيات البحث: يُصرّح بأنه تم اتباع المبادئ العلمية والأخلاقية أثناء إجراء وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم الاستشهاد بها بشكل صحيح.

فحص الانتحال: نعم iTenticate / turnitin.com

شكاوى ومقترحات:

dergi@nukkadhadis.com

- nukkadhadis.com

تضارب المصالح: ليس لدى المؤلف (المؤلفين) أي تضارب مصالح للإعلان عنه.

الدعم المالي: يؤكد المؤلف (المؤلفون) أنهم لم يتلقوا تمويلاً خارجياً لدعم هذا البحث.

الحقوق والترخيص: 2026 يحتفظ المؤلفون الذين ينشرون في هذه المجلة بحقوق الطبع والنشر لأعمالهم المرخصة بموجب رخصة المشاع الإبداعي نسب النصّيف - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY-NC 4.0).

Issue: 1 | March 2026

E-ISSN: 0000-0000

nukkadhadis.com

الاقتباس: Tülekoğlu, Ertuğrul. "Hadis Usulü Eserleri Bağlamında Ensâb Bilgisi ve Hadis İlmindeki Yeri". *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (March 2026) 1-28.

Giriş*

Hadis usulü literatürü rivayetlerin sıhhatini tespit etme amacıyla sened ve râvî merkezli bir yapı üzerine kurulmuştur. Râvîlerin güvenilirliği de ancak kimliklerinin doğru bir şekilde tespit edilmesiyle değerlendirilebilir. Bu nedenle muhaddisler için râvîlerin kimlik bilgileri naklettikleri rivayetlerin değerlendirilmesinde vazgeçilmez bir ölçüt olmuştur. Ensâb bilgisi de râvîlerin kabile aidiyetlerinden toplumsal konumlarına kadar geniş bir yelpazede kimlik bilgilerini görünür kılan kritik bir işlev üstlenir. Ensâb bilgisi klasik hadis usulü eserlerinde çoğu zaman müstakil bir ilim dalı olarak ele alınmasa da râvîyi tanımaya yönelik alt başlıklarda işlevsel bir araç olarak karşımıza çıkar. Ancak modern çalışmalarda ensâb bilgisinin hadis usulündeki yerine ve işlevsel boyutuna dair bütüncül bir değerlendirme yapılmamıştır.¹ Bu çalışma söz konusu boşluğu doldurarak ensâb bilgisinin hadis usulü içerisindeki konumunu tarihsel ve işlevsel bir perspektifle analiz etmeyi hedeflemektedir.

Bu araştırma klasik hadis usulü literatürünü tarihsel bir seyir içinde ele almakta ve Hâkim en-Nîsâbûrî (ö.405/1014) ile başlayan çizgiyi Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071), İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), Nevevî (ö.676/1277), Irâkî (ö.806/1404), Ebnâsî (ö.802/1400), İbn Hacer (ö. 852/1449), Sehâvî (ö.902/1497) ve sonraki dönem müelliflerine kadar takip etmektedir. Bu çerçevede çalışma öncelikle râvîlerin karıştırılmasını önlemeyi amaçlayan mü'telif-muhtelif ve müttefik-müfterik gibi konularda râvîlerin tefrikinde nisbe bilgisinin üstlendiği role odaklanacaktır. Ardından kabile, şehir ve mevâlî nisbelerinin râvî kimliğinin belirlenmesindeki işlevi incelenerek ensâb bilgisinin hadis usulündeki kapsamı ortaya koyulacaktır. Son olarak hadis usulü literatüründe nisbelerin kullanımında geliştirilen şartlar ve sıralama ilkeleri ele alınacaktır.

1. Râvîlerin Tefrikinde Nisbe

Hadis rivayetlerinin aktarımı ve yazımı sürecinde râvîlerin kimlik bilgilerinin benzerlikler veya yazım hataları sebebiyle birbirine karışma ihtimali bulunmaktadır. Bu durum rivayetlerin sıhhatini doğrudan etkileyebilecek bir sorun olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle hadis âlimleri râvîlerin hataya

* Bu makale yazarın Hadis İlminde Ensâb Bilgisi başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. This article is derived from the author's doctoral thesis entitled Genealogy Knowledge in Hadith Sciences.

هذه المقالة مقتبس من أطروحة الدكتوراه التي أعدها المؤلف بعنوان "معرفة الأنساب في علوم الحديث".

¹ Neseb ilminin İslam tarihi yazımında farklı açılardan kullanımı hakkında bk. Abed el-Rahman Tayyara, "Ibn Habib's Kitāb al-Muḥabbar and its Place in Early Islamic Historical Writing", *World Languages, Literatures, and Cultures Faculty Publications* 145 (2018).

düşmesini önlemek amacıyla bu alanda özel eserler kaleme almışlardır.² Hadis usulü müellifleri de söz konusu meseleyi sistematik şekilde ele alarak Hadis ilminin iki müstakil dalı olarak incelemişlerdir: Mü'telif-muhtelif ile müttefik-müfterik. Ayrıca bazı âlimler bu ikisini bir araya getiren müteşâbih başlığına da yer vermiştir.³ Bu ilimlerin temel amacı râvilerin kimliklerinin doğru biçimde tespit edilmesi ve birbirinden ayırt edilmesidir.⁴ Bu bağlamda râvilerin kabile, şehir veya aile aidiyetlerini gösteren nisbeler tefrikin en işlevsel araçlarından biri olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla nisbe bilgisi yalnızca râvinin tanınmasını kolaylaştırmakla kalmamış, aynı zamanda ensâb bilgisinin hadis usulündeki merkezi konumunu da görünür kılmıştır.

1.1. Mü'telif- Muhtelif Bilgisi

Mü'telif-muhtelif ilmi, klasik hadis usulünde önemli bir yere sahiptir ve yazılışları benzer fakat telaffuzları farklı olan isim, lâkap veya nisbeleri konu edinir. İlk Hadis usulü eseri Râmeahurmuzî'nin (ö. 360/971) *el-Muḥaddisu'l-fâşıl*'ında yer almayan mü'telif-muhtelif konusu ilk defa Hâkim en-Nisaburî'nin *Ma'rifetü 'ulûmi'l-ḥadîs* adlı eseriyle Hadis usulü literatürüne dâhil olmuştur. Hâkim bu başlıkta kabile alt kollarına ait nisbeleri ayırt etme bağlamında örnekler sunmuştur. Örneğin, Abdurrahman b. Harmele el-Eslemî (ö. 145/762), Benî Huzâa'nın Eslem koluna, Atâ b. Ebû Mervân el-Eslemî (ö. 120/737) ise Benî Cumah'ın Eslem koluna nispet edilmiştir.⁵

Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye* adlı hadis usulü eserinde bu konuyu müstakil olarak işlememiş, bunun yerine *el-Mü'tenif fî tekmileti'l-Muhtelif ve'l-mü'telif* adıyla özel bir eser yazarak okunuşlarının tespiti kritik olan altmış altı nisbe çiftini ele almıştır.⁶ Benzer şekilde İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-ḥadîs* adlı eserinde mü'telif-muhtelif başlığı altında bu ilmin hadis usulü literatüründeki önemini vurgulamaktadır. İbnü's-Salâh, mü'telif-muhtelifin sıkça hataya yol açan bir alan olduğunu belirterek râvilerin kimlik bilgileri ile potansiyel hata kaynaklarının ayrıntılı biçimde bilinmesinin gerekliliğine dikkat çekmiştir. Bu alanda çok sayıda

² Dârekutnî'nin *el-Mü'telif ve'l-muhtelifi* Abdülganî el-Ezdî'nin *el-Mü'telif ve'l-muhtelif fî esmâ'i nakaleti'l-ḥadîs*'i, Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Mü'tenif fî tekmileti'l-Muhtelif ve'l-mü'telifi*, İbn Mâkûlâ'nın *el-İkmâl fî ref' il-irtiyâb 'anil-mü'telif ve'l-muhtelif fî'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb*'ı bu türün örneklerindendir.

³ Hâkim en-Nisâburî, *Ma'rifetu ulumi'l-ḥadîs* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 589; Hatîb el-Bağdâdî, *Telḥîşü'l-müteşâbih fî'r-resm* (Dimaşk: Dâru Talâs, 1985), 1/ 578, 579, 582.

⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Aminul-Uddin Amin İslam, "Hadis İlminde Râvilerin Kimlik Bilgileriyle İlgili Problemleri ve Çözüm Yolları: Hâkim Nisâburî Örneği", *Academic Platform Journal of Islamic Research* 6/1 (Nisan 2022): 128-147.

⁵ Hâkim en-Nisâburî, *Ma'rifetu ulumi'l-ḥadîs*, 485- 486.

⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Mü'tenif fî tekmileti'l-Muhtelif ve'l-mü'telif* (Kahire: Zehâir, 2023), 1/ 83-103, 255- 268, 322- 337, 440-446, 463-474, 766- 781, 2/26-36.

eser yazıldığını söylemiştir.⁷ İbnü's-Salâh, bu bağlamda üç meslek nisbesine de sahip iki şahsı örnek olarak zikretmiştir. İsa b. Ebû İsa ve Müslim el-Habbât'ın Hannâd, Habbât ve Hayyât nisbeleriyle⁸ tanındıklarını ve bu sebeple bunlardan herhangi biriyle anılmalarının usul açısından doğru olduğunu savunmuştur.⁹ Ancak sonraki dönem âlimleri bu yaklaşımı problemleri görmüş ve tartışmaya açmıştır. Ebnâsî, bu râvilerin her üç nisbe ile anılabileceği görüşünü isabetli bulmamış, bunun yerine her birinin en meşhur oldukları nisbe ile tanıtılmasının daha uygun olduğunu ifade etmiştir.¹⁰ Benzer şekilde Zeynüddin el-İrâkî nisbe varyantlarının eşit derecede kullanılabileceği görüşünü eleştirmiştir. İrâkî bu noktada Zehebî'nin tutumuna işaret ederek râvilerin nisbesi arasında en fazla bilinen ve kabul görenin tercih edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.¹¹

İbnü's-Salâh, *Şaḥîḥayn* ve *Muvattâ'* senedlerinde yer alan bazı râvilerin zabtına dair özel bir başlık açarak Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) tespit ettiği¹² ensâb örneklerinden dokuzunu zikretmiştir. Bu örneklerden birinde Cüreyrî, Harirî ve Cerirî nisbeleriyle anılan râviler ele alınmaktadır.¹³ Onun mü'telif-muhtelif kapsamında verdiği örneklerden biri de Hizâmî nisbesidir. Ancak Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361) *İşlâḥu Kitâbi İbni's-Şalâḥ* adlı eserinde bu nisbenin aslında "Harâmî" olması gerektiğini ileri sürmüştür. Buna karşılık Ebnâsî İbnü's-Salâh'ın "Hizâmî" olarak verdiği zabtın mazur görülebileceğini zira onun bu nisbe için özel bir eserle sınırlı kalmadığını ve zabtında ihtilaf bulunan diğer nisbelerle paralellik taşıyan bir yaklaşım sergilediğini belirtmiştir.¹⁴ Nûreddin İtr da nisbenin okunuşundaki bu probleme *Ulûmü'l-ḥadîs* tahkikinde işaret etmiştir. İtr ilgili nisbenin kaynaklarda Cizâmî, Hizâmî ve Harâmî olmak üzere üç farklı biçimde geçtiğini ortaya koymuştur.¹⁵

İbnü's-Salâh'ın aktardığı bu örnekler ensâb bilgisini sahih hadis kaynaklarının senedlerinde yer alan râviler üzerinden somutlaştırmaktadır. Nisbelerin zabtında ortaya çıkan farklılıklar râvi kimliğinin tayininde kritik bir unsur hâline gelmiş, bu da sonraki âlimlerin meseleyi farklı yönlerden ele almalarına yol açmıştır. Nitekim Moğultay b. Kılıç'ın ileri sürdüğü tashih girişimi, Ebnâsî tarafından metodolojik

⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-ḥadîs* (Dimaşk: Daru'l-fikr, 1986), 344.

⁸ Yahya b. Maîn İsa'nın Kufe'den Medineye geçtiğini ve sırasıyla bu üç mesleği yaptığını anlatmıştır. Bkz. Yahya b. Maîn, *et-Târiḥ* (Duri rivayeti) (Mekke: İhyaü't-Türâsi'l-İslâmî, 1979) 3/ 554.

⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-ḥadîs*, 348.

¹⁰ Burhaneddin el-Ebnâsî, *eş-Şeze'l-feyyâḥ* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 631.

¹¹ Zeynüddin el-İrâkî, *Şerhu't-Tebṣira ve't-tezkira* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2/ 226.

¹² Bu başlıkta Kâdî İyâz'ın *Meṣâriku'l-envâr*'da verdiği bilgiler dikkate alınmış denilebilir. Bkz. Mehmet Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları* (İstanbul: İSAM, 2018), 193.

¹³ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-ḥadîs*, 355, 356, 357.

¹⁴ Ebnâsî, *eş-Şeze'l-feyyâḥ*, 658, 659.

¹⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-ḥadîs*, 357, 1. Dipnot.

gerekçelerle sınırlandırılmış, böylece nisbe zabtındaki ihtilafların tamamen hataya indirgenemeyeceği ortaya koyulmuştur. Son döneme gelindiğinde Nureddin İtr'ın *Ulûmü'l-ḥadîs* tahkikinde yaptığı tespitler, klasik literatürde görülen bu çeşitliliğin günümüze kadar süregelen bir problematik olduğunu göstermektedir. Bu durum ensâb bilgisinin yalnızca tarihsel bir ilgi alanı değil, rivayetlerin sıhhati ve râvi kimliğinin tayini açısından süreklilik arz eden bir mesele olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

İbnü's-Salâh sonrası mütelef-muhtelif alanındaki ensâb değerlendirmeleri farklı yaklaşımlarla sürdürülmüştür. Bu çizginin önemli bir halkasını oluşturan Nevevî, *Ulûmü'l-ḥadîs* üzerine yaptığı ihtisârı *et-Taḳrîb ve't-teysîr*'de İbnü's-Salâh'ın nisbeler konusundaki tasnifini yeniden ele almıştır. Nevevî İbnü's-Salâh'ın farklılıkları öne çıkarma eğilimine karşılık eserlerde yaygın olarak kullanılan nisbeleri esas almış, az rastlanan varyantları ise istisna olarak zikretmiştir. Bu yaklaşımıyla râvilerin kimliklendirilmesinde meşhur olan nisbenin tercih edilmesi prensibini öne çıkarmış ve bu hususta sistematik bir tutum sergilemiştir. Örneğin, İbnü's-Salâh Nasrî nisbesini taşıyan isimlere doğrudan yer verip bunun dışında kalan râvilerin Basrî nisbesiyle anıldığını belirtirken Nevevî ise Basrî nisbesini ana kategori olarak sunmuş, yalnızca üç ismin Nasrî nisbesini taşıdığını özel bir istisna olarak kaydetmiştir.¹⁶ Böylelikle Nevevî râvilerin tefrikinde yaygın kullanımın esas alınmasının rivayetlerde karışıklığı azaltacağına işaret ederek ensâb bilgisinin işlevselliğini daha pragmatik bir yaklaşımla ortaya koymuştur.

Moğultay b. Kılıç nüket eserlerinden biri olan *İslâhu Kitâbi İbnî's-Şalâh*'ta İbnü's-Salâh'ın *Sahihayn*'da bezzâr nisbesini taşıyan ravi tespitindeki eksikliğe dikkat çekmiştir. Moğultay, İbnü's-Salâh'ın verdiği isimler dışında Yahya b. Muhammed el-Bezzâr (ö. 260/973) ve Bısr b. Sâbit'in de Buhârî'nin naklettiği hadislerde yer aldığını belirtmiştir.¹⁷ Buna karşılık Ebnâsî Moğultay'ın eleştirisine cevap vererek Buhârî'nin kitabında bu iki râvinin nisbesinin geçmediğini ve dolayısıyla İbnü's-Salâh'ın örnekler arasında onları saymamasının usul açısından doğru olduğunu ifade etmiştir.¹⁸ Benzer şekilde Irâkî de Buhârî'nin metninde bu isimlerin nisbesinin bulunmamasının İbnü's-Salâh'ın seçimini açıkladığını ifade etmiştir.¹⁹ Bu tartışmalar, İbnü's-Salâh'ın örnek verirken râvilerin yalnızca nisbe sahibi olmalarını değil, senedde yer alan kimlik formlarını esas aldığını ortaya koymaktadır.

¹⁶ Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr* (Beyrut: el-Kitabül-Arabî, 1985), 109.

¹⁷ Moğultay b. Kılıç, *İslâhu Kitâbi İbnî's-Şalâh* (Kâhire: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 2007), 229.

¹⁸ Ebnâsî, *eş-Şeze'l-feyyâh*, 652.

¹⁹ Zeynüddin el-İrakî, *et-Tebşira ve't-tezkira*, 2/ 250.

Mü'telif-muhtelif alanı hadis usulü literatürüne Hâkim'in kabile alt kollarındaki benzerliklere değinmesi ile dâhil olmuş, Hatîb'in müstakil eseri ise bu alandaki literatür gelişiminde önemli bir dönüm noktası oluşturmuştur. İbnü's-Salâh bu ilmi sistematik bir tasnife tabi tutmuş ve önceki ricâl eserlerinden aktardığı örneklerle kapsamlı bir şekilde ele alarak alanın çerçevesini çizmiştir. Onun çalışmaları sonraki hadis usulü müellifleri tarafından itiraz, açıklama ve eklemelerle geliştirilmiş, böylece mü'telif-muhtelif alanı zenginleşmiştir.

Görüldüğü üzere mü'telif-muhtelif yalnızca yazılış farklılıklarıyla değil, aynı zamanda râvilerin kimlik bilgisi birikimiyle de doğrudan ilişkili bir alandır. Hadis usulü eserlerinde sunulan örnekler nisbenin zabtı ve râvilerin nisbeleri konusunda kimi zaman ihtilaflara işaret etmektedir. Nisbe tespiti hata ihtimali bulunsun da bu alan râvilerin doğru tanınması ve rivayetlerin sıhhatinin güvenilir bir biçimde değerlendirilmesi açısından vazgeçilmez bir referans olarak kabul edilmiştir. Hadis usulü eserlerinde râvi kimliğinin tefrikini vurgulayan mü'telif muhteliften sonra öne çıkan ikinci bilgi türü müttetik müfteriktir.

1.2. Müttetik-Müfterik Bilgisi

Mü'telif-muhtelif bilgisinin ardından ensâb bilgisinin râvi kimliklerindeki merkezi işlevi çerçevesinde hadis usulü literatüründe öne çıkan diğer önemli konu müttetik-müfterik alanıdır. Müttetik-müfterik râvilerin şahıslarının farklı olmasına rağmen adları, baba adları, dede adları, künyeleri veya nisbelerinin hem yazılış hem okunuş bakımından aynı olması durumunu ifade eder.²⁰ Bu konuyu ilk olarak ele alan hadis usulü âlimlerinden Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye* adlı eserinde nesebi aynı fakat cerh durumu farklı olan çağdaş râviler üzerinden nisbenin tefrik işlevini vurgulamıştır. Hatîb bu çerçevede İsmail b. Ebân ve İsmail b. Müslim isimlerini örnek göstermiştir. İsmail b. Ebân isminde Verrâk nisbesiyle bilinen sika bir râvi ile Ganevî nisbesiyle tanınan yalancı bir râvinin bulunduğunu belirtmiş, İsmail b. Müslim isminde ise aynı tabakadan Basralı iki râvinin yer aldığını ve bunlardan metruk sayılanın Mekke'de oturduğu için Mekkî nisbesiyle diğerinin ise Basrî ve Abdî nisbeleriyle ayrıldığını ifade etmiştir.²¹ Hatîb'in bu örnekleri seneddeki râvilerin cerh ve ta'dil durumlarındaki karışıklığı gidermeye yönelik bir tefrik işlevi taşımaktadır. Bununla yetinmeyen Hatîb, diğer ilim dallarında olduğu gibi müttetik-müfterik konusunu derinleştirmek amacıyla *el-Müttetik ve'l-müfterik mine'l-esmâ' ve'l-ensâb* adlı müstakil bir eser yazmıştır. Bu çalışmada

²⁰ Kemal Sandıkçı, "Müttetik ve müfterik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2006), 32/225.

²¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivaye* (Haydarabâd: el-Maârifü'l-Osmaniyye, 1938), 371. Hatîb'in *Muvazzıhu evhâmi'l-cem' ve't-tefrîk* isimli eseri bu mesele kapsamında kaleme aldığı söylenebilir.

aynı ismi taşıyan râvilerin farklı tabakalardan olmaları neseb silsileleri ve nisbeleri ayırt edici unsurlar olarak detaylı biçimde ele alınmıştır. Böylece bu eserde de ensâb bilgisinin râvilerin tanıtımı ve rivayetlerin sıhhatinin değerlendirilmesinde oynadığı rol net bir şekilde ortaya koyulmuştur.²²

İbnü's-Salâh, hadis usulü eserinde müttetik ve müfterik râviler bağlamında ensâb bilgisinin kullanımına dikkat çekmiş ve Hatîb el-Bağdadî'nin ilgili çalışmasına atıfta bulunmuştur. Ona göre müttetik râviler baba ve dede isimleriyle müttetik olanlar, künyesi ile ensâbı müttetik olanlar, isimleri, baba isimleri ve nisbeleri müttetik olanlar ve yalnızca nisbeleri müttetik olanlar olmak üzere dört kategoriye ayrılmaktadır. Baba ve dede ismi müttetik olan râviler Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân ismindeki dört müttetik râvi Katîi, Sakatî, Dineverî ve Tarsusî nisbeleri üzerinden ele alınmıştır. Bu örnek aynı ismi taşıyan farklı râvilerin ensâb ve nisbe bilgileriyle nasıl ayırt edilebileceğini göstermektedir. Künyesi ile ensâbı müttetik olan râvilere Ebû İmrân el-Cevnî, isim, baba ismi ve nisbeleri müttetik olan râvilere Muhammed b. Abdullah el-Ensârî ve yalnızca nisbeleri müttetik olan râvilere ise Âmulî nisbesi örnek olarak verilmiştir.²³

İbnü's-Salâh, müttetik ve müfterik râvilerden bazılarının nisbelerine dair doğrudan açıklama bulunmadığında sened ve rivayetlerdeki ayırt edici bilgilerin bu boşluğu doldurabileceğini vurgulamıştır. Ona göre çoğunlukla rivayetlerde ortaya çıkan ayırt edici unsurlar, râvilerin doğru tanınması ve sened tefriki açısından kritik bir kaynak teşkil etmektedir.²⁴ Aynı zamanda bu durum bazı râvilerle ilgili geçmişteki değerlendirme hatalarının sebebini açıklamak için de önemli bir çerçeve sunmaktadır.

İbn Dakîk'l-îd (ö. 702/1302) *Ulûmü'l-hadîs* üzerine yazdığı ihtisarda İbnü's-Salâh'ın ensâba yer verdiği başlıklardan sadece müttetik ve müfterikte ensâba değinmiştir.²⁵ Başka bir ihtisar müellifi Radiyyüddin et-Taberî (ö. 722/1322) ise *el-Mulahhas*'da İbnü's-Salâh'ın verdiği bilgilere yer vermekle yetinmiştir.²⁶ Buna karşılık Ebnâsî İbnü's-Salâh'ın müttetik nisbe çiftlerinin ayırt edilmesine ilişkin genel değerlendirmelerine *eş-Şeze'l-feyyâh* adlı eserinde eleştirel bir perspektif getirmiştir. İbnü's-Salâh, Hemdânî/Hemedânî nisbesinin İbn Mâkulâ'dan (ö. 475/1082'den sonra) nakledilen erken ve geç dönem okunuşlarını esas almıştır. Ebnâsî Zehebî'nin kabile ile şehir izafesine ilişkin yaklaşımına da yer vererek söz

²² Bu eser, tarafımızca hazırlanmakta olan "Hadis İlimlerinde Ensâb Bilgisi" başlıklı doktora tezinde ilgili literatür kapsamında incelenmiştir.

²³ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 358- 363

²⁴ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 364.

²⁵ İbn Dakîk'l-îd, *el-İktirâh fî beyânî'l-ışlâh* (Ürdün: Daru'l-Ulûm, 2006), 413.

²⁶ Radiyyüddin et-Taberî, *el-Mulahhas fî marifeti ilmi'l-hadis* (Beyrut: el-Ünvân, 2012), 192 vd

konusu tarihsel kabulün yeterli gerekçeye dayanmadığını belirtmiştir. Ebnâsî bir şehir tarihi olan Târihu Hemedan'a kabileye izafe edilenlerin karıştığını ifade ederek bu yaklaşımı eleştirmiştir.²⁷ Irâkî ve Sehâvî de tarihsel ve mezhepsel karışıklıklara işaret ederek bu eleştiriye derinleştirmişlerdir.²⁸ Sehâvî Hemdânî yerine bir mezhep/kabile nisbesi olan Hanefî nisbesindeki karışıklığa değinmiştir. O da Ebnâsî gibi Hanefî mezhebi tabakâtında kabileye nispet edilen isimlerin karıştığına dikkat çekmiştir.²⁹

Irâkî ve Sehâvî İbnü's-Salâh'ın müttetik ve müfterik râvilerle ilgili tespitlerini farklı açılardan tenkit etmişlerdir. İbnü's-Salâh, baba isimleri ve nisbeleri müttetik olan râviler kapsamında 'Muhammed b. Abdullah el-Ensârî' isminde sadece iki râviye işaret etmiştir. Zeynüddin el-İrâkî, İbnü's-Salâh'ın bu tercihin Hatîb'in görüşlerine dayandırarak açıklar. Ayrıca Mizzî'nin *Tehzîb*'te bu iki râvi dışında sonraki dönemde yaşamış üçüncü bir şahsa da yer verdiğini belirtmiştir.³⁰ Benzer biçimde Sehâvî de Muhammed b. Abdullah isminde üçüncü bir râvinin varlığını, Irâkî ile uyumlu bir biçimde kaydetmiştir.³¹ Bunun yanı sıra Irâkî, İbnü's-Salâh'ın Sahihayn'da nisbeleri müttetik râviler kapsamında Abdullah b. Hammâd'ı Âmulî nisbesiyle örneklendirmesini eleştirmiştir. Bu tercihin senedlerde söz konusu nisbenin yer almaması ve isim farklılıkları ihtimali nedeniyle problemliliğini ileri sürmüştür. Bu kapsamda aynı râvinin Buhârî'nin *ed-Du'afâ*'sında geçtiğini de tespit ederek eleştirisini desteklemiştir.³² İbnü's-Salâh sonrası literatürde eleştiriler yanında müttetik ve müfterik örneklerini artırma çabası da dikkat çekmektedir. Nitekim Sehâvî, *Fethu'l-Mugîs*'te künye ve nisbesi müttetik râvilerde İbnü's-Salâh'ın verdiği örnekleri yetersiz görüp iki isim çiftini daha zikretmiş ve bu eklemelerin kaynağını Hatîb'in eserine dayandırmıştır.³³ Böylece hem Hatîb'in otoritesinin sonraki dönemlerde devam eden etkisi hem de müelliflerin nisbe zabtında örnek çeşitliliğini artırma yönündeki metodolojik hassasiyetleri açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Hadis usulü eserlerinde mütelif muhtelif ilminin yanı sıra müttetik müfterik ilmi de belirli örnekler üzerinden inşa edilmiştir. Bu yaklaşımın esas itibarıyla talebenin konuyu kavrayışını kolaylaştırma gibi pedagojik bir amaca hizmet ettiği görülmektedir. Bu bağlamda İbnü's-Salâh ve onu takip eden müelliflerin farklı râvi isimleri ve nisbeler üzerindeki tespitleri de bu amaca yöneliktir. Bu hadis

²⁷ Ebnâsî, *eş-Şeze'l-feyyâh*, 660

²⁸ Zeynüddin el-İrâkî, *et-Tefsira ve't-tezkira*, 2/ 256, 257.

²⁹ Sehâvî, *Fethu'l-mugîs bi şerhi Elfiyyeti'l- hadis* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003), 4/ 281.

³⁰ Zeynüddin el-İrâkî, *et-Tefsira ve't-tezkira*, 2/ 265.

³¹ Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 4/ 276.

³² Zeynüddin el-İrâkî, *et-Tefsira ve't-tezkira*, 2/ 273.

³³ Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 4/ 275.

öğrencisine meseleyi öğretme ve sened çözümlemelerinde dikkat edilmesi gereken hususlara işaret etme işlevi taşımaktadır.

Mütelif-muhtelif ve müttetik-müfterik ilimleri, hadis usulü literatüründe kimi zaman ayrı başlıklar altında ele alınmış, kimi zaman da “mütesâbih” üst başlığı altında birleştirilmiştir. Hadis usulü eserleri incelendiğinde bu tasnifin Hâkim en-Nisâbûrî ile literatüre girdiği anlaşılır. Hâkim mütesâbih kavramı altında ayırt edilmesi zor ve karışmaya müsait olan kabile, şehir, isim, künye ve meslek bilgilerini toplamıştır. O, bu tespitleri yaparken nisbelerin belirleyici rolüne de ayrıca dikkat çekmiştir.³⁴ Ona göre bu alanda uzman sayılacak kişi sayısı sınırlıdır ve hadis hafızlarından doğrudan öğrenim görmemiş olan âlimlerin hataya düşmesi kaçınılmazdır. Hâkim’in bu vurgusu râvi kimliğinin doğru tespiti için mütesâbih bilginin merkezi önemini ortaya koymaktadır. Nitekim kendi ismi ve babasının ismi aynı olan râvilerin ayrıştırılmasında nisbelerin işlevine işaret etmiş, nisbeleri de müttetik olan şahısların ise ancak başka ayırt edici unsurlarla tefrik edilebileceğini belirtmiştir. Zübeydî, Zebidî, Zeydî, Rebezî, Zenberî ve Zübeyrî gibi benzer görünümlü nisbe gruplarını örnek göstermesi de bu bağlamda dikkat çekicidir.³⁵ Böylece Hâkim hem râvi kimliğinin tayininde müttetik unsurların tek başına güvenilir bir ölçüt olmadığını hem de temyizcinin ancak farklı ve bağlama göre değişken bilgi türlerinin kullanılmasıyla mümkün olabileceğini göstermiştir.

Hâkim’in mütesâbih başlığı altında yaptığı bu tespitlerden sonra Hatîb el-Bağdâdî konuyu bağımsız bir şekilde ele almıştır. Nitekim Hatîb mütelif-muhtelif ve müttetik-müfterik konularında müstakil eserler yazmıştır. Bu çalışmaların ardından *Telhîşü'l-mütesâbih fi'r-resm* adlı eserinde ise mütesâbih meseleleri incelemiş ve Hemdânî/Hemedânî ile Harrâz/Hazzâz gibi nisbeleri örnek göstermiştir.³⁶ Hatîb’in bu katkısının ardından İbnü's-Salâh da ensâbın mütesâbih türünü ele alırken Hatîb’in söz konusu eserine atıfta bulunmuş ve buna Muharrimî/Mahremî nisbesi örneğini eklemiştir.³⁷

Mütelif-muhtelif ile müttetik-müfterik alanlarının ardından mütesâbih başlığında verilen bilgiler ensâb bilgisinin hadis usulü literatüründeki merkezi ve çok boyutlu işlevini ortaya koymaktadır. Hatîb el-Bağdâdî’den İbnü's-Salâh’a ve onları takip eden müelliflere kadar uzanan süreçte, aynı ismi, künyeyi veya nisbe biçimini paylaşan farklı râvilerin doğru biçimde ayırt edilmesinde ensâbın temel bir temyiz unsuru olduğu kabul edilmiştir. İbnü's-Salâh’ın müttetik ve müfterik râviler

³⁴ Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*, 589.

³⁵ Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*, 591.

³⁶ Hatîb el- Bağdâdî, *Telhîşü'l-mütesâbih fi'r-resm*, 1/ 578, 579, 582.

³⁷ İbnü's- Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 365, 366.

üzerine verdiği dört kategori ve Hatîb'in müteşâbih nisbe örnekleri râvi kimliğinin tespitinde hangi unsurların kritik olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte farklı âlimlerin örnekler üzerinden getirdiği eleştiriler ve eklemeler ensâb bilgisinin tek başına yeterli olmadığını çoğu durumda senedlerdeki bağlamsal unsurlar rivayetin durumu veya diğer ayırt edici bilgilerle desteklenmesi gerektiğini göstermektedir.

2. Hadis Râvilerinin Tanıtımında Nisbeler

Hadis usulü literatüründe râvilerin tefrikinden sonra ensâb bilgisi en yoğun biçimde râvi tanıtımlarında ele alınmıştır. Bu bağlamda özellikle kabile ve memleket bilgileri râvilerin kimliklerini belirlemede temel referans noktaları olarak öne çıkmaktadır. Râviler meslek ve mezheplerine göre de tanıtılmış olsa da senetler ve biyografik kayıtlar açısından kabile ve memleket nisbeleri en yaygın unsur olarak görülmektedir.³⁸ Bu nedenle hadis usulü âlimleri bu bilgilerin doğruluğu ve sıralamasına özel önem vermiştir. Bu bölümde râvilerin kabile ve memleket bilgileri, mevâli râviler ile nisbe şartları ve sıralaması çerçevesinde ensâb bilgisinin râvi tanıtımında oynadığı belirleyici rol hadis usulü eserleri bağlamında ele alınacaktır.

2.1. Râvilerin Kabile Nisbeleri ve Neseb İlişkileri

Hadis usulü literatüründe râvilerin kabile bilgilerini ilk defa Hâkim en-Nisâbûrî *Ma'rîfetü 'ulûmi'l-ḥadîş* adlı eserinde incelemiştir. Diğer hadis usulü müelliflerinden farklı olarak Hâkim en-Nisâbûrî makalenin başlığıyla doğrudan uyumlu bir biçimde muhaddislerin ensâb bilgisi başlığını açmıştır. Hâkim başlık altında Hz. Peygamber'in nesebini öğrenmeye yönelik tavsiyelerini içeren hadisler, bir kişinin neseb bilgisini sıraladığı hadisler ve sahâbîlerin neseb öğrenimi için görevlendirildiğine ilişkin rivayetleri aktarmıştır.³⁹ Bu nakiller ensâb bilgisinin hadis ilimleri içerisindeki merkezi önemine dair temel öncül teşkil etmektedir. Nitekim ensâb eserlerinin müellifleri Hâkim'in bu bölümde verdiği hadisleri eserlerinin girişlerinde veya mukaddimelerinde delil olarak kullanmışlardır.⁴⁰

Hâkim neseb bilgisini Hz. Peygamber'in nesebine yakınlık perspektifi üzerinden sunmayı tercih etmiştir. Bu yaklaşım çerçevesinde Hz. Peygamber ile nesebi

³⁸ Nisbelerin hadis tarihi bağlamında farklı açılardan da incelenmesi teklifi için bk. Muhammed Enes Topgöl, "Erken Dönem İslam Tarihinde İlim Merkezleri ve Ulema Hareketliliğinin Tespiti Üzerine Metodolojik Bir Arayış: Nisbeler", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 22/43 (2017), 1-31.

³⁹ Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rîfetü ulumi'l-ḥadîş*, 489-491.

⁴⁰ İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab* (Kahire: Dârul Meârif), 5; Sem'ânî, *el-Ensâb*, (Haydarâbâd: Dâiretü Maârifî'l-Osmâniye, 1977), 7.

birleşen önemli şahsiyetler sıralanmıştır. Nitekim Hz. Ali, Hz. Hamza ve Hz. Abbas'ın yanı sıra dört halifeden sonra sekiz sahâbî ve yirmi üç tabîinin de Hz. Peygamber ile nesebinin birleştiği dedeleri bu bağlamda açıklanmıştır. Ayrıca bir sonraki nesilden Mâlik b. Enes, Abdullah b. Cafer, Süfyân es-Sevrî ve Şâfiî gibi bazı alimlerin dedelerinin Hz. Peygamber ile kesişen neseblerine de yer verilmiştir.⁴¹ Hâkim bölümün sonunda aynı kabileye mensup râviler tarafından nakledilen beş hadise yer vererek kabile unsurunun râvi kimliğinin tanımlanmasında oynadığı işlevi göstermiştir. Bu örneklerde seçilen ravilerin çoğunluğunun Kureyş kabilesine mensup olması Hz. Peygamber'in kabilesi ile ilgili hassasiyetin dikkate alındığını düşündürmektedir.⁴² Hâkim'in ensâb konusundaki neseb bilgilerini ele alış biçimi kabilelerin fazileti ve Hz. Peygamber'in nesebine yakınlığı gibi temaları vurgulayarak bu bilgilerin özellikle neseb ve tabakât kitaplarında kayda değer bir yer tutmasını sağlamıştır. Örneğin, ensâb müelliflerinden Sem'ânî ensâb öğrenimini teşvik eden hadis rivayetlerini Hâkim'den aktarmıştır.⁴³ Ancak Hâkim'den sonraki hadis usulü eserlerinde ensâb konularının aynı genişlikte ele alınmaması dikkat çekicidir. Bu durum sonraki müelliflerin Hâkim'in bu içeriğe atfettiği önemi paylaşmadıkları şeklinde yorumlanabilir.

Hâkim'in kabile ve neseb konusuna dair ikinci başlığı, sahâbe döneminden kendi zamanına kadar râvilerin mensup oldukları kabilelere ilişkin bilgilere ayrılmıştır. Bu kısımda Hâkim öncelikle Arap toplumunda neseb bilgisinin tarihsel olarak yaygın ve itibarlı bir bilgi alanı olduğunu vurgulamıştır. Ardından Allah'ın Hz. İsmail'in soyundan gelen kabileler arasından hiyerarşik bir seçimle Hz. Peygamber'i çıkardığını ifade eden bir hadis aktarmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'den Arap kabilelerinin faziletleri hakkında pek çok rivayetin nakledildiğini belirtmiştir.⁴⁴ Bununla birlikte O beş örnek hadis nakletmiş ve senedlerde yer alan râvilerin kabile nisbelerini tek tek açıklamıştır. Nitekim sehiv secdesine dair bir rivayetin senedinde yer alan râviler hakkında Abdullah b. Mâlik b. Buhayne'nin Ensârî, Abdurrahman A'rec'in Kureyş mevâlîsinden, Zührî ve Zübeydî'nin Kureyş'ten, Amr b. Kays'ın Kinde kabilesinin Sekûn koluna mensup, Muhammed b. Himyer'in Himyer kabilelerinden Yahsab'a mensup, Ebû Utbe'nin Kureyşî, Ebû Abbas'ın ise Ümeyye oğulları ailesine mensup olduğunu diğer râvilerin ise mevâlîden sayıldığını ifade etmiştir.⁴⁵

⁴¹ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rîfetü ulumi'l-hadîs*, 494- 499.

⁴² Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rîfetü ulumi'l-hadîs*, 500- 503.

⁴³ Abdülkerim es-Sem'ânî, *el-Ensâb*'ın girişinde Ensâb öğrenmeye teşvik başlığı açmış, hadisi Hâkim'den aynı şekilde nakletmiştir. bk: Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/7.

⁴⁴ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rîfetü ulumi'l-hadîs*, 479.

⁴⁵ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rîfetü ulumi'l-hadîs*, 479.

Hâkim, üçüncü başlıkta hadis talebesinin kabilelerin alt kollarını bilmesinin önemine dikkat çekmiştir. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in nesebinin Mudâr, Kureyş ve Hâşim silsilesine dayandığını daha sonra onun soyunun Alevî nisbesiyle devam ettiğini kaydetmiştir. Ardından Kureyş, Temîm ve Ensar kabilelerinin alt kollarını sıralayarak kabile bilgisi konusundaki ayrıntılı tasnifi göstermiştir.⁴⁶ Hâkim'in kabile bilgisi konusundaki ayrıntılı tasnifi râvilerin kimliklerinin doğru biçimde ayırt edilmesini sağlayarak senedlerin güvenilirliğini temin etme açısından hadis ilmi için işlevsel bir rol oynamaktadır.

Hatîb el-Bağdâdî, konuyu hadis şeyhinin rivayet sırasında seneddeki râvi hakkında kabile nisbesini zikredip etmemesi açısından ele almıştır. O, hadis öğrenim ve öğretimine dair meseleleri incelediği *el-Câmi' li-ahlâkî'r-râvî*'de müstemlînin hadis şeyhine hadisi kimden aldığını sorduğunda şeyhin râvinin nesebini zikrederek kabile bilgisini açıklaması gerektiğini belirtir. Hatîb'in verdiği örnek senedde hadis şeyhi bazı râvilerin bir veya iki nesil dede ismine yer verirken bazılarını ise mensup oldukları kabile alt kollarıyla tanıtmıştır. Örneğin Süfyân b. Sa'îd b. Mesrûk es-Sevrî'nin, Temîm'in bir kolu olan Sevr'e; Hasan b. Sâlih el-Hemdânî es-Sevrî'nin ise Hemdân'ın bir kolu olan Sevr'e mensup olduğu açıklanmıştır.⁴⁷

Hatîb, *el-Kifâye*'de de rivayet sırasında râvinin nesebinin zikredilmesine değinmiş ve bunu muhaddisin hocasından hadis naklederken dikkat etmesi gereken hususlar arasında ele almıştır. Burada nesebten kastı râvinin soyunu açığa çıkaracak baba veya dede adının zikredilmesidir. Ona göre bir râvinin nesebine bir kez yer verildikten sonra sonraki rivayetlerde yalnızca adıyla anılması mümkündür. Muhaddis dilerse her rivayette tekrar nesebini zikredebilir. Ahmed b. Mencûye'nin bir senedde yaptığı açıklamalar bu meseleye örnek gösterilmiştir.⁴⁸ Hatîb'in "neseb" terimini baba adı anlamında kullandığı ikinci bağlam ise adâleti bilinen bir râvinin nesebinin (baba isminin) meçhul kalmasıdır. Bu durumda da söz konusu râvinin rivayeti hüccet kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'e hizmet eden bir cariyeye bu duruma örnek olarak zikredilmiştir.⁴⁹

Hatîb'in *el-Câmi'* de değindiği diğer mesele meşhur râvilerin neseb bilgisinin kısaltılması ve bunun yerine isim veya nisbesinin zikredilmesidir. Bu durum râvinin kimliğinin farklı bilgilerle kolaylıkla tanınabildiği senedler için geçerlidir. Nitekim Abdullah ismi mutlak olarak zikredildiğinde yerleşim yerine bakılarak

⁴⁶ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rîfetü ulumi'l-hadis*, 483- 485.

⁴⁷ Hatîb el- Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkî'r-râvî* (Riyad: Maârif, 1983), 2/ 71,72.

⁴⁸ Hatîb el- Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivaye*, 215.

⁴⁹ Hatîb el- Bağdâdî, *el-Kifâye*, 375.

kimliğinin açığa çıkarılması örnek verilebilir. Kendi tabakasında adaşı bulunmayan Katâde veya Mis'ar gibi isimler tek başına kullanılabilir. Benzer şekilde kabilesine nispetle meşhur olan Şa'bî, Sevrî ve Evzâî gibi râvilerin de yalnızca nisbeleriyle anılması yeterli görülmüştür.⁵⁰ Bununla birlikte Hatîb el-Bağdâdî sahâbe müsnedlerinin tertibinde neseb bilgisinin oynadığı role dikkat çekmiştir. Bu tertipte sahâbîlerin Hz. Peygamber'e soy yakınlıklarına göre sıralandığı ve kabile bağlarının esas alındığı görülmektedir.⁵¹ Böylece neseb bilgisi yalnızca sened analizinde değil, hadis literatürünün tasnifinde de işlevsel bir ölçüt hâline gelmiştir. İbnü's-Salâh ise Hatîb'in bu yaklaşımını hadis öğrencisinin âdâbı başlığında hadis tasnif yöntemleri çerçevesinde zikretmiştir. Bu tertipte Hz. Peygamber'e neseb yakınlığının yanında bazı İslamî değerlerin esas alındığı belirtilmiştir.⁵²

Yukarıdaki bilgiler çerçevesinde neseb ve kabile nisbesinin hadis ilminde temel bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Bu nisbeler yalnızca bireysel kimlik tespitinde değil aynı zamanda müsnedlerin tertibinde de belirleyici bir ölçüt olarak dikkate alınmıştır. Hadis usulü eserlerinde kabile bilgisinin kapsamı ve içeriği farklılık göstermektedir. Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin eserlerinde neseb ve kabile bilgisine yoğun biçimde yer vermesi onun tarih alanındaki birikimi ve *Târîhu Nîsâbü'rî* gibi tarihî perspektiflerle bağlantılı yaklaşımıyla açıklanabilir. Hatîb el-Bağdâdî ise kabile nisbelerini içeren bir eser kaleme almasına rağmen usul eserlerinde önceliği hâlâ rivayet sürecinde râvi bilgisine ve bu bilgilerin eser tertibinde oynadığı role vermiştir. İbnü's-Salâh ve onu takip eden müellifler ise kabile ve neseb bilgisini artık müstakil bir konu olarak ele almak yerine diğer temel başlıklar kapsamında değerlendirmişlerdir.

2.1.1. Mevâlî Râvilerin Nisbe İlişkileri

Arap asıllı olmayan Müslümanlar için kullanılan mevâlî kavramı, Hadis ilminin önemli bir konusu olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda mevâlî Hâkim'in hadis usulü eserinde müstakil bir başlık altında incelenmiş ve özellikle mevâlî râvilerin kimlik tespiti ile ilişkili hususlar vurgulanmıştır. Bazı hadis usulü eserlerinde mevâlî râvilerin kabile nisbesi ve Arap mevâlî hadis âlimleri üzerine değerlendirmelere yer verilmiştir. Hâkim bu çerçevede Hz. Peygamber'in azatlılarından başlayarak belirli isim ve senedler sunmuş, ardından dönemin âlimlerinin Arap mı yoksa mevâlîden mi oldukları konusundaki tartışmaları örneklemek üzere Zührî ile

⁵⁰ Hatîb el- Bağdâdî, *el-Câmi' li-aḥlâkî'r-râvî*, 2/ 73.

⁵¹ Hatîb el- Bağdâdî, *el-Câmi' li-aḥlâkî'r-râvî*, 2/ 292.

⁵² İbnü's- Salâh, *Ulûmü'l-ḥadîs*, 253 krş. Hatîb el- Bağdâdî, *el-Câmi' li-aḥlâkî'r-râvî*, 2/ 292.

Abdumelik b. Mervan arasında geçen diyalogu nakletmiştir.⁵³ Ayrıca Hâkim başka bir başlıkta Araplar tarafından yazılan bazı hadis nüshalarının râvilerinin mevâlî olduğunu tespit etmiş ve nakledilen on beş nüshanın râvilerini açıklamıştır. Bunlar arasında Ubeydullah b. Ömer b. Hafs'ın cüzünü nakleden Abdullah b. Cerrah el-Kühistânî de yer almaktadır.⁵⁴

Mevâlî konusunu sosyal bir perspektifle ele alan Hâkim'in aksine İbnü's-Salâh mevâlî nisbesinin hadis ricâlinin kimliğindeki işlevine özel bir vurgu yapmıştır. O mevâlî âlim ve râvilerin kabile nisbeleri ile tanınmasına değinmiş, bir kişinin bir kabilenin mevlâsı olması durumunda ismine bitişik kabile nisbesi kullanıldığını açıklamıştır. İbnü's-Salâh'a göre bir şahsın hangi kabilenin mevlâsı olduğu nisbe bilgisiyle ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda mevlâ türlerinin kullanımına dair örnekler de verilmiştir. Örneğin, "mevlâ lifülân" ifadesinin velâ-i atâka'ya işaret ettiği mutlak olarak "mevlâ" lafzının kullanıldığında ise velâ-i İslam anlamına geldiği belirtilmiş ve Buhârî örnek olarak gösterilmiştir. Ayrıca İbnü's-Salâh Hâkim'in *Ma'rife'sinde* aktarıldığı gibi Abdumelik b. Mervan ile Zührî arasında geçen mevâlî diyalogunu da rivayet etmiştir.⁵⁵ İbnü's-Salâh bir rivayete daha yer vererek çoğunlukla mevâlî zannedilen bazı şahısların Arap asıllı olduğuna dikkat çekmiştir. Nitekim Şa'bî, Neha'î ve fukahâ-i seb'a isimlerinin bu kategoriye girdiğini belirtmiştir.⁵⁶

İbn Hacer mevâlînin farklı türleri bulunduğunu ancak bu türlerin açıklanmadıkça birbirinden ayırt edilemeyeceğini ifade ederek İbnü's-Salâh'ın lafız üzerinden mevlâ türlerini ayırt etme yaklaşımına eleştirel bir perspektif getirmiştir.⁵⁷ Bu konudaki diğer katkı ise Süyûtî'den gelmiş, İbnü's-Salâh'ın metninden farklı olarak mevâlî üzerine Muhammed b. Yusuf el-Kindî'nin Mısırlılar özelinde yazdığı bir esere işaret edilmiştir.⁵⁸

Sehâvî ise mevâlî râviler konusunda önceki müelliflerden farklı bir bakış açısı geliştirmiş, bir kişinin mevlâ sayılabileceği iki sebep daha belirtmiştir: birliktelik (mülâzemet) ve süt emme. Bu durumlardan her biri için örnekler sunulmuş, ilmi birliktelik bağlamında İbn Abbas'ın mevlâsı olarak kabul edilen Miksem, süt emme durumunda ise Abdullah b. Sa'dî'nin ben-i Sa'd kabilesinden bir kişiden süt emmiş babası örnek gösterilmiştir.⁵⁹ Bu açıklamalar, mevâlî nisbesinin râvi kimliğinin

⁵³ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*, 196- 199.

⁵⁴ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*, 479- 482.

⁵⁵ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*, 197- 199

⁵⁶ İbnü's- Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 400-404.

⁵⁷ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar* (Dımaşk: Matbaatü's-Sabah, 2000) 145, 146.

⁵⁸ Süyûtî, *Tedribu'r-râvî* (Riyad: Daru Tayyibe) 2/ 910; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Muhammed b. Yusuf Kindî" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (2002, Ankara, TDV), 26/ 40.

⁵⁹ Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 4/ 395.

tespitinde sosyal boyutlarıyla dikkate alınması gereken çok katmanlı bir bilgi olduğunu ortaya koymaktadır.

2.2. Râvilerin Yerleşim Yerleri ile Nisbe İlişkileri

Râvilerin yerleşim yeri bilgisi hadis usulü literatüründe en önemli ikinci nisbe unsuru olarak kabul edilmiştir.⁶⁰ Bu konuya ilk kez kabile bilgilerini ele alış biçimiyle paralel olarak Hâkim en-Nîsâbûrî eserlerinde değinmiştir. Hâkim sahâbenin Medine dışındaki farklı yerleşim bölgelerine dağıldığını belirterek konuyu açmış, Kûfe, Mekke, Basra, Mısır ve Şam'da yaşamış ve bu şehirlerde vefat etmiş sahâbî isimlerini sıralamıştır.⁶¹ Ayrıca üç örnek hadis üzerinden senedlerdeki râvilerin memleket bilgilerini açıklamıştır.⁶² Hâkim muhaddislerin uzun süre ikamet ettikleri şehirlere nispet edilerek tanındığını belirtmiş ve bu durumu iki örnek sened üzerinden açıklamıştır.⁶³

Yerleşim yeri nisbelerindeki benzerlikler râvi tanıtımında hataya düşme ihtimalini artıran bir unsur olmuştur. Hâkim en-Nîsâbûrî kimi zaman bu tür karışıklıkların önde gelen âlimler tarafından bile yapılabileceğini belirtmiştir. Bu meseleye müttetik nisbeler üzerine müstakil bir eser kaleme alan İbnu'l-Kayserânî (ö. 507/1113) de dikkat çekmiş ve Hâkim'in bir değerlendirmesini örnek olarak zikretmiştir. Nitekim Hâkim bir senedde Mut'im b. Mikdâm es-San'ânî'yi Yemenli kabul ederek bu rivayetin Şamlıların Yemenlilerden naklettiği yegâne örnek olduğunu ifade etmiştir. Ancak İbnu'l-Kayserânî söz konusu râvinin Yemen'e değil, Şam yakınındaki bir köye nispetle "es-San'ânî" olarak anıldığını belirtmiştir. Bu örnek yerleşim yeri nisbesinin tespitinde gösterilecek hassasiyetin râvi kimliğinin doğru biçimde tayini açısından ne kadar kritik olduğunu ortaya koymaktadır.⁶⁴

Hâkim'den sonra râvilerin memleket ve şehirlerine dair nisbenin hadis usulü literatüründe müstakil bir başlık altında ele alındığı ilk örnek İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-ḥadîs*'idir. İbnü's-Salâh, muhaddislerin râviler hakkındaki değerlendirmelerinde memleket bilgisine sıklıkla ihtiyaç duyduklarını vurgulamış ve bu alandaki temel kaynaklardan biri olarak İbn Sa'd'ın *eṭ-Ṭabakât*'ına işaret etmiştir. Onun açıklamalarına göre Araplar başlangıçta kabilelere nispet edilmekteyken İslam'ın yayılmasıyla birlikte farklı şehir ve köylerde yaşayanların

⁶⁰ Nesebin ortak yerleşim yeri aidiyetinden üretilen bir ilişkiyi ifade ettiği hakkında bk. Leder, Stefan, "Nasab as Idiom and Discourse," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 58, no. 1-2 (2015): 69,70. Yerleşim yeri nisbesinin ricâl tanıtımındaki kullanım yoğunluğu hakkında bk. Junichi Nishimura, "Sam'ânî cho Kitâb al-Ansâb chû ni mîeru chimei nisuba ni tsuite", *Shien* 142 (2005), 155-179.

⁶¹ Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadîs*, 533- 540.

⁶² Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadîs*, 541, 542.

⁶³ Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadîs*, 543, 544.

⁶⁴ İbnu'l-Kayserânî, *el-Ensâbü'l-müttetika* (Leiden: 1865), 2,3; Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadîs*, 531.

çoğalmasa sonucu yerleşim yeri nisbeleri öne çıkmıştır. Özellikle neseb bağlarının korunamamasıyla birlikte şehir nisbelerinin daha belirleyici hale geldiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda İbnü's-Salâh başlığının sonunda üç sened örneği zikrederek râvilerin memleketleri hakkında bilgi vermiştir.⁶⁵

İbnü's-Salâh'ın yaklaşımı sonraki dönemlerde de hadis usulü literatürünü etkilemiştir. Nitekim Nevevî, aynı başlık altında onun metnini büyük ölçüde tekrar ederek sürdürmüştür.⁶⁶ Sehâvî ise râvilerin memleketlerinin tespitinde başvuru kaynakları genişleterek İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı yanında Sem'ânî'nin *el-Ensâb*'ını, İbnü'l-Esîr'in muhtasarı ile Ruşâtî'nin *Ensâb*'ını da zikretmiştir.⁶⁷

Bu konuya en kapsamlı katkıyı İbn Hacer sağlamıştır. O, *Nüzhetü'n-nazar* adlı şerhinde yerleşim yeri nisbesine duyulan ihtiyacı özellikle “ismi aynı, nesebi farklı olan kişilerin karıştırılmasını önlemek” şeklinde açıklamıştır.⁶⁸ Ayrıca ensâbın tarihî seyrine dair İbnü's-Salâh'ın işaret ettiği noktaları geliştirerek kabile, şehir ve meslek/zanaat nisbelerini temel unsurlar olarak sıralamıştır. Ona göre mütekaddim dönemde kabile nisbeleri daha yaygınken müteahhir dönemde yerleşim yeri nisbesi ön plana çıkmıştır. Meslek nisbesi ise diğerlerine göre daha sınırlı bir kullanım alanı bulmuştur. İbn Hacer, bazen nisbelerin lâkap olarak da kullanıldığını belirtmiş ve Halid b. Mahled el-Katavânî örneğini zikrederek bu tür kullanımların râviler arasında hoşnutsuzluğa sebep olabileceğine dikkat çekmiştir.⁶⁹

İbn Hacer, yerleşim yeri nisbesini isnadda aynı isme sahip farklı şahısların karıştırılmasını önleyen temel bir araç olarak görmektedir. Bu çerçeveyi daha da ayrıntılandıran Zekerîya el-Ensârî ise nisbenin işlevlerini somut örneklerle çeşitlendirerek açıklamıştır. Ona göre râvilerin memleket ve yerleşim yerlerinin bilinmesi yalnızca isnadda aynı isimli şahısların temyizi için değil, aynı zamanda tedlis yapan râvilerin tespit edilmesi ve senedlerdeki irsâl ihtimallerinin belirlenmesi için de gereklidir.⁷⁰ Böylece Ensârî İbn Hacer'in işaret ettiği temel fonksiyonu daha geniş bir çerçevede değerlendirerek yerleşim yeri nisbesinin hadis ilmi açısından çok boyutlu bir önem taşıdığını ortaya koymuştur.

⁶⁵ İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, 404-407.

⁶⁶ Nevevî, *et-Taḥrîb ve't-teysîr*, 123.

⁶⁷ Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 4/ 400. Sem'ânî'nin *el-Ensâb*'ında soy bağının yanında yerleşim yeri aidiyetlerini kapsayan bir ensâb anlayışını benimsediği hakkında bk. Maya Yazıcı, “A Claim of Tajdid for the Sixth/Twelfth Century? Al-Sam'ânî, his Kitâb al-Ansâb and a Legacy Contested”, *Oriens* 39 (2011), 165-167.

⁶⁸ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 135.

⁶⁹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 145.

⁷⁰ Zekerîya el-Ensârî, *Fethu'l-bâkî* (Beyrut: Daru'l-Kütüb'il-İlmiyye, 2002), 2/ 331, 332.

Hadis usulü literatüründe râvi tanıtımında kabile ve yerleşim yeri bilgileri merkezi bir unsur olarak öne çıkarken Hâkim'in *Ma'rife*'sinde mezhep nisbesine de yer vermesi dikkat çekici bir farklılık ortaya koymaktadır. Hâkim özellikle bid'at fırkalara mensup râvilerin tespitini cerh-ta'dîl faaliyetinin ayrılmaz bir parçası olarak görmüş ve böylece mezhep bilgisini râvi değerlendirmesinde doğrudan işlevsel bir unsur hâline getirmiştir.⁷¹ Ancak sonraki hadis usulü eserlerinde bu konu müstakil olarak işlenmemiştir. Bu yaklaşım mezhep nisbesinin ensâbın diğer unsurları kadar yaygın biçimde kullanılmamasıyla ilişkilendirilebilir. Nitekim İbn Hacer de ensâbın tarihî seyrini açıklarken meslek nisbelerinin az kullanımına işaret etmiştir. Bu tespit mezhep nisbesinin de benzer şekilde sınırlı bir uygulama alanına sahip olduğunu düşündürmektedir.

Modern dönemde ensâb konusunun hadis usulü eserlerinde önceki dönemlere kıyasla daha sınırlı biçimde işlendiği görülmektedir. Örneğin Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1914) eserlerinde bu başlıklara hiç temas etmezken Tâhir el-Cezâirî (ö. 1920) Hâkim'in eserini özetlemesi sebebiyle ilgili konulara kısmi bir şekilde yer vermiştir.⁷² Buna göre ensâb tartışmaları artık müstakil bir araştırma konusu olmaktan çok tarihî bir çerçevede referans olarak ele alınmaktadır. Böylece Hâkim döneminde yoğun ve sistematik bir biçimde işlenen ensâb bilgisi, sonraki dönemlerde daha sınırlı bir alan içinde tamamlayıcı veya tarihî bir işlevle varlığını sürdürmüştür. Literatürdeki bu eğilim ensâbın hadis usulü içindeki rolünün dönemsel olarak farklılık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Özellikle bu alandaki katkıları sonrasında Hâkim'in referans niteliğinde bir önem kazandığına işaret etmektedir.

2.3. Hadis Usulünde Nisbe Şartları ve Sıralama İlkeleri

Hadis usulü literatüründe tartışılan konulardan biri râvinin yerleşim yerine nisbeti için gerekli bir ikamet süresinin bulunup bulunmadığıdır. Diğer konu ise birden fazla nisbenin râvi kimliğindeki kullanım sırasıdır. Bu bağlamda Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rife*'de muhaddislerin göç edip uzun süre ikamet ettikleri şehirler üzerinden râvileri tanıttığını belirterek yerleşim yeri nisbesinin sebebini açıklamıştır. Ancak Hâkim, ikamet süresine ilişkin kesin bir kriter ortaya koymamıştır.⁷³

Hâkim'in ardından İbnü's-Salâh yerleşim yeri nisbesinin sıralamasına değinmiş, ancak nisbe süresi üzerinde durmamıştır. O, bir şahsın birden fazla şehirde

⁷¹ Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*, 413; Ayrıntılı bilgi için bk. Zehra Özdemir, *Hadis Usulünde Ehl-i Bid'at Problemi ve Uygulamadaki Yansımaları*, Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi SBE, 2007.

⁷² Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar* (Halep: Matbuâtul-İslâmiye, 1995), 1/ 391- 464.

⁷³ Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*, 543, 544.

bulunması durumunda nisbenin önce ilk şehre ardından taşındığı şehre göre kullanılacağını belirtmiştir. Daha lokal bir yerleşim yeri olan bir köy için ise köy ve köyün bağlı bulunduğu şehir nisbesinin birlikte kullanılabileceğini ifade etmiştir.⁷⁴ İbn Cemâa (ö. 733/1333) bu yöntemi örnekle açıklamış ve Dârânî, Dimeşkî, Şâmî nisbe dizinini vermiştir. Tibî (ö. 743/1343) de benzer örnekleri sunmuştur.⁷⁵ Öte yandan Ebnâsî, İbn Cemâa'nın sıralamasına karşı çıkarak daha geniş kapsamlı bir yerleşim biriminden başlanarak şehir ve bölge nisbesinin verilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁷⁶ Örneğin Şâmî, Dimeşkî, Dârânî sıralamasını uygun görmüştür.

Nevevî İbnü's-Salâh'ın sıralama ilkesini genişleterek köy, şehir ve nâhiyenin yanı sıra bölgeyi de dahil etmiştir.⁷⁷ Sehâvî ise nisbe sıralamasında esnek bir yaklaşım benimsemiştir. O sıralamanın genelden özele veya özelden genele yapılabileceğini belirtmiş, ayrıca bir köye nispet edilen râvi için tüm yerleşim birimlerini kapsayan bir şehir nisbesinin yeterli olacağını ifade etmiştir. Sehâvî nisbenin temel işlevinin râviyi tanıtmak ve kimlik karışıklığını önlemek olduğunu gerekçe göstererek bu yaklaşımı savunmuştur.⁷⁸

Süyûtî yerleşim yeri nisbesi sıralamasında genelden özele doğru bir düzenlemeyi benimseyerek Şâmî, Dimeşkî, Gûtî, Harastâî örneğini vermiştir.⁷⁹ Önceki eserlerden farklı olarak Süyûtî aynı mantığı kabile nisbesi için de uygulamış, Kureşî ve Hâşimî nisbelerini örnek olarak göstermiştir. Ona göre alt kabilenin yol açabileceği olası karışıklıkları önlemek için tek başına yeterli gibi görünse bile ana kabilenin de belirtilmesi gereklidir. Süyûtî ayrıca kabile ve şehir nisbesi sıralamasında kabile nisbesinin öncelikli olarak verilmesinin esas olduğunu belirtmiştir.⁸⁰

Müellifler sıralama konusunda farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir: bazıları özelden genele doğru bazıları ise genelden özele doğru bir düzenin gerekli olduğunu belirtmiştir. Ancak genel kabulden çok müelliflerin öncelikli hedefi, Sehâvî'nin de vurguladığı gibi râvilerin kimliklerinin karışmasını önlemeye yönelik pratik bir kullanım olmuştur. Bu bağlamda hadis usulü eserlerindeki tespitler ilk dönem ricâl çalışmalarında gözlemlenen uygulamalardan hareketle geliştirilmiş teorik kurallar niteliği taşımaktadır.

⁷⁴ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 404-407.

⁷⁵ Bedrettin b. Cemaâ, *el-Menhelü'r-revî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 139; Tibî, *el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs* (Kahire, Mektebetü'l-İslamiyye, 2009), 163.

⁷⁶ Ebnâsî, *eş-Şeze'l-feyyâh*, 792.

⁷⁷ Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, 123.

⁷⁸ Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, 4/ 401.

⁷⁹ Süyûtî, *Tedribu'r-râvi*, 2/ 913.

⁸⁰ Süyûtî, *Tedribu'r-râvi*, 2/ 914.

Hadis usulü eserlerinde yerleşim yeri nisbesinin sıralanışı etrafında gelişen bu tartışmaların diğer boyutu da nisbenin hangi süreyle kazanılacağı meselesidir. Müellifler arasında farklı yaklaşımlar olmakla birlikte burada da belirleyici esas râvinin kimliğini tanıtmaya ve karışıklığı önleme işlevidir. Bu konuya ilk kez Nevevî açık biçimde temas etmiş ve Abdullah b. Mübarek'ten nakille bir kimsenin bir şehirde dört yıl ikamet etmesi hâlinde o şehre nispet edilebileceğini aktarmıştır.⁸¹ Hâkim ise daha önce şehir nisbeleri hakkında böyle bir süre ölçütü vermemiştir. Nevevî'nin bu bilgisine sonraki dönemde İbn Cemâa, Tibî, İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve İbnü'l-Mülakkin (ö. 804/1401) gibi müellifler de atıfta bulunmuş ve İbnü'l-Mübarek'ten nakledilen bu süre şartına eserlerinde yer vermişlerdir.⁸² Buna karşılık Zerkeşî (ö. 794/1392) ve İbn Hacer İbnü's-Salâh üzerine yazdıkları nüketlerde ensâb bahsine hiç temas etmemişlerdir.

Sehâvî ise farklı bir yaklaşım sergileyerek râvilerin şehirler arasında dolaşmaları sebebiyle birden fazla nisbe kazandıklarını ve bu nisbeler için belirli bir süre sınırlandırmasının bulunmadığını belirtmiştir. Bununla birlikte İbnü'l-Mübarek (ö. 181/797) ve sonraki bazı âlimlerin dört yıllık süre şartını ileri sürdüklerini de nakletmiş, fakat Bulkinî'nin (ö. 805 / 1403) bu görüşü delilsiz ve geçersiz bulduğunu aktarmıştır.⁸³ Zekerîya el-Ensârî (ö. 926/1520) de benzer biçimde bir râvinin bir şehre nispet edilmesi için dört yıllık bir ikamet süresinin şart olmadığını vurgulamıştır.⁸⁴

Bu bilgilere göre erken dönem ricâl literatüründeki pratik uygulamalar sonraki hadis usulü eserlerinde teorik çerçeveye kavuşturulmaya çalışılmıştır. Nisbelerin sıralanışına ilişkin farklı örnekler de uygulamanın mutlak bir kurala dayanmadığını göstermektedir. Önemli olan râvinin tanıtımında en işlevsel yöntemin tercih edilmesidir. Benzer şekilde ikamet süresine dair ihtilaflar da bu konuda bağlayıcı bir ölçütün bulunmadığını teyit etmektedir. Râvinin kimliğini belirginleştirmeye hizmet ettiği sürece her uygulama meşru kabul edilmiştir. Böylece nisbe tartışmaları hadis usulünde katı kurallar manzumesinden çok râvilerin kimliğinin güvenilir biçimde tespit edilmesini hedefleyen pratik bir yaklaşımın ürünü olarak değerlendirilebilir.

⁸¹ Nevevî, *et-Taqrîb ve't-teysîr*, 123.

⁸² Bedrettin b. Cemaâ, *el-Menhelü'r-revî*, 139; Tibî, *el-Hulâsa fî usûli'l-hadis*, 163; İbnü'l-Mülakkin, *el-Muknî' fî ulûmi'l-hadis* (Riyad: Dâru Fevâz, 1992), 2/ 674; İbn Kesîr, *İhtisâru Ulûmi'l-hadis* (Beyrut: er-Risaletü'n-nâşirün, 2015), 328.

⁸³ Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 4/ 401.

⁸⁴ Zekerîya el-Ensârî, *Fethu'l-bâkî*, 2/ 331, 332.

2.4. Nisbe Unsuru ve Râvi Kimliğinin Açığa Çıkarılması

Hadis usulü literatüründe râvi tanıtımı ve kimlik tespitinde nisbe unsuru ricâl bilgileriyle birlikte temel bir kriter olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda, nisbenin doğru şekilde kaydedilmesi ve izafe edilen unsurun isabetle belirlenmesi, kimlik karışıklıklarının önlenmesi açısından önem taşımaktadır. Bu konuyu ilk hadis usulü müellifi olarak kabul edilen Râmehurmużî (ö. 360/971) ele almış; rivayet ve dirayeti kendisinde birleştiren râvilerin kimlik unsurlarını sıralarken nisbenin hangi sebebe dayandığını açıklamış ve altı örnek üzerinden meseleyi somutlaştırmıştır. Örneğin “Bedrî” nisbesi, Bedir Gazvesi’ne katılanlar için kullanılsa da, Ebû Mes’ûd el-Bedrî’nin bu gazveye katılmadığı halde Bedir mevkiinde ikamet etmesi sebebiyle aynı nisbe ile anıldığı belirtilmiştir. Benzer biçimde “Kârî” nisbesi Kur’ân kârîlerini tanımlamakla birlikte Abdurrahman b. Abd örneğinde Huzeyme’nin bir kolu olan Benî Kâre’ye izafe edilmiştir.⁸⁵ Sem’ânî de bu tür örnekleri sistematik biçimde sıralayarak önceki tespitleri teyit etmiştir.⁸⁶

Hâkim en-Nisâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî de eserlerinde nisbenin doğru tespitinin önemine dikkat çekmiş, ancak nisbenin ilk anlaşılmasından farklı bir unsura izafe edilmesi konusunu müstakil bir başlık altında ele almamışlardır. Bu bağlamda İbnü’s-Salâh’ın *‘Ulûmü’l-hadîs*’i, Râmehurmużî’nin yaklaşımını daha geniş bir çerçevede ele alarak “ilk anlaşılardan farklı bir unsura izafe edilen nisbeler” başlığı altında konuyu sistematik biçimde incelemiş ve on örnek üzerinden ayrıntılandırmıştır. Onun tasnifi yalnızca örneklerin çoğaltılmasıyla sınırlı kalmayıp nisbenin mahiyetine dair muhtemel ihtimalleri kategorik biçimde ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. Nitekim ilk örnek olarak Râmehurmużî’nin de işaret ettiği Bedrî nisbesini zikretmiştir. Bu nisbenin, Bedir Gazvesi’ne katılmayan Ebû Mes’ûd el-Bedrî’ye, Bedir mevkiinde ikamet etmesi sebebiyle verilmiş olduğuna vurgu yapmıştır.⁸⁷ İkinci olarak kabile nisbesi gibi görünen fakat aslında kabile aidiyetinden kaynaklanmayan nisbeleri ele almıştır. Bu tür nisbeler o kabilenin yaşadığı mahallede ikamet etmekten kaynaklanmakta olup Teymî, Hûzî ile Avekî örnekleri kaydedilmiştir. Üçüncü türde genellikle babaya nispet edilmesi beklenen nisbelerin bazı durumlarda anneye dayandığını belirtmiştir. Buna örnek olarak baba tarafından Ezd kabilesine mensup olmasına rağmen anne tarafına nispetle tanınan Ahmed b. Yûsuf es-Sülemî’yi kaydetmiştir. Dördüncü olarak fiilen icra etmediği halde o meslek erbabının çevresinde bulunması dolayısıyla meslek nisbesiyle tanınan kimselere değinmiş ve Halid el-Hazzâ’yı bu bağlamda örnek

⁸⁵ Râmehurmużî, *el-Muhaddisu’l-fâsil beyne’r-râvi ve’l-vâi* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1984), 268- 274.

⁸⁶ Semânî, *Ensâb*, 2/111, 10/ 295.

⁸⁷ İbnü’s- Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, 373, 374.

göstermiştir.⁸⁸ Hâkim en-Nîsâbûrî her ne kadar konuyu bu başlık altında ele almamış olsa da İbnü's-Salâh'tan önce Ahmed b. Yûsuf es-Sülemî'yi annesinin kabilesine nispetle bilinen kimseler arasında zikretmiştir. Bu tespit nisbenin bazen geleneksel kabile bağlarının ötesinde toplumsal tanınırlık ve aidiyet unsuru olarak işlev gördüğüne işaret etmiştir.⁸⁹ Bu çeşitliliğe göre nisbenin dayandığı unsurun doğru biçimde tespit edilmesi râvinin kimliğinin güvenilir şekilde belirlenmesinde kritik bir rol oynamaktadır.

İbnü's-Salâh'ın bu konuya dair verdiği örnekler kendisinden sonraki müellifler tarafından çeşitli açılardan tartışılmış ve eleştirilmiştir. Nitekim İbn Kesîr Ebû Mes'ûd el-Bedrî (ö. 42/662) 'nin bu nisbeyi yalnızca ikamet ettiği mevkiye nispetle aldığı yönündeki değerlendirmeyi kabul etmemiştir. O bu görüşünü Buhârî'den aktardığı onun Bedir Gazvesi'ne katıldığına dair rivayetlerle temellendirmiştir.⁹⁰ Sehâvî de benzer şekilde Ebû Mes'ûd'un Bedir Gazvesi'ne iştirak ettiğine dair farklı görüşlere yer vermiştir. Ancak Sehâvî bu sahâbînin örnek olmaktan çıksa bile nisbenin çok yönlü sebeplere dayanabileceğini vurgulamıştır. Nitekim Bedir kuyusu mevkiinde ikamet etmesi sebebiyle aynı nisbe ile anılan başka sahâbîlerin bulunabileceğini kaydetmiştir.⁹¹

Sonraki müellifler İbnü's-Salâh'ın dikkat çektiği "kabile aidiyeti ile mahalle nisbesi arasındaki karışıklık" konusuna da farklı örnekler zikretmiştir. Sehâvî bu bağlamda "Hüseynî" nisbesiyle tanınan bir şahsın durumuna işaret etmiştir. Bu kişi Hz. Hüseyin'in soyundan geldiği için değil, Kahire'de bir mahallede ikamet etmesi sebebiyle bu nisbeyi almıştı. Sehâvî bunun ciddi karışıklıklara yol açabileceğini belirtmiştir.⁹² Benzer şekilde İbn Cemâa muhtasarında İbnü's-Salâh'ın örnekleri arasında yer alan İbrâhîm el-Hûzî'nin (ö. 150/767) Mekke'deki bir mahalleye nispet edildiğini aktarmıştır. Ancak Hûz isminin İran ile Basra arasında bir yerleşim yeri olarak da kullanıldığını belirterek nisbenin tek bir ihtimalle sınırlandırılmayacağını ortaya koymuştur.⁹³ Ebnâsî de bu örneklerin nisbe sebeplerine ilişkin farklı görüşler naklederek tartışmaya katkıda bulunmuştur.⁹⁴ Irakî ise konuyu daha özlü bir şekilde ele almıştır. O, bir râvinin mekân, olay, kabile veya mesleğe nispet edilebileceğini belirtmiş, ancak bu nisbenin bazen kalıcı bir aidiyete değil, geçici bir durum veya ikamet sebebine dayandığını ifade etmiştir. Bu açıklamanın ardından önceki müelliflerin aktardığı örneklerle işaret ederek

⁸⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 373, 374, 375.

⁸⁹ Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*, 487, 488.

⁹⁰ Ahmet Muhammed Şakir, *el-Bâisu'l-hasîs* (Beyrut: er-Risale Naşirun, 2015), 312.

⁹¹ Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 4/ 295.

⁹² Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 4/ 297.

⁹³ Bedrettin b. Cemaâ, *el-Menhelü'r-revî*, 132.

⁹⁴ Ebnâsî, *eş-Şeze'l-feyyâh*, 701, 702.

nisbenin zahirde anlaşılandan farklı bir unsura dayalı olabileceğini de teyit etmiştir.⁹⁵

Bir râvinin nisbesinin bilinmesi kimliğin tanınması için gerekli olsa da asıl belirleyici olan bu nisbenin hangi sebebe dayandığını doğru tespit etmektir. Hadis usulü müellifleri bu noktaya özellikle dikkat çekerek nisbe bilgisinin râvi kimliğini çözümlemedeki bu kritik rolünü göstermişlerdir. Ancak müellifler bu tür ayrıntıları genellikle bağımsız bir bilgi olarak nakletmeye ihtiyaç duymadığından kaynaklardaki bu açıklamalar sınırlı kalmıştır. Dûrî'nin *Su'âlât*'ında yer alan İbrâhîm el-Hûzî hakkındaki soru-cevap aktarımı bu durumun dikkat çekici bir örneğidir. Dûrî önce kimliğini sorduğunda Yahyâ b. Ma'în onun baba adının Yezîd olduğunu belirtmiş, ardından Hûz kabilesine mensubiyetini sorguladığında ise şu cevabı vermiştir: "Hayır, Hûz kabilesinden değildir; Mekkelidir. Ancak Hûz kabilesinin mahallesinde ikamet etmiştir." Bu örneğe göre nisbenin kabile aidiyetiyle karıştırılabilecek durumlarda aslında mekânsal veya toplumsal bir bağa dayanabilmektedir.⁹⁶

Eldeki bu veriler nisbenin doğru tespit edilmediği durumlarda râvinin kabilesi, mensubiyeti veya sosyal çevresi hakkında yanlış kanaatlerin oluşabileceğini teyit etmektedir. Bu nedenle hadis tenkidinde yalnızca isnadın doğruluğunu değil, râvilerin kimlik bilgilerini oluşturan her unsurun güvenilir biçimde açıklanmasını da gerektirmektedir. Zira yanlış nisbe değerlendirmeleri, isnad zincirinde râvilerin aidiyetlerinin hatalı yorumlanmasına ve rivayetlerin değerinin yanlış takdir edilmesine yol açabilmektedir.

Sonuç

Hadis usulü literatüründe ensâb ve nisbe râvilerin kimliklerinin güvenilir biçimde tespiti ve isnad zincirlerinin doğruluğu açısından önemli bir alandır. İlk hadis usulü müellifi kabul edilen Râmehurmuzî, meseleyi nisbe unsurunun doğru tespiti üzerinden ele alırken Hâkim en-Nisâbûrî ensâb, kabile ve memleket gibi başlıklarda daha sistematik bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu gelişme hadis usulü literatüründe Râmehurmuzî'ye kıyasla önemli bir genişlemeye işaret eder.

İbnü's-Salâh kendisinden önceki birikimi sistematik bir tasnifle derlemiş ve örneklerle konuyu derinleştirmiştir. Özellikle râvilerin temyiz ve tarifinde neseb bilgisinin işlevine odaklanmıştır. Ancak İbnü's-Salâh bazı neseb bilgilerine yer vermemiş, bu da hadis usulü eserlerinde tarihî bilginin daralmasına yol açmıştır.

⁹⁵ Zeynüddin el-İrakî, *et-Tefsira ve't-tezkira*, 2/ 285.

⁹⁶ Yahya b. Ma'în, *et-Târih* (Dûrî rivayeti), 3/ 116.

Bu tarihsel seyirde Hatîb el-Bağdâdî diğer müelliflerden farklı bir konumda yer almaktadır.

O *el-Kifâye* gibi temel usul eserlerinde ensâb bilgisine sınırlı düzeyde yer vermiştir. Bu iki sebeple açıklanabilir. Birincisi bu eserler hadis rivayeti gibi daha teknik konulara yoğunlaşmıştır. İkincisi kendisi bu alana dair mü'telif-muhtelif gibi müstakil çalışmalar yapmıştır. Ancak Hatîb'in bu yaklaşımı konunun bütüncül bir usul çerçevesinde değerlendirilme sürecini bir ölçüde geciktirmiştir.

İbnü's-Salâh sonrası onun ortaya koyduğu çerçeve literatürün ana eksenini oluşturmuştur. Bu dönemdeki müelliflerin bazıları İbnü's-Salâh'ı takip etmekle yetinirken bazıları da onun sunduğu örnekleri eleştirerek veya *müttefik-müfterik* gibi başlıklara yeni örnekler ekleyerek içeriği zenginleştirmiştir. Bu eleştiriler râvi kimliğinin tespitiyle ilgili çeşitli metodolojik tartışmalar üzerinden ilerlemiştir. Birincisi bir râvinin birden fazla nisbesinin sıralanışı, ikincisi bir yere nispet edilmek için gereken ikamet süresi, üçüncüsü ise mevâlî kavramının kapsamıdır. Özellikle Zekeriya el-Ensârî nisbe bilgisinin işlevini daha da genişletmiş, bu bilginin tedlîs ve irsâl gibi sened problemlerinin tespitinde de kritik bir araç olduğuna dikkat çekmiştir. Bu eleştiri ve eklemeler konunun statik kalmasını engelleyerek ensâb bilgisinin rolünü görünür kılmış ve metodolojik hassasiyetleri sürekli gündemde tutmuştur. Nitekim râvilerin benzer nisbeleri üzerine yapılan tartışmalar şunu ortaya koymuştur: Mesele sadece kelimelerin doğru zaptından ibaret değil, aynı zamanda râvinin hangi nisbe ile tanıtılacağı da ilmi bir tercihtir.

Neseb ve kabile nisbesi hadis ilminde râvi tanıtımında merkezi bir rol oynamıştır. Sadece sened analizinde değil, müsnedlerin tertibinde de belirleyici bir ölçüt olarak dikkate alınmıştır. Bununla birlikte İbnü's-Salâh'ın belirlediği çerçevenin sonraki dönemlerde büyük ölçüde tekrar edilmiş, bu da literatürde bir daralmaya yol açmıştır. Bir râvinin kimliği için nisbesini bilmek gerekli olsa da bu nisbenin hangi sebebe dayandığının tespiti çoğu zaman ikinci planda kalmıştır. Bu yaklaşım nisbenin toplumsal, coğrafî ve tarihî boyutlarının daha derinlikli şekilde ele alınmasını engellemiştir. Dolayısıyla Hâkim döneminde yoğun şekilde işlenen ensâb bilgisi sonraki dönemlerde hadis usulünde daha çok tarihî bir referans işlevi görmeye başlamıştır.

Sonuç olarak bu araştırma ensâb ve nisbe tahlillerinin hadis usulü geleneğinin önemli meselelerinden biri olduğunu teyit etmiştir. Aynı zamanda modern araştırmalar için de çok yönlü imkânlar barındırdığını ortaya koymuştur. Nisbe sadece kimlik tespiti değil, aynı zamanda sosyal aidiyet, göç hareketleri ve kabile-

toplum ilişkilerinin anlaşılmasına ışık tutar. Bu yönüyle konu tarihî sosyoloji perspektifiyle disiplinler arası bir öneme sahiptir. Günümüzde dijital beşerî bilimler gibi yeni yöntemlerle nisbe verilerinin büyük ölçekli analizi, hem ricâl literatürünün daha sistematik kullanımına olanak tanıyacak hem de hadis tarihçiliğine yeni ufuklar açacaktır.

Kaynakça

- Abed el-Rahman Tayyara, "İbn Habib's Kitab al-Muhabbar and its Place in Early Islamic Historical Writing", *World Languages, Literatures, and Cultures Faculty Publications* 145 (2018).
- Ahmet Muhammed Şakir, *el-Bâ'isu'l-ḥasîs*. Beyrut: er-Risâle Naşîrûn, 2015.
- Bedreddîn b. Cemâ'a, *el-Menhelu'r-revî*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Burhâneddin el-Ebnâsî, *eş-Şeze'l-feyyâh*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- Eren, Mehmet, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetu 'ulûmi'l-ḥadîs*. Beyrut: Dâru İbn Hâzm, 2003.
- Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-aḥlâkî'r-râvî*. Riyad: Ma'ârif, 1983.
- Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. Haydarâbâd: el-Ma'ârifü'l-'Osmâniyye, 1938.
- Hatîb el-Bağdâdî, *el-Mü'tenîf fî tekmileti'l-Muhtelif ve'l-mü'telif*. Kahire: Zehâir, 2023.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Telḥîşü'l-müteşâbih fî'r-resm*. Dimaşk: Dâru Talâs, 1985.
- İbn Dakîkî'l-'İd, *el-İktirâh fî beyâni'l-işṭilâḥ*. Ürdün: Dâru'l-'Ulûm, 2006.
- İbn Hâzm, *Cemheretü Ensâbi'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar*. Dimaşk: Maṭba'atü's-Şabâḥ, 2000.
- İbn Kesîr, *İhtîşâru 'Ulûmi'l-ḥadîs*. Beyrut: er-Risâletü'n-Nâşîrûn, 2015.
- İbnu'l-Kayserânî, *el-Ensâbü'l-müttefiḳa*. Leiden, 1865.
- İbnü'l-Mülakkin, *el-Mukni' fî 'ulûmi'l-ḥadîs*. Riyad: Dâru Fevâz, 1992.
- İbnü's-Salâḥ, *'Ulûmü'l-ḥadîs*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İslam, Aminul-Uddin Amin. "Hadis İlminde Râvîlerin Kimlik Bilgileriyle İlgili Problemleri ve Çözüm Yolları: Hâkim Nisâburî Örneği", *Academic Platform Journal of Islamic Research* 6/1 (Nisan 2022): 128-147.
- Junichi Nishimura, "Sam'ânî cho Kitâb al-Ansâb chû ni miero chimei nisuba ni tsuite", *Shien* 142 (2005), 135-179.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri, "Muḥammed b. Yûsuf Kindî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002, 26: 40.
- Leder, Stefan, "Nasab as Idiom and Discourse," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 58, no. 1-2 (2015): 56-74.
- Maya Yazigi, "A Claim of Tajdid for the Sixth/Twelfth Century? Al-Sam'ânî, his Kitâb al-Ansâb and a Legacy Contested", *Oriens* 39 (2011), 165- 198.
- Moğultay b. Kılıç, *İslâḥu Kitâbi İbni's-Şalâḥ*. Kahire: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 2007.
- Nevevî, Yahyâ. *et-Taḳrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. Beyrut: el-Kitâbü'l-'Arabî, 1985.
- Özdemir, Zehra, *Hadis Usûlünde Ehl-i Bid'at Problemi ve Uygulamadaki Yansımaları*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Radiyyüddîn et-Ṭaberî, *el-Mulaḥḥaş fî ma'rifeti 'ilmi'l-ḥadîs*. Beyrut: el-Ünvân, 2012.
- Râmehurmûzî, *el-Muḥaddisu'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Sandıkçı, Kemal, "Müttefik ve Müfterik." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 32: 225.
- Sehâvî, Şemsüddin. *Fatḥu'l-muğîs bi-şerḥi Elfiyyeti'l-ḥadîs*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- Sem'ânî, *el-Ensâb*. Haydarâbâd: Dâ'iretü'l-Ma'ârifü'l-'Osmâniyye, 1977.
- Süyûtî, Celaluddin. *Tedribü'r-râvî*. Riyad: Dâru Ṭayyibe, ts.

- Tâhir el-Cezâirî. *Tevcihu'n-naẓar*. Halep: Maṭbû'ātu'l-İslâmiyye, 1995.
- Tibî, Şerafüddin. *el-Hulâşa fî uşûli'l-hadîs*. Kahire: Mektebetü'l-İslamiyye, 2009.
- Topgöl, Muhammed Enes. "Erken Dönem İslam Tarihinde İlim Merkezleri ve Ulema Hareketliliğinin Tespiti Üzerine Metodolojik Bir Arayış: Nisbeler". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 22/43 (2017): 1-31.
- Yahyâ b. Ma'în. *et-Târîḥ (Dûrî rivâyeti)*. Mekke: İhyâ'ü't-Türâsi'l-İslâmî, 1979.
- Zekeriya el-Ensârî. *Fatḥu'l-bâḩî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Zeynüddîn el-'Irâkî. *Şerḥu't-Tebsîra ve't-Tezkîra*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Afganistan'da Medrese Sistemi ve Hadis Eğitimi

Abdul Karim Karimi*

Doktora Öğrencisi, Ankara
Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Hadis
Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye

E-mail: abkk934@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3630-9272>
<https://ror.org/01wntqw50>

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 16.12.2025

Kabul Tarihi: 17.02.2026

Yayın Tarihi: 29.03.2026

Değerlendirme: Bu makale en az iki
hakem tarafından çift taraflı kör
hakemlik modeliyle incelendi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma
sürecinde bilimsel ve etik ilkelere
uyulduğu ve yararlanılan tüm
çalışmaların kaynakçada belirtildiği
beyan olunur.

Benzerlik Taraması: Yapıldı. iThenticate
/ turnitin.com

Etik Bildirim: dergi@nukkadhadis.com
- nukkadhadis.com

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan
edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek
için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: 2026 Yazar(lar). Bu
çalışma CC BY-NC 4.0 lisansı ile
lisanslanmıştır.

Sayı: 1 | Mart 2026

E-ISSN: 0000-0000

...

nukkadhadis.com

Öz

Bu çalışma, Afganistan'daki medrese sisteminde hadis eğitiminin son yüzyıllık tarihi gelişimini, mevcut durumunu, karşılaşılan sorunları ve çözüm önerilerini ele almaktadır. Çalışmanın zeminini oluşturan temel husus, medreselerin Afgan toplumunun dini, sosyal ve siyasi hayatında oynadığı merkezi roldür. Ancak, sosyo-politik değişimler, bu kurumları ve özellikle temel İslami ilimlerden olan hadis eğitimi farklı yönelimler ve sorunlarla karşı karşıya bırakmıştır. Araştırmanın Amacı, ülkedeki resmi (devlet), özel (gayri resmi) medreseler ile üniversitelerin ilahiyat fakültelerindeki hadis eğitimi müfredatını, yöntemlerini ve içeriklerini sistematik bir şekilde karşılaştırmalı olarak analiz etmek ve bu alandaki eksiklikleri tespit etmektir. Literatürdeki Boşluk, Afganistan'daki medrese eğitimi üzerine yapılan çalışmaların daha çok genel tarih veya fıkıh eğitimine odaklanması, hadis eğitiminin müfredat, usul ve modern ihtiyaçlar bağlamında kapsamlı bir şekilde incelenmemiş olmasıdır. Bu çalışma, söz konusu üç ana eğitim kanalındaki hadis derslerini ilk kez detaylı bir şekilde ortaya koyarak bu boşluğu doldurmayı ve sorunların anlaşılmasına katkı sağlamayı hedeflemektedir. İzlenen Yöntem olarak, betimsel ve analitik bir yaklaşım benimsenmiş; tarihsel süreç literatür taramasıyla özetlenmiş, resmi belgeler, müfredatlar ve saha verileri (Eğitim Bakanlığı istatistikleri, ders planları) karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Ulaşılan Bulgular şunlardır: Hadis eğitimi ağırlıklı olarak klasik metinlerin (Kütüb-i Sitte, Riyâzü's-Sâlihîn, Mişkâtü'l-Mesâbih vb.) okutulmasına dayanmaktadır. Usul-i hadis ve cerh-ta'dil gibi kritik analitik dersler, özellikle orta seviye medreselerde yetersiz kalmakta; eğitim daha ziyade metin nakli ve ezbere dayanmaktadır. Devlet medreseleri, özel/gayri resmi medreseler ve üniversiteler arasında müfredat ve eğitim süresi açısından belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Eğitim sistemi genel olarak modern pedagojik yöntemler, eleştirel düşünce ve çağdaş ihtiyaçlara cevap verecek şekilde güncellenme gereksinimi duymaktadır. Sonuç olarak, çalışma, Afganistan'daki hadis eğitiminin daha sistematik, analitik ve bütünlük bir yapıya kavuşturulması için müfredat reformu, öğretmen eğitimi ve kurumlar arası koordinasyon gibi öneriler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Medrese, Dini Eğitim, Müfredat, Afganistan.

Atıf: Karimi, Abdul Karim. "Afganistan'da Medrese Sistemi ve Hadis Eğitimi". *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (Mart 2026), 29-62.

The Madrasa System and Ḥadī th Education in Afghanistan

Abdul Karim Karimi*

*PhD Student, University of Ankara,
Institute of Social Sciences, Department
of Basic Islamic Sciences, Department
of Hadith, Ankara/Turkey

E-mail: abkk934@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3630-9272>
<https://ror.org/01wntqw50>

Article Type: Research Article

Date Received: 2025-12-16

Date Accepted: 2026-02-17

Date Published: 2026-03-29

Review: This article has been reviewed by
at least two reviewers using a double
blind peer review model.

Ethical Statement: It is declared that
scientific and ethical principles have
been followed while conducting and
writing this study and that all the sources
used have been properly cited.

Plagiarism checks: Yes. iThenticate
/ turnitin.com

Complaints: dergi@nukkadhadis.com -
nukkadhadis.com

Conflicts of Interest The author(s) has no
conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s)
acknowledge that they received no
external funding to support this
research.

Copyright & License 2026 The Authors.
This is an open access article under the
CC BY-NC 4.0 license.

Issue: 1 | March 2026

E-ISSN: 0000-0000

...

nukkadhadis.com

Abstract

This study examines the historical development, current state, challenges, and potential solutions for ḥadī th education within the madrasa system of Afghanistan over the past century. The Background of the research is the central role madrasas have played in the religious, social, and political life of Afghan society. However, socio-political transformations have subjected these institutions, and particularly the teaching of ḥadī th as a fundamental Islamic science, to various orientations and challenges. The Objective of the research is to systematically and comparatively analyze the curriculum, methods, and content of ḥadī th education in official (state-run), private (non-formal) madrasas, and university theology faculties in the country, and to identify deficiencies in this field. The Literature Gap stems from the fact that studies on madrasa education in Afghanistan have primarily focused on general history or fiqh education, leaving a comprehensive examination of ḥadī th education in terms of curriculum, methodology, and contemporary needs largely unexplored. This study aims to fill this gap by detailing the ḥadī th courses in these three main educational channels for the first time, contributing to a better understanding of the issues. The Methodology employed is descriptive and analytical; the historical process is summarized through a literature review, while official documents, curricula, and field data (Ministry of Education statistics, lesson plans) are examined comparatively. The Findings are as follows: ḥadī th education is predominantly based on teaching classical texts (al-Kutub al-Sittah, Riyāḍ al-Ṣāliḥīn, Mishkāṭ al-Maṣābiḥ, etc.). Critical analytical subjects such as uṣūl al-ḥadī th and jarḥ-ta'dīl are insufficient, especially in intermediate-level madrasas, with education relying more on text transmission and memorization. There are significant differences in curriculum and duration among state madrasas, private/non-formal madrasas, and universities. The education system overall requires updating to incorporate modern pedagogical methods, critical thinking, and responsiveness to contemporary needs. In conclusion, the study offers recommendations such as curriculum reform, teacher training, and inter-institutional coordination to endow ḥadī th education in Afghanistan with a more systematic, analytical, and integrated structure.

Keywords: Ḥadī th, Madrasa, Religious Education, Curriculum, Afghanistan.

Citation: Karimi, Abdul Karim. "Afghanistan'da Medrese Sistemi ve Hadis Eğitimi". *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (March 2026) 29-62.

نظام المدارس وتعليم الحديث في أفغانستان

عبد الكريم كريمي*

الملخص

تناول هذه الدراسة التطور التاريخي لتعليم الحديث في نظام المدارس الدينية بأفغانستان خلال القرن الأخير، مستعرضةً حالته الراهنة، والمشكلات التي يواجهها، مع تقديم مقترحات للحل. تنطلق الدراسة من الدور المحوري الذي تلعبه المدارس الدينية في الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية للمجتمع الأفغاني؛ حيث أدت التحولات السوسيو-سياسية إلى تعريض هذه المؤسسات -لا سيما تعليم الحديث بوصفه ركيزة في العلوم الإسلامية- لتحديات وتوجهات متباينة. يهدف البحث إلى إجراء تحليل منهجي مقارنةً لمنهج وأساليب ومحتوى تعليم الحديث في ثلاث قنوات تعليمية رئيسية: المدارس الرسمية (الحكومية)، والمدارس الخاصة (غير النظامية)، وكليات الشريعة في الجامعات الأفغانية، مع تحديد أوجه القصور في هذا المجال. وتبرز الفجوة البحثية في كون الدراسات السابقة المتعلقة بالتعليم المدرسي في أفغانستان ركزت بشكل أكبر على التاريخ العام أو التعليم الفقهي، دون وجود دراسة شاملة تتناول تعليم الحديث في سياق المنهج والأسلوب والاحتياجات المعاصرة؛ لذا تسعى هذه الدراسة لسد هذه الفجوة عبر عرض تفصيلي -يقدم لأول مرة- لواقع دروس الحديث في القنوات المذكورة. اعتمدت المنهجية المتبعة على النهج الوصفي التحليلي؛ حيث تم تتبع المسار التاريخي من خلال استقراء الأدبيات، وفحص الوثائق الرسمية والمنهج والبيانات الميدانية (إحصائيات وزارة التعليم، والخطط الدراسية) بأسلوب مقارنة. ومن النتائج التي تم التوصل إليها: أن تعليم الحديث يعتمد بصفة أساسية على تدريس النصوص الكلاسيكية (مثل الكتب الستة، ورياض الصالحين، ومشكاة المصابيح). في حين تظل المواد التحليلية والنقدية -مثل أصول الحديث والجرح والتعديل- غير كافية، خاصة في المدارس الدينية المتوسطة التي تركز على الحفظ والنقل. كما كشفت النتائج عن تباينات جوهرية في المناهج والمدد الزمنية بين المؤسسات الحكومية والخاصة والجامعية، مؤكدةً حاجة النظام التعليمي إلى التطوير ليتوافق مع الأساليب التربوية الحديثة والتفكير النقدي. ختاماً، تقدم الدراسة مقترحات عملية تشمل إصلاح المناهج، وتدريب المعلمين، وتعزيز التنسيق بين المؤسسات، بهدف إضفاء طابع أكثر منهجية وتحليلاً وتكاملاً على تعليم الحديث في أفغانستان.

الكلمات المفتاحية: الحديث، المدرسة، التعليم الديني، المناهج الدراسية، أفغانستان.

* طالب دكتوراه، جامعة أنقرة، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، فرع علم الحديث، أنقرة/تركيا

E-mail: abkk934@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-3630-9272
https://ror.org/01wntqws0

نوع المقال: مقالة بحثية

تاريخ الاستلام: 16 ديسمبر 2025

تاريخ القبول: 17 فبراير 2026

تاريخ النشر: 29 مارس 2026

مراجعة المقالة: تمت مراجعة هذه المقالة من قبل محكمين على الأقل باستخدام نموذج المراجعة العمياء المزدوجة.

بيان أخلاقيات البحث: يُصرح بأنه تم اتباع المبادئ العلمية والأخلاقية أثناء إجراء وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم الاستشهاد بها بشكل صحيح.

فحص الانتحال: نعم iThenticate.
/ turnitin.com

شكاوى ومقترحات:
dergi@nukkadhadis.com
- nukkadhadis.com

تضارب المصالح: ليس لدى المؤلف (المؤلفين) أي تضارب مصالح للإعلان عنه.

الدعم المالي: يؤكد المؤلف (المؤلفون) أنهم لم يتلقوا تمويلاً خارجياً لدعم هذا البحث.

