



Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadith and Sira Studies

Cilt/Volume: VI | Sayı/Number: 2 | Yıl/Year 2020

Hadis ve Siyer Araştırmaları | Hadīth and Sīra Studies

ISSN: 2149-9071

e-ISSN: 2149-908X

Meridyen Derneği Adına Kurumsal Sahibi
Publisher

Havva Mehveş Kanbur

Genel Yayın Yönetmeni
Editors

Fatma Kızıl
Yalova Üniversitesi

Halil Ortakçı
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Dil Editörü
English Language Editor

Merve Tosun

Genel Yayın Danışmanı
Advisor to the Editor in Chief

Fatma Ekinci

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor

Av. Emine Doğan

Editöryal Sekreteryar
Editorial Secretary

Turgay Bakırtaş

Logo Tasarım: Salih Pulcu
Mizanpaj: Yunus Emre Kaya

Baskı ve Cilt: Seçil Ofset
100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Sitesi

4. Cadde No:77 Bağcılar - İstanbul

Tel: 0212 629 06 15

Matbaa Sertifika No: 12068

İletişim / Contact

Altunizade Mah. Mahir İz Cad. No: 26 Kat: 3

34662 Altunizade, Üsküdar / İstanbul

Tel: +90 216 310 30 39 | Fax: +90 216 310 10 92

e-mail:

editor@hadisvesiyer.info

editor@hadithandsira.info

www.hadisvesiyer.info

www.hadithandsira.info

www.sonpeygamber.info

www.lastprophet.info

Danışma Kurulu | Advisory Board

Cemal Ağırman

Cumhuriyet Üniversitesi

Ali Akyüz

Marmara Üniversitesi

Tayfun Amman

Sakarya Üniversitesi

M. Fatih Andı

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

Adem Apak

Uludağ Üniversitesi

Emin Aşıkkutlu

Trabzon Üniversitesi

Seyit Avcı

Selçuk Üniversitesi

Jonathan Brown

Georgetown University

Mete Çamdereli

İstanbul Ticaret Üniversitesi

Garrett Davidson

College of Charleston

Adnan Demircan

İstanbul Üniversitesi

Yasin Dutton

University of Cape Town

Mustafa Ertürk

İstanbul Üniversitesi

Bünyamin Erul

Ankara Üniversitesi

İhsan Görgün

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Sohail Hanif

Cambridge Muslim College

İbrahim Hatiboğlu

Yalova Üniversitesi

Yusuf Ziya Keskin

Kocaeli Üniversitesi

Huriye Martı

T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı

Pavel Pavlovitch

Sofia University

Salahattin Polat

Erciyes Üniversitesi

Ruggero Vimercati Sanseverino

Eberhard Karls Universität Tübingen

Mirza Tokpınar

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İsmail Hakkı Ünal

Ankara Üniversitesi

Yavuz Ünal

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Hadis ve Siyer Araştırmaları Index Islamicus'ta taranmaktadır.

© Meridyen Derneği / Meridyen Association

2020

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayımlanır.

Dergideki yazıların içeriğinden yazarları sorumludur.

İÇİNDEKİLER

Makaleler | *Articles*

Revisiting *Ḥadīth* Problem: Implications of Forged *Ḥadīth* in a Post-*Shari'ah* World

Syed M. Waqas165

Abū 'Abdurrahmān 'Ubaydullāh b. Muhammad b. Hafs al-'Ayshī al-Qurashī al-Basrī (d. 228/843) and His *Hadīth* Booklet

Hüseyin Akgün199

Mekke'nin Fethi'nden Önce ve Sonra Meydana Gelen Olaylar Işığında

Ashâbu'sh-Şecere ve Müellefe-i Kulûb Tanımlaması

Gülgün Uyar257

İbn Hazm'ın Yorum Anlayışında Kur'an-Sünnet Bütünlüğü

Mehmet Yaşar289

Hz. Peygamber'in Cârîye Eşi Mâriye el-Kıbtîyye'nin Hayatı

Hakan Temir317

Kitap Değerlendirmeleri | *Book Reviews*

Yahya b. Ma'in ile Ahmed b. Hanbel'in Râviler Hakkındaki Görüş Farklılıkları

- Muhammed Sadık Özbek

Zeynep Ekici357

Son Peygamber Hz. Muhammed - Eyüp Baş

Okan Uzunöz363

Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin - Ali Albayrak

Ayşe Nur Yamanus373

MAKALELER
ARTICLES



Makale / Article

Makale Gönderim Tarihi: 30 Temmuz 2020

Makale Kabul Tarihi: 23 Aralık 2020

Revisiting *Ḥadīth* Problem: Implications of Forged *Ḥadīth* in a Post-*Shari‘ah* World

Syed M. Waqas*

Abstract

Ḥadīth cannot take on the role of the second principal source of Islamic theology and law without a grounding in the belief that the speech of the Prophet is miraculously preserved against human corruption. Such a conviction provides for the sanctification of *hadīth* that begrudges critical inquiry of the brick and mortar of this grand edifice. It may sound like a simple question to an unsuspecting mind whether *hadīth* was reported or created at the outset. There is, however, no facile answer to this question, for such is difficult to definitively determine even for scholars despite their general consensus that the *hadīth* was both reported and created in early Islamic history. This article revisits the problem of the creation of *hadīth* versus its reporting and investigates some of the fundamental issues pertaining to the forgery of *hadīth* that may have far reaching implications and can be relevant even today.

Keywords: Quranism, traditionists, fabrication, harmonization, *hadīth*, sunnah, *tafsīr*, *ṣaḥīḥ*, *da‘īf*, *mawḍū‘*, *isnād*, *matn*, *taṭbīq*.

* Syed Muhammad Waqas, affiliated with the theology department of Cincinnati Christian University, Ohio (USA), as former graduate student, visiting lecturer of Islam, and research associate, syed.waqas@ccuniversity.edu, orcid.org/0000-0003-0867-5400.

Hadisi Tekrar Düşünmek: 'Şeriat Sonrası' Dönemde Mevzû Hadis Meselesinin Tazammunları

Özet

Hız. Peygamber'in sözlerinin tahriften mucizevî şekilde korunduğu inancına dayanmaksızın hadisler kelâm ve fıkhn ikinci temel kaynağı rolünü üstlenemez. Bu kabul, hadisin kutsanmasını sağlamakta ve bu da söz konusu muazzam yapının temel yapı taşlarının eleştiri süzgecinden geçirilmesine yönelik gönülsüzlüğe neden olmaktadır. Hadisin başlangıçtan itibaren nakil mi yoksa vaz' mı edildiğı sorusu ilk bakışta cevabı açık, basit bir soru gibi görünebilir. Hâlbuki hadislerin başlangıçtan itibaren hem nakledilip hem vaz' edildiğine dair genel kabule rağmen konunun uzmanları için dahi bu sorunun kolay bir cevabı yoktur. Bu makale hadislerin nakledilmesi ve vaz' edilmesi meselesini tekrar değerlendirmekte, hadis vaz'ı ile ilgili geniş kapsamlı sonuçları olan ve bugünü de ilgilendiren çok temel meselelerden bir kısmını incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ancılık, hadisçiler, uydurma, te'lif, hadis, sünnet, tefsir, sahih, zayıf, mevzû, isnad, metin, tatbik.

I. Introduction

Ḥadīth secures an independent disciplinary status within Islamic studies that is, often, on a par with the Qur'anic studies and has been studied since antiquity under both critical and faithful approaches. Following the critical approach, I will revisit the problem of corruption in *ḥadīth* in an attempt to study and analyze the implications of the phenomenon for the religious ethos of Muslim societies in the post-classical world. The article does not, however, deal with the *ḥadīth* studies' otherwise principal question, namely the issue of the permissibility or impermissibility of transmitting, recording, and redacting the *ḥadīth* and *sunnah* of the Prophet Muḥammad. It is, in fact, acknowledged in the following pages, without questioning or justifying its *raison d'être*, that the *ḥadīth* is an established institution of the socio-legal and spiritual edifice of the Islamic religion and has been received as such by the mainstream Muslim community since the earliest known times in the history of Islam. The crucial question, as well as the thesis, of the present work, therefore, remains centered on the problem of forgery in *ḥadīth*, its historical context, and the influence it has wielded on the evolution of Islamic theology and law. The most widely held Islamic proposition, that the *sunnah* of the Prophet preserved in the *ḥadīth* provides a juristic context for the shari'ah platform to formulate and regulate laws for the Islamic community, is deemed true for the end goal of positioning a determinate historical inquiry. In the backdrop of what *ḥadīth* has broadly achieved, therefore, the legal framework of shari'ah, the ultimate expression of the Islamic law, is understood to be a conduit for, and predominant character of the legal systems of the state structures under Islamic government throughout history—that which bears partial resemblance with the Catholic canon law in the modern times. Under this pretext, thus, the analytical consideration at work in the article decides to look beyond the rationale of *ḥadīth* collection and canonization into the historical situation of the problem from a historical-critical perspective. It allows for the present research, in principle, to grow out of the constraints of traditional hierarchy of historical argument and exclusively concentrate on the assumptions and problems surrounding the authenticity-versus-corruption debate of *ḥadīth*. I intend to suggest that it is an exception rather than a norm to acknowledge that the debate about the nature and canonical health of *ḥadīth*, which paved the way for the emergence of a discipline, was precipitated by various accounted and unaccounted for factors within a milieu of social, ethnic, and political plurality.