الحقوق والترخيص: 2026 يحتفظ المؤلفون الذين ينشرون في هذه المجلة بحقوق الطبع والنشر لأعمالهم المرخصة بموجب رخصة المشاع الإبداعي نسب النصّ - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY-NC 4.0).

Issue: 1 | March 2026

E-ISSN: 0000-0000

nukkadhadis.com

الاقباس: Karimi, Abdul Karim. "Afganistan'da Medrese Sistemi ve Hadis Eğitimi". Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi 1 (March 2026) 29-62.

Giriş*

Dini okullar İslam ülkelerinde, özellikle de Afganistan'da, halkın düşünce ve zihniyet dünyasını yönlendirme konusunda önemli ve somut bir rol oynamışlardır. Bu okullar, toplumun aydın kesimi üzerinde etkili olmuş ve bu ülkelerdeki toplumsal ve siyasi değişimlerde önemli bir rol üstlenmiştir.¹ Son yüzyılda Afganistan halkı, dış müdahaleler ve iç savaşlar nedeniyle ülkelerini terk etmek zorunda kalmış ve çeşitli ülkelerdeki eğitim kurumlarında öğrenim görmüştür. Bu bireyler, ülkelere geri döndüklerinde dini ve mezhebi alanlarda çeşitli eğilimlerin doğuşuna neden olmuşlardır. Bu eğilimler, bazı durumlarda dini okulların belirli yönelimlerle kurulmasına da yol açmıştır. Bu eğilimler Afganistan'ın toplumsal ve siyasi sürecinde etkili olmuş ve gelecekte de kendine özgü sonuçlar doğuracaktır. Dolayısıyla Afganistan'daki dini okulların mevcut durumunu incelemek araştırmacıların temel sorumluluklarından biri haline gelmiştir. Açılan okullarda olumlu unsurlar bulunursa bunların geliştirilmesi ve güçlendirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde eksikliklerin ve zayıflıkların tespit edilip giderilmesi için bu okulların yetkililerine yardımcı olunmalı ve olası sorunların çözümü için gerekli adımlar atılmalıdır. Bu bağlamda Afganistan'daki dini okulların durumu, sadece fıkıh ve tefsir gibi ilimlerin öğretilmesiyle sınırlı kalmamalı; hadis ilmi de bu okulların eğitim müfredatında sağlam bir yer edinmelidir. Zira hadis ilmi, İslam'ın temel kaynaklarından biri olarak hem dini hükümleri anlamada hem de ahlaki değerleri öğretmede önemli bir rol oynamaktadır. Afganistan'daki dini okullarda, hadis ilminin daha sistematik ve derinlikli bir şekilde öğretilmesi, öğrencilerin İslam'ın ruhunu doğru bir şekilde kavramaları ve topluma faydalı bireyler olarak yetişmeleri açısından büyük bir gerekliliktir. Afgan medreselerinde hadis ilmi, İslam'ın temel öğretilerinin bir parçası olarak önemli bir yer tutmakta, ancak modern eğitim sistemleriyle kıyaslandığında çeşitli eksiklikler barındırmaktadır. Hadis eğitimi, genellikle temel hadis kitaplarının okunması ve açıklanmasıyla sınırlı kalmakta, usul-i hadis (hadis metodolojisi) ve cerh-ta'dil gibi hadis ilimlerinin daha teknik konuları ise sınırlı bir şekilde öğretilmektedir.²

* Bu makale yazarın "Afganistan Hadis Tarihi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. This article is derived from the author's doctoral thesis entitled "History of Hadith in Afghanistan".

هذه المقالة مقتبس من أطروحة الدكتوراه التي أعدها المؤلف بعنوان "تاريخ الحديث في أفغانستان".

¹ Afganistan ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Beşir Ahmet Devletabadi, *Şinasname-i Afganistan*, 29; Abdulhay Habibi, *Tarih-i Afganistan ba'd İslam*, 2/378; Mir Gulam Ahmed Gubar, *Afganistan der Mesir-i Tarih*, 2/35.

² Ayrıntılı bilgi için bk. Abdul Naim Sulaimanqul, *Afganistan'da Hadis Öğretimi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Mohammed Osman Tariq, *Religious Institution Building in Afghanistan: An Exploration* (Oslo: Peace Research Institute Oslo (PRIO), 2011); Jamal Malik, "Salafizing Hanafiyya? Madrasa Teachers in Afghanistan, State Actors, and Salafis" *The Review of Faith & International Affairs* 21/3 (15 Aug 2023), 69-85; Andreas Dürr, "Enjoining Good and Forbidding Evil-Islamic

Bu durum, öğrencilerin hadisleri doğru bir şekilde anlama, değerlendirme ve yorumlama becerilerinde sınırlılıklar oluşturabilmektedir. Bu bağlamda, makalede Afganistan'daki medreselerde okutulan temel hadis kitapları, ders içerikleri ve hadis eğitimindeki mevcut durumun genel bir değerlendirmesi yapılmıştır. Ayrıca geleneksel medreselerden modern medreselere geçiş süreci ve mevcut medreselerin sayısı da verilmeye çalışılmıştır.

1. Tarihi Arka Plan

1.1. Afganistan'da İslam Öncesi Eğitim ve Öğretim

İslam öncesi dönemde bugünkü Afganistan coğrafyası, Asya'nın önde gelen ilim ve kültür havzalarından biri olup, halkı tarih boyunca bilgiye güçlü bir yönelim göstermiştir. Bu dönemin eğitim sistemi, başta dini-ahlaki değerlerin öğretimi olmak üzere kutsal metinlerin ezberlenmesine dayanan bir yapı arz etmekteydi. Brahmanlar Veda'yı ezberleyip nesilden nesle aktarmaktan sorumluyken; astronomi, ses bilimi ve ritüel bilgiler eğitim müfredatını tamamlayan unsurlardı. Prensler ve askerler için beden eğitimi ise eğitsel sürecin ayrılmaz bir parçasıydı.³ Zihinsel eğitimin yanı sıra özellikle prensler ve askerler için tasarlanmış bedensel eğitim de programın ayrılmaz bir parçasını oluşturuyordu. Milattan önce yaklaşık bin yılından itibaren Avesta geleneğinin hâkim olduğu Zerdüşti dönemde eğitim, itaat, komşuluk hakları ve toplumsal değerler gibi temel ahlaki ilkeler üzerine kurulmuş; ileri eğitimde edebiyat, dinî ilahiler, astronomi, matematik ve tıp ön plana çıkmıştır. Öğrencilerin öğretmene hürmet, yaşlılara ikram ve canlılara eziyet etmeme gibi sorumlulukları bulunmaktaydı.⁴ Budizm'in bu topraklara girişiyle birlikte M.Ö. 237'den itibaren Budizm'in bölgeye yerleşmesiyle Belh ve Bamyân gibi merkezlerde manastır temelli bir eğitim modeli gelişmiş; öğrenciler altı yaşında başladıkları öğrenimlerini yirmi yaşına kadar sürdürmüşlerdir. Eğitim ücretsiz olup ezbere dayalı bir yöntem hâkimdi ve her manastır birer bağımsız eğitim kurumu niteliği taşımaktaydı.⁵ Söz konusu manastırlarda yükseköğretim faaliyetleri ücretsiz olarak yürütülmekteydi. Nitekim İslam öncesi dönemde, bahsi geçen coğrafyada bilim ve medeniyetin gelişkin izleri açık bir biçimde gözlemlenebilmektedir. İslam'ın bölgeye ulaşmasıyla birlikte Afganistan eğitim tarihinde köklü bir dönüşüm yaşanmıştır. İlme dair güçlü yerel birikim, Hz. Peygamber'in ilme vurgu yapan teşvikleriyle birleşmiş; vakıfların desteğiyle birçok eğitim kurumu özellikle şehir merkezlerinde hızla yaygınlaşmıştır. Tarihçilerin de

Education and Local Traditions in Afghanistan", ASIEN 138 (Januar 2016), 89-108; Abdul Satar Sirat, "Sharia and Islamic Education in Modern Afghanistan", *Middle East Journal* 23/2 (Spring 1969), 217-219.

³ Aminallah Mutasim, *Barresiy-i vez'iyat-e medâresi dinî* (Pervan: y.y., 1397), 64.

⁴ Muhammed Zahir, Seyyid Muhammed Yusuf, Pâyenda, *Tarih-i Maarif-i Afganistan* (Kabul: Vezaret-i Maarif, 1339), 1-2.

⁵ Pâyenda, *Tarih-i Maarif-i Afganistan*, 3-4.

belirttiği üzere bu ilim hareketinin ilk yoğunlaştığı yerlerden biri Belh olmuş, burada binlerce öğrenci İslami ilimlerde yetişmiş ve İslam ilim geleneğine yön veren pek çok âlim bu ortamda neşet etmiştir.

1.2. Afganistan'daki Medreselerin Tarihçesi

Öncelikle Afganistan'daki dini okullardan bahsederken kastedilenin İslam'ın öğretilerinin ilim talebelerine verildiği okullar olduğu belirtilmelidir. Bu nedenle, bu çalışmada İslam'ın Afganistan'a gelişiyle başlayan dini okulların tarihçesi kısaca incelenip günümüzdeki dini okulların durumu ayrıntılı ele alınacaktır. Afganistan'daki dini okullar İslam'ın bu topraklarda yayılmasıyla eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştır ve ilk dini eğitimlerin temelini sahabe atmıştır. Ancak dini okulların devlet destekli mi yoksa özel mi olacağı meselesi, 19. yüzyılın sonlarında Emir Abdurrahman Han'ın Kabil'deki Çûbfürüşî Camii'nde bir dini okul kurması ve bu okulun devlet hazinesinden finanse edilmesiyle gündeme gelmiştir.⁶ Bu konu ilerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.⁷

1.2.1. Özel Dini Medreselerin Tarihçesi

Günümüzde özel dini okullar, Afganistan vatandaşları tarafından kişisel motivasyonla kurulan okullar olarak tanımlanmaktadır. Bu okulların finansmanı, müfredat belirlenmesi ve öğrenci kabulü konusunda Afganistan devleti herhangi bir rol oynamamaktadır. Bu tür okulların Afganistan'da kurulma tarihçesi, bu topraklarda İslam'ın yayılma dönemine kadar uzanmaktadır ve bu konuda tüm tarihçiler hemfikirdir. Abdülhay Habibi'nin aktardığına göre “Hicretin ilk iki yüzyılında İslam dini, Afganistan'da Zerdüştlük, Budizm ve Brahmanizm'in yerini aldı ve Arapça dili de kendi yazı karakteriyle Afganistan'da yayılmaya başladı. İki buçuk yüzyıl boyunca Afganistan'ın doğu bölgelerinde Sanskritçe dili ve Arapça Kufi yazısı bir arada varlığını sürdürüyordu. Nitekim Afganistan'ın doğusunda ‘Tuçî’ Vadisi'nde bulunan en eski Arapça kitabe (281/894), Arapça ve Sanskritçe yazılmış olup, şu anda Peşavur Müzesi'nde muhafaza edilmektedir. Horasan, Herat ve Sistan'da da aynı dönemde Pehlevi dili yerini Dari (Farsça) diline bıraktı ve Afganistan'da İslamî ilimler, Tefsir, Hadis ve Siyer yayılmaya başladı. Zrenc, Belh,⁸ Herat,⁹ Merv¹⁰ ve diğer şehirlerde büyük İslami medreseler Afganistan'ın çeşitli

⁶ Gubar, *Afghanistan dar Masir-e Tarikh*, 1/2; Amaç Aziz, *Tarihçey-i Muhtesar-i Talim ve Terbiye-i Afganistan*, 23-47.

⁷ Geniş bilgi için bk. Azrâk, *Kanun-i Ulum-i Sakafat-i İslamî dar Afganistan*, 98.

⁸ Belh muhaddisleri ile ilgili bk. İhsanullah b. Amanullah el-Afgani, *Târîh el-Muhaddisin bi-Belh ve'l-Varidin Aleyha* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014).

⁹ Bk. Muinüddin Muhammed el-İsfizârî, *Ravzâtü'l-cennât fî evşâfi medîneti Herât*, 2 Cilt, nşr. Muhammed Kazim (Tahran: İntişara Eatir, 1960).

¹⁰ Merv ile ilgili geniş bilgi için bk. M. Mahfuz Söylemez, *Horasan'ın Bilim Merkezi Merv* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).

bölgelerinde faaliyete geçmiştir. Büyük Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk (ö. 485/1092) tarafından kurulduğu için kendisine nispetle Nizamiye ismiyle anılan medreselerden de bu bölge nasipsiz kalmamış. Gazneli Sultan Mahmut (ö. 421/1030) döneminde Gazne'de elliden fazla medresenin devlet tarafından, bir o kadarının da halk tarafından yapıldığı rivayet edilmektedir. Herat'ta da hicri yedinci asırdan önce 359 medrese ve tekke bulunmaktaydı.¹¹ Bu topraklardan İslam'ın büyük âlimleri muhaddisler ve fakihler yetişmiştir.¹² Konumuzu sınırlı tutmak için fazla detaya girmeden Afganistan'da özel medreseler yani resmi ve gayri resmi olan İmam-hatipleri ve üniversiteleri ele alacağız.

1.2.1.1. Özel Medrese Türleri:

Afganistan devleti, Eğitim Bakanlığı aracılığıyla dini okullar kurmaya başladığından beri, özel dini okullar da faaliyetlerine devam etmektedir. Bu özel dini okullar genellikle Eğitim Bakanlığı ile iki şekilde, bağımsız ve yarı bağımsız iş birliği yapmaktadır.

a) Tamamen Bağımsız Okullar

Birçok özel dini okul, belki de sayılarının fazlalığı ve merkezi bir otoritenin olmaması nedeniyle, tamamen bağımsız bir şekilde faaliyet göstermektedir. Bu okullar arasında Eğitim Bakanlığı ile hiçbir bağlantı bulunmamaktadır. Bunun nedeni, bu tür okulların genellikle camiler veya bazı durumlarda bir ev (veya dükkân) içinde çok basit bir şekilde kurulmasıdır. Din hakkında oldukça yüzeysel bilgiye sahip olan bir kişi, böyle bir okul açabilir ve kurulum aşamasında ya da ders verirken hiçbir ölçüte bağlı kalmayabilir. Daha doğru bir ifadeyle, bu kişi hem öğretmen hem yönetici hem müfettiş hem Eğitim Bakanlığı başkanı ve hatta Eğitim Bakanı olabilir. Bu okullarda kurucu, kendi okulunu açar ve istediği herhangi bir sistemi uygulamaya koyabilir.

b) Yarı Bağımsız Okullar

Bazı özel dini okullar, Eğitim Bakanlığı'ndan faaliyet izni alırlar ve Eğitim Bakanlığı'nın şartlarına uymayı taahhüt ederek, Bakanlık tarafından belirlenen okulların müfredatının yüzde yetmişini uygulayacaklarını kabul ederler. Ancak bu

¹¹ Alpkıray, "Son Dönem Afganistan Medreselerinde Hadis Eğitimi: Belh Örneği" *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2022); Furkani, "Günümüz Afganistan'ında Fıkıh Öğretimi", *Mütefekkir* 3/5 (2016), 160; ayrıca bk. İman, *el-Hayatü'l-ilmiyye fî Belh*, 216; Karimi, *Afganistanda Hadis Eğitim ve Öğretim Geleneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 56.

¹² Bk. Habibi, *Tarihi Muhteser-i Afganistan* (Peshawar: Anjuman-e Nashrati Danish, Safha, t.y.); Furkani, "Günümüz Afganistan'ında Fıkıh Öğretimi", 160-162; Karimi, *Afganistanda Hadis Eğitim ve Öğretim Geleneği*, 58.

okullar, finansman, idari ve öğretim kadrosunu seçme ile öğrencileri kabul etme konusunda bağımsızdırlar.

1.2.2. Devlet Dini Okullarının (Resmi Medreseler) Tarihçesi

Devlet dini okulları, Afganistan Eğitim Bakanlığı'na bağlı olan okullardır ve bu okullarla ilgili tüm meseleler, ders müfredatı, politikalar, idari ve hizmet personelinin istihdamı gibi konular Eğitim Bakanlığı tarafından belirlenir ve bu bakanlığın prosedürlerine uygun olarak yürütülür. Ayrıca, bu okulların ihtiyaçları da devlet tarafından karşılanmaktadır. Devlet dini okullarının yukarıdaki tanıma göre kuruluş tarihi hakkında, ilk devlet dini okulunun Emir Abdurrahman Han döneminde Kabil'deki Çüp Fûruşî Camii'nde kurulduğunu söylenebilir. Mir Gulam Muhammed Gubâr bu konuda şunları dile getirmektedir: “Emir, Şahî Camii'nde bir çubuk pazarı içinde küçük bir okul inşa etti ve burada fıkıh dersleri verilmeye başladı. Bu okulun öğretmenleri, Nengarhar ve Kandahar'dan iki müderris olan Molla Gulam Muhammed ve Molla Ebu Bekir'di. Daha sonra görevden alındılar ve onların yerine 1491'de Molla Ahmed Can Tûhî ve Molla Gül Ahmad Ahmadzai atanmıştır.”¹³ Ancak Mir Gulam Muhammed Gubâr'ın başka bir rivayetine göre, devlet dini eğitimleri 1470 ile 1475 yılları arasında Emir Şir Ali Han tarafından başlatılmıştır. Gubâr şöyle devam eder: “Kültür alanında Emir Şir Ali Han, biri sivil diğeri askeri olmak üzere iki yeni okul kurmuştur.”¹⁴ Bu askeri okulda dini dersler veriliyordu. Muhammed Ekrem Endişmend de “Maarif-i Asrî Afganistan” adlı kitabında bu konuya dikkat çekmiştir.¹⁵ Abdulkarim Pupel bu konuda şunları ifade eder: “Bazı yazarlar, Emir Şir Ali'nin modern ilk okulun kurulmasını, Seyit Cemaleddin'in görüşleri ve önerileriyle ilişkilendirmişlerdir.”¹⁶ Özel (sivil) okul, ülkenin önde gelen beyleri ve komutanları için başkentte kurulmuştu ve burada, emir ailelerinin ve saray beylerinin çocukları hukuk, yönetim, siyaset, dini bilimler ve tarih gibi dersler alıyorlardı. Ancak, Kabil'deki Şirpur'da kurulan askeri okulda, okuma, yazma, dini bilimler, tarih ve askeri eğitim teorik olarak öğretiliyordu. Öğrenciler yurtlarda kalıyorlardı ve masrafları devlet tarafından karşılanıyordu. Her iki okul, Abdulkadir tarafından yönetiliyordu; o aslında Afganistan'ın ilk onursal eğitim bakanı olarak kabul edilmektedir. Ancak matematik, kimya, coğrafya ve geometri dersleri yabancı öğretmenler tarafından veriliyordu. Bu süreçte meydana gelen olaylar sonucunda, Emir'in saltanatını sona erdiren ve Afganistan'ı İngiliz güçlerinin saldırısına maruz bırakan durumlarla söz konusu iki

¹³ Gubâr, *Afganistan der Mesir-i Tarih*, 2/650.

¹⁴ Gubâr, *Afganistan der Mesir-i Tarih*, 2/595.

¹⁵ Endişmend, *Maarif-i Asri Afganistan*, 7-8.

¹⁶ Bu konuda Seyyid Kasım Raştıya şöyle der: “Aynı şekilde, Emir, diğer alanlarda da reform önlemlerine dâhil olmuş ve Cemaleddin Afganî'nin vatanı terk ederken kendisine teslim ettiği programa uygun olarak, ülkede ilk kez sivil ve askeri okulları kurmuştur.” Bk. Seyyid Kasım Raştıya, *Afganistan der karn-ı Nozda*, 271.

okul, daha sonra meydana gelen siyasi ve askerî gelişmeler neticesinde işlevini yitirmiştir.¹⁷

Emir Abdurrahman Han'dan sonra, Afganistan tarihinin devamında devlet dini okullarının kurulması, hükümetlerin en önemli kaygılarından biri haline gelmiş ve bu okulların sayısı, ülkenin merkezi ve çeşitli şehirlerinde sürekli artmıştır. Örneğin, Muhammed Zahir Şah döneminde, Eğitim Bakanlığı'nın denetiminde faaliyet gösteren devlet dini okullarının sayısı 15 okul (medrese) ve hafızlık kurumu (Dârülhuffâz)¹⁸ olarak belirlenmiştir. Bu durum aşağıda gösterilmiştir:

Tablo 1: Afganistan'daki Devlet Dini Medreselerin (Resmi Medreseler) Sayısı, Muhammed Zahir Şah Döneminde

YILLAR (M.) | MEDRESE/HİMAYE KURULUŞLARI

1900-1910

| ● Dârülhuffâz -ı Kabul (1902)

1910-1920

| ● Dârülulûm-i Arabiye- Kabil (1919)

1920-1930

| ● Fehru'l-Madaris - Herat (1929)

1930-1940

| ● Necmu'l-Madaris - Nangarhar (1931)

| ● Medrese-i Cami' - Herat (1932)

| ● Medrese-i Esediye - Belh (1936)

| ● Medrese-i Ebu Müslim - Faryab (1936)

| ● Medrese-i Tahristan - Kunduz (1939)

| ● Dârülhuffâz -ı Herat - Herat (1940)

¹⁷ Popal, *Tarif-i Maarif* ya "Talim ve Terbiye." www.pajhwok.com. (Erişim Tarihi 10.02.2026)

¹⁸ Dârü'l-huffâzların medreselerin (okulların) yanında anılmasının nedeni, genellikle bu kurumlarda Kur'an-ı Kerim'in yanında temel dini bilgilerin de öğretilmesidir. Bu yüzden dârü'l-huffâzlar, dini ilkelere dayanan ilkokul niteliği taşımaktadır. Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bk. Habibullah Musannif, *Tarihi Medaris-i Dnin ve Daru'l-huffazha*, 11-12.

1940-1950

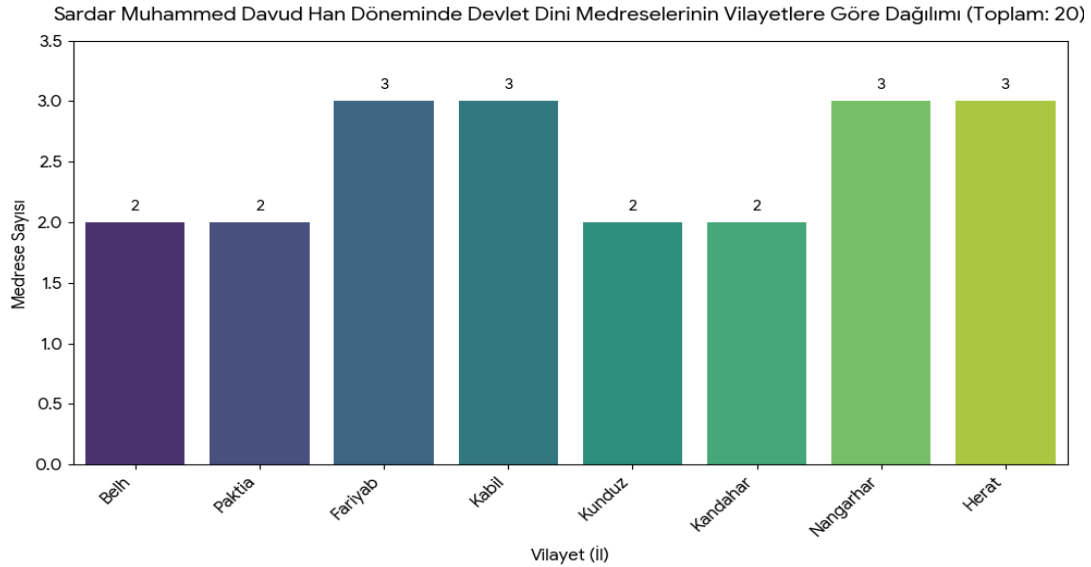
- Dârülhuffâz -ı Andhoy - Faryab (1941)
- Dârülhuffâz -ı Meymene - Meymene (1944)
- Medrese-i İmam Ebu Hanife - Kabil (1946)

1970-1980

- Medrese-i Ruhanî- Paktia (1972)
- Dârülhuffâz -ı Celalabad - Celalabad (1974)
- Medrese-i Muhammediye- Kandahar (1978)

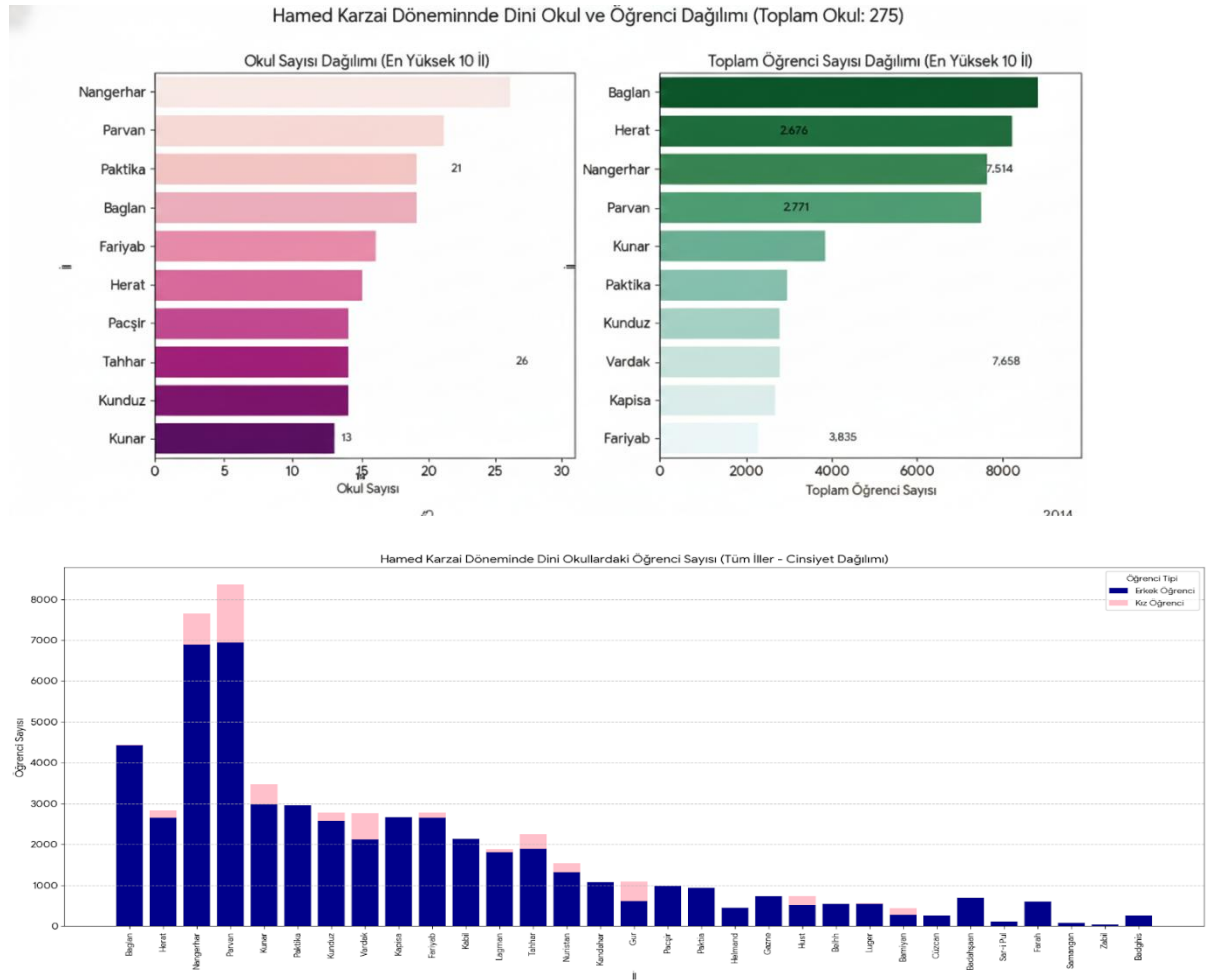
Serdar Muhammed Davud Han döneminde medreselerin sayısı 20'ye yükselmiştir ve vilayetlere/illere göre dağılımı aşağıdaki gibidir:

Tablo 2: Devlet Dini Okullarının (Medreselerin) Sayısı, Sardar Muhammed Davud Han Döneminde:¹⁹



Hamid Karzai döneminde devlet kontrolünde bulunan dini okulların (medreselerin) sayısı 275'e ulaşmaktadır. Bu okullarda 53.167 erkek öğrenci ve 5.361 kız öğrenci eğitim görmektedir. Aşağıdaki tabloda ayrıntılarıyla yer almaktadır.

¹⁹ Misbahullah, D. Hamid Karzai pe vakmeni ki pe Afganistan ki de şuvanzî av roznî behîr, 125; Mutesim Pervanî, Barresi vez'iyat-i madarisi dini konuni-i kişver a'm az devleti ve hususi Aminollah, 15-17.

Tablo 3: Hamed Karzai Döneminde Dini Okulların Sayısı ve Öğrenci Sayıları:²⁰

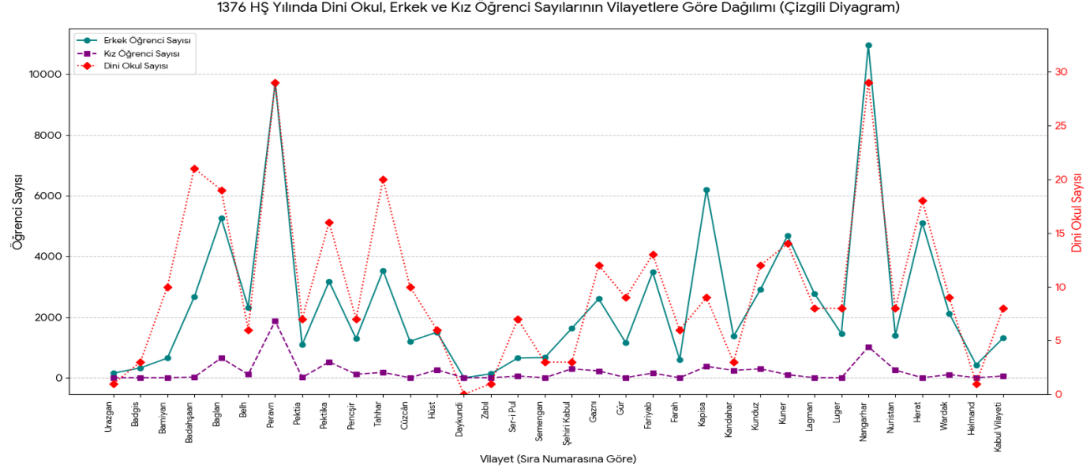
Ancak, *Hamed Karzai Döneminde Afganistan'daki Eğitim Süreci* kitabının yazarı Mısbahullah, bu sayıları verdikten sonra şu ifadeyi kullanmıştır: “Bu istatistiklere güvenmek zor.”²¹ Ekrem Endişmend ise şunları dile getirmiştir: “Eğitim Bakanlığı'nın verilerine göre, 1386 h. yılında, 7. sınıftan 14. sınıfa kadar olan dini okulların müfredatı ve ders içerikleri, Hanefi ve Caferi mezheplerine dayalı olarak hazırlanmıştır. Bu yıl, ülkenin 34 vilayetinde, Eğitim Bakanlığı tarafından resmi olarak kurulan yeni dini bilimler okulları adıyla Dâru'l-ulûmlar açılmıştır. 1386 h. yılında 17.000 yeni öğrenci bu dini okullara kaydolmuştur ve söz konusu yıl 336 dini okulda toplam öğrenci sayısı 91.000'e ulaşmıştır. 1378 h. yılında 12. ve 14. sınıflardan mezun olanların sayısı 2500'e ulaşmış olup, bunların %2'sini kız öğrenciler oluşturmuyordu. Aşağıdaki tablo, 1376 h. yılında ülke genelindeki

²⁰ Pervani, *Barresi vez'iyat-i madarisi dini konuni-i kişver a'm az devleti ve hususi Aminollah*, 17. Misbahullah, *D. Hamid Karzai pe vakmeni ki pe Afganistan ki de şuvanzî av rozni behîr*, 132-133.

²¹ Misbahullah, *D. Hamid Karzai pe vakmeni ki pe Afganistan ki de şuvanzî av rozni behîr*, 123-133.

vilayetlerde dini okulların sayısını, erkek ve kız öğrencilerin sayısını ve bu okullardaki öğrenci yüzdelarını göstermektedir.”²²

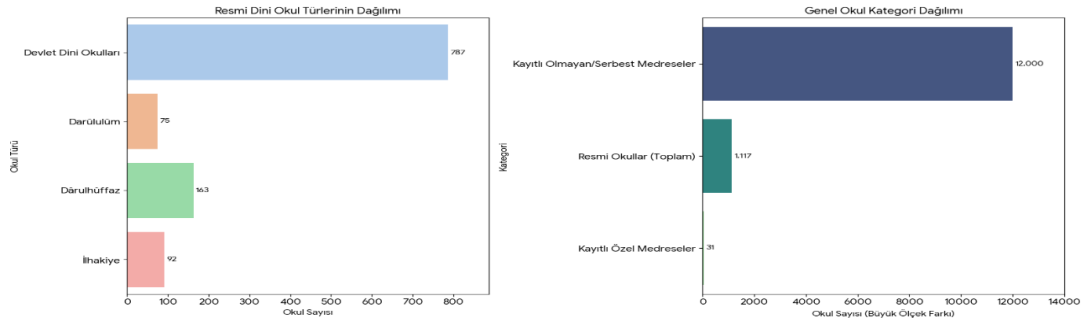
Tablo 4: 1376 H. Yılında Devlet Dini Okullarının (Metreslerin) Sayısı ve Öğrenci Sayıları:



2. Afganistan'da Medrese Eğitiminin Mevcut Durumu ve Sayısal Veriler

Eğitim Bakanlığı'nın dini eğitim müsteşarlığından alınan son verilere göre,²³ Afganistan'daki devlet dini okullarının sayısı ve bu okullardaki öğrenci sayısı aşağıdaki gibidir:

2.1. Devlet Dini Okullar (Resmi Medreseler):



Devlet Dini Okulları, (Resmi) Darû'l-ulûmlar ve Dâru'l-hüffazlar'ın toplam öğrenci sayısı: 376.770.

Eğitim Bakanlığı'na kaydedilmiş özel dini okulların (özel medreseler) sayısı: 31.

Eğitim Bakanlığı'na kaydedilmemiş özel dini okulların (serbest medreseler) sayısı: 12.000.²⁴

²² Endişmend, *Maarif-i Asri Afganistan*, 276.

²³ Bu veriler, 1397/8/13 tarihinde Eğitim Bakanlığı'nın dini eğitim müsteşarlığından alınmıştır.

²⁴ Aminallah Mu'tasim, *Barresî-ye vez'iyat-e medâres-e dînî-ye*, 75 (Pervan: y.y., 1397).

3. Medreselerde Hadis Eğitimi Müfredat Analizi

3.1. Medreselerde Uygulanan Ders Programları ve Hadis Eğitimi

Medreselerde gerçekleştirilen eğitim programları genel hatlarıyla benzerlik göstermektedir. Bu eğitim kurumları, “Dârülulûm” ve “Dârülhuffâz” olarak iki ana kısma ayrılmaktadır. Dârülhuffâz medreseleri, on ikinci sınıfa kadar yani lise seviyesinde eğitim verirken, Dârülulûm yüksek meslek okulları (ön lisans) on dördüncü sınıfa kadar olan süreçte eğitim faaliyetlerini sürdürmektedir. Her iki kurum, lise seviyesine kadar benzer bir müfredat sunmakta, ancak yükseköğretim aşamasında içerik bakımından farklılıklar göstermektedir. Bu bağlamda, Dârülulûm'daki derslerin genel yapısı sunulacaktır. Ardından, sınıf seviyelerine göre okutulan hadis ders kitapları detaylandırılacaktır. Lise döneminde daha fazla modern dersin öğretildiği göz önünde bulundurulduğunda, burada özellikle lise sonrası dönemin müfredatı ele alınacaktır. Bu süreç, dört dönemden oluşmakta ve on üçüncü ile on dördüncü sınıfları kapsamaktadır. Yüksekokullarda (ön lisans) eğitim almanın avantajlarına bakıldığında, on dördüncü sınıfı yüksek başarıyla tamamlayan bir öğrenci, üniversiteye ikinci sınıftan başlayabilmektedir. Oysa lise mezunları, “kankor sınavı” olarak bilinen üniversite giriş sınavlarına katılmak zorundadır. Şimdi, Dârülulûm yüksekokullarının ders müfredatı dönemler halinde ele alınacaktır.

Dârülulûm Yüksek Okulları Müfredatı

On Üçüncü Sınıf

1) Birinci Dönem Dersleri:

- Tefsir (تفسير)
- Hadis (حدیث)
- Fıkıh (فقه)
- Usulü Fıkıh (اصول الفقه)
- Hikmet (حکمت)
- Psikoloji (روان شناسی)
- Raşidin Halifeleri Tarihi (تاریخ خلفاء راشدین)
- Arapça (عربی)
- Sarf (صرف)
- Fukahâ Tabakatı (طبقات الفقهاء)
- Mantık (منطق)
- Eğitim Metodu (اصول و تدریس)

2) İkinci Dönem Dersleri:

- Tefsir (تفسير)
- Hadis (حدیث)
- Usulü Fıkıh (اصول فقه)
- Fıkıh (فقه)
- Akaid (عقاید)
- Mantık (منطق)
- Halifeler Tarihi (تاریخ خلفاء)
- Hikmet (حکمت)
- Arapça (Dil) (عربی)
- Peştuca (پشتو)

On Dördüncü Sınıf

3) Üçüncü Dönem Dersleri:

- Tefsir (تفسير)
- Hadis (حدیث)
- Usulü Fıkıh (اصول فقه)
- Fıkıh (فقه)
- Akaid (عقاید)
- Mantık (منطق)
- Tarih (تاریخ)
- Felsefe (فلسفه)
- Hitabet Metodu (اصول خطابه)
- Fıkıh Kaideleri (قواعد الفقهیه)
- Fars Edebiyatı (ادبیات دری)

4) Dördüncü Dönem Dersleri:

- Tefsir (تفسير)
- Hadis (حدیث)
- Usulü Fıkıh (اصول فقه)
- Fıkıh (فقه)
- Akaid (عقاید)

- Mantık (منطق)
- Tarih (تاریخ)
- Felsefe (فلسفه)
- Usulü Davet (اصول دعوت)
- Fıkıh Kaideleri (قواعد فقه)
- Eğitim Psikolojisi (راوان شناسی تربیتی)

Bu müfredat, Dârülulûm yüksekokullarında verilen derslerin yapısını ve içeriğini kapsamlı bir şekilde özetlemektedir.

3.1.1. Dârülulûm Medreselerinde Hadis Dersleri

Dârülulûm medreseleri, meslek lisesi olarak ikinci sınıftan on ikinci sınıfa kadar lise seviyesinde eğitim vermekte ve on üçüncü ile on dördüncü sınıflar ise yüksek meslek okulları olarak tanımlanmaktadır. Bu eğitim kurumlarının bir özelliği, on dördüncü sınıfı tamamlayan öğrencilerin, üniversiteye ikinci sınıftan, yani Şer'iyat (İlahiyat) Fakültesi öğrencisi olarak başlamalarına olanak tanınmasıdır.

Dârülulûm medreselerinde okutulan hadis dersleri aşağıdaki şekilde sıralanmaktadır:

- **İkinci Sınıftan Sekizinci Sınıfa Kadar:** Öğrencilere *el-Erba'în en-Nevevî* (Çehil Hadis, Farsça), *Kırk Hadis* okutulmaktadır.
- **Dokuzuncu Sınıf:** *Riyâzü's-Sâlihîn* (Farsça Tercümeli) ders olarak verilmektedir.
- **Onuncu Sınıf:** Hadis Usûlü Şerhi *Nuhbetü'l-Fiker* (Birinci Yarı), *Teyisîru Mustalahî'l-Hadîs* ve *Mişkâtü'l-Mesâbih*²⁵ ("Bâbu's-Salât") okutulmaktadır.
- **On Birinci Sınıf:** *Mişkâtü'l-Mesâbih* (Belirlenen yere kadar) ders olarak verilmektedir.
- **On İkinci Sınıf:** *Sünen-i Tirmizî* (Belirlenen yere kadar) okutulmaktadır.
- **On Üçüncü Sınıf:** Birinci dönemde *Sahîh-i Buhârî* (Dörtte biri), ikinci dönemde ise *Sahîh-i Buhârî* (Dörtte ikisi) okutulmakta; zaman zaman *Sahîh-i Müslim* de ders olarak verilmektedir. Bu kitapların okutulma programı her yıl değişiklik göstermektedir.
- **On Dördüncü Sınıf:** *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim* (Son bölümleri) ders olarak okutulmaktadır.

²⁵ Tebrîzî (ö. 741/1340) tarafından Ferrâ el-Begavî'ye ait *Mesâbihu's-Sünne*'yi tamamlamak için yazılan eserdir.

3.1.2. Dârülhuffâzlarda Okutulan Hadis Dersleri

Dârülhuffâz medreseleri, adından da anlaşılacağı üzere, öncelikli olarak Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemeye odaklanmaktadır. Bu medreselerde, Kur'ân ilimleri, tecvit ve kıraat gibi dersler ön planda bulunmaktadır. Hadis dersleri, altıncı sınıftan başlayarak on ikinci sınıfa kadar okutulmakta, ancak öncelik Kur'ân'ı ezberlemeye verilmektedir. Öğrenciler genellikle dokuzuncu sınıftan sonra Kur'ân'ı tamamlayarak Dârülulûm medresesine geçiş yapmaktadır.

Dârülhuffâz medreselerinde okutulan hadis dersleri şu şekildedir:

- **İkinci Sınıftan Altıncı Sınıfa Kadar:** Öğrencilere *Muhtasaru'l-Hadîs* dersi verilmekte, bu dersin yanı sıra *Mustalahu'l-Hadîs* kitabı da basitleştirilerek okutulmaktadır.
- **Altıncı Sınıftan Dokuzuncu Sınıfa Kadar:** *Kırk Hadis* ve *Riyâzü's-Sâlihîn* dersleri verilmektedir.
- **Onuncu ve On İkinci Sınıflar:** *Mişkâtü'l-Mesâbih* ve *Sünen-i Tirmizî* ders olarak okutulmaktadır.

Ayrıca, Dârülhuffâz medreselerinde Milli Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanmış olan *Sahîh-i Müslim* ve *Sahîh-i Buhârî* dersleri, Farsça açıklamalarıyla basitleştirilerek öğrencilere sunulmaktadır.²⁶ Bu eğitim yapısı, hadis ilminde temel bilgilerin oluşturulmasına katkı sağlamaktadır.

3.2. Gayri Resmi Medreselerde Uygulanan Müfredat

Resmi olmayan medreselerde uygulanan eğitim sistemi, tıpkı resmi medreselerde olduğu gibi belli bir heyet tarafından düzenlenen ve sistemli bir program çerçevesinde yürütülen bir yapıdadır. Bu medreselerde dört aşamalı bir eğitim modeli benimsenmiştir. İlk aşama, “İbtidâiyye” olarak adlandırılmakta ve bu dönem birinci sınıftan altıncı sınıfa kadar olan süreci kapsamaktadır. İkinci aşama ise “Sâneviyye” olarak adlandırılmakta olup, yedinci sınıftan on ikinci sınıfa kadar olan eğitimi içermektedir. Üçüncü ve dördüncü aşamalar ise “Âliye” ve “Âlimiye” olarak adlandırılan ileri düzey eğitim süreçleridir. Âliye aşaması, on üçüncü ve on dördüncü sınıfları, Âlimiye aşaması ise on beşinci ve on altıncı sınıfları kapsamaktadır. Eğitim sürecinin sonunda, öğrenci tüm aşamaları başarıyla tamamladığında ilmi icazet belgesi alarak mezun olmaya hak kazanır. Bu belge,

²⁶ Afganistan, “Vezaret-i Maarif” (Milli Eğitim Bakanlığı) tarafından hazırlanan Ders Kitapları müfredatı (Kabil: y.y., 2019); Ayrıca geçmiş yılların müfredatına baktığımızda çok bir değişiklik görünmemektedir. Bk. Zahir Payenda Muhammad, Ali Yusuf, *Da Afghanistan da Marif Tarih* (Kabil: Afganistan Maarif Bakanlığı Telif ve Tercüme Müdürlüğü, 1383/2004), 83-87.

geleneksel olarak bir törenle öğrenciye takdim edilir ve bu törene “Destar Bendi”²⁷ adı verilen sarık sarma töreni de denilmektedir. Aşağıda, bu dört aşamanın içeriği, okutulan dersler ve kullanılan kitaplar detaylı olarak sunulacaktır. Resmi olmayan medreselerde sınıf sistemi mevcut değildir ve bu husus aşama sistemiyle ilerlemektedir. Bu aşamaları daha iyi anlaşılması için sınıf karşılığını da vererek ele almaya çalışacağız.²⁸

Birinci aşama (İbtidâiyye):

Bu aşamada ilkokul seviyesinde dersler verilmektedir.

İkinci Aşama (Sânevîyye):

İkinci aşama, orta öğretim seviyesini kapsayan yedinci sınıftan on ikinci sınıfa kadar süren bir dönemi içerir. Bu dönemde öğrencilere çeşitli İslami ilimler, Arap dili ve mantık gibi dersler verilmektedir. Müfredat, klasik İslami eserler ve temel dini metinlere dayanmaktadır.

Yedinci Sınıf Dersleri ve Kitapları: Bu sınıfta fıkıh, sarf, nahiv, Arapça, mantık, İslam ahlakı ve sosyal bilgiler dersleri işlenir. Fıkıh derslerinde Kudûrî ve Şûrûtu's-Salât kitapları okutulurken, sarf dersinde *Sarf Bayhi* ve *Mîzânu's-Sarf* kitapları kullanılır. Nahiv dersinde *Nahiv Mir* ve *Şemmt*, Arapça dersinde *et-Tarîkatu'l-Mısriyye* ve *Mûfidetü't-Tâlibîn* kitapları kullanılarak dil eğitimi verilir. Mantık dersinde *Teysirü'l-Mantık* okutulurken, İslam ahlakı dersinde *Sakafat* kitabı kullanılır. Ayrıca sosyal bilgiler dersinde *Tipiki Talimatı Umumî* okutulmaktadır.

Sekizinci Sınıf Dersleri ve Kitapları: Sekizinci sınıfta akaid, fıkıh, sarf, nahiv, hadis, mantık ve tecvid dersleri yer alır. Akaid dersinde “Fıkıh-ı Ekber” okutulurken, fıkıh dersinde “Nûru'l-Îzâh” kitabı işlenir. Sarf dersinde “Cincânî”, nahiv dersinde “Hidayetü'n-Nahiv” kullanılır. Hadis dersinde “el-Erbain en-Neveviyye”, mantık dersinde “İsaguci” ve tecvid dersinde “Cemâlü'l-Kur'ân” okutulmaktadır.

Dokuzuncu Sınıf Dersleri ve Kitapları: Bu sınıfta akaid, fıkıh, sarf, nahiv, hadis, mantık, tecvid ve ek olarak İngilizce ve bilgisayar dersleri verilmektedir. Akaid dersinde “Ebu'l-Müntehâ”, fıkıh dersinde “Kenzü'd-Dakâik”, sarf dersinde “İlmu's-

²⁷ Destar Bendi (دستار بندی), İslami eğitimi tamamlayan öğrencilere verilen bir icazet merasimidir. Bu törenle medrese mezunlarına “âlim” veya “mevlevî” unvanı kazandırılır. Tören sırasında öğrencinin başına sarık sarılarak ilmi ehliyeti ve mezuniyeti simgelenir. Bu gelenek, İslam dünyasında eğitim süreçlerinin son aşamasını temsil eder ve öğrencinin resmi olarak dinî alanda ders verme yetkisi kazandığını gösterir.

²⁸ Resmi olmayan medreseler, 2008 yılından itibaren kendi eğitim sistemlerine uygun olarak yıllık ve haftalık ders planlarını oluşturmaya başlamışlardır. Bu medreseler, geleneksel İslami eğitim modelini sürdürmekle birlikte, modern eğitim ihtiyaçlarını da göz önünde bulundurarak, daha sistemli ve programlı bir müfredat geliştirmişlerdir. Hazırlanan bu ders planları, öğrencilerin İslami ilimlerde derinleşmelerini sağlarken, aynı zamanda dil, mantık, felsefe gibi entelektüel alanlarda da eğitim sunmayı amaçlamaktadır.

Sîga", nahiv dersinde "Kâfiye", hadis dersinde "Riyâzü's-Sâlihîn (I)", mantık dersinde "Şerhu't-Tehzîb" ve tecvid dersinde "Fevâid Mekkiyye" kitapları okutulmaktadır.

Onuncu Sınıf Ders Kitapları: Onuncu sınıfta fıkıh, sarf, nahiv, hadis usulü, mantık, fıkıh usulü, siyer, tarih ve Arapça dersleri verilir. Fıkıh dersinde "Şerhu'l-Vikâye", sarf dersinde "Merâhu'l-Ervâh", nahiv dersinde "el-Nehiv'l-Vâzih", hadis usulü dersinde "Mustalahi'l-Hadis", mantık dersinde "Bedî'al-Mizan", fıkıh usulü dersinde "Usûlü'ş-Şâfi", siyer dersinde "Kıyasu'n-Nebiyyûn", tarih dersinde "Tarih-i Teşrih" ve Arapça dersinde "el-Arabiyyetü Beyne Yedeyk" kitapları okutulmaktadır.

Üçüncü Aşama (Âliyye): Bu aşama, ileri düzey İslami ilimlerin ve diğer disiplinlerin okutulduğu iki yıllık bir süreçtir. Öğrenciler bu dönemde tefsir, hadis, fıkıh ve felsefe gibi derslerle daha derin bir eğitim almaktadır.

On Üçüncü Sınıf Ders Kitapları: Tefsir, hadis, fıkıh usulü, belagat, akait, tarih ve matematik dersleri verilir. Tefsir dersinde "Medârik (I)", hadis dersinde "Şerhu Maâni'l-Âsâr", fıkıh usulünde "et-Tavzih ve et-Telvih", belagatta "Muhtasaru'l-Meâni", akait dersinde "Şerhu'l-Akîdet", tarih dersinde "Dinler Tarihi" ve matematik dersinde "Hulâsetü'l-Hisab" kitapları okutulmaktadır.

On Dördüncü Sınıf Ders Kitapları: Bu sınıfta tefsir, hadis, fıkıh, hadis usulü, belagat, aruz, Arap edebiyatı ve felsefe dersleri işlenir. Tefsir dersinde "Medârik", hadis dersinde "Mişkâtü'l-Mesâbih (I)", fıkıh dersinde "el-Hidâye (IV)", hadis usulü dersinde "Nuhbetü'l-Fiker", belagat dersinde "el-Mutavvel", aruz dersinde "Muhtasaru'ş-Şafi", Arap edebiyatı dersinde "Makâmâtü'l-Herirî" ve felsefe dersinde "Heyetü'l-Kübrâ" kitapları kullanılmaktadır.

Dördüncü Aşama (Alimiyye): Bu aşama, "Alim" unvanı almayı sağlayan ve iki yıl süren eğitim dönemidir. Eğitim süreci tamamlandığında öğrencilere ilmi icazet belgesi verilir. Bu süreç, öğrencilere fıkıh, hadis ve diğer İslami ilimlerde derinlemesine bilgi kazandırmayı amaçlamaktadır.

On Beşinci Sınıf Ders Kitapları: Tefsir, hadis, fıkıh ve İslam tarihi dersleri okutulur. Tefsir dersinde "Beydavî Tefsiri", hadis dersinde "Mişkâtü'l-Mesâbih", fıkıh dersinde "Fikhi'l-Mukarin", İslam tarihi dersinde "Tarihu'l-Hülefa (Suyutî)" kitapları işlenmektedir.

On Altıncı Sınıf Ders Kitapları: Bu dönemde sadece hadis dersleri okutulmakta ve "Kütüb-i Sitte" dâhil olmak üzere ana hadis kaynakları detaylı olarak işlenmektedir. Hadis halkaları şeklinde yapılan eğitimde "Sahîh-i Buhârî", "Sünen-i Tirmizî", "Sahîh-i Müslim", "Sünen-i Ebî Dâvûd", "Sünen-i İbn Mâce", "Sünen-i Nesâî" ve "Muvatta'-ı İmâm Mâlik" gibi hadis kitapları öğretilmektedir. Bu dönemin

sonunda “Hatm-i Buhârî” adı verilen bir törenle öğrencilerin başlarına sarık sarılır ve icazet belgesi takdim edilir.²⁹

Sonuç olarak, gayri resmi medreselerde uygulanan müfredat, öğrencilere İslami ilimlerin yanında dil, mantık, tarih ve felsefe gibi alanlarda da sağlam bir eğitim sunmayı amaçlamaktadır. Bu dört aşamalı eğitim sistemi, geleneksel İslami öğretilerle modern eğitim yöntemlerini harmanlayarak öğrencilere kapsamlı bir dini ve entelektüel birikim kazandırmayı hedeflemektedir.

3.2.1. Gayr-i Resmi Medreselerde Hadis Dersleri

Resmi olmayan medreseler, İslami eğitim sisteminde köklü bir geleneğe sahiptir. Bu medreselerde eğitim, geleneksel medrese anlayışını takip ederek belirli dönemlere ayrılan bir program çerçevesinde ilerlemektedir. Genellikle üç ana dönemden oluşan bu program, her aşamada farklı seviyelere göre hadis derslerini kapsamaktadır. Eğitimin ilk iki dönemi, temel hadis kitaplarına ve usulüne odaklanırken, üçüncü ve dördüncü dönemlerde daha ileri seviyedeki hadis metinleri işlenmektedir. Gayri resmi medreselerde eğitim, çoğunlukla bir müderrisin rehberliğinde, ders halkaları şeklinde yürütülmektedir. Dört dönem olarak tasnif edilen eğitim süreci, birinci sınıftan on altıncı sınıfa kadar devam eden kademeli bir ilerlemeyi ifade etmektedir.

İlk iki dönemde okutulan hadis dersleri şunlardır: *el-Erbaîn en-Nevevi* (Kırk Hadis), *Mustalahi'l-Hadis* (Hadis Usulü) ve *Âsâru's-Sünen* (Seçili Hadisler). Ayrıca İmam Malik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'* adlı eserinden seçilen hadisler de bu aşamada öğretilmektedir. Üçüncü dönem, on üçüncü ve on dördüncü sınıfları kapsar. Bu dönemde okutulan hadis kitapları arasında *Mişkâtü'l-Mesâbih* birinci cildi ve *Şerhu Meâni'l-Âsâr* gibi klasik eserler yer almaktadır. Bu dersler, öğrencilerin hadis bilgilerini ileri seviyeye taşıyarak hadislerin anlamlarını derinlemesine incelemelerine olanak tanır. Son aşama “Âliyye” olarak adlandırılan dördüncü dönemdir. Bu dönem on beşinci ve on altıncı sınıfları kapsamaktadır. Âliyye döneminde okutulan başlıca hadis kitapları şunlardır: *Mişkâtü'l-Mesâbih* ikinci cildi, *Sahîh-i Buhârî* (cilt I ve II), *Sahîh-i Müslim*, *Sünen-i Tirmizî* (cilt I ve II), *Sünen-i Ebî Dâvûd*, *Sünen-i Nesâî*, *Sünen-i İbn Mâce* ve İmam Malik'in *el-Muvatta'* adlı eseri. Bu dönemde öğrenciler, temel hadis külliyatını inceleyerek hadisleri isnad ve metin açısından değerlendirirler. Eğitim sürecinin nihai aşaması, “Hatm-i Buhârî” adındaki mezuniyet töreni ile sona erer. Bu törende öğrenciler, hadis ilmi konusunda yetkinlik kazandıklarını gösteren icazet belgelerini almaktadır. “Hatm-i Buhârî” töreni, medresenin büyük hocalarının

²⁹ Detaylı bilgi için bk. Abdulkarim Karimi, *Afganistan'da Hadis Eğitim ve Öğretimi Geleneği*, 60.

katılımıyla gerçekleştirilen, ilmî icazet merasimlerinden biridir ve mezuniyet sonrası öğrencinin “âlim” unvanını kazanmasını simgeler.³⁰

4. Üniversitelerde Şeriat Fakültelerinin Açılım Süreci

Afganistan'da İlahiyat fakültelerinin tarihsel gelişimini kısaca incelemek faydalı olacaktır. İlahiyat fakülteleri, Afganistan'da yükseköğretim kurumlarının bir parçası olarak, dini ve İslami ilimlerin en üst eğitim basamağını temsil etmektedir. 1996 yılına kadar, bu fakülterlere sadece resmi medreselerden (Dârululûm ve Dârulhuffâz liseleri) mezun olan öğrenciler kabul edilmekteydi. Ancak, yalnızca erkek öğrencilerin kabul edilmesi önemli bir sorun teşkil ediyordu. Kız öğrencilerin İmam-Hatip liselerinin olmaması nedeniyle bu fakülterlere girememesi, eğitime erişim açısından ciddi bir eksiklik olarak görülmekteydi. 1996'dan itibaren, lise türüne bakılmaksızın kız öğrenciler de Şeriat fakültelerine kabul edilmeye başlandı ve böylece kadınların İlahiyat eğitimine erişimi sağlanmış oldu. Ülkede ilk Şeriat Fakültesi, Kabil Üniversitesi bünyesinde kurulmuş olup, bu fakültenin yıllık öğretim programı, diğer illerdeki üniversitelerde de örnek alınarak uygulanmaktadır. Eğitim planları, her ne kadar kız ve erkek öğrenciler için ayrı hazırlanmış olsa da içerik açısından büyük oranda benzerlik göstermektedir.

Afganistan'daki ilahiyat fakültelerinde iki farklı eğitim programı uygulanmaktadır: “İslam Öğretimi” ile “Fıkıh ve Kanun”. “İslam Öğretimi” programı mezunları genellikle vaiz, irşat görevlisi ve ilköğretim ile ortaöğretim düzeyinde din öğretmenleri olarak görev yapmaktadır. Bu programın ders müfredatı ilerleyen sayfalarda ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. “Fıkıh ve Kanun” programında ise fıkıh ve hukuk dersleri ağırlıklı olarak verilmektedir. “Fıkıh ve Kanun” programının tercih edilme oranının yüksek olmasının nedeni, Afganistan'ın şeriat hükümleri ile yönetilmesi ve ülkenin tarihsel olarak fıkıh ilmi açısından önemli bir merkez konumunda olmasıdır. Bu programın amacı, vaizler, irşat görevlileri, müftüler ve mahkemelerde şeriat hükümlerine göre görev yapacak hâkimler yetiştirmektir.³¹ Özel üniversiteler ve yükseköğretim kurumlarındaki Şeriat Fakültelerinin ders

³⁰ Bu ders müfredatı, Belh medreselerinden biri olan Dârululûm İmam Müslim Medresesi'nin ders planı örnek alınarak oluşturulmuştur. Bu medresede, dört dönemlik bir eğitim sistemi uygulanmakta olup, her dönem seviye bazında farklı hadis derslerini içermektedir. İlk dönemlerde temel hadis metinleri ve usul bilgileri öğretilirken, son dönemlerde daha ileri seviye hadis kitapları incelenmektedir. Eğitim sürecinin sonunda ise, “Hatm-i Buhârî” töreni ile öğrencilere icazet belgeleri verilmektedir. Bk. Abdulkarim Karimi, *Afganistan'da hadis Eğitim ve Öğretimi Geleneği*, 60; Bk. Alpkıray, “Son Dönem Afganistan Medreselerinde Hadis Eğitimi: Belh Örneği” *İhya Dergisi*, 8/2 (2022); Furkani, “Tarihte Model İslam Kentlerden Biri Olarak Belh Şehri”, *U.K.Ç.S. Kongresi*.

³¹ <https://mohe.gov.af/sites/default/files/2020> - (Yükseköğretim Başkanlığı Üniversite Listesi) وزارت
، کتالڼ پوهنتون ها وموسسات تحصیالت عالی دولتي ، (Erişim Tarihi: 10.02.2026)

müfredatları, büyük oranda devlet üniversitelerindeki fakültelerle aynıdır.³² Bu nedenle, incelememizde özellikle Kabil Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nin ders müfredatı ve hadis dersleri ele alınacaktır. Afganistan'daki üniversitelerin, hem devlet hem de özel sektörde sayısı hızla artmaktadır. Ayrıca, son yıllarda yüksek lisans programlarının sayısında da ciddi bir artış yaşanmıştır. Devlet üniversitelerindeki Şeriat fakültelerinin sayısı 12'ye ulaşmış olup özel üniversitelerde de benzer fakülteler bulunmaktadır.

5. İlahiyat (Şeriat) Fakültesinin Kısa Tanıtımı

İlahiyat Fakültesi, üniversitelerin bünyesinde yer alan bir eğitim ve araştırma birimidir. Amacı, dini konularda bilgi sahibi, çeşitli alanlarda özellikle adli ve yargı kurumları, eğitim ve öğretim, rehberlik ve davet alanlarında uzmanlar ve akademisyenler yetiştirmektir. Fakülte, lisans, yüksek lisans ve doktora düzeylerinde İslam Hukuku (Fıkıh) ve Hukuk, İslami Eğitim gibi bölümlerde eğitim vermektedir. Bu fakülte, 1951'de Afganistan'ın başkenti Kabil'de, tıp (1932), hukuk (1938), edebiyat (1941) ve fen bilimleri (1942) fakültelerinden sonra, Şeriat ve Hukuk alanlarında eğitim veren ilk akademik merkez olarak kuruldu. Fakültenin kuruluşu, merhum Profesör Muhammed Asgar Han'ın başkanlığında 14 öğretim üyesinin bilimsel çabalarıyla gerçekleşti. İlk olarak Şah-ı Du Şemsire Türbesi yakınında bulunan bir binada faaliyet göstermeye başladı. O dönemde, Şeriat Fakültesi'nde İslami bilimlerin yanı sıra hukuk dersleri de okutulmaktaydı.³³ Günümüzde Kabil Üniversitesi Şeriat Fakültesi ve ülkedeki diğer birçok üniversitenin İlahiyat Fakülteleri, fıkıh ve hukuk ile İslami eğitim alanlarında uzman kadrolar yetiştirmeye devam etmektedir. Aynı zamanda, İlahiyat fakültelerinin İslami Kültür bölümleri, Afganistan'daki tüm yükseköğrenim alanları için gerekli olan temel dini bilgileri sunma görevini üstlenmiştir. Afganistan'da Şeriat (İlahiyat) Fakülteleri, hem devlet hem de özel üniversitelerde önemli bir yer tutmaktadır. Bu fakülteler, dini ilimlerin yükseköğretim düzeyinde öğretilmesi ve uzmanlaşma sağlanması amacıyla kurulmuştur. Afganistan'daki şeriat fakültelerinin kuruluş tarihleri şöyledir:

³² Kabil Üniversitesi Şeriat Fakültesi Lisans Ders Programı, 2019; bk. Özel üniversiteler için <https://mohe.gov.af/sites/default/files/2021>. (Erişim Tarihi: 10.02.2026)

³³ Vezarat-i Tahsilati 'Ali, *Barnama-i Milli-i Bâznegari va Inkişâf-i Nasâb-i Tahsili Puhantunhâ-i Kışver Puhanze-i Şeriat* (Kabil: y.y., 2019)

a. Devlet Üniversitelerindeki Şeriat (İlahiyat) Fakülteleri:³⁴

1. Kabil Üniversitesi Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1951)
2. Belh Üniversitesi Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1993)
3. Nengerhâr Üniversitesi Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1994)
4. Herat Üniversitesi Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1994)
5. Tahar Üniversitesi Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1995)
6. Alberuni Üniversitesi Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (2000)
7. Host Üniversitesi Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (2003)
8. Koner Üniversitesi Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (2006)
9. Kandahar Üniversitesi Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (2008)
10. Gazni Üniversitesi Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (2013)
11. Bağlan Üniversitesi Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (2014)
12. Fariyab Üniversitesi Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (2020)

b. Özel Üniversitelerdeki Şeriat (İlahiyat) Fakülteleri:

1. Selam Üniversitesi Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1388/2009)
2. Davet Üniversitesi Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1388/2009)
3. Tabaş Üniversitesi Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1388/2009)
4. Cami Üniversitesi Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1390/2011)
5. el-Felah Üniversitesi Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1391/2012)
6. Sadat Yüksek Tahsil Kurumu Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1391/2012)
7. İşrak Yüksek Tahsil Kurumu Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1391/2012)
8. Helmend Yüksek Tahsil Kurumu Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1392/2013)
9. İstikamet Yüksek Tahsil Kurumu Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1392/2013)
10. Ezher Yüksek Tahsil Kurumu Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1393/2014)
11. İrşâd Yüksek Tahsil Kurumu Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1393/2014)
12. Peyam Yüksek Tahsil Kurumu Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1393/2014)

³⁴ <https://mohe.gov.af/dr/;05-2021>. Listi Umumi-i Pûhanton-ha va Muasassat-i Tahsilat-i Aali Hususi. (Erişim Tarihi: 10.02.2026)

13. Cihan Yüksek Tahsil Kurumu Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1396/2017)
14. Hikmet Yüksek Tahsil Kurumu Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1393/2014)
15. Kudus Yüksek Tahsil Kurumu Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1393/2014)
16. Sultan Mahmut Gaznevî Yüksek Tahsil Kurumu Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1393/2014)
17. Kalem Yüksek Tahsil Kurumu Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1394/2015)
18. İmam Şeybanî Yüksek Tahsil Kurumu Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1394/2015)
19. Sadat Yüksek Tahsil Kurumu Şeriat (İlahiyat) Fakültesi (1397/2018)

5.1. Kabil Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kuruluş Tarihçesi

Kabil Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1330/1951 yılında Kabil Üniversitesi'nin beşinci fakültesi olarak akademik faaliyetlerine başlamıştır. Bu fakülte, Afganistan'da yükseköğretim ve modern eğitim sunan ilk resmi kurum olma özelliğini taşımaktadır. 1325/1946 yılından itibaren, resmi eğitim kurumları, devlet tarafından bir araya getirilerek Kabil Üniversitesi adı altında birleşmiştir. 1329/1950 yılında Milli Eğitim Bakanlığının kararnamesi ile din eğitimi alanında bir fakülte açılması kararlaştırılmıştır. Bir yıl sonra, yani 1330 yılında, Kabil Üniversitesi'nin beşinci fakültesi olarak, ülkenin ilk şeriat fakültesi olan Kabil Şeriat Fakültesi kurulmuştur. Başlangıçta Medrese-i Şer'iyye olarak bilinen ve daha sonra Medrese-i Ebu Hanife adını alan, 12 sınıflık bu İmam-Hatip lisesinden mezun olan ilk öğrenciler, Kabil Şeriat Fakültesi'nin ilk kayıtlı öğrencileri olmuştur. İlk dönemlerde yalnızca Ebu Hanife Medresesi öğrencilerinin üniversiteye kabul edilmesi mümkünken, 1331/1952 yılında okul reisi Abdülhak liderliğinde yapılan düzenlemelerle tüm lise mezunlarına Şeriat fakültelerine giriş hakkı tanınmıştır. 1987 yılında bu fakültenin adı "İslam İlimleri ve Araştırmalar Üniversitesi" olarak değiştirilmiştir.³⁵ 1988 yılında üniversite, üç farklı akademik programla eğitim hizmeti vermeye başlamıştır:

- **İslami Öğretiler ve Rehberlik Programı:** "İnanç ve Felsefe", "Tefsir ve Hadis", "Arap Dili ve Edebiyat" gibi üç anabilim dalından oluşmaktadır.
- **Fıkıh ve Kanun Programı:** "Fıkıh Usulü" ve "Hukuk" olmak üzere iki anabilim dalına sahiptir.

³⁵ Bk. Karimi, *Afganistan'da Hadis Eğitim ve Öğretimi Geleneği*, 60; Saray, "Afganistan", DİA (İstanbul: 1988), 408; فقه قانون، تعلیمات اسلامی، ثقافت اسلامی نصاب های تحصیلی جدید، 2021.

- **Uzmanlık Programı:** Bu programın temel amacı, eğitim kurumlarında mesleki yetkinlikleri teşvik etmek ve İslami ilimlerin tebliğ ve vaazlarla yayılmasını sağlamaktır.

1371/1992 yılında mücahitlerin ülkeyi ele geçirmesiyle, İslami bir üniversite kurulması amacıyla mevcut ismiyle İslam İlimleri ve Araştırmalar Üniversitesi, Pakistan'daki Davet ve Cihad Üniversitesi bünyesine alınmıştır. 1374/1995 yılında tekrar Kabil Üniversitesi'nin bünyesine girmiş ve Şeriat Fakültesi adı altında akademik faaliyetlerine devam etmiştir. Günümüzde Kabil İlahiyat Fakültesi, Afganistan'ın en köklü ve büyük ilahiyat fakültelerinden biri olarak varlığını sürdürmektedir.³⁶ Kabil Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, “Fıkıh ve Usulü Fıkıh”, “Talim-i İslami”, “Akaid ve Felsefe” ile “Sakafat-ı İslami” olmak üzere dört anabilim dalına sahiptir. Mevcut akademik programlar, “İslam Öğretimi” ve “Fıkıh ve Kanun” olarak iki şekilde düzenlenmiştir. Fakültede lisans ve yüksek lisans seviyesinde sunulan hadis dersleri ve içerikleri, İslam bilimleri alanındaki derin bilgi aktarımını hedeflemekle birlikte, öğrencilerin uzmanlık alanlarında yeterlilik kazanmalarını sağlamayı amaçlamaktadır.³⁷ Kabil Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, tarihi ve akademik birikimi ile günümüzde Afganistan'daki dini eğitim sisteminin önemli bir parçası olma konumunu sürdürmektedir.

5.1.1. Kabil Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Lisans Programı Ders Planı

Kabil Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam ilimleri alanında önemli bir eğitim kurumu olarak, lisans programında kapsamlı bir ders planı sunmaktadır. Bu ders planı, öğrencilerin teolojik, hukuki ve felsefi temellerini sağlamlaştırarak İslam ilimleri alanında derinlemesine bilgi edinmelerine olanak tanımaktadır.

- Birinci Dönem Dersleri: Lisans programının ilk döneminde, öğrenciler Akaid/İlahiyat (الهيئات/عقائد), Tefsir (تفسير), Hadis (حديث), Ahvâl Şahsiyye/Fıkıh (احوال الشخصية/فقه), Târîhu Teşrî'i'l-İslâmî (تاريخ تشريع اسلامي), Ulûmü'l-Hadis (علوم الحديث), Mantık (منطق), Ulûmü'l-Kur'ân (علوم القرآن) ve İngilizce (انگلیسی) dersleri ile tanışmaktadır. Bu dersler, öğrencilerin temel dini bilgilerini oluşturarak, ilerleyen dönemlerdeki derslere hazırlık yapmalarını sağlamaktadır.

- İkinci Dönem Dersleri: İkinci dönemde, dersler daha derinlemesine bir içerik sunmaktadır. Akaid/Nübüvvet (نبوت/عقائد), Fıkıh (فقه), Ulûmü'l-Hadis (علوم الحديث), Usûlü'l-Fıkh (اصول الفقه), Hukuka Giriş (مبادئ حقوق), Arapça/Sarf-Nahiv (صرف ونحو/عربی)

³⁶ Endişmend, *Marif Asri Afgansitan*, 167; “پروگرام درسی پوهنځی شرعيات کابل سال 1371”, Kabil Şeriat Fakültesi Ders Müfredatı, 2019.

³⁷ Kamgar, *Tarihçe-i Maarif-i Afganistan*, 20-25; Endişmend, *Marifi Asri-i Afganistan*, 12.

ve İngilizce (انگلیسی) gibi dersler, öğrencilerin İslam hukukunu ve teolojisini daha iyi anlamalarını hedeflemektedir.

- Üçüncü Dönem Dersleri: Üçüncü dönemde öğrenciler, Akaid/Sem'iyât (سمعیات), Muamelat (معاملات), Usûlü'l-Fıkh (اصول الفقه), Temel Hukuk Dersleri (اساسی حقوق), Sîretü'n-Nebî (سیرت النبی صلی الله علیه وسلم), Çağdaş Tarih (تاریخ معاصر) ve Belagat (بالغت) dersleri ile bilgi dağarcıklarını genişletmektedir. Bu dönem, öğrencilerin dinin sosyal ve tarihsel bağlamını anlamalarına yardımcı olmaktadır.

- Dördüncü Dönem Dersleri: Dördüncü dönemde, öğrenciler Akaid/Nübüvvet (نبوت/عقاید), Tefsir (تفسیر), Hadis (حدیث), Fıkıh (فقه), Usûlü'l-Fıkh (اصول الفقه), Felsefe ve Tarihine Giriş (تاریخ و مبادئ فلسفه), Nazariyyetü'l-İltizâm (نظریة الالتزام) ve Arapça/Kâideler (قواعد) dersleri olarak, felsefi düşüncenin İslam ile entegrasyonunu öğrenmektedir. Bu dönem, entelektüel birikimlerini artırmayı hedeflemektedir.

- Beşinci Dönem Dersleri: Beşinci dönemde Tefsir (تفسیر), Hadis (حدیث), Fıkıh (فقه), Usûlü'l-Fıkh (اصول الفقه), Miras (میراث), İslam Felsefesi (فلسفه اسلامی), Genel Uluslararası Hukuk (حقوق بین المللی عمومی), İslam Mal Hukuku (نظام مال در اسلام) ve Staj-Seminer (محاکمات) dersleri ile öğrenciler, akademik bilgilerini pratiğe dönüştürme fırsatı bulmaktadır.

- Altıncı Dönem Dersleri: Altıncı dönemde öğrenciler, Tefsir (تفسیر), Hadis (حدیث), Fıkıh (فقه), Usûlü'l-Fıkh (اصول الفقه), İslam Felsefesi (فلسفه اسلامی), Küllî Fıkıh Kaideleri (قواعد کلیه فقهی), İslam Medeniyet Tarihi (تاریخ تمدن اسلام), İdare Hukuku (حقوق اداره), Kriminoloji (کریمنولوژی) ve Staj-Seminer (محاکمات) dersleri olarak daha kapsamlı bir eğitim süreci geçirmektedir.

- Yedinci Dönem Dersleri: Yedinci dönemde, öğrenciler Fıkıh/Suç (جنایات), Dinler Tarihi (مقارنة الأديان), İslam Ceza Hukuku Hükümleri (اصول محاکمات در فقه اسلامی), Mülkiyet Teorisi (نظریة الملكية) ve Teorik Alıştırmalar (تمرینات در ادارت مربوطه) dersleri ile hukuk ve etik alanında derinleşmektedir.

- Sekizinci Dönem Dersleri: Sekizinci dönemde ise öğrenciler Fıkıh/Suç (جنایات), İslam Siyasi Gelişimi (نظام سیاسی اسلام), Fetva Kaideleri (افتاء قواعد), Davetiye ve Hitabet Sanatı (اصول دعوت و فن خطابت), Adli Tıp (طب عدلی), Psikoloji (روانشناسی), Araştırma

Yöntemleri (بحث روش تحقیق) ve Pratik Alıştırmalar (تمرینات در ادارات مربوطه) dersleri ile çeşitli disiplinler arası bilgi edinmektedir.

- Kabil Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Dersleri

Kabil Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis derslerinde *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim*, *Sünen-i Tirmizî*, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, *Kitâbu'l-Mühezzebe*, *Teyşiru'l-allam Şerhu Umdetu'l-ahkâm*, *Bulûgu'l-Merâm* ve gibi önemli kaynaklar okutulmaktadır. Bu dersler, öğrencilere Hadis ilmi ve uygulamaları hakkında derinlemesine bir anlayış kazandırmayı amaçlamaktadır. Kabil Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sunduğu zengin müfredat ve eğitim programları ile İslam ilimleri alanında yetkin bireyler yetiştirmeyi hedeflemekte, geleceğin dini liderlerini ve akademik kadrosunu hazırlamaktadır. Bu bağlamda üniversite, öğrencilere akademik ve pratik bilgi sunarak İslam toplumuna katkıda bulunacak donanımlı bireyler yetiştirmektedir.

- Kabil Üniversitesi Şeriat Fakültesi: İslami Öğretim Programında Hadis Ders İçeriği ve Önemi

Kabil Üniversitesi Şeriat Fakültesi, İslami öğretim programı çerçevesinde okutulan Hadis dersleri, öğrencilere hadisleri daha kolay ve sağlıklı bir şekilde öğretmeyi amaçlamaktadır. Hadis ilmi, İslam dininin en önemli şeriat hükümleri ve kurallarının dayanağını oluşturan Hz. Peygamber'in hadislerine dayanmaktadır. Bu bağlamda, mustalahü'l-hadis ilmi, hadislerin sahihliği, güvenilirliği, rivayet edenin durumu ve rivayetlerin kabulü gibi önemli konular, eğitim programının merkezinde yer almaktadır.

a. Hadis İlminin Önemi

- Hadis ilmi, hadislerin korunmasında en önemli araçtır.
- Hadis teriminin iyi bilinmesi, hadislerin sahihliğinin korunmasında kritik bir rol oynamaktadır. Bu nedenle, bu konu üzerinde derinlemesine bir anlayış geliştirilmesi faydalıdır.
- Hadis ilmi, hadislerin sahih, zayıf, makbûl ve merdûd türlerini ayırt etmek için bir araç işlevi görmektedir.
- Hadis çeşitlerini öğretmek, hadis ilminin konusunun temel amaçlarındandır.
- Ayrıca hadis ilmi, hadislerin değerlendirilmesinde yardımcı olduğu için öğrencilerin bu alandaki bilgisi son derece mühimdir.

b. Dersin İçeriği

Hadis dersleri, Hz. Peygamber'in hadislerinin güvenilirliği ve farklı senetleri üzerine tartışmalarla başlamakta, hadislerin açıklanması ve ihtiyaçların karşılanması amacıyla çeşitli konular detaylandırılmaktadır. Metin analizi ve hadislerin tahlili, bu dersin en önemli hususlarını oluşturur. Bu bağlamda, hadis kitapları arasında en öncelikli kaynak olarak *Sünen-i Tirmizî* ele alınmaktadır. Her dönemde farklı hadis kitapları üzerinde çalışılarak tahlil ve metin-senet analizi yapılarak öğrencilere aktarım sağlanmaktadır.

c. Hadis Derslerinin Amaçları

Hadis derslerinin temel amaçları şunlardır:

1. Hz. Peygamber'in hadislerini okumayı ve ezberlemeyi doğru bir şekilde öğretmek.
2. Öğrencilerin, Hz. Peygamber'e ait hadisler hakkında farklı alanlarda bilgi sahibi olmaları ve bu hadisleri akademik tartışma konusu hâline getirebilmeleri.
3. Seçilen bölümlerde hadislerin şerhi, tahlili ve analizinin yapılması.
4. Hadis âlimlerinin hadis tahrîc yöntemlerini keşfetmek.
5. İslam şeriatı ve kurallarına göre öğrencilerin sosyal hayatlarında değişiklikler yapmalarını sağlamak.

Bu dersler, öğrencilerin hem teorik hem de pratik açıdan hadis ilmiyle donanımlı bir şekilde mezun olmalarını amaçlamaktadır. Kabil Üniversitesi Şeriat Fakültesi, bu bağlamda İslami ilimlerin derinlemesine öğrenilmesine katkıda bulunarak nitelikli din adamları yetiştirmeyi hedeflemektedir. Okutulan dersler şu şekilde sıralanabilir:

• Birinci Sınıfta Okutulan Hadis Ders İçeriği:

Birinci sınıfta ilk dönem *Sünen-i Tirmizî*'den ibadet hadisleri okutulmaktadır. Öncelikle kitabın müellifi ve içeriği anlatılır, daha sonra ise belirlenen bölümler okutulur. Aynı zamanda hafta içinde hadis ilmi dersi de verilmektedir. Burada okutulan kitap ise *Teyssîru mustalahi'l-hadis*'tir. Birinci sınıfta okutulan hadislerde pratikte uygulanması gereken ibadet konuları namaz, abdest gibi konular ele alınırken, hadis ilmi dersinde ise usûl'l-hadîs, hadis türleri mütevâtir, meşhûr, âhâd ve bunların çeşitleri işlenmektedir. İkinci dönemde ise yine aynı konuların devamı tedris edilmektedir.

- Birinci Dönem:

Hadis: *Sünen-i Tirmizî* (İbâdât bölümü): a) Mukaddime ve müellif tanıtımı; b) *Kitâbu't-Tahâret*; c) *Ebvâbu Nevâkızı'l-vudû*; d) *Ebvâbu Vitr*; e) *Ebvâbu'l-İdeyn*.

Ulûmu'l-hadîs (*Mustalahu'l-hadîs*): a) Hadis İlmi Tarihi; b) *Musannefât fî İlmi'l-Hadîs*; c) *el-Bâbu'l-Evvel: Haber*; d) *Envâu'l-Haberi'l-Mütevâtir*; e) *Envâu'l-Haberi'l-Âhâd*; f) *Marifetü'l-Haberi'l-Makbûl*; g) *el-Hadîsü'z-Zaîf*; h) *el-Mürsel*; i) *Esbâbu'l-Vaz' fi'l-Hadîs ...*

- İkinci Dönem

Hadis: *Sünen-i Tirmizî* (İbadet bölümü): a) *Ebvâbu'l-Cum'a*; b) *Ebvâbu's-Sefer* c) *Ebvâbu'z-Zekât an Resûlillâh (s.a.v.)*; d) *Ebvâbu's-Savm an Resûlillâh (s.a.v.)*; e) *Ebvâbu'l-Hacc an Resûlillâh (s.a.v.)*; f) *Ebvâbu'l-Cenâiz an Resûlillâh (s.a.v.)*.

Ulûmü'l-Hadîs (Kavâid ve'l-Âdâb): a) *Bâbu's-Sânî: Şıfatü'r-râwî min kabûli rivâyetihî ve mâ yete'allâku bi-dhâlika mine'l-cerh ve't-ta'dîl*; b) *Bâbu's-Sâlis: er-Rivaye ve âdâbihâ*; c) *Bâbu'r-Râbî: el-İsnâd ve mâ yete'allâku bihî*.

- İkinci Sınıfta Okutulan Hadis Ders İçeriği:

İkinci sınıfta okutulan hadis dersinde akaid konuları ele alınarak bu konu *Sahîh-i Müslim* kitabından işlenmektedir. Ders işleme yöntemi şöyledir: Önce hadisler öğrencilere okutulur, ardından hoca bu hadislerle ilgili hem şerh kitaplarından hem kendi bilgilerinden hareketle 103 öğrenciye açıklama yapmaktadır. Yararlanılan diğer kitaplar arasında Suyutî'nin *ed-Dîbâc alâ Şerhi Müslim*, Sıddık Hasan Han'ın *es-Sirâcü'l-vehhâc*, Mâzerî'nin *el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim* gibi şerh kitapları sayılabilir.

- Üçüncü Dönem:

Sahîh-i Müslim (el-Îmân): a) İmam Müslim'in Hayatı ve *Sahîh-i Müslim*'in tanıtımı; b) *Kitâbu'l-Îmân*: Belirli bab içeriklikleri.

- Dördüncü Dönem:

Sahîh-i Müslim: a) *Kitâbu'l-Îmân*; b) *Kitâbu'l-Îmâre*; c) *Kitâbu Fezâilu's-Sahâbe*; d) *Kitâbu'l-Fezâil*; e) *Kitâbu't-Tevbe*.

- Üçüncü Sınıfta Okutulan Hadis Ders İçeriği:

Üçüncü sınıfın birinci ve ikinci döneminde de *Sahîh-i Buhârî* ders kitabı olarak okutulmaktadır. Hadislerin daha iyi anlaşılması için farklı kaynak olarak Buhârî'nin şerhlerinden de ders esnasında konuyu daha iyi anlamak için yararlanılmaktadır. Bunlardan öne çıkanları şunlardır: İbn Battal, *Şerhu İbn Battâl alâ Sahîhi'l-Buhârî*; el-Ensarî (ö. 926/1520), *Tuhfetu'l-bârî bi-Şerhi'l-Buhârî*; Hattâbî (ö.388/998),

A'lâmu'l-hadîs fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî; İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* ve diğerleri.

- Beşinci Dönem:

Sahîh-i Buhârî: a) Mukaddime; b) Kitâbu'l-Vahy; c) Kitâbu'l-İlim; d) Kitâbu'l-Mezâlim vel'-Gasb; e) Kitâbu's-Şurût; f) Kitâbu Bed'i'l-Halk; g) Kitâbu'l-Mürted; h) Kitâbu'l-İtisâm bi'l-Kitâbi ve's-Sünne.

- Altıncı Dönem:

Sahîh-i Buhârî: a) Kitâbu'l-Hususat; b- Kitâbu's-Sulh; c) Kitâbu'l-Fiten.

Ulûmu'l-Hadîs (Usûlu't-Tahric ve Dirâsetü'l-Esânîd): a) Turuku't-Tahrîc; b) Dirâsetu'l-Esânîd; c) el-Musannefât fi'l-Cerh ve't-Tahrîc.

- **Dördüncü Sınıfta Okutulan Hadis Ders İçeriği:**

Dördüncü sınıfta okutulan hadis kitapları Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i başta olmak üzere şunlardır. Sindî (ö. 1138/1726), *Fethu'l-Vedûd alâ Sunen-i Ebî Dâvûd*; Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd Şerhi Ebî Dâvûd*. Hadis usulü ile ilgili Ebû Şehbe'nin *ed-Difâ' 'ani's-Sünne* kitabından belli bölümler seçilerek işlenmektedir.

- Yedinci Dönem:

Sünen-i Ebî Dâvûd: a) Kitâbu'l-İmân; b) Kitâbu'l-Kazâ; c) Ebvâbu's-Şehâdet.

- Sekizinci Dönem:

Sünen-i Ebî Dâvûd: a) Kitâbu'l-Hudûd.

- **Kabil Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nin "Fıkıh ve Kanun" Programında okutulan hadis dersleri şöyledir:**

Birinci Sınıf: *Teyisîru'l-Allâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm* (Ehâdisu'l-Ahkâm): a) Mukaddime; b) Kitâbu't-Tahâret; c) Kitâbu's-Salât; d) Kitâbu'l-Cenâiz.

İkinci Sınıf: *Teyisîru'l-Allâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm* (Ehâdisu'l-Ahkâm): a) Kitâbu'z-Zekât; b) Kitâbu'l-Hacc; c) Kitâbu's-Sıyâm.

Üçüncü Sınıf: *Sübülü's-Selâm* (Ehâdisu'l-Ahkâm): a) Ebvâbu'l-Karâ ve'r-Rehin; b) Bâbu't-Teflîs ve'l-Hacer; c) Babu's-Sulh; d) Ebvâbu'l-İkrâr; e) Ebvâbu's-Şifa.

Dördüncü Sınıf: *Sübülü's-Selâm* (Ehâdisu'l-Ahkâm): a) Kitâbu'l-Hudûd.

- **Şeriat Fakültelerinde "Tefsir ve Hadis" Programı'nda Yapılan Bazı Yüksek Lisans Tezleri**

Afganistan'da yüksek lisans programlarının açılması oldukça yeni bir gelişmedir. Ülkede gerçekleştirilen yüksek lisans programlarının sayısı oldukça sınırlı olup

tamamlanan tezlere erişim de son derece zordur. Eğitim sistemi, diğer ülkelerle kıyaslandığında geride kalmıştır ve Türkiye'deki gibi herkese açık bir "Ulusal Tez Merkezi" benzeri bir sistem mevcut değildir. Bu nedenle, yalnızca erişebildiğimiz tezleri burada paylaşmakla yetineceğiz.

- Abdulaziz, *I'tidal ve Miyaneravi der Partu Kur'an ve Hadis-i Nebevi*, Kabil Üniversitesi: 1395.

Orijinali: اعتدال و میانروی در پرتو قرآن و حدیث نبوی، دانشگاه کابل: ۱۳۹۵

- Ghulam Server, *Esbab-i Magfiret der Partu Kur'an ve Hadis*, Kabil Üniversitesi: 1396.

Orijinali: اسباب مغفرت در پرتو قرآن و حدیث، دانشگاه کابل: ۱۳۹۶

- Laila, *Ibn Hibban Bustî ve hidemat-i ve-i der Hadis*, Salam Üniversitesi: 1396.

Orijinali: ابن حبان بستی و خدمات وی در حدیث، دانشگاه سلام: ۱۳۹۶

- Muhammed Daud, *Kissa-i Zulkarnayin der Roshni Kur'an ve Hadis*, Salam Üniversitesi: Dawam 1397.

Orijinali: قصه ذوالقرنین در روشنی قرآن و حدیث، دانشگاه سلام: ۱۳۹۷

- Muhammed Aga, *Sunnat ve Müsteşrikin*, Kabil Üniversitesi: 1396.

Originalı : سنت و مستشرقین، دانشگاه کابل: ۱۳۹۶

- Muhammed Zaman, *Nesih der Sünnet*, Kabil Üniversitesi: 1396.

Orijinali: نسخ در سنت، دانشگاه کابل: ۱۳۹۶

- Muhammed Nesim, *Bid'et der Partu-î Kur'an ve Sünnet*, Kabil Üniversitesi: 1395.

Orijinali: بدعت در پرتو قرآن و سنت، دانشگاه کابل: ۱۳۹۵

- Meymuna, *Berresi Sehri ve Cadû der Partu-î Kur'an ve Sünnet*, Salam Üniversitesi: 1396.

Orijinali: بررسی سحر و جادو در پرتو قرآن و سنت، دانشگاه سلام: ۱۳۹۶

- Şarafettin: *Pe Sahih el-Buhârî av Muslim ki d dem av seher arvand Ahadis av Ahkam*, Salam Üniversitesi: 1397.

Orijinali: په صحیح البخاری او مسلم کې د دم او سحر اړوند احادیث او احکام

- Nuriye: *Ahlak-i İnfiradi ve ictimai der ruşnai Ahsadis sahihe*, Salam Üniversitesi: 1395.

Orijinali: اخلاق انفرادی و اجتماعی در روشنی احادیث صحیحه

- Abdülmüsevîr: *Ahadis mevzu'î ve Âsarî an der camia-i Afgani*, Kabil Üniversitesi: 1395.

Orijinali: احادیث موضوعی و آثار آن در جامعه افغانی

- Muhammed Velid: *De seher hakmü-yi de Kur'an-ı Karim av Nebevi Ahadisü pe rena ki*, Kabil Üniversitesi: 1395.

Orijinali: د سحر حقیقت او حکم یی در قرآن کریم او نبوی احادیثو په رڼا کې

- Cemaltın: *Tahkik ve Tahric ve Âsar-î Tefsir-i Medarikû'l-Tenzil İmam Nesefi- Sûra ha-i Fatiha ve Bakara*, Kabil Üniversitesi: 1395

Orijinali: تحقیق و تخریج احادیث و آثار تفسیر مدارک التنزیل امام نسفی - سوره های فاتحه و بقر

- Abdolvahhab: *Tahriç Ahadis-i Nuru'l-Envar*, Kabil Üniversitesi: 1396.

Orijinali: تخریج احادیث نور الانوار

- Muhammed Naim: *Milmestya de kuran av Nevbevi Ahadisü pe rena ki*, Kabil Üniversitesi: 1396

Orijinali: میلّمستیّا د قرآن او نبوی احادیثو په رڼا کې

- Feridullah: *Pe Afgna-i tolane ki de Cinazı av melî Alvendu de Snüünet pe Renaki*, Salam Üniversitesi: 1397.

Orijinali: په افغانی ټولنه کې د جنازې او مړي اړوند دودونه د ستو په رڼا کې

Sonuç

Afganistan'daki dini okulların ve hadis eğitimi veren kurumların mevcut durumu, köklü tarihsel geçmişlerine rağmen modern ihtiyaçları karşılamakta yetersiz kalmaktadır. İslam'ın bu coğrafyaya intikalinden itibaren sahabe tarafından temelleri atılan dinî eğitim, Afgan toplumu nezdinde daima büyük bir ehemmiyet taşımış; toplumun bu kurumlara desteği de süreklilik arz etmiştir. Bununla birlikte, hadis ilmi de dâhil olmak üzere söz konusu okullarda okutulan müfredatın gözden geçirilmesi ve çağdaş akademi ile toplumsal gereksinimlere cevap verebilecek nitelikte yeniden yapılandırılması elzemdir. Son dönemde geliştirilen müfredat projeleri kısmen olumlu sonuçlar vermiş olsa da kapsamlı ve sistematik

bir reform ihtiyacı açıkça kendini hissettirmektedir. Hadis eğitiminin de verildiği Afganistan'daki dini okulların genel eğitim kalitesi, uluslararası standartların gerisinde kalmaya devam etmektedir. Kamuya ve özel sektöre ait kurumlar arasında bazı farklılıklar bulunsa da hem eğitim seviyesi hem de öğretim metodolojisi tatmin edici düzeyde değildir. Özellikle hadis ilmi öğretiminde metodolojik açıdan köklü bir revizyona ihtiyaç duyulmaktadır. Ahlak eğitimindeki yetersizlikler, öğrencilerin teorik bilgi düzeyinde kalıp pratik uygulama noktasında zafiyet göstermelerine yol açmaktadır. Bu durum, ahlaki değerlerin ve hadis birikiminin toplumsal hayata aktarımı noktasında ciddi bir engel teşkil etmektedir. Ayrıca, dinî eğitim kurumlarında gözlemlenen disiplin ve düzen eksikliği, mezunların İslam'ın temel prensiplerini layıkıyla temsil etme kapasitelerini sınırlandırmaktadır. Gerek hadis ilmi eğitiminde gerekse genel dinî eğitimde tespit edilen bu açıkların giderilmesi, kurumsal yapılanmanın yeniden ele alınmasını ve modern pedagojik yaklaşımlarla desteklenmesini zorunlu kılmaktadır. Bahsi geçen reformlar, dinî eğitim kurumlarının hem daha etkin hem de toplumsal taleplere cevap verebilecek esneklikte yapılandırılması bakımından hayati önem taşımaktadır.

Kaynakça

- Afganistan. "Vezaret-i Maarif" (Milli Eğitim Bakanlığı) Ders Müfredatı. Kabil, 2019.
- Alpkıray, Abdulcelil. "Son Dönem Afganistan Medreselerinde Hadis Eğitimi: Belh Örneği". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Temmuz 2022), 676-703.
- Amaç, Aziz Muhammed. *Tarihçey-i Muhtesr-i Talim ve Terbiye-i Afganistan*. Mecelle-i İrfan, no. II. (1991).
- Asgarî, Muhammed Cavad. *T'alim ve Terbiye der Afganistan*. Camiye-i Ulum-ı İslami, 2011.
- Azrâk, Muhammed Yusuf. *Kanun-i Ulum-i Sakafat-i İslamî dar Afganistan*. Kabil: Merkezi Tahkikâtı İslamî, 1991.
- Devletabadî, Beşir Ahmet. *Şinasnamey-i Afganistan*. Kum: Şehid Kitapçılık, 1992.
- Dürr, Andreas. "Enjoining Good and Forbidding Evil-Islamic Education and Local Traditions in Afghanistan". *ASIEN* 138 (Januar 2016), 89-108.
- Emirî, Abdulkhak. *Tahvilat-i İktisadi dar Afganistan*. Kabil: y.y., 2004.
- Endişmend, M. Ekrem. *Maarif-i Asri Afganistan*. Kabil: İntişarati Meyvend, 2013.
- Ferheng, Muhammed Sıdık. *Afganistan der Penç Karn-i Ahîr*. 2 Cilt. Kabil: Çap-ı İrfan, 2. Basım, 2002.
- Feyman, Selim Abid. *Medrese-i İmam Ebu Hanife ve Hatırat-ı Feramüş Naşudeni*. Germeñ: Merkezi Ferheng Haklara, 2018.
- Furkani, Mehtherhan. "Günümüz Afganistan'ında Fıkıh Öğretimi". *Mütefekkir* 3/5 (Haziran 2016), 157-175. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.245568>.
- Gubar, Mir Gulam Ahmad. *Afganistan der Mesir-i Tarih*. 2 Cilt. Kabil: Çaphane-i Nehzet, 1996.
- Habîbî, Abdülhay. *Tarih-i Afganistan ba'd İslam*. 2 Cilt. Tahran: Dünya Kitapevi, 1988.
- Habibi, Abdülhay. *Tarihi Muhteser-i Afganistan*. Tab'-ı Pencum: Peşavur Ancumen-i Nashrati Daniş. Heyet. Güne Şinasi Cerîyanha-ı Dini. Haret: Afganistan Araştırma Enstitüsü, 2015.
- Kamgâr, Cemilu'r-Rahman. *Maarif-i Afganistan*. Kabil: İntişarat-i Meyvend, 2008.
- Karimi, Abdulkarim. *Afganistan'da Hadis Eğitim ve Öğretim Geleneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Malik, Jamal. "Salafizing Hanafiyya? Madrasa Teachers in Afghanistan, State Actors, and Salafis". *The Review of Faith & International Affairs* 21/3 (15 Aug 2023), 69-85.
- Misbahullah, Abdülhakî. *D. Hamid Karzai pe vakmeni kî pe Afganistan kî de şuvanzî av roznî behîr*. Pişavur: Bahş-ı Neşirati İdare-i İlmi Ferhengi Dâlâln, 1378.
- Misbahullah, Abdulkaki. *Vakû'l-Medaris ed-Diniyye el-Ehliyyeti fî Pakistan*. Riyad: Merkez el-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirasat el-İslamiyye, 2007.
- Müceddedî, Fazîl Gânî. *Afganistan der Ahd-ı Âlî Hazret Amanullah Han*. Kaliforniya: y.y., 1997.
- Popal, Karim. *Seyri Maarif der Afganistan*. b.y.: y.y., 2013.
- Rîştîya, Seyyid Kasım. *Afganistan der karn-i nozdah*. Kabil: İntişarat ve Matbaa-i Meyvend, 6. Basım, 1389.
- Sirat, Abdul Satar. "Sharia and Islamic Education in Modern Afghanistan". *Middle East Journal* 23/2 (Spring 1969), 217-219.
- Sulaimanqul, Abdul Naim. *Afganistan'da Hadis Öğretimi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Tariq, Mohammed Osman. *Religious Institution Building in Afghanistan: An Exploration*. Oslo: Peace Research Institute Oslo (PRIO), 2011.
- Yükseköğretim Başkanlığı, "Üniversite Listesi". *Vezaret-i Tahsilat-i Âlî*, 2016.

Zahir, Payenda Muhammad, Ali, Yusuf. *Da Afghanistan da Marif Tarih*. Kabil: Maarif Bakanlığı Telif ve Tercüme Müdürlüğü, 2004.

Züheyr, Payende Muhammed. *Tarih-i Maarif Afganistan*. Kabil: Vezaret-i Maarif, 1960.

“Zina Eden Zina Ederken Mü’min Olarak Zina Etmez” Rivayetinin Zâhirî Olarak Yorumlanmasının Önündeki Engeller

Selçuk Şenel* – Muhammet Ali Tekin**

Yüksek Lisans Mezunlu, Diyanet İşleri Başkanlığı

E-mail: selcuk37senel@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-3063-8808>

<https://ror.org/007x4c957>

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Karaman/Türkiye

E-mail: matekin@kmu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6823-790X>

<https://ror.org/037vvf096>

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 20.12.2025

Kabul Tarihi: 20.02.2026

Yayın Tarihi: 10 Mart 2026

Değerlendirme: Bu makale en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması: Yapıldı. iThenticate / turnitin.com

Etik Bildirim: dergi@nukkadhadis.com - nukkadhadis.com

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: 2026 Yazar(lar). Bu çalışma CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Sayı: 1 | Mart 2026

E-ISSN: 0000-0000

nukkadhadis.com

Öz

Bu çalışma, Müslümanlar arasında ilk asırlardan bu yana tartışılan en temel itikadî meselelerden biri olan iman-amel ilişkisini ele almakta; özellikle büyük günah işleyen kimsenin iman statüsünün ne olacağı sorusuna odaklanmaktadır. Bu tartışma, ilk asrıdan itibaren kelâmî ve fikhî bağlamda yoğun şekilde ele alınmış; “iman ile amel bir bütün olarak mı değerlendirilmelidir?”, “amel imandan bir cüz müdür?” veya “iman sabit midir, artar ve eksilir mi?” gibi sorularla şekillenmiştir. Bu konuların en dikkat çekici başlıklarından biri, büyük günah işleyen bir Müslümanın hâlâ mü’min sayılıp sayılmayacağıdır. Araştırmamızın temelini oluşturan mesele ise, sahih hadis kaynaklarında yer alan ve birçok sahâbi tarafından rivayet edilen “Zinâ eden, zinâ ederken mü’min olarak zinâ etmez...” hadis-i şerifinin nasıl anlaşılması gerektiğidir. Rivayetin zâhirî anlamı, zinâ gibi büyük bir günah işleyen kişinin mü’min sıfatını kaybettiği yönünde bir anlam içerse de, Kur’ân âyetleri, diğer sahih hadisler, ümmetin icması ve fikhî uygulamalar bu yorumu desteklemez. Dolayısıyla söz konusu rivayetin metinsel bağlamını, şerhlerdeki tevil biçimlerini ve kelâm mezheplerinin farklı yorumlarını dikkate alarak konuyla alakalı çok yönlü bir değerlendirme gerektirmektedir. Bu çalışmada, klasik kaynakların metin merkezli taranması yoluyla Ehl-i Sünnet, Hâriciler, Mu’tezile, Mürchie ve Şîa mezheplerinin konuya dair görüşleri incelenmiş ve karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Ayrıca, hadislerin Kur’ân’a arzı, lafzî-zımnî teâruz, şefaât ve tövbe gibi temel meseleler de tartışma zeminine dâhil edilmiştir. Çalışmanın bulgularına göre; Hâriciler büyük günah işleyen kimseyi küfürle, Mu’tezile ise iman ile küfür arasında bir mertebeye (el-menziletü beyne’l-Menziletayn) tanımlamaktadır. Ehl-i Sünnet ise günahın kişiyi dinden çıkarmayacağını, fakat imanının kemâl vasfını zedeleyebileceğini savunmaktadır. Şerh edebiyatında bu rivayet daha çok Ehl-i Sünnet’in görüşü çerçevesinde ele alınmış; iman nurunun zayıflaması, hayâ duygusunun geçici olarak ortadan kalkması, caydırıcılık ve tehdit amacı taşıdığı gibi yorumlarla tevil edilmiştir. Sonuç olarak bu makale, “Zinâ eden, zinâ ederken mü’min olarak zinâ etmez.” rivayetinin zâhirine göre hüküm vermenin; büyük günah işleyen kimsenin küfrüne kani olmanın teolojik ve metodolojik açıdan sakıncalı olabileceğini ortaya koymaktadır. Araştırmada Ehl-i Sünnet’in, ilgili rivayeti Kur’ân-sünnet bütünlüğü ve bağlamı itibarıyla değerlendirdiği ifade edilerek rivayetin sağlıklı yorumlanmasına katkı sunmak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mü’min, Büyük günah, Zinâ, İman, Küfür.

Atf: Şenel, Selçuk – Tekin, Muhammet Ali. “Zina Eden Zina Ederken Mü’min Olarak Zina Etmez Rivayetinin Zâhirî Olarak Yorumlanmasının Önündeki Engeller”. *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (Mart 2026), 63-89.

Obstacles to a Literal (ẓāhirī) Interpretation of the Ḥadī th: A Fornicator Does Not Commit Fornication While Being a Believer

Selçuk Şenel* – Muhammet Ali Tekin**

*Master's Degree Graduate, Presidency
of Religious Affairs

E-mail: selcuk37senel@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0006-3063-8808>
<https://ror.org/007x4cq57>

**Assistant Professor, Karamanoğlu
Mehmetbey University Faculty of
Theology, Karaman/Türkiye

E-mail: matekin@kmu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-6823-790X>
<https://ror.org/037vfvf096>

Article Type: Research Article

Date Received: 2025-12-20

Date Accepted: 2026-02-20

Date Published: 2026-03-29

Review: This article has been reviewed by
at least two reviewers using a double
blind peer review model.

Ethical Statement: It is declared that
scientific and ethical principles have
been followed while conducting and
writing this study and that all the sources
used have been properly cited.

Plagiarism checks: Yes. iThenticate/
turnitin.com

Complaints: dergi@nukkadhadis.com -
nukkadhadis.com

Conflicts of Interest The author(s) has no
conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s)
acknowledge that they received no
external funding to support this
research.

Copyright & License 2026 The Authors.
This is an open access article under the
CC BY-NC 4.0 license.

Issue: 1 | March 2026

E-ISSN: 0000-0000

nukkadhadis.com

Abstract

This study addresses the relationship between faith (*īmān*) and deeds (*ʿamal*), which has been one of the most fundamental theological issues debated in Muslim thought since the earliest centuries, and it focuses especially on the question of what the faith status of a person who commits a major sin will be. This debate has been intensively discussed from the first century onward in both theological and juridical contexts, and it has taken shape around questions such as: "Should faith and deeds be evaluated as a whole?", "Is deed a constituent part of faith?", or "Is faith fixed, or does it increase and decrease?" One of the most striking topics within these discussions is whether a Muslim who commits a major sin can still be considered a believer. The issue that constitutes the basis of this research is how the ḥadīth found in the authentic ḥadīth sources and transmitted by many Companions—"The one who commits adultery does not commit adultery while being a believer..."—should be understood. Although the apparent meaning of the report suggests that a person who commits a major sin such as adultery loses the attribute of being a believer, Qur'anic verses, other authentic ḥadīths, the consensus of the ummah, and juristic practices do not support this interpretation. Therefore, considering the textual context of the report, the interpretive approaches found in the commentaries, and the different views of the theological schools, a multidimensional evaluation concerning the issue is required. In this study, by conducting a text-centered survey of classical sources, the views of Ahl al-Sunna, the Khārijites, the Mu'tazila, the Murji'a, and the Shī'a regarding the subject were examined and analyzed comparatively. Furthermore, fundamental issues such as the evaluation of ḥadīths in light of the Qur'an, apparent-implicit contradiction, intercession, and repentance were also included in the discussion framework. According to the findings of the study, the Khārijites define the person who commits a major sin as an unbeliever, while the Mu'tazila identify him as being in a position between belief and unbelief (*al-manẓila bayna al-manẓilatayn*). Ahl al-Sunna, on the other hand, argues that sin does not expel a person from the religion, but it may impair the perfection of faith. In the commentary literature, this report is mostly treated within the framework of the Ahl al-Sunna view, and it has been interpreted with explanations such as the weakening of the light of faith, the temporary disappearance of the sense of modesty, and its function as a warning and deterrent. As a result, this article shows that ruling according to the apparent meaning of the report—thus being convinced of the disbelief of a person who commits a major sin—is theologically and methodologically problematic. The study aims to contribute to the sound interpretation of the report by stating that Ahl al-Sunna evaluates it within the integrity and contextual coherence of the Qur'an and Sunna.

Keywords: Ḥadīth, Believer, Major Sin, Adultery, Faith, Curse.

Citation: Şenel, Selçuk – Tekin, Muhammet Ali. "Zina Eden Zina Ederken Mü'min Olarak Zina Etmez Rivayetinin Zāhirī Olarak Yorumlanmasının Önündeki Engeller". *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (March 2026) 63-89.

العوائق أمام الفهم الظاهري لحديث: لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن

سلجوق شنال محمد علي تاكن*

الملخص

يتناول هذا البحث إحدى أبرز القضايا العقدية التي دار حولها الجدل بين المسلمين منذ القرون الأولى، وهي علاقة الإيمان بالعمل، ويركّز على مسألة تحديد الوضع الإيماني لمرتكب الكبيرة. وقد نوقشت هذه القضية منذ الصدر الأول في إطار علم الكلام والفقه نقاشاً واسعاً، وتشكّلت حول تساؤلات من قبيل: هل الإيمان والعمل حقيقة واحدة لا تنفصل؟ وهل العمل جزء من الإيمان؟ وهل الإيمان ثابت أم يزيد وينقص؟ ومن أهم محاور هذا الجدل مسألة ما إذا كان المسلم الذي يرتكب كبيرة يُعدّ مؤمناً أم لا. وتنطلق الدراسة من الحديث النبوي الشريف الوارد في مصادر السنة الصحيحة، والمروي عن عدد من الصحابة، وهو قوله ﷺ: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن"...، وتسعى إلى بيان كيفية فهم هذا الحديث على الوجه الصحيح. فإن ظاهر هذا الحديث قد يوهّم بأن مرتكب الزنا، وهو من الكبائر، يفقد وصف الإيمان حال ارتكابه للذنّب، غير أنّ الآيات القرآنية، والأحاديث الصحيحة الأخرى، وإجماع الأمة، والتطبيقات الفقهية العملية لا تؤيد هذا الفهم الظاهري. ومن ثمّ فإن هذه الرواية تستلزم دراسةً متعددة الأبعاد، تراعي سياقها النصي، ووجوه تأويلها في كتب الشروح، واختلاف مناهج الفرق الكلامية في تفسيرها. وقد اعتمدت الدراسة على المنهج التحليلي القائم على استقراء المصادر الكلاسيكية، حيث تمّ عرض آراء أهل السنة، والخوارج، والمعتزلة، والمرجئة، والشيعية في هذه المسألة، وتحليلها تحليلًا مقارنًا. كما أدرجت في سياق البحث قضايا منهجية ذات صلة، مثل عرض الحديث على القرآن، والتعارض اللفظي والضمني، ومسائل الشفاعة والتوبة. وتخلص الدراسة إلى أن الخوارج حكموا بكفر مرتكب الكبيرة، في حين ذهبت المعتزلة إلى القول بالمنزلة بين المنزلتين، أي أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين الإيمان والكفر. أما أهل السنة، فقد قرروا أن الذنب لا يخرج صاحبه من الدين، وإن كان ينقص كمال إيمانه ويقدر في تمامه. وقد تناولت شروح الحديث هذا النص في الغالب ضمن الإطار العقدي لأهل السنة، فحملته على معانٍ من قبيل ضعف نور الإيمان، أو زوال الحياء مؤقتاً، أو كونه وارداً على سبيل الجزر والتهديد والتغليظ، دون الحكم بزوال أصل الإيمان. وخلص البحث إلى أن الأخذ بظاهر حديث "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن" والحكم بمقتضاه على تكفير مرتكب الكبيرة ينطوي على إشكالات منهجية ولاهوتية جسيمة. وتهدف هذه الدراسة إلى الإسهام في الفهم الصحيح للحديث من خلال إبراز منهج أهل السنة في تفسيره، اعتماداً على التكامل بين القرآن والسنة، ومراعاة السياق العام للنصوص الشرعية.

الكلمات المفتاحية: الحديث، المؤمن، الكبيرة، الزنا، الإيمان، الكفر.

*حاصل على درجة الماجستير، رئاسة الشؤون الدينية

E-mail: selcuk37senel@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0006-3063-8808>

<https://ror.org/007x4cq57>

*استاذ مساعد، جامعة كارامانوغلو محمد بك - كلية اللاهوت، كارامان / تركيا

E-mail: matekin@kmu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6823-790X>

<https://ror.org/037vvf096>

نوع المقال: مقالة بحثية

تاريخ الاستلام: 20 ديسمبر 2025

تاريخ القبول: 20 فبراير 2026

تاريخ النشر: 29 مارس 2026

مراجعة المقالة: تمت مراجعة هذه المقالة من قبل محكمين على الأقل باستخدام نموذج المراجعة العمياء المزدوجة.

بيان أخلاقيات البحث: يُصرّح بأنه تم اتباع المبادئ العلمية والأخلاقية أثناء إجراء وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم الاستشهاد بها بشكل صحيح.

فحص الانتحال: نعم iThenticate / turnitin.com

شكاوى ومقترحات: dergi@nukkadhadis.com - nukkadhadis.com

تضارب المصالح: ليس لدى المؤلف (المؤلفين) أي تضارب مصالح للإعلان عنه.

الدعم المالي: يؤكد المؤلف (المؤلفون) أنهم لم يتلقوا تمويلاً خارجياً لدعم هذا البحث.

الحقوق والترخيص: 2026 يحتفظ المؤلفون الذين ينشرون في هذه المجلة بحقوق الطبع والنشر لأعمالهم المرخصة بموجب رخصة المشاع الإبداعي نسب المصنّف - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY-NC 4.0).

Issue: 1 | March 2026

E-ISSN: 0000-0000

nukkadhadis.com

الاقتباس: Şenel, Selçuk – Tekin, Muhammet Ali. "Zina Eden Zina Ederken Mü'min Olarak Zina Etmez Rivayetinin Zâhiri Olarak Yorumlanmasının Önündeki Engeller". Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi 1 (March 2026) 63-89.

Giriş*

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) ahirete irtihalinin ardından şekillenmeye başlayan İslâm düşüncesi içerisinde, özellikle ilk asırlarda sistematik bir tartışma alanı haline gelen önemli inanç meselelerinden biri imanın mahiyeti meselesidir. Bu mesele, İslâm'ın ilk asırlarından itibaren mezhepler arasında amelin imanın bir cüzü sayılıp sayılmadığı, imanın artıp eksilmesi, büyük günah işleyenlerin durumu ve iman-İslâm ayrımı gibi birçok ihtilafı beraberinde getirmiştir.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de amelin imandan bir parça olup olmadığı ve buna bağlı olarak büyük günah işleyen/mürtekib-i kebire kimsenin dinî durumu hususunda ifrat ve tefrit arasında seyreden yaklaşımlar devam etmektedir. Konuya ifrat boyutundan yaklaşanlar, nasları tevil etmeksizin muhataplarını yanlış en küçük amelleri sebebiyle tekfir ederken, tefrit tarafında yer alanlar ise günahın imanla ilişkisini göz ardı ederek, bireyin ne yaparsa yapsın iman dairesinden çıkmayacağını savunmaktadır.

Mürtekib-i kebîre konusunda mezheplerin görüşünü özetle zikretmemiz gerekirse, Ehl-i Sünnet mezhepleri, imanın mahiyeti ve amelin iman ile ilişkisi konusunda farklı görüşler öne sürse de, büyük günah işleyenin dinden çıkmadığı, Allah'ın dilerse onu affedeceği, dilerse cezalandıracağı ve onun cehennemde ebedi kalmayacağı gibi konularda ittifak halindedirler.¹

Hâricîler, büyük günah işleyeni kâfir olarak değerlendirmektedir. Mezhep içindeki farklı alt gruplar arasında bu konuda bazı nüanslar bulunsa da, genel kanı, tövbe etmeden ölen büyük günah sahibinin ebedî olarak cehennemde kalacağı yönündedir. Ezârika kolu, büyük günah işleyenleri müşrik olarak kabul ederken, İbâzîler onları doğrudan kâfir olarak nitelendirmemekte, ancak küfrü'n-ni'me kavramıyla tanımlamaktadır.²

* Bu makale, Muhammet Ali Tekin Danışmanlığında Selçuk Şenel Tarafından hazırlanan İman Amel İlişkisi Bağlamında Bir Hadis İncelemesi (Zina Eden Zina Ederken Mümin Olarak Zina Etmez) (Tekirdağ: Namık Kemal Üniversitesi, 2024) başlıklı yüksek lisans tez verilerinden üretilmiştir. This article was produced from the data of the master's thesis titled “A Hadith Study in the Context of the Relationship Between Faith and Deeds (The Hadith: ‘The fornicator does not commit fornication while being a believer’), prepared by Selçuk Şenel under the supervision of Muhammet Ali Tekin (Tekirdağ: Namık Kemal University, 2024).

هذه المقالة مُستخرجة من بيانات رسالة الماجستير بعنوان:

«دراسة حديث في سياق العلاقة بين الإيمان والعمل (حديث: لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن)»

التي أعدها سلجوق شنل بإشراف محمد علي تكين (تكيرداغ: جامعة نامق كمال، 2024).

¹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, Thk. Abdurrahman U'meyre, (Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1998), 5/131-132; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Thk. Muhammed Enver Hamid İsa (Kahire, Mektebetü'l-Ezheriyye, 2011), 2/1037.

² Ebû Ya'kub Yûsuf b. İbrahim el-Vercelânî, *ed-Delîl Ve'l-Burhân*, Thk. Sâlim b. Hamd el-Hârisî (Umman, Vüzâretü't-Tür'as ve's-Sekâfe, 2006) 2/42.

Mu'tezile, imanı söz, kalbin bilmesi ve amel olarak tanımlamaktadır. Mezhebin temel inanç ilkelerinden olan "el-menziletü beyne'l-menzileteyn" anlayışına göre, büyük günah işleyen kişi ne mü'min ne de kâfirdir. Böyle bir kimse "fasık" olarak kabul edilir. Bu kimse eğer tövbe etmeden ölürse ebedî olarak cehennemde kalır, ancak azabı kâfirin azabından hafif olacaktır.³

Mürcie mezhebi, iman ile amel arasındaki ilişkiyi esnek bir şekilde ele alır. Bu mezhebe göre, imanın varlığı durumunda, işlenen büyük günahlar kişinin imanına zarar vermez. Bu nedenle, büyük günah işleyen kimseler mü'min sayılmaya devam eder. Mürcie, icma ile tekfir edilenler haricinde hiç kimseyi kâfir olarak nitelendirmez.⁴

Şîa içinde büyük günah sahibinin durumu konusunda farklı görüşler mevcuttur. Şîi âlim Şerif el-Mürtezâ (ö. 436/1044), büyük günah işleyen mü'minlik vasfını yitirmediğini ve Allah'ın rahmetiyle bağışlanabileceğini savunarak Ehl-i Sünnet ve Mürcie ile benzer bir görüşü paylaşmaktadır.⁵ Zeydiyye ise Mu'tezile ile benzer bir yaklaşımla, büyük günah sahibini "kâfir-i ni'me"⁶ olarak tanımlamaktadır.

Büyük günah işleyenlerin kâfir olduğunu iddia eden mezheplerin delillerinin başında, "Zinâ eden kişi zinâ ettiği esnada, mümin olarak zinâ etmez, (içki içen kişi) içki içtiği esnada mümin olarak içki içmez, (hırsızlık yapan kişi) hırsızlık ettiği esnada mümin olarak hırsızlık yapmaz, İnsanların gözlerini kaldırıp değer verdikleri bir şeyi de yağmalarken mümin olarak yağmalamaz."⁷ hadisi gelmektedir. Söz konusu hadis, zahiren büyük günah işleyen kişinin iman dairesinden çıktığı izlenimini vermektedir. Bu nedenle, kaynaklarımızda Haricî ve Mu'tezile mezheplerinin bu hadisi, büyük günah işleyenlerin dinden çıkacağına dair bir delil olarak kullandığı ifade edilmektedir.⁸ Ancak yaptığımız araştırmalar neticesinde, söz konusu hadise günümüzde Hâricîliğin yaşayan tek kolu olan İbâziye

³ Kâdî'l-Kudât Abdülcabbar Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hâmedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Thk. Abdülkerim Osman, (Kahire, Mektebetü Vehbe, 1996) 697.

⁴ Ebû'l-Muzaffer İmâdüddin Şehfûr el-İsferâyînî, *et-Tefsîru fi'd-Dîn ve't-Temyîzi'l-Firkati'n-Nâciye ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kâhire, Mektebü Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1940) 60; Ebû'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Thk. Emîr Ali Menhâ- Ali Hasen Fâur (Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1993) 1/162.

⁵ Ebû'l-Kâsım Ali b. Hüseyin eş-Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zehîratü fi İlmi'l-Kelâm*, thk es-Seyîd Ahmed el-Hüseynî (Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2010) 504-505.

⁶ el-Mütevekkil Alellah Ahmed b. Süleyman, *Hakâiku'l-Ma'rife fi İlmi'l-Kelâm*, Thk. Hasen b. Yahyâ el-Yûsufî (San'a, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, 2003) 229.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, Thk. Mustafa Dib el-Buga (Şam, Dâru ibn Kesîr, Dâru'l-Yemâme 1993), "Mezâlim" 31, (No.2343).

⁸ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, nşr. Muhammed Râğîb et-Tabbâh (Halep, Matba'atü'l-İlmiyye, 1932) 4/316; Ebû'l-Hasen Ali b. Halef İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2003) 8/391 ; Bedruddin Ebû Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* Thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 23/411

mezhebine ait kaynaklarda rastlanmıştır. Mu'tezile mezhebinin kaynaklarında ise bu hadise rastlanılamamıştır.⁹

Yapılan isnad araştırmaları neticesinde sıhhatinde herhangi bir şüphe bulunmayan ve birçok sahâbî tarafından rivayet edilen bu hadisin, şârihler tarafından nasıl yorumlandığı ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin hadise dair yaklaşımlarının neler olduğu önem arz etmektedir. Delil konumundaki böyle önemli bir hadisi, derinlemesine araştırmadan, zâhirî bir yaklaşımla hüküm vererek günahkâr Müslümanları tekfir etmek yerine, hadisin bağlamını incelemek meseleyi doğru bir perspektiften ele almak olacaktır. Nitekim söz konusu hadisin zâhirî anlamda ele alınmasını engelleyen ve bu manada kendileri ile teâruz hâlinde olan âyet ve hadisler mevcuttur.

Bu makale, cumhurun görüşü doğrultusunda, söz konusu hadisin zahirî anlamda yorumlanmasına engel teşkil eden delilleri incelemeyi ve âlimlerin hadisi nasıl yorumladığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. Hadisin Zâhiren Yorumlanmasına Mâni Teşkil Eden Deliller

İlgili hadis, zâhirî anlamı itibarıyla zinâ gibi büyük günahları işleyen kişilerin iman dairesinden çıktığı izlenimini vermektedir. Ancak eldeki mevcut birçok delilin bu hadisin zâhiri ile teâruz halinde olduğu görülmektedir.

1.1. Hadisin Zâhiren Yorumlanmasına Mâni Âyetler

Hadislerin doğru anlaşılabilmesi ve yorumlanabilmesi için, İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm göz ardı edilmemelidir. Hadislerin Kur'ân'a arzı meselesi tarihsel süreçte iki farklı yaklaşım çerçevesinde ele alınmıştır. İlk olarak, İslâm geleneğinde yer alan muhkem âyetler ile hadislerin karşılaştırılması yöntemi öne çıkmaktadır. Bu yöntemde, senedi sahih bir hadisin Kur'ân âyetlerine aykırılık teşkil etmesi durumunda öncelikle tevil edilmesi yoluna gidilmiş, bu mümkün olmadığı takdirde ise hadisin sıhhati tartışmaya açılmıştır. Bu yöntem klasik hadis usûlü çerçevesinde ulemâ tarafından uygulanmış ve belirli metodolojik kurallara bağlı olarak icra edilmiştir.¹⁰

Hadislerin Kur'ân'a arzı meselesinde söz konusu ikinci yaklaşım ise, her ne kadar İslâm'ın ilk asırlarında münferit bazı örneklerine rastlanılsa da¹¹ esas itibari ile yaklaşık iki asır önce Hint Alt Kıtası'nda ortaya çıkan ve “İslâm'ın tek kaynağı

⁹ Bkz. Ebû Amr er-Rebî' b. Habîb el-Ezdî, *el-Câmiu's-Sahîh (el-Müsned)*, (Ummân, Mektebetü'l-Muskat, 2003) 452.

¹⁰ Furkan Çakır, “Hadislerin Kur'an'a Arzının Suiistimali”, *Tasavvur* 7/1, (Haziran 2021), 153-157

¹¹ Bkz. Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvud, *es-Sünen*, Thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Kamil Karahbili (Beyrut, Dâru'r-risâleti'l-âlemî, 2009) “zekat” 1 (no. 1561).

Kur'ân'dır” söylemi ile temayüz eden Kur'âniyyûn¹² ekolü tarafından sistematik bir yöntem haline getirilmiştir. Bu yaklaşıma göre, bir hadisin senedi sahih bile olsa, eğer muhtevası Kur'ân'a aykırı ise reddedilir.¹³ Ancak bu yöntemin uygulanışında belirli metodolojik standartların bulunmaması ve değerlendirmelerin çoğunlukla sübjektif ölçütlere dayanması, yöntemin güvenilirliğini tartışmalı hâle getirmektedir.

Hadislerin Kur'ân'a arzı kavramının günümüzde özellikle hadislerin toptan reddi yönünde bir argüman olarak kullanıldığı gözlemlenmektedir. Bu nedenle, bu yöntemin bütünüyle reddedilmediğini vurgulamak ve meseleyi akademik bir çerçevede ele almak amacıyla bu başlık tercih edilmiştir. Ayrıca, dilimizde bu yöntemi en iyi ifade eden terim olduğu da dikkate alınmıştır.

1.1.1. Nisa Sûresi 48. Âyete Arz

“Lâ yeznî” hadisi ile teâruz halinde olduğu ifade edilen âyetlerin başında Nisa Suresi'ndeki;

“Allah kendisine şirk koşulmasını kesinlikle bağışlamaz, ama dilediği kimsenin şirk dışındaki günahlarını affeder. Çünkü Allah'a şirk koşan, büyük bir günah işleyerek Allah'a iftira etmiş olur”¹⁴ âyeti gelmektedir. Âyetin açık anlamını, Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) tefsirinde şu şekilde açıklamıştır; ‘Bu âyet ortaya koydu ki bütün büyük günahkârların durumu Allah'ın meşîetindedir. Dilerse onu affeder dilerse azap eder, yeter ki şirk koşmamış olsun.’¹⁵

Nasîrüddin Ebû Saîd el-Beyzâvî (ö. 685/1286) bu âyetin, Mu'tezîle ve her günahı şirk sayan ve günahkârı ebedî cehennemlik olarak gören Hâricî'lere karşı bir delil teşkil ettiğini ifade etmiştir.¹⁶ Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ise *Medâriku't-Tenzîl* isimli tefsirinde, Mu'tezilenin Allah'ın affetmeyi dilemesinin tevbe edenler için olduğu görüşünün bâtil olduğunu dile getirmiş, şirk bile tövbe ile affedilebiliyorken, diğer günahların tövbe ile affedilmesinin öncelikli ve evlâ

¹² Muhammet Ali Tekin, Hanefî Hadisçiliği -Zafer Ahmed Tânevî Örneği-, (Ankara, TDV Yayınları, 2020), s. 55-61; Hüseyin Hansu, *Hadisçilik ve Kur'ancılık Kısacasında Kur'an ve Hadis*, (İstanbul, Hikav Yayınları, 2022) s. 23-45.

¹³ Geniş bilgi için bkz. Furkan Çakır, *Kur'an'a Aykırılık Bağlamında Hadis Eleştirilerinin Değerlendirilmesi*, (Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), s. 17-32.

¹⁴ *Âyet ve Hadislerle Açıklamak Kur'ân-ı Kerim Meâlî*, çev. Mehmet Yaşar Kandemir-Halit Zavalı-Ümit Şimşek (İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), en-Nisâ 4/48.

¹⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kurân*, Thk. Abdullah b. Abdulhamid et-Türkî (Kahire, Daru Hicr, 2001), 7/12.

¹⁶ Nâsîrüddin Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, Thk. Muhammed Abdullah el-Maraşlı (Beyrut, Dâru İhya, 1997) 2/78.

olduğu; ilgili âyetin ise şirk ile diğer günahların af bakımından bir ayrımını yapmak üzere indirildiğini söylemiştir.¹⁷

Sonuç olarak mezkûr âyet, mürtekb-i kebirenin durumu hakkında net bir hüküm bildirmemekte bilakis hükmü ilâhî iradeye havale etmektedir. Taberî, Beyzâvî ve Nesefî'nin yorumlarından da anlaşılacağı üzere bu âyet, Mu'tezilenin “affın ancak tevbe ile mümkün olduğu” iddiası¹⁸ ile Hâricîlerin “büyük günahı ebedî azap sebebi” sayan yaklaşımını geçersiz kılmaktadır. Âyet şirk ile diğer günahlar arasında affedilme bakımından net bir şekilde ayrım ortaya koymakta ve “Lâ yeznî” hadisinin zahîrî olarak anlaşılmasına mâni olmaktadır.

1.1.2. Tahrim Sûresi 8. Âyete Ârz

“**Ey iman edenler! İçtenlikle ve kararlılık içinde Allah'a tövbe edin.**”¹⁹ âyetini Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Mu'tezile mezhebinin görüşlerine karşı delil olarak kullanır. O, söz konusu âyette Allah'ın mü'minlere yönelik tövbe emrini, “iman” vasfını zikrederek yaptığını ifade etmektedir. Burada önce mü'minlerin iman sıfatı vurgulanmış, ardından tövbe emri getirilmiştir. Ayette günah işleyen müminlere hitabın bu şekilde yapılması, Mu'tezile'nin mürtekb-i kebirenin iman dairesinden çıkacağına dair görüşüne reddiye sadedinde net bir delil sunmaktadır.²⁰

Mâtürîdî, bu bağlamda şu argümanları ileri sürmüştür:

Allah'ın âyetteki hitabı, günah işleyen mü'minlere yöneliktir ve onların hâlâ “mü'min” olarak vasıflandığını göstermektedir. Eğer büyük günah işleyen kimse iman sıfatını kaybetmiş olsaydı, Allah'ın onlara “Ey iman edenler” şeklinde hitap etmesi anlamını yitirecekti.²¹

Mu'tezile'nin, burada zikredilen günahların sadece küçük günahlar olduğu yönündeki iddiası, kendi doktrinleri açısından tutarsızdır. Zira onlar, küçük günahların büyük günahlardan kaçınıldığı sürece affedileceğini ifade etmektedir. Eğer küçük günahlar bu şekilde affediliyorsa küçük günahlar için böyle bir duada bulunmak abesle iştigal etme kâbilinden sayılacaktır. Bu durumda, âyetteki hitabın büyük günah işleyen kimselere yönelik olması gerektiği sonucuna varılmaktadır.²²

¹⁷ Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Thk. Muhammed Mervân eş-Şîâr (Beyrut, Dâru'n-Nefâis, 2009) 1/336.

¹⁸ Kâdi Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 649.

¹⁹ et-Tahrîm, 66/8.

²⁰ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ehli-Sünne Tefsîru'l-Mâtürîdî*, Thk. Mecdî Bâsellum (Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005) 10/91-92.

²¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ehli-Sünne* 10/91.

²² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ehli-Sünne*, 10/92.

Büyük günah işleyen kişinin iman sıfatıyla nitelenemeyeceği şeklindeki Mu'tezile görüşü, bu âyetin nassıyla açıkça çelişmektedir. Zira burada, günahkâr kimse iman sıfatıyla anılmakta ve tövbe etmeye davet edilmektedir.²³

Âyetin zâhirî büyük günah işleyen kimseye mümin diye hitap edilmesi, günahı işleyen müminin imanını kaybetmediğini, “Lâ yeznî...” rivayeti ile beraber okunduğunda ise günahın kişinin imanının aslî varlığını ortadan kaldırmamakla birlikte onun kemaline zarar verdiğini ortaya koymaktadır.

1.2. Hadisin Zâhiren Yorumlanmasına Mâni Sahih Hadisler

Hadislerin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması hususunda çaba gösteren muhaddisler, çeşitli yöntem ve usuller geliştirmişlerdir. Bu usullerin bazıları hadisin bize ulaşma yolu olan senetler ile ilgili iken, diğer bazıları ise metin ile ilgilidir. Metinle alakalı hadis ilimleri içerisinde önemli yer tutan disiplinlerden biri de “muhtelifü'l-hadîs” ilmidir. İbn Hacer (ö. 852/1449) Muhtelifü'l-hadîs ilmini şu şekilde tarif etmiştir: ‘Makbul bir hadisin, kendisine denk makbul bir hadis ile aralarında bulunan manadaki teâruzun zorlama olmaksızın cem edilebilmesine Muhtelifü'l-Hadis denir.’²⁴ Biz de mezkûr hadislerle aralarında mana cihetinden teâruz görülen sıhhatte denk hadisleri ve bazı şârihlerin yorumlarını zikredeceğiz.

1.2.1. Kelime-i Tevhidi Söyleyenlerin ve Allah’a Ortak Koşmadan Ölenlerin Durumunu Bildiren Hadisler

İslâm’ın beş şartından biri olan kelime-i şehâdet²⁵ cümlesini söyleyen kimseye cehennemin haram kılınmasını haber veren rivayetlerden biri şudur: Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) anlatıyor; Nebî (s.a.s.) terkisinde Muâz (ö. 18/639) olduğu halde bir deve üzerinde bulunuyordu. Hz. Nebî (s.a.s.) “Ey Muâz b. Cebel” dedi. Muâz “Buyur, emret Ey Allah’ın Resûlü” dedi. Yine Nebî (s.a.s.) “Ey Muâz” dedi. Muâz tekrar “Buyur, emret Ey Allah’ın Resûlü” dedi. Bu üçüncü kez tekrarlandı. Sonra Nebî (s.a.s.) şöyle buyurdu; “Kalbiyle tasdik ederek, Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in Allah’ın Resûlü olduğuna şehâdet edip de Allah’ın kendisine cehennemini haram kılmadığı kimse yoktur.” Bunun üzerine Muâz dedi ki; “Ey Allah’ın Resûlü bunu insanlara haber verip müjdeliyeyim mi? Nebî (s.a.s.) “O zaman buna güvenip kalırlar” dedi. Tebliği yerine getirmeme korkusu sebebi ile Muâz bu hadisi ölüm anında haber verdi.²⁶

²³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Ehli-Sünne*, 10/92.

²⁴ Ebu'l-Fazl İbn Hacer el-Askalanî, *Nüzhâtü'n-Nazar fî Tevdihi Nuhbetü'l-Fiker*, Thk. Nureddîn I'tr (Kahire, Dâru'l-Besâir, 2011), 76.

²⁵ Buhârî, “İman”, 1 (no. 8).

²⁶ Buhârî, “İlim” 49 (no. 128) ; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u's-Sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kâhire, Matba'a isa'l-Bâbî'l-Halebî, 1374/1955), “İman” 53.

Müslim ve Tirmizî'nin Ubâde b. Sâmit'ten (ö. 34/654) rivayet ettiği şu hadiste dikkat çekicidir: “Kim Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in (s.a.s.) Allah'ın Resûlü olduğuna şahitlik ederse,²⁷ Allah ona Cehennemi haram kılar.”²⁸

Bu iki rivayetin lafız açısından ortak yönü, şehâdet cümlelerini dile getiren kimselere cehennemin haram kılınacağı müjdesini içermesidir. Birinci rivayette şehâdet, tasdik şartına bağlanmışken ikinci rivayette böyle bir kayıt bulunmamaktadır. Ravi açısından ortak yön ise, her iki sahâbînin de bu hadisi vefatlarına yakın bir dönemde rivayet etmiş olmalarıdır. Bunun gerekçesi, ilmi gizlemenin vebalinden sakınmalarıdır.²⁹ Hz. Muâz'ın bu müjdeyi insanlara ulaştırma arzusu, Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından men edilmiştir. Bu men etmenin gerekçesi ise, Hz. Peygamber'in (s.a.s.), insanların bu müjdeye güvenerek gevşekliğe kapılmalarından endişe duymasıdır. Zira bu tür bir gevşeklik amellerin terkine, zamanla da günahlara sürüklenmeye neden olabilir. Günahlarda yapılan ısrar ise kişiyi küfre götürebilecek bir kapı aralayabilir.

Aynı şekilde kişinin Allah'tan başka bir ilah bulunmadığına dâir inancı ikrar etmesi ve buna ilâveten Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Allah'ın kulu ve resulü olduğuna şehadet etmesi, birçok hadiste cehennemin o kimseye haram kılınmasına ve nihâyetinde cennete girmesine vesile kılınan bir esas olarak zikredilmektedir. Bu bağlamda Resûlullah'tan (s.a.s.) nakledilen bazı rivayetler dikkat çekicidir. Bunlardan birkaçını burada zikretmek uygun olacaktır. “Kim kalpten tasdik ederek Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in de Allah'ın Resûlü olduğuna şahâdet ederek ölürse cennete girer.”³⁰ “Kim Allah'tan başka ilah olmadığını bilerek ölürse cennete girer.”³¹ “Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim Allah'ın Resûlü olduğuma şahitlik ederim. Bir kul şüphe etmeden bu iki kelimeyle Allah'a kavuşursa cennete girmekten men olunmaz.”³² Müslim'in, Tebük Gazvesi'nde meydana gelen bir mucizeyi aktardığı başka bir rivayet, aynı anlamı farklı bir şekilde dile getirmektedir.³³

Konuya daha fazla açıklık getiren diğer bir hadis ise şudur: Ebû Zer (ö. 32/653) şöyle anlatıyor: Nebî'ye (s.a.s.) gelmişim, üstünde beyaz bir elbise vardı ve uyuyordu. Sonra tekrar yanına geldim uyandı ve dedi ki; “La ilahe illallah diyen ve bu hal üzere ölen her kul mutlaka cennete girer.” Ben dedim ki; “zinâ etse de,

²⁷ Hadisin başka bir rivayetinde ise “şehadet ederse” yerine “derse” şeklinde geçmiştir. Bk. Buhârî, “Mesâcid” 14 (no. 415); Müslim, “Mesâcid” 263.

²⁸ Müslim, “İmân”, 47; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebir (Sünenü't-Tirmizî)*, nşr. Beşşâr A'vvâd Ma'rûf (Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Resulullah'a İmân” 17 (no. 2638).

²⁹ Ebu'l-Fazl İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi'l-Buhârî*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki-Muhubbiddin el-Hatîb (Mısır, Mektebetü's-Selefiyye, 1960-1970) 1/227.

³⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Thk. Şuayb Arnâvût, Âdil Mürşid (Beyrût, Müessesetü'r-Risâle, 2001), 36/329 (no. 22003).

³¹ Müslim, “İmân”, 43.

³² Müslim, “İmân”, 45.

³³ Ravilerden A'meş'in sahâbî ismini zikrederken ihtilafa düştüğü senette zikredilmiştir. Bkz Müslim, “İmân”, 45.

hırsızlık etse de mi?” Buyurdu ki; “zinâ etse de, hırsızlık etse de.” Ben yine dedim ki; “Zinâ etse de, hırsızlık etse de mi?” Buyurdu ki; “Zinâ etse de, hırsızlık etse de.” Ben yine dedim ki; “Zinâ etse de, hırsızlık etse de mi?” Buyurdu ki; “Zinâ etse de, hırsızlık etse de, Ebû Zerr'in burnu yere sürtse de.”³⁴

Bu hadisin bir benzeri Ebû'd-Derdâ (ö. 32/652) tarafından da rivayet edilmiştir.³⁵ Aynı manayı ihtiva eden diğer rivayetlerle kıyaslandığında, Ebû Zerr'in (r.a.), Hz. Peygamber'e (s.a.s.) lâ ilâhe illallah diyenlerin zinâ ve hırsızlık yapsalar da cennete girip giremeyeceklerini ısrarla sorması; buna karşılık, sorusuna tatlı sert bir üslupla ama açık bir cevap alması, bu hadisi delil olma açısından daha önemli kılmaktadır. Ayrıca, hadisin Buhârî'deki başka bir Ebû Zer varyantında, Allah'a şirk koşmayanların cennete gireceğini haber veren hadiste, zinâ ve hırsızlık cümleleri ile beraber “Evet şarap içse de cennete girecektir.” ibaresi yer almaktadır.³⁶ Bu yönüyle söz konusu hadis, “lâ yeznî” hadisinin zinâ, hırsızlık ve şarap içme kelimelerinden oluşan metnini de karşılamış olmaktadır.

Zikrettiğimiz hadislerin yanı sıra “kim şehâdet ederse”,³⁷ “kim derse”,³⁸ “kim şehâdet ettiği halde ölürse”,³⁹ “kim lâ ilâhe illallah diyerek ölürse”,⁴⁰ “kimin son kelamı lâ ilâhe illallah olursa”⁴¹ gibi farklı ibarelerle başlayan birçok rivayet mevcuttur. Bu hadislerin ifade ettiği ortak anlam, şehâdet kelimesini tasdik eden kimsenin cennete girecek olmasıdır.

Kâdî İyâz (ö. 544/1149), “la yezni” hadisinin “günah Mü'mine zarar vermez” diyen Mürcienin görüşünü iptal ettiğini Ebû Zer hadisinin de günah işleyen mü'minlerin imandan çıkıp cehennemde ebedi kalacaktır iddiasını çürüttüğünü söylemiştir. “Lâ yezni” hadisinin iman noksanlığına, Ebû Zer hadisini ise cehennemde ebedi kalmamaya hamledilerek ehli-sünnet itikadı üzere bu iki hadisin cem edildiğini söylemiştir.⁴²

Sonuç olarak kelime-i şehâdeti kalben tasdik ederek söyleyen kişilere cennet vaat edildiğini bildiren rivayetler, iman özüne bağlı kalındığı müddetçe nihâi kurtuluşun elde edileceğini göstermektedir. Zikrettiğimiz Ebû Zer rivâyeti ise,

³⁴ Buhârî, “Libas”, 23 (no. 5489).

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 45/516 (no. 27527).

³⁶ Buhârî, “Rikak”, 14 (no. 6078).

³⁷ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Thk. Hasan Abdülmün'im Şelbî, (Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2001) 9/416 (no. 10906).

³⁸ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsned-i Ebî Dâvud et-Tayâlisî*, Thk. Muhammed Abdulmuhsin et-Türkî, (Mısır, Dâru Hicr, 1999), 1/356 (no. 440).

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/340 (no. 12332).

⁴⁰ Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi (Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 20/40 (no. 60).

⁴¹ Ebû Dâvud, “Cenâiz”, 20 (no. 3116).

⁴² Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz, *İkmâlül-Mül'im bi-Fevâidi'l-Müslim*, Thk. Yahyâ İsmâîl (Mısır, Dâru'l-Vefâi, 1998) 1/312.

zina ve hırsızlık gibi büyük günahların mü'mini inkâr olmadığı müddetçe iman dairesinden çıkarmadığını, tevhid inancını koruyan kimsenin ebedi cehennemde kalmayacağını ortaya koymaktadır. Böylece “lâ yeznî” rivayetinin günahın imana zarar verdiğini bildiren yönü ile şehadeti tasdik edenlerin mutlaka cennete gireceğini ifade eden rivayetler, Ehl-i Sünnet anlayışı ile uyumlu hale gelmektedir.

1.2.2. Kalbinde Zerre Miktarı İman Olanların Cehennemden Çıkarılacağını Bildiren Hadisler

“Lâ yeznî” hadisine zâhiren muâriz görünen hadislerden biri de, kalbinde zerre miktarı iman olduğu halde ölen kimsenin cehennemde ebedi kalmayacağını bildiren hadislerdir. Bu minvaldeki rivayetlerden biri şöyledir: Nebî (s.a.s.) şöyle buyurdu; “Kalbinde zerre miskal iman olan kimse cehennemden çıkartılır.”⁴³

Benzer bir rivayette Buhârî ve Müslim’in de aralarında bulunduğu birçok muhaddisin rivayet ettiği şu hadistir: “Allah’tan başka ilâh yoktur, diyen ve kalbinde bir arpa ağırlığında hayır bulunan herkes cehennemden çıkarılacaktır. Allah’tan başka ilâh yoktur diyen ve kalbinde bir buğday tanesi ağırlığında hayır bulunan herkes cehennemden çıkarılacaktır. Allah’tan başka ilâh yoktur diyen ve kalbinde zerre kadar hayır bulunan herkes cehennemden çıkarılacaktır.”⁴⁴ Zikrettiğimiz bu iki hadis, kalbinde zerre kadar iman bulunan kimsenin cehennemden çıkarılacağını bildirmektedir.

Gözle görülebilen en küçük nesne olan ‘zerre’ örneği, imanla ölen bir kişinin cehenneme girse bile günahlarının cezasını çektikten sonra mutlaka oradan çıkacağını vurgulamaktadır. Hadislerdeki bu vurgu, günahların iman sahibi kişi için nihâi kurtuluşu engellemediğini yani kişiyi iman dairesinden çıkartmadığını göstermektedir. Bu iki hadis ve anlam bakımından benzer birçok rivayet Kütüb-i Sitte başta olmak üzere çeşitli hadis mecmuâlarında yer almaktadır.⁴⁵

1.2.3. Günahkâr Mü'minlerin Allah'ın Meşîetinde Olması ile Had Cezasının Kefâret Sayılacağını Bildiren Hadisler

Günahkâr mü'minlerin Allah'ın meşîeti dâhilinde değerlendirilmesi ve had cezalarının kefâret sayılmasına dâir hadislerle delil olarak şu rivayet zikredilebilir: Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu; “Bana, Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak ve zinâ etmemek üzere biat ediniz. -âyetin tamamını okudu-⁴⁶

⁴³ Tirmizî, “Sıfatu Cehennem”, 10 (no. 2598).

⁴⁴ Buhârî, “İman”, 32 (no. 44); Müslim, “İman”, 325.

⁴⁵ Diğer rivayetlerden bazıları için bk. Ahmed b. Hanbel, 23/328 (no. 15115); Buhârî, “imân”, 32 (no. 44); Müslim, “İmân” 316; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvinî, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki (Kahire, Dâru İhyâi'l-kütübî'l-arabiyye, 1953), “Zühd”, 37 (no. 4312).

⁴⁶ Buhârî şârihi Kirmânî okunan âyetin kadınlardan alınacak bey'atın zikredildiği el-Mümtehine sûresinin 12. âyeti olduğunu bildirmiştir. Bkz. Muhammed b. Yûsuf Şemsüddin el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derâri fî Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, (Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981) 23/186.

Sizden kim sözünde durursa mükâfâtı Allah'a aittir. Kim bu günahlardan birini işleyip had cezasına çarptırılırsa bu onun kefâreti olur. Kim de bu günahlardan birini yapar ama Allah o günahı örterse, dilerse onu affeder, dilerse ona azap eder.”⁴⁷

Çalışmamızda “la yezni” hadisine muâriz olarak zikredilen rivayetler arasında, günahkâr mü'minin durumunu bu denli açık biçimde ortaya koyan başka bir hadis bulunmamaktadır. Zira Allah'ın dilerse affedeceğini, dilerse azap edeceğini bildirmesi günah işleyenin tövbesiz ölmesi durumunda kâfir olmayacağına delildir. Eğer, ‘Bu ilahi dileme ancak tövbe edenler içindir’ denilecek olursa, buna şu şekilde cevap verilebilir: Tövbesine sadık kalan bir kimsenin günahlarının bağışlanacağı ve bu günahlardan ötürü azap görmeyeceği hem Kur'an hem de Sünnet ile sâbit olduğu halde, hadisin metninde yer almayan böyle bir kayıt koymaya gerek yoktur.

Hadiste zikredilen bir diğer mesele olan, had cezasının işlenen günaha kefâret sayılması da büyük günah işleyenlerin kâfir olarak vefat etmediklerine dair bir başka delilidir. Kâfirin ebedi cehennemlik olduğu meselesi naslarla sabit olan, bildiğimiz kadarıyla hiçbir fırkanın itiraz etmediği ve üzerinde icmâ edilen bir meseledir. Bu durumda hiç kimseye büyük günah işlemesi sebebi ile uygulanan had cezasının âhirette kefâret olmaması gerekirdi.

Had cezasının günaha kefâret olamayacağını savunanlar, Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivayet edilen “*Had cezası uygulanana kefâret olur mu olmaz mı bilmiyorum*”⁴⁸ hadisini delil olarak ileri sürmüşlerdir. Ancak Buhârî şârihi İbn Battâl el-Kurtubî (ö. 449/1057), bu iddiaya şu şekilde cevap vermiştir; Ebû Hüreyre hadisi Ubâde b. Sâmit hadisinden daha sahihtir.⁴⁹ Velev ki Ebû Hüreyre'nin (r.a.) hadisi sahih olsa bile, Allah'ın günahkârlara uygulanan had cezalarının o günahlara kefâret olacağını daha sonra bildirmiş olması mümkündür.⁵⁰

Bu rivayetlerle beraber Hz. Peygamber'e şakalar yapıp güldürdüğü rivayet olunan bir sahâbiye içki sebebi ile had cezası uygulanırken, bazı sahâbîlerin ona hakaret etmesi üzerine Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet olunmaktadır; “*Ona lânet*

⁴⁷ Buhârî “Hudud”, 8 (no. 6402); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen*, Thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep, Mektebül-Matbûâtü'l-İslamiyye, 1986) “Kitâbü'l-Bey'at”, 10 (no. 4162).

⁴⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Müsne'd*, nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah-Âdil b. S'ad-Abdulahlik eş-Şâfi (Medine, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem), el-Müsne'd, 15/176 (no. 8541).

⁴⁹ Nitekim araştırmamızda Ebû Hüreyre'nin (r.a.) mezkûr hadisini Bezzâr'ın Müsne'd'i ve Hâkim'in Müstedrek'i dışında başka bir kaynaktan bulamadık. Ubâde b. Sâmit'in mezkûr rivayetine ise başta Buhârî olmak üzere Tirmizî, Nesâî, Abdürrezzak, Ahmed b. Hanbel ve Dârimî'nin eserlerinde rastlanılmıştır. bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Thk. Âdil Mürşid - Ahmed Berhum - Muhammed Kâmil Karabulî - Saîd el-Lahâm (Beyrut, Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2018) 1/292 (no. 104); Tirmizî, “Hudud” 11 (no. 1439); Abdürrezzak b. Hemmam es-San'ânî, *el-Musannef*, Thk. Habîb er-Rahmân el-A'zamî (Hindistan, el-Meclisu'l-ilmî, 1983), 6/3 (no. 9818); Ahmed b. Hanbel, *Müsne'd*, 37/352 (no. 22678); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Müsne'dü'd-Dârimî*, Thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad, Dâru'l-Muğni, 2000), 3/1594 (no. 2497).

⁵⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, 8/403.

*okumayınız, Vallahi ben onun Allah'ı ve Resûlünü sevdiğini biliyorum.”*⁵¹ Bu sahabînin içki içmesinin gafletinden kaynaklandığı, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) o sahabînin imanına yaptığı şahitlikten anlaşılmaktadır.

Yine Buhârî, yukarıdaki hadisin yer aldığı bâba “İçki İçene Lânet Etmenin Kerâheti, İçki İçen İslam Milletinden Çıkmaz” adını vermiştir.⁵² Bedrüddîn Aynî (ö. 855/1451), Buhârî'nin bu başlığı tercih etme sebebini Hudud kitabının başında zikrettiği; “İçki içen içki içerken mü'min olmaz” hadisinde mananın imanının kemâlatının nefyi olduğuna işaret etmesidir.’ demiştir.⁵³

Rivayetler bir arada değerlendirildiğinde büyük günah işleyen mü'min küfre nispet edilmeyip Allah'ın meşîeti altında değerlendirildiği görülmektedir. Ubade b. Sâmit rivayetindeki “had cezasının kefâret oluşu” ve gizli kalan günahların affedilme-azap edilme bakımından ilahî iradeye bırakılması, mü'minin tövbesiz ölse dahi iman dairesinden çıkmadığını göstermektedir. İçki sebebi ile cezalandırılan sahabî hakkında Hz. Peygamberi'nin “Allah'ı ve Resûlünü sevdiğini biliyorum” beyanı da büyük günah işlemenin dinden çıkartmadığını, “Lâ yeznî” hadisi ile birlikte değerlendirildiğinde günahın küfür değil kemâl eksikliği anlamına geldiğini teyit etmektedir.

1.2.4. Günahkârlara Şefaati Edileceğini Bildiren Hadisler

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şefaatinin günahkârlar için olacağına dâir hadislere örnek olarak “Şefaati ümmetinden büyük günah sahipleri içindir.”⁵⁴ rivayeti zikredilebilir. Bu rivayet, ibaresinde ‘büyük günah işleyenler’ kelimesi geçmesi sebebi ile önem arz etmektedir. Mu'tezilenin, ‘işlediği büyük günaha tövbe etmeden ölenlerin günahlarının affedilmeyeceği’ iddiasını⁵⁵ açık bir şekilde çürütmektedir.

Günahkârlara şefaati bildiren diğer bir hadis ise “Şefaati Allah'a ortak koşmadan ölenler içindir.”⁵⁶ rivayetidir. Bu rivayet şefaatin tövbe kaydı olmaksızın Allah'a şirk koşmadan ölenleri kapsadığını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Mezhepler arasında, âhirette şefaatin câiz olup olmadığı meselesi, büyük günah konusundaki görüş ayrılığına benzer bir şekilde ihtilaflıdır. Ehl-i Sünnet, şefaati kabul ederken; Mu'tezile ve Hâricîler şefaati câiz görmemiştir. Şerefuddin et-Tîbî (ö. 743/1343) Mu'tezile ve Hâricîlerin şefaati reddetme gerekçelerinin, büyük günah işleyerek ölen kimselerin cehennemde ebedi kalacağı yönündeki

⁵¹ Buhârî, “Hudud” 5 (no. 6398).

⁵² Buhârî, “Hudud” 5.

⁵³ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 23/270.

⁵⁴ Tirmizî, “Sıfatü'l-Kıyâme” 11 (no. 2435).

⁵⁵ Kâdi Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 649.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/353-354 (no. 22025).

inançlarıyla doğrudan ilişkili olduğunu belirtmektedir.⁵⁷ “Lâ yeznî” hadisiyle zâhiren çelişir gibi görünen şefaathadisi hakkında, İbn Abdilber (ö. 463/1071) ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), farklı lafızlarla rivayet edilen bu hadislerin mütevâtir seviyesine ulaştığını ifade etmişlerdir.⁵⁸

Söz konusu şefaathadisi, büyük günah işleyen kimselerin tövbe etmeden ölse dahi -şirk koşmadıkları sürece- kâfir sayılmadıklarını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim bütün kelim mezhepleri, şartlarına uygun şekilde yapılan tövbenin günahların bağışlanmasına vesile olabileceği konusunda ittifak halindedir. Buna karşılık, müşriklere ahirette şefaatin olmayacağı Kur'an âyetleriyle sabittir. Bu durumda, büyük günah sahiplerine yönelik şefaatin, tövbe etmeden ölen veya tövbesi kabul olunmadan ölen kimseleri kapsadığı açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

1.3. Hadisin Zâhirî Manasına Hamledilemeyeceğinin Diğer Sebepleri

İslâm ilim geleneğinde hadislerin anlaşılması hususunda başvuru olan temel kaynakların başında hadis şerhleri gelmektedir. Bu şerhler, yalnızca hadislerin anlaşılmasına katkı sağlamakla kalmaz; aynı zamanda hadislerin zâhirinde görülen ihtilafların çözülmesine de yardımcı olur. Biz de zâhiri itibarıyla Kur'an-ı Kerim'in bazı âyetleri ve hadislerin bir kısmı ile teâruzu bulunan “lâ yeznî” hadisi için bu kaynaklara başvuracağız.

Bu bölümde izlenecek yöntem, “lâ yeznî” hadisine dair şerhlerde yer alan yorumları tek tek aktarmaktan ziyade, bu yorumları belirli başlıklar altında tasnif etmek şeklinde olacaktır. Bu sayede, hadise dair yapılan farklı tevillerin sistematik ve derli toplu bir şekilde görülmesi mümkün hale gelecektir. İlk olarak, şârihlerin hadisin zâhir anlamına göre yorumlanmasına engel olarak gördükleri sebepler ele alınacak; ardından hadisin farklı şekillerde tevil edildiği yorumlara yer verilecektir. Daha sonra da hadisin hamledilebileceği diğer yorumlarla devam edilecektir.

“Lâ yeznî” hadisine yapılan tevillere geçmeden önce, bu hadis ile ilgili sadece Mu'tezile ve Hâricî âlimlerin, hadisin zâhirî anlamı üzerinden değerlendirmelerde bulunduğunu belirtmek gerekir. Evzâî (ö. 157/774), tâbiîn neslinin bu konudaki görüşünü, “selefimiz kimseyi günahları sebebi ile tekfir etmezdi” diyerek bu gerçeği dile getirmiştir.⁵⁹ Kütüb-i Sitte imamlarından Ebû İsmâ'il et-Tirmizî (ö. 279/892) de konuyla alakalı olarak ilim ehlinin; ‘Biz kişiyi zinâ etmesi, hırsızlık

⁵⁷ Şerefuddîn el-Hüseyn b. Abdullah et-Tîbî, *el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen*, Thk. Abdulhamid el-Hindâvî (Mekke-Riyad, Mektebetü'n-Nizâr, 1997) 11/3545.

⁵⁸ Ebû Ömer b. Abdülber en-Nemerî el-Kurtubî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta'*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve Diğerleri (Londra, Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2017), 19/69; Nesefî, *Tebziratü'l-Edille*, 2/1068.

⁵⁹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tehzîbü'l-Âsâr Müsnedü İbn Abbâs*, Thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire, Matba'tül-Medenî, 1982), 2/641.

yapması ve içki içmesi sebebi ile tekfir eden hiçbir âlim bilmiyoruz.⁶⁰ dediğini zikretmiştir.

1.3.1. Uygulanan Had Cezalarının Farklı Olması

İslâm hukukunda zinâ, hırsızlık ve içki içme gibi büyük günahlara farklı had cezalarının uygulanması, hadisin zâhirine göre hüküm vermenin her zaman doğru olmadığını gösterir. Örneğin hür evli, hür bekâr ve köle için zinâ cezaları farklıdır. Hırsızlıkta şartlar oluşursa el kesme, içki içene ise celde cezası uygulanır. Bu farklılıklar, büyük günahların inkâr edilmediği sürece kişiyi dinden çıkarmadığını gösterir. Eğer bu fiiller küfür olsaydı, herkes için aynı cezanın uygulanması gerekirdi. Çünkü iman ve küfürle ilgili konularda mükellefler eşittir ve cezaları birdir.⁶¹

1.3.2. Delillerin ve İcmânın Hadisin Zâhirine Hamlini Engellemesi

Daha önce değindiğimiz Nisâ sûresi 48. Âyet, Ebû Zerr'in rivayet ettiği “*La ilahe illallah diyen ve bu hal üzere ölen her kul mutlaka cennete girer.*”⁶² ve Ubâde b. Sâmit'in rivayet ettiği bey'at hadisi⁶³ gibi hadislerin sarâhaten vurguladığı mana hadisin zâhirine hamledilmesini engellemektedir. İmam Nevevî'ye (ö. 676/1277) göre bu günahları yapanların küfre girmeyeceğine dâir icmâ vardır. Bu günahlardan tövbe eden kötü akıbetten kurtulur, tövbe etmeden ölen ise Allah'ın meşietindedir. Bu sebeple ona göre bu ve benzeri hadislerin tevili zorunludur.⁶⁴ Osmanlı âlimlerinden Mollâ Gürânî de (ö. 893) bu hadisin şerhinde, bu hal üzere ölen insanların cenaze namazlarının kılınacağına ve Müslüman mezarlığına defnedileceğine dâir icmâ olduğunu söylemiştir.⁶⁵

1.3.3. Bu Hadisin Allah Resûlüne Âit Olamayacağı Görüşü

Taberî'nin, Muhammed b. Zeyd'in⁶⁶ “*lâ Yeznî*” hadisi hakkındaki tefsiri olarak zikrettiği görüşe göre, râviler hadisin lafzını rivayet ederken hatalı rivayet etmişlerdir. Hadis bu lafızla Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ait değildir. Muhammed b.

⁶⁰ Tirmizî, “İman” 11.

⁶¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 12/60.

⁶² Buhârî, “Libas”, 23 (no. 5489).

⁶³ Buhârî “Hudud”, 8 (no. 6402).

⁶⁴ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*, (Beyrut, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1972), 2/41-42.

⁶⁵ Şemsüddin Ahmed b. İsmâil el-Gürânî, *el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdisi'l-Buhârî*, Thk. Eş-Şeyh Ahmed İnâye (Beyrut, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2008) 10/333.

⁶⁶ Burada zikri geçen kişi Muhammed b. Zeyd b. Ali el-Kindî el-Abdî olmalıdır. Tabakat eserlerinde hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Bununla beraber onun Merv Kadılığı yaptığı bildirilmiştir. Doğumu ve ölümü hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ebû Hâtim onun hakkında ‘sâlihu'l-hadis’ demiş, İbn Hibbân ise onu es-Sikât'ın da zikretmiştir. Bkz. Cemâlüddin Ebu'l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, Thk. d. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1980-1992), 25/228-229; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân, es-Sikât, Thk. d. Muhammed Abdülmuîd Hân (Haydarâbad, Dâiratü'l-Me'ârifil-Osmanî, 1973), 7/424.

Zeyd'e göre hadisin Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından rivayet edilen hali; 'mü'min zinâ etmesin, mü'min hırsızlık yapmasın' cümleleridir.⁶⁷ Yaptığımız araştırmalar neticesinde hadisimiz bu lafızlara yakın olan “Mü'min zinâ etmez, mü'min hırsızlık yapmaz, mü'min şarap içmez”⁶⁸ şeklinde sadece Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/906) tarafından, *Ta'zîmu Kadri's-Salât* adlı eserinde rastlanılmıştır. Mervezî naklettiği bu hadisi şerh ederek, Hicaz ve Irak ehlinde birçok kişi bu hadisi nehiy manasına ihtimali olmayacak şekilde haber cümleleri ile rivayet etmişlerdir. O halde bu hadisi nehiy manasında anlamının ve bu şekilde rivayet edildiğini söylemenin yanlış olduğunu dile getirmiştir.⁶⁹ Nitekim bizim de araştırmalarımız sonucunda farklı farklı birçok adâlet ve zabt sahibi râvisine ulaştığımız bu hadisin, bütün râvileri tarafından bu hataya düşülerek nakledilmesi aklen muhâldir.

Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Âlim ve'l-Müteallim* adlı eserinde; “Mü'min zinâ ederken, başından gömleğinin çıkarıldığı gibi imanı da çıkarılır. Sonra (bu mü'min) tövbe ederse iman kendisine iade edilir” rivayetini kabul etmediği bilinmektedir. Ebû Hanîfe'nin hadisi red etme sebebini Nûr sûresinde geçen “zinâ eden erkek zinâ eden kadın...”⁷⁰ ifâdesinde Allah Teâlâ'nın, zinâ edenlerden iman vasfını nefyetmediğini, yine Nisa sûresindeki “İçinizden bu çirkin fiili yapan...” ifadelerinde “içinizden” diyerek Allah Teâlâ'nın Yahudi ve Hristiyanları değil Müslümanları kastettiğini bildirerek açıklamıştır. Daha sonra o burada reddedilenin Hz. Peygamber (s.a.s.) değil, reddedilenin Hz. Peygamber (s.a.s.) adına bâtil rivayet edeni reddetmek olduğunu bildirmiştir.⁷¹ Bu bağlamda Ebû Hanîfe Kur'ân'a arz metodu ile hüküm vermiş olmaktadır.⁷²

Burada dikkat çeken bir diğer husus ise, zikredilen hadisin, “lâ yeznî” hadisinin lafzen farklı bir varyantı olmasıdır. Zira bu rivayet, “lâ yeznî” hadisine kıyasla imanı nefyetme bakımından daha açık ve güçlü bir ifadeye sahiptir. Allah'ın, zina eden kimseden imanını alması, bu hadiste 'kişinin gömleğini başından çıkarması' örneğiyle tasvir edilmiş; imanının kişiye geri dönmesi ise tövbe şartına bağlanmıştır. Bu durum, hadisin yorumlanmasında neredeyse tevil yolunu kapatmaktadır. Buna karşılık, aynı hadisin diğer varyantlarının büyük

⁶⁷ Taberî, *Tehzîbü'l-Âsâr*, 2/623.

⁶⁸ Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *Ta'zîmu Kadri's-Salat*, Thk. Abdurrahman b. Abdülcebbar el-Feryevâî (Medine-i Münevvere, Mektebetü'd-Dâr, 1985) 2/642 (no. 697).

⁶⁹ el-Mervezî, *Ta'zîmu Kadri's-Salat*, 2/642-644.

⁷⁰ en-Nur 24/2.

⁷¹ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Kâhire, y.y. 1949) 24-25.

⁷² Birçok çalışmada da Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'a arz metodunu kullandığına delil olarak bu örnek gösterilmiştir. Bkz. Kamil Çakın, “Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34, s 1-4, 1993, 237-262; Ömer Faruk Korkmaz, “Rivayetlere Yaklaşımında İstismar Edilen Usûl: Hadislerin Kur'an'a Arzı”, *Sünnet-i Nebviyye*, İstanbul, 2018, 33-95.

çoğunluğunda imanın dönüşü, doğrudan tövbeye değil, kişinin işlediği günahtan vazgeçmesine bağlanmıştır.⁷³

Araştırmalarımız neticesinde aynı lafızla bulamadığımız⁷⁴ bu hadis hakkında *el-Âlim ve'l-Müteallim*'in muhakkiki Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1952), Ebû Hanîfe'nin zikrettiği bu hadisin Hâkim en-Nisâbûrî'nin (ö. 405/1014) *Müstedrek*'inde yakın lafızla geçtiğini söylemiştir. Kevserî'nin bildirdiği hadis; “Kim zinâ eder veya şarap içerse Allah ondan imanı, insanın başından gömleğini çıkardığı gibi çıkarır”⁷⁵ hadisidir. Kevserî, söz konusu hadisin senedinde inkıta bulunduğunu ve aynı zamanda zayıf olarak itham edilen bir râviyi içerdiğini belirtmiştir.⁷⁶ Ebû Hanîfe'nin bu hadisi tevil etmeyip doğrudan reddetmesinin sebebi, bu hadisi “la yezni” hadisinin dışında kalan şaz bir hadis olarak değerlendirmiş olması olabilir. Bu hadiste tövbenin şart koşulması ve imanın çıkışıyla ilgili olarak, tevil imkanını neredeyse ortadan kaldıracak biçimde ‘gömleğin baştan çıkarılması’ benzetmesiyle ifade edilmesi, rivayetin şaz bir rivayet olduğunu ortaya koyar. Öte yandan Ebû Hanîfe'nin, daha sağlam senet zincirine sahip olan ve kendi hoca silsilesinde yer alan Abdullah İbn Mesûd'un da (ö. 32/652-53) rivayet ettiği “lâ yezni” hadisini inkâr etmeyip tevil yolunu tercih etmesi de ihtimal dâhilindedir.

2. Şârihlerin Bu Hadise Verdiği Manalar

“Lâ yezni” hadisi itibariyle delil olarak alınan ve hüküm çıkarmada kullanılan bir hadistir. Ancak hadisin zâhiri esas alındığında, her büyük günâh işleyenin îman dairesinden çıktığı sonucu ortaya çıkacaktır. Oysa yukarıda da ifade edildiği üzere, hadisin zâhirine hamledilmesini engelleyen birçok gerekçe bulunmaktadır. Şârihlerinin ilgili hadisimiz hakkında hangi manaları öne çıkardıkları ve ne tür yorumlar yaptıkları meselenin anlaşılması açısından oldukça önem arz etmektedir.

2.1. İmanın Kemâlâtında Noksanlık Olur

Ehl-i Sünnet âlimlerinin büyük çoğunluğu, bu hadisi yorumlarken söz konusu günahların, kişinin imanındaki kemâl eksikliğine işaret ettiğini belirtmişlerdir. Bu yoruma göre, bir kimsenin imanla bağdaşmayan bir fiil işlemesi imanının tam ve olgun olmamasından kaynaklanmaktadır. Allah'a iman eden bir kişi, O'nun emir ve yasaklarına da tam bir bağlılık gösterdiği takdirde gerçek anlamda mü'min olur.

⁷³ Bu misal hadisler için bkz. Ebû Dâvud, “Sünnet”, 16 (no. 4690) ; Tirmizî, “İman”, 11 (no. 2625).

⁷⁴ Lafzı farklı manası yakın bir hadise Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-Kebir* adlı eserinde rastladık. Şerik'in meçhul sahâbiden rivayeti için bkz., Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebir*, 7/310 (no. 7224).

⁷⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/255 (no. 57).

⁷⁶ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 24.

Şârihler imanın kemâlindeki bu noksanlığı çeşitli yönlerden açıklamaya çalışmışlardır.

Bahsi geçen yorumlardan biri, birçok farklı hadiste geçen ve imanın kemâlinin ortadan kalktığına işaret eden anlam çerçevesinde açıklanır. Bu tür hadislerle örnek olarak birkaç rivayet zikredilebilir;

“Emaneti olmayanın imanı yoktur, sözünde durmayanın da dini yoktur.”⁷⁷ Yine bir diğer hadis ise Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde geçen: “Vallahi iman etmiş olamaz, vallahi iman etmiş olamaz, vallahi iman etmiş olamaz.” Kim iman etmiş olamaz ey Allah'ın Resûlü denilince buyurdu ki; “Komşusunun kötülüğünden emin olmadığı kimse.” rivayetidir.⁷⁸ Burada zikrettiklerimiz ve “lâ yeznî” hadisi gibi hadisler, imanın kemâlatının noksanlığı manasına hamledilir.⁷⁹

Aynı şekilde Nevevî halk arasında kullanılan, ‘deveden başka mal yoktur, âhiret hayatından başka hayat yoktur, fayda veren ilimden başka ilim yoktur’ gibi cümleler ile kastedilen anlamın asla değil, kemâle yönelik olduğunu belirtmiştir.⁸⁰ Buna göre “lâ yeznî” hadisinde de nefyedilen imanın aslı değil kemâl vasfıdır. Mü'minde olması gereken Allah'tan sakınma ve Allah'tan hayâ etme gibi vasıflarının nehyidir. Bu vasıfların nehyi kemâlatın noksanlığını gerektirir.

Hiz. Ömer'den (ö. 23/644) mevkuf olarak rivayet edilen “Namazı terk edenin İslâm'dan nasibi yoktur”⁸¹ ve Hiz. Ali'den mevkuf olarak rivayet edilen “Mescide komşu olanın mescitten başka yerde kıldığı namazı olmaz”⁸² gibi hadisler de bu konunun delillerindendir. Şöyle ki; namaz, İslâm'daki yeri bakımından son derece önemli bir ibadettir. Dolayısıyla namazı terk eden kişinin de İslâm'dan aldığı payın aynı oranda eksik olması gerekir. Benzer şekilde, mescide yakın oturan bir kimsenin namazı, mescitte kılınan namaza kıyasla derece bakımından daha düşük kabul edilmiştir. Bu ve benzeri rivayetlerden anlaşılacağı üzere, “lâ yeznî” hadisinin ifade ettiği anlam da, bu tür büyük günahlara düşen kimselerin imanlarının kemâlatının noksan olduğudur.⁸³

Kemâlatın noksanlığı ile bağlantılı diğer bir yorum ise Nevevî'nin yaptığı imanın nurunun çıkması yorumudur. Bu yorumun delili Buhârî'nin İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88) muallak olarak rivayet ettiği; “Zînâ edenin zinâ esnasında imanının

⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/375-376 (no. 12383).

⁷⁸ Buhârî, “Edeb”, 29 (no. 5670).

⁷⁹ Ebû Mahammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs*, Thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfer (Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999) 252-254.

⁸⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, 2/141.

⁸¹ Ebû Abdullah Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut, Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 1985), “Tahâret” 51.

⁸² Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/497 (no. 1915).

⁸³ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 3/332.

nuru çekip alınır”⁸⁴ hadisidir.⁸⁵ Aynı hadisin delil olarak kullanıldığı diğer bir yorum ise Buhârî râvisi Mühelleb b. Ebû Sufre'ye (ö. 435/1044) ait olan, Allah'a itaat hususundaki basiretine, şehveti galebe çalar yorumudur. Mühelleb'in yorumuna göre basiret bir nurdur. Zinâ anında şehvetin baskın gelmesi, insanda ki basiret nurunu söndürür.⁸⁶ İbn Hacer, şehvetin galip gelip kişiyi gaflete düşürdüğünde, yaptığı fiilin çirkinliğini ve büyüklüğünü idrak edemediğini belirtir. Aynı şekilde, Mühelleb'in bu yorumunu Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), ondan naklen şu sözle destekler: ‘İnsan masiyet anında kalbin tasdiki olan iman kıymeti hususunda bir şaşkınlığa düşer; sanki Allah'a verdiği sözü unutmuş gibi olur.’⁸⁷

Konuyla alakalı Taberî'nin aktardığı yorumlardan birine göre, söz konusu büyük günahlar işlendiği esnada kişi, Allah'ın velileri için övgü amacıyla kullanılan “mü'min” vasfını yitirir ve bunun yerine, münafıklar hakkında kullanılan “münafık” ve “fâsık” gibi zem ifade eden sıfatları hak eder. Taberî, yaptığı bu yorumun ardından, günah işleyen kimseler hakkında ‘münafık’ ifadesini kullananın Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) olduğunu senedi ile beraber aktarmış ve onun bu ifadeyi hangi anlamda söylediğini de açıklamıştır. Şöyle ki Hasan-ı Basrî'ye göre nifakın iki türü mevcuttur. Bunlardan biri Hz. Mahammed'i (s.a.s.) yalanlamadır ki bunun affı yoktur. Öbür türlü nifak ise günahkârlar için kullanılan isimdir ki onların da affı umulur.⁸⁸ Aynı şekilde Taberî, ma'siyet sahibi kimse için övgü isminin çıkıp işlediği günaha göre isimlendirildiğini dile getirmiştir. ‘Zinâkar’, ‘hırsız’ ve benzeri gibi.⁸⁹

Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733), büyük günah işleyen kişinin imandan çıkarak İslâm dairesine girdiğini ifade eder. Ona göre iman, İslâm'ın merkezinde bir halka gibi konumlanmıştır. Kişi bu halkadan çıktığında doğrudan küfre değil, daha geniş çerçevedeki İslâm'a geçmiş olur; küfür ise bu çemberin dışındadır. Bu anlayışa göre günahkâr kâfir olmaz. İbn Hacer el-Askalânî, Bâkır'ın bu yaklaşımının, cumhurun benimsediği “imanın aslının değil, kemâlinin zail olduğu” görüşüyle örtüştüğünü belirtir.⁹⁰

Tîbî'nin yorumuna göre bu hadisin asıl manası olan kemâlatın noksanlığı, “Muhakkak ki hayâ imanın şubelerindendir”⁹¹ hadisi ile irtibatlıdır. Şöyle ki mü'min her haline Allah'ın vâkıf olduğunu bilir ve Allah'tan hayâ ettiği için günah işleyemez. Eğer bir mü'min, Allah'tan hayâ etmeksizin günah işliyorsa, bu durumda hayâ duygusu ondan uzaklaşmış demektir. Zira hadiste de belirtildiği

⁸⁴ Buhârî, “Hudud”, 1 Buhârî bu hadisi bab başlığının altında zikretmiştir.

⁸⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, 2/42.

⁸⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 8/393.

⁸⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 12/61.

⁸⁸ Taberî, *Tehzîbü'l-Âsâr*, 2/640.

⁸⁹ Taberî, *Tehzîbü'l-Âsâr*, 2/650.

⁹⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 12/115.

⁹¹ İbn Mâce, “İman”, 9 (no. 58).

üzere, hayâ imanın şubelerinden biridir. Bu itibarla, hayanın kaybolması, imanın kemalinin zedelenmesine yol açar. Çünkü bir bütünü oluşturan unsurlardan biri eksildiğinde, o bütünün mükemmelliği de bozulmuş olur. Ancak kişi işlediği günahı vazgeçtiğinde hayâ duygusu kendisine yeniden döner ve böylece imanının kemâli de tekrar tamam olur. Ebû Hüreyre'nin; “Kul zinâ ettiği zaman iman ondan çıkar ki bir gölge gibi başının üzerinde (durur) olur. Ne zaman ki o fiilden ayrılırsa iman ona geri döner”⁹² rivayeti bu manayı desteklemektedir.⁹³

2.2. Sakındırma ve Caydırma İfade Eder

“Lâ yeznî” hadisi hakkında yapılan yorumlardan biri de bu hadisin mü'minleri büyük günahlardan sakındırma gayesi taşıdığı yönündedir. Hattâbî (ö. 388/998) ve İbnü'l-Mulakkın (ö. 804/1401), yapmış oldukları bu yorumu Buhârî'nin rivayet ettiği bir hadiste⁹⁴ zikredilen melikin korusunun etrafında otlayan koyun benzetmesiyle açıklarlar. O, koru etrafında otlamaya devam etmesi, onun işin sonunda bu koruya girmesine sebep olacaktır. Şüpheli şeylerden kaçmayan aynı o koyun gibi harama düşeceği ve dinini koruyamayacağı ifade edilir ve bu durumdan sakınılması emredilir. “la yeznî” hadisinde ise bu günahları işleyen mü'minin bu günahları işlemesi sebebi ile sonunda imanını kaybetmemesi için tenzîr maksadı güdülmüştür.⁹⁵

Ömer el-Kurtubî (ö. 656/1258), söz konusu hadiste mefsedetın en büyük üç temeli olan zinâ, hırsızlık ve içki içmekten sakındırıldığını ifade etmiştir. Zira zarûriyyât-ı dîniyye arasında yer alan neslin korunması, malın korunması ve aklın korunması ise maslahatın üç ana unsurudur. Bu bağlamda, zinâ, haram olan fercin (namusun) mübah kılınmasını istemek anlamına gelirken; hırsızlık, başkasına ait malın meşru olmasını istemek; içki içmeyi ise aklı bozmaya götüren şeyin mübah olmasını arzu etmek anlamına gelmektedir.⁹⁶

Ebû Ubeyd (ö. 224/838), bu tür hadislerin sakındırma amacı taşıdığı şeklindeki yorumları son derece sakıncalı bulmuştur. Ona göre, tehdit içeren hadislerin bu şekilde tevil edilmesi, Hz. Peygamber (s.a.s.) ve ashâbından gelen benzer uyarıların da gerçekliğini sorguladır. Bir hadisin bu şekilde yorumlanması, aynı mahiyetteki

⁹² Tirmizî, “el-İmân an Rasûlullâh” 11 (no. 2625).

⁹³ Tibî, *el-Kâşif*, 2/506-507.

⁹⁴ Buhârî, “İman”, 37 (no. 52).

⁹⁵ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *A'lâmü'l-Hadis fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Thk. Muhammed Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Âl-i Suûd (Mekke, Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, 1988), 2/1237; Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Ali İbnü'l-Mülakkin, *et-Tevdîhu li-Şerhi Câmi'i's-Sahîh*, (Dimeşk, Dâru'n-Nevâdir, 2008) 16/24.

⁹⁶ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Kurtûbî, *el-Müfhim limâ Eşkele min Telhîsi Kitâbi Müslim*, Thk. Muhyiddin Dîb Müstû-Ahmed Muhammed es-Seyyid-Yûsuf Ali Bûdeyvi-Mahmûd İbrâhim Bezzâl (Dimeşk, Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelâmî't-Tayyîb, 1996) 2/24.

diğer rivayetlerin de benzer biçimde tevîl edilebileceği anlamına gelir ki, bu durum zamanla azap mefhumunun bütünüyle inkârına zemin hazırlayabilir.⁹⁷

Ebû Ubeyd'in kanaatinin doğru kabul edilebilmesi, hadisteki ifadelerin sadece sakındırmaya matuf bir şekilde yorumlanması durumunda söz konusu olabilecektir. Halbuki meseleyi sakındırma şeklinde anlayan alimlerin hadisteki işlenen günahların dünyevi ve uhrevi cezaları öteledikleri, görmezden geldikleri gibi bir durum söz konusu değildir. Onların ortaya koydukları kanaat, söz konusu fiilleri işleyenlerin bunlar sebebiyle kâfir olmayacakları ama imanlarının kemâl vasfına hâlel geleceği; dolayısıyla da bu hususlarda oldukça dikkatli olunmasına dair birer uyarı niteliğindedir.

2.3. Nehy Manasındadır

Hadis hakkında yapılan yorumlar arasında hadisin, lafzı itibarı ile haberî; anlamı itibarıyla ise inşâî olarak rivayet edildiği yorumu da vardır. Hadis bu şekilde yorumlandığında ifade ettiği mana şöyle olmaktadır; zina eden zinâ etmesin, hırsızlık yapan hırsızlık yapmasın, içki içen içki içmesin, çünkü o mü'mindir. Bu türlü fiiller mü'mine yakışmaz, kâfirlerin vasıflarına da benzemesin.⁹⁸ Zikrettiğimiz bu yoruma şöyle bir itiraz yöneltmiştir: Eğer mesele bu şekilde değerlendirilirse, hadiste geçen o mü'mindir cümlesi faydadan hâlidir. Zira söz konusu fiillerin yasaklanması bizim dinimize özgü değildir; bu tür fiiller diğer dinlerde de yasaklanmıştır.⁹⁹

2.4. Allah'ın Azabından Emin Olmadan Yapar

Bu yoruma göre kişi bu günahları işlemesi durumunda hadiste nefyedilen şey imanının kendisi değil, Allah'ın azabından emin olma halidir. Zaten el-iman, el-emn yani eman kökünden türemiştir. Bu yoruma göre anlam şöyle olmaktadır; zinâ eden zinâ ederken Allah'ın azabından emin değildir. Hırsızlık yapan hırsızlık yaparken Allah'ın azabından emin değildir. İçki içen içki içerken Allah'ın azabından emin değildir. Gaflet edip günaha düştüğü anda Allah'ın azabı onu aniden yakalayabilir.¹⁰⁰

2.5. Amelde Kâfire Benzer

Mü'min, işlediği bazı büyük günahlar sebebiyle had cezasına çarptırılabilir. Evli bir kimsenin zinâ etmesi, suçsuz yere adam öldürme, devlete isyan gibi fiillerin had cezası ölümdür. Eğer bir mü'min bu tür bir günahı işler ve hakkında bu ceza

⁹⁷ Ebû Ubeyd Kâsım B. Sellâm, *Kitâbu fi'l-İman ve Meâlimihi*, Thk. Rebî b. Ahmed el-Baytârî (Medine, Dâru'l-İmâmi Müslim, 2011), 9.

⁹⁸ Hattâbî, *Me'âlim*, 4/316.

⁹⁹ Tîbî, *el-Kâşif*, 2/506.

¹⁰⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 12/61.

uygulanırsa, bu durumda onun imanı, dünyevî cezanın uygulanmasına engel olamayacak; yani onu koruyamayacaktır. Zira kâfir de böyle bir günahı işlese aynı şekilde o da bu cezaya mahkûm edilecekti.¹⁰¹ Benzerlik de burada ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, had cezası uygulanırken verilen mesaj adeta şudur; ‘Bu kimseye mü'min birine davranıldığı gibi davranılmaz, yani o halde mü'min gibi değildir’.

2.6. Yaptığı Günahı Helal Görür

Ehl-i Sünnet çerçevesinde hadisin zâhirine göre yapılan teviller arasında doğrudan lafzî anlamına hamledilen yegâne yorum şudur: Kişi haramlığı naslarla sabit olan bir günahı helal kabul ederek yapması sonucu iman dairesinden çıkar. Ancak günahı, haramlığını kabul ederek yaparsa o yine mü'min sayılmaya devam eder. Lakin imanının kemâli noksanıdır.¹⁰²

Sonuç

Sonuç olarak, “la yezni” hadisi, İslâm düşüncesinde iman-amel ilişkisinin en çetin tartışma alanlarından biri olmuştur. Hadisin zâhirî ifadesi, büyük günahın kişiyi iman dairesinden çıkarabileceği yönünde görünse de tarih boyunca oluşan ilmî birikim dikkate alındığında bu yaklaşımın metnin bütünlüğü ve İslâm'ın temel inanç esaslarıyla bağdaşmadığı anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda, klasik dönem ulemâsının benimsediği te'vil merkezli yorumun hem metin tenkidi hem de itikadî tutarlılık açısından daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü bu yaklaşım, günahın imanı tamamen ortadan kaldırmadığını; ancak imanının kemâlini zedeleyip zayıflattığını ortaya koymaktadır. Böylelikle hem nasların zâhiri korunmakta hem de tekfir gibi aşırı sonuçlara götürebilecek katı yorumların önüne geçilmektedir.

Tarih boyunca Hâricî ve Mu'tezilî eğilimlerin hadisi zâhirine bağlı kalarak tekfirci sonuçlara ulaşmaları, dinî metinleri tarihsel bağlamdan kopuk ve parçacı bir anlayışla okumanın doğurduğu tehlikeyi açıkça göstermektedir. Günümüzde benzer eğilimleri sürdüren gruplar açısından da bu hadis, teolojik bir ölçü değil, ahlâkî bir uyarı olarak ele alınmalıdır.

Kanaatimizce “la yezni” hadisinin asıl amacı, mü'mini imandan çıkarmak değil; iman bilincini diri tutmak, büyük günahlardan sakındırmak ve ahlâkî bir farkındalık oluşturmaktır. Bu yönüyle hadis, günümüz toplumlarında vaaz, irşad

¹⁰¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 12/61.

¹⁰² Nevevî, *el-Minhâc*, 2/42.

ve ahlâk eğitimi bağlamında kullanılmalı; tekfirin değil, ıslah ve uyarının aracı olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Askalânî, Ebu'l-Fazl İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 1. Basım. 13 cilt. Mısır: Mektebetü's-Selefiyye, 1960-1970.
- Askalânî, Ebu'l-Fazl İbn Hacer. *Nüzhetü'n-Nazar fî Tevdîhi Nuhbetü'l-Fiker*. Thk. Nurettin I'tr. 1. Basım. Kahire: Dâru'l-Besâir, 2011.
- Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 1. Basım. 25 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Battâl, Ebû'l-Hasen Ali b. Halef İbn. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 2. Basım. 10 cilt.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdullah el-Maraşlı. Beyrut: Dâru İhya, 1997.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Müsne'd*. Thk. Âdil b. S'ad, Sabrî Abdilhâlik eş-Şafî Mahfûzurrahman Zeynullah. 1. Basım. 18 cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Thk. Mustafa el-Buğâ. 5. Basım. 7 cilt. Şam: Dâru ibn Kesîr, 1993.
- Çakın, Kâmil. “Hadîsin Kur'ân'a Arzı Meselesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (1-4) 1993. 237-62. <https://izlik.org/JA88ML85KR>.
- Çakır, Furkan. “Hadislerin Kur'an'a Arzının Suiistimali”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 145-175. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.884027>
- Çakır, Furkan. «Kur'ân'a Ayrılık Bağlamında Hadis Eleştirilerinin Değerlendirilmesi.» *Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi Konya* (2019).
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-sünen*. Thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Kamil Karahbili. 1. Basım. 7 cilt. Beyrut: Dâru'r-risaleti'l-âlemî, 2009.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ. *el-Âlim ve'l-Müteallim*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kâhire: y.y., 1949.
- Ebû Ubeyd, Kâsım B. Sellâm. *Kitâbu fi'l-İman ve Meâlimihi*. Thk. Rebî b. Ahmed el-Baytârî. 1. Basım. Medine: Dâru'l-İmâmi Müslim, 2011.
- Gürânî, Şemsüddin Ahmed b. İsmâil. *el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâdi ehâdisi'l-Buhârî*. Thk. Eş-Şeyh Ahmed İnâye. 1. Basım. 11 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. Thk. Âdil Mürşid - Ahmed Berhum - Muhammed Kâmil Karabulî - Saîd el-Lahâm. 1. Basım. 9 cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2018.
- Hansu, Hüseyin. *Hadisçilik ve Kur'âncılık Kısacasında Kur'ân ve Hadis*. İstanbul: Hikav Yayınevi, 2022.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *A'lâmü'l-Hadis fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Âl-i Suûd. 1. Basım. 4 cilt. Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, 1988.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Me'âlimü's-Sünen, nşr*. Thk. Muhammed Râğıb et-Tabbâh. 1. Basım. Halep: Matba'atü'l-İlmiyye, 1932.
- Hemmâm, Abdürrezzâk b. *el-Musannef*. 2. Basım. 12 cilt. Hindistan: el-Meclisu'l-İlmî, 1983.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *es-Sikât*. 1. Basım. Haydarâbad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmanî, 1973.

- İbn Kuteybe, Ebû Mahammed Abdullah b. Müslim b Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*. Thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfer. 2. Basım. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuad Abdübâki. 2 cilt. Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-arabî, 1953.
- İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafis Sirâcüddin Ömer b. Ali. *et-Tevdîhu li-Şerhi Câmi'i's-Sahîh*. 1. Basım. 33 cilt. Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *Muvatta'*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî. 1985.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr. *et-Tebisîru fi'd-Dîn ve't-Temyîzi'l-Firkati'n-Nâciye ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. 1. Basım. Kâhire: Mektebü Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1940.
- Kâdi Abdülcebbâr, Kâdi'l-Kudât Abdülcabbar Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hâmedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Thk. Abdülkerîm Useymîn. 3. Basım. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kâdi İyâz, Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz. *İkmâlü'l-Mül'im bi-Fevâidi'l-Müslim*. Thk. Yahyâ İsmâil. 1. Basım. Cilt 8. Mısır: Dâru'l-Vefâi, 1998.
- Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf Şemsüddin. *el-Kevâkibü'd-Derârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 2. Basım. 25 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981.
- Korkmaz, Ömer Faruk. «Rivayetlere Yaklaşımında İstismar Edilen Usûl: Hadislerin Kur'an'a Arzı». *Sünnet-i Nebeviyye* (2018): 33-95.
- Kurtûbî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim limâ Eşkele min Telhîsi Kitâbi Müslim*. Thk. Muhyiddin Dîb Müstû-Ahmed Muhammed es-Seyyid-Yûsuf Ali Budeyvî-Mahmûd İbrâhim Bezzâl. 1. Basım. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelâmi't-Tayyîb, 1996.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Ehli's-Sünne Tefsîru'l-Mâtürîdî*. Thk. Mecdî Bâsellum. 1. Basım. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Mervezî, Muhammed b. Nasr. *Ta'zîmu Kadri's-Salat*. Thk. thk: Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Feryevâi. 1. Basım. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- Mizzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Haccâc Yûsuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâ'r-Ricâl*. 1. Basım. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1980-1992.
- Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hüseyin eş-Şerîf. *ez-Zehîratü fi İlmi'l-Kelâm*. Thk. es-Seyîd Ahmed el-Hüseynî. 3. Basım. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2010.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Kâhire: Matba'a isa'l-Bâbi'l-Halebî, 1955.
- Mütevekkil Alellah, Ahmed b. Süleyman. *Hakâiku'l-Ma'rife fi İlmi'l-Kelâm*. Thk. Hasan Abdülmün'im Şelbî. 1. Basım. San'a: Müessetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, 2003.
- Nemerî, Ebû Ömer b. Abdülber el-Kurtubî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta'*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve diğerleri. 1. Basım. 17 cilt. Londra: Müessetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2017.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. Thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 2. Basım. 8 cilt. Lübnan: Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1986.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Thk. Hasan Abdülmün'im Şelbî. 1. Basım. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. Thk. Muhammed Mervân eş-Şiâr. 2. Basım. 2 cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2009.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tebisratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*. 1. Basım. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2011.

- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddin. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 2. Baskı. 9 cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1972.
- Rebî' b. Habîb, Ebû Amr el-Ezdî. *el-Câmiu's-Sahîh (el-Müsned)*,. 1. Basım. Ummân: Mektebetü'l-Muskat, 2003.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihâl*. Thk. Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasen Fâûr. 3. Basım. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şimşek, Mehmet Yaşar Kandemir-Halit Zavalı-Ümit. *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meâlî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Thk. Hamdî b. Abdumecîd es-Selefi. 1. Basım. 25 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tehzîbu'l-Âsâr Müsnedü İbn Abbâs*. Thk. Mahmud Muhammed Şâkir. 2 cilt. Kahire: Matba'tü'l-Medenî, 1982.
- Tayâlisî, Ebu Dâvud. *Müsned-ü Ebî Dâvud et-Tayâlisî*. Thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. 1. Basım. 4 cilt. Mısır: Dâru hicr, 1999.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn. *Şerhu'l-Mekâsıd*. Thk. Abdurrahman U'meyre. 2. Basım. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Tekin, Muhammet Ali. *Hanefî Hadisçiliği -Zafer Ahmed Tânevî Örneği-*. Ankara: TDV, 2020.
- Tîbî, Şerefuddîn el-Hüseyn b. Abdullah. *el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen*,. Thk. Abdulhamîd el-Hindâvî. Mekke-Riyad: Mektebetü'n-Nizâr, 1997.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ Ebû İsâ. *Câmi'u'l-Kebîr Sünen et-Tirmizî*. Thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 1. Basım. 6 cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Vercelânî, Ebû Ya'kub Yûsuf b. İbrahim. *ed-Delîl Ve'l-Burhân*. Thk. Sâlim b. Hamd el-Hârisî. 2. Basım. Umman: Vüzâretü't-Tür'as ve's-Sekâfe, 2006.

مفهوم الحديث المتواتر عند ابن عطية في تفسيره المحرر الوجيز

مروة هوري*

الملخص

يُعدّ ابن عطية (ت 541هـ) من أبرز المفسرين الذين عاشوا في العصرين الخامس والسادس الهجريين، وقد لاقى تفسيره قبولاً من قبل العلماء في عصره وبعده. لذا، كان من المهم تناوله بالدراسة والبحث من جميع النواحي سواء التفسيرية أو الحديثية. ويهدف هذا المقال، إلى دراسة وتحليل مصطلح "المتواتر" عند الإمام ابن عطية الأندلسي، وفهم طريقته في التعامل معه واستعماله له في تفسيره "المحرر الوجيز". وذلك بالإجابة عن تساؤلات جوهرية ترتبط بمدى الاتفاق أو الاختلاف بينه وبين مفهوم التواتر في مصطلح الحديث، إضافة إلى استقصاء ما إذا كان يغلب على توظيفه للتواتر الجانب اللفظي أم المعنوي، أو ما إذا كان يميل إلى توسيع دائرة المصطلح ليشمل دلالات أوسع تتصل بعمل الأمة وانتشار الخبر. كما يتعرّض المقال لبيان الأثر الذي يتركه وصف الخبر بالتواتر في منهجه التفسيري، خاصة في مسائل العقيدة، وأخبار الغيب، والقصص القرآني. ومن خلال التعرض لهذه الأحكام بشيء من التفصيل ثم تحليل الأمثلة المختارة من تفسير "المحرر الوجيز" التي يرد فيها هذا المصطلح وتبرز وجوه استعماله، سيتبين لنا مفهوم المتواتر عند ابن عطية، وفهم كيفية توظيفه لهذا المصطلح بشكل تطبيقي عملي داخل المحرر الوجيز.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الحديث المتواتر، التفسير، ابن عطية، التواتر اللفظي.

*طالبة دكتوراه، جامعة إسطنبول، معهد العلوم الاجتماعية، إسطنبول / تركيا

E-mail: merveho402@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3557-566X>

<https://ror.org/03a5qrr21>

نوع المقال: مقالة بحثية

تاريخ الاستلام: 30 ديسمبر 2025

تاريخ القبول: 23 فبراير 2026

تاريخ النشر: 29 مارس 2026

مراجعة المقالة: تمت مراجعة هذه المقالة من قبل محكمين على الأقل باستخدام نموذج المراجعة العمياء المزدوجة.

بيان أخلاقيات البحث: يُصرح بأنه تم اتباع المبادئ العلمية والأخلاقية أثناء إجراء وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم الاستشهاد بها بشكل صحيح.

فحص الانتحال: نعم iThenticate / turnitin.com

شكاوى ومقترحات:

dergi@nukkadhadis.com

- nukkadhadis.com

تضارب المصالح: ليس لدى المؤلف (المؤلفين) أي تضارب مصالح للإعلان عنه.

الدعم المالي: يؤكد المؤلف (المؤلفون) أنهم لم يتلقوا تمويلاً خارجياً لدعم هذا البحث.

الحقوق والترخيص: 2026 يحتفظ المؤلفون الذين ينشرون في هذه المجلة بحقوق الطبع والنشر لأعمالهم المرخصة بموجب رخصة المشاع الإبداعي نسب النصّ - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY-NC 4.0).

Issue: 1 | March 2026

E-ISSN: 0000-0000

...

nukkadhadis.com

İbn Atiyye'nin *el-Muharraru'l-vecîz* Adlı Tefsirinde Mütevâtir Hadis Anlayışı

Merve Huri*

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul/Türkiye

E-mail: merveho402@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3557-566X>
<https://ror.org/03a5qrr21>

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 30.12.2025

Kabul Tarihi: 23.02.2026

Yayın Tarihi: 29.03.2026

Değerlendirme: Bu makale en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması: Yapıldı. iThenticate / turnitin.com

Etik Bildirim: dergi@nukkadhadis.com - nukkadhadis.com

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: 2026 Yazar(lar). Bu çalışma CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Sayı: 1 | Mart 2026

E-ISSN: 0000-0000

Öz

V. ve VI. (hicrî) yüzyıllarda yaşamış en seçkin müfessirlerden biri kabul edilen İbn Atiyye (ö. 541/1147), tefsiriyle hem kendi döneminde hem de sonraki asırlarda âlimlerin büyük takdirini kazanmıştır. Bu nedenle, onun eserini gerek tefsir gerekse hadis ilmi açısından tüm yönleriyle incelemek büyük bir önem arz etmektedir. Bu makale, Endülüslü âlim İbn Atiyye'nin "mütevâtir" terimine dair tasavvurunu incelemeyi, analiz etmeyi ve bu terimi *el-Muharrerü'l-vecîz* adlı tefsirinde hangi yöntemle kullandığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışma; İbn Atiyye'nin tevatür anlayışının hadis usulündeki kavramsal çerçeve ile ne ölçüde örtüştüğü veya ayrıştığı sorusuna cevap aramaktadır. Ayrıca, kullanımında lafzi veya manevi tevatürün mü baskın olduğu, yoksa terimin kapsamını ümmetin ameli ve haberin yaygınlığı gibi daha geniş delaletleri içerecek şekilde genişletip genişletmediği araştırılmaktadır. Makale aynı zamanda, bir haberi mütevâtir olarak vasıflandırmanın müellifin tefsir yöntemindeki etkisini; özellikle akide, gayb haberleri ve Kur'an kıssaları bağlamında ele almaktadır. *el-Muharrerü'l-vecîz*'den seçilen örneklerin ayrıntılı analizi yoluyla, İbn Atiyye'nin mütevâtir kavramını pratik ve uygulamalı olarak nasıl işlediği aydınlatılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mütevâtir Hadis, Tefsir, İbn Atiyye, Lafzî Tevatür.