In a rather plain language, I will engage not with the content, character, and/or vitality of the *sunnah* wired through the mechanics of Islamic community, nor does the following research indulge in a line of inquiry geared towards the origins and role of Islamic law; instead, the article dialogues with the vehicle of *ḥadīth*

treating it exclusively on its own as the receptacle of the sacred teachings—as well as the living example—of the Prophet of Islam whom the Western academia, more often than not, terms with emphasis as the “founder” of Islam. This mammoth subject requires careful choosing of an area to address for arriving at a proper conclusion. Although seeking a solution to the problem of forgery is not in the scope here, determining various contributing factors definitely is. An interlocution with the genre of *ḥadīth*, through the course of early developmental phases, from origin to maturation, makes for a critical exposition of the problem, therefore.

The *matn* has emerged in recent studies as a constituent of particular historical interest in a critical approach to *ḥadīth* that forms the methodical basis for the hypothesis that puts more weight on the *matn* than on *isnād* in the process of critiquing *ḥadīth*. Notwithstanding that it is unlike the general consensus of *muḥaddithūn* and the thesis projected in a faith-based approach to *ḥadīth*, such a methodology is not without its evaluative significance in a historical-critical appraisal of *ḥadīth*. Living centuries off the *isnād*-marker age without a direct knowledge of the *rijāl* involved in narrating *ḥadīth*, there is sufficient scholarly attention to suggest that it is primarily the text which can establish the possibility and historicity of a situation or statement for a research to take place within post-classical paradigm. An engagement with the historically understood role of *isrāʾīliyyāt* in exacerbating the problem of *ḥadīth* forgery, moreover, cannot fall out of the article’s purview, for a discussion remains in need of building around the contention that the Judeo-Christian influence on *ḥadīth* is more systematically substantiated in the Western critique of *ḥadīth*. It is common knowledge that a strong appeal to the *isrāʾīliyyāt*, the Islamic Hebraica, is a catalyst factor in the subsequent transition of *ḥadīth* from a political into a theological tool, which, in a historical study, points at a crucial paradigmatic shift in the collective mindset of the Muslim community. The Hebraica element to *ḥadīth* is, therefore, an important object of this investigation.

A. *Ḥadīth as a Concept*

Closing of the *ḥadīth* canon has transformed *ḥadīth* into a sanctified concept that is owed high esteem as the legacy of the Prophet of Islam, Muḥammad. The legal constituent *ḥadīth* had offered was the lifeline of once judicially functional *shariʾah* of the Islamic world, especially during what the Muslims consider the golden age of Islam. It has, however, reduced into a subordinate legal system, a canon law, in the present age that may well be defined and discerned as a post-*shariʾah* period. The Qurʾan, the scripture of Islam, is mainly excluded from the legal context in modernity, for the primary motivation it offers to the Muslim societies is concentrated on spiritual guidance. The use of *ḥadīth*, on the contrary,

still remains relatively valid and relevant within both legal and spiritual contexts, which grants it a rather crucial role in the formation of a modern Islamic society through the transition between the ancient and the modern concepts of community and statehood. The definition of the status and role of *ḥadīth* is, however, fluid rather than stable and thus asks for a critical reevaluation.