The Concept of Mutawatir Hadith in Ibn Atiyya's Commentary *al-Muharrar al-Wajiz*

Merve Huri*

PhD Student, Istanbul University,
Institute of Social Sciences,
Istanbul/Turkey

E-mail: merveho402@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3557-566X>
<https://ror.org/03a5qrr21>

Article Type: Research Article

Date Received: 2025-12-30

Date Accepted: 2026-02-23

Date Published: 2026-03-29

Review: This article has been reviewed by at least two reviewers using a double blind peer review model.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism checks: Yes. iThenticate / turnitin.com

Complaints: dergi@nukkadhadis.com - nukkadhadis.com

Conflicts of Interest The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License 2026 The Authors. This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 license.

Issue: 1 | March 2026

E-ISSN: 0000-0000

nukkadhadis.com

Abstract

Ibn Atiyya (d. 541/1147) is considered one of the most prominent exegetes of the 5th and 6th centuries AH, and his commentary has gained widespread acceptance among scholars across generations. Consequently, it is vital to study his work from various perspectives, particularly within the fields of exegesis (tafsir) and hadith sciences. This article aims to examine and analyze the conceptualization of the term “Mutawātir” (Mass-transmitted) according to Imam Ibn Atiyya al-Andalusi, and to understand his methodology and application of this term within his work, *al-Muharrar al-Wajiz*. The study addresses fundamental questions regarding the extent of alignment or divergence between his approach and the traditional terminology of hadith. Additionally, it investigates whether his usage was predominantly verbal (Lafzi) or conceptual (Ma'nawi), or if he expanded the term's scope to include broader indications such as the practice of the Ummah and the widespread dissemination of reports. The article also highlights the impact of describing a report as Mutawātir on his exegetical method, especially in matters of creed ('Aqida), the unseen (Ghayb), and Quranic narratives. By analyzing selected examples from the exegesis, the study elucidates Ibn Atiyya's understanding of Mutawātir and demonstrates how he applied this term in a practical and systematic manner.

Keywords: Hadith, Mutawātir hadith, Tafsir, Ibn Atiyya, Verbal Mass-transmission.

Citation: Huri, Merve. “İbn Atiyye'nin *el-Muharraru'l-veciz* Adlı Tefsirinde Mütevâtir Hadis Anlayışı”. *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (March 2026) 90-118.

المقدمة*

تعتبر السنّة النبوية أحد أهم المصادر في تفسير القرآن الكريم؛ حيث إنّها هي الأساس الذي يستدل به علماء التفسير في تفسيرهم للآيات الكريمة، لبلوغ المعنى القرآني المراد، فهي من أعلى درجات البيان والاستدلال إذا حسن توظيفها. وعند استقراء بعض كتب التفسير، يتضح أن منهج كل مفسر يختلف في التعامل مع الروايات؛ فمنهم من يلتزم بذكر الإسناد كاملاً كالإمام الطبري¹، ومنهم من يكتفي بذكر متن الحديث من دون إسناده كابن عطية².

كما يتباينون في مدى النقد والتقييم للروايات، وفي توظيف المصطلحات الحديثية التي تدل على درجة الثبوت (كالتواتر والآحاد). ولهذا، دراسة مناهج المفسرين في التعامل مع هذه المصطلحات أمر ضروري. وبما أن مصطلح التواتر يمثل القوة في الدليل، فقد دعت الحاجة لدراسة تطبيقية على أحد كتب التفسير، بهدف فهم استخدامهم لهذا المصطلح.

وقد اختارت الباحثة في هذا البحث دراسة مفهوم مصطلح "التواتر" عند ابن عطية في تفسيره "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز" لعدة أمور: منها كونه مفسراً عاش في عصر متقدم نسبياً وله اشتغال بعلم الحديث، فكان عالم بالتفسير والحديث، حيث تجلّت شخصيته كمحدث من خلال تلقيه العلم عن كبار الحفاظ كوالده أبي بكر غالب بن عطية، وأبي علي الغساني، ومحمد بن الفرّج مولى ابن الطلاع، وأبي الحسين يحيى بن أبي زيد المقرئ ابن البياز وغيرهم العديد³، كما أن كتابه "الفهرست" (أو برنامج ابن عطية) يعد دليلاً ملموساً على اشتغاله بالأسانيد والمرويات⁴، وقد روى عنه كبار المحدثين كابن خير الإشبيلي، وأبو القاسم بن حبّيش الحافظ، وأبو محمد بن عبيد الله، وأبو جعفر بن مضاء، وعبد المنعم بن الفرس، وأبو جعفر بن حكيم، وآخرون⁵. وقد أشاد بتفسيره العديد من العلماء⁶.

لم يكن ابن عطية مفسراً ومحدثاً فحسب، بل كان فقيهاً أصولياً متشبعاً بقواعد المذهب المالكي والمدرسة الأشعرية، وهو ما انعكس بشكل مباشر على مصطلحاته العلمية؛ فدراسة مفهوم التواتر عنده لا تنفصل عن خلفيته العقدية والأصولية. فكونه أحد أعيان علماء الأندلس المتأثرين بالمدرسة الأشعرية -التي تولي اهتماماً بالغاً بقطعية الخبر- جعل لتعامله مع 'اليقين المعرفي' الناتج عن

*Bu makale yazarın "İbn Attiye'nin Hadis Değerlendirme Yöntemi -el-Muharreru'l-veciz özelinde-" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. This article is derived from the author's doctoral thesis entitled "İbn-Attiah's method of Hadith evaluation in his book Al-Moharrer Al-Wajeez".

"هذا المقال مقتبس من أطروحة الدكتوراه للباحثة بعنوان: «منهج ابن عطية في تقويم الحديث في كتابه المحرر الوجيز».

¹ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر، 2001/1422).

² أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن غالب الحارثي الغرناطي الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001/1422).

³ شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ط. 1، 1997)، 526/2؛ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985/1405)، 588/19.

⁴ أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن الأندلسي، فهرسة ابن عطية، تحقيق: محمد أبو الألفان ومحمد الزاهي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983).

⁵ ابن عطية، المحرر الوجيز، 27/1؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 588/19.

⁶ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (صيدا: المكتبة العصرية، د.ت.)، 73/2.

التواتر صبغةً كلامية وأصولية تظهر بوضوح في ترجيحاته داخل التفسير، حيث يُعد المتواتر عنده حجةً قطعية لإفادته العلم اليقيني الضروري بعيداً عن كثرة عدد الرواة.

وهذا يتسق مع المنهج العام للأصوليين الذين تأثروا بعلماء الكلام في اهتمامهم بالخبر من الناحية المعرفية؛ حيث اهتم كلا الفريقين بالخبر من حيث قيمته العلمية، إلا أن علماء الكلام تناولوا الخبر كمصدرٍ عامٍّ للمعرفة،⁷ بينما ركز الأصوليون عليه باعتباره مرتبطاً أساساً بحديث النبي صلى الله عليه وسلم وحجته، وذلك لأن تأسيس الأحكام الفقهية على أدلةٍ قويةٍ وحججٍ راسخةٍ هو الغاية الأساسية لعلماء الأصول.⁸

وعلى الرغم من كثرة الدراسات التي تناولت ابن عطية وتفسيره "المحرر الوجيز" بلغات متعددة كالعربية والتركية والإنجليزية والإسبانية والفارسية، إلا أنه بالنظر في تلك الدراسات - كما رصدتها بوضوح دراسة أنس بويوك (Enes Büyük, 2022) التي استعرضت المصادر والأبحاث العلمية المتعلقة بالمحرر الوجيز - يتبين أن هذه الأبحاث قد تركزت في مجالات محددة؛ كالجانب اللغوي والنحوي والبلاغي، أو المنهج الفقهي، أو نقد القراءات.⁹

ومن أبرز تلك الدراسات التي تناولت جوانب قريبة من منهجية ابن عطية عبد الوهاب عبد الوهاب فايد، منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم (بيروت: الهيئة العامة، 1973م)، ودراسة علي بن عبد الرحمن بن سليمان القرعاوي، منهج ابن عطية في أصول الدين: عرض ودراسة (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، ماجستير، 1991م)، وأبحاث مصطفى شنتورك، التفسير الشيعي والسني للقرآن - نموذج ابن عطية والطبرسي - (إسطنبول: منشورات إنسان، 2010م)، بالإضافة إلى الدراسات التي ناقشت دعاوى اعتزاله كدراسة عبد المطلب أربا، "الاتجاه الاعتزالي في تفسير ابن عطية الأندلسي"، مجلة الدراسات الاجتماعية الأكاديمية (JASSS)، العدد 64 (2017م)، ص 159-166.

ومع هذا الثراء البحثي، إلا أنه - في حدود اطلاع الباحثة وما تيسر من بحث في قواعد البيانات العلمية - لم يتم الوقوف على دراسة مستقلة تفردت ببحث مفهوم 'المتواتر' وتطبيقاته عند ابن عطية، مما يمنح هذا البحث قيمة علمية وإضافة جديدة.

وتكمن إشكالية البحث حول طبيعة استخدامه لهذا المصطلح: هل كان منهجه في اعتبار الحديث متواتراً مطابقاً أم مخالفاً لمفهوم التواتر في مصطلح الحديث؟ هل كان ابن عطية يُحدد نوع التواتر الذي يذكره (لفظياً كان أم معنوياً)؟ وكما يجب التساؤل: هل يطلق على الحديث مصطلح التواتر بناءً على كثرة طرقه وتعدد رواياته، أم استناداً إلى اعتباراتٍ أخرى؟ بالإضافة إلى ذلك، ما هو مفهوم التواتر لديه؛ هل اعتمد المعنى اللغوي أم الاصطلاحي؟ وأخيراً، هل اتسم منهجه بالدقة والتحقيق في إطلاق درجة التواتر على الحديث، أم كان يميل إلى التساهل في ذلك؟ إن الإجابة عن هذه التساؤلات تستلزم استقراء المواضع التي ورد فيها

⁷ للتوسع انظر: مصطفى سليم يلماز، "قيمة الخبر المتواتر المعرفية والاستدلالية في علم الكلام"، مجلة علوم الدين للدراسات الأكاديمية، 1/18 (مايو 2018)، 199-223.

⁸ عبد الوهاب عبد الوهاب فايد، منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1973)، 121-123؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993/1413)، 110-112؛ حسين خانصو، الخبر المتواتر: قيمته المعرفية ومكانته في الفكر الإسلامي (إسطنبول: بيلجه آداملار، 2008)، 87.

⁹ أنس بويوك، "مصادر المحرر الوجيز: نسخه ونشراته والدراسات العلمية حوله"، مجلة ديريحي ألبانت، 2/10 (نوفمبر 2022)، 395-420.

مصطلح "المتواتر" في تفسير ابن عطية، والبحث في الأحاديث المتعلقة بها، ثم تحليلها لتبيان مفهوم التواتر عنده بدقة ووضوح. كما ستتيح هذه الدراسة تكوين تصور عن تعامل المفسرين في ذلك العصر مع مصطلح التواتر، ومدى التطابق في هذا المفهوم بين تطبيقاتهم التفسيرية وبين قواعد مصطلح الحديث.

يتكون هذا البحث من مقدمة، ومبحثين. أما المقدمة؛ فقد أوضحت فيها أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهدافه، والمنهج المتبع في دراسته. وجاء المبحث الأول عن: الحديث المتواتر وبعض النقاط المهمة المتعلقة به. وتناول المبحث الثاني: مفهوم مصطلح الحديث المتواتر في تفسير ابن عطية. وأخيراً الخاتمة؛ وقد تضمنت أهم النتائج، تليها قائمة المصادر والمراجع.

1. مدخل إلى الحديث المتواتر:

1.1 تعريفه:

يعدّ مفهوم التواتر ركناً أساسياً في علوم الحديث والأصول، وهو يدل على درجة عالية من الثبوت واليقين للخبر. لغةً، يعني التواتر التتابع، ومنه "تواتر القوم إذا جاء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما"، فالمتواتر هو المتتابع. ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَاءً﴾¹⁰، فهكذا التواتر في المخبرين المراد به مجيئهم على غير الاتصال الكلي، بل بتتابع يفيد العلم.¹¹

لقد تناول العلماء هذا المفهوم بالتعريف والتفصيل، وتطورت تعاريفهم وتحليلاتهم بحسب تباين مدارسهم وتخصصاتهم (محدثين، أصوليين، متكلمين).

يعد واصل بن عطاء، من أئمة المعتزلة (ت 131 هـ)، أول من طرح موضوع تقسيم الأخبار وناقش خصائص المقبول والمردود منها.¹²

وعلى الرغم من أنه استخدم تعبير "الخبر الذي يمكن الاحتجاج به" بدلاً من مصطلح "المتواتر"، إلا أن تمييزه بين الخاص والعام (في الأخبار) قد شكل أساساً للتقسيم اللاحق بين المتواتر والآحاد، إذا كانت هذه الرواية صحيحة، فيمكن الجزم بأن واصل بن عطاء قد وضع أول تعريف منهجي للخبر الصحيح من حيث حجته، ولا يغير استخدامه لكلمة "حجة" بدلاً من "تواتر" هذه الحقيقة، لأن الفكرة الجوهرية واحدة، وهي تمييز الأخبار التي تصلح للاحتجاج الشرعي بناءً على درجة ثبوتها ودلائلها.¹³

وقد عرف الخطيب البغدادي (ت 463 هـ)، المتواتر بأنه: "ما يخبر به القوم الذين يبلغ عددهم حدًا يعلم عند مشاهدتهم أن اتفاق الكذب منهم محال".¹⁴ يلاحظ أنّ تعريف الخطيب يركز على المعيار الكمي (العدد الكثير) الذي يفضي إلى استحالة التواطؤ على الكذب، وهو أحد الأعمدة الرئيسية في تعريف المتواتر عند أهل الحديث.

¹⁰ سورة المؤمنون، 44/23.

¹¹ محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (دمشق: دار الخيز، 1427)، 206؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، الحصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418)، 227/4؛ انظر: يونس أبأيدن، "متواتر"، دائرة المعارف الإسلامية التركية (DİA) (إسطنبول: وقف الديانة التركي، 2006)، 208/32-211.

¹² العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، الأوائل، طنطا: دار البشير، 1408 هـ / 1987 م، ص 374.

¹³ خاتمو، الخبر المتواتر، 71.

¹⁴ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية (حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف العثمانية، 1938)، 16.

وأما ابن الصلاح (ت 643 هـ)، فقد عرف المتواتر بأنه: "عبارةً عن الخبر الذي ينقله من يحصل العلم بصدقه ضرورةً، ولا بد في إسناده من استمرار هذا الشرط في رواته من أوله إلى منتهاه". وقد شرح ابن الصلاح المتواتر ضمن الحديث المشهور. ووصف الحديث المشهور بأنه قسمان: صحيحٌ وغيره، ومشهورٌ بين أهل الحديث خاصةً وبينهم وبين غيرهم. وبين أن المتواتر هو: "ما نقله من يحصل العلم بصدقهم ضرورةً عن مثلهم من أوله إلى آخره".¹⁵

وقد تابعه النووي (ت 676 هـ) في ذلك، وإدراجهم للمتواتر ضمن المشهور يبين أن كل متواتر مشهورٌ، وليس العكس.¹⁶ وهو ما فصله السخاوي (ت 893 هـ) بقوله: "كل متواتر مشهورٌ ولا ينعكس"؛ وقصده بذلك أن الخبر لا يرتقي إلى رتبة التواتر إلا بعد شهرته. وقد عرّف السخاوي المتواتر بأنه: "ما يكون مستقراً في جميع طبقاته، بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب، من غير حصرٍ في عددٍ معين". وبذلك يؤكد السخاوي على المعنى الجوهرى للتواتر، وهو حصول العلم القطعي، بقطع النظر عن تحديد عددٍ محددٍ للرواة.¹⁷

وأما المتواتر عند الأصوليين: فقد مرّ بمراحل من التبلور قبل أن يستقر بصورته النهائية؛ إذ نجد جذوره الأولى عند المعتزلة كواصل بن عطاء كما سبق وبيننا، ثم عند الإمام الشافعي (ت 204 هـ) الذي ركز على "خبر العامة" الذي لا يحتمل الخطأ،¹⁸ وصولاً إلى القاضي أبي بكر الباقلاني (ت 403 هـ) الذي وضع شروطاً دقيقة لاستحالة التواطؤ على الكذب.¹⁹ وفي هذا السياق، نجد بأن رأي الغزالي (ت 505 هـ) يتميز بدقة منهجه وتنظيمه؛ حيث وضع قواعد محددة لمفهوم الحديث المتواتر. عرفه بأنه: "ما رواه جماعة عن جماعة يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب، ويكون مستندهم الحس، كأن يقولوا: سمعنا أو رأينا". قسم الغزالي الأخبار إلى عدة أقسام، وأدرج المتواتر تحت القسم الذي يجب تصديقه ضرورةً وإن لم يدل عليه دليل آخر، مشدداً على أن العلم بصدق الخبر لا يحصل بمجرد الإخبار إلا في المتواتر.²⁰

وقد عرفه الرازي (ت 606 هـ): "هو خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم"، ويرى الرازي أن المتواتر هو أحد الأدلة اليقينية التي يجب الأخذ بها في أمور العقيدة أو الأمور القطعية من الدين، حيث إن العلم الضروري الناشئ عن التواتر لا يحتمل التشكيك.²¹

¹⁵ أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، تحقيق: نور الدين عتر (دمشق-بيروت: دار الفكر-دار الفكر المعاصر، 1986/1406)، 267؛ إبراهيم غوكشة، "الصلة بين الخبر المتواتر وعلم الحديث"، مجلة أكاديمية الإحيات، 20 (ديسمبر 2024)، 222.

¹⁶ يحيى الدين يحيى بن شرف النووي، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985)، 85.

¹⁷ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث للعراقي، تحقيق: علي حسين علي (القاهرة: مكتبة السنة، 1424)، 15/4.

¹⁸ محمد بن إدريس الشافعي، الأم (بيروت: دار الفكر، 1403)، 696/7.

¹⁹ القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987/1407)، 437.

²⁰ الغزالي، المستصفى، 110-112.

²¹ الرازي، المحصول، 227/4.

وقد ورد ذكر الحديث المتواتر في كتاب "البحر المحيط" للزركشي (ت 794 هـ): في مواضع مختلفة، في سياق حديثه عن مباحث السنة وأقسام الخبر. عرف المتواتر بأنه: "الخبر الذي يرويه جمع كثير يستحيل تواطؤهم على الكذب، ويكون مستند خبرهم الحس". يتطابق تعريف الزركشي مع الأسس العامة لتعريف المتواتر عند المحدثين والأصوليين الذين سبقوه، مركزاً على الجمع الكثير واستحالة التواطؤ والاستناد إلى الحس.²²

تظهر تعاريف العلماء للمتواتر، منذ واصل بن عطاء إلى علماء المتأخرين كالخطيب البغدادي وابن الصلاح والغزالي والنووي والسخاوي والسيوطي والرازي والزركشي، تنوعاً في صياغة المفهوم وتركيزاً على جوانب متفاوتة، إلا أنها تلتقي في جوهر واحد وهو حصول العلم القطعي الضروري. لقد أسهمت هذه التعاريف المتعددة في بناء مفهوم شامل للمتواتر، الذي يعد أقوى أقسام الخبر في الإسلام.²³ وعلى الرغم من بعض الفروقات الدقيقة في الصياغة أو اشتراط العدد، الإجماع العلمي قد استقر على أن الحديث المتواتر يفيد العلم القطعي الضروري ويجب العمل به في جميع أبواب الدين، عقيدة وعملاً. وهذا التنوع في طرق التعريف يبرز عمق البحث والتحقيق الذي مارسه علماء الأمة لصيانة الوحي وتوثيقه.

1.2 أقسام الحديث المتواتر:

مرت عملية تقسيم الخبر المتواتر بتطور منهجي لافت في الفكر الأصولي؛ ففي المراحل المبكرة، تناول الفقهاء والأصوليون (أمثال الجصاص (ت 370 هـ)، والدبوسي (ت 430 هـ)، وأبي الحسين البصري (ت 436 هـ)، والسرخسي (ت 483 هـ)، والغزالي (ت 505 هـ)) المتواتر بوصفه كتلة واحدة دون وضع تقسيمات اصطلاحية تفرق بين اللفظ والمعنى.²⁴ ومع حلول القرن الخامس الهجري، بدأت مرحلة التمييز على يد علماء كالخطيب البغدادي، الذي قسم التواتر إلى ما يكون من طريق اللفظ وما يكون من طريق المعنى، ووضعاً تعريفاً للمتواتر المعنوي بوصفه اشتراك أخبار مختلفة في معنى واحد.²⁵ وكذلك الشيرازي الذي كان من أوائل من فرق بين التواتر من طريق "اللفظ" وطريق "المعنى".²⁶ وأيضاً السمعاني (ت 489 هـ)؛ حيث وضع هؤلاء البنات الأولى للتفريق بين التواتر اللفظي والمعنوي بعبارة "الطريق". وصولاً إلى مرحلة التعييد الاصطلاحي مع القرافي (ت 684 هـ) والزركشي؛²⁷ إذ إن صياغة المصطلحات بشكلها النهائي والدقيق (المتواتر اللفظي والمتواتر المعنوي) نُسبت إلى الفقيه المالكي شهاب الدين القرافي، الذي حدد الفوارق الدقيقة بينهما.²⁸ ويلاحظ أن هذا التقسيم ظل حبيس كتب الأصول والفقهاء لفترة طويلة، ولم ينتقل

²² بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب، 1414)، 94/6.

²³ رمضان أوزمن، "مقاربات أصولي الفقه الحنبلي للأخبار المتواترة"، مجلة العلوم الإسلامية، 2/2 (2007)، 30-32.

²⁴ محمد علي آيتكين، "أقسام السنة المتواترة عند الفقهاء"، مجلة الدين والإنسان، 8/4 (ديسمبر 2024)، 287-288.

²⁵ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل بن يوسف الغرازي (الدمام: دار ابن الجوزي، 1421 هـ)، 276/1.

²⁶ أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، اللمع في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 71.

²⁷ آيتكين، "أقسام السنة المتواترة عند الفقهاء"، 288-289.

²⁸ شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995)، 2856/6.

رسمياً إلى صلب علم مصطلح الحديث إلا في القرن العاشر الهجري على يد الإمام السيوطي (ت 911هـ) في كتابه تدريب الراوي، متأثراً بالصياغات الأصولية السابقة.²⁹

وفي مقابل هذا المسار، ظهر مسارٌ مغايرٌ لدى علماء أمثال الرازي (ت 606هـ)، والآمدي (ت 631هـ)، والفناري (ت 834هـ)؛ الذين لم يلتزموا بهذا التقسيم الثنائي، بل ركزوا في دراستهم على المتواتر من جهة المعنى فحسب، مما يعكس تنوع الرؤى المنهجية في معالجة هذا المصطلح.³⁰

ومن ثم فالمتواتر اللفظي: وهو ما تواتر لفظه،³¹ أي اتفقت ألفاظ الرواة فيه، كقولهم: "فتح فلان مدينة كذا"، سواء كان بهذا اللفظ أو بلفظ آخر يقوم مقامه مما يدل على المعنى المقصود صريحاً.³²

وقد ناقش خانصو ما يتعلق باختلاف اللفظ في الرواية وهل هو متواتر أم لا، ورجح أنه متواتر ما لم يؤثر الاختلاف على المعنى العام للحديث.³³ والمتواتر اللفظي يتسم بقلّة عدده، فهو نادرٌ جداً.³⁴

وأما المتواتر المعنوي: هو ما تواتر القدر المشترك فيه، أي تواترت معانيه الكلية وإن اختلفت ألفاظه أو جزئياته.

ومن الأمثلة على ذلك أحاديث رفع اليدين في الدعاء، فقد روي عنه -صلى الله عليه وسلم- نحو مائة حديث في مواقف متعددة يرفع فيها يديه بالدعاء، فلا يصح القول بتواتر لفظ حديث معين منها، بل المتواتر هنا هو فعل رفع اليدين في الدعاء.³⁵

وقد بيّن خانصو أنّ هذا المصطلح استُخدم بكثرة لدى الأصوليين، ورجّح وفرة المتواتر المعنوي؛ مؤكداً أنّ من ذهب إلى وجود المتواتر بكثرة إنما كان مقصده المتواتر المعنوي لا اللفظي. والأحاديث التي تنطبق عليها هذه الشروط من شأنها أن تُفيد العلم واليقين، غير أنّ الفرق بين المعلومة المستفادة من هذا النوع وبين المتواتر العام يكمن في كونها ليست معرفةً ضروريةً عامةً، بل تتوقف على النظر والتمحيص.³⁶

وإذا ما نظرنا إلى الأصوليين من المعتزلة، فإنهم يتحدثون أكثر عن التواتر المعنوي في سياق الإجماع.³⁷

ومن ثمّ فقد بيّن خانصو أنّ الحديث الصحيح والحديث المتواتر ليسا مفهومين متساويين كما يعتقد البعض، ورغم أنه قد يظن البعض أن كل حديث متواتر هو بالضرورة صحيح، إلا أن هذا غير صحيحٍ من الناحية الفنية الحديثية، فقد يكون الحديث متواتراً

²⁹ جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: نظر محمد الفارياي (الرياض: دار طيبة، 1415)، 631/2.

³⁰ آيتكين، "أقسام السنة المتواترة عند الفقهاء"، 290-291.

³¹ محمد جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث (بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ)، 146.

³² جلال الدين السيوطي، قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة، تحقيق: خليل محيي الدين الميس (بيروت: المكتب الإسلامي، 1985)، 11؛ خانصو، الخبر المتواتر، 104.

³³ خانصو، الخبر المتواتر، 105.

³⁴ إسماعيل لطفي تشاكان، أصول الحديث (إسطنبول: وقف كلية الإلهيات بجامعة مرمرة، 2020)، 92.

³⁵ القاسمي، قواعد التحديث، 146، 147.

³⁶ خانصو، الخبر المتواتر، 107-112.

³⁷ أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403/1983)، 16/2.

لفظاً أو معنًى ويفيد العلم القطعي، دون أن يستوفي جميع شروط الصحة في سند كل طريقٍ على حدة. فالحديث المتواتر غالباً لا يكون له سندٌ واحدٌ معينٌ بل طرقٌ متعددة، والخبر الذي لا سند له أصلاً (أي ليس له طرق رواية) يعتبر مردوداً في علم الحديث. ولكن هذا لا يعني أن المتواتر لا يفيد اليقين؛ بل يفيد لتعدد طرقه واستحالة التواطؤ على الكذب. الأحاديث المتواترة، خاصة المعنوية منها، تعد عماداً في بناء العقائد والأحكام الكلية في الإسلام لما تقدمه من علمٍ يقينيٍّ لا مرية فيه.³⁸

1.3 شروط الحديث المتواتر:

وقد تباينت آراء العلماء، من محدثين وأصوليين وعلماء كلام، في تحديد شروط هذا النوع من الأحاديث، لا سيما فيما يتعلق بعدد الرواة.

يعتبر تعريف ابن الصلاح للحديث المتواتر من التعاريف الجامعة والشاملة التي اتفق عليها المحدثون، حيث يشدد على حصول العلم الضروري بصدق الخبر، مع توافر شرط التواتر في جميع طبقات السند من أوله إلى منتهاه. ويشير ابن الصلاح إلى أن الشرط الأول للمتواتر هو وجود جماعةٍ يستحيل تواطؤهم على الكذب، والشرط الآخر هو استمرارية هذا الشرط في رواة السند من أوله إلى منتهاه. يعد هذا القيد الأخير مهماً لإخراج ما قد يطرأ عليه التواتر في بعض الطبقات دون بعضها الآخر. ومن الملاحظ أن ابن الصلاح لم يحدد عدداً معيناً للرواة ليعتبر الحديث متواتراً، بل ركز على تحقق العلم القطعي، مؤكداً أن هذا العلم لا يأتي من مجرد كثرة الرواة فحسب، بل من خلال استقرار القرائن والشواهد التي تؤدي إلى الجزم بصحة الخبر. ولذلك، اعتبر ابن الصلاح حديث "إنما الأعمال بالنيات" ليس مطابقاً لهذه الشروط، رغم نقله بعدد التواتر وزيادة، لأن ذلك التواتر طرأ عليه في وسط إسناده، وليس في جميع طبقاته.³⁹ ويشار إلى أن بعض المحدثين، كالسيوطي، أوضحوا أن المتواتر قليلٌ جداً في روايات المحدثين، وهو معروفٌ أكثر في الفقه وأصوله.⁴⁰

وقد ذكر البغدادي - ممن سبقت حقبة ابن الصلاح - بعض الشروط الإضافية، منها: تعذر تواطؤ الرواة على الكذب في مقدار الوقت الذي انتشر الخبر عنهم فيه، وعدم جواز دخول اللبس والشبهة في الخبر الذي أخبروا عنه. وهذا يعني ضرورة انتفاء أي سببٍ من أسباب القهر أو الغلبة أو الدواعي إلى الكذب عن الرواة.⁴¹ وقد عقب ابن الصلاح على ذلك بقوله إن في كلام البغدادي ما يشعر بأنه اتبع فيه غير أهل الحديث⁴²

وأما بالنسبة لشرط الاسلام للناقلين للخبر، ذكر النووي في شرح مسلم أن الحديث المتواتر لا يشترط فيه إسلام المخبرين ولا عدالتهم، ولا ينحصر بعدد معين. وهذا الاصطلاح هو السائد عند الأصوليين ومن ثم فاصطلاح المتواتر عند المحدثين يقضي بأن

³⁸ خاضو، الخبر المتواتر، 144.

³⁹ ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 267-268.

⁴⁰ السيوطي، تدريب الراوي، 621/2.

⁴¹ الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 16.

⁴² ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 267.

يرويه عددٌ من المسلمين العدول الضابطين، لأنهم اشتراطوا فيمن يحتج بروايته أن يكون مسلماً بالغاً، فلا تقبل رواية الكافر في باب الأخبار وإن بلغ في الكثرة ما بلغ.⁴³

وأما بالنسبة للخلاف حول اشتراط العدد في المتواتر، فقد أكد السيوطي أن التحقيق الذي ذهب إليه جمعٌ من المحدثين هو عدم اشتراط عددٍ معينٍ للمتواتر، إنما العبرة بحصول العلم القطعي. فإذا رواه جمعٌ غفيرٌ ولم يحصل العلم به، لا يكون متواتراً. وإن رواه جمعٌ قليلٌ وحصل العلم الضروري، يكون متواتراً البتة. وقد حدد السيوطي العدد الذي يتواتر به الخبر (كحدٍ يغلب الظن معه بتحقيق العلم) وهو أن يرويه عشرةٌ من الصحابة (كمثالٍ لتحقيق العلم). يمثل تعريف السيوطي خلاصةً لجدلٍ علميٍّ طويلٍ حول اشتراط العدد في التواتر، ويرجح كفة حصول العلم القطعي كمعيارٍ أساسيٍّ.⁴⁴

وقد اشترط بعض المعتزلة، كأبي الحسين البصري (ت 436)، عدداً معيناً لحصول العلم الضروري بالتواتر، ومنها أن يكون المخبرون أكثر من أربعة.⁴⁵ أما الجمهور فقد ذهبوا من ناحية العدد إلى أنه ليس فيه حصرٌ، فالضابط هو حصول العلم؛ فمتى أخبر هذا الجمع وأفاد خبرهم العلم علمنا أنه متواترٌ وإلا فلا.⁴⁶

يبرز الاختلاف في وجهات النظر حول تعريف المتواتر وشروطه مدى تعقيد هذا الموضوع وأهميته في علم الحديث. فالمقصود بالحديث المتواتر هو الخبر الذي يستحيل إنكار صحته أو الشك فيه، وذلك لوجود عددٍ كبيرٍ من الرواة الثقات الذين يستحيل عليهم الكذب.

وبناءً على ما سبق، نلاحظ اتفاق العلماء بشكلٍ عامٍّ على أن المتواتر يفيد العلم القطعي الضروري الذي لا يحتمل الشك، ويجب العمل به بلا خلافٍ في الأحكام الشرعية. الجدل بينهم ينصب بشكلٍ أساسيٍّ على الشروط الدقيقة لتحقيق هذا التواتر، خاصةً فيما يتعلق بالعدد المحدد للرواة في كل طبقة. وبينما يميل المحدثون وبعض الأصوليين إلى ضبط المفهوم بشروطٍ إسناديةٍ ومتننيةٍ دقيقةٍ للتحقق من العلم الضروري، يميل البعض الآخر (خاصةً من المتكلمين) إلى التأكيد على حصول العلم القطعي بغض النظر عن العدد الدقيق، ما دامت الشواهد والقرائن تفيد اليقين المطلق.

⁴³ القاسمي، قواعد التحديث، 147.

⁴⁴ السيوطي، قطف الأثر، 5، 10؛ انظر أيضاً: أوزنر دورموش، "بعض الانتقادات حول تعريف المتواتر وأمثلته"، مجلة ثيوسوفيا: الفلسفة واللاهوت والعلوم الاجتماعية، 6 (2023)، 35-37؛ فاتح أورهان، "مقاربات الفقهاء للخبر المتواتر في سياق رواية الحديث"، مجلة جمهوريت للإلهيات، 3/25 (2021)، 1465-1483.

⁴⁵ أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403)، 89/2؛

للتوسع انظر: خليل إبراهيم ديلين، منظومة أبي الحسين البصري الكلامية (أنقرة: منشورات فجر، 2023).

⁴⁶ الزركشي، البحر المحيط، 96/6.

2. مفهوم التواتر لدى ابن عطية:

يظهر من تتبع تفسير ابن عطية في كتابه "المحرر الوجيز" أنه استخدم مصطلح المتواتر قد ورد بمختلف صيغه ومشتقاته (تواتر، المتواتر، متواترة...) في حوالي أربعة وعشرين موضعاً؛⁴⁷ إذ تارةً يذكر متن الحديث مصرحاً بتواتره، وتارةً أخرى يكتفي بالإشارة إلى تواتر الأحاديث في مسألة معينة دون ذكر متونها، وقد يذكر مصطلح التواتر للحديث ذاته في موضع آخر، أو فيما لا يتعلق بحديث نبوي.

بناءً على ذلك، سندرس بعض هذه الأمثلة، ليظهر لنا بوضوح تعامله مع هذا المفهوم.

2.1. تعبيره بالتواتر للدلالة على التواتر المعنوي:

هناك الكثير من الأحاديث التي صرح ابن عطية بتواترها، وتبين لنا من خلال دراستها أن القصد منها ينصرف غالباً إلى التواتر المعنوي، ومن ذلك:

المثال الأول: يتجلى أسلوب ابن عطية في تناول مفهوم الحديث المتواتر عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾.⁴⁸ فقد أورد ابن عطية في "المحرر الوجيز" قوله: "ويصح أن تكون الملاقاة هنا بالرؤية التي عليها أهل السنة، وورد بها متواتر الحديث".⁴⁹

يشير هذا النص، وإن لم يذكر ابن عطية حديثاً معيناً، إلى اعتماده على وجود الأحاديث المتواترة التي تثبت رؤية الله في الآخرة، مدرجاً ذلك كوجه ممكن لمعنى الآية.

ويؤكد استخدام ابن عطية لعبارة "ورد بها متواتر الحديث" على الثبوت القطعي لهذه الأحاديث، وهو ما يفيد العلم الضروري القطعي كما هو متفق عليه بين المحدثين والأصوليين. فهم يعتبرون الحديث المتواتر طريقاً لإثبات الحقائق العقديّة الكبرى، ويتبنون فكرة أن العقيدة يجب أن تستند إلى أدلة قوية وواضحة. وهذا ما صرح به الرازي في حديثه عن المتواتر، الذي اعتبره من الأدلة اليقينية التي يجب أن يستدل بها في أمور العقيدة.⁵⁰

يبقى التساؤل عما إذا كان ابن عطية يتحدث عن حديث معين في مسألة رؤية الله على أنه متواتر لفظي، أي أنه حدد الرواية المتعلقة بالرؤية، أم أنه يشير إلى الأحاديث الواردة في موضوع الرؤية بشكل عام من المسائل التي تواترت رواياتها، أي أنها من

⁴⁷ هذه الإحصائيات بناءً على تفسيره كله، وليست بناءً على الأمثلة المذكورة في هذه الدراسة. ورد المصطلح في المواضع الآتية: ابن عطية، المحرر الوجيز، 138/1، 139/1، 191/1، 248/1، 323/1، 444/1، 22/2، 34/2، 131/2، 330/2، 450/2، 474/2، 481/2، 520/2، 312/3، 321/3، 434/3، 483/3، 144/4، 161/4، 199/4، 451/4، 457/4، 165/5.

⁴⁸ سورة البقرة، 46/2.

⁴⁹ ابن عطية، المحرر الوجيز، 138/1.

⁵⁰ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المحصول، تحقيق: طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418)، 227/4.

المتواتر المعنوي؟، ومن ثم، فإنَّ ابن عطية لم يشر إلى المصادر التي ذكرت هذه الروايات. إلا أنه قد ذكر في غير موضعٍ أيضًا مسألة الرؤية في عبارته: "والرؤية في الآخرة ثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالخبر المتواتر".⁵¹

ويلاحظ هنا أيضًا عدم ذكره للروايات الواردة عنه صلى الله عليه وسلم فيما يخص موضوع الرؤية، ومن ذلك أيضًا عندما قال: "ورد من جهة أخرى بالحديث المتواتر أن أهل الإيمان يرون الله تعالى يوم القيامة"⁵²

وقد تحدث ابن عطية أيضًا عن ذات المسألة في مكانٍ آخر، غير أنه هنا ذكر الرواية المتواترة في الرؤية الواردة في كتب الصحاح والسنن، فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾.⁵³

فقد ذكر في هذا الموضوع نصًّا صريحًا من حديث النبي صلى الله عليه وسلم، قائلاً: "ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم، فيما صح عنه وتواتر وكثر نقله: إنكم ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر ونحوه من الأحاديث على اختلاف ترتيب ألفاظها".⁵⁴ وقد ورد الحديث المذكور في كتب الصحاح والسنن من ثلاثة طرقٍ رئيسيةٍ⁵⁵

ونقل الكتاني أن الحديث رواه أحدٌ وعشرون من مشاهير الصحابة وكبرائهم وعلمائهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنهم أيضًا أجمعوا على ثبوته ولم يشتهر عن غيرهم خلاف ذلك. وأن أحاديث الرؤية متواترة معني فقد وردت بطرقٍ كثيرة عن جمعٍ كثيرٍ من الصحابة.⁵⁶

يؤكد ابن عطية هنا مرةً أخرى ثبوت رؤية الله في الآخرة بالخبر المتواتر، ولعله يقصد بالمتواتر هنا، التواتر المعنوي حيث عبر عن ذلك بقوله: "كثر نقله، على اختلاف ترتيب ألفاظها".

المثال الثاني: في تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.⁵⁷ حيث بين أن الراجح هو جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة، قائلاً في ذلك: "وينسخ القرآن بالقرآن، والسنة بالسنة، وهذه العبارة يراد بها الخبر المتواتر القطعي، وينسخ خبر الواحد بخبر الواحد، وهذا كله متفق عليه، وحذاق الأئمة على أن القرآن ينسخ بالسنة، وذلك موجودٌ في قوله صلى الله عليه وسلم: «لا وصية لوارث»".⁵⁸

⁵¹ ابن عطية، المحرر الوجيز، 131/2.

⁵² ابن عطية، المحرر الوجيز، 450/2.

⁵³ سورة الأنعام، 103/6.

⁵⁴ ابن عطية، المحرر الوجيز، 330/2.

⁵⁵ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد زهير بن ناصر (بيروت: دار طوق النجاة، ط. 1، 1422)، "كتاب التوحيد"، 24 (رقم: 7436)؛ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1955)، "كتاب المساجد ومواضع الصلاة"، (رقم: 633)؛ محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، "أبواب صفة الجنة"، 16 (رقم: 2551)؛ الترمذي، الجامع الكبير، "أبواب صفة الجنة"، 17 (رقم: 2554).

⁵⁶ محمد بن أبي الفيض جعفر الكتاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، تحقيق: شرف حجازي (القاهرة: دار الكتب السلفية، د.ت.)، 307.

⁵⁷ سورة البقرة، 106/2.

⁵⁸ ابن عطية، المحرر الوجيز، 191/1؛ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009)، "كتاب الوصايا"، 6 (رقم: 2870)؛ الترمذي، الجامع الكبير، "أبواب الوصايا"، 5 (رقم: 2120، 2121)؛ أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 2001)، "كتاب الوصايا"، 5 (رقم: 2120، 2121).

وقد نقل السيوطي نسخ آية الوصية بحديث "لا وصية لوارث"، مشيراً إلى أن هذا الحديث "في قوة المتواتر". وذكر أن التواتر نوعان، منهما ما هو متواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير، فإن ظهوره يغني الناس عن الرواية، وهو بهذه المثابة، فإن العمل ظهر به مع القول من أئمة الفتوى بلا تنازع، فيجوز النسخ به.⁵⁹ وقد جنح الإمام الشافعي في كتابه "الأم" إلى أن هذا الحديث متواتر، وادعى ابن الحاجب (ت 646هـ) في مختصره الأصلي تواتره، ونازعه ابن حجر وغيره في ذلك.⁶⁰

يلاحظ أن حديث "لا وصية لوارث" لم يرد بصريح لفظه في الصحيحين (البخاري ومسلم). ولهذا الحديث ثلاث طرق رئيسية واردة في كتب السنن والصحاح، وقد حكم الترمذي على رواية أبي أمامة الباهلي بأنها حديث حسن.⁶¹

بناءً على ما سبق، فإن ابن عطية قد قرر تواتر هذا الحديث استناداً إلى ما ذهب إليه العلماء، حيث ذهب أكثرهم إلى أنه متواتر. ويثار التساؤل هنا عما إذا كان القصد هو التواتر اللفظي، أم التواتر المعنوي. فعبارة الإمام الشافعي تدل على التواتر اللفظي عنده، حيث قال: "وجدنا أهل الفتيا ومن حفظنا عنهم من أهل العلم بالمغازي من قريش لا يختلفون في أن النبي صلى الله عليه وسلم قال عام الفتح: لا وصية لوارث".⁶² ومع ذلك، بما أن الحديث ورد من ثلاث طرق فقط، فإن الأنسب هنا أن يعد من المتواتر المعنوي، لأن العديد من الروايات تشير إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال هذا المعنى عام الفتح، فالفكرة هي المتواترة، وليس بالضرورة الألفاظ بعينها.

ومن ذلك أيضاً ذكر ابن عطية للمتواتر في قوله: "ثم ورد بالخبر المتواتر، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رجم ولم يجلد".⁶³ وكذلك ذكره لتواتر الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب: «شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر، ملأ الله بيوتهم وقبورهم ناراً».⁶⁴

ومن ذلك أيضاً عندما أورد ابن عطية جملة من الروايات المتعلقة بتفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ قالوا بلى، شهدنا⁶⁵، منها: "أن الله عز وجل لما خلق آدم" (وفي بعض الروايات: "لما أهبط آدم إلى الأرض في دهناء من أرض السند" كما قاله ابن عباس، وفي بعضها "أن ذلك بنعمان وهي عرفة وما يليها"⁶⁶

3641، 3643؛ ابن ماجه محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه (بيروت: دار الفكر، 2011)، "كتاب الوصايا"، 5 (رقم: 2713)؛ علي بن عمر الدارقطني، سنن الدارقطني

(بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004)، "كتاب الفرائض" (رقم: 4066).

⁵⁹ السيوطي، قطف الأزهار، 12.

⁶⁰ الكتاني، نظم المتناثر، 167.

⁶¹ الترمذي، الجامع الكبير، "أبواب الوصايا"، 5 (رقم: 2120).

⁶² الكتاني، نظم المتناثر، 168.

⁶³ ابن عطية، المحرر الوجيز، 22/2.

⁶⁴ ابن عطية، المحرر الوجيز، 323/1؛ مسلم، الجامع الصحيح، "المساجد ومواضع الصلاة"، (رقم: 628).

⁶⁵ سورة الأعراف، 172/7.

⁶⁶ أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، البداية والنهاية (القاهرة: مطبعة السعادة، ط. 1، 1358)، 90/1.

كما قاله ابن عباس وغيره، ثم "مسح على ظهره"⁶⁷ (وفي بعض الروايات: "بيمينه"، وفي بعضها: "ضرب منكبه") فاستخرج منها (أي من المسحة أو الضربة) "نسم بنيه"⁶⁸ (وفي بعض الروايات: "كالذر"، وفي بعضها: "كالخردل").⁶⁹

بالإضافة إلى العديد من الأمثلة الأخرى التي يُرجَّح بعد البحث والدراسة أن تكون من قبيل المتواتر المعنوي.⁷⁰

2.2. تعبيره بالتواتر للدلالة على التواتر اللغوي:

وثمة أمثلةٌ يتبين من خلال دراستها أنَّ المقصود بالتواتر فيها هو المعنى اللغوي، أي كثرة الطرق وشهرة الحديث واستفاضته، وإن لم يستجمع شروط التواتر الاصطلاحي الذي يفيد العلم الضروري. ومنها:

المثال الأول: في سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾⁷¹، تناول ابن عطية حديث أسماء الله الحسنى. وقال أثناء تفسيره للآية: "وقد ورد في الترمذي حديثٌ عن أبي هريرة ونص فيه تسعة وتسعين اسماً، وفي بعضها شذوذٌ وذلك الحديث ليس بالمتواتر وإنما المتواتر منه قول النبي صلى الله عليه وسلم «إن لله تسعة وتسعين اسماً مائةً إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة»".⁷²

لم يذكر ابن عطية الرواية التي فيها تفصيل الأسماء، مكتفياً بذكر هذه الرواية الأخيرة التي أخرجها البخاري في صحيحه.

يشير ابن عطية إلى أن حديث الترمذي، الذي يذكر تفصيل الأسماء، ليس متواتراً، ويؤكد أن بعض الأسماء الواردة فيه فيها شذوذٌ. وهذا يتوافق مع ما ذكره علماء آخرون. فقد قال ابن حجر بأن في سرد الأسماء نظراً، مبيناً أن بعضها ليس موجوداً في القرآن ولا في الحديث الصحيح. كما ذكر أن الحديث الصحيح الذي لم يسم الأسماء لم يتواتر من أصله، حتى عن أبي هريرة، وغاية أمره أن يكون مشهوراً.⁷³ من جانب آخر، ورد عن أبي محمد بن حزم أن الأحاديث الواردة في إحصاء أسماء الله مضطربة، ولا يصح منها شيء أصلاً.

وقد علق الترمذي على الحديث الخاص بذكر الأسماء قائلاً: "لا نعلم في كثير شيء من الروايات ذكر الأسماء إلا في هذا الحديث". وذكر أن آدم بن إياس ذكر هذا الحديث بإسنادٍ آخر عن أبي هريرة وذكر فيه الأسماء، "وليس له إسنادٌ صحيح". وقال البيهقي عنه: "ضعيفٌ عند أهل النقل".⁷⁴

⁶⁷ الترمذي، الجامع الكبير، "أبواب تفسير القرآن"، 7 (رقم: 3075).

⁶⁸ الترمذي، الجامع الكبير، "أبواب تفسير القرآن"، 7 (رقم: 3076).

⁶⁹ ابن عطية، المحرر الوجيز، 474/2؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 90/1.

⁷⁰ ابن عطية، المحرر الوجيز، 139/1، 434/3.

⁷¹ سورة الأعراف، 180/7.

⁷² ابن عطية، المحرر الوجيز، 481/2.

⁷³ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري (القاهرة: المكتبة السلفية، ط. 1، 1390)، 215/11.

⁷⁴ ابن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب (القاهرة: مؤسسة قرطبة، 1995/1416)، 423/4-424.

وعلى هذا تشير المصادر الحديثية إلى أن الرواية المتعلقة بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة" قد وردت عن النبي صلى الله عليه وسلم من طريق أبي هريرة رضي الله عنه. فقد أخرجها الشيخان (البخاري ومسلم) من طريقه،⁷⁵ كما وردت في سنن الترمذي، الذي علق عليها بقوله: "هذا حديث حسن صحيح، وقد روي من غير وجه عن أبي هريرة".⁷⁶ كما ذكر ابن ماجه في سننه رواية أبي سلمة عن أبي هريرة.⁷⁷

وبالنسبة للحديث ذاته المتضمن تفصيل أسماء الله الحسنى، فقد ورد أيضاً في سنن ابن ماجه من طريق أبي هريرة. وقد علق محقق كتاب ابن ماجه على هذا الحديث بأنه لم يخرج أحدٌ من الأئمة الستة عدد أسماء الله الحسنى من هذا الوجه ولا من غيره سوى ابن ماجه والترمذي، مع تقديم وتأخير في الأسماء. وأضاف أن طريق الترمذي يعد أصح شيء في الباب، بينما إسناد طريق ابن ماجه ضعيفٌ لضعف عبد الملك بن محمد.⁷⁸

بناءً على ما سبق، فإن هذا الحديث بشقيه (الإخبار بوجود تسعة وتسعين اسماً، وتفصيل هذه الأسماء) لم يرد إلا عن طريق أبي هريرة بأسانيد مختلفة، وهو بذلك ليس من المتواتر بالمعنى الاصطلاحي، كما صرح ابن عطية. وإن كان ابن عطية قد أشار إلى أن الحديث بخد ذاته متواتر، إلا أنه اشتهر فقط عن أبي هريرة كما رجح ابن حجر.

وعلى هذا، فلعلَّ ابن عطية قد ذهب إلى أن المتواتر المقصود هنا هو بالمعنى اللغوي، أي كثرة الطرق الواردة عن أبي هريرة وشهرة الحديث بين العلماء، وإن لم تبلغ تلك الطرق العدد المطلوب للتواتر الاصطلاحي.

المثال الثاني: أثناء تفسير ابن عطية لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحَسَنَ مَا بِهِمْ رَوْفُكَ﴾⁷⁹، تطرق إلى معاني كلمة "طوبى". وعند إيراده للمعنى الذي يفسر بأن الطوبى شجرة في الجنة، ذكر أن الأحاديث تواترت بهذا المعنى، فقال:

"وبهذا تواترت الأحاديث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «طوبى شجرة في الجنة، يسير الراكب المجد في ظلها مائة عام لا يقطعها، اقرؤوا إن شئتم ﴿وِظِلٌّ مَدُودٌ﴾»⁸⁰.⁸¹

وقد ذكر محمد أبو شهبة (ت 1403 هـ). أن المأثور عن السلف في تفسير "طوبى" يشمل عدة أقوال: فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن "طوبى" بمعنى "فرح لهم وقرة عين". وقال عكرمة (ت 105 هـ): "نعم لهم". وقال قتادة (ت 117 هـ): "حسن لهم". وقال إبراهيم النخعي (ت 96 هـ): "خير لهم وكرامة".⁸² وقد ذكر ابن عطية بعض هذه الأقوال. وعند ذكره لمعنى

⁷⁵ البخاري، الجامع الصحيح، "كتاب التوحيد"، 24 (رقم: 7436).

⁷⁶ الترمذي، الجامع الكبير، "أبواب الدعوات"، 72-73 (رقم: 3506).

⁷⁷ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، "كتاب الدعاء"، 10 (رقم: 3860).

⁷⁸ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، "كتاب الدعاء"، 10 (رقم: 3861)؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة (حلب: دار الرشيد، 1406)، 363.

⁷⁹ سورة الرعد، 23/13.

⁸⁰ سورة الواقعة، 30/56.

⁸¹ ابن عطية، المحرر الوجيز، 312/3؛ مسلم، الجامع الصحيح، "كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها"، (رقم: 2828)؛ الترمذي، الجامع الكبير، "أبواب تفسير القرآن"، 56 (رقم: 3293)؛ البخاري، الجامع الصحيح، "كتاب التفسير"، 56 (رقم: 4881)؛ "كتاب الرقاق"، 51 (رقم: 6552)؛ أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001/1422)، 211/18؛ عبد الله بن سليمان السجستاني، كتاب البعث (بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1987)، 58 (رقم: 68).

⁸² محمد بن محمد بن سويلم أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير (القاهرة: مكتبة السنة، 1408)، 233.

أنها شجرة في الجنة، بين أن الأحاديث تواترت بذلك. ولعل مستنده في ذلك هو رواية أبي سعيد الخدري، حيث إن صريح متن الحديث أن "طوبى شجرة في الجنة". وقد أوردها الإمام أحمد بن حنبل في مسنده: عن أبي سعيد الخدري، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن رجلاً قال له: "يا رسول الله، طوبى لمن رآك، وآمن بك، قال: «طوبى لمن رآني وآمن بي، ثم طوبى، ثم طوبى، ثم طوبى لمن آمن بي ولم يريني»"، قال له رجل: "وما طوبى؟" قال: "شجرة في الجنة مسيرة مائة عام، ثياب أهل الجنة تخرج من أكمامها".⁸³

ورد الحديث المتعلق بـ "طوبى" من أربعة طرق فقط.⁸⁴

وعلى ذلك، فلعن ابن عطية قد ذهب إلى أن المتواتر المقصود هنا هو بالمعنى اللغوي، لشهرة الحديث بين العلماء.

2.3. تعبيره بالتواتر للدلالة على تواتر الحديث من جهة العمل به:

يجب التفرقة في هذا السياق بين المتواتر المعنوي وبين المتواتر العملي؛ فالمعنوي هو اتفاق مجموعة كبيرة من الأحاديث والروايات على أصل واحد أو معنى كلي مشترك، مع اختلافها في الألفاظ والسياقات أو التفاصيل الجزئية، بحيث يحصل لدى المجتهد قطع ويقين بصحة هذا المعنى نتيجة كثرة طرق النقل واستحالة تواطؤ الرواة على الكذب فيه، أما المتواتر العملي فهو ما استند إلى استمرار العمل والقبول العام جيلاً عن جيل، وهو ما يُعبر عنه بـ "التلقي بالقبول". وينبع استخدام ابن عطية لهذا المصطلح من خلفيته المالكية؛ حيث يرى المالكية أن الخبر إذا اقترن بالعمل المستفيض ارتفع إلى رتبة المتواتر. وهذا ما أكدته شيخ الإسلام ابن تيمية (ت 728 هـ) عند حديثه عن "إجماع أهل المدينة"، مبيناً أن المرتبة الأولى منه هي ما يجري مجرى النقل المتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم، كالأفعال التي شاهدها الناس ونقلوها (مثل مقادير الصاع والأحباس)، وهي حجة باتفاق العلماء لأن النقل العملي يغني عن تعدد الأسانيد القولية.⁸⁵

ومن الأمثلة التي يترجح فيها أن ابن عطية أراد بالمتواتر تواتر الحديث من جهة العمل به:

المثال الأول: عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبنَاتُ الْأَخِ وَبنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ دَخْلُهُمْ بَيْنَ فَلَاحِ جَنَاحٍ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ۝﴾⁸⁶، يبرز ابن عطية أن الإسلام قد رسم، في كتابه وسنة نبيه، منهجاً واضحاً لتنظيم أحكام الأسرة، مبيناً الحلال والحرام في الزواج والطلاق، ومحددًا الحقوق والواجبات. وفي هذا السياق، لا مجال للاجتهاد الشخصي أمام نصوص الوحي

⁸³ أحمد بن حنبل، المسند، 211/18؛ عبد الله بن سليمان السجستاني، كتاب البعث (بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1987)، 58 (رقم: 68).

⁸⁴ مسلم، الجامع الصحيح، "كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها"، (رقم: 2828)؛ الترمذي، الجامع الكبير، "أبواب تفسير القرآن"، 56 (رقم: 3293)؛ البخاري، الجامع الصحيح، "كتاب التفسير"، 56 (رقم: 4881)؛ "كتاب الرقاق"، 51 (رقم: 6552).

⁸⁵ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995/1416)، 303-304/20؛ أبو بكر محمد بن إبراهيم ابن المنذر، الإجماع (القاهرة: دار الآثار للنشر والتوزيع، 1425)، 25-26.

⁸⁶ سورة النساء، 23/4.

القطعية. ومن تلك المسائل التي تناولها الآية الكريمة، مسألة الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها. وفي ذلك، قال ابن عطية معقباً على الآية السابقة "وألحقت السنة المتواترة سابعة، وذلك الجمع بين المرأة وعمتها، ومضى عليه الإجماع، وروي عن ابن عباس أنه قال: حرم من النسب سبع، ومن الصهر سبع، وتلا هذه الآية".⁸⁷

يفهم من عبارة ابن عطية أن السنة المتواترة تثبت الأحكام الشرعية حتى وإن لم ترد صراحة في القرآن الكريم. وبعد البحث عن الروايات التي وردت في تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، نجد ما ذكره الإمامان مسلمٌ والبخاري في صحيحهما عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها".⁸⁸

وورد أيضاً من طريق أبي هريرة بألفاظٍ متقاربةٍ مثل: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجمع الرجل بين المرأة وعمتها، وبين المرأة وخالتها" و"لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها". كما ورد بلفظٍ أشمل: "لا يخطب الرجل على خطبة أخيه. ولا يسوم على سوم أخيه. ولا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها. ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتكتفى صحفتها".⁸⁹ وذكر مسلمٌ أكثر من إسنادٍ لهذا الحديث، جميعها من طريق أبي هريرة.

وذكر الترمذي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم "نهى أن تنكح المرأة على عمتها أو العمة على ابنة أخيها أو المرأة على خالتها، أو الخالة على بنت أختها، ولا تنكح الصغرى على الكبرى، ولا الكبرى على الصغرى".⁹⁰

وقد بين الترمذي فيما يخص مسألة النهي عن الجمع والروايات الواردة في النهي عن ذلك أن: "العمل على هذا عند عامة أهل العلم، لا نعلم بينهم اختلافاً؛ أنه لا يحل للرجل أن يجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، فإن نكح امرأةً على عمتها أو خالتها أو العمة على بنت أخيها فنكاح الأخرى منهما مفسوخٌ، وبه يقول عامة أهل العلم".⁹¹

وقد نقل الكتاني في كتابه رواية "لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها"، وأفاد بأن البيهقي نقل عن الشافعي أن هذا الحديث لم يرو من وجهٍ ثابتٍ إلا عن أبي هريرة.⁹² والحديث، على اختلاف أسانيده، جميع رواياته تتفق على النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها.

وقد قال ابن المنذر بأن أهل العلم قد أجمعوا على القول بتحريم الجمع بين المرأة وخالتها أو عمتها، ولم يخالف في ذلك إلا بعض أهل البدع كالخوارج والرافضة.⁹³

ورد الحديث المتعلق بالنهي عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في الصحاح والسنن من عدة طرق،

⁸⁷ ابن عطية، المحرر الوجيز، 31/2.

⁸⁸ مسلم، الجامع الصحيح، "كتاب النكاح"، (رقم: 1408)؛ البخاري، الجامع الصحيح، "كتاب النكاح"، 27 (رقم: 5109).

⁸⁹ مسلم، الجامع الصحيح، "كتاب النكاح"، (رقم: 1029، 1408).

⁹⁰ الترمذي، الجامع الكبير، "أبواب النكاح"، 31 (رقم: 1125، 1126).

⁹¹ الترمذي، الجامع الكبير، "أبواب النكاح"، 31 (رقم: 1126).

⁹² الكتاني، نظم المتناثر، 158.

⁹³ موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة، المغني، تحقيق: طه الزيني وزملائه (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1388)، 115/7.

عن أبي هريرة وابن عباس وأبي موسى وأبي سعيد الخدري⁹⁴

وعلى هذا، يمكن أن يكون المقصود بالمتواتر عدة أمور: إما كونه متواتراً من حيث روايته عن أبي هريرة فقد قال ابن عبد البر (ت 463 هـ): "طرق حديث أبي هريرة متواتراً عنه"، وهناك من زعم بأن أبا هريرة تفرد به.⁹⁵ ومن هؤلاء الشافعي في كتابه "الأم" حيث قال بأنه "لم يرو هذا الحديث من وجه يثبت أهل العلم بالحديث إلا عن أبي هريرة".⁹⁶ ولكن، رد ابن حجر على ذلك مبيناً أن الحديث روي عن ابن عباس وأبي سعيد في سنن ابن ماجه بسندٍ ضعيف، وعن علي رواه (البيزار في مسنده، رقم 888)، وعن ابن عمر رواه (ابن حبان في صحيحه، رقم 4096). كما ورد فيه عن سعد بن أبي وقاص، وعن زينب امرأة ابن مسعود، وأبي أمامة، وعائشة، وأبي موسى، وسمرة بن جندب (الطبراني في المعجم الكبير، رقم 6908). وقد قال البيهقي: "قد روي عن جماعة من الصحابة إلا أنه ليس على شرط الشيخين". وكان رد ابن حجر على ذلك بأن البخاري أخرج هذا الحديث عن جابر.⁹⁷

وباعتبار أن هذا الحديث ليس متواتراً اصطلاحياً؛ لأن عدد الرواة لم يبلغ حد التواتر المطلوب، إذ لم يُرو إلا من الطرق المذكورة فقط، ففعل التواتر الذي يقصده ابن عطية هنا يخص مسألة النهي عن الجمع، واتفاق العلماء على تحريمه، والعمل بمقتضاه بناءً على الروايات الواردة في ذلك؛ كما صرح ابن عطية بقوله: «ومضى عليه الإجماع». وعليه؛ فهل يقصد ابن عطية بالمتواتر (التواتر من حيث جهة العمل به)؟ بحيث إذا أضفنا مسألة إجماع الأمة على العمل بالحديث، قام ذلك مقام كثرة الطرق؛⁹⁸ ولعل هذا المعنى هو ما رمى إليه ابن عطية بوصفه الحديث بالمتواتر.

وتطرق ابن عطية إلى المسألة ذاتها بقوله: "وثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهي أن يجمع بين المرأة وعمتها، وبين المرأة وخالتها، وأجمعت الأمة على ذلك وقد رأى بعض العلماء أن هذا الحديث ناسخٌ لعموم قوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾⁹⁹. وذلك لأن الحديث من المتواتر، وكذلك قوله عليه السلام، يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب، قيل أيضاً إنه ناسخٌ.¹⁰⁰

ورد الحديث الذي أورده ابن عطية، وهو "يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب"، من خمسة طرق في الصحاح والسنن.¹⁰¹

⁹⁴ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، "كتاب النكاح"، 31 (رقم: 1929-1931)؛ الترمذي، الجامع الكبير، "أبواب النكاح"، 31 (رقم: 1126).

⁹⁵ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تلخيص الحبير، تحقيق: محمد الثاني بن عمر بن موسى (الرياض: دار أضواء السلف، 1428)، 2310/5.

⁹⁶ الشافعي، الأم، 189/5.

⁹⁷ ابن حجر، تلخيص الحبير، 2311/5.

⁹⁸ ابن المنذر، الإجماع، 25-26؛ أبو الحسن علي بن محمد ابن القطان، الإقناع في مسائل الإجماع، تحقيق: حسن فوزي الصعدي (القاهرة: دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 1424)، 14/2.

⁹⁹ سورة النساء، 24/4.

¹⁰⁰ ابن عطية، المحرر الوجيز، 34/2.

¹⁰¹ البخاري، الجامع الصحيح، "كتاب الشهادات"، 4 (رقم: 2645)؛ "كتاب النكاح"، 20 (رقم: 5099)، 27 (رقم: 5108، 5111)؛ مسلم، الجامع الصحيح، "كتاب الرضاع"، (رقم: 1444، 1445)؛ الترمذي، الجامع الكبير، "أبواب الرضاع"، 1 (رقم: 1146).

فمن حيث طرق الحديث التي ورد بها، لا يعتبر هذا الحديث متواتراً بالمعنى الاصطلاحي؛ فإن عدد رواته لم يبلغ حد التواتر المطلوب، إذ لم يرو إلا من الطرق المذكورة فقط. وقد أفادت جميع الروايات بالنص الصريح أنه "يحرم من الرضاة ما يحرم من النسب".

وقد ورد الحديث في البخاري ومسلم وسنن الترمذي في روايات عديدة على اختلاف ألفاظها ورواها، غير أن طرق الحديث ليست كثيرة بحيث يستحيل التواطؤ على الكذب على المعنى الاصطلاحي للتواتر. ويثار التساؤل هنا عما إذا كان ابن عطية يقصد بالتواتر هنا التواتر بالمعنى اللغوي، حيث إنه قد كثرت الروايات وأقوال العلماء في مسألة التحريم من الرضاة. أم لعله هنا أيضاً يقصد التواتر من جهة الإجماع على العمل به مما يزيد من قوة هذه الطرق ويرفعها إلى درجة التواتر.

المثال الثاني: ونلاحظ هذا في تفسير ابن عطية لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لْجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتَ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾¹⁰²، أبرز ابن عطية أن عبارة "هل من مزيد" من جهنم تعبر عن حقيقة، حيث تظهر أن جهنم قد تكون غير مملوءة حتى في الوقت الذي يسأل فيه. وهذا يعكس مناقشته العميقة حول المعاني الدقيقة للنصوص القرآنية. فقد قال:

"وبين ذلك الحديث الصحيح المتواتر قول النبي صلى الله عليه وسلم: «يقول الله للجهنم هل امتلأت؟ وتقول: هل من مزيد حتى يضع الجبار فيها قدمه، فتقول قط قط، وينزوي بعضها إلى بعض» واضطرب الناس في معنى هذا الحديث.¹⁰³

وقد ورد الحديث في الصحيحين (البخاري ومسلم) وفي سنن الترمذي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن نبي الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تزال جهنم تقول: هل من مزيد، حتى يضع فيها رب العزة، تبارك وتعالى، قدمه. فتقول: قط قط، وعزتكم. وينزوي بعضها إلى بعض".¹⁰⁴ وورد أيضاً في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "تحتاج النار والجنة. فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين. وقالت الجنة: فما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم وعجزهم. فقال الله للجنة: أنت رحمتي، أرحم بك من أشاء من عبادي. وقال للنار: أنت عذابي، أعذب بك من أشاء من عبادي. ولكل واحدة منكم ملؤها. فأما النار فلا تمتلئ. فيضع قدمه عليها. فتقول: قط قط. فهالك تمتلئ.

ورد الحديث المتعلق بامتلاء جهنم من طريقين رئيسين فقط:

الطريق الأول: أنس بن مالك رضي الله عنه: روي عنه بأسانيد مختلفة رواها مسلم والبخاري في صحيحيهما والترمذي في سننه. وعقب الترمذي على هذا الحديث بقوله: "هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه، وفيه عن أبي هريرة".¹⁰⁵

¹⁰² سورة ق، 30/50.

¹⁰³ ابن عطية، المحرر الوجيز، 165/5.

¹⁰⁴ مسلم، الجامع الصحيح، "كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها"، (رقم: 2848)؛ البخاري، الجامع الصحيح، "كتاب الأيمان والنذور"، 12 (رقم: 6661)؛ الترمذي، الجامع الكبير، "أبواب تفسير القرآن"، 50 (رقم: 3272).

¹⁰⁵ الترمذي، "أبواب تفسير القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم"، باب رقم 50، (حديث رقم 3272).

الطريق الثاني: أبي هريرة رضي الله عنه: رواه الشيخان أيضاً في صحيحيهما.¹⁰⁶

بناءً على ما سبق، فإنّ هذا الحديث ليس متواتراً كما ذكر ابن عطية، حيث إنه لم يرو سوى من طريقين فقط. فهو ليس من المتواتر اللفظي لعدم كثرة طرقه، ولا حتى من المتواتر بالمعنى الاصطلاحي (أي: التواتر المعنوي) الذي يتطلب عدداً كافياً يفيد العلم الضروري بالمعنى. كما أنه ليس متواتراً لغوياً لوروده من طريقين فقط.

يلحظ أنّ ابن عطية لم يكتفِ بوصف الحديث، بل أشار إلى اضطراب الناس في معناه. وبالرجوع إلى شروح الحديث (كابن حجر والنووي)، نجد أن العلماء تعاملوا مع "القدم" كصفة من صفات الله الثابتة بالنص مع تنزيه الله عن التشبيه والجراحة (باعتباره غيباً)، أو تأويلها بمفهوم "الجماعة الذين يقدمهم الله للنار". وعليه، فإن حرص ابن عطية على تسميته "متواتراً" قد يكون قبولاً لثبوت الحديث وإشارة إلى طريق التعامل معه تفويضاً أو تأويلاً.¹⁰⁷

ومن ثم فإنّ ابن عطية بصفته عالماً مالكيّاً ينطلق من قاعدة "التلقي بالقبول"؛ فكون الحديث في الصحيحين واستفاض العمل بمقتضاه لدى أهل السنة يرفعه إلى رتبة المتواتر من حيث "قوة الثبوت". وهذا ما يؤيده كلام ابن عبد البر، حيث أشار إلى وجود تيار من أهل الأثر والمالكية يرى أن خبر الواحد العدل "يوجب العلم الظاهر والعمل جميعاً"¹⁰⁸. لذا، فالتواتر عند ابن عطية هنا ليس عددياً بالضرورة، بل هو تواتر في قوة العلم واليقين الحاصل من صحة النقل وإجماع الأمة على مضمون الخبر.

الخاتمة:

بعد دراسة استخدام ابن عطية لمصطلح "التواتر" في تفسيره، نلاحظ أنه يظهر اهتماماً بالغاً بالحديث المتواتر كأداةٍ لتأكيد الحقائق الشرعية، لكنه لا يلتزم بالضوابط الدقيقة للمحدثين في التواتر. فهو كثيراً ما يعتمد على التواتر اللغوي، والمعنوي، والإجماع على العمل لزيادة قوة الحديث ودلالته. ويعكس هذا المنهج توجهه كمفسرٍ يجمع بين النقل والعقل، ويقدم النصوص الشرعية في إطارٍ متكاملٍ، حتى لو خالف بعض قواعد المحدثين الصارمة.

يبين التحليل العميق لاستخدام ابن عطية لمصطلح "التواتر" في تفسيره، تعدد دلالاته وتنوع تطبيقاته لديه، الأمر الذي يشير إلى فهمٍ مرِنٍ ومتعدد الأبعاد لهذا المفهوم في علوم الحديث.

وقد أظهر الاستقراء أن الغالبية العظمى من استخدامات ابن عطية للمصطلح انصرفت للتواتر المعنوي، وهذا يشير إلى ميل ابن عطية إلى اعتبار التواتر من خلال تشابه المعاني والمضامين في رواياتٍ متعددةٍ، حتى لو اختلفت الألفاظ، وهو نهج يتسق مع المنهجية الحديثية التي تعتد بالمعنى العام عند تحقق شروط التواتر.

¹⁰⁶ مسلم، الجامع الصحيح، "كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها"، (رقم: 2846)؛ البخاري، الجامع الصحيح، "كتاب التفسير/سورة ق"، 1 (رقم: 4850).

¹⁰⁷ أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري (الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387)، 7/1-8.

¹⁰⁸ ابن عبد البر، التمهيد، 8/1؛ أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري (الدمام: دار ابن الجوزي، 1414)، 2/942.

وفي المرتبة الثانية، برز استخدامه لهذا المفهوم للدلالة على تواتر الحديث من جهة العمل به، ويأتي من بعدها استخدامه للمصطلح بمعناه اللغوي مما يدل على أن ابن عطية قد يستخدم المصطلح أحياناً بمعناه العام غير الاصطلاحي؛ أي مجرد التابع أو الكثرة، دون التقيد بالشروط العلمية الدقيقة للمتواتر، وقد يشير هذا إلى وجود اجتهادٍ خاصٍ من ابن عطية في تصنيف بعض الروايات، أو إلى اختلافٍ في ضوابط التواتر بين العلماء¹⁰⁹.

وعلاوة على ذلك، لوحظ تنوعٌ في الألفاظ المستخدمة؛ حيث استعمل ابن عطية عباراتٍ متعددةً للدلالة على التواتر، فتارةً يستخدم عبارة "ورد بها متواتر الحديث" دون ذكر روايةٍ معينة، كما فعل في مسألتَي الرؤية والشفاعة. وكان في بعض الأحيان يضيف إلى لفظ "الصحيح" لفظ "المتواتر"، مما يوضح ارتقاءه في درجات الحديث، كما لوحظ في مسألة الرؤية.

وعلى هذا، يمكن الاستنتاج بأن ابن عطية يعتبر مصطلح التواتر أداةً أساسيةً في تفسير النصوص القرآنية، وتقرير العقائد، وترجيح الأحكام الشرعية. ويتضح أن استخدامه لمصطلح "المتواتر" يختلف عن الضوابط الدقيقة للمحدثين؛ إذ يقتصر لديه في أغلب الأحيان على التواتر المعنوي، وعلى شهرة العمل به عند العلماء.

بل وقد يمتد هذا الاستخدام أحياناً ليشمل المعنى اللغوي للتواتر. وفي مواضع أخرى، يعتمد ابن عطية على الإجماع بالعمل كطريق لتقوية طرق الحديث واعتباره متواتراً، كما يلاحظ في بعض الأحيان تساهله في إطلاق حكم التواتر على الحديث.

¹⁰⁹ يستند هذا التحليل إلى النماذج التطبيقية التي تمت دراستها في سياق هذه المقالة.

المصادر والمراجع

- أبايدن، يونس. "متواتر" دائرة المعارف الإسلامية التركية. (DIA). 32: 211-215. إسطنبول: وقف الديانة التركي، 2006.
- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد الرازي، المراسيل. تحقيق: شكر الله بن نعمة الله قوجاني. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1977/1397.
- ابن أبي داود، أبو بكر عبد الله بن سليمان السجستاني. كتاب المصاحف. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987/1407.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، الإيمان. تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني. عمان: المكتب الإسلامي، 1996/1416.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. 37 مجلدًا. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995/1416.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان، المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع (صحيح ابن حبان). تحقيق: محمد علي سونغاز - خالص آيدمير. 8 مجلدات. بيروت: دار ابن حزم، 2012.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، تقريب التهذيب. تحقيق: محمد عوامة. سوريا: دار الرشيد، 1986/1406.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. تحقيق: محمد الثاني بن عمر. 7 مجلدات. الرياض: دار أضواء السلف، 2007/1428.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح البخاري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. 13 مجلدًا. مصر: المكتبة السلفية، 1390.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي - محمد عبد الكبير البكري. 24 مجلدًا. المغرب: وزارة عموم الأوقاف، 1387.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري، جامع بيان العلم وفضله. تحقيق: أبو الأشبال الزهيري. مجلدان. الدمام: دار ابن الجوزي، 1414.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. 6 مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي، فهرسة ابن عطية. تحقيق: محمد أبو الأحفان - محمد الزاهي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983/1403.
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني. تحقيق: طه الزيني وآخرون. 10 مجلدات. القاهرة: مكتبة القاهرة، 1388.
- ابن القطان، أبو الحسن علي بن محمد الفاسي، الإقناع في مسائل الإجماع. تحقيق: حسن فوزي الصعيدي. القاهرة: دار الفاروق الحديثة، 2003/1424.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي، *البداية والنهاية* 14، مجلدًا. القاهرة: مطبعة السعادة، 1358.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. *سنن ابن ماجه*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. مجلدان. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 2011/1432.
- ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم النيسابوري، *الإجماع*. تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد. القاهرة: دار الآثار، 1425.
- ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري. *معرفة أنواع علوم الحديث*. تحقيق: نور الدين عتر. دمشق-بيروت: دار الفكر - دار الفكر المعاصر، 1986/1406.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. *سنن أبي داود*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. 7 مجلدات. بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009/1430.
- أبو شعبة، محمد بن محمد، *الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير*. القاهرة: مكتبة السنة، 1408.
- أبو شعبة، محمد بن محمد، *الوسيط في علوم ومصطلح الحديث*. القاهرة: دار الفكر العربي، (د.ت).
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني، *المسند*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. 50 مجلدًا. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.
- أورهان، فاتح. "مقاربات الفقهاء للخبر المتواتر في سياق رواية الحديث. *مجلة جمهوريت للإلهيات* 25/3 (ديسمبر 2021)، 1483-1465.
- أوزمن، رمضان. "مقاربات أصولي الفقه الحنبلي للأخبار المتواترة. *مجلة العلوم الإسلامية* (2007) 2/2، 32-19.
- آيتكين، محمد علي. "أقسام السنة المتواترة عند الفقهاء. *مجلة الدين والإنسان* 4/8 (ديسمبر 2024)، 304-285.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، *الجامع الصحيح*. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. 9 مجلدات. بيروت: دار طوق النجاة، 2002/1422.
- البصري، أبو الحسين محمد بن علي الطيب، *المعتمد في أصول الفقه*. تحقيق: خليل الميس. مجلدان. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983/1403.
- بويوك، أنس. "مصادر المخرر الوجيز، نسخه، نشراته والدراسات العلمية حوله. *مجلة ديرجي أبات* 10/2 (نوفمبر 2022)، 420-395.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. *شعب الإيمان*. تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد. 14 مجلدًا. الرياض: مكتبة الرشد، 2003/1423.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، *الجامع الكبير (سنن الترمذي)*. تحقيق: بشار عواد معروف. 6 مجلدات. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996/1416.
- تشاكان، إسماعيل لطفي، *الحديث*. إسطنبول: مؤسسة وقف كلية الإلهيات بجامعة مرمره، 2020.

- خانصو، حسين. *الخبر المتواتر: قيمته المعرفية ومكانته في الفكر الإسلامي*. إسطنبول: يابنيلاري بيلجه آداملار، 2008.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. *الفقيه والمتفقه*. تحقيق: عادل بن يوسف الغرازي. مجلدان. السعودية: دار ابن الجوزي، 1421.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. *الكفاية في علم الرواية*. حيدر آباد: جمعية دائرة المعارف العثمانية، 1938.
- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر. *سنن الدارقطني*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. 5 مجلدات. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004/1424.
- دورموش، أوزير. "بعض الانتقادات حول تعريف المتواتر وأمثلته". *مجلة ثيوسوفيا: الفلسفة واللاهوت والعلوم الاجتماعية* 6/6 (يونيو 2023)، 22-44.
- دليلن، خليل إبراهيم. *منظومة أبي الحسين البصري الكلامية*. أنقرة: منشورات فجر، 2023.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. *سير أعلام النبلاء*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. 25 مجلداً. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985/1405.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. *المحصول*. تحقيق: طه جابر العلواني. 6 مجلدات. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر. *البحر المحيط في أصول الفقه*. 8 مجلدات. بيروت: دار الكتي، 1994/1414.
- الزحيلي، محمد مصطفى. *الوجيز في أصول الفقه*. دمشق: دار الخير، 2006/1427.
- السجستاني، عبد الله بن سليمان. *كتاب البعث*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1987.
- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. *فتح المغيث بشرح ألفية الحديث*. تحقيق: علي حسين علي. 4 مجلدات. مصر: مكتبة السنة، 2003/1424.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. لبنان: المكتبة العصرية، (د.ت).
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي*. تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفارياي. الرياض: دار طيبة، 2002/1422.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة*. تحقيق: خليل محيي الدين الميس. بيروت: المكتب الإسلامي، 1985/1405.
- الشافعي، محمد بن إدريس. *الألم* 8 مجلدات. بيروت: دار الفكر، 1403.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. *اللمع في أصول الفقه*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر،

2001/1422.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله الأوائلي. طنطا: دار البشير، 1988/1408.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد المستصفي. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية،

1993/1413.

غوكشة، إبراهيم. "الصلة بين الخبر المتواتر وعلم الحديث: مجلة أكاديمية الإلهيات 20 (ديسمبر 2024)، 219-241.

القاسمي، محمد جمال الدين قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث. بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت).

القزافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس نفائس الأصول في شرح المحصول. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض.

9 مجلدات. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995/1416.

القطان، مناع بن خليل مناهج المفسرين. القاهرة: دار الكتاب المصري - بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2000/1421.

الكتاني، محمد بن جعفر نظم المتناثر من الحديث المتواتر. تحقيق: شرف حجازي. مصر: دار الكتب السلفية، (د.ت).

المروزي، نعيم بن حماد الفتن. تحقيق: سمير أمين الزهيري. القاهرة: مكتبة التوحيد، 1991/1412.

المقرئ، شهاب الدين أحمد بن محمد التلمساني نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار

صادر، 1997.

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين القشيري. الجامع الصحيح. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. 5 مجلدات. القاهرة: مطبعة عيسى

البابي الحلبي، 1955/1375.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. سنن النسائي. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 2001/1421.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير. بيروت: دار الكتاب العربي، 1985/1405.

يلماز، مصطفى سليم. "قيمة الخبر المتواتر المعرفية والاستدلالية في علم الكلام." مجلة علوم الدين للدراسات الأكاديمية 18/1 (مايو

2018)، 199-223.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Apaydın, H. Yunus. "Mütevâtir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 211-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh. *el-Evâil*. Tanta: Dâru'l-Beşîr, 1408/1988.
- Aytekin, Muhammed Ali. "Fakihlere Göre Mütevâtir Sünnetin Kısımları". *Din ve İnsan* 4/8 (Aralık 2024), 285-304.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ali et-Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*. thk. Halil el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2002.
- Büyük, Enes. "el-Muharrerü'l-Vecîz'in Kaynakları, Nüshaları, Neşirleri ve Hakkında Yapılan Bilimsel Çalışmalar". *Dergiabant* 10/2 (Kasım 2022), 395-420.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usulü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Delen, Halil İbrahim. *Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kelam Sistemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Durmuş, Üzeyir. "Mütevâtir Tanımı ve Örnekleri Üzerine Bazı Eleştiriler". *Theosophia: Felsefe, İlahiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 6/6 (Haziran 2023), 22-44.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *el-İsrâîliyyât ve'l-mevzûât fî kütübî't-tefsîr*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fî ulûmi ve mustalahi'l-hadîs*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Fâйд, Abdülvehhâb Abdülvehhâb. *Menhecü İbn Atıyye fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni'l-Matâbi'l-Emîriyye, 1392/1973.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Gökçe, İbrahim. "Mütevâtir Haber ile Hadis İlmi Arasındaki Bağ". *İlahiyat Akademi* 20 (Aralık 2024), 219-241. <https://doi.org/10.52886/ilak.1516404>.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber: Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri*. İstanbul: Bilge Adamlar Yayınları, 2008.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Garâzî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1421.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Haydarâbâd: Cem'iyetü Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1938.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1414.

- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâretü Umûmî'l-Evkâf, 1387.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân el-Endelüsî. *el-Muharrarü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân el-Endelüsî. *Fehresetü İbn Atıyye*. thk. Muhammed Ebül-Ecfân - Muhammed ez-Zâhî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1403/1983.
- İbn Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman. *Kitâbü'l-Mesâhif*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *el-Merâsîl*. thk. Şükrullah b. Nî'metullah Kûcânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1397/1977.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 13 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Selefiyye, 1390.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfiî el-Kebîr*. thk. Muhammed es-Sânî b. Ömer. 7 Cilt. Riyad: Dâru Advâi's-Selef, 1428/2007.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân. *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ (Sahîhu İbn Hibbân)*. thk. Muhammed Ali Sönmez - Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1358.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. thk. Tâhâ ez-Zeynî v.dğr. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1432/2011.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *el-İmân*. thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî. Amman: el-Mektebü'l-İslâmî, 1416/1996.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 37 Cilt. Medine: Mecmau'l-Melik Fehd, 1416/1995.
- İbnü'l-Kattân, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Fâsî. *el-İknâ' fî mesâilî'l-icmâ'*. thk. Hasan Fevzî es-Saîdî. Kahire: Dâru'l-Fârûku'l-hadîsiyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî. *el-İcmâ'*. thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed. Kahire: Dâru'l-Âsâr, 1425.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ma'rîfetü envâi ulûmi'l-hadîs*. thk. Nureddin Itr. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Fikr - Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1406/1986.
- Karâfî, Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs. *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995.
- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn. *Kavâidü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kattân, Mennâ b. Halîl. *Menâhicü'l-müfessirîn*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısırî - Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1421/2000.

- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*. thk. Şeref Hicâzî. Mısır: Dâru'l-Kütübî's-Selefiyye, ts.
- Makkarî, Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsü'r-ratib*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1997.
- Mervezî, Nuaym b. Hammâd. *el-Fiten*. thk. Semîr Emîn ez-Züheyri. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412/1991.
- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1421/2001.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rîfeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fî usûli'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.
- Orhan, Fatih. "Hadis Rivayeti Bağlamında Fakihlerin Haber-i Mütevatire Yaklaşımları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (Aralık 2021), 1465-1483.
- Özmen, Ramazan. "Hanbelî Usûlcülerin Mütevatir Haber Anlayışları". *İslâmî İlimler Dergisi* 2/2 (2007), 19-32.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir el-Ulvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418.
- Sehâvî, Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.
- Sicistânî, Abdullah b. Süleyman. *Kitâbü'l-ba's*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1. Basım, 1987.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *Buğyetü'l-vuât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *Katfü'l-ezhârî'l-mütenâsire fî'l-ahbârî'l-mütevâtire*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1405/1985.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Dâru Taybe, 1422/2002.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali. *el-Lüma' fî usûli'l-fıkḥ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hacer, 1422/2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu'l-kebîr (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1416/1996.
- Yılmaz, Mustafa Selim. "Kelâm İlminde Mütevatir Haberin Bilgi ve Delil Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (Mayıs 2018), 199-223.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır. *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fıkḥ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994.
- Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkḥ*. Dimaşk: Dâru'l-Hayr, 1427/2006.

Hadis Usûlünde Cerh Amaçlı Bir Değerlendirme İfadesi Olarak Muzlim Sened: Kavramsal Bir İnceleme ve Uygulama Örnekleri

Alim Karasu*

Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara/Türkiye

E-mail: alimkarasu@outlook.com
<https://orcid.org/0009-0009-8030-6926>
<https://ror.org/051ryem72>

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 27.01.2026

Kabul Tarihi: 04.03.2026

Yayın Tarihi: 29.03.2026

Değerlendirme: Bu makale en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması: Yapıldı. iThenticate / turnitin.com

Etik Bildirim: dergi@nukkadhadis.com - nukkadhadis.com

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: 2026 Yazar(lar). Bu çalışma CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Sayı: 1 | Mart 2026

E-ISSN: 0000-0000

...

nukkadhadis.com

Öz

Hadis usûlü, Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetlerin güvenilirliğini tespit etmeyi amaçlayan ilke, yöntem ve kavramlar bütünüdür. Usûl disiplini içerisinde geliştirilen cerh ve ta'dil faaliyeti, rivayet zincirinde yer alan ravilerin durumunu ve rivayetlerin sıhhat derecesini belirlemeye yönelik temel bir tenkit mekanizmasıdır. Cerh ve ta'dil literatüründe zamanla sahih, hasen, zayıf ve mevzû gibi teknik ıstılahlar teşekkül etmiş olmakla birlikte hadis âlimlerinin rivayetleri değerlendirirken her zaman bilinen terimlerle yetinmedikleri, bunun yerine bağlama bağlı olarak teknik olmayan fakat fiilen hüküm belirten bazı niteleyici ifadeler de başvurdukları görülmektedir. Böylesi ifadeler, hadis tenkidinde yalnızca sonuç bildiren değerlendirmeler değil, aynı zamanda ihtiyat, tereddüt ve uyarı içeren ara değerlendirmeler olarak da işlev görmektedir. Ara değerlendirme ifadesi olarak sened hakkında kullanılan “مظلم” (muzlim) ifadesi dikkat çekmektedir. Klasik hadis usûlü eserlerinde müstakil bir terim olarak tanımı yapılmayan “muzlim sened” tabiri, cerh-ta'dil literatüründe ve hadis usûlünde cerh amaçlı bir değerlendirme ifadesi olarak kullanılmıştır. İfadenin kullanımı çoğu zaman senedin yapısında bulunan kapalılık, belirsizlik veya birden fazla problemin üst üste binmesi sebebiyle rivayetin güvenilirliğine dair ciddi bir tereddüt bulunduğunu ima etmekte; ancak rivayeti doğrudan mevzû veya metrûk olarak nitelendirmekten kaçınan ihtiyatlı bir tenkit üslubunu yansıtmaktadır. Aktarılan bağlamdan hareketle “muzlim sened”, nihai bir hüküm bildirmekten ziyade, rivayetle ilgili epistemik bir uyarı işlevi görmektedir. Bu çalışma, “muzlim sened” ifadesini hadis usûlü bağlamında ele alarak söz konusu nitelemenin lügavî ve kavramsal çerçevesini ortaya koymayı ve hadis âlimleri tarafından hangi bağlamlarda, hangi gerekçelerle kullanıldığını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Klasik cerh-ta'dil eserleri ve ille literatürü; “muzlim” ifadesinin sened değerlendirmelerinde geçtiği örnekler tahlil edilmiştir. Elde edilen bulgular ışığında, “muzlim sened” ifadesinin teknik bir ıstılah niteliği taşımamakla birlikte hadis tenkidinde cerh amaçlı işlevsel bir değerlendirme aracı olarak kullanıldığı ve cerh dilinin esnek yapısını yansıtan önemli bir örnek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ortaya konulan yönüyle çalışma, hadis usûlünde teknik terimlerin yanı sıra, terimleşmemiş fakat pratikte hüküm üreten değerlendirme ifadelerinin usûlî değerine dikkat çekmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis Usûlü, Cerh ve Ta'dil, Sened Tenkidi, Muzlim Sened.

Atf: Karasu, Alim. “Hadis Usûlünde Cerh Amaçlı Bir Değerlendirme İfadesi Olarak Muzlim Sened: Kavramsal Bir İnceleme ve Uygulama Örnekleri”. *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (Mart 2026), 119-150.

Muzlim Isnād as an Evaluative Expression for Jarḥ in Ḥadī th Methodology: A Conceptual Analysis and Applied Examples

Alim Karasu*

PhD Student, Ankara Yıldırım Beyazıt
University, Institute of Social Sciences,
Ankara/Turkey

E-mail: alimkarasu@outlook.com
<https://orcid.org/0009-0009-8030-6926>
<https://ror.org/05ryem72>

Article Type: Research Article

Date Received: 2026-01-27

Date Accepted: 2026-03-04

Date Published: 2026-03-29

Review: This article has been reviewed by
at least two reviewers using a double
blind peer review model.

Ethical Statement: It is declared that
scientific and ethical principles have
been followed while conducting and
writing this study and that all the sources
used have been properly cited.

Plagiarism checks: Yes. iThenticate /
turnitin.com

Complaints: dergi@nukkadhadis.com -
nukkadhadis.com

Conflicts of Interest The author(s) has no
conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s)
acknowledge that they received no
external funding to support this
research.

Copyright & License 2026 The Authors.
This is an open access article under the
CC BY-NC 4.0 license.

Issue: 1 | March 2026

E-ISSN: 0000-0000

...

nukkadhadis.com

Abstract

Ḥadīth methodology (uṣūl al-ḥadīth) constitutes the body of principles, methods, and concepts developed to determine the reliability of reports attributed to the Prophet Muḥammad. Within this methodological framework, the discipline of *jarḥ* and *ta'dīl* emerged as a fundamental critical mechanism aimed at evaluating the transmitters within a chain of transmission (isnād) and determining the authenticity of reports. Although technical classifications such as *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *ḍa'īf*, and *mawḍū'* were gradually systematized in the *jarḥ-ta'dīl* literature, ḥadīth scholars did not always confine themselves to established technical terminology. Instead, they frequently employed non-technical yet evaluative expressions which, depending on context, effectively conveyed critical judgments. Such expressions functioned not merely as definitive rulings but also as intermediate assessments reflecting caution, hesitation, or implicit warning. Among these, the description of an isnād as “*muzlim*” (lit. “dark” or “obscure”) deserves particular attention. Although the term “*muzlim isnād*” is not formally defined as an independent technical category in classical works of ḥadīth methodology, it appears in *jarḥ-ta'dīl* and related literature as a critical evaluative expression. Its usage typically implies structural obscurity, ambiguity, or the accumulation of multiple weaknesses within the chain, thereby signaling serious doubt regarding the reliability of the report. At the same time, it reflects a cautious critical stance that refrains from categorizing the report outright as fabricated (*mawḍū'*) or abandoned (*matrūk*). In this sense, the expression serves less as a final legal-epistemic verdict and more as a warning indicator concerning the report's epistemic status. This study examines the expression “*muzlim isnād*” within the framework of ḥadīth methodology, aiming to clarify its lexical and conceptual dimensions and to identify the contexts and justifications for its usage by ḥadīth scholars. Drawing upon classical *jarḥ-ta'dīl* works and the literature of *'ilal*, the study analyzes cases in which the term “*muzlim*” appears in evaluations of transmission chains. The findings demonstrate that although the expression does not constitute a formally codified technical term, it functioned as an operative critical device within ḥadīth criticism and represents a significant example of the flexible and nuanced language of *jarḥ*. By highlighting this dimension, the study draws attention to the methodological value of non-technical yet judgment-producing evaluative expressions alongside established technical terminology in ḥadīth methodology.

Keywords: Ḥadīth, Ḥadīth Methodology, Jarḥ and Ta'dīl, Isnād Criticism, Muzlim Isnād.

Citation: Karasu, Alim. “Ḥadis Usûlünde Cerh Amaçlı Bir Değerlendirme İfadesi Olarak Muzlim Sened: Kavramsal Bir İnceleme ve Uygulama Örnekleri”. *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (March 2026) 119-150.

السند المظلم بوصفه تعبيراً تقويمياً ذا غاية جرحية في أصول الحديث: دراسة مفهومية ونماذج تطبيقية عالم قره صو*

الملخص

علم أصول الحديث هو جملة القواعد والمناهج والمفاهيم التي تهدف إلى التحقق من موثوقية الروايات المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم. ويعد الجرح والتعديل الذي تطور داخل هذا العلم آلية نقدية أساسية ترمي إلى تحديد حال الرواة الواقعيين في سلسلة الإسناد وبيان درجة صحة الروايات. ومع أن مصطلحات فنية مثل صحيح وحسن وضعيف وموضوع قد تشكلت تدريجياً في أدبيات الجرح والتعديل، فإن المحدثين لم يقتصروا في تقويمهم للروايات على المصطلحات المعروفة فحسب، بل لجؤوا بحسب السياق إلى عبارات وصفية غير اصطلاحية تؤدي عملياً وظيفة إصدار الحكم. وهذه العبارات لا تمثل أحكاماً نهائية فحسب، بل تؤدي أيضاً وظيفة تقييمات وسطى تتضمن قدراً من الاحتياط والتردد والتنبيه في الخطاب النقدي الحديثي. ومن بين هذه العبارات يلفت النظر استعمال لفظ (مظلم) في وصف الإسناد بوصفه تعبيراً تقويمياً وسطياً. فعبارة (السند المظلم) لم ترد في كتب أصول الحديث الكلاسيكية بوصفها مصطلحاً مستقلاً ذا تعريف محدد، غير أنها استعملت في أدبيات الجرح والتعديل وفي سياق نقد الأسانيد باعتبارها تعبيراً تقويمياً ذا غاية جرحية. وغالباً ما يدل استعمالها على وجود قدر من الخفاء أو الإيهام في بنية الإسناد، أو على تراكم أكثر من إشكال فيه، بما يفضي إلى إثارة تردد جدي في موثوقية الرواية، من غير التصريح بالحكم عليها بالوضع أو الترك. ومن ثم تعكس هذه العبارة أسلوباً نقدياً احتياطياً يتجنب إصدار حكم نهائي قاطع، ويؤدي وظيفة تنبيه إبستمولوجي يتعلق بدرجة الوثوق بالرواية. تهدف هذه الدراسة إلى تناول عبارة (السند المظلم) في سياق أصول الحديث، وبيان إطارها اللغوي والمفهومي، والكشف عن السياقات التي استعملها فيها علماء الحديث والاسس التي بنوا عليها هذا الاستعمال. وقد تم تحليل نماذج من كتب الجرح والتعديل الكلاسيكية وأدبيات العلل التي وردت فيها هذه العبارة في تقويم الأسانيد. وتوصلت الدراسة إلى أن عبارة (السند المظلم)، وإن لم تكن مصطلحاً فنياً مستقراً، فإنها تمثل أداة تقويمية وظيفية ذات بعد جرحي في نقد الحديث، وتعكس الطبيعة المرنة للغة الجرح. وبذلك يسعى البحث إلى لفت الانتباه إلى القيمة الأصولية للعبارة التقويمية غير الاصطلاحية التي تنتج حكماً عملياً في الخطاب الحديثي إلى جانب المصطلحات الفنية المعروفة.

الكلمات المفتاحية: الحديث، أصول الحديث، الجرح والتعديل، نقد السند، السند المظلم.

* طالب دكتوراه، جامعة أنقرة يلدريم بيازيد، معهد العلوم الاجتماعية، أنقرة/تركيا

E-mail: alimkarasu@outlook.com
<https://orcid.org/0009-0009-8030-6926>
<https://ror.org/05ryem72>

نوع المقال: مقالة بحثية

تاريخ الاستلام: 27 يناير 2026

تاريخ القبول: 4 مارس 2026

تاريخ النشر: 29 مارس 2026

مراجعة المقالة: تمت مراجعة هذه المقالة من قبل محكمين على الأقل باستخدام نموذج المراجعة العمياء المزدوجة.

بيان أخلاقيات البحث: يُصرح بأنه تم اتباع المبادئ العلمية والأخلاقية أثناء إجراء وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم الاستشهاد بها بشكل صحيح.

فحص الانتحال: نعم iThenticate / turnitin.com

شكاوى ومقترحات:
dergi@nukkadhadis.com
- nukkadhadis.com

تضارب المصالح: ليس لدى المؤلف (المؤلفين) أي تضارب مصالح للإعلان عنه.

الدعم المالي: يؤكد المؤلف (المؤلفون) أنهم لم يتلقوا تمويلاً خارجياً لدعم هذا البحث.

الحقوق والترخيص: 2026 يحتفظ المؤلفون الذين ينشرون في هذه المجلة بحقوق الطبع والنشر لأعمالهم المرخصة بموجب رخصة المشاع الإبداعي نسب المصنف - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY-NC 4.0).

Issue: 1 | March 2026

E-ISSN: 0000-0000

nukkadhadis.com

الاقتباس: Karasu, Alim. "Hadis Usûlünde Cerh Amaçlı Bir Değerlendirme İfadesi Olarak Muzlim Sened: Kavramsal Bir İnceleme ve Uygulama Örnekleri". Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi 1 (March 2026) 119-150.

Giriş

Hadis usûlü, hadîsin sahih olanını olmayanından ayırmanın temelleri, esasları ve kaidelerini ortaya koyan ilim dalıdır.¹ Hadis usulünün konusu ise red ve kabul açısından sened ve metindir.² Usûl disiplini rivayetlerin nakil sürecinde maruz kalabileceği hataları, zayıflıkları ve müdahaleleri tespit edebilmek için geliştirilmiş olup İslâm ilim geleneğinde eleştirel düşüncenin en erken ve sistematik örneklerinden birini teşkil etmektedir. Hadis usûlünün temel amacı, sahih bilgi ile sahih olmayanı ayırt edebilmek ve dinî bilginin güvenilirliğini teminat altına almaktır.³

Hadis usûlü yalnızca rivayetlerin nihai hükmünü belirleyen teorik bir alan olmayıp aynı zamanda rivayetlerin oluşum, aktarım ve değerlendirilme süreçlerini açıklayan pratik bir disiplindir. Usûl, sened ve metin merkezli inceleme yöntemleri geliştirerek hadis tenkidine metodolojik bir zemin kazandırmıştır. Râvilerin adalet ve zabt durumlarının tespiti, sened zincirinin ittisâl ve inkitâ bakımından değerlendirilmesi, rivayetlerin birbirleriyle mukayesesi ve metinlerdeki illetlerin araştırılması, hadis usûlünün işlevsel alanları arasında yer almaktadır.⁴

Hadis usûlünün en önemli işlevlerinden birisi de hadis tenkidini şahsî kanaatlerden arındırarak belirli kriterler çerçevesinde yürütülmesini sağlamasıdır. Söz konusu işleviyle usûl, muhaddislerin değerlendirmelerini keyfî olmaktan çıkararak ilmî bir disiplin hâline getirmiştir. Ayrıca hadis usûlü, muhaddislerin rivayetleri değerlendirirken kullandıkları dili de şekillendirmiş; sahih, hasen, zayıf gibi teknik terimlerin yanı sıra, farklı derecelerde ihtiyat ve tereddüt ifade eden nitelemelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁵

Zikredilen bağlamda hadis usûlü, sadece hüküm bildiren terimleri değil, aynı zamanda hadis âlimlerinin değerlendirme süreçlerinde başvurdukları açıklayıcı ve yönlendirici ifadeleri de kapsayan geniş bir çerçeve sunmaktadır. Muhaddislerin rivayetler hakkında kullandıkları bazı nitelemeler, teknik birer usûl terimi hâline gelmemiş olsa da hadis tenkidi açısından belirli bir işlev icra etmektedir. Söz konusu durum, hadis usûlünün katı ve kapalı bir sistem değil; bilakis tarihsel süreç

¹ Abdullah Aydın, *Hadis Tesbit Yöntemi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 17.

² İsmail Lütü Çakan, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 17.

³ Mehmet Görmez, “Ulûmü'l-Hadîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012), 42/130.

⁴ Ammad Ali Cum'a, *Tablolarla Hadis Usûlü ve Edebiyatı*, çev. Yavuz Köktaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 11.

⁵ Görmez, “Ulûmü'l-Hadîs”, 42/130.

içerisinde gelişen, esnek ve bağlama duyarlı bir yapıya sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Dolayısıyla hadis usûlünün amacı, yalnızca rivayetleri kesin kategorilere ayırmak değil; aynı zamanda hadis tenkidinde kullanılan değerlendirme dilini anlamayı, yorumlamayı ve doğru bir şekilde konumlandırmayı mümkün kılmaktır. Binaenaleyh, cerh ve ta'dîl literatüründe yer alan ve teknik terimleşme sürecine girmemiş bazı ifadelerin hadis usûlü açısından nasıl bir anlam ve işlev taşıdığı sorusunu gündeme getirmekte; "muzlim sened" gibi nitelemelerin usûlî değerinin araştırılmasını gerekli kılmaktadır.

1. Hadis Tenkidinin Bir Yöntemi Olarak Cerh ve Ta'dîl

Cerh kelimesi sözlükte maddi veya manevi olarak "yaralamak" demektir.⁶ Hadis ıstılahında ise hafızası kuvvetli ve dikkatli bir âlimin, fık ve yalancılık gibi kendisinde bulunan veya güvenilir râvilerin rivayetine muhalefet etmek gibi rivayetinde yer alan bir kusurundan dolayı kem kendisinin hem de rivayetinin reddedilmesidir.⁷ Râviye böyle bir kusuru nispet eden kimseye cârih, kusurlu kişiye de mecrûh denilmektedir. Ta'dîl ise sözlükte "ılımlılık, dürüstlük; gönülde doğru olduğuna dair kanaat beliren şey" anlamına gelen adl veya adâlet kelimesinden türemiş bir masdar olup "düzeltmek, doğru hüküm vermek, tezkiye etmek" demektir.⁸ Hadis terimi olarak da "râviyi, rivayetinin kabulünü gerektiren sıfatlarla nitelemek" mânasını taşımaktadır. Râviyi böyle sıfatlarla niteleyene muaddil, adâlet sahibi olduğu söylenen kimseye adl veya âdil⁹ denir.¹⁰

Cerh ve ta'dîl olmaksızın bir hadisin sahih veya zayıf olduğunu tespit etmek mümkün değildir.¹¹ Hadis âlimleri, cerh ve ta'dîli sadece râvilerin şahsî durumlarını tespit etmeye yönelik bir faaliyet olarak görmemiş; aksine söz konusu değerlendirmeleri rivayet zincirinin bütünü ve rivayetin kendisiyle irtibatlı bir şekilde ele almışlardır. Nitekim senedde yer alan râvilerden herhangi birinin adalet veya zabt yönünden problemlili olması, rivayetin tamamının sıhhatini

⁶ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *el-Ayn* (Dâru'l-Hilal, ts.), "crh", 3/77.

⁷ Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrrahmân b. Hallâd er-Râmihürmüzî el-Fârisî Râmihürmüzî, *Muhaddisu'l-fâsil beyner'-râvî ve'l-vâî* (Kâhire: Dâru'l-Zehâir, 2016), 52.

⁸ Halîl b. Ahmed, *el-Ayn*, 3/78.

⁹ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki Subkî, *Kâ'ide fi'l-cerh ve't-ta'dîl ve kâ'ide fi'l-mü'errihin*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1990), 56.

¹⁰ Emin Âşıkkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993), 7/394.

¹¹ Talât Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 237.

doğrudan etkilemektedir. Mezkûr bağlamda cerh ve ta'dîl hadis tenkidinde parçacı değil dengeli bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır.¹²

Cerh faaliyetinin öne çıkan yönü, muhaddislerin değerlendirme dilinde gösterdikleri ihtiyat ve derecelendirmedir. Cerh ifadeleri mutlak reddi ifade eden ağır nitelemelerden, zayıflığa işaret eden daha yumuşak ve ihtiyatlı ifadelere kadar geniş bir yelpazede yer almaktadır. İbn Ebî Hâtim er-Râzî (öl. 327/938), cerh lafızlarının kendi içinde derecelere ayrıldığını ve her cerh ifadesinin aynı seviyede bir reddi gerektirmediğini özellikle vurgulamaktadır.¹³ Bahsi geçen olgu, hadis tenkidinde kullanılan dilin son derece hassas ve çok katmanlı olduğunu göstermesi açısından önemli bir husustur.

Ta'dîl de benzer şekilde mutlak ve tekdüze bir övgü dili değildir. Muhaddisler, râvilerin güvenilirliğini ifade ederken farklı seviyelerde ta'dîl lafızları kullanmış; söz konusu lafızlar, râvinin rivayetlerinin hangi ölçüde kabul edilebileceğine dair önemli ipuçları sunmuştur. İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449), cerh ve ta'dîl lafızlarını sistematik biçimde tasnif ederek mezkûr değerlendirme dilinin teorik bir çerçeveye oturtulmasına önemli katkı sağlamıştır.¹⁴

Cerh ve ta'dîlin hadis tenkidindeki işlevi, yalnızca râvilerin durumunu belirlemekle sınırlı değildir. Cerh ve ta'dîl faaliyeti aynı zamanda rivayetlerin tarihî ve usûlî çerçevede nasıl konumlandırılacağını belirleyen yönlendirici bir rol üstlenmektedir. Bazı cerh ifadeleri rivayetin kesin olarak terk edilmesini gerektirirken; bazıları rivayetin ihtiyatla ele alınması veya destekleyici unsurlar bulunmadan delil olarak kullanılmaması gerektiğine işaret etmektedir. İbn Receb el-Hanbelî (öl. 795/1393) muhaddislerin zikredilen ifadelerle okuyucuya ve sonraki âlimlere usûlî bir uyarıda bulunduklarını ifade etmektedir.¹⁵

Söz konusu bağlamda cerh ve ta'dîl, hadis usûlünde katı bir sınıflandırma mekanizması değil; aksine dinamik ve rivayetin bağlamına duyarlı bir değerlendirme alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Usûl kitaplarında açıkça tanımlanmış teknik terimlerin yanı sıra muhaddislerin rivayetler hakkında kullandıkları bazı nitelemeler, cerh amacı taşımasına rağmen klasik tasniflerde müstakil birer ıstılah olarak ele alınmamıştır. Buna karşın söz konusu ifadeler,

¹² Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, tsh. Ebû Abdullah es-Sûrkî (Haydarâbad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1938), 121-130.

¹³ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarâbad: Meclisü Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1952), 1/1-5.

¹⁴ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Takribü't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Haleb: Dâru'r-Reşîd, 1986), Mukaddime.

¹⁵ Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Bağdâdî ed-Dimaşkî İbn Receb, *Şerhu ileli't-Tirmizî*, thk. Dr. Hemmâm Abdurrahîm Saîd (Zürka: Mektebetü'l-Menâr, 1987), 1/57-60.

hadis tenkidi pratiğinde fiilen cerh işlevi görmüş ve rivayetlerin değerlendirilmesinde belirleyici rol oynamıştır.

Dolayısıyla cerh ve ta'dîl faaliyetinin hadis tenkidindeki yeri, sadece sistematik terimlerle sınırlı bir alan olarak görülmemelidir. Muhaddislerin değerlendirme dili, teknik terimlerin ötesinde, rivayetin problemleri yönlerine dikkat çeken ve ihtiyat çağrısı yapan ifadeleri de kapsamaktadır. "Muzlim sened" nitelemesi, anılan türdeki ifadeler arasında yer almakta olup klasik cerh literatüründe terimleşmemiş olmakla birlikte rivayetin sıhhatine dair ciddi bir cerh ifadesi olması bakımından hadis tenkidi açısından da özel bir incelemeyi hak etmektedir.

2. Hadis Tenkidinde Değerlendirme Dili ve Teknik Olmayan Cerh İfadeleri

Hadis tenkidi yalnızca rivayetlerin sahih, hasen veya zayıf gibi teknik kategorilere ayrılmasından ibaret değildir. Muhaddisler rivayetleri değerlendirirken bu kategorilerin ötesinde farklı derecelerde ihtiyat, tereddüt veya reddi ifade eden zengin bir dil kullanmışlardır. Söz konusu değerlendirme dili, hadis usûlünün pratik yönünü yansıtan ve rivayetlerin tarihî ve usûlî bağlamda konumunu belirleyen önemli bir unsurdur. Usûl kitaplarında sistematik biçimde tanımlanmış teknik terimlerin yanında literatürde yer alan çok sayıda ifade, hadis tenkidinde fiilî bir cerh veya ihtiyat işlevi görmüştür.¹⁶

Teknik terimler, genellikle rivayetin nihai hükmünü ifade eden sabit kategoriler olarak işlev görürken; teknik olmayan değerlendirme ifadeleri, rivayetin problemleri yönlerine dikkat çekmeyi, okuyucuyu ihtiyatlı olmaya sevk etmeyi veya daha derin bir incelemeye yönlendirmeyi amaçlamaktadır. Bahsi geçen ifadeler, çoğu zaman kesin bir reddi değil; rivayetin sıhhatine dair belirsizlik, kapalılık veya güven eksikliğini göstermektedir. İbnü's-Salâh'ın (öl. 643/1245) sahih ve zayıf hadis tanımlarında vurguladığı kriterlerin uygulamada her zaman mutlak bir netlik sağlamadığı durumlarda, muhaddisler ara değerlendirme diline başvurmuş ve bu ifadeleri kullanmışlardır.¹⁷

Hadis literatüründe "فيه نظر", "لا يصح", "ليس بالقوي", "حديث منكر" gibi ifadeler, teknik birer ıstılah olarak tanımlanmış olmasalar da rivayetin kabul edilebilirliği konusunda güçlü bir uyarı işlevi görmektedir. İbn Hacer el-Askalânî muhaddislerin söz konusu ifadeleri kullanarak rivayetler hakkında kesin bir hüküm vermekten kaçındıklarını, ancak rivayetin problemleri yönlerini açıkça işaret

¹⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 138-145.

¹⁷ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Nureddin İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1986), 10-15.

ettiklerini belirtmektedir.¹⁸ Bahsi geçen yaklaşım hadis tenkidinde kullanılan dilin derece ve bağlam esaslı olduğunu göstermektedir.

Teknik olmayan cerh ifadeleri, çoğu zaman sened veya metnin bütününe yöneliktir. Anılan ifadeler, senedde yer alan bir veya birden fazla râvinin durumu, sened zincirindeki kopukluklar, rivayet yolları arasındaki ciddi farklılıklar veya metinde tespit edilen illetler sebebiyle kullanılabilir. Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) muhaddislerin söz konusu ifadelerle rivayetlerin doğrudan terk edilmesinden ziyade, onların delil olarak kullanılmaması gerektiğine dair bir yönlendirmede bulunduklarını ifade etmektedir.¹⁹ Zikredilen bağlamda teknik olmayan cerh dili, hadis tenkidinde bir tür ara kategori işlevi görmektedir. Rivayet ne açıkça sahih kabul edilir ne de mutlak biçimde reddedilir; ancak ilmî ihtiyat gereği problemlili olduğuna işaret edilmektedir. İbn Receb el-Hanbelî, muhaddislerin ihtiyatlı yaklaşımının hadis ilminde aceleci hüküm vermekten kaçınma ilkesinin bir tezahürü olduğunu vurgulamaktadır.²⁰ İhtiyatlı yaklaşım, hadis tenkidinin katı bir sınıflandırma faaliyeti değil; dikkatli, çok katmanlı ve bağlama duyarlı bir değerlendirme süreci olduğunu ortaya koymaktadır.

Teknik olmayan cerh ifadelerinin usûl kitaplarında müstakil birer terim olarak sistematik biçimde tanımlanmamış olması, bu ifadelerin hadis ilmindeki işlevini ortadan kaldırmamaktadır. Aksine bu durum, hadis usûlünün teorik çerçevesi ile muhaddislerin pratik değerlendirme dili arasındaki dinamik ilişkiye işaret etmektedir. Muhaddisler, teorik sınıflandırmaların yetersiz kaldığı durumlarda, dilin imkânlarını kullanarak rivayetlerin durumuna dair hassas değerlendirmeler yapmışlardır.

Aktarılan çerçevede “muzlim sened” gibi nitelemeler, teknik birer usûl terimi olarak tanımlanmamış olsalar da hadis literatüründe belirgin bir cerh işlevi üstlenmiştir. Sened veya rivayet hakkında kullanılan ihtiyat belirten ifadeler, rivayetin sıhhatine dair ciddi bir belirsizlik ve kapalılık bulunduğuna işaret etmekte; okuyucuyu rivayete ihtiyatla yaklaştırmaya çağırılmaktadır. Dolayısıyla “muzlim sened” nitelemesi, hadis tenkidinde kullanılan değerlendirme dili içerisinde anlamlı bir yere sahip olup, zikredilen ifadenin kavramsal çerçevesi ve uygulama örnekleri, hadis usûlü açısından özel bir incelemeyi gerekli kılmaktadır.

¹⁸ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi nuhbeti'l-fiker* (Dimeşk-Suriye: Matba'tü's-Sabâh, 2000), 84-88.

¹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 150-155.

²⁰ İbn Receb, *Şerhu ileli't-Tirmizî*, 1/65-70.

3. Muzlim Kelimesinin Lugavî Anlamı

Muzlim kelimesi “*za-le-me*” (ظلم) fiilinden türemiş bir kelime olup sözlükte “gözü örten, kaplayan ve karanlığın başlangıcı” anlamına gelmektedir.²¹ Zemahşerî (öl. 538/1144) zulüm kelimesini karanlık olarak açıklamıştır.²² Muzlim kelimesi hal olarak tek bir ayette geçerken zulüm kelimesi ise yirmi ayette geçmektedir.²³ “De ki: Sizi karanın ve denizin karanlıklarından kim kurtarır?”²⁴ ve “Yüzleri sanki kapkaranlık gecenin bir parçasıyla kaplanmış. İşte bunlar da cehennemliklerdir, kendileri orada devamlı kalıcıdır.”²⁵ ayetlerinde muzlim ve zulüm kelimeleri karanlık anlamında kullanılmıştır. Kâdî İyâz (öl. 544/1149) bu ayetten mülhem olarak “*yevmün muzlim -karanlık bir gün- (يوم مظلم)*” ifadesinin şiddet ve zorluklarla dolu bir gün anlamına geldiğini söylemiştir.²⁶ Hz. Yûsuf’un kardeşleri tarafından kuyuya atılmasından bahseden ayette zikredilen “*غِيَابَتِ الْجُبِّ*” (kör kuyunun dibi) terkinin anlamı açıklanırken “*مُظْلَمَ الْبَيْتِ*” (kuyunun karanlık kısmı) denilmiştir.²⁷ Ayetlerde zulüm kelimesinin farklı formları da zikredilmiştir. Başka bir ayette ise “*Onların misali, bir ateş yakan insan gibidir. Ateş tam etrafını aydınlattığında Allah ışıklarını yok eder de onları karanlıklar içinde, hiçbir şeyi görmez bir halde bırakır.*”²⁸ buyrulmuştur. Zikredilen ayette geçen (ظَلُمْتُ) zulumât kelimesi de karanlık anlamındadır.

Hz. Peygamber’in (sallallâhu aleyhi ve sellem) hadislerine bakıldığında muzlim/zulüm kelimesinin yer aldığı görülmektedir. Hz. Peygamber bir hadîsinde “*Zulüm, onu işleyenler için (kıyamet gününde) bir karanlık hâlidir.*”²⁹ demiştir. Burada ki zulüm kelimesi de karanlık anlamında kullanılmıştır. Yine Hz. Peygamber’in “*Cennet bembeyazdır, pırıl pırıl parlar. Ehl-i cennet de beyazdır.*

²¹ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *el-Ayn* (Dâru’l-Hilal, ts.), “zlm”, 8/164.

²² Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 1/262.

²³ Mustafa Çağrı, “Zulüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013), 44/507.

²⁴ *Kur’ân-ı Kerîm Mealî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-En’âm, 6/63.

²⁵ el-Yûnus, 10/27. Zulümât kelimesinin geçtiği diğer ayetler için bkz. el-Bakara, 1/19; el-En’âm, 6/59, 63, 97; en-Nûr, 24/40; en-Neml, 27/63; ez-Zümer, 39/6.

²⁶ Ebû’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-envâr ‘alâ sıhâhi’l-âsâr* (Mağrib: Matbaatü’l-Mevleviyye, 2010), 1/328.

²⁷ Ebû’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, thk. Abdullah Mahmud Şahhât (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2002), 2/320.

²⁸ el-Bakara, 1/17.

²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Dr. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dimaşk: Dâru İbni Kesîr, 1993), “Mezâlim”, 9 (No. 2315).

Cennetin ehli uyumaz. Orada güneş yoktur, karanlık bir gece yoktur; onları rahatsız eden ne bir sıcak vardır ne de bir soğuk...”³⁰ hadîsinde bizzat muzlim kelimesi geçmekte olup karanlık anlamına gelmektedir.

Enes b. Mâlik’ten (öl. 93/711) nakledilen bir rivayet şöyledir: “Rasûlullah bir defasında yağmur duası yaptı. Bunun üzerine insanlar üç gün—yahut Allah’ın dilediği kadar—yağmura tutuldu. Yağmur kesilmeyince şöyle denildi: “Ey Allah’ın Rasûlü! Duvarlar yıkıldı, yolcuların yolları kesildi, boğulmaktan korkuyoruz.” Bunun üzerine dua etti ve şöyle buyurdu: “Allah’ım! Yağmuru çevremize ver, üzerimize değil.” Enes der ki: Medine’nin üzerinden bulutların yarıldığını gördüm; şehir adeta bir halka gibi açık kaldı. Etrafındaki yerler ise karanlıktı; oraların yağmur altında olduğunu anlıyordum.”³¹ Nakledilen rivayette geçen muzlim kelimesi de karanlık anlamında kullanılmıştır.

Hz. Âişe’den (öl. 58/678) nakledildiğine göre “Hz. Peygamber, bir ev karanlık iken, kendisi için kandil yakılıp aydınlatılmadıkça orada oturmazdı.”³² demiştir. Rivayette geçen muzlim kelimesi karanlık anlamında kullanılmıştır.

Uzun bir rivayette aktarıldığına göre “...Sonra ikinci darbeyi vurdu; ondan yine bir parıltı çıktı ve iki siyah taşlık arasını aydınlattı; öyle ki, karanlık bir evin içindeki kandil gibiydi. Rasûlullah tekrar fetih tekbiri getirdi, biz de tekbir getirdik...”³³ denilmiştir. Mezkûr rivayette geçen muzlim kelimesi de karanlık anlamında kullanılmıştır.

Yukarıdaki lugavî ve naslara dayalı kullanım örnekleri, “muzlim” kelimesinin Arap dilinde ve İslâmî metinlerde temel olarak “karanlık, kapalılık ve açıklıktan yoksunluk” gibi anlam alanında kullanıldığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Gerek ayetlerde gerekse Hz. Peygamber’in hadislerinde ve sahâbî rivayetlerinde kelimenin, fiziksel karanlığı ifade etmenin ötesinde, idrak güçlüğü, belirsizlik ve güven kaybı çağrışımı taşıdığı görülmektedir. Buraya kadar zikredilen bağlamda “muzlim”, yalnızca tasvir edici bir sıfat değil; muhatabı ihtiyatlı olmaya sevk eden, olumsuz bir durumun varlığına işaret eden değerlendirci bir nitelemedir.

Kelimenin “yevmun muzlim” gibi terkiplerde şiddet, zorluk ve sıkıntıyla yüklü bir durumu ifade etmesi; “muzlimül-bi’r” gibi kullanımlarda ise yön tayinini

³⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa’lebe et-Teym Yahyâ b. Sellâm, Tefsîr, thk. Dr. Hind Şelbi (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 1/232.

³¹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi’es-San’ânî el-Himyerî Abdurrezzâk es-San’ânî, el-Musannef fi’l-hadîs, thk. Habibü’r-Rahman el-Azamî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1983), 3/91 (No. 491).

³² Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa’d, et-Tabakâtü’l-kübrâ, thk. Dr. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü’l-Hâneci, 2001), 1/333.

³³ İbn Sa’d, et-Tabakâtü’l-kübrâ, 4/77.

zorlaştıran, içinden çıkılması güç bir kapalılığı çağrıştırmaması, söz konusu nitelemenin semantik olarak olumsuzluk merkezli bir anlam yapısına sahip olduğunu göstermektedir. Hadislerde “zulm” ve “muzlim” kavramlarının karanlıkla ilişkilendirilmesi de zikredilen kelimelerin sapma ve güvensizlik hâlini temsil ettiğini ortaya koymaktadır.

Lugavî ve metinsel zemin dikkate alındığında, “muzlim” kelimesinin hadis literatüründe sened veya rivayet hakkında kullanılması rastgele bir dil tercihi olarak değerlendirilemez. Aksine bu kullanım, rivayetin açıklık, güvenilirlik ve yol göstericilik vasıflarını kaybettiğine dair güçlü bir ima taşımaktadır. Dolayısıyla “muzlim sened” nitelemesi, teknik bir usûl terimi olarak tanımlanmamış olsa da lugavî kökeni ve naslardaki kullanım biçimleri itibarıyla cerh amacı taşıyan değerlendirme ifadeleri arasında anlamlı ve tutarlı bir yere sahiptir. Söz konusu durum, hadis âlimlerinin bu ifadeyi hangi bağlamlarda ve hangi gerekçelerle kullandıklarının incelenmesini, kelimenin hadis tenkidindeki fiilî işlevini ortaya koymak bakımından gerekli kılmaktadır.

4. İstilahî Çerçeve Muzlim Sened ve Uygulama Örnekleri

Hadis usûlû literatüründe senedlerin değerlendirilmesine dair yerleşik ve sistematik bir terminoloji bulunmakla birlikte bazı nitelemelerin klasik usûl eserlerinde müstakil başlıklar altında ele alınmadığı, buna rağmen uygulamada cerh ve ta'dîl faaliyetinin önemli bir parçası olarak kullanıldığı görülmektedir. “Muzlim sened” ifadesi de cerh türü nitelemelerden birisidir. Klasik hadis usûlû kitaplarında teknik bir terim olarak tanımlanmayan muzlim ifadesi, İbn Ebû Hayseme (öl. 279/892), İbn Hibbân (öl. 354/965), İbn Adî (öl. 365/976), Hâkim en-Nisâbûrî (öl. 405/1014), Beyhakî (öl. 458/1066), İbn Abdülber (öl. 463/1071), Sem'ânî (öl. 562/1166), Zehebî (öl. 748/1348), Heysemî (öl. 807/1405) ve İbn Hacer (öl. 852/1449) gibi muhaddisler tarafından senedin zayıflığını, kapalılığını veya güven telkin etmemesini belirtmek amacıyla cerh bağlamında kullanılmıştır. Bu bölümde söz konusu âlimlerin eserlerinde yer alan kullanımlar esas alınarak “muzlim sened” nitelemesinin hangi durumlarda ve ne tür senedler için tercih edildiği tespit edilmeye çalışılacak; böylece kavramın istilahî çerçevesi, doğrudan tanımlardan değil, uygulama örneklerinden hareketle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

4.1. İbn Ebû Âsım'ın (öl. 287/900) Kitâbü's-Sünne İsimli Eserinde “Muzlim Sened” ve Uygulama Örnekleri

Usûlcülerin istilahında muzlim ifadesi farklı terkiplerle beraber kullanılmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla muzlim ifadesini terkip içerisinde zikreden ilk muhaddis İbn Ebû Âsım'dır (öl. 287/900). Kitâbü's-sünne isimli eserinde zayıf

muzlim (ضعيف مظلم) kavramını ortaya koymuştur.³⁴ İbn Ebû Âsım'ın zayıf muzlim dediği hadîs ve isnadı şöyledir:

ثنا اسماعيل بن عبد الله ثنا نعيم بن حماد ويحيى بن سليمان قالوا حدثنا عبد الله بن وهب عن عمرو بن الحارث عن سعيد بن أبي هلال حدثه أن مروان بن عثمان حدثه عن عمارة بن عامر عن أم الطفيل امرأة أبي بن كعب قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "رأيت ربي في المنام في أحسن صورة"

“Bize İsmâil b. Abdullah rivayet etti. Bize Nu‘aym b. Hammâd ile Yahyâ b. Süleymân rivayet ettiler. Onlar da Abdullah b. Vehb'den, o da Amr b. el-Hâris'ten, o da Sa'îd b. Ebî Hilâl'den rivayet etti; Sa'îd dedi ki: Bana Mervân b. Osman haber verdi, ona da Umâre b. Âmir haber vermiş, ona da Ümmü't-Tufeyl –Übey b. Ka'b'ın eşi– haber vermiştir. Ümmü't-Tufeyl şöyle dedi: “Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu işittim: ‘Rabbimi rüyamda en güzel bir sûrette gördüm.’”³⁵

İbn Ebû Âsım, naklettiği rivayetin ardından hadîs hakkında “Bu hadis, kendisinden önce geçen rivayetle (şevâhid ve mütâbi'âtıyla) sahih kabul edilir; ancak bu rivayetin senedi zayıf ve karanlıktır (muzlimdir). Bunun sebebi Umâre b. Âmir'dir.” demiştir.³⁶ İbn Ebû Âsım naklettiği rivayetin metnini şahit ve mütâbi'âtıyla sahih kabul ederken seneddeki Umâre b. Âmir'in halinin bilinmemesi sebebiyle zayıf kabul etmiştir. Mezkûr râvinin halini açıklayan herhangi bir cerh ve ta'dil ifadesinin bulunmayışı sebebiyle de senedi muzlim kabul etmiştir. Bundan dolayı senede “zayıf muzlim” hükmünü vermiş ve tek başına hüccet olarak kabul etmemiştir. İbn Ebû Âsım'ın zikrettiği muzlim ifadesi hadisin reddi değil, senedin delil olmaya yeterli olmadığı anlamına gelmektedir.

İbn Ebû Âsım'ın nakletmiş olduğu rivayetinde kullandığı “zayıf muzlim” kavramından yola çıkarak muzlim senedin tanımı için şöyle bir tanımlama yapmak mümkündür: “Muzlim sened, râvileri arasında yalancılıkla itham edilen veya açıkça cerhedilmiş kimseler bulunmamakla birlikte, senedde yer alan râvilerden birinin –veya birkaçının– hâli hakkında cerh ve ta'dil literatüründe herhangi bir değerlendirme yer almadığı, bu sebeple senedin iç yapısının aydınlatılamadığı ve sıhhat hükmünün güvenle verilemediği isnaddır. Bu tür senedler, destekleyici tariklerle takviye edilmedikçe ihticâca elverişli kabul edilmez.”

İbn Ebû Âsım'ın “zayıf muzlim” kavramını kullandığı bir başka rivayet şöyledir:

³⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî İbn Ebû Âsım, Kitâbü's-sünne, thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî (Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 1/205.

³⁵ İbn Ebû Âsım, Kitâbü's-sünne, 1/205 (No. 471).

³⁶ İbn Ebû Âsım, Kitâbü's-sünne, 1/205 (No. 471).

ثنا أحمد بن عصام ثنا أبو عاصم ثنا عبد الله بن عطا الله حدثني ابن القاري قال كان ابن علقمة عاملاً على مكة فضرب رجلاً حليفاً لقريش فجاء أبوه علقمة فجنح عليه فأمر به فدفعوه فغضب الشيخ فجلس على باب داره قال ابن القاري فجئت فجلست إليه فقال: ألم تر ما صنع نافع بن أم نافع إنه ضرب رجلاً فجنحت عليه فحال بيني وبينه وضربه وقد حدثني كعب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "هذا الأمر في قريش من ناوأهم أو أراد أن يتبرأ منهم تحت كما تحت الورق."

"Ahmed b. İsmâ bize rivayet etti; Ebû Âsım bize rivayet etti; Abdullah b. Atâullah bize rivayet etti; İbnü'l-Kârî bana anlattı, dedi ki: İbn Alkame Mekke'ye vali (âmil) idi. Kureys'ten bir adamın müttefiki olan bir kişiyi dövdü. Bunun üzerine babası Alkame geldi ve onun lehine araya girdi. (İbn Alkame) adam hakkında işlem yapılmasını emretti; fakat araya girerek onu kurtardılar. Bunun üzerine yaşlı adam öfkelen-di ve evinin kapısına oturdu. İbnü'l-Kârî dedi ki: Ben de gelip onun yanına oturdum. Bana şöyle dedi: "Âmir b. Nâfi' b. Ümmü Nâfi'nin yaptığına bakmaz mısın? Bir adamı dövdü; ben onun lehine araya girdim fakat benimle onun arasına girdiler ve adamı dövdüler." Sonra dedi ki: Ka'b bana haber verdi ki Rasûlullah şöyle buyurdu: "Bu iş (yönetim/hilafet) Kureys'tedir. Kim onlara düşmanlık eder veya onlardan beri olmaya kalkarsa, yaprakların döküldüğü gibi dökülür."³⁷

İbn Ebû Âsım, naklettiği rivayetin senedi hakkında "Bu rivayetin senedi zayıf ve karanlıktır (muzlimdir). Çünkü Abdullah b. Atâullah'ı tanımıyorum. İbnü'l-Kârî ise -görünen o ki- Zühre oğullarının müttefiki olan Mekke'li Abdullah b. Osman b. Huseym'dir ve o, Müslim'in râvilerindendir." demiştir.³⁸

İbn Ebû Âsım'ın mezkûr rivayette "zayıf muzlim" ifadesini kullanımı, onun cerh-ta'dîl usûlünde "muzlim" kavramını belirli ve somut bir illetle irtibatlandırarak kullandığını göstermektedir. Nitekim hemen ardından "Abdullah b. Atâullah'ı tanımıyorum" demesi, karanlığın sebebini açıkça ortaya koymaktadır. Senedde yer alan bir râvinin mechûlül-hâl olması karanlığın sebebidir. Aktarılan bağlamda "muzlim", isnadın bütünüyle kapalı veya anlaşılma-z olduğu anlamında değil; hüküm vermeyi engelleyen bir belirsizlik içerdiğini, özellikle de râvinin adalet ve zabt yönünden durumunun tespit edilememesi sebebiyle senedin ilmî açıdan aydınlanamadığını ifade etmektedir. İbn Ebû Âsım, İbnü'l-Kârî'nin kimliğini muhtemelen Abdullah b. Osmân b. Huseym olarak tayin edip onun Müslim ricâlinden olduğunu belirtirken, problemlî râvîyi bilinçli şekilde ayırmakta; böylece "muzlim" nitelemesini genel bir zayıflık ithamı değil, râvinin tanınmamasından kaynaklanan teknik bir isnad kusuru olarak kullandığını ortaya koymaktadır. İbn Ebû Âsım'ın zikredilen rivayete verdiği zayıf muzlim hükmünden hareketle isnaddaki "karanlık" durumu, isnadın bütünüyle bilinmez oluşundan

³⁷ İbn Ebû Âsım, Kitâbü's-sünne, 2/529 (No. 1117).

³⁸ İbn Ebû Âsım, Kitâbü's-sünne, 2/529 (No. 1117).

değil, belirli bir halkadaki râvinin meçhullüğü veya durumunun tespit edilememesinden kaynaklanmaktadır.

İbn Ebû Âsım'ın eserinde muzlim hükmünü verdiği son rivayet şöyledir:

حدثنا الحسن بن علي حدثنا شعبة حدثنا أبو عبد الله الباهلي عن غياث بن سفيان عن عبد الرحمن بن سابط الجمحي عن سعيد بن عامر الجمحي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا أبا بكر وعمر تعالا أمرت أن أواخي بينكما بوحى أنزل من السماء فأنتما أخوان في الدنيا أخوان في الجنة فليسلم كل واحد منكما على صاحبه وليصافحه" فأخذ أبو بكر بيد عمر فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "يكون قبله ويموت قبله".

Bize Hasan b. Ali rivayet etti. Bize Şebâbe rivayet etti. Bize Ebû Abdullah el-Bâhilî, o da Gıyâs b. Süfyân'dan, o da Abdurrahman b. Sâbit el-Cumahî'den, o da Saîd b. Âmir el-Cumahî'den rivayet etti. Saîd b. Âmir şöyle dedi: Rasûlullah buyurdu ki: "Ey Ebû Bekir ve Ömer! Gelin. Aranızda kardeşlik tesis etmem bana gökten indirilen bir vahiy ile emredildi. Siz dünyada kardeşsiniz, cennette de kardeşsiniz. Öyleyse her biriniz diğerine selam versin ve onunla musafaha yapsın." Bunun üzerine Ebû Bekir, Ömer'in elini tuttu. Rasûlullah tebessüm etti ve şöyle buyurdu: "O, ondan önce halife olur ve ondan önce vefat eder."³⁹

İbn Ebû Âsım mezkûr rivayet hakkında "Bu rivayetin senedi zayıf ve karanlıktır (muzlimdir).

Çünkü Gıyâs b. Süfyân'ı tanımıyorum." demiştir.⁴⁰

İbn Ebû Âsım'ın eserinde zayıf muzlim hükmünü verdiği üç rivayetten hareketle "muzlim sened", senedde yer alan bir râvinin tanınmaması (meçhul olması) sebebiyle isnadın sıhhatinin aydınlanamadığını ifade eden teknik bir nitelemedir. Bu kullanımda "muzlim", belirsizliğin yerini gizleyen genel bir itham değil, aksine illetin mahallini işaret eden bir değerlendirmedir. Her nitekim İbn Ebû Âsım "onu tanımıyorum" diyerek problemlî râviyi açıkça belirtmektedir. Dolayısıyla "muzlim", onun usûlünde meçhul râvinin doğurduğu sened bakımından karanlık anlamına gelmekte ve muzlim isnadlar, destekleyici şevâhid bulunmadıkça delil olmaya elverişli görülmemektedir.

4.2. İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) el-Mecrûhîn İsimli Eserinde Muzlim Sened ve Uygulama Örnekleri

Muzlim kavramını cerh ifadesi olarak kullanan isimlerden bir diğeri de İbn Hibbân'dır. Meşhur eseri el-Mecrûhîn'de sadece bir yerde "muzlimu'r-rivâye" ter kibini kullanarak hakkında hüküm verdiği râvinin rivayetlerinin alınmayacağını

³⁹ İbn Ebû Âsım, Kitâbü's-sünne, 2/556 (No. 1165).

⁴⁰ İbn Ebû Âsım, Kitâbü's-sünne, 2/556 (No. 1165).

savunmuştur. İbn Hibbân, Dâvûd b. Abdülcebbâr el-Kûfî'yi anlatırken şöyle demiştir: “Künyesi Ebû Süleymân'dır. Bağdat'ta ikamet etmiştir. İbrâhim b. Cerîr'den rivayet eder. Kendisinden Saîd b. Süleymân ile Muhammed b. Ukbe rivayet etmiştir. Hadisleri son derece münkerdir; rivayetleri ise bütünüyle karanlıktır - muzlimdir- (son derece problemli ve güvenilmezdir).”⁴¹

İbn Hibbân'ın aktarılan değerlendirmesinde “muzlimü'r-rivâye (مُظْلِمُ الرِّوَايَةِ)” ifadesini kullanması, onun bu râvi hakkında sadece nakledilen isnadın zayıflığını değil, naklettiği rivayetlerin bütünüyle güvenilmez olduğunu hükme bağladığını göstermektedir. Zira İbn Hibbân, değerlendirmeyi “münkeru'l-hadîs cidden (منكر الحديث جداً)” gibi en ağır cerh ifadelerinden biriyle başlatmakta, ardından

“muzlimü'r-rivâye bi-merra (مظلم الرواية بمرة)” diyerek olumsuzluğu pekiştirmektedir.

Buradaki “muzlim”, önceki örneklerde olduğu gibi yalnızca bir meçhullükten doğan belirsizliği değil; râvinin rivayetlerinin içerik, isnad ve rivayet tarzı açısından güven vermeyen, karışık ve ayırt edilemez bir mahiyet taşıdığını ifade etmektedir. Dolayısıyla İbn Hibbân, bu kavramla râvinin rivayetlerinin ihticâca elverişli olmadığını, hatta tek tek ayıklanarak dahi güvenilir bir sonuç üretilemeyeceğini vurgulamakta; fiilen rivayetlerinin terk edilmesi gerektiği yönünde bir hüküm vermektedir. İbn Hibbân'da “muzlim” kavramının, meçhul râvi için kullanılan sınırlı bir teknik terim olmaktan çıkıp, şiddetli cerh ve rivayetin reddi anlamını kazandığı görülmektedir.

İbn Hibbân'ın muzlim kavramını kullanımından yola çıkılarak şöyle bir tanımlama yapmak mümkündür: “Muzlim sened, râvilerinden birinin rivayetlerinin şiddetli münkerlik, karışıklık veya güvenilmezlik taşıması sebebiyle, senedin yalnızca zayıf olmakla kalmayıp ayıklanması ve tashihi mümkün olmayan, iç ve dış karinelerle aydınlatılamayan; bu nedenle rivayetlerinin ihticâca tamamen elverişsiz kabul edildiği senedir.”

4.3. İbn Adî'nin (öl. 365/976) *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl* İsimli Eserinde “Muzlim Sened” ve Uygulama Örnekleri

Muzlim sened kavramını kullanan âlimlerden bir diğeri de İbn Adî'dir. Cerh ve ta'dîl alanının otorite isimlerden sayılan ve alana dair yazmış olduğu *el-Kâmil* isimli eserinde “muzlim” kavramını sekiz farklı yerde başka kelimelerle terkip halinde kullanmıştır. Bu kullanımlar arasında “muzlimu'l-emr (مُظْلِمُ الأَمْرِ)”, “tarîkun muzlim

⁴¹ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi (Riyâd: Dâru's-Samîi', 2000), 1/355 (No. 320).

“(إسناد مظلّم) muzlimu’l-hadîs (مظلّم الحديث)” ve “(طريق مظلّم)” yer almaktadır. İbn Adî’nin muzlim kavramlarını kullanımı şu şekildedir:

قال الشيخ: وغير إبراهيم بن فهد رواه عن مسلم عن محمد بن دينار عن يونس عن زياد بن جبير، عن ابن عمر، أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحيوان بالحيوان. وقال فيه بعضهم: عن يونس عن نافع، عن ابن عمر. فأما النهي عن بيع الولاء فلم أسمع إلا من عصمة عنه.

وحديث ابن جريج، عن عطاء، عن ثابت غير محفوظ، لا يرويه غير إبراهيم بن فهد.

قال الشيخ: وهكذا حديث قرّة عن شعبة، عن ابن عون الذي ذكرته وسائر أحاديث إبراهيم بن فهد مناكير، وهو مظلّم الأمر.

“Şeyh dedi ki: İbrâhim b. Fehd dışında başkaları da bunu Müslim’den, o da Muhammed b. Dînâr’dan, o da Yûnus’tan, o da Ziyâd b. Cübeyr’den, o da İbn Ömer’den rivayet etmiştir:

“Rasûlullah hayvanın hayvanla satışını yasaklamıştır.” Bazıları ise bu hadisi “Yûnus → Nâfi’ → İbn Ömer” tarikiyle rivayet etmiştir. Ancak velâ’nın satımının yasaklanmasına dair rivayeti, İsme yoluyla gelenden başka bir yoldan işitmedim. Şeyh dedi ki: İbn Cüreyc’in, Atâ’dan, onun da Sâbit’ten rivayet ettiği hadis mahfûz değildir; onu İbrâhim b. Fehd’den başkası rivayet etmemiştir. Şeyh dedi ki: Aynı şekilde senin zikrettiğin Kurre’nin, Şu’be’den, onun da İbn Avn’dan rivayet ettiği hadis de böyledir. İbrâhim b. Fehd’in diğer bütün hadisleri de münkerdir; onun durumu (rivayetleri) karanlıktır (muzlimdir).”⁴²

İbn Adî’nin bu değerlendirmesinde “وهو مُظْلَمُ الأمر” ifadesini kullanımı, onun cerh üslubunda tek bir isnad kusurunu işaret etmekten ziyade, râvinin rivayet faaliyetinin bütünü hakkında olumsuz bir kanaat bildirdiğini göstermektedir. Zira İbn Adî, hükme varmadan önce İbrâhim b. Fehd’in rivayetlerini tek tek ele almış; farklı tariklerdeki ihtilafları, yalnız kalmış (teferrüd) rivayetleri ve mahfûz olmayan hadisleri sıralamıştır. Bu birikimli tenkidin ardından gelen “muzlimü’l-emr” nitelemesi, râvinin durumunun karışık, güven vermeyen ve açıklığa kavuşturulamayan bir mahiyet arz ettiğini ifade etmektedir. Buradaki “muzlim”, meçhullükten doğan basit bir belirsizlik değil; çok sayıda münker ve hatalı rivayetin oluşturduğu genel bir güvensizlik durumunu yansıtmaktadır. Dolayısıyla İbn Adî, bu ifadeyle İbrâhim b. Fehd’in rivayetlerinin ihticâca elverişli olmadığını, sened ve metin düzeyinde aydınlatılamayan problemler barındırdığını ve bu sebeple rivayetlerinin terk edilmeye yakın bir konumda olduğunu hükme bağlamaktadır.

⁴² Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî du’afâi’r-ricâl*, thk. Adbulfettâh Ebû Sünne (Beyrut: Kütübü’l-İlmiyye, 1997), 1/436.

سمعت أبا يعلى الموصلي يقول كتب إلي موسى بن هارون أن المعمرى حَدَّثَ عَنْ عَبَّاسِ النَّرْسِيِّ، عَنْ يَحْيَى الْقَطَّانِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمرَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَنَ الْوَاصِلَةَ فَذَكَرَ وَزَادَ فِي آخِرِهِ وَنَهَى عَنْ النَّوْحِ فَاتَّكَبَ إِلَيْنَا بِصَحْتِهِ فَإِنِ النُّسخَةُ عِنْدَكَ، عَنْ عَبَّاسٍ فَكَتَبَ إِلَيْهِ إِنَّ الْعَبَّاسَ، حَدَّثَنَا بِهَذَا الْحَدِيثِ وَلَيْسَ فِيهِ وَنَهَى عَنْ النَّوْحِ وَقَدْ رَأَيْتُ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عُمرَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ النَّوْحِ بِإِسْنَادٍ مَظْلَمٍ مِنْ حَدِيثِ الْمُعَمَّرِيِّ عَنْ نَافِعٍ فَلَا أُدْرِي عُبيدُ اللَّهِ هُوَ أَوْ عَبْدُ اللَّهِ فَإِنِ صَحَّ ذَلِكَ فَقَدْ بَرِيءُ الْمُعَمَّرِيِّ مِنْ قَوْلٍ وَنَهَى عَنْ النَّوْحِ وَسَأَخْرَجُهُ.

“Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî’yi şöyle derken işittim: Mûsâ b. Hârûn bana yazdı; (mektubunda) el-Ma‘merî’nin, Abbâs en-Nersî’den, onun da Yahyâ el-Kattân’dan, onun da Abdullah’tan, Nâfi’den, İbn Ömer’den rivayetle Rasûlüllah’ın “vâsıla”yı (saç ekleyen/ekleten kadını) lanetlediğini naklettiğini; rivayetin sonunda da “ve ağıt yakmayı yasakladı” ilavesinin bulunduğunu bildirdi ve ekledi: “Bu nüsha senin yanındadır; Abbâs tarikiyle bunun sahih olup olmadığını bize yaz.” Ben de ona şöyle yazdım: “Abbâs bize bu hadisi rivayet etti; onda ‘ağıt yakmayı yasakladı’ ifadesi yoktur. Ancak İbn Ömer’den, Rasûlüllah’ın ağıt yakmayı yasakladığına dair, el-Ma‘merî’nin Nâfi’den rivayetiyle gelen isnadı karanlık (muzlim) bir hadis gördüm. Bu rivayette râvinin Ubeydullah mı yoksa Abdullah mı olduğu da belli değildir. Eğer bu sabit olursa, el-Ma‘merî ‘ağıt yakmayı yasakladı’ sözünden beri olur ve ben de onu rivayet ederim.”⁴³

İbn Adî’nin bu rivayette “isnâdün muzlim” ifadesini kullanımı, onun “muzlim” kavramını belirsizliğin mahallini işaret eden teknik bir tenkit terimi olarak kullandığını göstermektedir. Zira burada karanlık olan husus, rivayetin kendisi değil; el-Ma‘merî → Nâfi isnadındaki râvinin kimliğinin netleşmemesi (Ubeydullah mı Abdullah mı olduğu konusundaki tereddüt) sebebiyle isnadın aydınlatılamamasıdır. İbn Adî, bu belirsizlik giderilirse râviyi itham etmeyeceğini açıkça ifade ederek, “muzlim” nitelemesiyle kesin reddi değil, hükmü askıda bırakan bir isnad karanlığını kastetmektedir. Bu yönüyle onun kullanımında “muzlim”, ağır cerh değil; isnadın kimlik ve tespit sorunundan doğan geçici epistemik kapalılığı ifade etmektedir.

قال الشيخ: وهذه الأحاديث عن عقيل، عن الزهري كتاب نسخة كبيرة يقع في جزأين وفيها عن عقيل، عن الزهري أحاديث أنكرت من حديث الزهري بما لا يرويه غير سلامة عن عقيل عنه من ذلك حديث، عن الزهري، عن أبي حازم عن سهل بن سعد، ولا يعرف للزهري، عن أبي حازم إلا من هذه النسخة وفي هذه النسخة، عن الزهري، عن أبي السائب، عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم من صلى صلاة لم يقرأ بفاتحة الكتاب فهي خداج.

⁴³ İbn Adî, *el-Kâmil fî du‘afâi’r-ricâl*, 3/194.

وقد روى هذا بإسناد مظلم عن مالك، عن الزهري، عن أبي السائب والمحفوظ في هذه الرواية رواية العلاء بن عبد الرحمن، عن أبي السائب وهذه النسخة، عن ابن عزيز عن سلامة روى المتقدمون عنه وسمعوا منه قديما حتى جعفر الفريابي كان يحدثنا عنه فيقول، حدثني محمد بن عزيز لأنه سمع منه قديما.

“Şeyh dedi ki: Akıl’ın Zührî’den rivayet ettiği bu hadisler, iki cüzden oluşan büyük bir kitap nüshasıdır. Bu nüshada Akıl → Zührî tarikiyle, Zührî’den başka hiç kimsenin rivayet etmediği, bu sebeple Zührî’nin hadisleri arasında yadırganan (inkâr edilen) rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan biri de Zührî → Ebû Hâzim → Sehl b. Sa’d yoluyla gelen hadistir. Zührî’nin Ebû Hâzim’den rivayetinin yalnızca bu nüsha yoluyla bilindiği söylenir.

Yine bu nüshada Zührî → Ebû’s-Sâib → Ebû Hüreyre → Nebî tarikiyle şu hadis yer almaktadır: “Fâtîha’yı okumadan kılınan namaz eksiktir.”

Bu hadis, Mâlik → Zührî → Ebû’s-Sâib yoluyla karanlık (muzlim) bir isnadla da rivayet edilmiştir. Ancak bu rivayette mahfûz olan, Alâ b. Abdurrahman → Ebû’s-Sâib yoluyla gelen rivayettir. Bu nüsha İbn Azîz → Selâme tarikiyle rivayet edilmiştir. Öncekiler Selâme’den rivayet etmiş ve ondan erken dönemde işitmişlerdir. Hatta Ca’fer el-Firyâbî bile bize ondan hadis rivayet ederdi ve: “Bana Muhammed b. Azîz rivayet etti” derdi; çünkü ondan eski dönemde işitmişti.”⁴⁴

İbn Adî’nin burada “isnâdun muzlim” ifadesini kullanımı, rivayetin metnini reddetmekten ziyade, rivayetin nispet edildiği tarik açısından ciddi bir kapalılığa işaret etmektedir. Zira o, Mâlik → Zührî → Ebû’s-Sâib yoluyla gelen rivayeti “muzlim” diye niteledikten hemen sonra, mahfûz olan yolun Alâ b. Abdurrahman → Ebû’s-Sâib tariki olduğunu açıkça belirtir. Bu bağlamda “muzlim”, râvilerin kimliği bilinmeyen bir meçhullüğü değil; meşhur ve mahfûz tarıklara aykırı, tekil ve güven telkin etmeyen bir isnad hattını ifade etmektedir. Dolayısıyla İbn Adî, bu nitelemeyle söz konusu tarikin ihticâca elverişli olmadığını, sahih kabul edilen tarikle karşılaştırıldığında ayıklanması gereken problemlili bir yol olduğunu hükme bağlamaktadır.

حدثنا جعفر بن أحمد بن عاصم، ومحمد بن عبيد الله بن فضيل، قالوا: حدثنا ابن مصفى، حدثنا يحيى بن سعيد عن سعيد بن ميسرة، عن أنس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من رأي في المنام فإنه لا يدخل النار. قال الشيخ: وبهذا الإسناد ثمان أحاديث آخر حدثناه بن فضيل ليست بمحفوظة ولسعيد بن ميسرة غير ما ذكرت وعامة ما يرويه، عن أنس أحاديث ينفرد هو بها عنه وما أقل ما يقع فيها مما لا يرويه غيره، وهو مظلم الأمر.

⁴⁴ İbn Adî, *el-Kâmil fî du’afâi’r-ricâl*, 4/332.

“Ca’fer b. Ahmed b. Âsım ile Muhammed b. Ubeydullah b. Fudayl bize rivayet ettiler; dediler ki: İbn Musaffâ bize rivayet etti; dedi ki: Yahyâ b. Saîd bize rivayet etti; dedi ki: Saîd b. Meysere, Enes’ten rivayet etti; Enes dedi ki: Rasûlullah şöyle buyurdu: “Beni rüyasında gören kimse ateşe girmez.” Şeyh dedi ki: Aynı bu isnadla, İbn Fudayl’in bize rivayet ettiği sekiz hadis daha vardır; ancak bunlar mahfûz değildir. Saîd b. Meysere’nin, zikrettiklerimin dışında da rivayetleri vardır; onun Enes’ten rivayet ettiği hadislerin çoğu, yalnızca onun bu yoldan tek başına rivayet ettiği hadislerdir. Bu rivayetlerde, başkasının rivayet etmediği şeylerin ne kadar az olduğu da ortadadır. Onun durumu (rivayetleri) karanlıktır (muzlimdir).”⁴⁵

İbn Adî’nin bu rivayette “وهو مُظْلِمُ الأمر” hükmünü vermesi, tek bir hatalı isnada dayanarak değil, Saîd b. Meysere’nin rivayetlerinin bütüncül bir değerlendirmesine dayanmaktadır. Zira o, aynı isnadla gelen birden fazla (sekiz) rivayetin mahfûz olmadığını, ayrıca Saîd b. Meysere’nin Enes’ten rivayet ettiği hadislerin büyük ölçüde teferrüd içerdiğini ve bu teferrüdlere sahih rivayetlerle desteklenmediğini vurgulamaktadır. Bu birikimli tenkitten sonra kullanılan “muzlim” nitelemesi, râvinin durumunun açıklığa kavuşturulamayan, güven vermeyen ve ayıklanması mümkün olmayan bir mahiyet arz ettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla İbn Adî burada “muzlim” ile geçici bir belirsizliği değil, rivayetlerinin ihticâca elverişli olmadığını gösteren genel ve kalıcı bir güvensizlik hükmünü kastetmektedir.

حدثنا محمد بن نوح بن عبد الله الجنديسابوري بمصر، حدثنا أحمد بن محمد بن أنس البغدادي، حدثنا الربيع بن يحيى بن مقسم، حدثنا عبد الله بن واقد الخراساني عن محمد بن مالك عن البراء عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله تحيتهم يوم يلقونه سلام قال ملك الموت لم يأت إنسانا إلا سلم عليه قال الشيخ: ولعبد الله بن واقد هذا غير ما ذكرت وليس بالكثير، وهو مظلم الحديث ولم أر للمتقدمين فيه كلاما فأذكره

“Muhammed b. Nûh b. Abdullah el-Cündisâbûrî (Mısır’da) bize rivayet etti; dedi ki: Ahmed b. Muhammed b. Enes el-Bağdâdî bize rivayet etti; dedi ki: Rabî b. Yahyâ b. Muksim bize rivayet etti; dedi ki: Abdullah b. Vâkid el-Horasânî bize rivayet etti; o da Muhammed b. Mâlik’ten, o da Berâ’dan, Nebî’den şu sözü rivayet etti: “Ona (Allah’a) kavuşacakları gün onların selâmı ‘selâm’dır.” (Devamında) dedi ki: “Ölüm meleği, hiçbir insana selam vermeden gelmemiştir.” Şeyh dedi ki: Abdullah b. Vâkid’in, zikrettiklerimin dışında başka rivayetleri de vardır; ancak bunlar çok değildir. O, hadisi karanlık (muzlim) bir râvidir. Öncekilerden onun hakkında bir söz görmedim; bu sebeple onu zikrettim.”⁴⁶

⁴⁵ İbn Adî, *el-Kâmil fî du’afâi’r-ricâl*, 4/440.

⁴⁶ İbn Adî, *el-Kâmil fî du’afâi’r-ricâl*, 5/418-419.

İbn Adî'nin burada "muzlimü'l-hadîs" ifadesini kullanımı, Abdullah b. Vâkid el-Horasânî hakkında belirli bir cerh veya ta'dîl bulunmamasından kaynaklanan bir belirsizliği ifade etmektedir. Nitekim İbn Adî, onun rivayetlerinin az sayıda olduğunu ve önceki muhaddislerden onun hakkında açık bir değerlendirme görmediğini özellikle belirtmektedir. Bu bağlamda "muzlim", ağır bir ithamdan ziyade, râvinin rivayet malzemesinin yetersizliği ve değerlendirmeye elverişli olmaması sebebiyle durumunun aydınlatılamadığını, dolayısıyla rivayetlerinin ihtiyatla karşılanması gerektiğini ifade eden teknik bir nitelemedir.

حدثنا محمد بن إبراهيم بن ناصح الدامغاني، حدثنا محمد بن عيسى وعمار بن رجاء، قالوا: حدثنا أحمد بن أبي طيبة، عن أبيه، عن الأعمش، عن أبي صالح مولى أم هانئ عن أم هانئ قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن أمتي لن تحزني ما أقلموا شهر رمضان فقال رجل يا رسول الله ما خزيهم في إضاعة شهر رمضان قال انتهك المحارم فيه من عمل سيئة زنى أو شرب خمر لم يتقبل الله منه ولعنه الله والملائكة والسموات إلى مثله من الحول فإن مات قبل أن يدرك شهر رمضان فليس له عند الله حسنة يتقي بها ألا فاتقوا شهر رمضان فإن الحسنات تضاعف فيه ما لاتضاعف فيما سواه وكذلك السيئات. وهذا، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أم هانئ لا يرويه، عن الأعمش غي أبي طيبة. وقد قيل في هذا الحديث، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة من طريق مظلم أيضا.

"Muhammed b. İbrâhim b. Nâsîh ed-Dâmegânî bize rivayet etti; dedi ki: Muhammed b. Îsâ ile Ammâr b. Recâ bize rivayet ettiler; dediler ki: Ahmed b. Ebî Taybe bize rivayet etti; o da babasından, o da A'meş'ten, o da Ümmü Hânî'nin mevlâsı Ebû Sâlih'ten, o da Ümmü Hânî'den rivayet etti. Ümmü Hânî dedi ki: Rasûlullah şöyle buyurdu: "Ümmetim, Ramazan ayına saygı gösterdikleri sürece zilletle düşmez."

Bunun üzerine bir adam: "Ey Allah'ın Rasûlü! Ramazan ayını zayi etmekle onların zilleti nedir?" diye sordu. Rasûlullah buyurdu ki: "O ayda haramları çiğnemeleridir. Kim Ramazan'da bir günah işlerse -zina eder veya içki içerse- Allah ondan (amelini) kabul etmez; Allah, melekler ve gökler onu, gelecek Ramazan'a kadar lânetler. Eğer bir sonraki Ramazan'a erişmeden ölürse, Allah katında kendisini koruyacak hiçbir sevabı olmaz. Dikkat edin! Ramazan ayına hürmet gösterin; çünkü o ayda iyilikler, başka aylarda katlanmadığı kadar katlanır; kötülükler de (aynı şekilde ağırlaşır)." Ardından (müellif) der ki: Bu hadis, A'meş → Ebû Sâlih → Ümmü Hânî yoluyla, A'meş'ten Ebû Taybe dışında kimse tarafından rivayet edilmemiştir. Ayrıca bu hadisin, A'meş → Ebû Sâlih → Ebû Hüreyre tarikiyle de rivayet edildiği söylenmiştir; ancak bu da karanlık (muzlim) bir yoldandır."⁴⁷

⁴⁷ İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, 6/452-453.

İbn Adî'nin burada "tarîkun muzlim" ifadesini kullanımı, hadisin bilinen ve mahfûz tarıklara dayanmayan, râvileri ve rivayet hattı itibarıyla açıklığa kavuşturulamayan zayıf bir yol üzerinden nakledildiğini ifade etmektedir. Özellikle A'meş'ten bu hadisin yalnızca Ebû Taybe tarafından rivayet edilmesi ve diğer nispet edilen yolun da güvenilir kaynaklarla teyit edilememesi, "muzlim" nitelemesini doğurmuştur. Bu kullanımda "muzlim", kesin reddi değil; ihticâca elverişli olmayan, tekil ve güven vermeyen bir rivayet hattını belirtmektedir.

4.4. Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî'nin (öl. 562/1166) *el-Ensâb* İsimli Eserinde Muzlim Sened Kullanımı ve Uygulama Örnekleri

Muzlim sened kavramını kullanan bir diğer hadîs âlimi Sem'ânî'dir. Meşhur eseri *el-Ensâb*'ta iki yerde "isnâdün muzlim (إِسْنَادٌ مُّظْلَمٌ)" ifadesini kullanmıştır. Bu hükmü verdiği rivayetler ise şunlardır:

الحاكم أبو عبد الله الحافظ: ثنا أبو الحسن محمد بن الحسين الجرجاني ثنا علي بن داود الجرجاني وكان قد أتى عليه مائة وخمس وعشرون سنة، سمعت عصام بن الليث الليثي البدوي من بني فزارة في البادية يقول: سمعت أنس بن مالك رضي الله عنه يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: يقول الله عز وجل: من لم يرض بقضائي وقدري فليتمس رباً غيри. أخبرناه أبو القاسم الشحامى بنيسابور أنا أبو بكر أحمد بن الحسين الحافظ إجازة أنا الحاكم أبو عبد الله الحافظ -الحديث وهو إسناد مظلم لا أصل له .

"Hâkim Ebû Abdullah el-Hâfız dedi ki: Ebû'l-Hasan Muhammed b. el-Hüseyin el-Cürcânî bize rivayet etti; Ali b. Dâvûd el-Cürcânî bize rivayet etti —ki onun yüz yirmi beş yıl yaşadığı söylenirdi—; dedi ki: Bedevî hayat süren, Fezâre kabilesinden olan İsmâ b. el-Leys el-Leysî'yi işittim, şöyle diyordu: Enes b. Mâlik (ra)'ı işittim, Rasûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem)'i şöyle buyururken işittim: "Allah Teâlâ buyurur ki: Benim kazâma ve kaderime razı olmayan, kendisine benden başka bir Rab arasın." Bunu bize Nişâbur'da Ebû'l-Kâsım eş-Şahhâmî haber verdi; (o da dedi ki:) Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Hâfız bize icâzet yoluyla rivayet etti; (o da dedi ki:) Hâkim Ebû Abdullah el-Hâfız... Bu hadistir; isnadı karanlıktır (muzlimdir) ve aslının olmadığı belirtilmiştir."⁴⁸

Sem'ânî'nin burada "isnâdun muzlim" ifadesini kullanımı, önceki muhaddislerin (özellikle İbn Adî ve İbn Hibbân çizgisinin) teknik eleştiri dilini sürdürür niteliktedir. Bu kullanımda muzlim, yalnızca bir râvinin zayıflığını değil; isnâdın tamamında ciddi bir belirsizlik, kopukluk ve güvenilirliğe ulaşmayı imkânsız kılan bir kapallılığı ifade etmektedir. Nitekim isnadda yer alan çok yaşlı râvi (Ali b.

⁴⁸ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Muhammed Emin Demec (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1986), 2/107.

Dâvûd), bedevî ve meçhul konumdaki râviler (İsâm b. el-Leys gibi) ve rivayetin bilinen sahih yollarla hiçbir şekilde desteklenmemesi, senedin “aydınlatılamaz” olduğunu göstermektedir. Sem‘ânî’nin bu hükmü, hadisin sadece zayıf değil, aslı bulunmayan ve isnad bakımından karanlıkta kalan bir rivayet olduğunu vurgulamak içindir. Dolayısıyla burada muzlim ifadesinin, “cerh sebebi tek tek sayılabilecek bir zayıflıktan ziyade, senedin bütünüyle güven telkin etmemesi” anlamında kullandığı ihtimali ağır basmaktadır.

وأبو الحسين أحمد بن الحسين بن أحمد بن السماك الواعظ من أهل بغداد، وكانت له حلقة في جامع المنصور، وفي جامع المهدي للوعظ يتكلم فيه على طريقة أهل التصوف. وحدث عن جعفر بن محمد الخلدي، والحسن بن رشيق المصري، وأبي بكر بن المقرئ الأصبهاني وغيرهم. قال أبو بكر الخطيب الحافظ في التاريخ: كتبت عنه شيئاً يسيراً، وقد حدثنا عن أبي عمرو بن السماك حديثاً مظلم الإسناد، منكر المتن

“Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. el-Hüseyn b. Ahmed b. es-Semmâk el-vâiz, Bağdatlıdır. Mansûr Camii’nde ve Mehdi Camii’nde vaaz için halkası vardı; tasavvuf ehlinin yöntemi üzere konuşurdu. Ca’fer b. Muhammed el-Huldî, Hasan b. Reşîk el-Mısırî, Ebû Bekir b. el-Mukri’ el-İsfahânî ve başkalarından rivayette bulundu.

Ebû Bekir el-Hatîb el-Hâfız, Târîh’inde şöyle dedi: ‘Ondan az miktarda yazdım. Ancak bize Ebû Amr b. es-Semmâk’ten isnâdı karanlık (muzlim), metni münker bir hadis rivayet etti.’⁴⁹

Sem‘ânî’nin (nakli Hatîb el-Bağdâdî üzerinden aktarılan) bu rivayette “muzlimü’l-isnâd” ifadesini kullanışı, onun nezdinde isnadın yapısal olarak güven telkin etmemesini ifade eden teknik bir cerh diline işaret etmektedir. Burada “muzlim”, yalnızca tek bir râvinin zayıflığını değil; senedin bütünü itibarıyla karanlık, meçhul halkalar içeren, takip ve temyizi zor bir durumda olduğunu anlatmaktadır. Nitekim hemen ardından gelen “münkerü’l-metn” kaydı, isnadın karanlığının pratik sonucunu göstermektedir. Böyle bir senetten gelen metin, içerik olarak da kabul edilemez bulunmuştur. Dolayısıyla Sem‘ânî’nin bu kullanımında “muzlim”, aslı sabit olmayan, râvileri tanınmayan veya güvenilir hadis dolaşımının dışında kalan bir isnadı niteleyen toplu ve ağır bir olumsuz cerh hükmüdür. Bu isnatla rivayetin ihticâca elverişli olmadığı açıkça ima edilmektedir.

Sem‘ânî’nin “muzlim sened” hükmünü vererek naklettiği iki rivayetten hareketle muzlim senedin tanımı yapılacak olursa şöyle bir tanım yapmak mümkündür: “Muzlim sened, râvileri ya meçhul yahut güvenilir hadis dolaşımı içinde tanınmayan, sened halkaları arasında ilmî takip ve karşılaştırma (mutâbaat-şevâhid) imkânı bulunmayan, bu nedenle aslının varlığı dahi şüpheli görülen ve

⁴⁹ Sem‘ânî, el-Ensâb, 7/128.

çoğu zaman metin inkârını da beraberinde getiren karanlık bir rivayet yoludur.” Bu sebeple Sem’ânî’ye göre muzlim sened, tahrirci mümkün olsa bile ilmî olarak temellendirilemeyen, istidlâl ve ihticaca elverişli olmayan, rivayetin reddini gerektiren bir sened türünü ifade etmektedir.

4.5. Zehebî’nin (öl. 748/1348) Eserlerinde Muzlim Sened Kullanımı ve Uygulama Örnekleri

Muzlim sened kavramını kullanan âlimlerden bir diğeri de Şemsüddîn ez-Zehebî’dir. Her ne kadar tarihçi kimliğiyle ön plana çıksa da aynı zamanda hadîs hâfızıdır. Zehebî, muzlim sened kavramını en çok kullanan isimdir. *Tezkiratü’l-huffâz*, *Mîzânü’l-i’tidâl*, *Risâle turuku hadîs* “*men küntü mevlâhu fe alâ mevlâhu*”, *el-Muğnî fî du’afâ*, *Telhîs kitâbu’l-mevdû’ât*, *Ehâdîsün muhtâratün min mevdû’âti’l-Cevrekânî ve’bni’l-Cevzî*, *el-Uluvvü li’l-Aliyyi’l-ğaffâr*, *el-Müntekâ min menheci’l-i’tidâl*, *el-Muktenâ fî serdi’l-künâ*, *Mu’cemu’ş-şuyûhi’l-kebîr*, *Tenkîhu’t-tahkîk*, *Dîvânu’d-du’afâ*, *Zeyl Dîvânu’d-du’afâ*, *el-Mühezzib fî ihtisâri’s-süneni’l-kebîr*, *el-Mûkîza*, *Siyeru a’lâmü’n-nübelâ* ve *Târîhu’l-İslâm* isimli eserlerinde muzlim sened kavramını çokça kullanmıştır. Zehebî’nin “muzlim sened” kullanımını eserlerinden hareketle incelemek yerinde olacaktır.

4.5.1. *Tezkiratü’l-huffâz*’da Muzlim Sened Kullanımı

Zehebî, *Tezkiratü’l-huffâz*’ında tek yerde “isnâdün muzlim” hükmünü verdiği bir sened ve metin nakletmiştir:

أخبرنا أبو المعالي محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن عبد الله بن علي الجذامي بالإسكندرية ثنا جدي أنا أبو طاهر الحافظ قال: كتب إلي أبو الفتيان عمر بن أبي الحسن الحافظ نا أحمد بن محمد البجلي الحافظ ثنا محمد بن أحمد بن يعقوب الزرقى -وزرق من قرى مرو- ثنا أبو حامد أحمد بن عيسى بن مهدي إملاء ثنا محمد بن رزام المروزي ثنا محمد بن أيوب الهنائي ثنا حميد بن أبي حميد عن عبد الرحمن بن دهم عن بن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم: "من حفظ على أمتي حديثاً واحداً كان له أجر أحد وسبعين نبياً صديقاً". قال أبو الفتيان: كتبه عني أبو بكر الخطيب الحافظ بصور. قلت: هذا مما تحرم روايته إلا مقروناً بأنه مكذوب من غير تردد وقبح الله من وضعه وإسناده مظلم وفيهم بن رزام كذاب لعله آفته.

“Rasûlüllah (sallallahu aleyhi ve sellem) buyurdu: “Ümmetim için bir tek hadisi ezberleyip muhafaza eden kimseye, yetmiş bir nebî ve siddîkin eciri vardır.” Ebû’l-Fityân dedi ki: “Bunu benden Ebû Bekir el-Hatîb el-Hâfız suret (nüsha) olarak yazdı.” (Bu rivayeti nakleden) dedi ki: Bu, tereddütsüz şekilde uydurma olduğu belirtilmeksizin rivayet edilmesi haram olan şeylerdendir. Onu uyduranın da senedini kuranın da Allah belasını versin. Senedi muzlimdir (karanlıktır); isnadda

Muhammed b. Rızâm bulunmaktadır ki o bir yalancıdır; muhtemelen illet de odur.”⁵⁰

Zehebî'nin burada “isnâdün muzlim” ifadesini kullanımı, önceki örneklerle uyumlu biçimde yalnızca zayıflığı değil, senedin karanlık ve problemlili oluşunu vurgulayan kuvvetli bir cerh üslûbudur. Bu kullanımda “muzlim”, senedde yalancılık ithamı bulunan (Muhammed b. Rızâm) bir râvinin yer alması, rivayetin uydurmaya çok yakın veya fiilen mevzû olması ve senedin ilmî açıdan savunulamaz hâle gelmesi anlamını taşımaktadır. Zehebî burada “muzlim” diyerek senedin sadece bilinmez veya zayıf olmadığını; zulmeti, yani bozukluğu açık, güven vermeyen, hüküm bina edilemeyecek derecede sakat olduğunu ifade etmektedir. Nitekim hemen ardından “kizb” ithamını zikretmesi, “muzlim” teriminin onun nezdinde şiddetli cerh, hatta mevzûya götüren bir vasıf olarak kullanıldığını açıkça göstermektedir.

4.5.2. Siyeru a'lâmin'-nübelâ'da Muzlim Sened Kullanımı

Bu eserin mukaddime bölümünde muhakkikler tarafından Zehebî'nin hadîsin sened ve metnini tenkit ederken hangi kavramları kullandığı ifade edilmektedir. İlgili bölüm şu şekildedir: “Senet tenkidi: Bu tenkit genellikle, râvilerinden birinde veya birden fazlasında söz (cerh) bulunması sebebiyle senedin zayıf görülmesi yahut muhaddislerin ölçülerine dayanılarak senedin güçlendirilmesi şeklinde olur. Buna göre senet hakkında hüküm verilir ve senedin kabulü veya takviyesi yahut reddi için teknik ifadeler kullanılır. Kabul veya güçlendirmeye delalet eden ifadelere şu örnekler verilebilir: “İsnadı sâlihtir”, “İsnadı iyidir”, “Râvileri sika”, “Etkisiz bir illeti vardır”. Senedin zayıflığına veya zayıflatılmasına delalet eden ifadelere ise şu örnekler girer: “İsnadı kuvvetli değildir”, “İsnadında yumuşaklık (ضعف) vardır”, “İsnadında kopukluk vardır”, “İsnadı zayıftır”, “İsnadı çok zayıftır”, “İsnadı karanlıktır (مظلم)” ve benzeri ifadeler. Bazen de senedin zayıflık sebebi, râvilerinden birini açıkça belirterek yahut buna benzer bir yolla açıklanır. Meselâ, senedinde Dâvûd b. Atâ bulunan bir rivayet hakkında: “Dâvûd zayıftır” denilmesi; senedinde Şuayb Mevlâ Abbâs bulunan bir rivayet hakkında: “Şuayb'ı tanımıyorum” denilmesi; yahut: “Hasen müdellistir, Muğîre'den işitmemiştir” denilmesi gibi. Bu tür tenkitler neticesinde, hadisin mertebesini belirleyen ince hükümler ortaya konur. Zehebî buna işaretlerle şu tür ifadeleri kullanır: “Sahih”, “müttefekun aleyh”, “iki Sahih'te yer alır”, “sahih garîb”, “hasen”, “garîb”, “çok garîb”, “münker”, “mevzû” ve bu yüce ilimle meşgul olanların yakından bildiği benzeri hükümlerdir.”⁵¹ Zehebî'nin senedin

⁵⁰ Şemsü'd-Dîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, Tezkiratü'l-huffâz, haz. Zekerîya Ümeyrat (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 4/26.

⁵¹ Şemsü'd-Dîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, Siyeru a'lâmin'-nübelâ, thk. Hüseyin Esed, Şuayb el-Arnâûd (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1985), Mukaddime/124.

zayıflığına ya da zayıflatılmasına delalet eden cerh ifadeleri arasında muzlim kavramını kullanması bu kavramın kendisine has bir anlam kazandığını ifade etmektedir.

Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'sında “muzlim” hükmünü verdiği rivayetler şu şekildedir:

عن أنس، سمع حاطبا يقول:

إنه اطلع على النبي صلى الله عليه وسلم بأحد، قال

وفي يد علي الترس، والنبي صلى الله عليه وسلم يغسل وجهه من الماء.

فقال حاطب: من فعل هذا؟

قال عتبة بن أبي وقاص: هشم وجهي، ودق رباعيتي بحجر!

فقلت: إني سمعت صائحا على الجبل: قتل محمد! فأثيت إليك - وكأن قد ذهب روحه - فأين توجه عتبة؟

فأشار إلى حيث توجه.

فمضيت حتى ظفرت به، فضربت به بالسيف، فطرحته رأسه!

فنزلت، فأخذت رأسه وسلبه وفرسه، وجئت به إلى النبي صلى الله عليه وسلم فسلم ذلك إلي، ودعا لي، فقال: (رضي الله عنك)، مرتين.

إسناد مظلم.

“Enes'ten rivayet edildiğine göre Hâtıb'ı şöyle derken işitti: Uhud günü Nebî'ye bakmıştım. Ali'nin elinde bir kalkan vardı; Nebî ise yüzünden akan kanı suyla yıkıyordu. Hâtıb dedi ki: “Bunu kim yaptı?” Utbe b. Ebî Vakkās dedi ki: “Yüzümü parçaladı, dişimi bir taşla kırdı!” Ben de dedim ki: “Dağda bir bağıranın ‘Muhammed öldürüldü!’ diye seslendiğini işittim. Bunun üzerine -sanki ruhum çıkmış gibiydi- sana geldim. Utbe nereye yöneldi?” O da gittiği yönü işaret etti. Ben de onun peşinden gittim, sonunda onu yakaladım; kılıçla vurdum ve başını kopardım. Sonra aşağı indim, başını, üzerindeki eşyaları ve atını aldım; bunları Nebî'ye getirdim. O da bunları bana verdi, benim için dua etti ve şöyle buyurdu: “Allah senden razı olsun.” Bunu iki defa söyledi. İsnadı karanlıktır (İsناد مظلم).”⁵²

Zehebî'nin burada “İسناد مظلم” ifadesini kullanması, senedin güvenilir biçimde aydınlatılamadığını göstermektedir. Yani isnadda kimliği, durumu veya rivayeti meçhul olan ravi(ler) bulunmakta ya da rivayet tek, kapalı ve takip edilemeyen bir yol üzerinden gelmektedir. Zehebî bu ifadeyle, zayıflığın sebebini tek tek saymaya

⁵² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/44.

gerek duymadan, senedin ilmî tenkide elverişli derecede kapalı, dolayısıyla ihticâca elverişli olmadığını kısa ve teknik bir terimle belirtmektedir.

وروي بإسناد مظلم، عن جابر، مرفوعاً: إذا رأيتم معاوية يخطب على منبري، فاقبلوه، فإنه أمين، مأمون

هذا كذب.

“Bu rivayet, Câbir’den merfû‘ olarak karanlık (muzlim) bir isnadla nakledilmiştir: “Muâviye’yi minberimde hutbe okurken görürseniz, onu kabul edin; çünkü o emin ve güvenilirirdir.” Bu söz yalandır.”⁵³

Bu örnekte Zehebî, metnin muhtevasını da dikkate alarak açık bir hükümle “ هذا ” der. Yani “muzlim isnad”, burada hem senedin ilmî olarak takip ve teyit edilemez olduğunu gösteren teknik bir tenkit ifadesi olup hem de rivayetin uydurma olduğuna giden hükmün altyapısını oluşturmaktadır.

أنبأنا وخبرنا عن أبي المكارم التيمي، أنبأنا أبو علي الحداد، أنبأنا أبو نعيم، حدثنا عبد الله بن محمد بن جعفر، حدثنا محمد بن يحيى، حدثني أحمد بن معاوية بن الهذيل، حدثنا محمد بن أبان العنبري، حدثنا عمرو - شيخ كوفي - عن أبي سنان، سمعت حميد بن صالح، سمعت أويسا القرني يقول:

قال النبي صلى الله عليه وسلم: (احفظوني في أصحابي، فإن من أشرار الساعة: أن يلعن آخر هذه الأمة أولها، وعند ذلك يقع المقت على الأرض وأهلها، فمن أدرك ذلك، فليضع سيفه على عاتقه، ثم ليلق ربه - تعالى - شهيداً، فمن لم يفعل، فلا يلومن إلا نفسه

هذا حديث منكر جداً، وإسناده مظلم

“Bize Ebû'l-Mekârim et-Teymî haber verdi; o dedi ki: Ebû Ali el-Haddâd bize haber verdi; o dedi ki: Ebû Nu‘aym bize haber verdi; o dedi ki: Abdullah b. Muhammed b. Ca‘fer bize rivayet etti; o dedi ki: Muhammed b. Yahyâ bize rivayet etti; o dedi ki: Ahmed b. Mu‘âviye b. el-Huzeyl bana haber verdi; o dedi ki: Muhammed b. Ebân el-Anberî bize rivayet etti; o dedi ki: Amr -Kûfeli bir şeyh-, Ebû Sinân’dan; o da Humeyd b. Sâlih’i işittiğini; o da Üveys el-Karanî’yi işittiğini söyledi. Üveys dedi ki: Rasûlüllah buyurdu ki: “Ashabım hakkında beni gözetin. Çünkü kıyametin alametlerindendir ki, bu ümmetin sonu, ilklerini lanetler. İşte o zaman yeryüzüne ve halkına buğz iner. Kim buna erişirse, kılıcını omzuna koysun, sonra Rabbine şehit olarak kavuşsun. Bunu yapmayan kimse, kendinden başkasını kınamasın.” Bu hadis çok şiddetli derecede münkerdir ve senedi karanlıktır (muzlimdir).”⁵⁴

⁵³ Zehebî, Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ, 3/150.

⁵⁴ Zehebî, Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ, 4/31.

Zehebî'nin burada “إسناده مظلم” demesi, senedin kapalı ve güvenilirlik açısından aydınlatılamaz olduğunu ifade etmektedir. İsnadda meçhul, zayıf veya takip edilemeyen raviler bulunmakta; rivayet tek ve sorunlu bir yol üzerinden gelmektedir. Zehebî bu teknik nitelemeyi, metin tenkidıyla birlikte kullanarak hadisin “münker cidden” oluşunu temellendirmelidir. Yani “muzlim sened”, burada rivayetin ilmî olarak dayanaksız ve ihticâca kesinlikle elverişsiz olduğunu gösteren güçlü bir cerh ifadesidir.

4.6.İbnü'l-Mülakkın'ın (öl. 804/1401) Muhtasaru istidrâki'l-hâfız ez-Zehebî alâ müstedreki Ebî Abdillâh el-Hâkim isimli Eserinde Muzlim Sened Kullanımı ve Uygulama Örnekleri

Bu eser Zehebî'nin Hâkim en-Nisâbü'rî'ye ait el-Müstedrek'i özetlediği Telhîsü'l-Müstedrek'in bazı ilaveler de içeren bir muhtasarıdır.⁵⁵ İbnü'l-Mülakkın bu muhtasarında “muzlim sened” kavramına yer vermiştir. Bazı örnekler ise şu şekildedir:

“Âişe'den rivayet edilen hadis: Rasûlüllah şu ayeti şöyle okurdu:

﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ Senedi karanlıktır (muzlimdir).⁵⁶

“Âişe'den merfû' olarak rivayet edilen hadis: “Eğer Allah, Nûh kavminden herhangi birine merhamet edecek olsaydı, mutlaka çocuğun annesine merhamet ederdi...” Senedi karanlıktır (muzlimdir).⁵⁷

“Âişe'den rivayet edilen hadis: “Kim ateşten azat edilmiş birine bakmak isterse, Ebû Bekir'e baksın.” Senet içinde Sâlih b. Mûsâ bulunmaktadır; onu (âlimler) zayıf saymışlardır ve senet karanlıktır (muzlimdir).⁵⁸

“İbn Abbâs'dan merfû' olarak rivayet edilen hadis: “Rüyamda sanki cennete girdiğimi gördüm; orada Ca'fer için bir derece (makam) gördüm...” Bu hadis münkerdir ve senedi karanlıktır (muzlimdir).⁵⁹

“Muhammed b. İyâz ez-Zührî'den rivayet edilen hadis: “Çocukluğumda, üzerimde bir bez olduğu hâlde Rasûlüllah'a götürüldüm. Bunun üzerine şöyle buyurdu:

⁵⁵ Ahmet Özel, “İbnü'l-Mülakkın”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 21/150.

⁵⁶ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbnü'l-Mülakkın, Muhtasaru istidrâki'l-hâfız ez-Zehebî alâ müstedreki Ebî Abdillâh el-Hâkim, thk. Abdullah b. Hamid, Said b. Abdullah b. Abdülaziz (Riyâd: Dâru'l-Asime, 1990), 2/710 (No. 265).

⁵⁷ İbnü'l-Mülakkın, Muhtasaru istidrâki'l-hâfız ez-Zehebî alâ müstedreki Ebî Abdillâh el-Hâkim, 2/815 (No. 315).

⁵⁸ İbnü'l-Mülakkın, Muhtasaru istidrâki'l-hâfız ez-Zehebî alâ müstedreki Ebî Abdillâh el-Hâkim, 3/1137 (No. 484).

⁵⁹ İbnü'l-Mülakkın, Muhtasaru istidrâki'l-hâfız ez-Zehebî alâ müstedreki Ebî Abdillâh el-Hâkim, 4/1820 (No. 644).

‘Onun avretinin örtülmesini sağlayın; çünkü küçük çocuğun avretinin mahremiyeti, büyük kimsenin avretinin mahremiyeti gibidir. Avretini açanın hâline Allah bakmaz.’” Bu rivayetin senedi karanlıktır (muzlimdir) ve metni de münkerdir.”⁶⁰

İbnü'l-Mülakkın, Zehebî'nin “sahih” hükmüne rağmen isnadda güven vermeyen, hâli aydınlatılamayan veya zayıf/münkerliği çağrıştıran unsurlar gördüğünde “muzlim” nitelemesini kullanmakta; böylece senedin ilmî olarak şeffaf olmadığını vurgulamaktadır. Bu kullanım, tek bir râvinin zayıflığını belirtmekten ziyade, senedin bütün yapısının karanlık ve ihticâca elverişsiz olduğunu ifade etmektedir. Nitekim örneklerde İbnü'l-Mülakkın çoğu zaman “مظلم” ifadesini “منكر المتن” veya belirli bir râvinin zayıflığıyla birlikte zikrederek, Zehebî'nin cerh üslubunu genişletmekte ve gerekçelendirmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Mülakkın'da “muzlim sened”, Zehebî'den devralınan bir teknik kavram olarak, zahiren sahih görülse bile iç yapısı aydınlatılamayan, güven vermeyen ve kabul edilemez isnadları işaret eden bir tenkit terimi işlevi görmektedir.

Buraya kadar verilen örnekler birlikte değerlendirildiğinde, Zehebî'nin “إسناد مظلم” kullanımının bilinçli, istikrarlı ve teknik bir cerh dili tercihi olduğu açıkça görülmektedir. Zehebî bu ifadeyle, isnadda yalnızca tek bir kusura (inkitâ, irsâl, tedlis vb.) işaret etmez; aksine ravileri meçhul veya hâli aydınlatılamayan, rivayet yolu tek kalan, takibi mümkün olmayan ve bütün olarak güven üretmeyen senedleri nitelemeyi amaçlaması muhtemeldir. “Muzlim”, onun dilinde “zayıf”tan daha kapalı, “meçhul”den daha kapsamlı, çoğu zaman da “münker” veya “bâtıl” hükmüne giden sürecin ön basamağıdır. Zehebî'nin bu kavramı sık kullanması hem hadis literatürüne olağanüstü vukûfiyeti hem de özellikle *Telhîsü'l-müstedrek* gibi eserlerde uzun cerh-ta'dil tartışmaları yerine yoğun ve özet hüküm vermeyi tercih eden üslubu ile yakından ilişkilidir. Nitekim kendisinden önce İbn Ebû Âsım, İbn Hibbân, İbn Adî ve Sem'ânî gibi âlimlerde “muzlim” kelimesi dağınık ve bağlama göre değişken biçimde kullanılmışken, Zehebî ile birlikte bu ifade yarı-terimleşmiş, senedin ilmî bakımından “aydınlatılamaz” oluşunu tek başına ifade eden güçlü bir cerh kalıbına dönüşmüştür. Bu yönüyle Zehebî'nin “مظلم” kullanımı, klasik hadis tenkidinin olgunlaşmış safhasını ve önceki birikimi süzüp yoğunlaştıran bir metodolojik tercihi yansıtmaları açısından önem arz etmektedir.

⁶⁰ İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasaru istidrâki'l-hâfız ez-Zehebî alâ müstedreki Ebî Abdillâh el-Hâkim*, 4/1898 (No. 668); Muzlim sened kullanımına dair diğer örnekler için bkz. İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasaru istidrâki'l-hâfız ez-Zehebî alâ müstedreki Ebî Abdillâh el-Hâkim*, 4/1903 (No. 670); 4/1910 (No. 673); 4/2116 (No. 733); 5/2274 (No. 783); 5/2341 (No. 805).

Sonuç

Bu çalışmada, klasik hadis usulü literatüründe müstakıl bir ıstılah olarak yer almamasına rağmen, özellikle cerh ve tenkit bağlamında bazı muhaddisler tarafından kullanılan “إسناد مظلم” (muzlim sened)” ifadesi, Zehebî başta olmak üzere ilgili müelliflerin fiilî uygulamaları esas alınarak incelenmiştir. Ele alınan rivayetler, bu kavramın rastgele veya edebî bir niteleme olarak değil, belirli bir metodolojik ihtiyaca binaen kullanıldığını göstermektedir.

İlk olarak vurgulanmalıdır ki, “muzlim sened” ifadesi, klasik hadis usulü kitaplarında tanımlanmış teknik illetlerden (inkitâ‘, cehâlet, tedlîs vb.) biri değildir. Buna rağmen Zehebî, İbn Adî, İbn Hibbân ve onları takip eden İbnü’l-Mülakkın gibi muhaddislerin eserlerinde bu kavrama tekrar eden ve tutarlı bir şekilde yer verilmesi, onun fiilî bir tenkit kategorisi olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Nitekim paylaşılan örneklerde “muzlim” nitelemesi, çoğu zaman seneddeki zayıflığın tek bir râviye veya tek bir teknik kusura indirgenemediği durumlarda kullanılmaktadır.

Zehebî’nin kullanımlarına bakıldığında, “muzlim sened” ifadesinin genellikle şu bağlamlarda tercih edildiği görülmektedir: *“Senedde birden fazla problemlili râvinin bulunması, râvilerden bir veya birkaçının hâlinin yeterince bilinmemesi, rivayetin tek bir problemle değil genel bir kapalılık ve güvensizlik haliyle malul olması ve kimi zaman metnin de bu zayıflığı destekler mahiyette garip veya münker olması.”* Bu yönüyle Zehebî, “muzlim” ifadesiyle isnadın zayıf olduğunu söylemekten öte, onun ilmî olarak aydınlatılamaz bir yapıda olduğunu ima etmektedir. Nitekim bazı örneklerde Zehebî, rivayeti açıkça “منكر”, “كذب” veya “موضوع” olarak nitelendirdikten sonra ayrıca “إسناده مظلم” demek suretiyle, bu hükmün isnad zemininin de karanlık olduğunu vurgulamaktadır.

Daha dikkat çekici olan husus ise, İbnü’l-Mülakkın’ın Zehebî’yi takip ederek “muzlim sened” ifadesini, kimi zaman başkalarınca “sahih” olarak değerlendirilen rivayetler için dahi kullanabilmesidir. Bu durum, “muzlim” kavramının yalnızca nihai hadis hükmüne değil, senedin usûl bakımından değerine odaklanan bir tenkit dili olduğunu göstermektedir. İbnü’l-Mülakkın, Zehebî’nin telhislerinde işaret ettiği illetleri esas aldığını açıkça belirtmekte ve ayrıntıya girmeksizin senedin problemlili yapısını “muzlim” ifadesiyle özetlemektedir. Bu da kavramın, özellikle muhtasar eserlerde teknik ayrıntıları topluca ifade eden bir üst cerh lafzı gibi kullanıldığını ortaya koymaktadır.

Bu örneklerden hareketle “muzlim sened” için şu tanımsal çerçeve önerilebilir: *“Muzlim sened, râvileri, rivayet yolları veya iç yapısı itibariyle hâli yeterince*

aydınlatılamayan; cerh ve ta'dîl verileri senedin güvenilirliği konusunda net bir kanaat oluşturmaya elverişli olmayan; çoğu zaman birden fazla zayıflık unsurunu bünyesinde barındıran ve bu sebeple ihticaca elverişsiz kabul edilen isnaddır. Bu kavram, tekil bir teknik kusuru değil, senedin bütünü üzerinde oluşan genel bir karanlık ve belirsizlik hâlini ifade etmektedir.

Son olarak, “muzlim sened” ifadesinin Zehebî ve onu takip eden muhaddisler tarafından sıkça kullanılmış olmasına rağmen klasik hadis usulü literatüründe terimleşmemiş olması dikkat çekicidir. Bunun temel sebebi, kavramın yeni bir illet türü ihdas etmekten ziyade, mevcut cerh ve illetlerin özetleyici ve pragmatik bir ifadesi olarak işlev görmesidir. Dolayısıyla “muzlim”, teorik bir usul kavramı olmaktan ziyade, uygulama merkezli bir tenkit dili olarak değerlendirilmelidir.

Netice itibariyle, “muzlim sened” kavramı, özellikle Zehebî ekolünde, isnadın zayıflığını kısa, çarpıcı ve bütüncül biçimde ifade eden işlevsel bir cerh ifadesidir. Bu kavramın tahlili, klasik muhaddislerin yalnızca tanımı yapılmış teknik terimlerle değil, aynı zamanda eleştirel sezgi ve bütüncül değerlendirme ile de hadis tenkidi yaptıklarını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Abdurrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef fi'l-hadîs*. thk. Habibü'r-Rahman el-Azamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.
- Âşıkutlu, Emin. "Cerh ve Ta'dîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/394-401. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Tesbit Yöntemi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Dr. Mustafa Dîb el-Bigâ. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru İbni Kesîr, 5. Basım, 1993.
- Cum'a, Ammad Ali. *Tablolarla Hadis Usûlü ve Edebiyatı*. çev. Yavuz Köktaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Çağrı, Mustafa. "Zulüm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/507-509. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013.
- Çakan, İsmail Lütî. *Hadîs Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 46. Basım, 2018.
- Görmez, Mehmet. "Ulûmü'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/130-132. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012.
- Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. *Kur'ân-ı Kerîm Mealî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî. *el-Ayn*. thk. Dr. Mehdi el-Mahzumi, İbrahim es-Samirai. 8 Cilt. Dâru'l-Hilal, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fi'l-İlmî'r-rivâye*. tsh. Ebû Abdullah es-Sûrkî. Haydarâbad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1. Basım, 1938.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*. thk. Adbulfettah Ebû Sünne. 9 Cilt. Beyrut: Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbn Ebû Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî. *Kitâbü's-sünne*. thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî. 2 Cilt. Mektebetü'l-İslâmî, 1. Basım, 1980.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 Cilt. Haydarâbad: Meclisü Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1. Basım, 1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Takrîbu't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Sûriye: Dâru'r-Reşîd, 1. Basım, 1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fi tavzihi nuhbeti'l-fiker*. Dimeşk-Suriye: Matba'tü's-Sabâh, 3. Basım, 2000.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Mecrûhîn*. thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi. 2 Cilt. Riyâd: Dâru's-Samîi, 1. Basım, 2000.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Şerhu ileli't-Tirmizî*. thk. Dr. Hemmâm Abdurrahim Said. 2 Cilt. Zürka: Mektebetü'l-Menâr, 1. Basım, 1987.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Dr. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâneci, 1. Basım, 2001.

- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *Muhtasaru istidrâki'l-hâfız ez-Zehebî alâ müstedreki Ebî Abdillâh el-Hâkim*. thk. Abdullah b. Hamid, Said b. Abdullah b. Abdülaziz. 8 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Asime, 1. Basım, 1990.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. thk. Nureddin Itr. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1. Basım, 1986.
- Kadı İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Meşâriku'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr*. 2 Cilt. Mağrib: Matbaatü'l-Mevleviyye, 1. Basım, 2010.
- Koçyiğit, Talât. *Hadis Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 15. Basım, 2016.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîr*. thk. Abdullah Mahmud Şahhât. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 2002.
- Özel, Ahmet. "İbnü'l-Mülakkın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/150-152. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Râmihürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd er-Râmihürmüzî el-Fârisî. *Muhaddisu'l-fâsıl beyner'-râvî ve'l-vâî*. Kâhire: Dâru'l-Zehâir, 1. Basım, 2016.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. nşr. Muhammed Emin Demec. 12 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1. Basım, 1986.
- Subkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî. *Kâ'ide fi'l-cerh ve't-ta'dîl ve kâ'ide fi'l-mü'errihîn*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1990.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teym. *Tefsîr*. thk. Dr. Hind Şelbî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Zehebî, Şemsü'd-Dîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Sîyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Hüseyin Esed, Şuayb el-Arnâûd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zehebî, Şemsü'd-Dîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm*. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1993.
- Zehebî, Şemsü'd-Dîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiratü'l-huffâz*. haz. Zekerıya Ümeyrat. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.

ظاهرة ختم القرآن الكريم في ضوء الأحاديث النبوية

كوراي كاراكيا*

الملخص

هذه الدراسة تتناول ظاهرة "ختم القرآن" في ضوء الأحاديث النبوية، من خلال مقارنة تجمع بين الإطار المفاهيمي والمنظور التاريخي. كما تقيّم النصوص المؤسسة للممارسات المرتبطة بختم القرآن الكريم في مؤلفات الحديث النبوي، ومسارات تنوع هذه الممارسات عبر التاريخ، (مثل: شهود الختم، الاجتماع من أجله، دعاء الختم، التكبير، وغيرها). وفي سبيل تحقيق هذا الغرض، تحدّد الدراسة كتب الحديث وفي مقدمتها الكتب الستة، والأبواب التي تتضمن الروايات المتعلقة بالختم، مع تحليل كيفية بناء هذه الروايات للممارسات المحددة لختم القرآن، مثل؛ "التدبر"، و"مدة الختم"، و"الأوقات المستحبة للختم". وقد خلص المقال إلى النتائج التالية: كان "الختم" في زمن نزول الوحي يعني تلاوة ما نزل من القرآن الكريم قبل اكتمال النزول. وبعد اكتمال مرحلة النزول، صار يطلق على تلاوة المصحف كله. وفي هذا السياق ورد التنبيه على عدم تعجيل الختم في أقل من ثلاثة أيام، وبرزت مدة "ثلاثة أيام إلى سبعة" - كما في رواية عبد الله بن عمرو - بوصفها إطاراً زمنية ذا دلالة. واكتسبت ممارسة الختم منذ عصر الصحابة والتابعين، بعداً "تعبدياً" و"جماعياً" عزز حضورها المجتمعي. وساهم تقليد "الغرض/المقابلة" المرتبط بشهر رمضان في ترسيخ الأرضية التاريخية لهذه الظاهرة.

الكلمات المفتاحية: الحديث، القرآن، الختم، المقابلة، أحاديث الفضائل.

*طالب دكتوراه، جامعة إسطنبول، معهد العلوم الاجتماعية، إسطنبول / تركيا

E-mail: kkarakaya77@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7797-9710>

<https://ror.org/01wntq5w0>

نوع المقال: مقالة بحثية

تاريخ الاستلام: 5 يناير 2026

تاريخ القبول: 4 مارس 2026

تاريخ النشر: 29 مارس 2026

مراجعة المقالة: تمت مراجعة هذه المقالة من قبل محكمين على الأقل باستخدام نموذج المراجعة العمياء المزدوجة.

بيان أخلاقيات البحث: يُصرّح بأنه تم اتباع المبادئ العلمية والأخلاقية أثناء إجراء وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم الاستشهاد بها بشكل صحيح.

فحص الانتحال: نعم iThenticate / turnitin.com

شكاوى ومقترحات:

dergi@nukkadhadis.com

- nukkadhadis.com

تضارب المصالح: ليس لدى المؤلف (المؤلفين) أي تضارب مصالح للإعلان عنه.

الدعم المالي: يؤكد المؤلف (المؤلفون) أنهم لم يتلقوا تمويلاً خارجياً لدعم هذا البحث.

الحقوق والترخيص: 2026 يحتفظ المؤلفون الذين ينشرون في هذه المجلة بحقوق الطبع والنشر لأعمالهم المرخصة بموجب رخصة المشاع الإبداعي تُنسب المُصنّف - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY-NC 4.0).