Ḥadīth is a technical subject that covers a huge variety and volume of literature as well as a long and complicated history that lends itself to certain fixed historical outcomes, though fluid implications.¹ In other words, it is complex and enormous in addition to being locked in a particular time and space. *ḥadīth* represents a linguistic phenomenon that bears a conspicuous mark of certain peculiar psychological behaviors and socio-cultural characteristics. The traditions of the Prophet, for instance, cannot, by any trajectory of imagination, comment on what does not fit within the spatiotemporal fabric of the *ḥadīth* discourse.² But what *ḥadīth* can, nonetheless, do is to function within its limits tracking every thread of the idea of the sacred and sacramental back to the person of the Prophet. And that is, in fact, precisely the bona fide proposition for the rationale of *ḥadīth*, because the discipline is not intended to articulate and accomplish anything beyond identifying, collecting, and authenticating the words and deeds of the Prophet Muḥammad as its end-goal.³ In order to accomplish such an outwardly simple goal, a complex framework was conceived and developed, so that the meticulous bulwark of linguistic, psychological, and cultural constituents of the Prophet's speech could not be perforated and injected with foreign ideas from the outside.⁴ In spite of investing so much care

1 (a) A.F.L. Beeston et al., ed., *Arabic Literature to the End of Umayyad Period* (New York, NY: Cambridge University Press, 1983), 271. The editors of this book put various genres within *Ḥadīth* literature under the classes of *ṣaḥīfah*, *muṣannaḥ*, *musnad*, *ṣaḥīḥ* and analytical stages (see 271-283).

(b) *Ḥadīth* is, on certain occasions, capitalized because the article at times treats the word as a proper noun, especially when it occurs in parallel with the Qur'an as the second source of Islamic law. The word "tradition," on the other hand, will denote both *ḥadīth* and *sunnah*.

2 It is my assumption that the *ḥadīth* cannot reference such phenomena as the weather of contemporary Europe, landscape of the Americas, religious philosophy of China, character of Indus civilization, life around North Pole, wildlife in Australia, and hundreds of other places and phenomena that the Prophet Muḥammad did not have personal, cultural, or intellectual access to.

3 Israr Ahmad Khan, *Authentication of Hadith: Redefining the Criteria* (Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, 2010), xxi.

4 Ignác Goldziher hints at the tension of worldviews within the process of the fusion of ideas during Islam's early formative period. It was, we may assume, a decisive factor in the genesis of the rationale of *ḥadīth* that it aimed at discerning between

and concern in the sifting of *ḥadīth*, however, the damage that had been done remained beyond repair. As necessity is the mother invention, so was a system of purgation needed to bring the purity of *ḥadīth* back. This did not come entirely true because so many factors contributed to the systematic fabrication of *ḥadīth*, which continued even after the filtering had started and therefore every single aspect of forgery could not be accounted for. I will attempt to explore some of the problem areas in the coming pages with a primary focus on the fabricated material within the canonical collection.

II. *Ḥadīth* as a Subject

The word *ḥadīth* (حديث), meaning “new,” is generally used in the Arabic communication as the antonym of *qadīm*, “ancient.”⁵ In formal Arabic usage, *ḥadīth* functions more frequently as a noun and can mean a number of things, such as a “conversation,” “story,” and “report,” etc., within both religious and secular contexts.⁶ It is derived from the root word *ḥadatha*, which means “to happen,” “to become new,” “to break the news,” or “to narrate.”⁷ The Qur’an mentions the word 23 times under an assortment of contexts and meanings.⁸ The Hebrew equivalent of *ḥadīth* is *hadesh* (חדש), meaning “new moon.”⁹

Ḥadīth derives its contextual use and meaning from the importance attached to the sayings and conduct of the Prophet Muḥammad within the memory of the community he founded. After the codification of the words and deeds attributed to the Prophet, during the first two centuries of Islamic history, the word *ḥadīth* transcended its lexical meaning and became synonymous with the traditions of the Prophet.¹⁰ It has, therefore, turned out to be a common, legal and otherwise, denominator in the Muslim community’s memory ever since the earliest times to refer to the one presumably “perfect” code of life.¹¹

the Islamic and the un-Islamic by fissuring the ideological matrix of Arabia. See Ignác Goldziher, *Mohammed and Islam*, trans. Kate Chambers Seelye (New Haven, CT: Yale University Press, 1917), 297.

5 Muḥammad Zubayr Ṣiddiqī, *Ḥadīth Literature: Its Origin, Development & Special Features* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993), 1.

6 Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Oak Brook, IL: American Publication Trust, 1992), 1.

7 Alpha Mahmoud Bah, *Scientific Research and Scholarly Writing in Islam* (Lincoln, NE: iUniversity Press, 2001), 26.

8 Azami, *Studies in Hadith*, 1-2.

9 Alfred Guillaume, *Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Ḥadīth Literature* (London, UK: Oxford University Press, 1924), 10.