Issue: 1 | March 2026

E-ISSN: 0000-0000

...

nukkadhadis.com

Rivayetlerde Kur'an Hatmi Olgusu

Koray Karakaya*

Doktora Öğrencisi, Ankara
Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Ankara/Türkiye

E-mail: kkarakaya77@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7797-9710>
<https://ror.org/01wntqw50>

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 05.01.2026

Kabul Tarihi: 04.03.2026

Yayın Tarihi: 29.03.2026

Değerlendirme: Bu makale en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması: Yapıldı. iThenticate / turnitin.com

Etik Bildirim: dergi@nukkadhadis.com - nukkadhadis.com

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: 2026 Yazar(lar). Bu çalışma CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Sayı: 1 | Mart 2026

E-ISSN: 0000-0000

...

nukkadhadis.com

Öz

Bu makale, Kur'an hatmi olgusunu hadis rivayetleri ışığında hem kavramsal hem de tarihsel bir çerçevede ele almaktadır. Çalışmada ayrıca hatimle ilgili uygulamaların (hatme tanıklık, hatim için toplanma, hatim duası, tekbir vb.) rivayet literatüründeki dayanakları ve tarihsel süreç içinde kazandığı çeşitlenme biçimleri değerlendirilmektedir. Bu amaçla, başta Kütüb-i Sitte olmak üzere hatimle irtibatlı rivayetlerin yer aldığı kitâb-bâbları tespit edilmekte; söz konusu rivayetlerin tedebbür, hatmin süresi, zaman tercihleri gibi pratikleri nasıl inşa ettiği analiz edilmektedir. Tespitler, vahyin nüzûlü sürecinde "hatim" in çoğu kez o ana kadar inen ayetlerin tamamının okunması anlamında kullanılabildiğini; mushaf bütünlüğü bağlamında ise özellikle Abdullah b. Amr rivayetleri üzerinden üç günden daha kısa sürede hatim yapmaya yönelik uyarılarla birlikte "üç-yedi gün" aralığının belirginleştiğini göstermektedir. Ayrıca hatim pratiğinin sahabe ve tâbiün dönemlerinden itibaren dua ve cemaat boyutu kazanarak toplumsal bir görünürlük elde ettiği; Ramazan'la irtibatlı mukâbele geleneğinin de bu pratiğin tarihsel zeminini pekiştirdiği sonucuna ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kur'an, Hatim, Mukabele, Fazilet Rivayetleri.

Atıf: Karakaya, Koray. "Rivayetlerde Kur'an Hatmi Olgusu". *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (Mart 2026), 151-183.

The Phenomenon of Quranic Khatm in the Light of Ḥadī th

Koray Karakaya*

*PhD Student, University of Ankara,
Institute of Social Sciences,
Ankara/Turkey

E-mail: kkarakaya77@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7797-9710>
<https://ror.org/01wntqw50>

Article Type: Research Article

Date Received: 2026-01-05

Date Accepted: 2026-03-04

Date Published: 2026-03-29

Review: This article has been reviewed by at least two reviewers using a double blind peer review model.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism checks: Yes. iThenticate / turnitin.com

Complaints: dergi@nukkadhadis.com - nukkadhadis.com

Conflicts of Interest The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License 2026 The Authors. This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 license.

Issue: 1 | March 2026

E-ISSN: 0000-0000

...

nukkadhadis.com

Abstract

This article addresses the phenomenon of completing the Qur'an (khatm/recitation of all the Qur'an) in the light of ḥadīth reports, examining it within both a conceptual framework and a historical perspective. It also evaluates the foundations of khatm-related practices in the ḥadīth corpus and the ways these practices diversified over time (e.g., witnessing a khatm, gathering for a khatm, the concluding supplication/ khatm prayer, takbīr). For this purpose, the study identifies the kitāb-bāb contexts in which khatm-related reports are located, primarily within the *al-Kutub al-sitta*, and analyzes how these reports emphasize such as reflective recitation and meditation (tadabbur), the duration of khatm, and preferences regarding the timing of recitation. The results suggest that during the period of revelation, "khatm" could often denote the recitation of all verses revealed up to that point; whereas, in the context of the Qur'an as a complete codex, the reports transmitted from 'Abdallāh b. 'Amr are particularly salient in coupling warnings of completing the Qur'an in fewer than three days with the emergence of a three-to-seven-day interval as a prominent timeframe. The study further concludes that, from the periods of the Companions and the Successors onward, the practice of khatm acquired devotional and communal dimensions, thereby gaining greater social visibility, and that the Ramadan-linked tradition of 'arḍ/muqābala further consolidated the historical foundations of this practice.

Keywords: Ḥadīth, Qur'an, Khatm, Muqābala, Merit Narrations.

Citation: Karakaya, Koray. "Rivayetlerde Kur'an Hatmi Olgusu". *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (March 2026) 151-183.

المدخل*

نال تلاوة القرآن الكريم وختمه أهمية خاصة كممارسة دينية أساسية منذ العصور الأولى للإسلام. فالقرآن، بوصفه خطاباً إلهياً، ينظم برؤيته الدينية والكونية حياة المؤمنين من جهة، ويحثهم من جهة أخرى على تلاوة آياته، ويدعوهم لتدبرها والتفكر في الكلمة الإلهية. والنبى (ﷺ) باعتباره متلقي الوحي الأول ومبلغه للناس، جسد رسالة الوحي في سيرته وحياته العملية ليكون هادياً للناس في الحياة الدينية المثالية، وحرص منذ نزول الوحي الأول على حفظ الآيات والإكثار من تلاوتها. وأبدى دقة متناهية في نقل الكلام الإلهي لأصحابه، وكتابته وترتيب آياته في مواضعها، وقدم لهم التوجيهات المستمرة حول تلاوته وحفظه.

وبذلك، لقي هذا التوجيه النبوي اهتماماً خاصاً، فكان القرآن الكريم يتلى في العصور المبكرة تلاوة فردية وجماعية ومدارس؛ حيث ورد أن النبي (ﷺ) يعرض ما نزل من القرآن في كل عام من شهر رمضان على جبريل عليه السلام، ويدارسه القرآن، واشتهر بـ"المدارس" و"المقابلة". وتشير هذه الممارسة إلى الجذور التاريخية لختم القرآن وتلاوته من أوله إلى آخره، وتعد أصلاً لممارسة "الختم". ولم يكن النبي (ﷺ) بالحث على القراءة فحسب، بل أكد في مناسبات عديدة أن الغرض الأساسي من هذا العمل التعبدى هو فهم الآيات وتدبرها، وهو أمر يتجلى بوضوح في الروايات المتعلقة بختم القرآن. وفي هذا السياق ورد تحذير النبي (ﷺ) بعض الصحابة الذين بالغوا في هذا الشأن، وقدم لهم توصيات بتحديد مُددٍ زمنية معينة للختم.

تحتل تلاوة القرآن بشكل عام، و"ختم القرآن" بشكل خاص، مكانة متميزة في حياة المسلمين الفردية والجمعية. وتعتمد القناعات والممارسات المتعلقة بموضوع الختم بشكل أساسي على مرويات الأحاديث التي تبين فضله، وتتطرق إلى مناهج الشخصيات التي برزت بفرط عنايتها بهذا الفعل في العصور المبكرة. ورغم أهميته في الممارسة الدينية ووجوده المكثف في بطون كتب الحديث، فمن المثير للدهشة أن ظاهرة "الختم" لم تكن محلاً لدراساتٍ شاملة حتى يومنا هذا.¹ تسعى هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على هذه الفجوة في الأدبيات العلمية، مع التركيز على الروايات المتعلقة بالختم في كتب الحديث وتحليلها بظواهرها العامة. وفي هذا الإطار، يتم تناول ظاهرة الختم وطبيعتها في العصور المبكرة، وتطبيق النبي (ﷺ) لها، مع البحث عن إجابات للتساؤلات التالية: كيف كان تصور ختم القرآن ومنهجه عند النبي (ﷺ) والأجيال الأولى؟ ما هي المدة التي تُوصي بها السنة العملية لختم القرآن؟ أي

* Bu makale yazarın Kur'ân Hatmi İle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. This article is derived from the author's master's thesis entitled "An Evaluation of the Reports Related to Khatm al-Qur'ân." هذه المقالة مستمدة من رسالة الماجستير المعنونة بـ"دراسة

المرويات الواردة في ختم القرآن"

¹ هناك مقالة مختصرة عن هذا الموضوع: سرکان تشلیکان، "أسس تقليد ختم القرآن في الروايات" مجلة الديانة العلمية 56 (2020)، 781-806. غير أن المقالة تناولت موضوع ختم القرآن على نطاق ضيق من خلال ست روايات تمحورت حول مدة ختم القرآن والاجتماع له وبعض الأمور المتعلقة بذلك ويمكن العثور على المقالة من خلال الرابط: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1040651>؛ هناك مقالة أخرى: سعيد بوسات، "ملاحظات حول عبادة الختم" السلسلة الإسلامية والحضارية: العناصر المؤسّسة للحضارة الإسلامية 1/3 (2023)، 837-858. وهي مقالة مختصرة أيضاً ويمكن العثور عليها من خلال الرابط: <https://makale.isam.org.tr/server/api/core/bitstreams/bb827a56-c64b-434a-b933-321c06dbea8f/content>، غير أن الكاتب لم يقدّم تمحيص شامل للبحث عن هذا الموضوع في المصادر التركية التي سبقته لدراسة هذا الأمر حيث إنني قمت بإعداد رسالة الماجستير في هذا الشأن عام 2020 ولم يتطرق له الكاتب بوسات في مقالته هذه وهذا يعتبر نقصاً علمياً.

"الكتب" و"الأبواب" التي نجد فيها روايات الختم ضمن كتب الحديث، لا سيما "الكتب الستة"؟ هل هناك مستند شرعي للاجتماع من أجل الختم، والتكبير، والدعاء في نهايته كما نشاهده كثيرًا اليوم؟ وما معنى العرض/ العرضة والتحزيب المتعلقة بختم القرآن؟

أخيرًا؛ يتناول هذا البحث باختصار ظاهرة ختم القرآن وماهيته في العصور المبكرة، وكيفية وكميته، وتطبيقات النبي (ﷺ) وتوصياته في هذا الصدد، وذلك في ضوء الأحاديث النبوية ذات الصلة.

الإطار المفاهيمي

سيتم في هذا القسم تناول أبرز الكلمات التي تتعلق بالختم من حيث المعاني اللغوية والاصطلاحية بشكل مختصر دون الخوض في التفاصيل المملّة ودراسة كيفية استخدامها في بعض الروايات الحديثية.

1- الختم

يُشير "الختم" باعتباره مصطلحًا يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالقرآن الكريم، إلى قراءة القرآن من أوله إلى آخره، سواء كان ذلك بالنظر في المصحف أو حفظًا عن ظهر قلب، مرةً واحدةً أو عدة مرات، وضمن مدة زمنية محددة². وفي اللغة يفيد عمومًا معنيين: فيفيد الأول معاني الطبع والصك والإغلاق والتغطية بإحكام فلا يدخله شيء³. وبهذا الاعتبار، يُعد مرادفًا لكلمة "طبع"⁴، ولهذا نجد المعاجم اللغوية العربية، وكتب الحديث والتفسير، تتناول مادة (خ ت م) ومادة (ط ب ع) في الغالب معًا لبيان ترادفهما⁵. وفيفيد الثاني معنى الوصول إلى النهاية، والتمام، والفراغ من الشيء. كما يُطلق "الختم" و"الختم" من مشتقات الجذر نفسه على المادة التي كانت تُستخدم قديمًا لختم الرسائل أو الكتب، وتأني أيضًا بمعنى العاقبة والنتيجة⁶. وقد وردت مادة (خ ت م) ومشتقاتها في القرآن الكريم في ثمانية مواضع⁷، لكنها لم تُستخدم بمعناها الاصطلاحي. وفي هذا الصدد، يذكر الزمخشري (ت 538هـ/1144م) أن استخدام لفظ "الختم" في سياق إنهاء قراءة القرآن يُعد من قبيل المجاز، قياسًا على إتمام أي عمل وإنهائه⁸. وفي روايات الحديث، استُخدمت هذه الكلمة بالمعنى اللغوي والاصطلاحي، وبصيغ صرفية متنوعة، والغالب فيها معاني "الإهاء" و"الفراغ"

² برهان الدين ناصر بن علي المطرزي الخوارزمي، "ختم"، المغرب في ترتيب المغرب (بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ)، 243/1؛ عبد الرحمن تشتين، "ختم"، موسوعة الديانة الإسلامية (أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 1997)، 468-469.

³ محمد بن أحمد الأزهرى، "ختم"، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، 137/7-138؛ أبو الحسن بن سيده المرسى، "ختم"، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الهادي هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 155/5. أبو الفضل جمال الدين بن منظور، "ختم"، لسان العرب، ط 3، (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 163/12.

⁴ الأزهرى، "طبع"، تهذيب اللغة، 110/2.

⁵ أبو الحسن نور الدين السندي، حاشية السندي على سنن ابن ماجه، (بيروت: دار الجيل، بدون تاريخ)، 346/1.

⁶ خليل بن أحمد، "ختم"، العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي (دار مكتبة الهلال، بدون تاريخ)، 241/4-242.

⁷ محمود تشانغا، لغة القرآن الكريم، (إسطنبول: منشورات تيماش، 1999)، 162-163.

⁸ أبو القاسم الزمخشري، الكشاف، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1407)، 48/1.

و"الختم"، من ذلك؛ قوله (ﷺ) "أنا خاتم النبيين"⁹، أي آخرهم وختامهم. وقوله (ﷺ) "الأعمال بالخواتيم"¹⁰ أي بعواقبها وما تنتهي إليه. وقوله (ﷺ) "إِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ الزَّمَنَ الطَّوِيلَ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، ثُمَّ يُخْتَمُ لَهُ عَمَلُهُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ".¹¹ وكذلك ما ورد عن أنس رضي الله عنه: "كَانَ أَنَسٌ إِذَا خَتَمَ الْقُرْآنَ، جَمَعَ وَلَدَهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ فَدَعَا لَهُمْ"¹² (أي إذا أتم قراءة القرآن وتلاوته للنهائية). وكذلك، استُخدمت الكلمة في بعض الروايات بمعنى "الختم والإغلاق" كما ورد في القرآن الكريم. كقوله (ﷺ) "لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ عَنْ وَدْعِهِمُ الْجُمُعَاتِ، أَوْ لَيَخْتِمَنَّ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ، ثُمَّ لَيَكُونَنَّ مِنَ الْغَافِلِينَ".¹³ كما استُخدمت هذه المادة في بعض الروايات للإشارة إلى مكيال "الصاع" حيث كان يُطلق على الصاع اسم "المختوم" نظرًا لوضع الختم على حافته العليا لمنع تزويره أو التلاعب بمقداره، كما في حديث الحذري "الْوَسْقُ سِتُّونَ مَحْتَمًا"¹⁴.

2- العرض والمعارضة

يُعبّر مفهوم "العرض" عن المدارسة المتبادلة التي كانت تتم في كل عام من شهر رمضان بين جبريل عليه السلام والنبي (ﷺ)، حيث كانا يعرضان على بعضهما ما نزل من آيات القرآن. وبفضل هذه الممارسة، يتم تثبيت الآيات التي أوحيت وترسيخها بقراءتها من أولها إلى آخرها في كل رمضان.¹⁵ وتأتي كلمة "العرض" وكذلك "المعارضة" المشتقة من نفس الجذر، في اللغة بمعنى الإظهار، والبيان، والتقديم، والقراءة عن ظهر قلب، والمقابلة (المقارنة)، وقراءة ما استُقرئ، والمواجهة.¹⁶ وقد استُخدمت في القرآن الكريم بمعنى التقديم والإظهار.¹⁷

وقد نُسب هذا المفهوم إلى النبي (ﷺ) في بعض الأحاديث النبوية.¹⁸ كما كان "العرض" موضوعًا لعناوين بعض الأبواب في كتب الحديث، فقد أورد البخاري في "صحيحه" روايتين تحت عنوان "باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي (ﷺ)".¹⁹ واستُخدمت هنا كلمتا "عرض" و"معارضة" على وزن مُفاعلة. وتدل "المعارضة" على فعل تفاعلي يجري بين شخصين، كما تعبر عن عملية مقابلة أو مقارنة شيء بشيء آخر. من جانبه، أورد النسائي في "السنن الكبرى" ثلاث روايات في "باب عرض جبريل القرآن".²⁰

⁹ البخاري، "المناقب"، 18، (حديث رقم 3535).

¹⁰ إبراهيم الحري، غريب الحديث، تحقيق: سليمان إبراهيم محمد العايد، (مكة: جامعة أم القرى، 1405)، 557/2.

¹¹ مسلم، "القدر"، 1، (حديث رقم 2651).

¹² الدارمي، المسند الجامع، تحقيق: حسين سليم أسد الدارمي، (الرياض: دار المغني، 2000)، "فضائل القرآن"، 33، (حديث رقم 3517).

¹³ مسلم، "الجمعة"، 12، (حديث رقم 865).

¹⁴ انظر: الخوارزمي، "ختم"، المغرب في ترتيب المغرب، 243/1.

¹⁵ مظفر إنجي، ابن مجاهد ومكانته في علم القراءات في سياق كتاب السبعة (جامعة نجم الدين أربكان، رسالة دكتوراة، 2025)، 99.

¹⁶ الخليل بن أحمد، "مادة عرض"، العين، 271/1؛ عبد الباقي توران، "عرضة"، موسوعة الديانة الإسلامية (أنقرة: منشورات الديانة التركي، 2006)، 446/3.

¹⁷ "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ"، (البقرة، 31/2).

¹⁸ "إِنَّ جَبْرِيلَ كَانَ يِعَارِضُنِي الْقُرْآنَ كُلَّ سَنَةٍ مَرَّةً، وَإِنَّهُ عَارِضُنِي الْعَامَ مَرَّتَيْنِ، وَلَا أَرَاهُ إِلَّا حَضَرَ أَجْلِي"، ابن أبي شيبه، المصنف، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ)، 154/6، (حديث رقم: 30292-30293)؛ البخاري، "المناقب"، 25، (حديث رقم: 3624)؛ مسلم، "الفضائل"، 12، (حديث رقم: 2308).

¹⁹ البخاري، "فضائل القرآن"، 7، (الحديث رقم: 4997-4998).

²⁰ النسائي، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)؛ "فضائل القرآن"، 7، (حديث رقم: 7938-7940) "الصيام"، 2 (حديث رقم: 2416).

وفي إحدى هذه الروايات، استُخدمت كلمة "المدرسة"²¹ بمعنى المذاكرة والدرس المتبادل، وهي تختلف عن المصطلحات الواردة في الروايات الأخرى. وعلى الرغم من أن كيفية "العرض" وطبيعته الدقيقة غير معروفة تفصيلاً، إلا أن هناك روايات تؤكد وقوعه في كل ليلة²² من ليالي شهر رمضان منذ بدء نزول الوحي.

3-المقابلة

يحمل هذا المفهوم في الأصل نفس معنى "المعارضة"، ويشير - كما ذكرنا آنفاً - إلى القراءة المتبادلة والمقارنة للقرآن الكريم التي كانت تتم بين جبريل عليه السلام والنبي (ﷺ)، لا سيما في أشهر رمضان. وفي الاصطلاح، يُعبر عن تلاوة وختم القرآن في المجالس والمساجد خلال شهر رمضان، فيقرأ شخص من المصحف أو عن ظهر قلب، ويستمع لتلاوته الآخرون. وهذه الكلمة مشتقة من الجذر (ق ب ل)، الذي يعني القبول والرضا والكفالة، وهي في اللغة على وزن "مفاعلة"، وتأتي بمعنى مقارنة شيئين، أو عرض أحدهما على الآخر، أو التقابل وجهًا لوجه.²³ وقد استمر هذا التطبيق منذ العصر العثماني خلال أشهر رمضان. وتحولت "المقابلة" في تركيا إلى تقليد ديني وثقافي راسخ، فلا يزال الحفاظ يتلونّها في البيوت والمجالس، وكذلك في المساجد والجوامع، خاصة في شهر رمضان المبارك كما كان عليه الحال في السابق.²⁴

4-التحزيب والحزب

يُشير هذا المفهوم إلى تقسيم تلاوة القرآن الكريم إلى أجزاء وأحزاب، وتنظيمها في مدد زمنية محددة.²⁵ والكلمة مشتقة من الجذر (ح ز ب)، وتعني في اللغة الطائفة من القوم، والتقسيم، والتجزئة، والقطع، ووُزِدَ الرجل من القرآن والصلوة حِزْبًا.²⁶ واستنادًا إلى بعض الروايات المتعلقة بهذا الموضوع، يمكن الوصول إلى معلومات تفيد بأن القرآن كان يُتلى مقسمًا إلى أجزاء منذ العصور المبكرة.²⁷ وفي بعض الروايات، تأخر رسول الله (ﷺ) ذات ليلة على أصحابه، فقال لهم معللاً تأخره: "طَرَأَ عَلَيَّ حِزْبِي مِنَ الْقُرْآنِ، فَكِرِهْتُ أَنْ أُخْرِجَ حَتَّى أَتَمَّهُ"²⁸، أو قال في رواية: "إِنَّهُ طَرَأَ عَلَيَّ نَفَرٌ مِنَ الْجَنِّ، وَبَقِيَ عَلَيَّ مِنْ حِزْبِي شَيْءٌ، فَكِرِهْتُ أَنْ

²¹ النسائي، السنن الكبرى، "فضائل القرآن"، 7، (حديث رقم 7939)؛ البخاري، "بدء الوحي"، 1، (حديث رقم 6).

²² أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، 375/4 (حديث رقم 2616)؛ البخاري، "فضائل القرآن"، 7، (حديث رقم 4997)؛ "بدء الخلق"، 6 (حديث رقم 3220)؛ النسائي، السنن الكبرى، "فضائل القرآن"، 7، (حديث رقم 7939)؛ ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، 1959)، 43/9.

²³ ابن منظور، "قبل - مقابلة"، لسان العرب، 537/11-546.

²⁴ نبي بوزكورت، "مقابلة"، موسوعة الديانة الإسلامية، (أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2006)، 100/31؛ طوبا يالتشين، "الأهمية التي تعطي للمقابلة في عهد الدولة العثمانية"، مجلة الدين والحياة لدار إفتاء إسطنبول، عدد 5، (أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2008)، 68-69.

²⁵ الخليل، "تحذيب"، المغرب في ترتيب المغرب، 199/1؛ ولي كايهان، "وضع العلامات على المصاحف في سياق القراءة الصحيحة: الإعجام وما بعده" مجلة العلوم 1/12 (2007)، 101-136.

²⁶ سليمان أولوداغ، "حزب"، موسوعة الديانة الإسلامية، (أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 1998)، 182/18-183.

²⁷ ابن أبي شيبة، المصنف، 242/2 (حديث رقم: 8583)؛ ابن حنبل، المسند، 88/26 (حديث رقم: 19021).

²⁸ أبو داود، "رمضان"، 324 (حديث رقم: 1393)؛ ابن ماجه، "الصلوة"، 178 (حديث رقم: 1345).

أَخْرَجَ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى أَقْرَأَهُ".²⁹ وفي الحديث أيضاً، سئل أصحاب رسول الله (ﷺ) كيف تحزبون القرآن؟ قالوا نُحْزِنُهُ ثَلَاثَ سُوْرٍ وَخَمْسَ سُوْرٍ وَسَبْعَ سُوْرٍ وَتِسْعَ سُوْرٍ وَإِحْدَى عَشْرَةَ وَثَلَاثَ عَشْرَةَ وَحِزْبُ الْمُفَصَّلِ مِنْ ق حَتَّى نَحْتِمَ.³⁰

وعند النظر في الروايات المتعلقة بتحزيب القرآن، يمكن القول بأن وفد ثقيف في الحديث أعلاه، زار النبي (ﷺ) في السنة التاسعة للهجرة، مما يعني أن القرآن كان مقسماً إلى أحزاب قبل ذلك التاريخ، وأن الصحابة كانوا يختمون القرآن في سبعة أيام. ورغم أن هذا التحزيب في التلاوة استُدل به على ترتيب سور القرآن في المصحف في عهد النبي (ﷺ)، فإن الراجح هو ترتيب سور المفصل من "سورة ق" حتى "سورة الناس"، وأن ما عدا ذلك، طرأ عليه تقديم وتأخير في السور.³¹ والمستفاد من الروايات السابقة كذلك، أن النبي (ﷺ) كان له "حزب" أي وَرْدٌ يَوْمِيٌّ محدّد يقرؤه، ولا تتوفر معلومات جازمة حول مقدار هذا الحزب. ومن ناحية أخرى، نُقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله "مَنْ قَاتَهُ حِزْبُهُ مِنَ اللَّيْلِ فَقَرَأَهُ حِينَ تَزُولُ الشَّمْسُ إِلَى صَلَاةِ الظُّهْرِ فَإِنَّهُ لَمْ يَفُتْهُ أَوْ كَأَنَّهُ أَذْرَكَهُ".³² وقد تبّه ابن عبد البر في كتابه "الاستدكار" إلى أن المحفوظ في رواية أخرى "مَنْ نَامَ عَنْ حِزْبِهِ فَقَرَأَهُ مَا بَيْنَ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَصَلَاةِ الظُّهْرِ كُتِبَ لَهُ كَأَنَّمَا قَرَأَهُ مِنَ اللَّيْلِ"، وقال "وهذا عند أهل العلم أولى بالصواب ... من زوال الشمس إلى صلاة الظهر، لأن ضيق ذلك الوقت لا يدرك فيه المرء حزبه من الليل، ورب رجل حزبه نصفٌ وثلثٌ وربّعٌ ونحو ذلك. وقد كان عثمان، وتميم الداري، وعلقمة وغيرهم يقرؤون القرآن كله في ركعة، وكان سعيد بن جبير وغيره يختمون القرآن مرتين أو أكثر في ليلة".³³ وتذكر كتب شروح الحديث أن كلمة "الحزب" هنا تعني عادةً جزءاً أو قسمًا من القرآن، وأن تحديد مقداره يعود لهمة الشخص المكلف وقدرته.³⁴

5- استخدامات "الختم" و"القراءة" في الروايات

وردت كلمة "الختم" في روايات ختم القرآن الكريم بصفة عامة، في صيغ صرفية متنوعة. فجاءت أحياناً بصيغة الفعل الماضي "ختم"، وأحياناً بصيغة الفعل المضارع "يختم"، وتارة أخرى بصيغة المصدر أو الاسم "خَتْمٌ، خِتَامٌ، خَتْنٌ"، وفي المرة والمرة؛ ختمة وختمات. ومن الناحية الدلالية، يلاحظ كثرة استخدام كلمتي "القراءة" و"الختم" في الروايات، وبالنظر إلى سياق النصوص وسباقها، يتبين أن كلتي الكلمتين تُستخدمان أحياناً للتعبير عن المعنى الذي تحتويه الأخرى، رغم اختلاف مادتي "خ ت م" و "ق ر أ" من حيث الأصل اللغوي. فكما أشرنا سابقاً، تُستخدم كلمة "الختم" في الروايات المتعلقة بموضوعنا بمعنى الإنهاء والفراغ، كما تُعبر اصطلاحاً عن إتمام قراءة القرآن من أوله إلى آخره في مرة واحدة أو عدة مرات. و"ق ر أ"³⁵ تعني القراءة مطلقاً، وهي بهذا المعنى ترادف كلمة "التلاوة". كما وردت كلمتا "الختم" و"القراءة" معاً في بعض الروايات، بينما استُخدمت إحداها بمعنى

²⁹ ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، 49/6، (حديث رقم: 1675).

³⁰ ابن أبي شيبة، المصنف، 242/2، (حديث رقم: 8583).

³¹ ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 43/9.

³² مالك، الموطأ، "القرآن"، (حديث رقم 3)، ابن حنبل، المسند، 344/1.

³³ جمال الدين يوسف بن عبد الله بن عبد البر، الاستدكار، تحقيق سالم محمد عطا - محمد علي معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 475/2.

³⁴ أبو الوليد الباجي، المنتقى، (القاهرة: مكتبة السعادة، 1332هـ)، 346/1.

³⁵ للتوسع في المعنى، انظر: الخليل، "قرأ"، العين، 204/5-205.

الأخرى في روايات أخرى بناءً على السياق. ومن أمثلة ذلك ما نُقل عن التابعي البصري أبو حمزة بن عمران (ت 127هـ/745م)³⁶ حين قال لابن عباس: "إِنِّي رَجُلٌ سَرِيعُ الْقِرَاءَةِ، وَزَيْمًا قَرَأْتُ الْقُرْآنَ فِي لَيْلَةٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ"³⁷، أو قوله: "إِنِّي سَرِيعُ الْقِرَاءَةِ، إِنِّي أَقْرَأُ الْقُرْآنَ فِي ثَلَاثٍ"³⁸. فالواضح أن معنى "القراءة" هنا هو "ختم القرآن"³⁹. وهكذا، يقودنا تحليل مفهومي الختم والقراءة في الروايات إلى النتيجة التالية: إن كل "ختم" للقرآن يتضمن بالضرورة "قراءة"، ولكن ليس كل "قراءة" للقرآن تعني بالضرورة "ختمًا". كما يُلاحظ بوضوح عدم استخدام كلمة "التلاوة" بمعنى القراءة في هذه الروايات.⁴⁰

الإطار التاريخي

يتناول هذا القسم معلومات حول ممارسات النبي (ﷺ) والصحابة في قراءة القرآن وحفظه وعرضه في زمن نزول الوحي في العصور المبكرة، مع الإشارة إلى الصحابة الحفاظ وكتاب الوحي. كما تمت محاولة استقصاء طبيعة التوجهات نحو مفهوم "الختم" في تلك الفترة والوصول إلى تحديد دقيق لها.

نزلت آيات القرآن على النبي (ﷺ) منجمة ومفرقة على مدار ثلاث وعشرين سنة تقريبًا. بدأت هذه المسيرة في مكة خلال شهر رمضان، واكتملت في المدينة المنورة مع مراعاة الوقائع الفردية والاجتماعية والمجتمعية. وبينما كان الوحي ينتزل تباغًا، أبدى النبي (ﷺ) دقة متناهية في حفظ الآيات وكتابتها وقراءتها وتبليغها للصحابة. وقد دفعه حرصه الشديد في البداية إلى محاولة حفظ الوحي أثناء نزوله، فنزل قوله تعالى: (لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ # إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ) [القيامة: 16-17]، فاطمأن النبي (ﷺ) بشأن حفظ الآيات. وقد تم حفظ الآيات وتثبيتها أولًا في الصدور، أي في الذاكرة، ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل جرى تدوينها كتابةً بأمر النبي (ﷺ) من قبل "كتاب الوحي".⁴¹

لقد تكفل الله سبحانه بحفظ القرآن الكريم، فقال سبحانه: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) [الحجر: 9]. ورغم ثبوت هذا الحفظ الإلهي الأبدي لكتابه الكريم، فقد ورد أن جبريل كان يعرض على النبي (ﷺ) في كل عام في رمضان ما نزل من القرآن، وقد استمرت هذه الممارسة المعروفة بـ "العرض" في رمضان كل عام، وفي العام الذي توفي فيه النبي (ﷺ)، قُرى القرآن مرتين.

³⁶ ابن سعد، الطبقات الكبرى، 176/7؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، 243/5.

³⁷ البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ط 3، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 555/2، (حديث رقم 4061).

³⁸ البيهقي، السنن الكبرى، 555/2، (حديث رقم 4060).

³⁹ من أجل أمثلة أخرى، انظر: البيهقي، السنن الكبرى، 399/2، (حديث رقم 3530)؛ الدارمي، المسند الجامع، "فضائل القرآن"، 23، (حديث رقم 3529)؛ النسائي، السنن الكبرى، "فضائل القرآن"، 48، (حديث رقم 8011)؛ ابن حبان، المسند الصحيح، "القراءات"، 33، (حديث رقم 756)؛ زين الدين علي المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1356هـ)، 171/6.

⁴⁰ من أجل استخدام لافت مادة "خ ت م" انظر: البيهقي، شعب الإيمان، 432/3، (حديث رقم 1918). وقد ذُكر أن الرواية نُقلت فقط عن حفص بن عمر الحكيم وهو راوٍ مجهول، وأنها رواية فردة وضعيفة؛ ابن حبان، المجروحين، تحقيق محمود إبراهيم زايد (حلب: دار الوعي، 1396)، 259/1-260، (حديث رقم 256)؛ تقي الدين أحمد المقرئ، مختصر الكامل في الضعفاء وعلل الحديث، تحقيق أنس عارف الدمشقي، (القاهرة: مكتبة السنة، 1994)، 282/1، (حديث رقم 509).

⁴¹ النووي، التبيان في آداب حملة القرآن، تحقيق محمد الحجار، (لبنان: دار ابن حزم، 1994)، 185.

بهذه الطريقة توثيقاً وحفظاً.⁴² واقتداءً بالنبي (ﷺ)، أولى الصحابة أهمية قصوى لحفظ الآيات النازلة وقراءتها ونقلها للآخرين أداءً للأمانة والتبليغ.⁴³

لعب كتاب الوحي دوراً حيويًا في حفظ القرآن. ورغم تعدد الآراء في عددهم، فإن المصادر اتفقت على خمسة أسماء بارزة هم، علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وزيد بن ثابت وأبي بن كعب وعبد الله بن سعد بن أبي السرح.⁴⁴ وكذلك، تعددت الآراء في عدد الصحابة الذين كانوا يحفظون القرآن كاملاً في عهد النبي (ﷺ).⁴⁵ وخلاصة القول، أن العدد الدقيق غير معروف، وتؤكد المصادر "خلفاً كثيراً" من الصحابة كانوا يحفظون القرآن عن ظهر قلب.

وكما تبين في باب "التحزيب" أعلاه، لم يقتصر الأمر على نقل وجود حزب أو ورد محدد كان النبي (ﷺ) يقرؤه، أو تقسيم الصحابة للقرآن إلى سبعة أحزاب، بل تضمنت الروايات كذلك، توجيهات نبوية لبعض الصحابة حين سألوهم: والوحي لا يزال يتنزل، "كيف نختم القرآن؟". ومع ذلك، ورغم البحث المستفيض في مصادر الحديث، لم يتسنى الوصول إلى معلومة كافية حول كيفية إجراء "ختم القرآن" بالمعنى الكامل بينما كان الوحي لا يزال يتنزل. وبسبب محدودية البيانات، لا تزال الأسئلة التالية بانتظار إجابات شافية، ما الذي كان يعنيه مفهوم الختم تحديداً من حيث الكم والكيف في تلك الفترة المبكرة؟ هل كان مفهوم الختم آنذاك يتطابق مع مفهومه اليوم؟ هل كان "ختم" القرآن وارداً قبل اكتمال نزوله وقبل جمعه في مصحف واحد؟

ومع ذلك، يمكن الوصول إلى بعض النتائج استناداً إلى روايات "التحزيب"، إذ نقل الصحابي أوس أن الصحابة كانوا يقرؤون القرآن مقسماً إلى أجزاء محددة قبل السنة التاسعة للهجرة. ويغلب الظن أن هذه الممارسة كانت تتم من الحفظ غيباً، أي من الذاكرة، فالحقائق التاريخية تؤكد أن حفظ القرآن في صدور النبي (ﷺ) وأصحابه سبق الكتابة، وكانت الذاكرة هي المعتمد الأول.⁴⁶ ويدعم هذا الاحتمال حقيقة أن القرآن لم يكن قد جُمع بعد في مصحف واحد. من ناحية أخرى، وبالنظر إلى سن الصحابي عبد الله بن عمرو بن العاص، الذي ارتبط اسمه بمفهوم الختم واقتربت به معظم رواياته، يظهر أن مفهوم الختم بدأ ينتشر بشكل أوسع

⁴² عبد الباقي توران، "عرضة"، موسوعة الديانة الإسلامية.

⁴³ من أجل الأمثلة الأخرى، انظر: البخاري، "تفسير القرآن"، 98، (حديث رقم 4960)؛ ابن أبي شيبه، المصنف، 132/6، (حديث رقم 30063)؛ أحمد بن حنبل، المسند، 225/6، (حديث رقم 3697)؛ البخاري، "فضائل القرآن"، 8، (حديث رقم 5000)؛ محي السنة الفراء البغوي، شرح السنة، تحقيق شعيب الأرناؤوط - محمد زهير الشاويش (دمشق-بيروت: المكتب الإسلامي، 1983)، 526-525/4؛ الذهبي، تذكرة الحفاظ، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 27/1؛ أحمد بن حنبل، المسند، 395/5، (حديث رقم 3422). ومن أجل الصحابة الذين ذكر الذهبي أنهم عرضوا القرآن كاملاً على النبي (ﷺ) انظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 20-9/1.

⁴⁴ محمد سعاد مرت أوغلو، "كاتب الوحي"، موسوعة الديانة الإسلامية (أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2012)، 449-447/42.

⁴⁵ للمزيد من الآراء، انظر: محمد طاهر عبد القادر الخطاط، تاريخ القرآن الكريم، (جدة: مطبعة الفتح، 1946)، 60-59/1؛ الطيالسي، المسند، 507/3، تحقيق محمد بن عبد المحسن التركي، (مصر: دار هجر، 1999)، (حديث رقم 2130)؛ أحمد بن حنبل، المسند، 114/21، (حديث رقم 13441)؛ البخاري، "منابغ الأنصار"، 17، (حديث رقم 3810)؛ "فضائل القرآن"، 8، (حديث رقم 5003)؛ أبو شامة المقدسي، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، تحقيق طيار آلتيكولاتش، (بيروت: دار صادر، 1975)، 42-37/1؛ ابن حجر، فتح الباري، 48/9؛ محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط 3، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، د.ت) 242/1؛ أبو عبد الله محمد الواقدي، المغازي، تحقيق مارسدن جونس، ط 3، (بيروت: دار العلمي، 1409هـ/1989)، 346/1.

⁴⁶ الزرقاني، مناهل العرفان، 242/1.

نحو نهاية العهد المدني، إذ تذكر مصادر السير والمغازي والحديث أنه ولد قبل الهجرة بسبع سنوات، وأسلم قبل والده في السنة السابعة للهجرة⁴⁷، وهاجر إلى المدينة قبيل فتح مكة.⁴⁸

وفي هذا السياق، أشار أبو عبد الله الزنجاني (ت 1360هـ/ 1941م) في كتابه "تاريخ القرآن" إلى مواقف الصحابة وتمسكهم بحفظ القرآن ونقله للآخرين، حيث سجل ما يلي "كان الصحابة إذا تلقوا آية من النبي (ﷺ) أو سورة يترددون عليه غير مرة، ويتلوها أمامه حتى يزداد تثبتهم من حفظها، ويسألونه هل حفظت كما أنزلت؟ حتى يقرهم عليها. ذكر الحافظ الذهبي في "تذكرة الحفاظ": روى خارجه بن زيد بن ثابت عن أبيه، قال: أتى النبي المدينة وقد قرأت سبعة عشرة سورة، فقرأت على رسول الله، فأعجبه ذلك، وقال: "يا زيد تعلم لي كتابة يهود فياني ما آمنهم على كتابي"، قال فحذقته في نصف شهر. وبعد الحفظ والإتقان، كان كل حافظ ينشر ما حفظه، ويعلمه لأولاد والصبيان والذين لم يشهدوا النزول ساعة الوحي من أهل مكة والمدينة ومن حولهم من الناس، فلا يمضي يومٌ أو يومان إلا وما نزل محفوظٌ في صدور كثيرين من الصحابة، وكان الحفظة والقراء يعرضون على النبي (ﷺ) القرآن، ويختمونه عنده".⁴⁹ وكذلك، يُفهم من الحوار الذي دار بين عبد الله بن عمرو والنبي (ﷺ) أن مصطلح "الختم" كان يُطلق على قراءة جميع ما نزل من الآيات والسور حتى تلك اللحظة⁵⁰.

وخلاصة القول إنه يتضح من الروايات ذات الصلة وشروحها أن قراءة "كامل ما نزل من الآيات" في عهد النبي (ﷺ) كانت تسمى "ختمًا". ونظرًا لأن الآيات والسور لم تكن قد جمعت بعد في مصحف واحد آنذاك، ومراعاة حقيقة أن الصحابة كانوا يحفظون الآيات فور نزولها، فإن الراجح أن هذا الفعل كان يتم حفظًا وغيبًا من الذاكرة. وكما يمكن القول إن مسألة "التحزيب" قد بدأ تطبيقها قبل السنة التاسعة للهجرة، وبالتالي يمكن استنتاج أن الصحابة كانوا في الغالب يختمون القرآن في سبعة أيام.

القضايا المتعلقة بالختم في الكتب الستة

أورد البخاري (ت 256هـ/ 870م) في "صحيحه" موضوع الختم في كتاب "فضائل القرآن"، باب "في كم يُقرأ القرآن"⁵¹، ذكر فيه ثلاث روايات عن الصحابي عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما تتعلق بالمدة الزمنية للختم. في نهاية الرواية الأولى، ذكر البخاري أن بعضهم قال إن مدة الختم هي "ثلاث، وبعضهم في خمس، وأكثرهم على سبع". وقد استفتح البخاري هذا الباب بقوله تعالى: (فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ) [المزمل: 20]. وتوضح الرواية الثالثة أن النبي (ﷺ) أمر عبد الله بن عمرو فقال: "اقْرَأِ الْقُرْآنَ فِي

⁴⁷ أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي، معجم الصحابة، تحقيق محمد الأمين بن الجكني، (الكويت: دار البيان، 2000)، 495/3، (حديث رقم 1467).

⁴⁸ ابن سعد، الطبقات الكبرى، 203-197/4.

⁴⁹ أبو عبد الله الزنجاني، تاريخ القرآن، (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2012)، ص 40.

⁵⁰ "وَصَحَّ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ (ص) نَازِلُهُ إِلَى ثَلَاثِ لَيَالٍ، وَهَاءُ أَنْ يُقْرَأَ فِي أَقَلِّ مِنْ ثَلَاثٍ، وَهَذَا كَانَ فِي الَّذِي نَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ، ثُمَّ بَعْدَ هَذَا الْقَوْلِ نَزَلَ مَا بَقِيَ مِنَ الْقُرْآنِ. الذهبي، سير أعلام النبلاء، 84/3. "وقول عبد الله بن عمرو في بعض الروايات "جَمَعْتُ الْقُرْآنَ، فَقَرَأْتُهُ كُلَّهُ فِي لَيْلَةٍ"، وقوله "اقْرَأْهُ فِي شَهْرٍ"، المراد بالقرآن هنا كله، ولا يعارضه أن القصة وقعت قبل موت المصطفى (ص) بمدة، وذلك قبل نزول بعض القرآن الذي تأخر نزوله، لأنه العبرة بما دل عليه الإطلاق". المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، 60/2.

⁵¹ البخاري، "فضائل القرآن"، 34، (الحديث رقم: 5052-5054).

شَهْرٍ". قُلْتُ: إِنِّي أَجِدُ قُوَّةً. حَتَّى قَالَ (ﷺ) "فَافْرَأْهُ فِي سَبْعٍ وَلَا تَزِدْ عَلَى ذَلِكَ"، أي لا تحتم في أقل من سبعة أيام. كما ورد

ذكر عبادة عبد الله بن عمرو في الصيام والقراءة في كتاب "الصيام" في باب "صوم يوم وإفطار يوم".⁵²

بدوره، لم يخصص مسلم (ت 261هـ/875م) في "صحيحه"، باباً منفرداً لموضوع الختم، بل تناوله ضمن سياقات أضيّق. ففي كتاب "الصيام"، وباب "بَابُ صَوْمِ يَوْمٍ، وَإِفْطَارِ يَوْمٍ"، ورد النهي عن صوم الدهر، وفضل صوم يوم وإفطار يوم⁵³، وأورد روايتين عن عبد الله بن عمرو تتضمنان حواراً مع النبي (ﷺ) حول مدة الختم، على غرار ما فعله البخاري.

وفي "سنن" ابن ماجه (ت 273هـ/887م)، ورد موضوع الختم في كتاب "إقامة الصلاة والسنة فيها"، باب "في كم يستحب ختم القرآن"⁵⁴ عبر أربع روايات. تطرقت هذه الروايات إلى تحزيب القرآن، وتحديد سبعة أيام للختم كما أوصى النبي (ﷺ) عبد الله بن عمرو في هذا الشأن. وأورد أيضاً أن رسول الله (ﷺ) قال: "لَمْ يَفْقَهُ مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فِي أَقَلِّ مِنْ ثَلَاثٍ". كما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "لَا أَعْلَمُ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَأَ الْقُرْآنَ كُلَّهُ حَتَّى الصَّبَاحِ". ويُعد هذا المصنف أول من استخدم لفظ "يستحب" في عناوين الأبواب المتعلقة بالختم في كتب السنن.

وأورد أبو داود (ت 275هـ/889م) في "سننه" في "أَبْوَابُ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَتَحْزِيْبِهِ وَتَرْتِيْبِهِ"، "بَابٌ فِي كَمْ يُقْرَأُ الْقُرْآنُ"⁵⁵، أربع روايات تناولت منهج عبد الله بن عمرو في الختم وحواره مع النبي (ﷺ)، والتأكيد على أن من قرأ القرآن في أقل من ثلاث لم يفقهه. وأعقبه بباب "تحزيب القرآن"⁵⁶، ذكر فيه خمس روايات حول تقسيم الصحابة للقرآن إلى سبعة أحزاب لختمه في سبعة أيام، ونهي ابن مسعود عن القراءة السريعة، فقال مستنكراً "أَهَذَا كَهَذَا الشَّعْرِ، وَنَشْرًا كَنَشْرِ الدَّقْلِ؟! لَكِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْرَأُ النَّظَائِرَ السُّورَتَيْنِ فِي رَكْعَةٍ، الرَّحْمَنَ وَالنَّجْمَ فِي رَكْعَةٍ...".

واقصر الترمذي (ت 279هـ/892م) في "جامعه"، على نقل روايات الختم في أبواب "القراءات"، أورد أربع روايات، ذكر فيها المدة الزمنية للختم ومنهج عبد الله بن عمرو، كما ناقش مواضيع مثل ختم القرآن مرة واحدة على الأقل كل أربعين يوماً، وأن بعض العلماء قالوا: "وَلَا تُحِبُّ لِلرَّجُلِ أَنْ يَأْتِيَ عَلَيْهِ أَكْثَرُ مِنْ أَرْبَعِينَ يَوْماً وَلَمْ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ" استناداً لهذا الحديث. كما ذكر أن عثمان بن عفان كان يقرأ القرآن كله في ركعة الوتر. وفيه أيضاً، استحباب البدء بختم جديدة فور انتهاء السابقة، إذ قال رجلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَيَّ؟ قال: "الْحَالُ الْمُتَحِلُّ". قال: وَمَا الْحَالُ الْمُتَحِلُّ؟ قال: "الَّذِي يَضْرِبُ مِنْ أَوَّلِ الْقُرْآنِ إِلَى آخِرِهِ، كُلَّمَا حَلَّ ارْتَحَلَ".⁵⁷

⁵² البخاري، "الصيام"، 57، (الحديث رقم: 1978).

⁵³ مسلم، "الصيام"، 35، (الحديث رقم: 1159، 182، 184).

⁵⁴ ابن ماجه، "الصلاة"، 178، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009)، 369/2 (الحديث رقم: 1345-1348)؛ محمد فؤاد عبد الباقي، "ختم"، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (القاهرة: دن، 1945/1364)، 8/2.

⁵⁵ أبو داود، "الصلاة"، 323، (حديث رقم 1388-1391).

⁵⁶ أبو داود، "الصلاة"، 323، (حديث رقم 1392-1396).

⁵⁷ الترمذي، "القراءات"، 13، (حديث رقم 2946-2949).

وفي "السنن الصغرى" للنسائي (ت 303هـ/915م)، أورد في كتاب "الصيام" باباً بعنوان "ذِكْرُ اخْتِلَافِ أَلْفَاظِ النَّاقِلِينَ لِحَبْرِ عَائِشَةَ فِيهِ" 58، حديثاً لأُمِّنا عائشة رضي الله عنها، أنها قالت: "لَا أَعْلَمُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَرَأَ الْقُرْآنَ كُلَّهُ فِي لَيْلَةٍ".

وفي نفس الكتاب، في باب "صَوْمُ يَوْمٍ وَإِفْطَارُ يَوْمٍ وَذِكْرُ اخْتِلَافِ أَلْفَاظِ النَّاقِلِينَ فِي ذَلِكَ لِحَبْرِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو فِيهِ" 59، أورد روايتين حول صيام عبد الله بن عمرو وقراءته ووصايا النبي (ﷺ) له. كما أورد في باب "صَوْمُ عَشْرَةِ أَيَّامٍ مِنَ الشَّهْرِ وَاخْتِلَافُ أَلْفَاظِ النَّاقِلِينَ لِحَبْرِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو فِيهِ" 60 رواية تشير إلى قراءة عبد الله بن عمرو للقرآن في خمسة أيام. وبخلاف بقية كتب السنن، تميزت أبواب النسائي بذكر أسماء السيدة عائشة وعبد الله بن عمرو في عناوين الأبواب. وفي "السنن الكبرى" للنسائي، وتحديداً في كتاب "فضائل القرآن" وباب "فِي كَمْ يُقْرَأُ الْقُرْآنُ" 61، أورد ست روايات تمحورت حول صيام عبد الله بن عمرو وختمه للقرآن، فيقول عبد الله: "جَمَعْتُ الْقُرْآنَ فَقَرَأْتُ بِهِ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ، فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ (ﷺ) فَقَالَ لِي: "اقْرَأْ بِهِ فِي كُلِّ شَهْرٍ"، ولم يزل يستزيد حتى رخص له بقراءة الختم في ثلاثة أيام، وقال: "لَمْ يَفْقَهُ مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فِي أَقَلِّ مِنْ ثَلَاثٍ".

في إطار ما سبق، توصلنا إلى أن أدبيات الحديث المسندة قد نقلت عن السيدة عائشة (رضي الله عنها) أن النبي (ﷺ) لم يقرأ القرآن كاملاً في ليلة واحدة، وكان عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما هو المدار الذي تمحورت حوله معظم روايات ختم القرآن.

ظاهرة ختم القرآن في الأحاديث النبوية

تناولت روايات الأحاديث النبوية موضوع "الختم" من جوانب متعددة ومتنوعة؛ شملت تعيين وقت محدد للختم، وشهود عملية بدئه والفراغ منه، والاجتماع لأجله، ودعاء الختم ومدته، وتفضيل إتمامه في الصباح أو المساء، واختيار أوقات زمنية معينة في الشتاء والصيف، والتكبير عند الختم، والبدء بختمة جديدة فور الانتهاء من سابقتها، فضلاً عن بيان فضل الختم، والمفاضلة بين القراءة من المصحف أو عن ظهر قلب. والنظر إلى ممارسات الصحابة في هذا الموضوع، يرشدنا إلى بعض النقاط اللافتة؛ لا سيما الروايات التي تؤكد على أهمية "يوم الختم"، حيث كان بعض الصحابة يتربون ذلك اليوم وتلك الساعة بدقة، بل كان بعضهم يراقب عن بُعد لحظة الختم في المسجد، ويذل جهداً لشهود ذلك الوقت، بينما كان بعضهم الآخر يجمع أهله وعياله عند ختمه للقرآن للدعاء. وتعد مسألة الحرص على الختم في مدة محدّدة، والسؤال (في كم يوم يُختم؟) من أكثر القضايا التي ركزت عليها الروايات، وانصبت معظم روايات الأحاديث النبوية على هذا الجانب، وأكثر هذه الأحاديث مروية عن الصحابي عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما. والنقطة الأكثر دقة وحسماً وأهمية في هذا الصدد، هي الأحاديث المروية عن السيدة عائشة

58 السنن الصغرى، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، (حلب: المكتبة الإسلامية، 1986)، "الصيام"، 35، (حديث رقم 2182).

59 النسائي، السنن الصغرى، "الصيام"، 35، (حديث رقم 2390، 2393).

60 النسائي، السنن الصغرى، "الصيام"، 35، (حديث رقم 2400).

61 النسائي، السنن الكبرى، "فضائل القرآن"، 48، (حديث رقم 8010-8015).

رضي الله عنها، والتي تشير إلى أن النبي (ﷺ) لم يقرأ القرآن من أوله إلى آخره في ليلة واحدة قط. كما ربطت بعض الروايات المتعلقة بالحد الأدنى لمدة الختم على ضرورة القراءة بتدبر وفهم للآيات.

وقراءة القرآن وتلاوته وختمه في شهر رمضان يحمل أهمية خاصة مضاعفة، ففي هذا الشهر بدأ نزول القرآن، وفيه كان النبي (ﷺ) يعرض على جبريل عليه السلام ويدارسه ما نزل من الآيات. كما حملت الروايات حرص بعض الصحابة والتابعين وتبع التابعين على ختم القرآن والإكثار منه في رمضان بشكل خاص.

وثمة مسألة أخرى تتعلق بالختم، وهي تصنيف أعمال الأشخاص بناءً على عدد مرات ختمهم للقرآن. فقد ورد في حديثٍ مرسلٍ عن مجاهد "من قرأ القرآن في سبع فذلك عمل المقربين، ومن قرأه في خمس ذلك عمل الصديقين، ومن قرأه في ثلاث ذلك عمل النبيين، وذلك الجهد، ولا أراكم تطيقونه إلا أن تصبروا على مكابدة الليل، أو يبدأ أحدكم بالسورة وهمه في آخرها. قالوا يا رسول الله: وفي أقل من ثلاث؟ قال: لا ومن وجد منكم نشاطاً فليجعله في حسن تلاوتها".⁶²

وكذلك، نجد أكثر الكتب المصنفة التي استندنا إليها في بحثنا في "علوم القرآن"⁶³ تناولت موضوع الختم بملاحمه العامة تحت العنوان الرئيسي: "فضائل القرآن".

مدة الختم في الروايات

تعد الروايات المتعلقة بالمدة الزمنية لختم القرآن الكريم من أكثر القضايا حضوراً في عناوين أبواب الحديث وأوفرها عدداً. وقد نوقشت هذه المسألة في كافة مصادر الحديث وشروحها تقريباً، حيث استخدم بعض المحدثين في تراجم الأبواب عبارة "في كم؟" مقرونة بفعل القراءة أو الختم للتعبير عن المقدار الزمني. وكما سلف ذكره، فإن الغالبية العظمى من هذه الروايات تدور حول الصحابي عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.⁶⁴

وتشير الروايات إلى أن النبي (ﷺ) تدرج استجابةً لاستزادة عبد الله بن عمرو وإلحاحه على وُرد ختم القرآن في زمن أقل، من ثلاثين يوماً، ثم عشرين، ثم خمسة عشر، ثم عشرة، ثم سبع ليالٍ، ثم خمس ليالٍ⁶⁵، وصولاً إلى قوله (ﷺ) "اقرأ في ثلاث ولا أقل من ذلك، فإن من قرأه في أقل من ثلاث لم يفقهه". ورغم ذلك، استمر عبد الله في إلحاحه، فقال: فما زلت أناقصه حتى قال (ﷺ): "اقرأ في يومٍ وليلةٍ لا تزيد على ذلك شيئاً".⁶⁶ وفي سنوات عمره المتأخرة، كان عبد الله بن عمرو يعبر عن ندمه قائلاً: "اليتني قبلت رخصة رسول الله (ﷺ)، وذاك أني كبرت وضعفت". وقال: "لأنَّ أكونَ قبلتُ الثلاثةَ الأيامَ التي قال رسول الله ﷺ،

⁶² المتقي الهندي، كنز العمال، تحقيق بكرى حياني - صفوة السقا (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981)، 538/1، (حديث رقم 2416-2417).

⁶³ انظر: القاسم بن سلام، فضائل القرآن، تحقيق مروان العطية، (دمشق: دار ابن كثير، 1995)، 107/1.

⁶⁴ الترمذي، "القراءات"، 13، (حديث رقم 2947).

⁶⁵ البخاري، "فضائل القرآن"، 34، (حديث رقم 5053-5054).

⁶⁶ عبارة (مرة في اليوم) لم تُنقل إلا في هذه الرواية. انظر: الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق سعد بن عبد الله الحميد - خالد بن عبد الرحمن الجريسي (الناشر ومكان وتاريخ النشر غير مذكور)، 563/13، (حديث رقم 14459).

أحبَّ إلي من أهلي ومالي"، فكان يقرأ على بعض أهله الشُّعب من القرآن بالنهار، والذي يقرؤه يَعْرضُه من النهار، ليكون أخف عليه بالليل، وإذا أراد أن يتقوى أفطر أياماً وأحصى، وصام مثلهن كراهية أن يترك شيئاً فارق النبي (ﷺ) عليه.⁶⁷

وقد نُقل عن عبد الله بن عمرو قوله "جمعُ القرآن فقرأته كله في ليلة".⁶⁸ ويوضح السندي في شرحه أن المقصود بكلمة "جمعُ" هنا هو الحفظ عن ظهر قلب، وأن عبد الله كان يقرأ القرآن كاملاً في صلاته.⁶⁹ ويرى ابن حجر أنه لا تعارض بين الروايات المختلفة في مدد الختم، إذ يمكن الجمع بينها، وأن النهي عن الزيادة ليس على التحريم كما أن الأمر في جميع ذلك ليس على الوجوب، واستدل في ذلك على قرائن الحال، وهو النظر إلى عجزه في الحال أو المال، ثم أضاف "وأغرب بعض الظاهرية فقال يحرم أن يقرأ القرآن في أقل من ثلاث". وعزا إلى النووي قوله: "أكثر العلماء على أنه لا تقدير في ذلك وإنما هو بحسب النشاط والقوة فعلى هذا يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص والله أعلم".⁷⁰

ورغم أن الروايات ذكرت مُدَّةً للحد الأقصى للختم كالأربعين والستين يوماً، أو اليوم والثلاثة للحد الأدنى، فإن التطبيق العملي في العصور المبكرة لم يلتزم بحدود صارمة، والدليل على ذلك ممارسات الخليفة عثمان بن عفان وغيره من الصحابة والتابعين الذين كانوا يختمون في مدد أقل. وتشدد الروايات على أن الغاية الأسمى للمسلم هي جعل القرآن مركزاً لحياته والقراءة بتدبر وفهم.⁷¹ ويرى أبو الوليد الباجي (ت 1081/474) أن التحديد بالثلاث والسبع كان خاصاً بعبد الله بن عمرو ولا يشكل نهيًا عامًا للآخرين. وقد سئل الإمام مالك عن يَختَم كل ليلة، فقال "ما أحسن ذلك! إن القرآن إمام كل خير".⁷²

وأشار الإمام الغزالي (ت 1111/505)، إلى أن مدة الختم تتراوح بين أسبوع وثلاثة أيام بناءً على ممارسات الصحابة، وذكر رواية تفيد أن ما قل عن ثلاث يمنع التدبر. وقسم الختم إلى أربع مراتب: مرة كل يوم، وكرهه بعض العلماء. ومرة كل شهر. ومرة كل أسبوع. ومرتان في الأسبوع. ورأى أن الأفضل ختمتان في الأسبوع؛ واحدة في النهار في صلاة فجر الاثنين، والثانية في ليلة الجمعة، "فإن الملائكة تصلي عليه إن كانت ختمته ليلاً حتى يصبح، وإن كان نهاراً حتى يمسي فتشمل بركتهما جميع الليل والنهار". وخلص في التفصيل في مقدار القراءة إلى أنه "إن كان من العابدين السالكين طريق العمل فلا ينبغي أن ينقص عن

⁶⁷ عبد الرزاق، المصنف، 355/3-356، (حديث رقم 5956-5958)؛ أحمد بن حنبل، المسند، 8/11، (حديث رقم 6477، 6764، 6876، 6880)؛ الدارمي، المسند الجامع، "فضائل القرآن"، 33، (حديث رقم 3529)؛ البخاري، "فضائل القرآن"، 34، (حديث رقم 5052-5054)؛ مسلم، "الصيام"، 35، (حديث رقم 1159)؛ أبو داود، "الصلاة"، 323، (حديث رقم 1388-1391، 1395)؛ النسائي، السنن الصغرى، "الصيام"، 35، (حديث رقم 2390-2400)؛ النسائي، السنن الكبرى، "فضائل القرآن"، 48، (حديث رقم 8010-8012، 8014، 8015)؛ ابن ماجه، "الصلاة"، 178، (حديث رقم 1346).

⁶⁸ ابن ماجه، "الصلاة"، 178، (حديث رقم 1346)؛ النسائي، السنن الكبرى، "فضائل القرآن"، 48، (حديث رقم 8010).

⁶⁹ ابن حجر، فتح الباري، "فضائل القرآن"، 52/9؛ أبو الحسن نور الدين السندي، حاشية السندي على سنن ابن ماجه، 406/1.

⁷⁰ ابن حجر، فتح الباري، "فضائل القرآن"، 96/9-97.

⁷¹ أبو الفضل زين الدين العراقي، طرح التثريب في شرح التقریب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، 104-102/3.

⁷² الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957)، 471/1.

ختمتين في الأسبوع، وإن كان من السالكين بأعمال القلب وضروب الفكر أو من المشتغلين بنشر العلم فلا بأس أن يقتصر في الأسبوع على مرة، وإن كان نافذ الفكر في معاني القرآن فقد يكتفي في الشهر بمرة لكثرة حاجته إلى كثرة التردد والتأمل".⁷³

ويتفق الإمام النووي (ت 1277/676) مع هذا التوجه، مؤكداً أن مدة الختم نسبية تختلف باختلاف الأشخاص، فقال: "والمختار: أن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص، فمن كان يظهر له بدقيق الفكر لطائف ومعارف، فليقتصر على قدر يحصل له كمال فهم ما يقرأ. وكذا من كان مشغولاً بنشر العلم، أو فصل الحكومات بين المسلمين، أو غير ذلك من مهمات الدين والمصالح العامة للمسلمين، فليقتصر على قدر لا يحصل له بسببه إخلال بما هو مرصد له ولا فوت كماله. ومن لم يكن من هؤلاء المذكورين فليستكثر ما أمكنه من غير خروج إلى حد الملل أو الهدمة - أي السرعة المفرطة - في القراءة".⁷⁴

ويلحق المناوي بأن اختلاف مدد الختم في الأحاديث يرجع لمراعاة النبي (ﷺ) لأحوال الصحابة، وقال: "وإنما اختلفت الأحاديث لأن المصطفى (ﷺ) كان يأمر كل إنسان بما يناسب حاله، والمراد بالقرآن هنا كله، ولا يعارضه أن القصة وقعت قبل موت المصطفى (ﷺ) بمدة، وذلك قبل نزول بعض القرآن الذي تأخر نزوله لأن العبرة بما دل عليه الإطلاق".⁷⁵

وفي سياق الأولوية في التطبيق العملي، تبرز مقولة ابن قتيبة (ت 889/276) بأن الله لم يفرض "على عباده أن يحفظوا القرآن كله، ولا أن يهتموه في التعلم، وإنما أنزله ليعملوا بمحكمه، ويؤمنوا بمتشابهه، ويأتمروا بأمره. وينتهوا بزجره، ويحفظوا للصلاة مقدار الطاقة، ويقرؤوا فيها الميسور. قال الحسن البصري: نزل القرآن ليعمل به، فاتخذ الناس تلاوته عملاً. وكان أصحاب رسول الله (ﷺ)، ورضي عنهم - وهم مصابيح الأرض وقادة الأنام ومنتهى العلم - إنما يقرأ الرجل منهم السورتين، والثلاث، والأربع، والبعض والشطر من القرآن، إلا نفرًا منهم وفقهم الله لجمعه، وسهل عليهم حفظه. قال أنس بن مالك: كان الرجل إذا قرأ أي حفظ البقرة وآل عمران جدّ فينا. أي جلّ في عيوننا، وعظم في صدورنا".⁷⁶

فالنهج الأمثل هو قراءة القرآن بانتظام يمنع السآمة والملل، ويوفر التركيز على التدبر والتفكير، ولا يعطل الواجبات والمسؤوليات الأخرى.

بعض روايات الترغيب في ختم القرآن

ورد فضل قراءة القرآن الكريم وتلاوته، ومديح صاحبه في آيات وأحاديث كثيرة. وكانت المواظبة على ختم قراءة القرآن، والبدء بختمه جديدة كلما اكتملت ختمة من الأعمال التي يحبها الله تعالى. وقد ورد أن النبي (ﷺ) سئل: أي العمل أحب إلى الله؟

⁷³ محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، 276/1.

⁷⁴ النووي، الأذكار، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، (بيروت: دار الفكر، 1994)، 102.

⁷⁵ المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، 60/2.

⁷⁶ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، 148/1-149.

قال: "الحَالُ الْمُزْتَحِلُ". قَالَ: وَمَا الْحَالُ الْمُزْتَحِلُ؟ قَالَ: "الَّذِي يَضْرِبُ مِنْ أَوَّلِ الْقُرْآنِ إِلَى آخِرِهِ كُلُّمَا حَلَّ ارْتَحِلَ"⁷⁷. أي كلما فرغ من ختمة بدأ ختمة جديدة.

ويتضح ارتباط هذا الموضوع بختم القرآن صراحةً في الرواية التي أوردتها الحاكم في مستدركه، حيث جاء في تفصيلها: "الحَالُ الْمُزْتَحِلُ الَّذِي يَفْتَحُ الْقُرْآنَ وَيَخْتِمُهُ"⁷⁸. ورغم ما نقله ابن كثير من أن الشروع في ختمة جديدة يتم بقراءة سورة الفاتحة وأول ثلاث آيات من سورة البقرة فور الختم⁷⁹، إلا أن الملحوظ هنا هو وصف حال الشخص المداوم على القراءة بصفة مستمرة. وقد تَعَقَّبَ ابن قيم الجوزية على هذا التفسير، واعترض عليه، فقال: "وفهم بعضهم من هذا أنه كلما فرغ من ختم القرآن قرأ فاتحة الكتاب وثلاث آيات من سورة البقرة لأنه حلَّ بالفراغ وارتحل بالشروع، وهذا لم يفعله أحد من الصحابة، ولا التابعين، ولا استحبه أحد من الأئمة. والمراد بالحديث: الذي كُلِّمًا حل من غزاة ارتحل في أخرى أو كلما حل من عمل ارتحل في غيره تكميلاً له، كما كمل الأول، وأما هذا الذي يفعله بعض القراء فليس مراد الحديث قطعاً، وبالله التوفيق"⁸⁰.

من جانبه، أوضح المباركفوري (1865-1935) أن عبارة "الَّذِي يَضْرِبُ مِنْ أَوَّلِ الْقُرْآنِ إِلَى آخِرِهِ كُلُّمَا حَلَّ ارْتَحِلَ" تحمل معنيين "أحدهما أنه كلما حلَّ من سورة أو جزء ارتحل في غيره، والثاني أنه كلما حل من ختمة ارتحل في أخرى"⁸¹.

وبالنظر إلى تخريج هذه الرواية في "الكتب التسعة"، نجد أنها لم ترد إلا عند الدارمي والترمذي. فقد رواها الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما وعن زرارة بن أوفى، بينما اقتصر الدارمي على روايتها عن زرارة بن أوفى. وتجدد الإشارة إلى أن الروايات في كلا المصدرين تدور حول راوٍ مشترك هو صالح بن بشير المري (ت 172هـ/788م)، وهو راوٍ ضعيف وفق معايير الجرح والتعديل.⁸²

فضل الختم وتعيين وقت له

تزخر مصادر الحديث النبوي بالعديد من الروايات التي تحت على قراءة القرآن وختمه؛ حيث ورد أن الملائكة تحفّ تالي القرآن، وتستغفر له، وتشهد دعاءه. وفي رواية في هذا الصدد: "من قرأ القرآن ثم دعا، أَمَّنَّ على دعائه أربعة آلاف ملك"⁸³. وأن الدعاء - في روايات أخرى - مستجاب عقب الختم، وأن الذنوب تُغفر في يوم الختم وليلته، ويُبشر صاحب الختم بشجرة في الجنة، بل ورد كذلك أن الملائكة تقبّل ما بين عينيه. وفيما يلي بعض هذه الروايات:

⁷⁷ الترمذي، "القراءات"، 13، (حديث رقم 2948)؛ الدارمي، المسند الجامع، "فضائل القرآن"، 33، (حديث رقم 3519)؛ الحاكم، المستدرک، 757/1، (حديث رقم 2088-2090).

⁷⁸ الحاكم، المستدرک، 758/1، (حديث رقم 2090).

⁷⁹ الحنبلي، فتح الرحمن في تفسير القرآن (قطر: وزارة الأوقاف، 2009)، 471/7.

⁸⁰ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (الدمام: دار ابن الجوزية، 1423)، 344/6-345.

⁸¹ المباركفوري، تحفة الأحوذى، 220/8.

⁸² انظر: الذهبي، تذهيب التهذيب، تحقيق غنيم عباس غنيم، (دار الفاروق الحديثة، 2004)، 313/4-314؛ النسائي، الضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، (حلب: دار الوعي، 1396هـ)، 57/1، (حديث رقم 300)؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1952)، 4/395، (حديث رقم 6849).

⁸³ الدارمي، المسند الجامع، "فضائل القرآن"، 33، (حديث رقم 3524).

"له عند ختم القرآن دعوة مستجابة وشجرة في الجنة".⁸⁴

"من قرأ القرآن ليلاً أو نهاراً، صلت عليه الملائكة إلى الليل".⁸⁵

إذا ختم الرجل القرآن قبل الملك بين عينيه".⁸⁶

"من مات على ختم القرآن، فله الجنة".⁸⁷

وفي سياق توقيت الختم، وردت آثار عن الصحابة والتابعين في تفضيل أوقات معينة. فعن مصعب بن سعد بن أبي وقاص قال: "إذا وافق فراغ القرآن أول الليل، حفّته الملائكة وصلّت عليه حتى يصبح. وإن وافق فراغه آخر الليل، صلت عليه الملائكة حتى يمسي. فكان أحدهما (إذا بقي عليه شيء من الختم) يجب أن يؤخره حتى يمسي أو يصبح".⁸⁸ وروي عن أنس بن مالك أنه كان إذا شارف على الختم ليلاً تركه للصباح ليختمه في أول النهار.⁸⁹ كما نُقل عن إبراهيم النخعي (ت 714/96) وسليمان الأعمش (ت 765/148) تفضيلهم أن يكون الفراغ من الختم في أول النهار أو أول الليل.⁹⁰ وقد أفرد بعض علماء علوم القرآن أبواباً مستقلة لهذه المسألة؛ فقد تناول الزركشي (ت 1392/794) في كتابه "البرهان" هذا الموضوع تحت عنوان: "مسألة في ختم القرآن في الشتاء والصيف"، وذكر أن من السنة أن يكون الختم في الشتاء أول الليل، وفي الصيف أول النهار. ونُقل عن عبد الله بن المبارك العمل بذلك، كما استصوبه الإمام أحمد بن حنبل.⁹¹ من جهة أخرى، ذكر الإمام النووي استناداً إلى فعل بعض الصحابة كعثمان بن عفان، أنه يُستحب البدء بالختم ليلة الجمعة والفراغ منه ليلة الخميس.⁹² ونُقل عن أبي العالية (ت 709/90) أنه كان إذا أراد الختم في آخر النهار أخره إلى المساء، وإذا أراد ختمه في آخر الليل أخره إلى الصباح.⁹³

يوم الختم والاجتماع لشهوده

تحمل لنا مصادر الحديث روايات تشير إلى أهمية شهود يوم الختم وساعته ولحظته.⁹⁴ وفي رواية نقلها الدارمي في "المسند الجامع"، عبّر عن أهمية شهود الختم بقوله: "مَنْ شَهِدَ الْقُرْآنَ حِينَ يُفْتَحُ، فَكَأَنَّمَا شَهِدَ فَتْحًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَمَنْ شَهِدَ خَتْمَهُ حِينَ يُخْتَمُ،

⁸⁴ الدارمي، المسند الجامع، "فضائل القرآن"، 33، (حديث رقم 3525)؛ البيهقي، شعب الإيمان، 434/3، (حديث رقم 1920).

⁸⁵ الدارمي، المسند الجامع، "فضائل القرآن"، 33، (حديث رقم 3523).

⁸⁶ البيهقي، شعب الإيمان، 423/3، (حديث رقم 1910)؛ أبو بكر الدينوري، المجالسة وجواهر العلم، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (بيروت: دار ابن حزم، بدون تاريخ)، 259/2، 71/8، (حديث رقم 395، 3380).

⁸⁷ معمر بن فاخر القرشي الأصبهاني، موجبات الجنة، تحقيق ناصر بن أحمد بن النجار الدمياطي، (القاهرة: مكتبة عباد الرحمن، 2002)، 174/1، (حديث رقم 250).

⁸⁸ الدارمي، المسند الجامع، "فضائل القرآن"، 33، (حديث رقم 3526)؛ البيهقي، شعب الإيمان، 423/3، (حديث رقم 1911).

⁸⁹ الدارمي، المسند الجامع، "فضائل القرآن"، 33، (حديث رقم 3516).

⁹⁰ الدارمي، المسند الجامع، "فضائل القرآن"، 33، (حديث رقم 3520).

⁹¹ الزركشي، البرهان، 472.

⁹² النووي، الأذكار، 102-103.

⁹³ ابن أبي شيبعة، المصنف، 207/7، (حديث رقم 35383).

⁹⁴ القاسم بن سلام، فضائل القرآن، تحقيق مروان العطية - مسلم حراية - وفاء نقي الدين، (بيروت: دار ابن كثير، 1995)، 107/1.

فَكَأَنَّمَا شَهِدَ الْعَنَائِمَ حِينَ تُقْسَمُ".⁹⁵ وفي هذا السياق، تبرز ممارسات بعض الصحابة والتابعين، لا سيما ابن عباس وأنس بن مالك رضي الله عنهم. تذكر الرواية التالية أن ابن عباس كان يكلف مراقبين لمتابعة موعد ختم القرآن الذي يُقرأ في المسجد: "كَانَ رَجُلٌ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ فِي مَسْجِدِ الْمَدِينَةِ، وَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ قَدْ جَعَلَ عَلَيْهِ رَقِيبًا، فَإِذَا كَانَ يَوْمُ خَتْمِهِ وَزَمَانُهُ، قَامَ (ابن عباس) فَمَضَى إِلَيْهِ".⁹⁶ وفي رواية أخرى، نُقل عن ابن عباس قوله لمن حوله: "ادْهَبُوا بِنَا نَشْهَدُ خَتْمَ الْقُرْآنِ".⁹⁷

كما أشارت بعض الروايات إلى أن أنس بن مالك كان إذا أراد أن يختم القرآن جمع أهله، وكان يترك جزءًا من القرآن للصباح ليقرأه مع أهله ثم يدعو في ختام الختمة.⁹⁸ وذكر أن عبد الله بن مسعود كان يفعل مثل ذلك حيث جاء في رواية "كَانَ عَبْدُ اللَّهِ إِذَا خَتَمَ الْقُرْآنَ جَمَعَ أَهْلَهُ، فَدَعَا وَأَمَّنُوا عَلَى دُعَائِهِ".⁹⁹ وسُئل التابعي مسروق بن الأجدع (ت 683/63) عن رجل يقرأ القرآن في جمعة، أي أسبوع، فقال: "هَذَا حَسَنٌ، وَلَكِنْ لَوْ أَخَذْتَ مُصْحَفًا كُلَّ جُمُعَةٍ فَذَهَبْتَ إِلَى بَيْتٍ لَأَمْتَلَأَ ذَلِكَ الْبَيْتُ".¹⁰⁰ ويُفهم من هذه الرواية أن قراءة القرآن والختم بشكل جماعي كان أمرًا مقبولًا ومفضلًا في العصور المبكرة، ولا سيما في عصر الطبقة الثالثة من التابعين.

وفي إطار ممارسات التابعين أيضًا، نُقل عن مجاهد (ت 721/103) أنه كان يدعو أصحابه عند الختم، وكانوا يدعون معًا لأن الدعاء مستجاب يوم الختم.¹⁰¹ كما أشارت الروايات إلى أن مالك بن دينار (ت قبل 748/131) كان يوصي تلاميذه بقوله: "اشْهَدُوا خَتْمَ الْقُرْآنِ".¹⁰²

ظاهرة دعاء ختم القرآن

تُظهر الروايات المنقولة في كتب الحديث والتفسير والقراءات أن الدعاء عقب ختم القرآن كان ممارسة بارزة، لا سيما في آثار الصحابة كأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ¹⁰³، وعبد الله بن مسعود¹⁰⁴، وغيرهم. فقد ورد أن أَنَسًا رضي الله عنه كان إذا ختم القرآن جمع أهله وأقاربه ثم دعا. كما نُقل بألفاظ مختلفة أن تالي القرآن إذا خَتَمَ اسْتَجِيبَ دَعَاؤُهُ، وشهدت الملائكة تأمينه.¹⁰⁵

⁹⁵ الدارمي، المسند الجامع، "فضائل القرآن"، 33، (حديث رقم 3514)؛ عبد الباقي، "ختم"، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، 9/2. تُعد الرواية ضعيفة بسبب وجود "صالح المري" في إسناده، وقد وُصف بأنه "منكر الحديث"، ولمزيد من التفصيل فانظر: النسائي، الضعفاء والمتروكين، 57/1 (حديث رقم 300)؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 4/395 (حديث رقم 6849)؛ الذهبي، تذهيب التهذيب، 313/4-314.

⁹⁶ الدارمي، المسند الجامع، "فضائل القرآن"، 33، (حديث رقم 3515).

⁹⁷ ابن الضريس، فضائل القرآن، تحقيق غزوة بدير (دمشق: دار الفكر، 1987)، 51/1 (حديث رقم 79).

⁹⁸ ابن أبي شيبة، المصنف، "فضائل القرآن"، 21، (حديث رقم 30038)؛ الدارمي، المسند الجامع، "فضائل القرآن"، 33، (حديث رقم 3517-3516).

⁹⁹ القاسم بن سلام، فضائل القرآن، 108/1.

¹⁰⁰ ابن أبي شيبة، المصنف، 2/243، (حديث رقم 8587).

¹⁰¹ الدارمي، المسند الجامع، "فضائل القرآن"، 33، (حديث رقم 3525).

¹⁰² ابن الضريس، فضائل القرآن، 44-45، (حديث رقم 53).

¹⁰³ ابن أبي شيبة، المصنف، 6/128، (حديث رقم 30038).

¹⁰⁴ القاسم بن سلام، فضائل القرآن، 108/1؛ ابن الضريس، فضائل القرآن، 51/1، (حديث رقم 76).

¹⁰⁵ الدارمي، المسند الجامع، "فضائل القرآن"، 33، (حديث رقم 3517)؛ البيهقي، شعب الإيمان، 3/432، (حديث رقم 1920-1919).

وفي رواية أخرى عن ابن عباس رضي الله عنهما، ورد أن "مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ عَنْ ظَهْرِ قَلْبِهِ، كَانَتْ لَهُ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ، إِنْ شَاءَ عَجَّلَهَا لَهُ فِي الدُّنْيَا، وَإِنْ شَاءَ أَدَّخَرَهَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ".¹⁰⁶ كما نُقِلَ عن عبد الله بن المبارك (ت 797/181) وبعض المحدثين استحباب وقوع هذا الدعاء في السجود.¹⁰⁷

وبينما تُنقل الروايات المتعلقة بمشروعية الدعاء عقب الختم مطلقاً، أي دون تقييد بمن محدّد، بألفاظ مختلفة عن كل من أنس بن مالك، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وجابر بن عبد الله، والعرباض بن سارية، وأبي هريرة، وأبي أمامة، فإن الروايات التي وردت بمنّ دعاء محدّد تستند بشكل خاص إلى كلّ من أبي أمامة، وعلي بن أبي طالب، والحسين بن علي، ومن التابعين زر بن حبیش (ت 82هـ/701م).

إلا أن المحققين يرون أن الروايات التي تسند متوناً معينة للدعاء إلى النبي (ﷺ) هي روايات ضعيفة أو موضوعة من حيث الإسناد ولذا فإن العبرة في هذه المسألة تعود لممارسات الصحابة والتابعين. وفي هذا السياق، تباينت وجهات النظر. فقد ذهب الإمام النووي إلى استحباب الدعاء بعد الختم استحباباً مطلقاً. وفي مقابل ذلك، لم يرتض بعض السلف كالإمام مالك هذا الدعاء، معللاً ذلك بأنه ليس من عمل أهل المدينة. وكذلك، سئل الحسن البصري عن الدعاء عند ختم القرآن كما يفعله الناس اليوم، فقال "بدعة حسنة".¹⁰⁸ وهذا الرأي هو الذي استقر عليه القبول والاستحباب العام، وهو مشروعية الدعاء عند ختم القرآن.

وقد خصصت المصادر المبكرة أبواباً لمثل هذه الآثار تحت عناوين مثل "الترغيب في الدعاء بعد الختم".¹⁰⁹ وأشار البيهقي في كتابه "شعب الإيمان" - بعد ذكره لقوله تعالى (قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ) [الإسراء: 110] - إلى أن الآية تحت على دعاء الله عقب القراءة، وأنه يُستحب البدء بالحمد.¹¹⁰ كما أكد النووي في "الأذكار" على أهمية هذا الدعاء مخصصاً له فصلاً مستقلاً.¹¹¹ وثمة مسألة أخرى تتعلق بدعاء الختم، وهي قراءة سورة الإخلاص بعدد محدّد قبل البدء بالدعاء، حيث نُقِلَ عن الإمام أحمد بن حنبل وبعض العلماء أنهم لم يروا قراءة سورة الإخلاص ثلاثاً قبل دعاء الختم مناسبة بل نحو عنها. إلا أن الروايات تشير إلى استمرار الناس على هذه العادة لكون سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن، رغبةً منهم في نيل ثواب ختمة كاملة بتكرارها ثلاثاً عند الفراغ.¹¹²

¹⁰⁶ الدارمي، المسند الجامع، "فضائل القرآن"، 33، (حديث رقم 3522)؛ البيهقي، شعب الإيمان، 432/3، (حديث رقم 1918).

¹⁰⁷ البيهقي، شعب الإيمان، 433/3، (حديث رقم 1921)؛ المتقي الهندي، كنز العمال، 517/1، (حديث رقم 2314)؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 406/8.

¹⁰⁸ أبو المظفر منصور السمعاني، الانتصار لأصحاب الحديث، (المدينة المنورة: مكتبة أضواء المنار، 1996)، 28/1.

¹⁰⁹ محمد بن نصر المروزي، مختصر قيام الليل، تحقيق أحمد بن علي المقرئ، (باكستان: أكاديمية الحديث، 1988)، 260-261.

¹¹⁰ البيهقي، شعب الإيمان، 424/3.

¹¹¹ النووي، الأذكار، 105.

¹¹² الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 473-474؛ شمس الدين محمد ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تحقيق علي محمد الضباع، (المطبعة التجارية الكبرى، بدون تاريخ)، 451/2.

دعاء ختم القرآن في صلاة التراويح

يُعد ختم القرآن في شهر رمضان بقراءة جزء كل يوم، عبادةً يوليها المسلمون أهمية كبرى. وقد استقرت العادة في العالم الإسلامي على الدعاء عقب الختم، ولا سيما في صلاة التراويح أو صلاة الوتر في أواخر الشهر الكريم.¹¹³ وقد أثبت آراء متباينة حول مشروعية هذا الدعاء داخل الصلاة، حيث لفت الباحثون انتباهنا إلى عدم وجود نص صريح في السنة النبوية أو ممارسات الصحابة يفيد بوقوع دعاء الختم داخل الصلاة، مؤكدين أن هذه الممارسة ظهرت في عصر التابعين وما تلاه.¹¹⁴ وفي هذا السياق، انقسم العلماء بين من يرى عدم وجود مستند ديني للدعاء داخل الصلاة، وبين من يجيزه في التراويح أو الوتر. فقد شدد الإمام مالك على أن العبادات توقيفية، وذكر أنه لم يجد في ممارسة النبي (ﷺ) ولا صحابته ولا التابعين في المدينة ما يشير إلى الدعاء في التراويح، ولهذا كره الدعاء عقب الختم مطلقاً ولم يرتضِ وقوعه في صلاة التراويح.¹¹⁵

وعلى النقيض من ذلك، عُرف عن بعض المحدثين في مكة والبصرة التزامهم بدعاء الختم في التراويح والوتر. ويذهب الإمام أحمد بن حنبل إلى استحباب ذلك، حيث نقل ابن قدامة في "المغني" أن الفضل بن زياد سأل الإمام أحمد، فقال: "قلت: أختم القرآن، أجعله في الوتر أو في التراويح؟ قال: اجعله في التراويح، حتى يكون لنا دعاء بين اثنين. قلت كيف أصنع؟ قال إذا فرغت من آخر القرآن فارفع يديك قبل أن تركع، وادع بنا ونحن في الصلاة، وأطل القيام"، وعن مستنده في ذلك قال: "رأيت أهل مكة يفعلونه، وكان سفيان بن عيينة يفعله معهم بمكة". كما نقل العباس بن عبد العظيم العنبري رؤيته لأهل البصرة ومكة يفعلون ذلك، ورؤي أيضاً عن أهل المدينة وعن عثمان بن عفان.¹¹⁶

ويرى بعض الباحثين المعاصرين، استناداً إلى روايات أنس وابن عباس، أن الدعاء جاء مطلقاً دون تقييد، مما يسوّغ وقوعه في صلاة التراويح.¹¹⁷ ومع ذلك، لا تزال المسألة محل نقاش. فقد ذهب بكر بن عبد الله أبو زيد إلى أن الدعاء عقب الختم مشروع بصفة عامة لفعل الصحابة¹¹⁸، إلا أنه اعتبر تخصيصه في صلاة التراويح أو الوتر "بدعة" لافتقاره للدليل الشرعي الصحيح من السنة أو أثر الصحابة، وانتقد استدلال الإمام أحمد بممارسات أهل مكة والبصرة، كما انتقد رأي النووي في المسألة. وقد وافقه في هذا التوجه ابن عثيمين وابن باز.¹¹⁹

¹¹³ الشريف حاتم بن عارف العوني، دعاء الختم في التراويح، (الرياض: دار الصميعي، 2010)، 6-7.

¹¹⁴ نظام الدين البلخي، الفتاوى الهندية، ط2، (بيروت: دار الفكر، 1310)، 513/5؛ بكر بن عبد الله أبو زيد، الأجزاء الحديثية - جزء في مرويات دعاء ختم القرآن، (الرياض: دار العاصمة، 1996)، 33.

¹¹⁵ أبو زيد، الأجزاء الحديثية - جزء في مرويات دعاء ختم القرآن، 33-34.

¹¹⁶ موفق الدين ابن قدامة المقدسي، المغني، (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968)، 125/2.

¹¹⁷ للتفصيل، انظر: إبراهيم بن محمد الصبيحي، دعاء الختم في صلاة التراويح، (الرياض: دن، 1436هـ)، 86.

¹¹⁸ أبو زيد، الأجزاء الحديثية، 256.

¹¹⁹ أبو زيد، الأجزاء الحديثية، 233-296.

وفي سياق الرد على هذا الرأي، ألف إبراهيم بن محمد الصبيحي رسالة¹²⁰ انتقد فيها تضيق الشيخ بكر أبو زيد للمسألة وحصرها في النصوص الظاهرة، مشيرًا إلى أن التابعين اختلفوا في ذلك، وأن إغفال القواعد الأصولية كالقياس يجانب الصواب. وأوضح الصبيحي أن كثيرًا من الممارسات الدينية لم تعتمد على نص مباشر، مثل عدم التزام بعض الصحابة بمدة الختم النبوية، مؤكدًا أهمية القياس على دعاء القنوت في إثبات استحباب دعاء الختم داخل الصلاة أو خارجها، منتصرًا بذلك لرأي الإمام النووي.

وفي النتيجة، أن جوهر الخلاف - بعيدًا عن بعض الآراء الاستثنائية - يكمن في إيقاع الدعاء داخل الصلاة. ونعتقد أن ممارسات وأقوال علماء كالحسن البصري، وابن المبارك، وسفيان بن عيينة، تُعد منارات هادية في هذا الباب. فالنصوص القرآنية حفزت المسلمين على الدعاء المطلق، كقوله تعالى: (ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) [المؤمن: 60]. بناءً عليه، ينبغي للعبد أن يدعو ربه في كل حال طلبًا للمغفرة والرضوان. فالمسألة لا تكمن في ثبوت فعلها عن النبي (ﷺ) بخصوصها، بل في كونها تندرج تحت المفهوم العام للأمر بالدعاء، والمقاصد الكلية للأدلة الشرعية التي لا تجد حرجًا في ذلك.

التكبير عند الختم

توصي مصادر التفسير والقراءات بالتكبير¹²¹ عند الختم، بدءًا من سورة الضحى وفي بعض الآراء من سورة الانشراح في الجزء الثلاثين، وذلك عند الفراغ من كل سورة أو سورتين.¹²²

التكبير لغة: التعظيم، وإقرار الكبرياء لله وإجلاله. واصطلاحًا: هو إعلان أن الله عز وجل هو الأعلى والأجلّ في ذاته وصفاته وأفعاله من كل شيء¹²³، إذ هو سبحانه المتصف بكل صفات الكمال، والمنزه عن كل عيب ونقص.

تشير المصادر إلى أن النبي (ﷺ) كبر عند نزول سورة الضحى تعبيرًا عن فرحه بعد انقطاع الوحي لفترة. وقد نُقل أن أبي بن كعب حين قرأ على النبي (ﷺ) القرآن، أمره بالتكبير عقب سورة الضحى. كما روي أن عبد الله بن عباس قرأ على أبي بن كعب بهذه الطريقة، وأن مجاهدًا حين قرأ على ابن عباس كان يكبر من نهاية سورة الضحى ويأمره بذلك.¹²⁴ وفي هذا السياق، أورد الفاكهي في كتابه "أخبار مكة" روايتين في سياق ممارسة أهل مكة للتكبير عند الوصول إلى سورة الضحى وحتى نهاية الختم. حيث أشارت الروايتان إلى أن هذه الممارسة تعود إلى الصدر الأول، وأن ابن عباس وأبي بن كعب قرأ على النبي (ﷺ) بهذا الوجه، واستمر ذلك في عصر التابعين.¹²⁵ والرواية الثانية تذكر حوارًا بين عطاء بن أبي رباح (ت 732/114) وحמיד بن قيس الأعرج (ت

¹²⁰ إبراهيم بن محمد الصبيحي، دعاء الختم في صلاة التراويح، (الرياض: د.ن، 1436)، "المقدمة"، 61-66.

¹²¹ توجد آراء مختلفة حول ألفاظ التكبير، انظر: الزركشي، البرهان، 383/1؛ ضياء شين، "التكبير في علم القراءات"، مجلة ديانة العلمية 1/37 (2001)، 97-102؛ عبد الرحمن تشتين، "أحكام الختم"، مجلة كلية الإلهيات بجامعة أولوداغ، 4/4 (1992)، 34-35.

¹²² ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، 415/2؛ الزركشي، البرهان، 472/1.

¹²³ صفوت كوسا، "تكبير"، موسوعة الديانة الإسلامية (أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2011)، 341/40-343.

¹²⁴ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة (د.م: دار طيبة، 1999)، "سورة الضحى"، 423/8.

¹²⁵ محمد بن إسحاق الفاكهي، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، تحقيق: عبد الملك عبد الله دهيش (بيروت: دار خضر، 1414)، 11/3 (حديث رقم 1744-1745)؛ البيهقي، شعب الإيمان، 424/3؛ الحاكم، المستدرک، 344/3 (حديث رقم 5325).

48-747/130)، حيث كبر حميد عند سورة الضحى وما بعدها، فوصف فعله بأنه "بدعة".¹²⁶ وتذكر الرواية أن أهل مكة كانوا يلتزمون بذلك ثم تركوه، ثم عادوا إليه ثم تركوه مرة أخرى. من جانبه، ذكر البيهقي في "شعب الإيمان" استحباب التكبير عند الختم، وأورد ثلاث روايات¹²⁷ تؤكد تكبير ابن كثير، ومجاهد، وابن عباس، وأبي بن كعب، وأن أبا أمره النبي (ﷺ) بذلك.¹²⁸ وقد استدلل البيهقي بالقياس، فكما أمر الله بالتكبير شكراً له عند إكمال عدة صيام رمضان، فكذلك يُستحب التكبير شكراً عند إكمال ختم القرآن. وبناءً عليه، رأى أن التكبير يبدأ من سورة الضحى ويستمر حتى نهاية القرآن.¹²⁹

وُثِّلَ عن الإمام الشافعي قوله لأبي الحسن أحمد بن محمد البرقي (ت 864/250)¹³⁰ "إن تركت التكبير فقد تركت سنة من نبيك (ﷺ)"، وهو ما اعتبر تأييداً لروايات التكبير. كما رُوي أن مجاهدًا عرض القرآن على ابن عباس تسع عشرة مرة، وأمره ابن عباس بالتكبير عند نهاية سورة الانشراح.¹³¹

تعتبر كافة أسانيد الروايات المذكورة أعلاه مرتكزة على البرقي، وبذلك يتجه الرأي إلى أن ممارسة التكبير عند الختم بدأت معه. وعلى الرغم من أن البرقي يُعد ثقة وإماماً في القراءات، فإنه وُصف بالضعف في رواية الحديث، وبذلك حُكم على هذه الروايات بالضعف من حيث الرواية والإسناد. ومع ذلك، استمرت هذه الممارسة تاريخياً بين القراء حتى وصلت إلى يومنا هذا، ولا تزال تُطبق في محافل الختم في العالم الإسلامي، وفي تركيا بصفة خاصة كتقليد ديني متبع.¹³²

النبي ﷺ وختم القرآن

نقل لنا الصحابة الكرام، وفي مقدمتهم أئمة عاتشة رضي الله عنها، تفاصيل هدي النبي (ﷺ) في قراءة القرآن وختمه. وتكشف الروايات أن النبي (ﷺ) كان يكثر من تلاوة القرآن، ويحب سماعه من غيره، وكان يطيل القراءة في صلاة الليل حين يصلي منفرداً، لكنه لم يرد في السنة أي رواية تفيد بأنه (ﷺ) ختم القرآن كاملاً في يوم واحد. وقد أشارت مصادر الحديث إلى أن النبي (ﷺ) كان يضاعف من عباداته وتلاوته في شهور رمضان، حيث كان يعارض جبريل عليه السلام بما نزل من القرآن في كل عام. "ما قام رسول الله (ﷺ) ليلة حتى أصبح، ولا قرأ القرآن في ليلة قط، ولا صام شهراً كاملاً غير رمضان حتى مات (ﷺ)".¹³³

¹²⁶ الفاكهي، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، ج 3، ص 11.

¹²⁷ البيهقي، شعب الإيمان، 423/3.

¹²⁸ البيهقي، شعب الإيمان، 425/3، (حديث رقم 1912).

¹²⁹ البيهقي، شعب الإيمان، 425-424/3؛ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، 406/2.

¹³⁰ ابن سعد، الطبقات الكبرى، 28/6، (حديث رقم 1572).

¹³¹ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، 415/2.

¹³² الذهبي، سير أعلام النبلاء، 51/12؛ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، 414/2؛ طيار آلتيكولاتش، "بزي"، موسوعة الديانة الإسلامية (أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 1992)، 114/6-115.

¹³³ أحمد بن حنبل، المسند، 181/41، (حديث رقم 24636).

"لا أعلم نبي الله (ﷺ) قرأ القرآن كله في ليلة، ولا قام ليلة حتى الصباح، ولا صام شهراً كاملاً غير رمضان".¹³⁴

"مَا أَعْلَمُ نَبِيَّ اللَّهِ (ﷺ) قَرَأَ الْقُرْآنَ كُلَّهُ حَتَّى الصَّبَاحِ" وفي رواية أخرى "فِي لَيْلَةٍ وَاحِدَةٍ".¹³⁵

"كَانَ رَسُولُ اللَّهِ لَا يَخْتِمُ الْقُرْآنَ فِي أَقَلِّ مِنْ ثَلَاثٍ".¹³⁶

تبين هذه الروايات بجلاء أن النبي (ﷺ) لم يكن يقرأ القرآن كاملاً في أقل من ثلاثة أيام، وذلك للتأكيد على أن هذا الوقت هو الحد الأدنى الذي يتسنى فيه للقارئ فهم الآيات وتدبرها وقراءتها بترتيل.¹³⁷ وقد شرح الولوي رواية عائشة هذه بأن مقصودها هو نفي ختمه (ﷺ) للقرآن في ليلة واحدة.¹³⁸ وحين نُقل للسيدة عائشة رضي الله عنها أن بعض الناس يهتمون القرآن في ليلة واحدة مرتين أو ثلاثاً، أنكرت ذلك وشددت على أن أولئك "قرأوا ولم قرأوا" (أي لم يحققوا مقصد القراءة)، مؤكدة أن الهدف الأسمى هو التدبر والفهم.¹³⁹ والخلاصة هنا أن النبي (ﷺ) لم يختم القرآن في يوم واحد قط.¹⁴⁰

هدي النبي (ﷺ) في الصلاة وخارجها:

كان النبي (ﷺ) يطبل القراءة والركوع والسجود في صلاة الليل، فقد روي عن حذيفة رضي الله عنه أن النبي (ﷺ) قرأ في أربع ركعات من نافلة الليل سور: البقرة، والنساء، وآل عمران، والمائدة أو الأنعام.¹⁴¹ وكان (ﷺ) يكرر بعض الآيات ويكثر التدبر فيها، وقد روي عن أبي ذر رضي الله عنه أنه (ﷺ) قام ليلة كاملة بآية واحدة يردددها ويبيكي، وهي قوله تعالى: (إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) [المائدة: 118].¹⁴² وكانت صفة قراءته (ﷺ) خارج الصلاة ترتيلاً؛ بمد صوته بالآيات ويفصل بينها.¹⁴³ ولا يترك أوراده اليومية، وكان يواظب على سور الإسراء والزمر والسجدة والمملوك، في روايات، منها ما روي عن جابر رضي الله عنه: "أن النبي (ﷺ) كان لا ينام حتى يقرأ: ألم تنزل، وتبارك الذي بيده الملك".¹⁴⁴

¹³⁴ مسلم، "صلاة المسافرين وقصرها"، 18، (حديث رقم 746)؛ النسائي، السنن الصغرى، "الصيام"، 70، (حديث رقم 2348)؛ النسائي، السنن الكبرى، "الصيام"، 71، (حديث رقم 2669).

¹³⁵ عبد الرزاق، المصنف، 39/3، (حديث رقم 4714)؛ ابن ماجه، "الصلاة"، 178، (حديث رقم 1348)؛ النسائي، السنن الصغرى، "قيام الليل"، 2، (حديث رقم 1601).

¹³⁶ أبو عمرو الداني، البيان في عد أي القرآن، 321؛ القاسم بن سلام، فضائل القرآن، 179/1؛ المباركفوري، تحفة الأحوذى، 272/8؛ نبيل البصارة، أنيس الساري في تخريج أحاديث فتح الباري، تحقيق نبيل بن محمد بن يعقوب البصارة، (بيروت: مؤسسة السماحة ومؤسسة الريان، 2005)، 1254/1، (حديث رقم 892).

¹³⁷ المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، 188/5.