10 Zafar Ansārī in Azami, *Studies in Hadith*, 3.

11 For instance, it is the orthodox Islamic creed that the Qur’an enjoins on the Muslims to imitate the Prophet. It makes this assertion in *Sūrah Aḥzāb* 33:21, “There has

Concerning the sheer size of Islam's sacred logia, there is an enormous body of canonical literature ascribed to the Prophet under regularly interchangeable denominators of *ḥadīth* and *sunnah*.¹² Muslims recognize both *ḥadīth* and *sunnah* as the *bayān*, "demonstration," of the Qur'an, the book of God, by the Prophet Muḥammad.¹³ The word *sunnah*, "a clear path" or "a beaten track," is employed in the discourse of Islamic studies to describe the overall course of the Prophet.¹⁴ It was a common exercise in the pre-Islamic Arabia that the Arabs glorified the practice of the ancient people, most commonly their ancestors, describing their customs as their *sunnah*—the path of the elders.¹⁵ In the Islamic discourse, the term *sunnah* is generally employed in a broader context than *ḥadīth* and refers to the example of the Prophet, *in toto*, discontinuing the tradition the *jāhiliyyah*.¹⁶

III. Classification

The logia of the Prophet is classed and distributed in various categories, which methodically focus on each report's plausibility, historicity, language, meaning, and tree of narrators.¹⁷ Unlike the recension of the Qur'an, *ḥadīth* has a long history of evolution, transmission, collection, and codification. It is a discipline that witnessed unprecedented amount of scholarly work involving sound knowledge of the subject (*ma'rifatul 'ilm al-ḥadīth*) and application of critical tools (*'ilm al-jarḥ wa'l ta'dīl*), and was built upon interdisciplinary approaches, expertise in philology, linguistics and history, and above all systematically derived knowledge of the narrators (*'ilm asmā' al-rijāl*).¹⁸

According to a general consensus of the *muḥaddithūn*, a statement of *ḥadīth* consists of two essential constituents, *isnād*, "chain of narrators," and *matn*, "text."¹⁹ These two constituents are recognized by the *ḥadīth* scholars across the board as integral parts of what is understood as the narration

certainly been for you in the Messenger of Allah an excellent pattern for anyone whose hope is in Allah and the Last Day and [who] remembers Allah often." (Trans. Sahih International)

12 Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam* (Richmond, Surrey: Routledge Curzon, 2000), 6.

13 Khan, *Authentication of Hadith*, xiv.

14 Niaz A Shah, *Islamic Law and the Law of Armed Conflict* (New York, NY: Routledge, 2011), 18.

15 Goldziher, *Mohammed and Islam*, 295.

16 Anver M. Emon, and Rumea Ahmed, ed., *The Oxford Handbook of Islamic Law* (New York, NY: Oxford University Press, 2018), 233.

17 Khan, *Authentication of Hadith*, 30.

18 Beeston et al., *Arabic Literature*, 276-277.

19 Suhaib Hasan, *An Introduction to the Science of Hadith* (Riyadh: Darussalam International Publications, 1996), 11.

of *ḥadīth*, for both function together as the two interlocutors of *riwāyat al-ḥadīth*.²⁰ *Isnād* pertains to the pedigree of the guarantors, i.e. certification of the narrators of a *ḥadīth* account tracing its origin back to the putative source, the person of the Prophet himself.²¹ The *matn*, on the other hand, has to do with the soundness of each narrator's memory, transmission of the text and meaning, and application of the hermeneutical context.²² The transmission of *ḥadīth* in the *matn* facet is further divided into two subcategories in accordance with the nature of the text; the first category is called *riwāyat bi'l-lafẓ*, "textus receptus," and the second *riwāyat bi'l-ma'nā*, "received meaning."²³ The above shows that the transmission of *ḥadīth* dialogues with various internal and external components of the narrative framework that all depend on the two fundamental constituents, *isnād* and *matn*.