¹³⁸ علي بن آدم بن موسى الإثيوبي الولوي، ذخيرة العقبى في شرح المجتبى - شرح سنن النسائي، (مكة المكرمة: دار آل بروم، د.ت)، 280/17.

¹³⁹ أحمد بن عبد الرحمن الساعاتي، الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 264/4 (حديث رقم 1034)؛ البوصيري، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: دار الوطن، 1999)، 371/2.

¹⁴⁰ محمد يشار كاندمير، "شخصية محمد"، موسوعة الديانة الإسلامية، (أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2005)، 428-423/30.

¹⁴¹ أبو داود، "الصلاة"، 150، (حديث رقم 874)؛ مسلم، "صلاة المسافرين وقصرها"، 27، (حديث رقم 772).

¹⁴² ابن ماجه، "إقامة الصلاة والسنة فيها"، 179، (حديث رقم 1350).

¹⁴³ البخاري، "فضائل القرآن"، 29، (حديث رقم 5045، 5046).

¹⁴⁴ الترمذي، "فضائل القرآن"، 21، (حديث رقم 2920).

والخلاصة لم يثبت في الروايات أن النبي (ﷺ) ختم القرآن في يوم أو ليلة واحدة، وبذلك رسم للمؤمنين منهجًا وسطًا واعتدالًا في العبادة. لكن عدم ختمه (ﷺ) في يوم لا يعني تحريمه أو منعه مطلقًا، بل دليل قيام بعض الصحابة والتابعين بالختم في يوم أو ليلة وفقًا لبعض الروايات، خاصة في رمضان، سواء داخل الصلاة أو خارجها.

الخاتمة

تزخر مصادر الحديث النبوي بروايات كثيرة تتعلق بختم القرآن الكريم، تشكل في مجموعها نصوصًا محدّدة ذا أهمية بالغة. ورغم تفاوت هذه الروايات من حيث درجة الصحة، فإنها تُلقي الضوء على الجذور التاريخية والنماذج الأولى لممارسة "الختم" بوصفها تقليدًا وعبادة دينية حية.

قد اقتصر الإمامان البخاري ومسلم في صحيحيهما على إيراد الروايات الواردة عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما في هذا الصدد، دون التطرق لغيرها من الروايات المتعلقة بمواضيع الختم الأخرى. وقد كشفت الروايات أن الصحابة أولوا "الختم" أهمية خاصة؛ فكانوا يجتمعون للدعاء عند الختم، ويصومون يومه، ويخصونه بالعناية البالغة في حياتهم اليومية، ويضاعفون جهدهم في التلاوة في شهور رمضان. وتم التوصل إلى أن لختم القرآن ممارسات عملية بدأت في عهد النبي (ﷺ) وصولًا إلى الصحابة والتابعين ومن تلاهم من العلماء والمحدثين، مما قدم صورة تحفيزية شاملة في هذا الباب.

وكذلك، تم استنتاج أنه لم يثبت أن النبي (ﷺ) ختم القرآن كاملاً من أوله إلى آخره في ليلة واحدة أو يوم واحد. كما لم يرد عن الصحابة سوى خمسة أشخاص فقط أنهم ختموا القرآن مرة في اليوم. وقلة هذا العدد يشكل دليلًا على أن الصحابة كانوا يلتزمون غالبًا بتوصيات النبي (ﷺ) في ختم القرآن خلال ثلاث أو خمس أو سبع ليالٍ، والتركيز على الاهتمام بالقراءة المصحوبة بالتدبر والترتيل، وهو ما لا يتأتى في أقل من ثلاثة أيام كحد أدنى. وما زوي عن استغراق عبد الله بن عمر أربع سنوات - وفي رواية ثمان سنوات - لفهم سورة البقرة إلا مثال يدعو للتأمل في منهجهم. فالواضح أن توجيهات النبي (ﷺ) كانت هي المحدد الأساسي لممارسات الصحابة؛ حيث استقر الأمر على أن المدة المعقولة للختم تتراوح بين ثلاثة إلى سبعة أيام، كما أنه قد اشتهر عنهم تقسيم القرآن إلى سبعة أحزاب ليختتموه في سبعة أيام. وقد أكدت روايات عديدة أن الختم في أقل من ثلاث ليالٍ يحول دون فهم الآيات، وهو ما لم يكن مستساغًا لدى جملة من الصحابة.

وفي عصري التابعين وتابعي التابعين، لوحظت الجهود الحثيثة في ختم القرآن، وتعد هذه الفترة هي أقرب عهد رصدنا فيه ممارسة أداء صلاة التراويح بختمة كاملة للقرآن.

ولعل أصعب الروايات فهمًا في هذا السياق هي تلك التي تتحدث عن إنجاز عدد من الختمات في مدة زمنية وجيزة جدًا، إذ يصعب تفسير مثل هذه الروايات التي تتجاوز الحدود والقواعد الموضوعية للعالم المادي. والأولى فهم وتأويل هذه الأعداد الواردة من باب "المبالغة المحمودة" أو "الكناية عن الكثرة". وربما اختير هذا الأسلوب اللغوي للثناء على همة الأشخاص المستغرقين في تلاوة القرآن، وحث الآخرين على الاقتداء بهم. ومفهوم أيضًا أن عبارات مثل "كان يختم كل ليلة" قد استُخدمت كلغة شائعة

للتعبير عن إحياء هؤلاء لليلهم بالقرآن. ومن جهة أخرى، يمكن قبول فكرة الختم في مدد قصيرة إذا ارتبطت بأوقات أو أماكن فاضلة ذات خصوصية لدى المسلمين.

أما التفسيرات البديلة التي تحاول تعليل عدد الختمات بإمكانات "العالم الميتافيزيقي والغيبى" واللجوء إلى مفهوم الكرامات، فهي تخرج الموضوع عن نطاق العقل والواقع، ولا يمكن تقييمها أو مناقشتها من منظور علمي رصين.

وفي الختام، وانطلاقاً من مجموع الروايات، يمكننا أن نقول إن الغاية من ختم القرآن ووظيفته، إلى جانب قيمته الأخروية وثوابه، تكمن في جعل القرآن حاضراً ومشهوداً في حياة الفرد والمجتمع بأقصى قدر ممكن، وتكرار تلاوته ليكون وسيلة للتدبر والتفكير في آياته، وهو المقصد الذي من أجله شرع الختم وحثَّ عليه ورُغِبَ فيه.

المصادر

- عبد الباقي، محمد فؤاد. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. القاهرة: د.ن، 1945/1364.
- _____ "قرآن". مفتاح كنوز السنة. القاهرة: د.ن، 1945/1364.
- الباجي، أبو الوليد. المنتقى شرح الموطأ. القاهرة: مكتبة السعادة، 1332.
- البغوي، الفراء. شرح السنة. تحقيق: م. زهير الشاويش - شعيب الأرنؤوط. بيروت: المكتب الإسلامي، 1983.
- البغوي، أبو القاسم عبد الله بن محمد. معجم الصحابة. تحقيق: محمد الأمين بن الجكني. الكويت: دار البيان، 2000.
- البلخي، نظام الدين. الفتاوى الهندية. الطبعة الثانية. بيروت: دار الفكر، 1310.
- بكر بن عبد الله، أبو زيد. الأجزاء الحديثية. الرياض: دار العاصمة، 1996.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. السنن الكبرى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. الطبعة الثالثة. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- _____ شعب الإيمان. تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد. الرياض: مكتبة الرشد، 2003.
- بوزكورت نبي، "مقابلة"، موسوعة الديانة الإسلامية، أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2006.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، 1422.
- الجوهري، إسماعيل. الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.
- ابن الجزري، شمس الدين محمد. النشر في القراءات العشر. تحقيق: علي محمد الضباع. د.م: المطبعة التجارية الكبرى، د.ت.
- تشانغا محمود، لغة القرآن الكريم. إسطنبول: منشورات تيماش، 1999.
- تشتين عبد الرحمن "أحكام الختم"، مجلة كلية الإلهيات بجامعة أولوداغ. 4/4 1992.
- تشتين عبد الرحمن، "ختم"، موسوعة الديانة الإسلامية. أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 1997. 16/ 468-469.
- الدارمي، عبد الله. المسند الجامع. تحقيق: حسين سليم أسد الداراني. الرياض: دار المغني، 2000.
- الدينوري، أبو بكر أحمد بن مروان. المجالسة وجواهر العلم. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. البحرين: جمعية التربية الإسلامية، 1419.
- ابن الضريس، محمد بن أيوب. فضائل القرآن. تحقيق: غزوة بدير. دمشق: دار الفكر، 1987.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. السنن. تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي. بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009.
- الأزهري، محمد بن أحمد. تهذيب اللغة. تحقيق: محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.
- الفاكهي، محمد بن إسحاق. أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه. تحقيق: عبد الملك عبد الله دهيش. بيروت: دار خضر، 1414.
- الغزالي، محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي. كتاب العين. تحقيق: مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي. د.م: دار الهلال، د.ت.
- الحاكم، محمد بن عبد الله. المستدرک علی الصحیحین. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.
- الحنبلي، مجير الدين. فتح الرحمن في تفسير القرآن. قطر: وزارة الأوقاف، 2009.
- الحري، إبراهيم. غريب الحديث. تحقيق: سليمان إبراهيم محمد العايد. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1405.
- العراقي، أبو الفضل زين الدين. طرح التثريب في شرح التقریب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- ابن عبد البر، جمال الدين يوسف. الاستذكار. تحقيق: سالم محمد عطا - محمد علي معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن. الجرح والتعديل. تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1952.
- ابن أبي شيبه، أبو بكر عبد الله. المصنف. تحقيق: كمال يوسف الحوت. الرياض: مكتبة الرشد، 1409.
- ابن الفاجر، معمر بن عبد الواحد الأصبهاني. موجبات الجنة. تحقيق: ناصر بن أحمد بن النجار الدمياطي. القاهرة: مكتبة عباد الرحمن، 2002.

- ابن حجر، شهاب الدين العسقلاني. فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة، 1959.
- ابن حنبل، أحمد. المسند. تحقيق: شعيب الأرنؤوط — عادل مرشد وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.
- ابن حبان، محمد البستي. المسند الصحيح (صحيح ابن حبان). تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993.
- _____ المجروحين. تحقيق: محمود إبراهيم زايد. حلب: دار الوعي، 1396.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. الدمام: دار ابن الجوزية، 1423.
- ابن كثير، عماد الدين إسماعيل. تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سامي محمد سلامة. د.م: دار طيبة، 1999.
- ابن قدامة، موفق الدين. المغني. القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. تأويل مشكل القرآن. تحقيق: إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد. السنن. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: دار الرسالة العلمية، 2009.
- ابن منظور، جمال الدين محمد. لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1414.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد. كتاب الطبقات الكبير. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.
- إنجي مظهر. ابن مجاهد ومكانته في علم القراءات في سياق كتاب السبعة. جامعة نجم الدين أربكان. رسالة دكتوراة، 2025.
- كاندمير محمد ياشار. "شخصية محمد". موسوعة الديانة الإسلامية. أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2005، 428-423/30.
- كايهان ولي. "وضع العلامات على المصاحف في سياق القراءة الصحيحة: الإعجام وما بعده. مجلة العلوم 1/12 (2007)، 136-101.
- مالك بن أنس. الموطأ. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- المقريزي، تقي الدين أحمد. مختصر الكامل في الضعفاء. تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي. مصر: مكتبة السنة، 1994.
- المروزي، محمد بن نصر. مختصر قيام الليل. تحقيق: أحمد بن علي المقريزي. باكستان: أكاديمية الحديث، 1988.
- مسلم بن الحجاج. الجامع الصحيح. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- المتقي، علي بن حسام الدين. كنز العمال. تحقيق: بكري حياي — صفوة السقا. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981.
- المباركفوري، محمد عبد الرحمن. تحفة الأحمدي بشرح جامع الترمذي. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- المطرزي، برهان الدين ناصر. المغرب في ترتيب المعرب. تحقيق: محمود فاخوري — عبد الحميد مختار. حلب: مكتبة أسامة بن زيد، 1979.
- المنائوي، زين الدين محمد. فيض القدير شرح الجامع الصغير. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1356.
- النسائي، أحمد بن شعيب. السنن الصغرى (المتجنى). تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. حلب: المكتبة الإسلامية، 1986.
- _____ السنن الكبرى. تحقيق: حسن عبد المنعم شلي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.
- _____ الضعفاء والمتروكين. تحقيق: محمود إبراهيم زايد. حلب: دار الوعي، 1396.
- النووي، يحيى بن شرف. حلية الأبرار وشعار الأخيار (الأذكار). تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط. بيروت: دار الفكر، 1994.
- _____، التبيان في آداب حملة القرآن. تحقيق: محمد الحجار. لبنان: دار ابن حزم، 1994.
- الساعاتي، أحمد بن عبد الرحمن. الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- السمعاني، أبو المظفر منصور. الانتصار لأصحاب الحديث. المدينة المنورة: مكتبة أضواء المنار، 1996.
- السندي، أبو الحسن نور الدين. حاشية السندي على سنن ابن ماجه. بيروت: دار الجيل، د.ت.
- الصبيحي، إبراهيم بن محمد. دعاء الختم في صلاة التراويح. الرياض: دن، 1436.
- شين ضياء. "التكبير في علم القراءات". مجلة ديانة العلمية 1/37 (2001)، 102-97.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان. المعجم الكبير. تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت.

- الطيبالسي، أبو داود. المسند. تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي. مصر: دار هجر، 1999.
- الترمذي، محمد بن عيسى. الجامع الصحيح (سنن الترمذي). تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.
- أولوداغ سليمان. "حزب"، موسوعة الديانة الإسلامية. أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 1998. 183-182/18.
- الواقدي، أبو عبد الله محمد. المغازي. تحقيق: مارسدن جونس. الطبعة الثالثة. بيروت: دار العلمي، 1989/1409.
- الولوي، علي بن آدم الإثيوبي. ذخيرة العقلي في شرح المجتبى (شرح سنن النسائي). مكة المكرمة: دار آل بروم، د.ت.
- يالتشين طوبا. "الأهمية التي تعطى للمقابلة في عهد الدولة العثمانية". مجلة الدين والحياة لدار إفتاء إسطنبول، عدد 5. أنقرة: منشورات وقف الديانة التركي، 2008.

69-68.

الذهبي، شمس الدين محمد. العبر في خبر من غير. تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

_____ سير أعلام النبلاء. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.

_____ تذهيب التهذيب. تحقيق: غنيم عباس غنيم. دم: الفاروق الحديثة، 2004.

_____ تذكرة الحفاظ. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

الرمحشيري، أبو القاسم محمود. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دار الكتب العلمية، 1407.

الزركشي، بدر الدين محمد. البرهان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957.

الزرقاني، محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن. الطبعة الثالثة. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، د.ت.

Kaynakça

- Abdulgâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-mufehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: y.y., 1364/1945.
- Abdulgâkî, Muhammed Fuâd. "Kur'an". *Miftâhu kunûzi's-sunne*. Kahire: y.y., 1364/1945.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd. *el-Muntakâ*. Kâhire: Mektebetu's-Sa'âde, 1332.
- Begavî, Ferrâ. *Şerhu's-Sunne*. Thk. M. Züheyr eş-Şâviş - Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: el-Mektebû'l-İslamî, 1983.
- Begavî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Abdilazîz. *Mu'cemu's-sahâbe*. Thk. Muhammed el-Emin b. el-Cekenî. Kuveyt: Dâru'l-Beyân, 2000.
- Belhî, Nizâmeddîn. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1310.
- Bekir b. Abdullah, Ebû Zeyd. *el-Eczâu'l-hadîsiyye*. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1996.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn. *es-Sunenu'l-kubrâ*. Thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. 3. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn. *Şu'abu'l-îmân*. Thk. Abdul'alî Abdulhamîd Hamid. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.
- Bosat, Sait. "Hatim İbadetimiz Üzerine Mülâhazalar". *İslam Medeniyetinin Kurucu Unsurları: Kur'an-Sünnet-Akıl*. Ed. Veysel Özdemir vd. 837-838.
- Bozkurt, Nebî. "Mukâbele". *DİA*. 31/100.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Cami'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır. Beyrut: Dâru Tu'ki'n-Necât, 1422.
- Cevherî, İsmâîl. *es-Sihâh Tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*. Thk. Ahmet Abdulgafur Attar. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Cezerî, Şemsuddîn Muhammed. *en-Neşru fî kırââtî'l-aşr*. Thk. Alî Muhammed ed-Dibâ. b.y.: El-Matbaatu'l- Ticariyyetu'l-Kubrâ. ts.
- Çanga, Mahmut. *Kur'an'ı Kerim Lugatı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1999.
- Çelikan, Serkan. "Kur'ân Hatmi Geleneğinin Rivayetlerdeki Temelleri". *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020): 781-806
- Çetin, Abdurrahman. "Hatim İndirme Hükümleri-I, II, III". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992).
- Çetin, Abdurrahman. "Hatim". *DİA*. 16/468-469.
- Dârimî, Abdullah. *el-Musnedu'l-câmi'*. Thk. Huseyn Selim Esed ed-Dârâni. Riyad: Dâru'l-Mugni, 2000.
- Dîneverî, Ebû Bekr Ahmed b. Mervân b. Muhammed. *el-Mucâlesetu ve cevâhiru'l-îlmi*. Thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl Selman. Bahreyn: Cemi'yyetu't-Terbiyeti'l-İslamiyye, 1419.
- Durays, Muhammed b. Eyyûb. *Fedâilu'l-Kur'an*. Thk. Gazvet Budeyr. Damascus: Dâru'l-Fikr, 1987.
- Ebû Dâvûd, Suleyman b. el-Eş'as. *es-Sunen*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzibu'l-luga*. Thk. Muhammed 'Avad Mu'rib. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Fâkihî, Muhammed b. İshâk. *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehr ve hadîsihi*. Thk. Abdulmelik Abdullah Duheş. Beyrut: Dâru Hazr, 1414.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmu'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

- Halil b. Ahmed El-Ferâhidî. *Kitabu'l-Ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzumi - İbrâhîm es-Samerrâi. b.y.: Dâru'l-Hilâl, ts.
- Hâkim, Muhammed b. Abdillâh. *el-Mustedrek*. Thk. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Hanbelî, Mucîruddîn. *Fethu'r-rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Katar: Vakıflar Bakanlığı, 2009.
- Harbî, İbrâhîm. *Garîbu'l-Hadîs*. Thk. Suleyman İbrâhîm Muhammed el-Âyid. Mekke: Ummu'l-Kurâ, 1405.
- Irâkî, Ebû'l-Fadl Zeynuddîn Abdurrahîm b. el-Huseyin. *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Abdilber, Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkâr*. Thk. Sâlim Muhammed 'Atâ-Muhammed Ali Muavvad. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerhu ve't-tâ'dil*. Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. Thk. Kemal Yusuf El-Hut. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1409.
- İbnu'l-Fâhîr, Ma'mer b. Abdulvâhid el-Kureşî el-İsfehânî. *Mûcibâtu'l-cennet*. Thk. Nâsır b. Ahmed b. en-Neccâr ed-Dimyâtî. Kâhire: Mektebetu' İbâdurrahmân, 2002.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Musned*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût-Âdil Mürşid vd. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001.
- İbn Hibbân, Muhammed el-Bustî. *el-Musnedu's-sahîh*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993.
- İbn Hibbân, Muhammed el-Bustî. *el-Mecrûhîn*. Thk. Mahmud İbrâhîm Zâ'id. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmu'l-muvakki'in 'an Rabbi'l-âlemîn*. Thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl Selman. Dammam: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1423.
- İbn Kesîr, İmâduddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*. Thk. Sâmi Muhammed Selâme. b.y.: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetu'l-Kahire, 1968.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Muslim ed-Dîneverî. *Te'vîlu muşkilî'l-Kur'ân*. Thk. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sunen*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed. *Lisânu'l-arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr*. Thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- İnneci, Muzaffer. *Kitâbü's-Seb'a Bağlamında İbn Mucâhid ve Kıraat İlmindeki Yeri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.
- Kandemir, M. Yaşar. "Muhammed-Şahsiyeti". *DİA*. 30/423-428.
- Kayhan, Veli. "Doğru Okuma Bağlamında Mushafa İşâret Konulması: İ'cam ve Sonrası". *Bilimname* 12/1 (2007), 101-136.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

- Makrîzî, Takîyyuddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir. *Muhtasarul-Kâmil fid-Dua'fâ*. Thk. Eymen b. Ârif ed-Dimeşki. Mısır: Mektebetu's-Sunne, 1994.
- Mirvezî, Muhammed b. Nasr. *Muhtasarul Kiyami'l-leyl*. Thk. Ahmed b. Alî El-Mukrizi. Pakistan: Hadis Akademia, 1988.
- Muslim el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Muttakî, Alî b. Hüsâmiddîn el-Hindî. *Kenzul-ummâl*. Thk. Bekri Hayati-Safvet es-Sakka. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1981.
- Mubârekpûrî, Muhammed Abdurrahmân. *Tuhfetul-ehvazî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Mutarrizî, Burhânuddîn Nâsır. *el-Muğrib fî tertîbi'l-Mu'rib*. Thk. Mahmud Fâhûrî-Abdulhamid Muhtâr. Halep: Mektebetu Usame b. Zeyd, 1979.
- Münâvî, Zeynuddîn Muhammed Abdür-raûf Alî. *Feyzul-kadîr şerhu'l-Câmi 'i's-sagîr*. Kâhire: el-Mektebu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1356.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sunenu's-sugrâ*. Thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Halep: el-Mektebetul-İslamiyye, 1986.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sunenu'l-kubrâ*. Thk. Hasan Abdulmunim Şelebi. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *ed-Dua'fâ ve'l-metrûkîn*. Thk. Mahmud İbrâhîm Zayid. Halep: Dâru'l-Va'y, 1396.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Hilyetu'l-ebrâr ve şî'âru'l-ahyâr el-Ezkâr*. Thk. Abdulkâdir el-Arnaût. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *et-Tibyân*. Thk. Muhammed el-Haccâr. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1994.
- Sââtî, Ahmed b. Abdurrahman. *el-Fethu'r-rabbânî li şerhi Musned-i Ahmed*. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *el-İntisâr li-ashâbi'l-hadîs*. Medine: Mektebetü Edvâi'l-Menâr, 1996.
- Sindî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn. *Hâşiyetu's-Sindî 'alâ Suneni İbn Mâce*. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Subayhî, İbrâhîm b. Muhammed. *Duâu'l-hatmi fî sâlâtî't-terâvîh*. Riyad: y.y., 1436.
- Şen, Ziya. "Kırâat İlminde Tekbir". *Diyanet İlmi Dergisi* 37/1 (Ocak-Şubat-Mart 2001), 97-102.
- Şen, Ziya. "Arza ve Mahiyeti". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 42 (2015), 43-60.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Suleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Silefî. Kahire: Mektebu İbn Teymiye, ts.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd. *el-Musned*. Thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî. Mısır: Dâru Hicr, 1999.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmi 'u's-sahîh*. Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1998.
- Turan, Abdülbâkî. "Arza". *DİA*. 3/446.
- Uludağ, Süleyman. "Hizb". *DİA*. 18/182-183.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Megâzî*. Thk. Marsden Jones. 3. Basım. Beyrut: Dâru'l- Alemî, 1409/1989.
- Vellavî, Alî b. Âdem b. Musa el-İtyûbî. *Zahîratü'l-ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ – Şerhu Suneni'n-Nesâî*. Mekke: Dâr Âl Brûm, ts.

- Yalçın, Tuğba. “Osmanlı Döneminde Mukâbeleyle Verilen Ehemmiyet”. *Din ve Hayat İstanbul Müftülüğü Dergisi*. 5 (2008), 68-69.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed. *el- İber fi haberi men gaber*. Thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Said Zaglul. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed. *Siyeru a 'lâmi'n-nubelâ*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed. *Tezhîbu't-Tehzîb*. Thk. Guneym Abbâs Guneym. b. y.: el-Fâruku'l-Hadîsiyye, 2004.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed. *Tezkiratu'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd el-Hârizmî. [el-Keşşâf](#) 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed. *el-Burhân*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957.
- Zurkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhîlu'l-'irfân*,. 3. Basım. Kahire: Matbaatu 'İsâ El-Bâbî el-Halebî, ts.

Aliyyu'l-Karî 'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi: Haklı Mı?

Yavuz Köktaş*

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis
Anabilim Dalı

E-mail: yavuz.koktas@erdogan.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9765-1712>
<https://ror.org/0468j1635>

Makale Türü: Araştırma Notu

Geliş Tarihi: 30.11.2025

Kabul Tarihi: 23.02.2026

Yayın Tarihi: 29.03.2026

Değerlendirme: Bu yazı editör kurulu
tarafından incelenmiştir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma
sürecinde bilimsel ve etik ilkelere
uyulduğu ve yararlanılan tüm
çalışmaların kaynakçada belirtildiği
beyan olunur.

Benzerlik Taraması: Yapıldı. iThenticate
/ turnitin.com

Etik Bildirim: dergi@nukkadhadis.com
- nukkadhadis.com

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan
edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek
için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: 2026 Yazar(lar). Bu
çalışma CC BY-NC 4.0 lisansı ile
lisanslanmıştır.

Sayı: 1 | Mart 2026

E-ISSN: 0000-0000

...

nukkadhadis.com

Öz

Fıkıh, hadis, tefsir, kelim gibi ilimlerde eserler telif eden Aliyyu'l-Karî'nin (ö. 1014/1605) vahdet-i vücûd anlayışını tenkit ettiği “er-Redd ale'l-kâiline bi-vahdeti'l-vücûd” adlı bir risalesi mevcuttur. Reddiye özelliği taşıyan bu risalede özellikle *Fusûsü'l-hikem*'den nakledilen ifadeler bulunmaktadır. Bu nakillerin çoğu tenkide konu olmuştur. Bu yazıda bütün eleştirilere değinilmeyecektir. Aliyyu'l-Karî'nin vahdet-i vücûdu nasıl anladığını ortaya koyduğunu düşündüğümüz bir izah üzerinden mesele işlenecektir. Bu çerçevede Aliyyu'l-Karî'nin İbnü'l Arabî'yi (ö. 638/1240) doğru anlayıp anlamadığı irdelenecektir. Ayrıca günümüzde isnad edilen bazı ifadelerin de değerlendirilmesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Aliyyu'l-Karî-Hadis- İnanç-Vahdet-i vücûd-İbnü'l-Arabî.

Atıf: Köktaş, Yavuz. “Aliyyu'l-Karî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi: Haklı Mı?”. *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (Mart 2026), 184-200.

‘Alī al-Ḳārī’s Critique of the Unity of Being: Is He Right?

Yavuz Köktaş*

Professor, Department of Hadith Studies, Faculty of Theology, Recep Tayyip Erdoğan University

E-mail: yavuz.koktas@erdogan.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9765-1712>
<https://ror.org/0468j1635>

Article Type: Research Note

Date Received: 2025-11-30

Date Accepted: 2026-02-23

Date Published: 2026-03-29

Review: This paper has been reviewed by the editorial board.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism checks: Yes. iThenticate / turnitin.com

Complaints: dergi@nukkadhadis.com - nukkadhadis.com

Conflicts of Interest The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License 2026 The Authors. This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 license.

Issue: 1 | March 2026

E-ISSN: 0000-0000

nukkadhadis.com

Abstract

‘Alī al-Ḳārī (d. 1014/1605), who authored works in fields such as fiqh, ḥadīth, tafsīr, and kalam, wrote a treatise titled “al-radd ‘alā’l-kāilīne bi- waḥdat al-wujūd” criticizing the concept of waḥdat al-wujūd (unity of being). This treatise, which is characterized as a refutation, contains statements quoted from Fusūs al-hikem. Most of these quotations have been subject to criticism. This article will not address all the criticisms. The issue will be discussed through an explanation that we believe reveals how ‘Alī al-Ḳārī understood waḥdat al-wujūd. Within this framework, we will examine whether ‘Alī al-Ḳārī correctly understood Ibn Al-‘Arabī (d. 638/1240). We will also evaluate some of the statements attributed to him today.

Keywords: ‘Alī al-Ḳārī, Ḥadīth, Faith, Waḥdat al-wujūd, Ibn Al-‘Arabī.

Citation: Köktaş, Yavuz. “Aliyyu’l-Karīnin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi: Haklı Mı?”. *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (March 2026) 183-200.

نقد علي القاري لوحدة الوجود: هل هو محق؟

ياووز كوكطاش*

الملخص

علي القاري (ت. 1605/1014)، الذي ألف مؤلفات في مجالات مثل الفقه والحديث والتفسير والكلام، كتب رسالة بعنوان "الرد على ال قائلين بوحدة الوجود" ينتقد فيها مفهوم وحدة الوجود. هذه الرسالة، التي تتميز بطابعها الجدلي، تحتوي على اقتباسات من فصوص الحكم وقد تعرضت معظم هذه الاقتباسات للنقد. ولن تتناول هذه المقالة جميع الانتقادات. سيتم مناقشة هذه المسألة من خلال شرح نعتقد أنه يكشف عن كيفية فهم علي القاري لوحدة الوجود. في هذا الإطار، سنبحث ما إذا كان علي القاري قد فهم ابن العربي (ت. 1240/638) بشكل صحيح. كما سنقوم بتقييم بعض الأقوال المنسوبة إليه اليوم.

الكلمات المفتاحية: الحديث، علي القاري، الإيمان، وحدة الوجود، محي الدين ابن العربي.

*د.د.، قسم الحديث، كلية الإلهيات، جامعة رجب طيب أردوغان

E-mail: yavuz.koktas@erdogan.edu.tr
https://orcid.org/0000-0001-9765-1712
https://ror.org/0468j1635

نوع المقال: ملاحظة بحثية

تاريخ الاستلام: 30 تشرين الثاني 2025
تاريخ القبول: 23 فبراير 2026
تاريخ النشر: 29 مارس 2026

مراجعة المقالة: تمت مراجعة هذه الكتابة من قبل هيئة التحرير.

بيان أخلاقيات البحث: يُصرح بأنه تم اتباع المبادئ العلمية والأخلاقية أثناء إجراء وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم الاستشهاد بها بشكل صحيح.

فحص الانتحال: نعم iThenticate.
/ turnitin.com

شكاوى ومقترحات:
dergi@nukkadhadis.com
- nukkadhadis.com

تضارب المصالح: ليس لدى المؤلف (المؤلفين) أي تضارب مصالح للإعلان عنه.

الدعم المالي: يؤكد المؤلف (المؤلفون) أنهم لم يتلقوا تمويلاً خارجياً لدعم هذا البحث.

الحقوق والترخيص: 2026 يحتفظ المؤلفون الذين ينشرون في هذه المجلة بحقوق الطبع والنشر لأعمالهم المرخصة بموجب رخصة المشاع الإبداعي نسب المصنف - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY-NC 4.0).

Issue: 1 | March 2026
E-ISSN: 0000-0000

nukkadhadis.com

الاقتباس: Köktaş, Yavuz. "Aliyyu'l-Karî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi: Haklı Mı?". Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi 1 (March 2026) 183-200.

İslamî ilimlerin farklı alanlarında eserler telif eden Aliyyu'l-Karî'nin (ö. 1014/1605) “er-Redd ale'l-kâilîne bi-vahdeti'l-vücûd” adlı bir risalesi mevcuttur. Adından anlaşılacağı gibi vahdet-i vücûd anlayışına reddiye niteliğindedir. Bu risalede özellikle *Fusûsü'l-hikem*'den nakledilen pek çok cümle tenkide konu olmuştur. Ama ben onların üzerinde durmayacağım. Sadece bir cümle üzerinde duracağım. O cümle Aliyyu'l-Karî'nin vahdet-i vücûdu nasıl anladığını ortaya koymaktadır. İşte bu yazıda Aliyyu'l-Karî'nin İbnü'l Arabî'yi (ö. 638/1240) doğru anlayıp anlamadığı irdelenecektir. Aliyyu'l-Karî'nin ifadeleri şöyledir.

وَهِيَ قَوْلُهُ سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْنُهَا وَهَذَا كَمَا تَرَى مُخَالَفَ لَجَمِيعِ أَزْيَابِ النَّحْلِ وَالْمَلَلِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَمُوَافَقَ لِمَا عَلَيْهِ الطَّبِيعِيَّةُ وَالْدَهْرِيَّةُ وَلَذَا كَتَبَ الْعَارِفُ الرَّبَّانِيُّ الشَّيْخُ عَلَاءُ الدَّوْلَةِ السَّمْنَانِيُّ فِي حَاشِيَةِ هَذِهِ الْعِبَارَةِ الدِّينِيَّةِ أَيُّهَا الشَّيْخُ لَوْ سَمِعْتَ مِنْ أَحَدٍ أَنَّهُ يَقُولُ فَضْلَةُ الشَّيْخِ عَيْنُهُ لَا تَسَامَحُهُ بَلْ تَغْضَبُ عَلَيْهِ فَكَيْفَ يَسُوغُ الْعَاقِلُ أَنْ يَنْسَبَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى هَذَا الْهَذْيَانَ تَبَّ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى تَوْبَةً نَصُوحًا لَتَنْجُو مِنْ هَذِهِ الْوَرُطَةِ الْوَعْرَةِ الَّتِي يَسْتَنْكِفُ مِنْهَا الدَّهْرِيُّونَ وَالطَّبِيعِيُّونَ وَالْيُونَانِيُّونَ وَالشُّكْمَانِيُّونَ

“Subhânellah, O, eşyayı ortaya çıkarandır ve O, eşyanın aynısıdır. Bu, gördüğün gibi, tüm İslam akımlarının ve mezheplerinin görüşleriyle çelişir, ama tabiatçılar ile dehrilerin görüşüne uygundur. Bunun üzerine, ilâhî bilgide yüksek derecelere ulaşmış olan Şeyh Alâu'd-devle es-Simnânî [ö. 736/1336], bu aşağılık ifadeye karşı şunları yazmıştır: 'Ey Şeyh, eğer birinden şeyhin faziletinin aynı olduğunu işitirsen, ona asla tolerans gösterme, aksine ona kız! O hâlde nasıl olur da bir akıllı kişi, Allah Teâlâ'ya böyle bir saçmalığı isnad eder? Allah'a tevbe et, samimi bir tevbe ile ki, bu çıkmaz sokaktan, dehriler, tabiatçılar, Yunanlılar ve şüphecilerin bile kaçacak kadar korktuğu bir çıkmazdan kurtulmuş olasın.’”

Burada üzerinde durulması gereken ifade ilk cümledir:

وَهِيَ قَوْلُهُ سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْنُهَا

İbnü'l Arabî'nin böyle bir cümlesi var mıdır? Varsa bu cümleden ne kastedilmektedir?

Aliyyu'l-Karî, muhtemelen bu ifadeyi hulûl ve ittihadı andırdığı için tenkit konusu etmiştir. Buna göre bu ifade Allah'ın mahlûkatla aynı olması (hulûl) ya da onlarla birleşmesi (ittihad) gibi bir anlam içermektedir. Diğer bir ifadeyle bu görüş tam olarak panteizmdir.

Gerçekten öyle midir? Bir cümleyle İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemi anlaşılabilir mi? Ya da şöyle soralım: Böyle cümleler zahirine göre mi anlaşılmalı yoksa arifin düşünce sistemine uygun olarak mı? Hemen belirtelim: İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde bu tür ifadelerin literalizmle değil, derin bir tevhid ve tecellî anlayışıyla ele alınması gerektiği, onun takipçileri tarafından sürekli

vurgulanmıştır. Literalizm, lafza yapışıp anlamın bağlamını, derinliğini ve metaforik boyutunu göz ardı eden bir yaklaşımı ifade eder. Onun için metafizik ifadeleri, sıradan dildeki gibi anlayıp doğrudan “demek ki Allah mahlûkatın aynısıymış” diye hüküm vermek, bir literalizm örneğidir. Bu, hem İbnü'l-Arabî'yi hem de onun gibi yüksek metafizik dil kullanan mutasavvıfları yanlış anlamaya yol açar.

Önce şuradan başlayalım: Bu cümlemin aynısı *Futuhât*'ta yoktur. Ancak *Futuhât*'ın hemen girişinde bu manaya gelebilecek bir cümle vardır. Sanki Aliyyu'l-Karî, bu cümleyi manen ama eksik nakletmiş ve anlamış gibidir. O cümle şöyle:

الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه وأوقف وجودها على توجه كلمة لنحقق بذلك سر حدوثها وقدمها من قدمه ونقف عند هذا التحقيق على ما أعلمنا به من صدق قدمه فظهر سبحانه وظهر وأظهر وما بطن ولكنه بطن وأبطن

"Hamd, öyle Allah'a mahsustur ki, şeyleri yokluktan ve yokluğun yokluğundan var etti. Onların varlığını bir kelimenin yönelişine bağladı, ki, bu yolla onların hem sonradan oluşlarının hem de ezeliliklerinin sırrını gerçekleştirelim. Böylece, O'nun ezeliliğinin doğruluğuna dair bize bildirdiği hakikatin bilgisiyle duraklayalım. O, hem zahir oldu, hem zahiri ortaya çıkardı. Hem batın oldu, fakat aynı zamanda bâtinliği da gizledi."

Peki acaba mezkur cümleyi Aliyyu'l-Karî'nin doğru naklettiğine dair bir verimiz var mı? Olabilir, bu da mümkün. İbnü'l-Arabî'nin kitaplarında lafzen bu cümleyi bulmak zordur, ama Ekrem Demirli, Konevî'den bir cümle aktarır ki, neredeyse Aliyyu'l-Karî'ninkinin aynısı dememek mümkün değildir. Demirli, a'yan-ı sabite hakkında Konevî'ye şöyle atıfta bulunur: "Hak için varlık O'nun zatının aynıdır. Yani Hak, varlığın kendisidir." (<https://www.fikriyat.com/felsefe/islam-felsefesi/>) Devamı var, ama orası meselemiz değil. Evet, bu aynı gibi. Buraya not düşmem gerekir ki, "O'nun zatının aynıdır" demek gerçekten problemlidir. "O'nun aynıdır" denseydi, yorumlamak mümkün ama ötekini nasıl yorumlayacaksınız?! Demirli'den yapılan bu aktarımın doğru olup olmadığı muhakkak araştırılmalıdır.

Demirli'den aktarılanlar bir yana, *Futuhât*'ın birkaç yerinde şu ilginç ifade geçer:

هو عين الأشياء، ولكن ليست الأشياء عينه

"O (Hakk), eşyanın aynıdır; fakat eşya O'nun aynı değildir."

Şimdi Aliyyu'l-Karî belki de tam lafız olarak nakletmemiş olabilir, ancak mana olarak naklettiği şey doğru gözükmemektedir. Ama yine de bir eksiklik var. O da "fakat eşya O'nun aynı değildir" ifadesinin aktarılmaması, eksik bırakılmasıdır. Eksik aktarım söz konusu olunca yapılacak yorumlar da ciddi illet taşıyacaklar demektir. Gerçekten ilk bakışta İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinin şok etkisi yarattığı,

zahiren problemlili oldukları açıktır. Ama bu ifadeler İbnü'l Arabî'nin düşünce sistemi içerisinde anlaşılırsa şokun etkisi git gide azalacaktır.

Kitaba bu giriş cümlesi, şüphesiz, İbnü'l-Arabî'nin yaratılış, varlık ve yokluk hakkındaki kapsamlı görüşüne işaret eden bir açılış cümlesidir. Daha sonra İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*'de varlık ve yokluk hakkındaki görüşlerini dağılmış bir şekilde, her bir konunun detaylandırılmasının ve tam bir görüşün elde edilmesinin gerekli olduğu yerlerde ele alır. Bu bağlamda, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, İbnü'l-Arabî'nin varlık ve yokluk meselelerine dair görüşünü anlamak için şüphesiz başlıca kaynaktır, bunun yanı sıra onun diğer kitapları ve risaleleri de aynı şekilde önem taşır.

Ekrem Demirli'nin kısaca belirttiği gibi eşyanın yokluk ve yokluğun yokluğundan var edildiğine dair ifadede kastedilen şey, a'yan-ı sabitedir. Aslında yukarıda “O (Hakk), eşyânın aynıdır; fakat eşya O'nun aynı değildir” şeklinde *Futuhât*'taki ifadede geçen “ayn” kelimesi de a'yan-ı sabite ile ilgilidir. O zaman buradan devam edelim.

Burada önce a'yan-ı sabiteyi tanımlamaya, sonra “O (Hakk), eşyânın aynıdır; fakat eşya O'nun aynı değildir” ifadesini anlamaya, ardından da Aliyyu'l-Karî'nin “Hamd, öyle Allah'a mahsustur ki, şeyleri yokluktan ve yokluğun yokluğundan var etti” ifadesini yorumlamaya çalışacağız.

Önce a'yan-ı sabite nedir?

Kavram olarak:

“Ayn” = öz, zat, şeylik

“Sâbit” = sabit, değişmeyen, Allah'ın ilminde kayıtlı

“A'yân-ı sâbite” = Eşyânın yaratılmadan önceki (mahlûk değil, mevcut değil ama ma'lûm olan) öz halleridir. A'yân-ı sâbite, eşyânın Allah'ın ilminde ezeli olarak sabit olan özleridir. Onlar, henüz yaratılmamış, ama ilahi ilimde bilinen ve sabit olan varlık ilkeleridir. A'yân-ı sâbite, zâtî varlığı olmayan, ama ilimde sabit olan hakikatlerdir. Yani:

Ne mutlak yokluktur (çünkü Allah onları bilir)

Ne de mutlak varlıktır (çünkü henüz yaratılmamışlardır)

Ama Hakk'ın ilminde ezeli olarak mevcuttur.

Bu yüzden bunlar:

Mahlûk değildir.

Varlık taşımazlar.

Ama her bir şeyin özü onlardadır. Bu öz, daha sonra Hakk'ın tecellisiyle vücûd kazanır (varlık sahnesine çıkar).

A'yân-ı sâbite ile Hakk'ın ilişkisine gelince, işte burası çok önemlidir. A'yân-ı sâbite, Hakk'ın ilminde sabittir. Yani Hakk'ın ilmî zâtına ilişiktir. Ama bunlar Hakk'ın zatı değildir.

Şimdi “O (Hakk), eşyânın aynıdır” ne demek?

Bu ifade, Allah'ın, eşyada tecelli ettiği, yani varlıkta görünen her şeyin özünde Allah'ın bir tezahürü olduğu anlamına gelir. Yani;

Eşyâ (var olan her şey), kendi başına bir varlığa sahip değildir; varlığı ancak Allah'ın varlığıyla ayakta durur. Bu yüzden eşyanın gerçek varlığı Hakk'ın ta kendisidir.

Bu, İbnü'l-Arabî'nin “Mutlak Varlık yalnızca Allah'tır” düşüncesiyle birebir örtüşür. Eşyâ, Hakk'ın gölgesi, aynası veya tecellisidir. Ama burada eşya ile Hakk bir olmuş değildir, sadece eşyanın varlığı Allah'tan gelmektedir ve o yüzden O'nunla “aynı” (ayn/عين) denilir.

Peki “Eşya O'nun aynısı değildir” ne demek?

Bu kısım ise, yukarıdaki birlik anlayışını ittihat ve hulûl gibi yanlış anlamalardan koruyan ifadedir. Yani;

Eşyâ, Hakk'ın tecellisi olsa da, O'nun Zâtı ile özdeş değildir. Eşyâ Allah'ın yaratılmış birer görüntüsüdür, ama bizzat Allah değildir. İbnü'l-Arabî burada bir tenzih çizgisi çeker. Hakk'ın eşya olarak görünmesi, O'nun Zâtının o şeyle tamamen aynı olması anlamına gelmez. Basit bir benzetme yapabiliriz:

Ayna örneğini düşünelim. Ayna'da güneşin görüntüsü vardır. Güneş, aynada görünmektedir; ama ayna güneş değildir. Görülen şey güneştir ama mekânı aynadır. Yani görünenin varlığı güneşten (Hakk'tan), ama zuhur yeri eşyâdır.

Özetle İbnü'l-Arabî diyor ki: Her şeyde Hakk'ın varlığı tecelli eder (çünkü gerçek varlık sadece O'dur). Bu yüzden Hakk, eşyânın aynıdır. Ama eşyâ sınırlı, sonlu ve mahlûk olduğu için O'nun Zâtıyla aynı değildir. Bu hem vahdeti hem de tefriki (ayrılığı) birlikte ifade eden bir cümledir. Dolayısıyla eşya ne tam anlamıyla Allah'tır (hulûl), ne de Allah'tan büsbütün kopuktur (tecrit); tam ortadaki hakikati yakalamak gerekir. Biraz daha açalım:

İbnü'l-Arabî'ye göre varlık ve yokluk, nitelikler değil, yalnızca nisbetler ve izafetler/eklemelerdir. İbnü'l-Arabî çeşitli risalelerinde varlık ve yokluğun, var olan ve olmayan şeylerin nitelikleri olmadığını, aksine bunların nisbetler ve eklemeler olduğunu açıklamaktadır. Şöyle der: “Varlık ve yokluk, bir şeyin

varlığının veya yokluğunun teyidi olarak ifade edilir. Eğer bir şeyin varlığı teyit edilmiş ya da yokluğu reddedilmişse, ona aynı anda varlık ve yokluk nitelikleri verilebilir, çünkü bu bir nisbet ve eklemedir. Örneğin, Zeyd -kendisi mevcut olan- çarşıda mevcut, evde ise yoktur. Eğer yokluk ve varlık, mevcut olanın nitelikleri olsaydı, tıpkı siyahlık ve beyazlık gibi, o zaman bir şeyin aynı anda hem siyah hem de beyaz olmasına imkân bulunmazdı... Oysa, aynı anda hem yokluk hem de varlık nitelikleriyle tarif edilmesi mümkündür; işte bu, eklemeli varlık, ve yokluk, şeyin varlığının sabit olduğu bir durumdur. Eğer bu, ne bir duyusal nitelik olarak, ne de bir akıl öznesiyle birlikte, yalnızca ekleme olmadan varlık ve yokluk sıfatı olarak kabul edilebilirse, o zaman bunlar tamamen eklemeler ve nisbetler olarak kabul edilir. Tıpkı doğu, batı, sağ, sol, ön ve arka gibi; bu özellikler yalnızca varlıkla ilgili değildir.”

Varlık ve yokluğun nisbetler ve eklemeler olma durumu, temel bir meseledir; hatta İbnü'l-Arabî'nin varlık ve yokluk hakkındaki kapsamlı görüşünü inşa etmek için temel bir bilgi kaynağıdır. Bir şeyin varlığından veya yokluğundan söz edilebilmesi, yalnızca bir dünya veya bir yerle ilişkilendirildiğinde anlam kazanır. Yani, daha önceki örnekte Zeyd'in evde mevcut olmaması, Zeyd'in tamamen yok olduğu anlamına gelmez. Biz onun varlığını biliyoruz, yani o, ilim olarak mevcut. O, evde gözle görülme de başka bir yerde veya başka bir dünyada mevcut olabilir. Aynı şekilde, Zeyd'in kendisi ve çarşıda mevcut olması, ona yokluk sıfatı verilmesinin geçerli olmayacağı anlamına gelmez. O, evde mevcut değildir -yani yoktur- fakat çarşıda mevcuttur. Sonra İbnü'l-Arabî şu soruyu ortaya koyar ve kendisi cevaplar: “Nasıl olur da bir şey kendi özünde yokken, bir dünyada veya bir nisbetle varlık sahibi olabilir? Yani, bir şey aynı anda nasıl hem mevcut hem de yok olabilir?” İbnü'l-Arabî şöyle der: 'Varlıkta her şeyin dört mertebesi vardır... Bir şeyin özündeki varlık [yani, gözle görünür olması]... Bilgide varlığı [yani, bilinen olması]... Kelimelerde varlığı [yani, anılması]... Dördüncü mertebe ise, yazılarda varlığıdır [yani, yazılı olması]...'. O zaman, bir şeyin ilimdeki varlığı, görünür ya da duyusal varlığın ortadan kalkmış olsa bile bir varlık mertebesidir. (<https://ibnarabi.site123.me>)

Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî'nin a'yan-i sabite fikri çok önem arz ediyor. İşte tam da bu noktada yukarıdaki metinde geçen ifade oldukça dikkat çekicidir.

“Allah, eşyayı, yokluktan ve yokluğun yokluğundan var etti” ifadesinde geçen “عن عدم وعدمه” sözüyle ne kastedilmektedir?

İbnü'l-Arabî'nin ifadesi olan "عن عدم وعدمه" oldukça derin bir ifadedir ve bunu çözümlediğimizde anlamı daha iyi kavranır:

عن عدم: Yokluk, var olmama hâli.

وعدمه: Onun yokluğu, yani "yokluğun da yokluğu."

وعدمه, yani yokluğun yokluğu varlık olmalıdır. Bu durumda عن عدم وعدمه ifadesi şu şekilde anlaşılabilir: "Yokluktan ve varlıktan..." Peki, ne demek bu?

Bütün bunlar İbnü'l-Arabî'nin sistemi içinde anlaşılmalıdır. Bu sistemin içinde en önemli kavram –yukarıda da dediğimiz gibi– a'yan-ı sabitedir. İbnü'l-Arabî'ye göre, a'yan-ı sabite, varlıkların ilahi planda gerçeklikleriyle yaratılmadan önceki saf halleridir. Bu varlıklar, Allah'ın ilminde mevcut olup, her şeyin birer "potansiyel" hali olarak mevcuttur. Ancak bunlar, henüz fiziksel dünyada varlık kazanmış değildir. Buna göre a'yan-ı sabitenin özellikleri şunlardır:

1. İlâhi Bilgi: A'yan-ı sabite, Allah'ın ezeli ilminde mevcuttur ve yaratılacak her şeyin gerçek özü burada bulunur. Bu, tüm varlıkların aslında potansiyel hâlinde mevcut olduğunu gösterir.
2. Varolma Potansiyeli: Bu varlıklar, gerçeklikten zahir olmamış ancak Allah'ın iradesiyle gerçekleşecek olan varlıklardır. Bir anlamda, Allah'ın iradesiyle zuhur ve tecelli edecek olan her şeyin özsel gerçekliğidir.
3. Değişmeyen Esas: A'yan-ı sabite, değişmeyen ve ezeli bir düzeyde kalır. Yani, bu varlıkların özleri ilahi planda sabittir, ancak zamanla ve yaratılışla birlikte maddi dünyada farklı şekillerde tezahür ederler.

O zaman başta kaydettiğimiz metni şöyle anlayabiliriz: Eşyayı yokluktan ve yokluğun yokluğundan, yani varlıktan var eden Allah'a hamdolsun. Eşyayı yokluktan var edince bu durumda yokluk eşyayı öncelemiştir. İbnü'l-Arabî, "yokluktan ve yokluğun yokluğundan" ifadesiyle sanki Allah'ın eşyayı yokluktan ve varlıktan yarattığına işaret eder gibidir. Allah katında yokluğun hiçbir varlığı yoktur. Yokluk müsemması olmayan bir isimdir. Bu yokluk, mevcut olsaydı, yokluk, yokluk olmazdı. Evet, eşya zuhur etmeden önce Allah'ın ilminde vardı. O'na hiçbir şey gizli değildir. Çünkü Allah her şeye kadirdir. İlmî varlıkta var olan eşyanın ne bir sureti ne de bir hakikati vardır. Çünkü onlar henüz tecelli aşamasına geçmemiştir. Hazır olduğunda eşya tecelli ile ilmî varlıktan aynî varlığa geçecektir.

Demek oluyor ki, a'yan-ı sabite önem arz ediyor. Eşya/varlık, bir açıdan bakıldığında yokluk (dikkat, yok değil, yokluk) halindedir. Çünkü eşya, henüz varlığa çıkmamıştır. Dolayısıyla eşya yokluktan var edilmiştir. Ama öbür açıdan eşya vardır, varlık halindedir. Fakat suret/maddî/aynî değil, hakikat olarak. Nerede? Allah'ın ilminde. O zaman eşya vardır. Belki bu anlamıyla da eşya, yani Allah'ın ilmindeki eşya, ilim Allah'tan ayrılamayacağından dolayı Hakk'ın

kendisidir. Dolayısıyla buna göre eşya varlıktan, yani ilimdeki varlıktan var edilmiştir. Bu durumda “yokluk ve varlık”tan ne kastedildiği anlaşılıyordur sanırım.

Bu tür ifadeler vahdet-i vücûd düşüncesinde Allah'ın yaratma/var etme kudretini anlatmak için kullanılır. İbnü'l-Arabî, Allah'ın yaratıcı kudretinin, bütün yoklukları dahi yok edebilecek bir güç olduğunu belirtir. Yani, o nokta herhangi bir yokluğun bile olmadığı, tamamen varlık olan bir gerçeklik hâlidir. İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde, "yokluk" ve "varlık" arasında net sınırlar yoktur. Bir bakıma, varlık her şeyin temeli ve aslında mutlak tek bir varlık vardır. Bu varlık, "yokluğun yokluğu" denilen bir noktada her şeyin kaynağıdır. Yani varlık, yokluktan bile önce gelir ve yokluğun bile bulunmadığı bir hâlde varlığın kendisi mutlak gerçeklik olarak mevcuttur.

Burada vahdet-i vücûd ile panteizm arasındaki farklara değinmemek olmaz. Çünkü aralarında ince ama çok derin bir sınır vardır:

1. Varlığın Tanımı ve Birlik Anlayışı:

Vahdet-i vücûd: Bu görüşe göre, Allah dışında hiçbir varlık gerçek anlamda mevcut değildir. Her şeyin özünde birliği vardır, yani her şey Allah'ın bir yansımasıdır. İnsanlar ve diğer varlıklar, aslında Allah'ın birliğini tecelli ettiren görünümлерidir. Allah, her şeyin gerçeği ve kaynağıdır. Varlıkların farklılıkları, mutlak birliğin farklı tezahürleridir.

Panteizm: Panteizmde ise, Tanrı ve doğa (veya evren) bir ve aynıdır. Tanrı, doğanın ve evrenin her noktasında mevcuttur ve Tanrı'yı her şeyde görürsünüz. Burada, Tanrı evrenin kendisiyle özdeşleşmiş olup, Tanrı'nın varlığı doğada ve evrende dağılmıştır.

2. Tanrı ile Evrenin İlişkisi:

Vahdet-i vücûd: Allah, evrenin dışındadır ve her şey O'nunla ilişkili bir şekilde varlık bulur. Varlıkların özünde Allah vardır, ancak Allah evrenden bağımsızdır. Varlıkların hepsi birer tecellidir ve Allah'ın kendisi dışındaki hiçbir şey bağımsız değildir.

Panteizm: Tanrı, evrenin ve doğanın kendisidir. Tanrı, evrenden ayrı bir varlık değil, onun her parçasında mevcuttur. Yani, Tanrı evrenle özdeşleşmiştir, evrenden bağımsız bir varlık olarak kabul edilmez.

3. İnsanın Durumu:

Vahdet-i vücûd: İnsan, Tanrı'nın yansımasıdır ve insanın amacı, bu birliği fark etmek ve Allah'a yaklaşmaktır. İnsanlar ve varlıklar, Tanrı'nın birliğini kavrayarak gerçeğe ulaşır.

Panteizm: Panteizmde de insan, evrenin bir parçasıdır ve Tanrı'nın bir tezahürüdür. İnsan, doğa ve evrenin bir parçası olarak kabul edilir. Ancak, panteizmde birliğin fark edilmesi ve ruhsal yükselme gibi bir amaç yoktur, evren ve insan Tanrı ile özdeştir.

4. Metafizik Yaklaşımlar:

Vahdet-i vücûd: İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışı, varlıkların sadece birer tecelli olduğuna, her şeyin birliği üzerinde durur. Varlıklar, Allah'ın birliği içerisinde yer alır ve onunla özdeştir. Varlıklar, Allah'ın sıfatlarının birer tecellisidir. İnsanlar, varlıkları Allah'ın sıfatlarıyla tanıyabilirler.

Panteizm: Panteizmde Tanrı evrende yayılmış bir varlıktır ve Tanrı'nın her parçası doğada mevcuttur. Burada, Tanrı'nın evrenle özdeşleşmesi, her şeyin Tanrı ile birlikte var olması vurgulanır. Tanrı, hem yaratıcı hem de yaratılmış olma anlamında evrende varlık bulur.

Özetle, vahdet-i vücûd, her şeyin Allah'ın bir yansıması olduğunu ve her şeyin aslında tek bir varlıkta birleştiğini savunur, ancak Allah evrenden farklıdır ve evren O'nun bir tezahürüdür. Panteizm ise, Tanrı'nın doğa ve evrenle özdeşleşmiş olduğunu, Tanrı'nın evrenin her noktasında mevcut olduğunu kabul eder. Yani, panteizmde Tanrı ve evren birbiriyle tamamen özdeştir, ama vahdet-i vücûdda evren, Allah'ın bir yansımasıdır ve Tanrı her şeyin gerçeğidir.

Sonuç olarak diyebilirim ki, bu yazıda amacım, vahdet-i vücûdu savunmak veya eleştirmek değildi, anlamaya çalışmaktı. İbnü'l-Arabî, keşf ile bir düşünce sistemi geliştirdi. Bu değerli bir şeydir. Ama itikadımızı bunun üzerine bina edecek de değiliz. Bir düşünce sisteminin değerli olması ayrı, bir şeyi, bir bilgiyi itikat haline getirmek bambaşka bir şeydir. Kur'an bize inançla ilgili detaylar vermez. Örneğin Allah'ın yaratıcı olduğunu belirtir ve biz buna inanırız. Ancak Allah'ın yaratıcılığı nasıl gerçekleşmektedir, nasıl tecelli etmektedir, varlıkla nasıl bir ilişki içindedir? Bunlar bambaşka hususlardır. Allah'ın sıfatlarına inanırız. Allah alimdir, kadirdir, müridir vs. Ancak bu sıfatlar zatının aynı mıdır, değil midir, zattan ne ayrı ne gayrı mıdır, bunların hepsi başka tartışma konularıdır. Bu çerçevede farklı düşünce sistemleri geliştirmek mümkündür. Onun için diyorum, bu düşünce sistemleri değerli olabilir, ancak itikadımızı bu düşünce sistemleri üzerine bina etmeyiz. Allah'ın sıfatlarını ne ayrı ne gayri görsek bile bu bir temel itikadi mesele değildir. Kastım, reddedilmesi ile küfür gerektiren bir mesele olmadığıdır. Bu düşünce sistemleri varlıkla ilgili meseleleri anlamamıza yardımcı oluyorsa bundan faydalanmak elbette uygun olur. Ama önce bu düşünce sistemlerini anlamamız gerekir.

Razî'nin *Tefsir-i Kebir*'inde bu konuyu ilgilendiren bir izaha denk geldim. Onu naklediyorum:

فَأَمَّا الَّذِي يَعْرِفُ بِالذَّلِيلِ أَنَّهُ مِنْ دِينِهِ مِثْلُ كَوْنِهِ عَالِمًا بِالْعِلْمِ أَوْ لِدَاتِهِ وَأَنَّهُ مَرْتَبِيٌّ أَوْ غَيْرُ مَرْتَبِيٍّ، وَأَنَّهُ خَالِقُ أَعْمَالِ الْعِبَادِ أَمْ لَا فَلَمْ يُنْقَلْ بِالتَّوَاتُرِ الْقَاطِعِ لِغُدْرِ حُجَّتِهِ بِأَحَدِ الْقَوْلَيْنِ دُونَ الثَّانِي، بَلْ إِنَّمَا يُعْلَمُ صِحَّةُ أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ وَبُطْلَانُ الثَّانِي بِالِاسْتِدْلَالِ، فَلَا جَرَمَ لَمْ يَكُنْ إِنْكَارُهُ، وَلَا الْإِقْرَارُ بِهِ دَاخِلًا فِي مَاهِيَةِ الْإِيمَانِ فَلَا يَكُونُ مُوجِبًا لِلْكُفْرِ

“Allah’ın ilmiyle veya zatıyla alim, görünür veya görünmez olması, kulların fiillerini yaratması veya yaratmaması gibi dinin bir parçası olduğu delille (yani zaruri olarak değil) bilinenlere gelince, bunlar tevatür ile nakledilmemiştir. Bu iki görüşten birini kabul edenin mazereti vardır. Bu tür konularda, doğru olanın ne olduğunu bilmek ve batıl olanı ayırt etmek ancak akıl/istidlal yoluyla yapılabilir. Bu nedenle bu tür şeyler, imanın özü olarak kabul edilmez ve bu sebeple bu tür konulara inanıp inanmamak küfür oluşturmaz.”

Aliyyu'l-Karî ile ilgili konu bitti, ancak sıfatlar konusunu daha iyi anlamak için burada bazı sorularla meseleyi açmak istiyoruz:

Soru: Alem hâdistir, ama alemi meydana getiren ilim, irade, kudret, halk kadîmdir, ezelidir. Kelamcılar açısından doğru mudur?

Doğrudur.

1. Âlem hâdistir: Yani yaratılmıştır, sonradan var olmuştur. Mekân, zaman, madde ve her şey buna dahildir.

2. Ama bu âlemin var oluşuna sebep olan sıfatlar -ilim, irade, kudret, halk-kadîmdir: Çünkü bunlar Allah’ın sıfatlarıdır. Allah ezelde bu sıfatlara sahipti.

Soru: Kur’an’ı da yani onun mahluk oluş meselesini de bu şekilde değerlendirebilir miyiz?

Değerlendirebiliriz.

1. Kur’an’ın lafzı ve sesle okunan hali hâdistir: Çünkü ses, harf, telaffuz ve yazı bu âlemde var olur; bu yüzden mahlûktur. Mesela mushaf, mürekkep, kâğıt hâdistir. Tilavet de zaman içinde gerçekleşir.

2. Ama bu lafzın taşıdığı mana, ilahî kelâmın özü olan “kelâm-ı nefsi” kadîmdir: Çünkü o, Allah’ın kelâm sıfatıdır ve O’nun zatıyla kaimdir, ezelidir. Dolayısıyla nasıl ki âlem hâdistir ama onu yaratan sıfatlar kadîmdir, öyle de Kur’an’ın lafzî hali hâdistir ama o lafzın taşıdığı ilahî mana (kelâm-ı nefsi) kadîmdir.

Soru: Peki o halde kadim'den hâdis olan nasıl meydana geliyor? Örneğin kadîm'de zaman ve mekan yok; hâdis olanda ise var. Bunlar nasıl birleşebiliyor, yani birbirine taalluk ediyor?

Burada üç yaklaşım var:

1. Felsefi yaklaşım:

İllet-ma'lûl ilişkisine dayanır. İllet-ma'lûl nedir?

İllet (sebeup): Bir şeyin var olmasına neden olan şeydir.

Ma'lûl (sonuç): O illetin etkisiyle meydana gelen şeydir, sonuçtur.

Bu ilişki genellikle zorunlu (lazımî) bir ilişki olarak görülür: İllet varsa, mutlaka ma'lûl da vardır.

İbn Sînâ'nın sisteminde, Allah ilk illettir (el-İlletu'l-Ûlâ). Ve bu ilk illet'ten diğer bütün varlıklar taşarak (feyz yoluyla) meydana gelir.

Bu modele göre:

Allah düşünür → kendi zatını bilir → bu bilgi ilk aklı doğurur.

İlk akıl, kendini ve Rabbini bilmesiyle ikinci aklı doğurur...

Ve bu böyle hiyerarşik bir şekilde devam eder.

Bu düzende:

Allah = illet

Âlem = ma'lûl

Ve ma'lûl, illetin zorunlu bir sonucudur.

Güneş ve Işık örneği: İbn Sînâ'ya göre güneş (illet) doğduğunda, onun ışığı (ma'lûl) kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Güneş varsa, ışık mutlaka vardır. Ama ışığın olması, güneşin ışığı vermeyi "istemesi"yle değildir, bir zorunluluktur.

Aynı şekilde Allah varsa, ondan bir feyz (taşma) olarak âlem zorunlu olarak ortaya çıkar. Bu bir irade meselesi değil, mahiyetin gereğidir.

2. Kelamî yaklaşım:

Kadîm olan Allah'tan hâdis olanın meydana gelişi, zorunlu bir taşma (feyz) ya da neden-sonuç zinciriyle olmaz. Aksine, Ehl-i Sünnet'e göre bu, Allah'ın İlim (ne yaratacağını bilmesi), İrade (ne zaman ve nasıl yaratacağını istemesi) ve Kudret (yaratmaya muktedir olması) sıfatlarının bir tasarrufudur.

Bu yüzden Allah ezelde bilir (ilim), zamanı gelince yaratmak ister (irade), kudretiyle var eder (ilim + irade + kudret = halk).

Buradaki "zamanı gelince" ifadesi Allah açısından değil, mahluk açısından bir "zuhur anı" demektir. Yani, Allah'ın iradesi zamana bağlı değildir; ama mahlûkun varlığı zamanlıdır.

Kadîm olan Allah'ta zaman ve mekân yoktur; hâdis olan âlemde bunlar vardır. Peki bunlar nasıl ortaya çıktı? Zaman ve mekân yaratılmıştır. Zaman, hâdis bir sıfattır; mahlûkun ardışıklığıyla başlar. Allah bir şeyi murad ettiğinde, o şey "kûn" (ol!) emriyle yaratılır. Bu yaratma bir süreç değil, yaratmanın başlangıcıyla birlikte zaman da başlar. Yani yaratılış anı, aynı zamanda zamanın başladığı andır.

Peki bu ikisi nasıl "birleşebiliyor"? Aslında birleşme değil, taalluk (ilişki kurma) söz konusudur. Kadîm olan Allah'ın sıfatları mahlûka taalluk eder ama onlara dönüşmez. Örneğin, "yarattı" dediğimizde, Allah'ın halk sıfatı ezelîdir; ama yarattığı mahlûk hâdistir. Bu, Cüveynî'nin ifadesiyle bir "taalluku'l-hâdis li'l-kadîm" meselesidir: Yani hâdis bir nesne (mesela kâinat) Allah'ın kadîm sıfatlarının sonucu olarak ortaya çıkmıştır; bu ilişki, zamanlı-zamansız varlıklar arasında bir bağdır, özdeşlik değil.

Mimarla Bina Örneği:

Bir mimar düşünelim. Zihninde bir bina planı olsun. Bu plan ezelî değil ama planlama hâli zihnî ve soyut olduğu için "bina" henüz yoktur. Sonra mimar, irade eder ve bina yapımına başlar. Şimdi bina sonradan (hâdis) meydana geldi ama bu, onun zihnindeki plandan doğmadı (sudur etmedi), o planla ilişkili olarak yapıldı. Allah'ın yaratması da böyledir. Allah'ın kudreti ve iradesi kadîmdir, başlangıcı yoktur. Ama bu kadîm sıfatlar bir noktada hâdis olan bir şeye taalluk eder.

Bir örnek daha: Düşünelim ki, bir bilgisayar oyunu var. Bu oyunun içinde bir dünya var:

Karakterler var, dağlar, ovalar, zaman işliyor, gündüz oluyor, gece oluyor. Karakterler yürüyor, savaşıyor, yemek yiyor... Yani oyunun içinde zaman da var mekân da.

Ama bu oyunu kodlayan bir programcı var. Bu kişi:

Oyunun içinde değil,

Ama oyundaki her şeyi o yaptı,

Oyundaki zamanın nasıl işleyeceğini o belirledi,

Oyundaki mekânın sınırlarını o çizdi.

Ama kendisi ne o zamanın bir parçası, ne de o mekânın içinde. Oyundaki karakterler 5 dakika yaşarken, o programcı için bu gerçek dünyada bir saniye bile etmiyor.

Hatta isterse programcı bir tuşla:

Oyunu durdurabilir,

İleri alabilir,

Geri alabilir,

İçine bir olay koyabilir.

Ama bunların hiçbirisi onun zatında bir değişiklik oluşturmaz, çünkü o bu oyunun dışında, ama tüm detaylarına hakimdir.

Bu örnekten hareketle:

Allah, tıpkı bu programcı gibi âlemin dışında, ama âlemi yaratan ve her an yöneten Zât'tır. O'nun varlığı zaman ve mekânla sınırlı değildir; ama zaman ve mekânı O yaratmıştır. Bizim dünyamızda “oldu, bitti, gelecek” dediğimiz şeyler, Allah'ın ezelî ilminde bir anda mevcuttur. Bizim için olaylar sırayla olur (sebepler – sonuçlar), ama Allah için hepsi bir anda malûmdur ve yaratılmıştır.

Şimdi biraz bunu açalım: Kelâmcılara göre Allah'ın ilmi ezelîdir, ama bilinen şeyler (ma'lûmât) ezelî değildir. Yani,

Allah'ın ilmi = Kadîm

Allah'ın bildiği bina planı = Hâdis

Şöyle düşünelim:

Allah kâinatı yaratmadan önce onun nasıl olacağını biliyordu. Bu bilgi kadîmdir (ezelîdir). Ama bilinen şey, yani bu bina, bu kâinat, bu plan → hâdis, yani sonradan meydana gelendir. Örneğin, benim ezelî ilmim yok, ama ben de zihnimde bir plan yaparım. Benim ilmim sonradan olduğu için planım da sonradır. Ama Allah'ın ilmi ezelîdir; o ilmin içerdiği şeyler ise zamanla ilgili olabilir.

Yine Allah'ın “kudret” sıfatı kadîmdir. Ama bu kudret sıfatı, Zeyd yaratılırken → Zeyd'e yönelmiş bir kudret taalluku olur. Sonra Zeyd ölür → artık o taalluk bitmiş olur. Dolayısıyla aynı kadîm sıfat (kudret), farklı zamanlarda farklı şeylerle ilişkilidir (taalluk eder). Ama bu, Allah'ın kudretinde bir değişme olduğunu göstermez; taalluk hâdis, sıfat kadîmdir.

Kadîm olan Allah'ın sıfatları, sonradan olacak şeylerle ilişkilidir. Bu ilişki zamana bağlı olabilir, ama sıfat zamansızdır. Kelâmcılar böylece Allah'ın sıfatlarının ezeliyetini korur, ama aynı zamanda sonradan yaratılan bir âlemi de açıklar.

Ehl-i Sünnet, neden filozofların modelini reddeder? Çünkü bu model irade'yi iptal eder. Eş'arî ve Mâtürîdî'ye göre Allah dileyerek yaratır. İbn Sînâ'da ise âlem Allah'ın

zatından zorunlu olarak taşar. Bu, Allah-mahlûk ayrımını zayıflatır. Ma'lûl, illetin zorunlu bir uzantısıdır. Bu, yaratılmışlık ilişkisini zedeler. Tenzih ilkesine aykırıdır. Allah bir "nedensellik mekanizması"na dönüşürse, fail-i muhtar (bir yaratıcı) olamaz.

3. Vahdet-i vucud yaklaşımı:

İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre gerçekte tek bir vücut vardır, o da Allah'ın vücûdudur (varlığıdır). Âlem (hâdis olan her şey), Hakk'ın isim ve sıfatlarının tecellîsidir. Yani âlem "başka bir varlık" değildir; Allah'ın varlığına nispetle gölge (zıll) bir varlıktır. Bu yüzden, hâdis olan varlık, kadîm olan varlığın zuhurudur. Nerden zuhur ediyor? Zâtın ilmî suretlerinden, yani "ayân-ı sâbite" denilen ezeli ilmî hakikatlerden. Bunlar, Allah'ın ilminde sabittir ama varlıkta yoktur. Allah'ın kudreti bu ilimdeki hakikatleri "varlık sahasına çıkarır". Buna da "tecellî", "zuhur", "taayyün" denir. Yani;

Allah vardır (kadîm),

Âlem, bu Varlığın gölgesi, yansıması, ismî görünümüdür.

Ama bu, hulûl veya ittihâd değil, zuhur ve taayyündür.

Âlem zuhur ettiğinde "var" olur, ama hakikatte kendi başına bir vücudu yoktur.

Aynadaki Suret Örneği: İbnü'l-Arabî'nin meşhur benzetmesiyle;

Bir ayna düşün. Aynada bir yüz görüyorsun.

Görülen yüz, ayna açısından yeni (hâdis) bir görüntüdür.

Ama o suretin kaynağı sensin; sen olmadıkça suret yok.

Suretin kendi başına bir varlığı yoktur.

Sadece senin varlığının bir yansımasıdır.

Aynı şekilde;

Âlem de Allah'ın varlığının bir yansımasıdır (tecellî).

Kendinde bir vücudu yoktur; varlığı ödünçtür.

Zaman-Mekân Nasıl Açıklanır? Vahdet-i Vücûd'a göre;

Allah, zâtı itibariyle zaman ve mekândan münezzehtir.

Ancak isimleri ve sıfatları âlemde zamanlı ve mekânlı olarak tecellî eder.

Yani zaman ve mekân, Hakk'ın isimlerinin taayyün (belirme) tarzıdır.

Örneğin:

“el-Halîk” ismiyle yaratır → Hâdislik ortaya çıkar.

“el-Müdebbir” ismiyle tedbir eder → Zaman kavramı ortaya çıkar.

“el-Zâhir” ismiyle görünür → Mekân ve zahirî varlık zuhur eder.

Kadîm ile hâdis nasıl birleşiyor? Vahdet-i Vücûda göre aslında birleşen iki şey yoktur. Çünkü iki ayrı varlık yok. Bir olan Varlık (Allah), farklı mertebelerde kendini zahir eder. Bu, İbnü'l-Arabî'nin kavramlaştırmasıyla,

Vücûd Hakk'ındır.

Mahlukat vücûd değil, taayyündür. (Yani varlığın görünüşüdür.)

Kadîm olan sadece Allah'tır; hâdis olan O'nun görünümüdür.

Sonuç

Kelâm, Allah'ın kadîm sıfatları ile hâdis âlem arasında bir “taalluk” kurar.

Felsefe, sudûr yoluyla kadîmden hâdisin taşmasını/sudurunu açıklar.

Vahdet-i Vücûd, zuhur/tecelli yoluyla kadîmden hâdisin ortaya çıkışını izah eder ve “hâdis olan zaten gerçek anlamda var değildir” der. Bu nedenle, kadîmden hâdisin çıkması bir problem değildir, çünkü ikilik yoktur.

Hadis Araştırmalarında Dijital Beşeri Bilimler Uygulaması Olarak Hadis Literatürü Veritabanı

Mücahid Kaya*

*Dr., İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul/Türkiye

E-mail: mucahidkayataha@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1539-6979>
<https://ror.org/03a5qrr21>

Makale Türü: Dijital Beşeri Bilimler-Araştırma Notu

Geliş Tarihi: 29.11.2025

Kabul Tarihi: 17.02.2026

Yayın Tarihi: 29.03.2026

Değerlendirme: Bu yazı editör kurulu tarafından incelenmiştir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması: Yapıldı. iThenticate / turnitin.com

Etik Bildirim: dergi@nukkadhadis.com - nukkadhadis.com

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: 2026 Yazar(lar). Bu çalışma CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Sayı: 1 | Mart 2026

E-ISSN: 0000-0000

...

nukkadhadis.com

Öz

Bu araştırma notu, Hadis Literatürü Veritabanı'nın ortaya çıkış gerekçesini, yapısal özelliklerini ve Türkiye'de hadis araştırmalarına sunduğu katkıları incelemektedir. Türkiye'de hadis alanında son yıllarda artan akademik üretim, literatürün takibini zorlaştırmış ve dağınık kaynaklar arasında bütüncül bir bibliyografik yapı ihtiyacını doğurmuştur. Veritabanının yapısı, çok boyutlu filtreleme sistemi, güncel veri işleme kapasitesi ve İSNAD 2 edisyonu atıf sistemi formatında künye oluşturma özelliğiyle modern araştırma ihtiyaçlarını karşılayacak niteliktedir. Ayrıca Türkiye Hadis Akademisi modülü, akademisyen profilleri ve yayın dağılımlarını tek bir çatı altında sunarak kurumsal görünürlüğü artırmaktadır. Veritabanının güncel yayınları hızlıca aktarması, bibliyografik düzen sağlaması ve dijital beşeri bilimlere uygun veri çıktıları sunması güçlü yönleridir. Öte yandan çok dilli arayüz, referans yöneticileriyle entegrasyon ve makale-tez verilerinin tamamlanması gibi geliştirilmesi gereken alanlar bulunmaktadır. Sonuç olarak veritabanı, Türkiye'de hadis araştırmalarının dijital dönüşümüne önemli bir katkı sunmakta ve metodolojik açıdan dikkate değer bir dijital altyapı örneği oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Dijital Beşeri Bilimler, Hadis Literatürü, Bibliyografik Veritabanı, Veri seti.

Atıf: Kaya, Mücahid. "Hadis Araştırmalarında Dijital Beşeri Bilimler Uygulaması Olarak Hadis Literatürü Veritabanı". *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (Mart 2026), 201-214.

The Ḥadī th Literature Database as an Application of Digital Humanities in Ḥadī th Studies

Mücahid Kaya*

*PhD, Istanbul University, Institute of Social Sciences, Istanbul/Turkey

E-mail: mucahidkayataha@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1539-6979>
<https://ror.org/03a5qrr21>

Article Type: DH-Research Note

Date Received: 2025-11-29

Date Accepted: 2026-02-17

Date Published: 2026-03-29

Review: This paper has been reviewed by the editorial board.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism checks: Yes. iThenticate / turnitin.com

Complaints: dergi@nukkadhadis.com - nukkadhadis.com

Conflicts of Interest The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License 2026 The Authors. This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 license.

Issue: 1 | March 2026

E-ISSN: 0000-0000

...

nukkadhadis.com

Abstract

This research note examines the rationale, structural features, and academic contributions of the *Hadis Literatürü* (Ḥadīth Literature) Database, a digital platform developed to facilitate the systematic tracking of contemporary ḥadīth scholarship in Türkiye. The increasing number of academic works produced in recent years has made it difficult for researchers to follow the expanding literature, revealing the need for a unified and up-to-date bibliographic infrastructure. The database emerged as a practical response to this problem. The platform's architecture—including its advanced search engine, multi-layered filtering system, regularly updated data, and automatic ISNAD-compliant citation generation—addresses key needs of modern research. Furthermore, the Türkiye Ḥadīth Academy module enhances institutional visibility by presenting academic profiles, publication distributions, and bibliometric tendencies within a unified system. The rapid integration of new publications, systematic classification of data, and provision of CSV-based datasets suitable for digital humanities applications constitute major strengths of the database. Nevertheless, areas such as multilingual interface development, integration with reference managers, and the completion of article and thesis entries represent avenues for future improvement. Overall, the database significantly contributes to the digital transformation of ḥadīth studies in Türkiye and constitutes a valuable methodological resource for researchers.

Keywords: Ḥadīth, Digital Humanities, Ḥadīth Literature, Bibliographic Database, Dataset.

Citation: Kaya, Mücahid. "Hadis Araştırmalarında Dijital Beşeri Bilimler Uygulaması Olarak Hadis Literatürü Veritabanı". *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (March 2026) 201-214.

قاعدة بيانات أدبيات الحديث بوصفها تطبيقاً للإنسانيات الرقمية في الدراسات في علم الحديث

مجاهد كايا*

الملخص

تتناول هذه المذكرة البحثية دوافع نشأة قاعدة بيانات أدبيات الحديث (Hadis Literatürü Veritabanı) وبنيتها الهيكلية وإسهاماتها في دعم الدراسات الحديثية في تركيا، فقد أدى التزايد الملحوظ في الإنتاج الأكاديمي في مجال الحديث خلال السنوات الأخيرة إلى صعوبة متابعة الأدبيات، كما أوجد حاجة ملحة إلى بنية بيبليوغرافية شاملة تجمع بين المصادر المتناثرة، وقد برزت هذه الحاجة بوضوح نتيجة ما يواجهه الباحثون من تشتت الأدبيات أثناء عمليات البحث العلمي، الأمر الذي مهّد لتطوير قاعدة بيانات أدبيات الحديث (Hadis Literatürü Veritabanı)، وتتميّز بنية قاعدة البيانات بمحرك بحث متقدّم ونظام ترشيح متعدد الأبعاد وقدرة على معالجة البيانات بشكل مستمر بالإضافة إلى خاصية إنشاء البيانات البيبليوغرافية وفق نظام التوثيق (İSNAD 2 edisyonu) بما يلي متطلبات البحث الأكاديمي الحديث، كما يسهم قسم أكاديمية الحديث في تركيا في تعزيز الظهور المؤسسي من خلال عرض ملفات الباحثين وتوزيع منشوراتهم ضمن إطار موحد، ومن أبرز نقاط قوة القاعدة قدرتها على إدراج الإصدارات الحديثة بسرعة وتنظيم البيانات البيبليوغرافية وتوفير مخرجات رقمية ملائمة لتطبيقات الإنسانيات الرقمية، ومع ذلك لا تزال هناك بعض الجوانب التي تحتاج إلى تطوير مثل دعم الواجهة متعددة اللغات والتكامل مع برامج إدارة المراجع واستكمال بيانات المقالات والرسائل العلمية، وخلاصة القول تُسهم هذه القاعدة إسهاماً مهماً في التحول الرقمي للدراسات الحديثية في تركيا وتمثل نموذجاً رقمياً جديراً بالاعتبار من الناحية المنهجية.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الإنسانيات الرقمية، المصنفات الحديثية، قاعدة البيانات المرجعية، مجموعة البيانات.

*د. جامعة إسطنبول، معهد العلوم الاجتماعية،
إسطنبول / تركيا

E-mail: mucahidkayataha@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1539-6979>

<https://ror.org/03a5qrr21>

نوع المقال: ملاحظة بحثية -
إنسانيات رقمية

تاريخ الاستلام: 29 نوفمبر 2025

تاريخ القبول: 17 فبراير 2026

تاريخ النشر: 29 مارس 2026

مراجعة المقالة: تمت مراجعة هذه الكتابة من قبل
هيئة التحرير.

بيان أخلاقيات البحث: يُصرح بأنه تم اتباع
المبادئ العلمية والأخلاقية أثناء إجراء وكتابة هذه
الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم
الاستشهاد بها بشكل صحيح.

فحص الانتحال: نعم iTenticate
/ turnitin.com

شكاوى ومقترحات:
dergi@nukkadhadis.com
- nukkadhadis.com

تضارب المصالح: ليس لدى المؤلف (المؤلفين) أي
تضارب مصالح للإعلان عنه.

الدعم المالي: يؤكد المؤلف (المؤلفون) أنهم لم
يتلقوا تمويلاً خارجياً لدعم هذا البحث.

الحقوق والترخيص: 2026 يحتفظ المؤلفون
الذين ينشرون في هذه المجلة بحقوق الطبع والنشر
لأعمالهم المرخصة بموجب رخصة المشاع
الإبداعي نسب المُنشئ - غير تجاري 4.0 دولي
(CC BY-NC 4.0).

Issue: 1 | March 2026

E-ISSN: 0000-0000

...
nukkadhadis.com

الاقتباس: Kaya, Mücahid. "Hadis Araştırmalarında Dijital Beşeri Bilimler Uygulaması Olarak Hadis Literatürü Veritabanı". Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi 1 (March 2026) 201-214.

Giriş

Son yıllarda Türkiye’de hadis alanında yapılan akademik çalışmalar dikkate değer bir artış göstermiştir. İlahiyat fakültelerinin çoğalması, lisansüstü programların çeşitlenmesi ve akademik ilginin genişlemesiyle birlikte, özellikle 2010 sonrasında hadis alanında üretilen kitap, makale, tez ve editoryal çalışmaların sayısında belirgin bir yükseliş yaşanmıştır. Orhan Çinici ve Ali Sever’in 2010–2023 dönemini inceledikleri bibliyografik analiz çalışmasında da açıkça belirtildiği üzere, hadis literatüründeki sayıca artış, alanda yürütülen araştırmaların kapsamını genişletmiş; ancak buna paralel olarak literatürün takibini zorlaştıran yeni problemleri de beraberinde getirmiştir.¹

Günümüzde hadis alanında yürütülecek bir araştırma, literatüre erişim açısından farklı dijital platformlara başvurmayı zorunlu kılmaktadır. DergiPark, YÖK Ulusal Tez Merkezi, YÖK Akademik, İSAM Makale Veritabanı, yayınevi katalogları, ansiklopedi maddeleri ve çeşitli çevrim içi içerikler, modern hadis literatürünün parçalı biçimde yayıldığı başlıca mecralar arasında yer almaktadır. Bu durum, literatür taramasının zaman almasına ve aynı konuda yapılan mükerrer çalışmaların artmasına neden olmaktadır.

Dolayısıyla, güncel hadis yayınlarını tek çatı altında toplayan, sistematik şekilde sınıflandıran ve araştırmacılara bütünlük bir literatür haritası sunan bir dijital platforma duyulan ihtiyaç giderek daha belirgin hâle gelmiştir.² Bu ihtiyaç, tez hazırlık aşamalarında ve akademik araştırmaların pratiğinde hissedilen somut bir problemdir. Literatürün dağınıklığı, kaynaklara erişim güçlüğü ve güncel yayınların takibinde yaşanan aksaklıklar, araştırmacıları veriye dayalı bütüncül bir çözüme yöneltmiştir.

Bu araştırma notu, Hadis Literatürü veritabanının³ ortaya çıkış gerekçesini, yapısal özelliklerini, güçlü ve gelişime açık yönlerini ve Türkiye’de hadis araştırmalarına sunduğu katkıları konu edinmektedir. Amaç, hem veritabanının genel işleyişini bilimsel bir çerçevede tanıtmak hem de bu girişimin Türkiye’de hadis araştırmalarının dijital dönüşümündeki yerini tespit etmektir.

¹ Orhan Çinici - Ali Sever, “Türkiye’de Hadis Çalışmaları: 2010-2023 Dönemi Basılı Yayınların Analizi ve Değerlendirmesi”, *Ahi İlahiyat Dergisi* 3 (Aralık 2024), 3-5.

² Hadis araştırmalarında farklı dijital ihtiyaçlara dair çalışmalar için bk. Rahile Kızılkaya Yılmaz - Elif Haksever, “Dijitalleşmenin Hadis Çalışmalarına Katkısı”, *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*, ed. İbrahim Özcoşar vd. (Divan Kitap, 2022).

³ Hadis Literatürü Veritabanı, “Hadis Literatürü” (Erişim 01 Mart 2026).

Veritabanının Doğuş Hikayesi ve Arka Planı

Hadis Literatürü Veritabanı, teknik bir tasarım sürecinin ürünü olmaktan ziyade, akademik sürekliliğin, yoğun bir araştırma pratiğinin ve tecrübe edilmiş metodolojik bir ihtiyacın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Projenin arka planında, ortak bir akademik hayatın içinde karşılaşılan sistematik sorunlara verilen pratik bir cevap bulunmaktadır.

Akademik ortamda en sık karşılaşılan problemlerden biri literatürün dağınıklığıdır. Hadis alanında bir konuda araştırma yapmak isteyen bir araştırmacı:

- bir yandan DergiPark'taki makale havuzunu,
- diğer yandan YÖKTEZ'deki tez kayıtlarını,
- yayınevlerinin dağınık kataloglarını,
- İSAM makale veritabanını,
- ayrıca Arap ve İngilizce veritabanlarını,
- blogları, sosyal medya duyurularını,
- ansiklopedi maddelerini farklı pencerelerden takip etmek zorunda kalıyordu.

Bu girişim, teknik bir proje tasarımıyla ziyade belirgin bir ihtiyaç farkındalığıyla kaynaklanmıştır. Veritabanı planlı ve önceden kurgulanmış bir proje olarak tasarlanmamış; alandaki somut gereksinimlerin zorunlu bir sonucu olarak şekillenmiştir. Başlangıç motivasyonu yeni bir dijital araç üretme düşüncesinden çok, böyle bir altyapı bulunmadığında hadis çalışmalarında önemli boşlukların ortaya çıkabileceği yönündeki akademik kaygıya dayanmaktadır.

Bu bağlamda Hadis Literatürü Veritabanı, yalnızca teknik bir dijital girişim değil; Türkiye'de hadis araştırmalarının doğal akışında ortaya çıkan bir ihtiyacın ürünüdür. Projenin arka planı, literatür karmaşasını çözme ve bilimsel üretimi daha görünür ve takip edilebilir hâle getirme hedefiyle şekillenmiştir. Bu özgün doğuş hikâyesi, veritabanını sıradan bir web projesi olmaktan çıkarıp, Türkiye'de hadis araştırmaları için metodolojik bir dönüm noktası hâline getirmektedir.

Hadisliteraturu.com: Genel Yapı Ve Üst Modüller

Hadisliteraturu.com,⁴ Hadis Literatürü Veritabanı'nın yer aldığı ana platform olup, hadis araştırmacılarına yalnızca bibliyografik bilgi sunmakla kalmayan, aynı

⁴ Hadis Literatürü, "Hadis Literatürü" (Erişim 01 Mart 2026).

zamanda hadis alanında ihtiyaç duyulan çeşitli dijital araçları ve güncel içerikleri bir arada sunan bir üst yapı niteliğindedir. Bu açıdan site, geleneksel bibliyografya çalışmalarının ötesine geçerek, hadis araştırmalarını bütüncül bir perspektifle destekleyen çok yönlü bir akademik merkez işlevi görmektedir.

Platformun ana sayfasında dört temel modül bulunmaktadır:

2.1. Ana Sayfa: Tanıtım ve Yönlendirme Arayüzü

Ana sayfa, platformun akademik amacını, kapsamını ve sunduğu hizmetleri açıklayan tanıtıcı bir çerçeve sunar. Burada:

- Hadis Literatürü Veritabanı'nın amacı,
- Türkiye'deki hadis akademisyenlerine dair bilgiler,
- Hadis ıstılahları ansiklopedisi,
- Blog yazıları
- Araştırmacıların ihtiyaç duyabileceği dijital araçlar kısa ve anlaşılır şekilde kullanıcılara tanıtılır.

Bu yönüyle ana sayfa, veritabanına geçişten önce yönlendirici bir akademik vitrin işlevi görür.

2.2. İsnalyser: Otomatik İsnad Çizim Aracı

İSNALYSER⁵ bölümü, platformun teknik açıdan en dikkat çekici araçlarından biridir. Bu modül, hadis senetlerinin otomatik olarak grafik şeklinde çizilmesini sağlar. Araştırmacı:

- isnad dosyasını yükleyebilir,
- ravî zincirinin yapısını görsel olarak inceleyebilir,
- senet varyantlarını karşılaştırabilir.

Bu araç, klasik isnad analizini dijital ortama taşıyan ve araştırmacıların metodolojik çalışmalarını hızlandıran yenilikçi bir fonksiyona sahiptir. Kullanım kılavuzu olmadan arayüz karmaşık görünse de kılavuz adım adım kullanımı açıklayarak bu eksikliği gidermektedir.

Hadis Literatürü Veritabanının Yapısı ve İşleyişi

Hadis Literatürü Veritabanı, modern hadis araştırmalarında dağınık hâlde bulunan bibliyografik verileri tek bir platformda toplama hedefiyle tasarlanmış,

⁵ Hadis Literatürü, "İsnalyserjs" (Erişim 01 Mart 2026). Isnalyser uygulaması; Maroussia Bednarkiewicz, Stefan Wezel ve Álvaro Tejero Cantero tarafından **açık kaynak kodlu** olarak geliştirilmiştir. Uygulamanın kaynak kodlarına <https://github.com/dhakarar/isnalyserjs> adresi üzerinden erişilebilir.

bütüncül bir dijital araştırma aracıdır. Sistemin ana sayfası, temel olarak Türkiye’de hadis alanında üretilen akademik yayınların sayısal dökümünü ve güncel durumunu yansıtan özet bir görünüm sunar. Kitap ve kitap bölümleri, veritabanının şu aşamada en kapsamlı şekilde işlenmiş kategorilerini oluşturmakta yeni yayınlar düzenli olarak sisteme eklenerek literatürün güncelliği titizlikle korunmaktadır. Özellikle “son güncelleme” bilgisinin ana yüzeye açık biçimde yansıtılması, veritabanının durağan bir katalog değil, sürekli işlenen canlı bir veri havuzu olduğunu gösterir.

Veritabanının işleyişinde en dikkat çeken unsurlardan biri, gelişmiş arama motorudur. Bu arayüz, araştırmacının yalnızca eser adına veya yazar adına göre değil, aynı zamanda özetler ve anahtar kelimeler üzerinden de tarama yapabilmesine imkân tanır. Arama alanlarına ek kriterler eklemeye izin veren çok katmanlı yapı, belirli bir konuya dair literatürü daraltmayı ve daha spesifik sonuçlara ulaşmayı kolaylaştırır. Böylece kullanıcı, geniş bir literatür havuzunu akademik ihtiyaçlarına göre hızla filtreleyebilir.

Arama sonuçlarının sunumunda ise hem esnek hem de kullanıcı dostu bir tasarım benimsenmiştir. Sonuçların ilgili oluş derecesine, yayın yılına veya alfabetik sıraya göre yeniden düzenlenebilmesi; aynı zamanda belirli sayıda kaydın tek ekranda görüntülenebilmesi araştırma sürecini hızlandıran pratik işlevlerdir. Bunun yanında, sonuçların tamamının CSV formatında⁶ dışa aktarılabilmesi, veritabanını yalnızca bir bibliyografya kaynağı olmaktan çıkararak dijital beşeri bilimler araştırmalarına uygun bir veri seti üreticisine dönüştürür. Bu yönüyle sistem, istatistiksel çözümlemelere, eğilim analizlerine ve bibliyometrik çalışmalara imkân sunan güçlü bir altyapıya sahiptir.

Veritabanındaki her eser kaydı, araştırmacının ihtiyaç duyabileceği tüm temel bilgilere tek bir ekran üzerinden ulaşabileceği şekilde yapılandırılmıştır. Eserin künyesi, ISBN bilgisi, yayınevi, baskı özellikleri, dili ve sisteme eklenme tarihi gibi bibliyografik unsurlar düzenli biçimde sunulur. Varsa eserin özeti de ilgili alanda araştırmacının erişimine açılmaktadır. Ayrıca her yayının İSNAD 2 edisyonu formatına uygun tam künyesinin otomatik olarak oluşturulması ve tek tıkla kopyalanabilmesi, akademik yazım süreçlerinde önemli bir kolaylık sağlar. Bu noktada veritabanı henüz Zotero veya Citavi gibi akademik referans yöneticileriyle otomatik entegrasyon sunmasa da, mevcut yapının oldukça pratik olduğu söylenebilir.

⁶ CSV (Comma-Separated Values), yapılandırılmış verilerin satır-sütun mantığına dayalı olarak düz metin biçiminde saklanması sağlayan, makine tarafından okunabilir ve yazılım bağımsız bir veri değişim formatıdır. Özellikle dijital beşeri bilimler çalışmalarında veri setlerinin analiz, görselleştirme ve farklı yazılım ortamlarına (örneğin Excel, SPSS, R, Python vb.) aktarımı için yaygın biçimde kullanılmaktadır.

Sistemin dikkate değer bir diğer yönü ise kullanıcı katkısına açık olarak tasarlanmış olmasıdır. Her eser sayfasında yer alan geri bildirim bölümü, araştırmacıların eksik veya hatalı bilgi bildiriminde bulunmasını, yeni öneriler sunmasını ve katkıda bulunmasını mümkün kılar. Bu özellik, veritabanının topluluk destekli bir yapıda geliştiğini ve akademik bir çevrenin kolektif üretimine açık olduğunu göstermektedir. Ayrıca eserlerin WhatsApp, X (Twitter), Facebook, LinkedIn ve e-posta üzerinden kolayca paylaşılabilmesi, dijital akademik etkileşimi teşvik eden çağdaş bir yaklaşımdır.

Genel olarak bakıldığında, Hadis Literatürü Veritabanı hem yapısal bütünlüğü hem de işlevsel özellikleriyle Türkiye’de hadis alanında giderek artan bibliyografik karmaşayı ortadan kaldırmayı ve araştırmacılara güncel, düzenli ve erişilebilir bir literatür haritası sunmayı hedeflemektedir. Arama motoru, filtre yapısı, bibliyografik detaylandırma ve güncel veri işleme kapasitesi ile sistem, hadis araştırmaları için metodolojik açıdan sağlam bir dijital altyapı oluşturmuş durumdadır.

Türkiye Hadis Akademisi Modülü

Hadis Literatürü Veritabanı’nın tamamlayıcı unsurlarından biri olan Türkiye Hadis Akademisi modülü, Türkiye’de hadis alanında görev yapan akademisyenlerin kimlik, yayın ve kurum bilgilerini bir arada sunan kapsamlı bir dijital envanter işlevi görmektedir. Bu modül, yalnızca bibliyografik veriye erişimi kolaylaştırmakla kalmayıp, aynı zamanda Türkiye’deki hadis çalışmalarının kurumsal ve akademik yapısının görünür kılınmasına da katkı sağlamaktadır.

Modülün ana sayfası, Türkiye’de hadis alanında görev yapan akademisyenlerin toplam sayısını ve bu akademisyenlerin ünvanlara göre dağılımını gösteren özet bir istatistik tablosuyla başlar. Profesör, doçent, doktor öğretim üyesi, araştırma görevlisi ve öğretim görevlisi kategorilerindeki dağılımın toplu olarak sunulması, alandaki kurumsal güç dengelerini, akademik yoğunlukları ve kadro yapılanmalarını hızlı şekilde anlamayı mümkün kılar. Bu özellik, Türkiye’de hadis eğitiminin genel görünümünü analiz etmek isteyen araştırmacılar için önemli bir referans noktası oluşturmaktadır.

Modülün en işlevsel yönlerinden biri, gelişmiş filtreleme arayüzüdür. Kullanıcılar akademisyenleri isim-soyisim, üniversite, ünvan ve çalışma durumu (aktif veya emekli) gibi kriterlere göre aratabilir, böylece hem belirli bir kişiye hem de belirli bir kurum ya da ünvan grubuna ilişkin bilgiye kolayca erişebilirler. Ayrıca her akademisyenin YÖK Akademik profiline doğrudan bağlantı verilmiş olması, kimlik doğrulamasını ve resmi bilgilere ulaşmayı kolaylaştıran önemli bir tasarım detayıdır.

Bir akademisyenin profil sayfası, veritabanının en zengin içerik alanlarından birini oluşturur. Bu sayfada araştırmacının kitapları, makaleleri, tezleri, bildirileri, ansiklopedi maddeleri, çevirileri, proje katkıları ve diğer akademik faaliyetleri kategorik biçimde listelenir. Bu düzenleme, hem belirli bir akademisyenin bilimsel üretkenliğini hem de Türkiye’de hadis araştırmalarının genel eğilimlerini görmeyi kolaylaştırır. Ayrıca araştırmacının kişisel iletişim bilgileri veya varsa kişisel web adresi gibi ek bilgiler, akademik iletişimi kolaylaştırıcı niteliktedir.

Bu modülün veritabanına kattığı en önemli katkılardan biri de akademik görünürlük sağlamasıdır. Türkiye’deki hadis çalışmalarının hangi kurumlarda yoğunlaştığı, akademisyenlerin hangi konular üzerinde üretim yaptığı, hangi yayınevlerinde ve hangi yıllarda daha fazla eserin ortaya çıktığı gibi sorular bu modül sayesinde niceliksel olarak incelenebilir hâle gelmiştir. Özellikle yayınevi dağılımı, yıllara göre üretim grafikleri, anahtar kelime bulutları ve en çok yayın yapan araştırmacılar gibi istatistiksel verilerin sunulduğu analiz sayfası, veritabanını aynı zamanda bibliyometrik bir çalışma aracına dönüştürmektedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, Türkiye Hadis Akademisi modülü, yalnızca bireysel akademik profilleri listeleyen bir dizin olmaktan öte, hadis araştırmalarının ülke çapındaki kurumsal yapısını sistematik biçimde ortaya koyan dijital bir akademik atlas niteliğindedir. Türkiye’de hadis alanındaki bilimsel üretimin yönünü, yoğunluğunu ve çeşitliliğini görünür kılmak bakımından, veritabanının bütünü içinde merkezi bir yere sahiptir.

Veritabanının Güçlü Yönleri

Hadis Literatürü Veritabanı, hem tasarım yaklaşımı hem de içerik üretim süreci bakımından Türkiye’de hadis araştırmalarına yönelik geliştirilen dijital projeler arasında özgün ve işlevsel bir yer edinmektedir. Veritabanının en belirgin güçlü yönü, Türkiye’de hadis alanında yayımlanan eserleri güncel şekilde takip ederek bunları hızlıca sistemine derlemesidir. Bu özellik, özellikle son yıllarda akademik yayın sayısının artışıyla birlikte daha kıymetli hâle gelmiştir. Literatür taramasının büyük bir yük oluşturduğu bir dönemde veritabanının güncelliğini sürdürmesi, araştırmacıların en yeni eserlere neredeyse anlık olarak erişebilmesine imkân tanımaktadır.

Veritabanının önemli avantajlarından biri de içeriklerin sistematik şekilde tasnif edilmesidir. Kitap ve kitap bölümlerinin telif, çeviri, editörlük veya neşir gibi alt kategorilere ayrılmış olması, araştırmacıların belirli bir yayın türüne veya çalışma biçimine odaklanmasını kolaylaştırmaktadır. Aynı zamanda eserlere dair dil, yayın yılı, yayınevi, konu başlığı ve anahtar kelime gibi parametrelerin düzenli biçimde

kaydedilmiş olması, hem tematik hem de metodolojik araştırmalar için kapsamlı bir arama zemini oluşturur.

Son dönemde sisteme yaklaşık altı yüz İngilizce kitap künyesinin eklenmiş olması da veritabanının kapsamını uluslararası literatüre doğru genişlettiğini göstermektedir. Bu eklemeler hâlihazırda yalnızca müstakil kitap künyelerini kapsamakta olup kitap bölümlerini içermemektedir. Bununla birlikte, İngilizce literatürün sisteme dâhil edilmesi, veritabanının sadece Türkiye merkezli çalışmaları değil, küresel hadis araştırmalarını da takip edebilecek bir yapıya doğru evrildiğini ortaya koymaktadır.

Gelişmiş arama motorunun sunduğu çok katmanlı sorgulama imkânı veritabanının bir diğer önemli güçlü yönüdür. Yalnızca eser adı ya da yazar üzerinden değil; özetler, anahtar kelimeler ve birden fazla kriterin birlikte kullanıldığı kombinasyonlar üzerinden yapılan aramalar, literatürü hızlı bir şekilde daraltmayı mümkün kılar. Bu özellik, özellikle konulu araştırmalar ve karşılaştırmalı çalışmalar için büyük bir kolaylık sağlamaktadır. Ayrıca arama sonuçlarının CSV formatında dışa aktarılabilmesi, veritabanını dijital beşeri bilimler alanının yöntemleriyle uyumlu hâle getirmekte; istatistiksel çözümleme veya bibliyometrik araştırmalar yapmak isteyen kullanıcılar için pratik bir veri seti oluşturma imkânı sunmaktadır.

Veritabanındaki her esere ait detay sayfasının akademik bir çalışmada ihtiyaç duyulacak tüm temel bilgilere yer vermesi de dikkat çekici bir güçtür. ISBN, baskı özellikleri, yayınevi, çeviri veya editör bilgileri, özet ve İSNAD 2 edisyonu formatında oluşturulmuş tam künye gibi unsurların tek bir ekranda sunulması, araştırmacının esere dair hızlı bir değerlendirme yapmasını sağlar. Kaynakçanın tek tıkla kopyalanabilir olması, akademik yazım sürecinde pratik bir kolaylık sunar.

Sistemin kullanıcı katkısına açık yapısı, geri bildirim mekanizmasının doğrudan her eser sayfasına entegre edilmiş olmasıyla kendini gösterir. Bu özellik, hem veritabanının güncel ve hatasız kalmasını kolaylaştırmakta hem de akademik topluluğun kolektif katkısını teşvik etmektedir. Buna ek olarak eserlerin farklı sosyal medya platformlarında paylaşılabilmesi, modern akademik etkileşim kültürünü destekleyen bir unsurdur.

Genel olarak değerlendirildiğinde, Hadis Literatürü Veritabanı'nın güçlü yönleri; güncel veri işleme kapasitesi, çok yönlü arama ve filtreleme sistemi, sistematik tasnif anlayışı, bibliyografik bütünlük sağlaması ve kullanıcı etkileşimine açık yapısı ile öne çıkmaktadır. Bu özellikler, veritabanını yalnızca bibliyografik bir arşiv değil, hadis araştırmalarının metodolojisini destekleyen etkili bir dijital araç hâline getirmektedir.

Geliştirilmesi Gereken Alanlar

Hadis Literatürü Veritabanı, kısa süre içerisinde önemli bir içerik ve işlevsellik düzeyine ulaşmış olsa da, mevcut hâliyle geliştirilmeye açık bazı yönleri sahiptir. Bu alanlar, veritabanının hem kapsamını genişletmeye hem de uluslararası akademik standartlarla uyumunu artırmaya yönelik öneriler niteliğindedir.

Veritabanının ilk göze çarpan sınırlılıklarından biri, arayüzün hâlen yalnızca Türkçe dilinde sunuluyor olmasıdır. Her ne kadar eser künyelerinin İngilizce ve Arapça versiyonları eklenmiş olsa da, arayüzün tamamının bu dillere uyarlanması yabancı araştırmacılar için erişilebilirliği artıracaktır. Bu tür bir çok dilli arayüz, özellikle hadis alanında yoğun üretim gerçekleştiren Arap ülkeleriyle akademik etkileşimi güçlendirecek; aynı zamanda Türkiye'deki literatürün küresel düzeyde görünürlüğünü artıracaktır.

Veri yapısı açısından bakıldığında, makale ve tez kategorilerinin henüz tam anlamıyla sisteme işlenmemiş olması önemli bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Güncel hadis literatürünün büyük bir bölümünü makaleler ve tezler oluşturmaktadır. Bu iki kategorinin sistematik biçimde veritabanına dahil edilmesi, platformun kapsayıcılığını önemli ölçüde artıracaktır. Bunun gerçekleştirilmesi, araştırmacıların bütünsel bir literatür haritasına erişmesini sağlayarak veritabanını daha güçlü kılacaktır.

Bir diğer geliştirilebilir alan, eser künyelerinin farklı referans yönetim programlarına aktarılabilirliğidir. Halihazırda İSNAD 2 edisyonu formatlı künyenin tek tıkla kopyalanabiliyor olması pratik bir avantaj sunmakla birlikte, Zotero, Citavi, EndNote veya Mendeley gibi uluslararası referans araçlarına doğrudan aktarım desteğinin eklenmesi, veritabanının akademik kullanım kolaylığını belirgin şekilde artıracaktır. Böyle bir entegrasyon, özellikle yoğun bibliyografya kullanılan doktora sürecindeki araştırmacılar için ciddi bir zaman tasarrufu sağlayacaktır.

Hadis Ansiklopedisi modülünün henüz tam anlamıyla faaliyete geçmemiş olması da sistemin orta vadede tamamlanması beklenen bir yönüdür. Bu modülün içerikle doldurulması ve erişime açılması, veritabanının yalnızca bibliyografik değil, aynı zamanda kavramsal ve terminolojik başvuru işlevini de güçlendirecektir.

Akademisyen profillerinin bazı yönlerden daha da zenginleştirilmesi mümkündür. Örneğin akademisyenlerin uzmanlık alanlarının daha ayrıntılı biçimde etiketlenmesi, çalışmalarındaki tematik yoğunlukların gösterilmesi veya bibliyometrik eğilimlerin kişisel profillere entegre edilmesi, Hadis Akademi modülünü daha işlevsel bir hâle getirebilir.

Veri standardizasyonu bağlamında dikkat çeken bir diğer husus ise bazı yayınevi adlarında birlik sağlanamamış olmasıdır. Aynı yayınevinin farklı kayıtlarda “Yayınları”, “Kitabevi” ya da “Akademi Yayınları” gibi değişken biçimlerde yer alması, uzun vadede veri tutarlılığı ve sağlıklı filtreleme açısından sorun oluşturabilir. Yayınevi adlarının kontrollü bir otorite listesi üzerinden standardize edilmesi, hem bibliyometrik analizlerin doğruluğunu artıracak hem de arama sonuçlarının daha isabetli olmasını sağlayacaktır.

Genel olarak değerlendirildiğinde, bu eksiklikler veritabanının niteliğini zayıflatan unsurlar olmaktan ziyade, sistemin büyüme potansiyelini gösteren gelişim alanlarıdır. Veritabanı bu yönleriyle dinamik bir yapıya sahiptir ve geliştiricileri tarafından sürdürülebilir biçimde güncellendiği düşünüldüğünde, bu alanların büyük ölçüde zaman içinde tamamlanacağını öngörmek mümkündür.

Sonuç

Hadis Literatürü Veritabanı, Türkiye’de hadis alanında son yıllarda artan akademik üretimin sistematik biçimde takip edilmesi ihtiyacından doğmuş ve kısa sürede bu alandaki önemli boşluklardan birini dolduran işlevsel bir dijital platform hâline gelmiştir. Literatürün farklı mecralara dağınık bir biçimde yayıldığı bir dönemde, veritabanı hem araştırmacılara zaman kazandıran pratik bir araç sunmakta hem de hadis çalışmalarının güncel durumunu bütüncül bir perspektifle görünür kılmaktadır. Bu yönüyle sistem, yalnızca bir bibliyografya arşivi değil, hadis alanının metodolojik gelişimini destekleyen bir araştırma zemini.

Veritabanının en dikkate değer katkısı, güncel yayınların hızlı ve düzenli biçimde işlenmesi sayesinde literatürün canlı bir biçimde takip edilebilmesini sağlamasıdır. Bu işlev, özellikle konulu çalışmalar yapan akademisyenler için kritik öneme sahiptir. Çok katmanlı arama motoru, ayrıntılı filtreleme seçenekleri ve bibliyografik bilgilerin sistematik olarak sunulması, araştırmacıların ihtiyaç duydukları kaynaklara kısa sürede erişebilmelerine olanak tanır. Ayrıca sonuçların dışa aktarılabilir olması, veritabanını dijital beşeri bilimler uygulamaları için uygun bir altyapıya dönüştürmektedir.

Türkiye Hadis Akademisi modülü ise veritabanını yalnızca yayın merkezli bir platform olmaktan çıkararak, Türkiye’deki hadis araştırmalarının kurumsal yapısını da görünür kılan bir akademik harita niteliği kazandırmaktadır. Akademisyenlerin yayın geçmişleri, üniversiteler arasındaki dağılım ve akademik eğilimlere dair verilerin tek çatı altında sunulması, alandaki gelişmeleri daha yakından takip etmeyi mümkün kılmaktadır. Bu modül, hadis çalışmalarının kurumsal dinamizmini ortaya koyması bakımından veritabanının bütüncül yapısını tamamlayan önemli bir bileşendir.

Veritabanı hâlen gelişim sürecini sürdüren dinamik bir proje niteliğindedir. Arayüzün çok dilli hâle getirilmesi, makale ve tez içeriklerinin tamamlanması, referans yönetim sistemleriyle entegrasyon sağlanması ve Hadis Ansiklopedisi modülünün içerikle desteklenmesi, platformun orta vadede daha kapsamlı bir akademik araç hâline gelmesine katkı sağlayacaktır. Bu öneriler, mevcut yapının güçlü yönlerini gölgelemeyen; bilakis, potansiyelinin daha etkin biçimde kullanılmasına imkân veren geliştirici önerilerdir.

Sonuç olarak, Hadis Literatürü Veritabanı, Türkiye’de hadis araştırmalarının dijital dönüşümünde kayda değer bir adımı temsil etmektedir. Verinin doğru biçimde tasnif edilmesi, güncel tutulması ve erişilebilir hâle getirilmesi, bilimsel üretimin niteliğini doğrudan etkileyen unsurlardır. Bu veritabanı, hem akademisyenlerin literatür tarama süreçlerini kolaylaştırarak araştırma verimliliğini artırmakta hem de hadis çalışmalarının ulusal ve uluslararası akademik camiaya daha görünür hâle gelmesine katkıda bulunmaktadır. Projenin ilerleyen dönemlerde daha geniş kategorilere, daha kapsamlı içeriklere ve daha gelişmiş dijital araçlara evrilmesi, Türkiye’de hadis araştırmalarının metodolojik altyapısına önemli katkılar sunmaya devam edecektir.

Kaynakça

- Çinici, Orhan - Sever, Ali. "Türkiye'de Hadis Çalışmaları: 2010-2023 Dönemi Basılı Yayınların Analizi ve Değerlendirmesi". *Ahi İlahiyat Dergisi* 3 (Aralık 2024), 1-16.
- Hadis Literatürü. "Hadis Literatürü". Erişim 01 Mart 2026. <https://www.hadisliteraturu.com/>
- Hadis Literatürü. "İsnalyserjs". Erişim 01 Mart 2026. <https://www.hadisliteraturu.com/isnalyser/>
- Hadis Literatürü Veritabanı. "Hadis Literatürü". Erişim 01 Mart 2026. <https://veritabani.hadisliteraturu.com/>
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile - Haksever, Elif. "Dijitalleşmenin Hadis Çalışmalarına Katkısı". *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*. ed. İbrahim Özcoşar vd. Divan Kitap, 1. Basım, 2022.

Hadis İlminde Bir Ömür: Abdülaziz Muhammed el-Halef ile Nureddin Itr Üzerine Bir Söyleşi

Söyleşi: Abdullah Recep Koyuncu*

*Dr. Arş. Gör., Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Iğdır/Türkiye

E-mail: arecep.koyuncu@igdir.edu.tr
<https://orcid.org/0009-0004-9257-3240>
<https://ror.org/05jstgx72>

Makale Türü: Röportaj

Geliş Tarihi: 30.01.2026

Kabul Tarihi: 01.03.2026

Yayın Tarihi: 29.03.2026

Değerlendirme: Bu röportaj editör kurulu tarafından incelenmiştir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması: Yapıldı. iThenticate / turnitin.com

Etik Bildirim: dergi@nukkadhadis.com - nukkadhadis.com

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: 2026 Yazar(lar). Bu çalışma CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Sayı: 1 | Mart 2026

E-ISSN: 0000-0000

...

nukkadhadis.com

Öz

Bu röportajda merhum muhaddis Nureddin Itr'in ilmî şahsiyeti ve hadis ilmine katkıları talebelerinden Abdülaziz Muhammed'in şahitliği üzerinden ele alınmaktadır. Abdülaziz Muhammed hocasının tedris usulünü ilme yaklaşımındaki titizliğini talebelerine karşı gösterdiği nezaket ve disiplin anlayışını canlı hatıralarla aktarmaktadır. Röportaj boyunca Itr'in hadis usulüne dair metodik bakışı isnad ve metin tenkidine dair dengeli yaklaşımı ilim ahlakı ve edep vurgusu öne çıkmaktadır. Böylece bu söyleşi hem bir ilim adamının hatırasını yaşatmayı hem de hadis talebeleri için örnek teşkil eden bir ilim geleneğini günümüze taşımayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şam Hadis Geleneği, Nureddin Itr, İsnad, Çağdaş Dönem.

Atıf: Koyuncu, Abdullah Recep. "Hadis İlminde Bir Ömür: Abdülaziz Muhammed el-Halef ile Nureddin Itr Üzerine Bir Söyleşi". *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (Mart 2026), 215-228.

In the Words of a Student: An Interview with Abdülaziz Muhammed on the Late Nureddin Itr

Interview: Abdullah Recep Koyuncu*

Dr. Res. Asst., Iğdır University Faculty
of Divinity, Department of Hadith,
Iğdır/Türkiye

E-mail: arecep.koyuncu@igdir.edu.tr
<https://orcid.org/0009-0004-9257-3240>
<https://ror.org/05jstgx72>

Article Type: Interview

Date Received: 2026-01-30

Date Accepted: 2026-03-01

Date Published: 2026-03-29

Review: This interview has been
reviewed by the editorial board.

Ethical Statement: It is declared that
scientific and ethical principles have
been followed while conducting and
writing this study and that all the sources
used have been properly cited.

Plagiarism checks: Yes. iThenticate
/ turnitin.com

Complaints: dergi@nukkadhadis.com -
nukkadhadis.com

Conflicts of Interest The author(s) has no
conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s)
acknowledge that they received no
external funding to support this
research.

Copyright & License 2026 The Authors.
This is an open access article under the
CC BY-NC 4.0 license.

Issue: 1 | March 2026

E-ISSN: 0000-0000

...

nukkadhadis.com

Abstract

This interview explores the scholarly personality of the late ḥadīth scholar Nureddin Itr and his contributions to the field of ḥadīth studies through the testimony of one of his students, Abdülaziz Muhammed. Abdülaziz Muhammed vividly conveys his teacher's method of instruction, his meticulous approach to knowledge, and the courtesy and discipline he displayed toward his students. Throughout the interview, Itr's methodological perspective in ḥadīth studies and his balanced approach to isnād and matn criticism stand out, alongside a strong emphasis on scholarly ethics and adab. In this way, the interview aims both to preserve the memory of a scholar and to carry forward a scholarly tradition that serves as a model for students of ḥadīth today.

Keywords: Ḥadīth, Damascus Hadith Tradition, Isnād, Nureddin Itr, Isnād, Contemporary period.

Citation: Koyuncu, Abdullah Recep. "Ḥadis İlminde Bir Ömür: Abdülaziz Muhammed el-Halef ile Nureddin Itr Üzerine Bir Söyleşi". *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (March 2026) 215-228.

على لسان أحد تلامذته: حوار مع عبد العزيز محمد حول المرحوم نور الدين عتر

مقابلة: عبد الله رجب قوينجو*

الملخص

يتناول هذا الحوار الشخصية العلمية للمحدث الراحل نور الدين عتر وإسهاماته في علم الحديث من خلال شهادة أحد تلامذته عبد العزيز محمد. وينقل عبد العزيز محمد بأسلوب حيّ جملة من الذكريات التي تُبرز منهج شيخه في التدريس ودقته في التعامل مع العلم وما كان يتحلّى به من لطف وانضباط في تعامله مع طلابه. وخلال الحوار تبرز معالم نظريته المنهجية في أصول الحديث وموقفه المتوازن في نقد الإسناد والمتن مع تأكيد واضح على أخلاق العلم وآدابه. وبذلك يهدف هذا اللقاء إلى إحياء ذكرى عالم من علماء الحديث وإلى نقل تقاليد علمية راسخة تمثل قدوة لطلاب الحديث في زماننا.

الكلمات المفتاحية: الحديث، تقاليد الحديث في دمشق، نور الدين عتر، الاسناد، العصر المعاصر.

*الدكتور المساعد، جامعة إغدير كلية الإلهيات،
إغدير/تركيا

E-mail: arecep.koyuncu@igdir.edu.tr

<https://orcid.org/0009-0004-9257-3240>

<https://ror.org/05jstgx72>

نوع المقال: مقابلة

تاريخ الاستلام: 30 يناير 2026

تاريخ القبول: 1 مارس 2026

تاريخ النشر: 29 مارس 2026

مراجعة المقالة: تمت مراجعة هذه المقابلة من قبل هيئة التحرير.

بيان أخلاقيات البحث: يُصرح بأنه تم اتباع المبادئ العلمية والأخلاقية أثناء إجراء وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم الاستشهاد بها بشكل صحيح.

فحص الانتحال: نعم iThenticate / turnitin.com

شكاوى ومقترحات:

dergi@nukkadhadis.com

- nukkadhadis.com

تضارب المصالح: ليس لدى المؤلف (المؤلفين) أي تضارب مصالح للإعلان عنه.

الدعم المالي: يؤكد المؤلف (المؤلفون) أنهم لم يتلقوا تمويلاً خارجياً لدعم هذا البحث.

الحقوق والترخيص: 2026 يحتفظ المؤلفون الذين ينشرون في هذه المجلة بحقوق الطبع والنشر لأعمالهم المرخصة بموجب رخصة المشاع الإبداعي نسب المصنّف - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY-NC 4.0).

Issue: 1 | March 2026

E-ISSN: 0000-0000

...

nukkadhadis.com

الاقتباس: Koyuncu, Abdullah Recep. "Hadis İlminde Bir Ömür: Abdülaziz Muhammed el-Halef ile Nureddin İtr Üzerine Bir Söyleşi". *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (March 2026) 215-228.

Giriş

Son yüzyılda Suriye'nin yetiştirdiği mümtaz hadis âlimlerinden biri olan Nureddin Itr (1937-2020), ilmî şahsiyeti, telif faaliyetleri ve yetiştirdiği talebelerle çağdaş hadis çalışmalarında müstesna bir yer edinmiştir. Aslen Halepli olan Itr, ilmî terbiyesini geleneksel medrese muhitinde, bilhassa Şa'bâniyye Medresesi'nde almış; bu köklü birikimi el-Ezher Üniversitesi'nde tamamladığı lisans ve doktora tahsiliyle akademik bir zemine taşımıştır. Böylece klasik ilim geleneği ile modern üniversite yapısı arasında sağlam bir köprü kurmayı başarmıştır.

Uzun yıllar Şam Üniversitesi Şariat Fakültesi'nde öğretim üyeliği yapan Itr; hadis başta olmak üzere tefsir, fıkıh ve Arap dili sahalarında kaleme aldığı ve bir kısmını tahkik ederek neşrettiği yetmiş aşkın eseriyle İslâmî ilimler literatürüne kalıcı katkılarda bulunmuştur. Özellikle hadis alanındaki çalışmaları, ilim talebeleri ve araştırmacılar için temel müracaat kaynakları arasında yer almıştır.

Itr'ın ilmî mirası yalnızca telif ettiği eserlerle sınırlı kalmamış; yetiştirdiği talebeler vasıtasıyla farklı coğrafyalarda varlığını sürdürmüştür. Nitekim bugün muhtelif üniversitelerde görev yapan pek çok akademisyen onun tedris halkasından geçmiş ve ilmî terbiyesinden istifade etmiştir. Bu silsilenin mühim halkalarından biri de hocasının hayatı ve hadis ilmine katkıları üzerine akademik çalışma gerçekleştiren talebesi Doç. Dr. Abdülaziz Muhammed el-Halef'tir.

Bu mülakatta, merhum hocanın ders halkasında yetişmiş, onun hayatı ve hadis ilmine katkılarını konu alan bir yüksek lisans tezi kaleme almış ve hâlen Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapan Doç. Dr. Abdülaziz Muhammed el-Halef ile bir söyleşi gerçekleştirdik. Nureddin Itr'ın ilmî şahsiyeti, çalışma disiplini, Suriye'nin çalkantılı dönemlerindeki vakur duruşu ve modern hadis çalışmalarına bıraktığı kalıcı tesirler çerçevesinde şekillenen bu mülakatı, ilim ehlinin dikkatine sunuyoruz.

R. Koyuncu: es-Selâmu aleyküm. Sayın hocam, hoş geldiniz. Öncelikle kendinizi kısaca tanıtır mısınız; kimsiniz ve Nureddin Itr Hoca ile tanışıklığınız nasıl başladı?

A. Muhammed: Bismillahirrahmanirrahim. Hamd Allah'a mahsustur; salât ve selâm Efendimiz Muhammed Resulullah'a, âline, ashabına ve ona tabi olanların üzerine olsun.

İsmim Abdülaziz Muhammed el-Halef. Suriye'nin Münbiç şehrindenim. Lisans eğitimimi 2003 yılında Şam Üniversitesi Şariat Fakültesi'nde tamamladım. Ardından yine aynı üniversitenin Hadis Anabilim Dalı'nda lisansüstü eğitimime

başladım. Yüksek lisans tez aşamasında, Dr. Nureddin Itr ve onun hadis ilmine katkıları üzerine bir çalışma yapmaya karar verdim. Nureddin Itr Hoca ile şahsi tanışıklığım bu dönemde başladı. Kendisini daha öncesinde gerek lisans gerekse yüksek lisans dönemlerinde derslerimize giren bir öğretim üyesi olarak tanımaktaydım.

Tez konumu belirledikten sonra kendisini ziyaret ederek hayatı ve hadis ilmine katkıları hakkında akademik bir çalışma yapma niyetinde olduğumu kendisine arz ettim. Kendileri de bu teklifi memnuniyetle karşıladılar. Yüksek lisans derecemi 2007 yılında “Dr. Nureddin Itr ve Onun Hadis İlmine Katkıları”¹ başlıklı tezi sunarak aldım. Aynı fakültede sürdürdüğüm doktora çalışmamı ise 2012 yılında, “Menahicu’l-bahs an ahvâli’ruvât inde’l-muhaddisîn” başlıklı tezimle tamamladım. O dönemde Halep Üniversitesi’nde araştırma görevlisi olarak görev yapmaktaydım. Mezuniyet sonrası üniversiteme dönsem de o yıllarda var olan Suriye’deki iç karışıklıklar nedeniyle görevimden ayrılmak durumunda kaldım. 2014 yılında Türkiye’ye hicret ederek Gaziantep Üniversitesi bünyesine katıldım. Burada yaklaşık altı yıl görev yaptıktan sonra, halihazırda Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis alanında doçent olarak akademik çalışmalarına devam etmekteyim.

R. Koyuncu: Sayın hocam, Nureddin Itr Hoca kimdir? Kısaca biyografisi hakkında genel bir bilgilendirme yapabilir misiniz?

A. Muhammed: Memnuniyetle. Öncelikle, hocamız ve üstadımız merhum Nureddin Itr; muhaddis, fakih, müfessir ve edîb kimliğiyle tanınan Nureddin b. Muhammed b. Hasan b. Muhammed Itr’dır. Nesebi, Hz. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib’e (r.anhümâ) dayanmaktadır. Itr soyadı, Peygamber Efendimiz’in (s.a.v) ‘Itrat’ından (ehl-i beytinden) mülhemdir. Hocaları kendisine hem anne hem baba tarafından Resulullah’a (s.a.v) ulaşan şerefli nesebi hasebiyle ‘Asîlü’l-Ceddeyn’ derlermiş.

Merhum hocamız, ilim tahsiline çok genç yaşlarda başlamıştır. Babası her ne kadar şer’î ilimlerde mütehassıs olmasa da ilim talebelerini seven ve Şeyh Muhammed Necib Sirâceddin’in meclislerine devam eden bir zattır. Dr. Nureddin Itr’ın dayısı ise Suriye’nin ve Halep’in önde gelen âlimlerinden, meşhur muhaddis ve müfessir Şeyh Abdullah Sirâceddin’dir.² Şeyh Abdullah, hocamızın hem dayısı hem de

¹ Müellif bu çalışmasını matbu hale getirmiştir. Abdülaziz Muhammed el-Halef, *el-‘Allâme el-Muhaddis el-Üstâz ed-Duktûr Nûreddîn Itr ve Cuhûduhû fî ‘Ulûmi’l-Hadîs* (Dâru’l-Gavsânî li’l-Dirâsâtî’l-Kur’âniyye, 2023).

² Abdullah Sirâceddin (1924-2002), Halep’in köklü ilim geleneği içinde yetişmiş hem medrese hem cami merkezli tedris faaliyetleriyle bir neslin inşasında belirleyici rol oynamış müessir bir âlimdir. Bakınız: Muhammet Beyler, “Abdullah Sirâceddin”, TDV İslâm Ansiklopedisi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), EK-1/13-14.

kayınpederidir; dolayısıyla kendisiyle çok yakın bir mesai içinde bulunmuş ve ondan pek çok ilim tahsil etmiştir. Aynı zamanda Şeyh Abdullah'ın yönetimindeki ve nezaretindeki el-Medresetü's-Şa'bâniyye'de eğitim görmüştür.

Hocam Nureddin Itr (rahimehullâh), ilmi iki kanaldan tevarüs etmiştir: Birincisi, devlet okullarındaki ilköğretim safhasıyla başlayan ve ardından şer'î ilimlerde uzmanlaşmış bir kurum olan Şa'bâniyye Medresesi'ndeki altı yıllık eğitimle devam eden akademik-örgün yoldur. Bu akademik süreç, el-Ezher Üniversitesi'nde lisans eğitimi ve nihayetinde doktora derecesinin alınmasıyla taçlanmıştır. İkinci kanal ise camilerde ve özel ders halkalarında ulemanın rahle-i tedrisinden geçerek gerçekleşen geleneksel ilim yoludur. Bu süreçte başta dayısı Şeyh Abdullah Sirâceddin olmak üzere pek çok seçkin âlimin derslerine mülazemet etmiştir.

Netice itibarıyla hocamız, ilmi hem akademik yöntemle hem de geleneksel ulema usulüyle mezcuttur. O dönemde eğitim faaliyetleri bugünkü gibi salt akademik bir yapıda değil; mektep, medrese ve cami eksenli bir bütünlük arz etmekteydi. Dr. Nureddin Itr, bu iki ekolü bünyesinde birleştiren müstesna bir şahsiyettir.

R. Koyuncu: Merhum Nureddin Itr Hoca ile ilk karşılaşmanız ve tanışıklığınız nasıl gerçekleşti?

A. Muhammed: Dr. Nureddin Itr ile ilk mülaki oluşum, Şam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki lisans eğitimimin dördüncü yılında vuku bulmuştur. Kendileri o dönemde, '*ed-Dirasât fi'l-Hadîsi'n-nebevî*' isminde ahkâm hadislerini işlediğimiz dersimize gelmekteydi. Ders materyali olarak, müellifi olduğu *İ'lâmü'l-Enâm*³ adlı eserinin ilgili bölümlerini takip ediyorduk. O süreçte, kalabalık bir öğrenci grubu içerisindeki bir talebe olarak, görüldüğü anda hayranlık uyandıran bu müstesna âlimi tanıma şerefine nail oldum. Hâli, gerçek âlimlerin hâliydi; sâlihlerin simasını taşırdı. Vakar, sükûnet ve ağırbaşlılık onun şahsiyetinde cem olmuştu. Bununla birlikte engin bir birikime, derinlikli ve tahkik edilmiş bir ilme sahipti.

Derslerine iştirak ettikçe bu büyük şahsiyeti daha yakından tanımaya ve kendisine muhabbet beslemeye başladık. Merhumun tedrisat yöntemi, geleneksel ulema usulü olarak adlandırabileceğimiz klasik bir metot üzerine kuruluydu. Bu yöntem, metnin okunması, ardından şerh edilmesi ve son olarak üzerine pek çok ilmî meselenin eklenmesi esasına dayanıyordu. Ders kitabının bizzat kendi telifi olması

³ Nureddin Itr, *İ'lâmü'l-Enâm Şerhu Bulûğî'l-Merâm min Ehâdisi'l-Ahkâm li'l-Hâfız İbn Hacer* (Şam: Dâru'l-Ferfûr, 1998).

hasebiyle, ilmî müktesebat hafızasında tüm canlılığıyla yer almaktaydı; kaynaklar adeta önünde hazır gibiydi. Bu sayede konuları derinlemesine şerh eder, kitapta yer almasa dahi ulaştığı pek çok özgün ilmî neticeyi bizlerle paylaşırdı.

Dr. Nureddin Itr, tefsir, fıkıh ve edebiyat alanlarında da eserler vermiş çok yönlü bir müellif olmasına rağmen, fakültede hadis derslerini bilhassa da ahkâm hadisleri derslerini yürütmekteydi. Bu derslerde tahlilî hadis yöntemini benimserdi. Bu metotla; önce metni okur, kelime dağarcığını açıklar, kavramların delaletlerini beyan eder, ardından metinden hüküm istinbat ederek çıkarılabilecek ilmî ve ahlaki faydaları ortaya koyardı.

R. Koyuncu: Dr. Nureddin Itr'ın çok yönlü bir alim olduğu bilinmekle beraber, ilmî şahsiyetinde hadisçiliği daha ön plandadır. Bu bağlamda, merhumun hadis ilmine sağladığı katkılar hakkında neler söylenebilir?

A. Muhammed: Dr. Nureddin Itr'ın hadis ilmine katkıları, esasen birçok şekilde tebarüz etmektedir. Bu katkıların ilkinin, tasnif ve sistematik düzenleme teşkil eder. Dönemindeki pek çok ilmî mevzu henüz kuramsal bir çerçeveye veya müstakil bahisler formuna kavuşmamışken, Merhum Itr özellikle iki temel eseriyle bu boşluğu doldurmuştur. Bunlardan ilki olan *Menhecû'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadîs* ⁴ adlı eserinde, hadis ilimlerini yenilikçi bir yaklaşımla tasnif etmiştir. Bu çalışmasında hadis usûlü konularını rivayet ilmi, ravi, metin, senet ve tüm bu unsurların ortak noktaları olmak üzere beş ana kategoriye ayırarak metodolojik bir düzlemde sunmuştur.

Aynı sistematik yaklaşım, müellifin erken dönem eserlerinden biri olan *Usûlü'l-Cerh ve't-Ta'dîl* ⁵ kitabında da müşahade edilir. Dr. Itr, bu eserinde cerh ve tadil konusunu adeta bir terazi teorisi gibi kurgulamıştır. Bu teoride; değerlendirmeyi yapan kişinin (cârih ve muaddil), hakkında hüküm verilen ravinin ve bizzat cerh-tadil işleminin sahip olması gereken nitelikleri titizlikle belirlemiştir. Cerh ve tadilin kabul şartları, reddini gerektiren hususlar ve bu süreçteki engeller gibi konuların tamamı bu eserde sistematik bir yapıda sunulur.

Tertip ve sistematik düzen fikri, merhum Doktor Nureddin Itr'ın bütün eserlerinde açıkça müşahade edilen temel bir hususiyettir. Nureddin Itr, kaleme aldığı çalışmalarda bu ilkeye titizlikle riayet etmiş, ilmi malzemeyi dağınıklıktan kurtarıp belirli bir nizam içinde sunmayı esas almıştır. Bu yaklaşım, ilim dünyası için başlı başına mühim bir katkıdır.

⁴ Nureddin Itr, *Menhecû'n-nakd fî ulûmi'l-Hadîs* (Dimaşk: Daru'l-Fikr, 2013).

⁵ Nureddin Itr, *Usûlü'l-Cerh ve't-Ta'dîl ve 'İlmi'r-Ricâl* (Şam: Dâru'l-Yemâme, 2007).

İkinci bir husus ise onun örneklendirmedeki özgünlüğüdür. Dr. Itr, İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'si gibi klasik eserlerde yer alan yerleşik örneklerle yetinmemiş; geniş kaynak taramaları ve şahsi araştırma tecrübesiyle meselelere yeni örnekler getirmiştir. Örneğin, mütevatir hadis veya herhangi bir hadis terimi hakkında bilgi verirken, literatürdeki klişeleşmiş örnekler yerine bizzat kendi tespit ettiği yeni misalleri sunar. Bu durum, ilgili terimin zihinde çok daha sağlam bir şekilde yer etmesini sağlamaktadır.

Üçüncü önemli katkısı, eserlerindeki dakik ilmî tahkiklerdir. Tanımları, diğer kavramlarla karışmayacak şekilde net sınırlarla belirler. Örneğin *şâz hadis* kavramını ve Hâkim en-Nisâbûrî'nin bu konudaki tutumunu incelerken, yaygın olan Hâkim'in cumhurdan ayrılarak *şâzzı* sadece ravinin tek kalması (teferrüd) şeklinde gördüğü, şeklindeki yanlış kanaati tashih eder. Dr. Itr, Hâkim'in nezdinde *şâzz*'ın aslında bir illetli hadis türü olduğunu özenli bir şekilde ortaya koyarak, onun *şazz* tanımının muhaddislerin tanımıyla örtüştüğünü ispat eder.

Son olarak, dördüncü bir veçhe olarak onun hadis ilmine katkıları noktasında şüphelerin izalesi ve reddiye konusuna değinilmelidir. Dr. Itr'ın eserlerinin pek çoğu, oryantalistlerin hadis ilmine yönelik iddialarına verilmiş bilimsel cevaplar içerir. Muhaddislerin metodolojisini oryantalistlerin yaklaşımlarıyla mukayese ederken, modern eleştiri yöntemlerinin zayıf ve kusurlu yönlerini akademik bir dille açığa çıkarmıştır.

R. Koyuncu: Dr. Nureddin Itr, klasik dönem hadis mirası ile günümüzün modern akademik çalışmaları arasındaki bağı nasıl kurardı? Bu iki yaklaşımı nasıl birleştirdi?

A. Muhammed: Merhum Dr. Nureddin Itr, klasik ilmî mirasa sıkı sıkıya bağlı bir âlim olarak tavsif edilebilir. Kendisi, İbnü's-Salâh ve haleflerinin temsil ettiği ekolü, hadis ilminde sarsılmaz ve köklü bir mektep olarak telakki ederdi. Bu sebeple, çok cüzi ayrıntılar haricinde bu ekolün genel kabullerinden ayrıldığı pek görülmez. Telif ettiği eserlerin büyük bir kısmı bu klasik damar etrafında şekillenmiştir. Ancak daha önce de değindiğimiz üzere, bu mirası modern bir metodoloji, sistematik bir tasnif, derinlikli tahkikler ve özgün örneklendirmelerle sunması onu farklı kılar.

Çalışmalarındaki modern vecih, daha ziyade çağdaş akımların ve araştırmacıların nebevî hadis etrafında ortaya attığı şüphe ve itirazlara karşı geliştirdiği ilmî savunmada tebarüz eder. Dr. Itr, sadece oryantalistlerin değil, bazen bizzat geleneksel hadis ekolünün içerisinden gelen ancak muhaddislerin yöntemine aykırı şekilde hadisi tashih eden veya zayıf sayan bazı hocalara da cevap verirdi. Meseleyi aslına rücû ettirerek, söz konusu hususların kadim muhaddisler

tarafından zaten derinlemesine tartışıldığını beyan eder ve meseleyi ilmî mecrasına oturturdu.

Netice itibarıyla, onun hadis ilminde şahsi ve nev-i şahsına münhasır görüşleri olduğunu söylemek doğru olmaz. Aksine o, cumhuru muhaddislerin belirlemiş olduğu söz konusu ekolü benimsemiştir. Fakat bu yöneliş, körü körüne bir taklit değil; yaptığı titiz çalışmalar neticesinde, ulemanın ortaya koyduğu bu görüşlerin en isabetli ve muhaddislerin emeğiyle en uyumlu neticeler olduğu kanaatine varmasının bir sonucudur.

R. Koyuncu: Konuşmanızın başlarında Merhum Nureddin Itr'ın hadis ilmi haricinde de eser telif ettiğini ifade etmişsiniz. Diğer alanlarda telif ettiği eserler hakkında bilgi verir misiniz?

A. Muhammed: Merhum Dr. Nureddin Itr'ın eğer eserlerinin listesini tetkik edersek görürüz ki kendisi pek çok ilim dalında eser vermiştir. Elbette çalışmalarının ekseriyeti hem rivayet hem de rical cihetiyle hadis ilminin usul ve uygulama alanına dairdir. Lakin bununla birlikte tefsir alanında da pek çok çalışması mevcuttur. Merhumun hocamın tefsir ilmine müteallik birden fazla kitabı bulunmaktadır. Ayrıca Arap dili ve fıkıh alanlarında da çalışmaları vardır. Bunlar, merhum Dr. Nureddin Itr'ın eser verdiği takriben dört temel sahadır. Ben de tezimde, onun tefsir alanındaki en mühim eserlerini müstakil bir liste halinde zikretmiştim.

Mesela; *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, *Muhâdarât fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, *hakeza et-Tefsîr ve Ulûmu'l-Kur'ân*, *Tefsîru Sûreti'l-Fâtîha*, *el-Kur'ânu'l-Kerîm ve'd-Dirâsâtü'l-Edebiyye ve Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Üslûbuhü'l-Mu'ciz* gibi Kur'ân-ı Kerim tefsirine dair daha pek çok çalışması mevcuttur.

Ayrıca telifatının en büyük kısmını teşkil eden hadis sahasındaki eserleri de oldukça çoktur: *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadîs*, *Usûlü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, *el-İmâmü't-Tirmizî ve'l-Muvâzene beyne Câmi'ihî ve beyne's-Sahîhayn*, *İ'lâmü'l-Enâm Şerhu Bulûğî'l-Merâm*, *Lemehât Mûceze fî Usûli İleli'l-Hadîs* ve hadis ilimlerini ele alan daha nice kitaplar...

Arap dili alanında da hadis-i nebevinin belagat yönünden bahsettiği *Fî Zilâli'l-Hadîsi'n-Nebevî*, *el-Kur'ân ve'l-Hadîs*, *İlmü'l-Hadîs ve'd-Dirâsâtü'l-Edebiyye* gibi dilbilimsel ve edebî yönü ağır basan araştırmaları bulunmaktadır.

Fıkıh sahasına gelince; bu alanda da mühim çalışmaları mevcuttur. Bunlar arasında *el-Haccü ve'l-Umretü fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, *el-Muâmelâtü'l-Masriyye ve'r-Ribeveyye*

ve *'Îlâcuhâ fi'l-İslâm*, *Hedyü'n-Nebî (s.a.v) fi's-Salavâti'l-Hâssa*, boşanma konusunu ele alan *Ebğadu'l-Halâl* ve *Mâ Hüve'l-Haccü'l-Ekber* adlı eserleri zikredilebilir. Ayrıca Kuveyt Fıkıh Ansiklopedisi (*el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye*) için hazırladığı, başta hac ibadeti olmak üzere; ihram, ihsar, hedy ve tavaf gibi hacla ilgili ıstıhlara dair bir dizi fikhî araştırması da mevcuttur.

Son olarak; kültürel ve fikrî sahada da bir dizi eseri bulunmaktadır. Bunlar arasında kadını ve İslam hukukundaki hükümlerini, kadına yönelik şüpheleri ele alan *Mâzâ anî'l-Mer'e?*, Siyer-i Nebî'ye dair *en-Nefehâtü'l-İtriyye min Sîreti Hayri'l-Beriyye*, *el-İtticâhâtü'l-Âmme li'l-İctihâd* ve *Mekânetü'l-Hadîsi'l-Âhâdi's-Sahîh fîhâ*, *Fikrû'l-Müslim* ve *Teheddiyâtü'l-Elfi's-Sâlise* ve hocası Şeyh Abdullah Siraceddin'in - rahimehullâh- hayatına dair kaleme aldığı kitabı ile daha başka eserleri yer almaktadır.

Netice itibarıyla onun hadis, tefsir, fıkıh, dil ve edebiyat çalışmaları ile fikrî çalışmalar olmak üzere takriben beş farklı araştırma alanına eğildiğini görmekteyiz.

R. Koyuncu: Hocanızın eserleri arasında doğrudan tasavvufa dair bir çalışmaya rastlayamadım. Nureddin Itr'ın tasavvuf ve tarikatlara bakışı nasıldı? Bu yapılar karşı mesafeli mi dururdu, yoksa hayatında manevî bir yön var mıydı?

A. Muhammed: Hocamızın doğrudan tasavvuf ilmi üzerine odaklanan müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Ancak merhum Dr. Nureddin Itr, şahsi meşrep ve ilmi duruş olarak kendisini tasavvuf ekolüne mensup biri olarak tanımlardı. Kendisi, bu yaklaşımını *İlmî Tasavvuf* olarak tavsif etmekteydi. Bu ekol; her türlü şatahat ve şüzûzattan uzak durarak, nefis tezkiyesini tamamen Kur'an ve Sünnet rehberliğinde gerçekleştirmeyi esas alan bir anlayıştır. Netice itibarıyla, teorik bir eser telif etmese de tasavvufî bir meşrebe ve ahlaka sahip olduğunu söylemek mümkündür.

R. Koyuncu: Hocanız Nureddin Itr'ın öğrencilerine karşı genel tutumu ve onlara bir hoca olarak rehberlik etme yöntemi nasıldı?

A. Muhammed: Merhum Dr. Nureddin Itr, öğrencileriyle olan münasebetlerinde her zaman babacan bir tavır sergilerdi. Bu sebeple şahsi ilişkiler düzleminde öğrencilerine oldukça yakın, fevkalade mütevazı bir şahsiyetti. Kendisine her türlü meseleyi rahatlıkla arz edebilir, her konuda büyük bir hoşgörü ve açık yüreklilikle karşılanırdınız. Bununla birlikte, öğrencilerini her daim temel hedef olarak ilim yoluna sevk ederdi.

Kendisine yönelttiğimiz sorularda sıklıkla müşahede ettiğimiz bir husus vardı: Cevap o an zihninde hazır olsa dahi, bilgiyi doğrudan sunmak yerine bizi o cevaba ulaştıracak anahtarlara yönlendirirdi. Dolayısıyla kendisi hazır bilgi vermekten ziyade araştırma metodolojisini öğretmeyi esas alırdı. Zira malumat, bir süre sonra unutulmaya mahkûmdur; ancak bilgiye ulaşma yöntemi yani araştırma menheci, bireyde kalıcı bir meleke oluşturur. Merhum hocamızın en çok üzerinde durduğu ve rehberlik ettiği husus, işte bu ilmî araştırma metodolojisidir.

R. Koyuncu: Hocanız Nureddin Itr'ın siyasi ve toplumsal meseleler karşısındaki duruşu nasıldı? Kendisi güncel olaylara müdahil olan bir alim miydi, yoksa daha çok ilmî çalışmalara mı odaklanırdı?

A. Muhammed: Merhum Dr. Nureddin Itr, kamuoyunu meşgul eden dinî mahiyetteki pek çok meseleye ilmî katkılar sunan bir şahsiyetti. Ancak siyasi nitelikli tartışmalardan titizlikle uzak durur, mesaisini daha ziyade dinî ve kültürel zeminli konulara hasrederdi. Toplumsal ihtiyaçlara ve güncel meydan okumalara karşı son derece duyarlıydı.

Örneğin; feminizm akımlarının yaygınlaştığını ve İslam'ın kadın algısına yönelik eleştirilerin arttığını müşahade ettiğinde, bu iddialara cevap niteliğindeki *Mâzâ anî'l-Mer'e?* eserini telif etti. Sünnetin dindeki konumuna yönelik saldırılar arttığında, *es-Sünne ve Teheddiyâtül-Elfi's-Sâlise* adlı çalışmasını kaleme aldı. Genç nesillerin sahih İslam düşüncesinden uzaklaştığını gördüğünde ise onları doğru fikrî zemine yönlendirecek eserler ortaya koydu. Dolayısıyla kendisi; ümmetin meselelerine duyarsız kalmayan, kamuoyunu meşgul eden konulara ilmî bir perspektifle müdahil olan bir alimdi.

Merhum Dr. Nureddin Itr, söylemlerinin merkezine her zaman Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) sünnetine bağlılığı, O'nun sünnetini ihya etmeyi ve nebevî ahlakı örnek almayı yerleştirirdi. Esasen bu duruş, sadece bir söylemden ibaret değildi; kendisini ister evinde ziyaret edin ister kürsüde dinleyin, her anında nebevî ahlakın tecellilerini bizzat müşahade edebilirdiniz. O, çevresindekileri sünnet-i seniyye'ye bağlılığa teşvik ederken, bunu sadece sözleriyle değil, öncelikle hâl diliyle gerçekleştirirdi. Hayatını adadığı temel mefkûresi; Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünnetini her türlü saldırıya karşı müdafaa etmek ve bu sünnetin bireysel ve toplumsal hayatta bir yaşam biçimi haline getirilmesi için davette bulunmaktı.

R. Koyuncu: 2011 yılında Suriye'de patlak veren iç karışıklıklar ve sonrasında yaşanan krizler karşısında hocanızın yaklaşımı ve söz konusu olayları değerlendirme biçimi nasıldı?

A. Muhammed: Merhum hocamız, genel itibarıyla siyasi polemiklere girmekten imtina eden bir şahsiyetti. Ancak 2011 yılında olayların başlangıç safhasında kendisini evinde ziyaret ettiğimde, bu mesele üzerine yaptığımız mülahazayı net bir şekilde hatırlıyorum. O dönemde gösteriler henüz başlangıç aşamasındaydı ve rejim henüz büyük çaplı can kayıplarına yol açmamıştı. Buna rağmen hocamız, rejimi cürüm işleyen ve katil bir yapı olarak nitelendirmiş; bu yapının ancak kökten bir değişimle düzelebileceğini ifade etmişti.

Ancak o, arzulanan hedefler ile mevcut imkânlar arasında bir denge kurulması gerektiğini savunurdu. Sistemin doğrudan ve süratle değiştirilmesinin zorluklarını kabul etmekle birlikte, her halükârda bir duruş sergilenmesi ve bu yapıya karşı bir direnç gösterilmesi gerektiğine inanıyordu. Hocam İtr, ilerlemiş yaşı ve siyasete mesafeli duran sakin tabiatı nedeniyle, vefatına kadar Suriye’de kalmayı tercih etmiştir. Ancak altı çizilmesi gereken en önemli husus şudur: Pek çok ismin aksine, kendisinden rejim lehine tek bir beyanat sadır olmamış, devlet kanallarında boy göstermemiş ve rejimin politikalarını destekleyen hiçbir tutum içerisine girmemiştir. Bu ilkeli ve bağımsız duruşu sayesinde ki, vefatı üzerine her kesimden ve her siyasi görüşten insan kendisini derin bir hürmetle anmıştır.

R. Koyuncu: Dr. Nureddin İtr’in eserlerinin Arap dünyasında ve Türkiye’deki yankıları hakkında neler söyleyebilirsiniz?

A. Muhammed: Arap dünyası özelinde, Dr. Nureddin İtr’in eserleri oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmış durumdadır; pek çok prestijli yayınevi, hocamızın araştırma ve incelemelerini düzenli olarak neşretmeye devam etmektedir. Türkiye’deki duruma baktığımızda ise, Dr. İtr’in bazı eserlerinin Türkçeye tercüme edildiğini ve akademik çevrelerde mirasına yönelik ciddi bir ilginin oluştuğunu müşahade etmekteyiz. Örneğin, Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu gibi isimler hocamızın ilmî mirasıyla yakından ilgilenmiş, vefatının ardından sahibi olduğu dergide onun hakkında yazılar ve çeşitli araştırmalar yayımlamıştır. Ayrıca, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi bünyesinde çıkarılan akademik derginin bir sayısının, Dr. Nureddin İtr’in ilmî mirasına hasredilerek Arapça özel bir sayı olarak yayımlanması, kendisinin Türkiye’deki akademik itibarının önemli bir göstergesidir.

R. Koyuncu: Merhum Nureddin İtr’in ilmî mirasının tevarüsü ve gelecek nesillere intikali noktasında yürütülen projeler veya akademik faaliyetler hakkında bilgi verebilir misiniz?

A. Muhammed: Dr. Nureddin Itr'ın ilmî mirası üzerine kaleme alınmış pek çok akademik çalışma mevcuttur. Bunlardan biri de benim hazırladığım ve Dâru'l-Gavsânî tarafından neşredilen, hocamızın hadis ilmindeki yetkinliğini ve katkılarını ele alan çalışmadır. Bunun yanı sıra tefsir ve Arap dili gibi farklı alanlardaki yönlerini inceleyen başka araştırmalar da bulunmaktadır. Ayrıca, ilmî mirasını ölümsüzleştirmek adına yakın bir zamanda Halep'te Şeyh Nureddin Itr *Dâru'l-Hadîs* adıyla bir müessese tesis edilmiştir.

R. Koyuncu: Son olarak; hocanız Nureddin Itr'a dair paylaşmak istediğiniz özel bir hatıranız veya vefatından sonra eksikliğini hissettiğiniz, sizi derinden üzen bir husus var mıdır?

A. Muhammed: Beni en çok müteessir eden husus; merhum Dr. Nureddin Itr vefat ettiğinde gurbette bulunmamız sebebiyle cenaze merasimine iştirak edememiş ve taziyesinde bizzat yer alamamış olmamdır.

Zihnimde derin iz bırakan en önemli hatıram ise şudur: Kendisi üzerine hazırladığım yüksek lisans tezimi başarıyla tamamladıktan sonra kendisini evinde ziyaret etmiştim. O büyük ilmî vakarına rağmen, benim için sembolik değeri oldukça yüksek olan ilmî bir hediye hazırlamıştı. Talebelerine bu denli değer veren, onları onore eden ve her daim yakından alakadar olan böylesine büyük bir âlimin bu zarif tutumu beni derinden etkilemiştir. Nitekim Suriye'den ayrılmak zorunda kaldığım süreçten sonra bile, oğlu Yahya vasıtasıyla tarafıma selamlarını ve esenlik dileklerini ileterek irtibatını ve ilgisini sürdürmüştür.

R. Koyuncu: Kıymetli vaktinizi ayırıp merhum Dr. Nureddin Itr'ın ilmî mirası ve şahsiyeti üzerine gerçekleştirdiğimiz bu ufuk açıcı sohbet için size çok teşekkür eder, çalışmalarınızda başarılar dilerim.

A. Muhammed: Bilakis, merhum hocanın ilmî şahsiyetini ve hadis ilmine olan katkılarını konuşma imkânı tanıdığınız için asıl ben teşekkür ederim. Bu sohbetimizin hayırlara ve yeni ilmî kapıların açılmasına vesile olmasını yüce Allah'tan niyaz ederim.

Kaynakça

- Beyler, Muhammet. “Abdullah Sirâceddin”. TDV İslâm Ansiklopedisi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020. EK-1/13-14.
- el-Halef, Abdülaziz Muhammed. *el-‘Allâme el-Muhaddis el-Üstâz ed-Duktûr Nûreddîn İtr ve Cuhûduhû fî ‘Ulûmi’l-Hadîs*. Dâru’l-Gavsânî li’d-Dirâsâtî’l-Kur’âniyye, 2023.
- Itr, Mureddîn. *İ lâmü’l-Enâm Şerhu Bulûğî’l-Merâm min Ehâdîsi’l-Ahkâm li’l-Hâfız İbn Hacer*. Şam: Dâru’l-Ferfûr, 1998.
- Itr, Nureddin. *Usûlü’l-Cerh ve’t-Ta’dîl ve ‘İlmi’r-Ricâl*. Şam: Dâru’l-Yemâme, 2007.
- Itr, Nureddin. *Menhecü’n-nakd fî ulûmi’l-Hadîs*. Dimaşk: Daru’l-Fikr, 2013.

Fatih Mehmet Yılmaz. Ebû Hanîfe ve Hadis (Abdürrezzâk'ın el-Musannef'i Özelinde). İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, 168 s.

Muhammed Ali Osman Turan*

Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi,
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,
Çorum/Türkiye

E-mail: aliosmanturan19@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0136-2479>
<https://ror.org/01x8m3269>

Makale Türü: Kitap Kritiği

Geliş Tarihi: 08.09.2025

Kabul Tarihi: 22.01.2026

Yayın Tarihi: 29.03.2026

Değerlendirme: Bu kitap kritiği editör kurulu tarafından incelenmiştir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması: Yapıldı. iThenticate / turnitin.com

Etik Bildirim: dergi@nukkadhadis.com - nukkadhadis.com

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: 2026 Yazar(lar). Bu çalışma CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Sayı: 1 | Mart 2026

E-ISSN: 0000-0000

...

nukkadhadis.com

Öz

Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) hadis ve sünnet anlayışı, İslâm ilimleri tarihinde en fazla tartışılan meseleler arasında yer almaktadır. Onun içtihatlarında hadislere ne ölçüde yer verdiği, sünneti delil olarak hangi kriterler çerçevesinde değerlendirdiği ve rivayet-re'y dengesini nasıl kurduğu hususları, erken dönemden itibaren farklı bakış açılarıyla ele alınmıştır. Fatih Mehmet Yılmaz'ın *Ebû Hanîfe ve Hadis (Abdürrezzâk'ın el-Musannef'i Özelinde)* adlı eseri, bu tartışmaları teorik kabullerden hareketle değil, erken dönem hadis müdevvenatından elde edilen somut rivayet verisi üzerinden ele alması bakımından literatürde önemli bir yere sahiptir. Çalışmada, Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/826-27) *el-Musannef*'inde Ebû Hanîfe aracılığıyla nakledilen altmış bir rivayet; ibadetler, muâmelât ve ukûbât başlıkları altında incelenmiş; mezhep imamı, sahâbe ve tâbiîn görüşleriyle mukayeseli biçimde değerlendirilerek İmâm-ı Âzam'ın ilgili meselelerdeki içtihat yöntemi ve dayandığı deliller ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Usul, Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Hanîfe.

Atıf: Turan, Muhammed Ali Osman. "Fatih Mehmet Yılmaz. Ebû Hanîfe ve Hadis (Abdürrezzâk'ın el-Musannef'i Özelinde). İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, 168 s.". *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (Mart 2026), 229-236.

Fatih Mehmet Yılmaz. Abū Hanī fa and Hadith (Specific to Abdurrezzāq's al-Musannaf). Istanbul: Ensar Neşriyat, 2019, 168 p.

Muhammed Ali Osman Turan*

*PhD Student, Hitit University, Institute of Graduate Studies, Çorum/Turkey

E-mail: aliosmanturan19@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0136-2479>
<https://ror.org/01x8m3269>

Article Type: Book Review

Date Received: 2025-09-08

Date Accepted: 2026-01-22

Date Published: 2026-03-29

Review: This review has been reviewed by the editorial board.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism checks: Yes. iThenticate / turnitin.com

Complaints: dergi@nukkadhadis.com - nukkadhadis.com

Conflicts of Interest The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License 2026 The Authors. This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 license.

Issue: 1 | March 2026

E-ISSN: 0000-0000

...

nukkadhadis.com

Abstract

Abū Hanīfa's (d. 150/767) understanding of ḥadīth and sunna is among the most debated issues in the history of Islamic sciences. The extent to which he incorporated ḥadīths into his ijtihad, the criteria he used to evaluate the sunna as evidence, and how he balanced narration and opinion have been addressed from different perspectives since the early period. Fatih Mehmet Yılmaz's work, *Abū Hanīfa and Ḥadīth (Specifically 'Abd al-Razzāq's al-Musannaf)*, holds an important place in the literature in that it addresses these debates not based on theoretical assumptions, but through concrete narration data obtained from early ḥadīth collections. In this study, sixty-one narrations transmitted through Abū Hanīfa in 'Abd al-Razzāq b. Hammām's (d. 211/826-27) *al-Musannaf*, transmitted through Abū Hanīfa, are examined under the headings of worship, transactions, and punishments. They are evaluated in a comparative manner with the views of the imams of the madhhab, the Companions, and the Tābi'ūn, revealing Abū Hanīfa's method of ijtihad and the evidence on which he relied in the relevant issues.

Keywords: Ḥadīth, Sunna, Usūl, 'Abd al-Razzāq b. Hammām, Abū Hanīfa.

Citation: Turan, Muhammed Ali Osman. "Fatih Mehmet Yılmaz. Ebû Hanîfe ve Hadis (Abdürrezâk'ın el-Musannefi Özelinde). İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, 168 s." *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (March 2026) 229-236.

فاتح محمد يلماز، أبو حنيفة والحديث (محددا لكتاب عبد الرزاق
"المصنف") (اسطنبول: منشورات أنصار، 2019)، 168 صفحة
محمد علي عثمان توران *

الملخص

إن فقه أبي حنيفة (ت. 150هـ/767م) للحديث والسنة هو من بين أكثر القضايا إثارة للجدل في تاريخ العلوم الإسلامية. تمت دراسة مدى اعتماده على الأحاديث في فقهه، والمعايير التي استخدمها لتقييم السنة كدليل، وكيفية موازنته بين الرواية والرأي من وجهات نظر مختلفة منذ الفترة المبكرة. في هذه الدراسة، تم فحص واحد وستين رواية نقلها أبو حنيفة في المصنف لعبد الرزاق بن همام (ت. 211 هـ/826-827 م) تحت عناوين العبادات والمعاملات والعقوبات؛ حيث تم تقييمها مقارنة بآراء أئمة المذاهب الفقهية والصحابة والتابعين، مما كشف عن منهج الإمام الأعظم في الاجتهاد والأدلة التي استند إليها في القضايا ذات الصلة.

الكلمات المفتاحية: الحديث، السنة، الأصول، عبد الرزاق بن حمام، أبو حنيفة.

* طالب دكتوراه، جامعة هيتيت، معهد الدراسات العليا، تشوروم/تركيا

E-mail: aliosmanturan19@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0136-2479>

<https://ror.org/01x8m3269>

نوع المقال: مراجعة كتاب

تاريخ الاستلام: 8 سبتمبر 2025

تاريخ القبول: 22 يناير 2026

تاريخ النشر: 29 مارس 2026

مراجعة المقالة: تمت مراجعة هذه الكتابة من قبل هيئة التحرير.

بيان أخلاقيات البحث: يُصرح بأنه تم اتباع المبادئ العلمية والأخلاقية أثناء إجراء وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم الاستشهاد بها بشكل صحيح.

فحص الانتحال: نعم iThenticate / turnitin.com

شكاوى ومقترحات:

dergi@nukkadhadis.com

- nukkadhadis.com

تضارب المصالح: ليس لدى المؤلف (المؤلفين) أي تضارب مصالح للإعلان عنه.

الدعم المالي: يؤكد المؤلف (المؤلفون) أنهم لم يتلقوا تمويلاً خارجياً لدعم هذا البحث.

الحقوق والترخيص: 2026 يحتفظ المؤلفون الذين ينشرون في هذه المجلة بحقوق الطبع والنشر لأعمالهم المرخصة بموجب رخصة المشاع الإبداعي نسب المصنف - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY-NC 4.0).

Issue: 1 | March 2026

E-ISSN: 0000-0000

nukkadhadis.com

الاقتباس: Turan, Muhammed Ali Osman. "Fatih Mehmet Yılmaz. Ebû Hanife ve Hadis (Abdürrezâk'ın el-Musannefi Özeline). İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, 168 s.". Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi 1 (March 2026) 229-236.

Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışı ve sünnete bakışı, İslâm düşünce tarihinde en yoğun tartışmaların yürütüldüğü alanlardan biridir. Ebû Hanîfe'nin rivayetlere mesafeli durduğu, hadis bilgisinin yetersiz olduğu veya kıyası nassın önüne geçirdiği yönündeki eleştiriler, erken dönemden itibaren Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y ayrımı bağlamında sıklıkla gündeme getirilmiştir. Özellikle Ebû Hanîfe'nin içtihatlarında dayandığı delilleri çoğu zaman açık biçimde zikretmemesi ve hadisleri fikhî hüküm üretme bağlamında ele alması bu kanaatlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Buna karşılık Hanefî geleneğin klasik literatürü ve modern akademik çalışmalar, bu eleştirilerin büyük ölçüde anakronik ve metodolojik farklılıkların göz ardı edilmesinden kaynaklandığını ortaya koymuştur.

Fatih Mehmet Yılmaz'ın eseri ise, söz konusu tartışmaları savunmacı ya da polemikçi bir dil yerine, teorik düzlemde çıkararak rivayet malzemesi üzerinden ele alması bakımından dikkat çekici bir çalışmadır. Yazar, Ebû Hanîfe'nin hadis ve sünnetle ilişkisini, onun içtihatlarını şekillendiren pratik uygulamalar üzerinden okumayı tercih etmekte; böylece teorik genellemelerden ziyade somut örneklerle ilerlemektedir.

Kitabın merkezine Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın *el-Musannefi*ni yerleştirmesi, eseri metodolojik savunma yapan çalışmalardan ayıran temel unsurlardan biridir. Bu yönüyle kitap, “Ebû Hanîfe hadisle amel eder miydi?” sorusunu normatif bir tartışma konusu olmaktan çıkararak, uygulamaya dayalı bir inceleme alanına taşımayı ve meseleyi somutlaştırıp okurun zihnine yaklaştırmayı amaçlamaktadır.

Yılmaz, eserin önsözünde çalışmanın temel problematiğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Buna göre, Ebû Hanîfe'nin hadis ve sünnet anlayışı hakkında “...yapılan araştırmalar daha çok sınırlı sayıdaki örnekler çerçevesinde Ebû Hanîfe'nin usul anlayışını belirlemeye yönelik olmuştur.” (S. 9) diyerek sistematik ve uygulamaya dayalı analizlerin yeterince gerçekleştirilmediğini ifade etmiştir.

Çalışmanın temel amacı, Ebû Hanîfe'nin hadis ve sünnet anlayışını, öğrencisi tarafından doğrudan ona nispet edilen rivayetler üzerinden ortaya koymaktır. Bu yaklaşım, metodolojik açıdan son derece isabetlidir. Zira Ebû Hanîfe hakkında yapılan birçok değerlendirme, onun görüşlerini dolaylı nakiller veya mezhep literatürü üzerinden okumakta; erken dönem rivayet malzemesini yeterince merkeze almamaktadır. Yazarın *el-Musannefi* tercih etmesi, bu açıdan önemli bir avantaj sağlamaktadır. Abdürrezzâk'ın hem hadisçi hem fakîh kimliği, ayrıca Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olması, aktarılan rivayetlerin fikhî bağlamını daha görünür kılmaktadır. Çalışmada senedinde Ebû Hanîfe'nin yer aldığı altmış bir rivayetin tespit edilmesi ve bunların sistematik biçimde tasnif edilmesi, eserin veri temelli niteliğini güçlendirmektedir.

Bununla birlikte, yöntemin bazı sınırlılıkları da bulunmaktadır. Öncelikle *el-Musannefe*'te yer alan rivayetlerin sayısal sınırlılığı, Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışını bütünüyle temsil edip etmediği sorusunu akıllara getirmektedir. Yazar bu sınırlılığın farkındadır; ancak çalışmada bu metodolojik sınırlılık daha açık biçimde problematize edilebilirdi. Yine de yazarın bu rivayetleri mezhep literatürü, sahâbe uygulamaları ve diğer mezheplerin görüşleriyle mukayese etmesi, yöntemin güvenilirliğini önemli ölçüde artırmaktadır.

Kitap, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında Ebû Hanîfe'nin ilmî kişiliği, hadis ilmindeki yeri ve sünnet anlayışı ele alınmaktadır. Yazar, Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirilerin önemli bir kısmının “akran cerhi” kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Onun, hadisleri *tahdîs* yoluyla değil, *iftâ* usulüyle aktardığı; dolayısıyla rivayet sayısının azlığının hadis bilgisinin zayıflığı anlamına gelmeyeceği ifade edilmiştir. Ayrıca bu bölümde Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın hayatı ve ilmî kişiliği tanıtılarak çalışmanın temel kaynağı hakkında okuyucuya yeterli arka plan sunulmaktadır.

Eserin birinci bölümünde yer alan ibadetlerle ilgili rivayetler fıkıh kitaplarının tertibi üzerine sırasıyla temizlik, abdest, namaz, zekât, oruç ve hac konularını kapsamaktadır. Burada inceleme konusu yapılan rivayetler Ebû Hanîfe'nin hadisle ilişkisinin en açık biçimde gözlemlenebildiği alanlardan birini oluşturmaktadır. Yazar, Ebû Hanîfe'nin bu konulardaki içtihatlarında merfû hadislerin yanı sıra mevkûf rivayetler ve sahâbe uygulamalarını da dikkate aldığını göstermektedir. Örneğin tahâret konularında yağmur sebebiyle oluşan çamurun elbiseye bulaşması meselesi, Ebû Hanîfe'nin sahâbe uygulamalarını esas alan yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Namazla ilgili örnekler, bölümün en zengin kısmını oluşturmaktadır. Bu kısımda şehirde kâmet getirmeksizin namaz kılmak, namazın son iki rekâtında kıraat, namazda elbiseyi yere sarkıtmak, namazların kısaltılacağı mesafe, yolculukta kasra başlanacak mesafe, yolcunun mukimlerle birlikte namaz kılması, teşrik günlerinde mesbûkun tekbiri ve bayram namazından önce bir şeyler yemek gibi konular ele alınmıştır. Bu örnekler Ebû Hanîfe'nin yalnızca merfû hadislere değil, sahâbe ve tâbiûn uygulamalarına da ciddi biçimde başvurduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu kısım, İmâm-ı Âzam'ın “hadisi terk ettiği” yönündeki iddiaları önemli ölçüde geçersiz kılmaktadır. Özellikle namazın son iki rekâtında kıraat meselesi üzerinden Hanefî usûlün karakteristik yönleri ortaya konulmuş; haber-i vâhidin farz hükmün tesis edilmesindeki yeri tartışılmıştır. Bu kısım, Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışının usûlî temellerini somut bir örnek üzerinden göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ebû Hanîfe'nin mürsel haberle amel etmesine misal olarak mesbûkun teşrik günlerinde getireceği tekbire ilişkin

görüşünün İbrâhim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) mürsellerine dayandırıldığı dolayısıyla mezkur mevzuda da sahabe söz ve tatbikatına uygun hareket ettiği belirtilmiştir.

Zekât, oruç ve hacla ilgili örneklerde ise Ebû Hanîfe'nin lafızlar arası tercih, umum-husus ilişkisi ve ihtiyat ilkesini nasıl uyguladığı açık biçimde görülmektedir. Özellikle tarım ürünlerinin zekâtı konusunda, biri hâs diğeri âm olmak üzere iki farklı rivayet arasındaki ihtilaf ele alınmış; Ebû Hanîfe'nin âm lafzı önceleyerek ihtiyata uygun bir çözüm benimsediği ortaya konulmuştur. Ayrıca oruçlunun mazmaza ve istinşak sırasında su yutması meselesi değerlendirilmiş; Ebû Hanîfe'nin bu konuda sahâbe ve tâbiûn görüşlerini dikkate aldığı görülmüştür. Hac bahsinde ise ihramlı kimsenin deve kuşu yumurtası kırması veya koku sürünmesi gibi spesifik meseleler, fikhî çözüm üretmede rivayeti merkeze aldığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

İkinci bölümde muâmelât konuları şahsın hukuku, aile hukuku, helâl-haram ve itk başlıkları altında ele alınmıştır. Şahsın hukuku kapsamında nesebin sübutu, nesep iddiası, velâyet, lakît için yapılan harcamalar; aile hukuku kapsamında nikâh, evlenme engelleri, hibe lafzıyla evlilik, azil, zina eden kadınla evlilik, mefkûdun karısının durumu, talâk çeşitleri, ric'at, iddet türleri, iddetin intikali, nafaka, mehir, müt'a, miras ve îlâ meseleleri ayrıntılı biçimde incelenmiştir.

Eserde kişinin diğer fertler ve toplumla münasebetini düzenleyen fıkıh kurallarını oluşturan muâmelât konularına dair nakledilen rivayetlerin değerlendirilmesi yapılırken Ebû Hanîfe'nin mesele hakkındaki nihai görüşüne ne yolla vardığı ve hangi usul kuralını tatbik ettiği vurgulanmıştır. Örneğin "azil" konusu işlenirken Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) sözüne yer verilmiş, konuya dair farklı rivayetler zikredilmiş ve Ebû Hanîfe'nin bu haberler arasından merfu ve mevkuf nitelikli rivayetleri esas alarak tercihte bulunduğu sonucuna varılmıştır.

Muâmelât bölümünde ele alınan örnekler, Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışının yalnızca ibadetlerle sınırlı olmadığını, toplumsal ve hukuki meselelerde de belirleyici bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Bu bölümde Ebû Hanîfe'nin sahâbe ihtilafları karşısında tutumu, merfû ve mevkûf rivayetleri değerlendirme biçimi ve kıyas-nass ilişkisi açık biçimde ortaya konulmuştur. Ayrıca yazar bu kısımda, Ebû Hanîfe'nin sahâbe görüşleri arasında keyfî tercihlerde bulunmadığını; rivayetlerin yaygınlığı, uygulama sürekliliği ve Kur'an'a uygunluk gibi kriterleri esas aldığını ortaya koymaktadır. Özellikle iddetin intikali, azil ve miras konularında sahâbe uygulamalarının merkeze alınması, Ebû Hanîfe'nin fikhının tarihsel süreklilikle bağını açık biçimde ortaya koymaktadır.

Örneğin Ebû Hanîfe'nin, iddetin intikali meselesinde Hz. Ali (ö. 40/661), Hz. Osman (ö. 35/656) ve Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665 [?]) görüşlerini tercih etmesi, sahâbe arasında icmânın bulunmadığı konularda içtihatlardan dilediğini seçme şeklindeki haber kabul metodolojisine uygun hareket ettiğini göstermektedir. Ayrıca bu bölümde kıyası rivayete incelemekle itham edilen Ebû Hanîfe'nin meseleye dair rivayetin bulunması halinde böyle davranmadığı;

“Görüldüğü üzere Ebû Hanîfe, kıyasa aykırı hareket etmiş ve açık olan Kur'an nassına uygun amel ederek mehri belirlenmiş ancak zıfâf olmadan boşanmış kadına tayin edilen mehrin yarısının verileceğine dair fetva vermiştir.” (S. 83) şeklindeki değerlendirmede beyan edilmiştir.

Üçüncü bölümde ukûbât konuları ele alınmış; zina, sürgün, irtidat, kısas, diyet, ta'zîr ve borç sebebiyle hapis gibi meseleler ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Erkek-kadın, hür-köle arasında kısas, zımmînin diyeti, felçli elin diyeti, ortak öldürme fiilleri gibi örnekler üzerinden Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhid, sahâbe icmâsı ve cerh-ta'dîl kriterlerini nasıl uyguladığı gösterilmiştir. Özellikle öldürme fiiline iştirak edenlerin cezası meselesi, Ebû Hanîfe'nin sahâbe icmâsını dikkate alarak haber-i vâhidi tercih ederek kıyasa aykırı bir sonuca ulaşması bakımından dikkat çekici bir örnektir. Yazar bu hususa;

“...Ebû Hanîfe, ilgili konuda haber-i vâhidi tercih ederek kıyasa aykırı hareket etmiş, sahâbe icmâsını dikkate almış ve bir şahsın ölümüne ortaklık eden kişilerin hepsinin öldürüleceğine dair görüş belirtmiştir.” diyerek işaret etmiştir. (S. 122)

Yazar, nasların anlaşılması ve değerlendirilmesi noktasında Ebû Hanîfe'nin, rivayetin amele konu olabilmesi için senedinde de bazı kriterleri aradığını ifade etmiştir. Nitekim İmâm-ı Âzam'ın cerh-ta'dîl bilgisine sahip olduğu ve buradan hareketle ravisinde kusur gördüğü bazı hadislerle fetva vermediği vurgulanmıştır. Bu bağlamda “felçli elin diyeti” meselesi ele alınırken mezheplerin görüşlerine yer verilmiş akabinde;

“... Konuya ilişkin rivayetin râvisi Alâ b. el-Hâris hakkındaki cerh ifadeleri, aralarında Ebû Hanîfe'nin de bulunduğu cumhurun, mezkûr hadisle amel etmeme gerekçesi olarak da değerlendirilebilir.” diyerek bitirilmiştir. (S.133)

Sonuç itibarıyla bu eser, Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışını teorik tartışmalar yerine uygulama örnekleri üzerinden ele alması bakımından literatüre önemli bir katkı sunmaktadır. Çalışma, Ebû Hanîfe'nin içtihatlarında Kur'an, sünnet, sahâbe kavli ve icmâi esas alan tutarlı bir metodolojiye sahip olduğunu göstermektedir. Eserin en güçlü yönü, Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışını savunmacı bir dil kullanmadan, doğrudan rivayet verisi üzerinden ortaya koymasıdır. Çalışma, Hanefîliğin “hadise

mesafeli” olduğu yönündeki yaygın kanaatleri, uygulamaya dayalı örnekler üzerinden sorgulayıp, reddetmektedir.

Özellikle *el-Musannef* gibi erken dönem bir kaynak üzerinden yapılan bu inceleme, Hanefî fıkının hadisle bağını somut biçimde ortaya koymaktadır. Ayrıca eser, Hanefîliğin “re’y mezhebi” şeklindeki indirgemeci tasniflere sığdırılamayacağını, aksine güçlü bir rivayet zeminine dayandığını göstermektedir.

Eserin güçlü yönleri yanında, bazı hususlarda geliştirilmesi mümkündür. Öncelikle rivayetlerin tahlili yer yer oldukça yoğun olduğundan, okuyucunun takibini kolaylaştıracak şematik özetlere veya tablo tarzı sunumlara yer verilebilirdi. Bununla birlikte, çalışmanın hacmi göz önüne alındığında, bazı örneklerin daha derinlemesine tartışılabileceği söylenebilir. Özellikle hadis usûlü bağlamında Ebû Hanîfe’nin rivayet değerlendirme kriterlerinin teorik çerçevesi, çalışmanın sonuç kısmında daha sistematik biçimde özetlenebilirdi. Ancak bu husus, eserin ilmî değerini gölgelemekten ziyade, yeni araştırmalara kapı aralayan bir imkân olarak değerlendirilebilir.

Bu çerçevede Yılmaz’ın eseri, hadis-fıkıh ilişkisi, erken dönem Hanefî usul düşüncesi ve fıkhu’s-sünne tartışmaları açısından nitelikli ve özgün bir akademik çalışma niteliğine sahip olup, ilgili araştırmacılar için önemli bir başvuru kaynağı olmaktadır. Bununla birlikte eserin Kazakçaya çevrilmesi de çalışmanın uluslararası düzeyde ilgi gördüğünü göstermektedir.

Abdullah Çelik, Râvinin Rivayetini İnkârı (Hadis ve Fıkıh Usûlüne Etkisi) İzmir: Duvar, 2025, 117 s.

Abdurrahman Yılmaz*

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı,
İstanbul/Türkiye

E-mail: abdurrahmanyilmaz53@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6067-0557>
<https://ror.org/007x4cq57>

Makale Türü: Kitap Kritiği

Geliş Tarihi: 30.12.2025

Kabul Tarihi: 05.03.2026

Yayın Tarihi: 29.03.2026

Değerlendirme: Bu kitap kritiği editör kurulu tarafından incelenmiştir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması: Yapıldı. iThenticate / turnitin.com

Etik Bildirim: dergi@nukkadhadis.com - nukkadhadis.com

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Sayı: 1 | Mart 2026

E-ISSN: 0000-0000

...

nukkadhadis.com

Öz

Bu yazıda, Doç. Dr. Abdullah Çelik'in *Râvinin Rivayetini İnkârı (Hadis ve Fıkıh Usûlüne Etkisi)* adlı eseri eleştirel bir perspektifle değerlendirmektedir. Çelik, râvinin kendisine nispet edilen rivayeti sözlü (kat'î/şüpheyle) yahut ameli olarak inkâr etmesi olgusunu, muhaddisler ile fıkıh usûlcülerinin metodolojik öncelikleri ekseninde mukayeseli biçimde ele alır. Çalışma, hadis usûlünün meseleyi çoğunlukla zabt problemi ve müsbitin nâfiye tercihi ilkeleri çerçevesinde nakli doğruluğu koruma kaygısıyla değerlendirdiğini; fıkıh usûlünün ise "aslın fer'i inkârı" yaklaşımı üzerinden rivayetin ameli geçerliliği ve hücciyeti bakımından daha farklı bir yaklaşım geliştirdiğini temellendirir. Bu kitap kritiğinde eserin disiplinlerarası kurgusu, temsili vaka analizleri ve klasik kaynak işçiliği takdir edilmekte; buna karşılık özellikle sübût-delâlet ayrımı ve bazı başlıklarda epistemolojik çerçevenin derinleştirilmesi ihtiyacı bakımından geliştirilebilecek yönlerle işaret edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis Usûlü, Fıkıh Usûlü, Râvi, İnkâr.

Atıf: Yılmaz, Abdurrahman. "Abdullah Çelik, Râvinin Rivayetini İnkârı (Hadis ve Fıkıh Usûlüne Etkisi) İzmir: Duvar, 2025, 117 s." *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (Mart 2026), 237-243.

Abdullah Çelik, The Narrator's Denial of His Report and Its Impact on Ḥadī th and Legal Theory, İzmir: Duvar, 2025, 117 p.

Abdurrahman Yılmaz*

*Ph.D., Presidency of Religious Affairs,
İstanbul /Turkey

E-mail: abdurrahmanyilmaz53@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6067-0557>
<https://ror.org/007x4cq57>

Article Type: Book Review

Date Received: 2025-12-30

Date Accepted: 2026-03-05

Date Published: 2026-03-29

Review: This review has been reviewed
by the editorial board.

Ethical Statement: It is declared that
scientific and ethical principles have
been followed while conducting and
writing this study and that all the sources
used have been properly cited.

Plagiarism checks: Yes. iThenticate
/ turnitin.com

Complaints: dergi@nukkadhadis.com -
nukkadhadis.com

Conflicts of Interest The author(s) has no
conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s)
acknowledge that they received no
external funding to support this
research.

Copyright & License 2026 The Authors.
This is an open access article under the
CC BY-NC 4.0 license.

Issue: 1 | March 2026

E-ISSN: 0000-0000

...

nukkadhadis.com

Abstract

Abū Ḥanīfa's (d. 150/767) understanding of ḥadīth and sunna is among the most debated issues in the history of Islamic sciences. The extent to which he incorporated ḥadīths into his ijtihad, the criteria he used to evaluate the sunna as evidence, and how he balanced narration and opinion have been addressed from different perspectives since the early period. Fatih Mehmet Yılmaz's work, *Abū Ḥanīfa and Ḥadīth (Specifically 'Abd al-Razzāq's al-Musannaf)*, holds an important place in the literature in that it addresses these debates not based on theoretical assumptions, but through concrete narration data obtained from early ḥadīth collections. In this study, sixty-one narrations transmitted through Abū Ḥanīfa in 'Abd al-Razzāq b. Hammām's (d. 211/826-27) *al-Musannaf*, transmitted through Abū Ḥanīfa, are examined under the headings of worship, transactions, and punishments. They are evaluated in a comparative manner with the views of the imams of the madhhab, the Companions, and the Tābi'ūn, revealing Abū Ḥanīfa's method of ijtihad and the evidence on which he relied in the relevant issues.

Keywords: Ḥadīth, Ḥadīth methodology, Uṣūl al-Fiqh, Narrator, Denial.

Citation: Yılmaz, Abdurrahman. "Abdullah Çelik, Râvinin Rivayetini İnkârı (Hadis ve Fıkıh Usûlüne Etkisi) İzmir: Duvar, 2025, 117 s." *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (March 2026) 237-243.

عبد الله تشيليك، إنكار الراوي لروايته (أثره في علوم الحديث وأصول الفقه) (إزمير: دووار منشورات 117 صفحة)

عبدالرحمان ييلماز*

الملخص

تقدّم هذه المقالة تقييماً نقدياً لكتاب الأستاذ المشارك عبد الله تشيليك إنكار الراوي لروايته (أثره في علوم الحديث وأصول الفقه). يتناول تشيليك -ضمن إطار مقارن يتشكّل بحسب الأولويات المنهجية لدى المحدثين والأصوليين- ظاهرة إنكار الراوي للرواية المنسوبة إليه، سواء كان الإنكار لفظياً (قطعيّاً أو مع التردد) أم عمليّاً. وتبيّن الدراسة أنّ منهج المحدثين ينظر إلى المسألة غالباً بوصفها متعلّقة بالضبط، وبمقتضى قاعدة تقديم المثبت على النافي، وذلك حفاظاً على سلامة النقل وصحته. أمّا أصول الفقه فيطوّر مقاربةً مغايرةً عبر استحضار مفهوم «إنكار الأصل للفرع» والنظر إلى الرواية من جهة قابليتها للتطبيق العملي ومن حيث حجّيتها. وفي هذه المراجعة يُثنى على البناء البين-تخصصي للكتاب، وعلى تحليلاته القائمة على وقائع ممثلة، وعلى عنايته بالمصادر الكلاسيكية؛ غير أنّها تشير أيضاً إلى جوانب قابلة للتطوير، ولا سيما ما يتعلق بالتمييز بين الثبوت والدلالة، وبالحاجة إلى تعميق الإطار المعرفي في بعض المواضع.

الكلمات المفتاحية: الحديث؛ مصطلح الحديث؛ أصول الفقه؛ الرواية؛ الإنكار.

*د، رئاسة الشؤون الدينية إسطنبول / تركيا

E-mail: abdurrahmanyilmaz53@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6067-0557>
<https://ror.org/007X4CQ57>

نوع المقال: مراجعة كتاب

تاريخ الاستلام: 30 ديسمبر 2025

تاريخ القبول: 5 مارس 2026

تاريخ النشر: 29 مارس 2026

مراجعة المقالة: تمت مراجعة هذه الكتابة من قبل هيئة التحرير.

بيان أخلاقيات البحث: يُصرّح بأنّه تمّ اتباع المبادئ العلمية والأخلاقية أثناء إجراء وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تمّ الاستشهاد بها بشكل صحيح.

فحص الانتحال: نعم iThenticate / turnitin.com

شكاوى ومقترحات:

dergi@nukkadhadis.com
- nukkadhadis.com

تضارب المصالح: ليس لدى المؤلف (المؤلفين) أي تضارب مصالح للإعلان عنه.

الدعم المالي: يؤكد المؤلف (المؤلفون) أنهم لم يتلقوا تمويلاً خارجياً لدعم هذا البحث.

الحقوق والترخيص: 2026 يحتفظ المؤلفون الذين ينشرون في هذه المجلة بحقوق الطبع والنشر لأعمالهم المرخصة بموجب رخصة المشاع الإبداعي نسب المُصنّف - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY-NC 4.0).

Issue: 1 | March 2026

E-ISSN: 0000-0000

nukkadhadis.com

الاقتباس: Yılmaz, Abdurrahman. "Abdullah Çelik, Râvinin Rivayetini İnkârı (Hadis ve Fıkıh Usûlüne Etkisi) İzmir: Duvar, 2025, 117 s.". Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi 1 (March 2026) 237-243.

Râvinin kendisine nispet edilen bir rivayeti kesin yahut tereddüt içeren bir üslupla inkâr etmesi, hadis kabul tartışmalarının önemli başlıkları arasındadır. Zira inkar olgusu bir yandan rivayetin naklî güvenilirliğini (özellikle zabt/adalet değerlendirmesini), öte yandan rivayetin delil değeri ve hüküm istinbatına etkisini farklı biçimlerde etkileyebilmektedir. Abdullah Çelik'in çalışması, bu kesişim alanını "râvinin inkârı adaleti düşürür/düşürmez" ikilemine indirgemeksizin, muhaddisler ile fıkıh usûlcülerinin meseleye dair metodolojik önceliklerini ve bunların ilmî sonuçlarını karşılaştırmalı biçimde görünür kılmayı amaçlamaktadır. Eserin temel iddiası, râvinin inkârının her durumda doğrudan adaleti zedeleyen bir unsur olarak değerlendirilemeyeceği; meselenin, hadis usûlünün rivayet doğruluğunu korumaya dönük yaklaşımıyla fıkıh usûlünün amelî geçerlilik ve hücciyeti önceleyen yaklaşımı arasındaki farklar çerçevesinde okunması gerektiğidir. Bu doğrultuda yazar, inkârın bir yandan unutmaya/vehim gibi beşerî ihtimallerle, öte yandan açık tekdüz gibi daha güçlü reddiye formlarıyla ilişkisinin farklı sonuçlar doğurduğunu ayrıca inkârın bazı örneklerde mezhepler arası hüküm farklılıklarına yansıyabildiğini tartışır.

Çalışma, erken dönem kaynaklarda dağınık halde bulunan açıklamaların sistematik bir çerçeveye kavuşturulmasını önemli bir ihtiyaç olarak tespit eder. Yazar, modern literatürde bazı Arapça akademik çalışmaların çoğunlukla kavramsal tasnif ve görüş mukayesesi düzleminde ilerlediğini; Türkiye'deki tartışmaların ise önemli ölçüde "râvinin rivayetine muhalif amelî" çerçevesinde yoğunlaştığını belirterek kendi çalışmasını, sözlü inkar ile amelî boyutu aynı problem sahası içinde birlikte ele alma iddiası üzerinden konumlandırır. Bu yönüyle eser, hadis usûlü ile fıkıh usûlü literatürünün kesişim noktasında, kavram ve örnek temelli tahlil üzerinden ilerleyen mukayeseli bir problem incelemesi olarak değerlendirilebilir.

Bu hedef doğrultusunda eser, girişin ardından üç ana bölüm ve sonuç tertibine sahiptir. Birinci bölüm, muhaddislerle usûlcüler arasındaki yaklaşım farklarının tarihî ve teorik zeminini ele alır. İkinci bölüm, güvenilir râvilerin rivayetlerini inkar etmelerine yahut rivayet konusunda tereddüt göstermelerine yol açan başlıca sebepleri tartışır. Üçüncü bölüm ise inkar olgusunu sözlü inkar (kat'î ve şüpheyile) ile amelî boyut (râvinin rivayetine muhalif amelî) çerçevesinde, seçilmiş örnekler üzerinden inceleyerek tamamlar.

Metodolojik açıdan yazar iki yaklaşımı birlikte işletir. Mukayeseli ve tahlilî yaklaşım. Mukayeseli yöntemle muhaddislerin rivayet kabul kriterleri ile usûlcülerin hücciyet değerlendirmesi karşılaştırılır. Tahlilî yöntemle ise kullanılan terminoloji ve bu terminolojinin arka planındaki ilmî maksatlar çözülür. Böylece eser, yalnızca görüş derlemesi olmaktan çıkıp farklı disiplinlerin aynı

vakayı neden farklı değerlendirdiklerini açıklama kapasitesini yükseltir. Nitekim tartışma, müsbî-*nâfi* ilişkisi gibi kaideler ve örnekler üzerinden somutlaştırılarak yürütülür.

Konunun mahiyeti gereği çalışma, büyük ölçüde klasik kaynaklara dayanır. Kavramsal çerçevenin (inkâr, nisyân, cuhûd/tekzîb, şek, vehm; ayrıca asl/fer' ayrımı) inşasında ve örneklerin tahricinde temel hadis külliyatı ile ricâl/cerh-ta'dîl literatürü belirleyici rol oynar. Hadis usûlünün erken dönem kurucu metinleri içerisinde Hatîb el-Bağdâdî ve onu takip eden geleneğin meseleye bakışı, çalışmanın ana dayanakları arasındadır. Üçüncü bölümdeki örnekler de Buhârî, Müslim, sünenler ve müsnedler gibi klasik kaynaklar üzerinden tartışılır; râvilerin konumu ve rivayetlerin aktarım şartları cerh-ta'dîl verileriyle birlikte değerlendirilir. Modern çalışmalar ise daha çok literatür taraması, problem alanını belirleme ve eserin literatür içindeki konumunu gösterme işleviyle devreye sokulur. Bu tercih, malzemenin asli olarak klasik külliyat içinde yer alması ve modern literatürün çoğu zaman mevcut malzemeyi yeniden sınıflandırma/yorumlama düzeyinde katkı üretmesi bakımından anlaşılırdır.

Eserin disiplinlerarası iddiası, kaynakça kullanımında da karşılığını bulur. Hadis usûlü kaynakları özellikle râvinin şahsî durumları (unutkanlık, ihtilât, zabt kusuru) ve müsbî-*nâfi* gibi rivayet kabul kaideleri bağlamında öne çıkarken fıkıh usûlü kaynakları rivayetin hücciyeti, rivayetle amel ilişkisi, tearuz/nesih ihtimalleri ve mezheplerin istinbat sistemiği bağlamında devreye girer. Böylece mesele, bir yanda rivayetin naklî doğruluğunu korumaya dönük muhaddis perspektifi ile diğer yanda hüküm istinbatında delil değerini tayin etmeye dönük usûlcü perspektifin aynı örnekler üzerinde karşılaştırılması üzerinden ele alınır. Bu denge, çalışmanın temel iddiasını metin düzeyinde destekleyen yapısal bir unsur olarak dikkat çekicidir.

Yazarın yaklaşımı, temsili örneklerde daha berrak şekilde izlenebilmektedir. Birincisi, Ebû Ma'bed örneğinde (kat'î inkâr) “namazın bittiğini tekbir sesiyle anlardık” rivayetinin, kendisine hatırlatıldığında Ebû Ma'bed tarafından inkar edilmesi, ilk bakışta rivayet kabulü açısından güçlü bir problem üretir. Buna rağmen Çelik'in yorumunda muhaddis yaklaşımının mantığı görünür hâle gelir. İnkâr çoğu zaman yalanlama olarak değil, rivayetten sonra meydana gelen unutma gibi beşerî ihtimallerle açıklanır. Ayrıca rivayetin farklı tariklerle desteklenmesi ve nakil halkasının güvenilirliği, inkârın rivayeti doğrudan düşürmesini engelleyebilir. İkincisi, ez-Zühri örneğinde (şüphe/tereddüt) velisiz nikâh hadisi etrafındaki “tanımama/tereddüt” kayıtları, rivayetin sıhhati ve delil değeri konusunda metodolojik farklılıkların nasıl sonuç ürettiğini göstermektedir. Cumhuriyet muhaddis çizgide rivayetin başka karinelerle teyit edilmesi halinde râvinin

tereddüd rivayetin sahilliğini bütünıyla ortadan kaldırmayabilirken, Hanefî mezhebinde aynı kayıt delil değeri değerdendirmesinde daha ağır bir karine olarak işlenebilir ve hüküm tercihine yansıyabilir. Üçüncüsü, Atâ el-Horâsânî örneğinde (açık tekzîb) Saîd b. el-Müseyyeb'in "bunu rivayet etmedim" şeklindeki ifadesi, tekzîbin cerh-ta'dîl değerdendirmesinde güçlü bir etki üretebildiğini ortaya koyar. Bununla birlikte inkarın sonucu her zaman rivayetin tamamını iptal etmek değildir. Hükümün başka sahil kanallarla sabit olduğu durumlarda asıl korunabilir, tekzîb edilen kısım/ziyade ise kısmî tahrir/tercih süreçleriyle ayıklanabilir. Bu üç örnek birlikte düşünöldüğünde, eserin ana sonucu netleşir. İnkâr nadiren açık tekzîb düzeyine ulaştığında cerh açısından belirleyici olabilir; çoğu durumda ise unutma/tereddüt gibi beşerî ihtimallerle yorumlanarak rivayet isnad destekleri üzerinden korunur. Buna karşılık fıkıh usûlü, inkârı delil değeri değerdendirmesinde daha ağır bir karine olarak işleyebildiği için aynı örnek mezhepler arası hüküm farklılıklarına daha doğrudan yansıyabilir.

Bu çerçevede çalışmanın öne çıkan güçlü yönleri üç başlıkta toplanabilir. İlk olarak, disiplinlerarası ilişki ve metodolojik açıklık dikkat çekicidir. Eser, hadis usûlü ile fıkıh usûlünü aynı problem sahasında birlikte ele alarak ihtilafların yalnızca rivayet içeriklerinden değil, rivayeti değerdendirmede kullanılan metodolojik önceliklerden de kaynaklandığını temellendirir. İkinci olarak, sistematik tasnif ve kavramsal netlik büyük oranda güçlüdür. Zira inkâr sebepleri ile inkâr biçimlerinin ayrı düzlemlerde ele alınması; sözlü inkârın kat'î/şüpheyile ayrımıyla işlenmesi; amelî boyutun müstakil başlık altında tartışılması, dağınık literatürü takip edilebilir bir şemaya dönüştürür. Üçüncü olarak, klasik kaynak işçiliği ve örnek temelli tahlil metni taşıyan unsurlardandır. Konunun ham malzemesini klasik külliyat üzerinden takip etmesi ve örnekler üzerinden teorik ayrımları somutlaştırması, inkâr olgusunun tek bir kategoriye indirgenemeyeceğini ve rivayet kabulünün çoğu zaman karine-temelli işlediğini ikna edici biçimde gösterir.

Bununla birlikte çalışmanın analitik gücünü daha da artırabilecek bazı metodolojik düğüm noktaları bulunmaktadır. İlk olarak, "müsbitin sözü nâfi olana tercih edilir" ilkesinin asl/fer' kavramsallaştırmasıyla birlikte ele alındığı yerde daha derin bir epistemolojik tartışma açılabilir. Aslın "ben bunu rivayet etmedim" beyanı karşısında fer'in hangi anlamda ispat edici konuma geçtiği, yalnızca nisyân ihtimaline atıfla açıklanması güç bir meseleye dönüşebilmektedir. Bu noktada şehâdet ile rivayet arasındaki kıyas tartışmalarının "kaynak-aktarıcı ilişkisi" açısından daha sistematik işletilmesi teorik omurgayı güçlendirecektir. İkinci olarak, râvinin rivayetine muhalif amelinin "lafzî inkâr/tehzîb/nisyân" ile aynı kavramsal çatı altında ele alınması, sübût-delâlet ayrımının bulanıklaşması riskini

taşıır. Zira amelî muhalefet çoğu durumda rivayetin sübûtunu değil, delâletini veya hükmî sürekliliğini (mensûh, tahsis, tearuz çözümü vb.) ilgilendirir. Üçüncü olarak, Zührî örneği yerinde bir örnek olmakla birlikte Hanefî tercihin gerekçelendirilmesinde râvinin inkâr/tereddüdü yanında Hanefî sistematığın iç dayanaklarının daha merkezî bir çerçevede kurulması, mezhebin metodolojik bütünlüğünü daha görünür kılabılır. Bu durumda Zührî kaydı “asıl sebep”ten ziyade delil değeri değerlendirmesinde ağırlığı etkileyen bir karine olarak daha doğru konumlanacaktır. Dördüncü olarak inkar sebepleri tartışıılırken unutma, ihtilât, yaşıllık gibi beşerî unsurların öne çıkarılması anlaşılır olmakla birlikte, bazı örneklerde rivayet davranışını etkileyebilecek sosyo-politik bağlamın (otorite baskısı, güvenlik kaygısı, ekol gerilimleri) daha yoğun bir tarihsel okuma ile ele alınması inkâr tipolojisini zenginleştirebilir. Beşinci olarak “râvinin ‘hatırlamıyorum’ demesi” gibi durumlarda rivayetin kabulüne dair ittifak/icmâ türü ifadelerin kapsamı, muhalif kayıtlar ve uzlaştırma/tercih mekanizmaları daha açık bir şema ile gösterildiğinde analitik belirginlik artacaktır. Bu noktalar, eserin katkısını gölgelemek için değil aksine, güçlü tasnif ve kaynak işçiliği daha belirgin bir epistemolojik çerçeveye desteklendiğinde çalışmanın literatürde daha kalıcı bir metne dönüşebileceğine işaret etmek amacıyla belirtilmiştir.