The study of *ḥadīth*, in spite of all the scholarly expertise and excellence invested in the field, failed to become a perfect science. Historically, the sanctioning of the first official collection of the words and deeds of the Prophet is credited to the pious *Umayyad* caliph, 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz (d. 101/720), known among historians as 'Umar II.²⁴ The reason for the official provision of the *ḥadīth* collection and patronage to the discipline of *ḥadīth* was the growing concern of the caliph and his like-minds amidst political turmoil and pietistic forgeries that the legacy of the speech and practice of the Prophet would be lost permanently if not preserved. The most distinguished *ḥadīth* scholars of the time who embarked on the *ḥadīth* preservation project on the behest of 'Umar II were Abū Bakr ibn Muḥammad ibn Ḥazm (d. 120/737) and Muḥammad ibn Muslim ibn Shihāb al-Zuhrī (d. 124/742).²⁵

According to the traditional blueprint of *ḥadīth*, a statement or deed ascribed to the Prophet is principally required to be in harmony with the content of the Qur'an. There must be an inherent compatibility, it is argued, between the two sources because no such statement that stands in contradiction to the Qur'an, however sound against critical standards, can make a case for an authentic *adīth*.²⁶ Orthodox Islamic position remains unambiguous that the Qur'an and the

20 Berg, *Development of Exegesis*, 7.

21 Emon and Ahmed, *Oxford Handbook of Islamic Law*, 409.

22 Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996), 129-130.

23 The literal translation of the two is "narration according to the text" and "narration according to the meaning."

24 Berg, *Development of Exegesis*, 7.

25 Berg, *Development of Exegesis*, 7.

26 Khan, *Authentication of Hadith*, xv-xvi.

Ḥadīth are two—primary and secondary—parts of the divine revelation, and any mutual contradiction, therefore, per the falsification test described in the Qur'an,²⁷ will invalidate the secondary source.²⁸ It is generally accepted across the board that the speech and action of the Prophet can in no way contradict with the word of God. The theological principle employed herein dictates that after having embraced the proposition, namely Muḥammad is not only a true prophetic-messenger, but also the seal of the prophecy (*khātam al-nabiyyīn*), it becomes incumbent on Muslims both theologically and spiritually, not to mention morally, to receive and establish the example of the Prophet as an inerrant model in their lives.²⁹ The principle rests in the Qur'anic text itself where it is made plain that the rationale of *waḥī*, "revelation," is the foundation of Islam's scriptural edifice and Muḥammad is its ultimate recipient—hence, *the* word-bearer in a Catholic sense.³⁰ It is, therefore, acknowledged that the word of the Prophet holds equal binding on the Muslim of all ages as does the word of God. The following verse of the Qur'an is almost unanimously employed in the defense of the authenticity and significance of the *ḥadīth*.³¹ Nor does he (Muḥammad) speak out of his own desire. But, it is an inspired Revelation sent down to him.³²

ʿUmar II's commission marks the inception of the age of collection and canonization of the *ḥadīth* literature generally known as the *tadwīn al-ḥadīth*. The process of *tadwīn* is said to represent the entire phase of the collection and codification of the oral traditions of the Prophet into a written form, gathered by the *ḥadīth* scholars from across the Islamic world and compiled into canonical editions. Such an exercise was primarily intended for extracting theories and legal ruling from the *ḥadīth* in addition to preserving the Prophet's legacy—not to be confused with the *taqnīn al-ḥadīth* that represents the formulation of a legal

27 *Sūrah Nisā* 4:82 – "Then do they not reflect upon the Qur'an? If it had been from [any] other than Allah, they would have found within it much contradiction."

28 In Islamic theology, the Qur'an is understood as the *waḥī jalī*, "manifest revelation," whereas the *ḥadīth* and *sunnah* are determined as the *waḥī khafī*, "secret revelation." See Qazi Fazl Ullah, *Science of Hadith* (Dallas, TX: Hund Publishing, 2015), 32, 97.

29 For instance, see *Tafsīr al-Jalālayn* on *Sūrah Aḥzāb* 33:21. Also, check out the commentary on *Sūrahs* 3:31; 4:59, and 24:63 in Seyyed Hossein Nasr et al., *The Study Quran* (New York, NY: Harper Collins Publishers, 2015), 1025.

30 In the capacity as such, the Islamic narrative likens the Prophet Muḥammad to Mary, the mother of Jesus, who is called the Word-bearer and God-bearer, especially among the Roman Catholics.

31 Sayyid Saeed Akhtar Rizvi, *The Qur'ān and Hadith* (Dar esSalaam, Tanzania: Bilal Muslim Mission of Tanzania), 3-4.

32 *Sūrah Najam* 53:3-4

system.³³ Being a byproduct of the *ḥadīth* compilation, the individual works of the scholars evolved from being crude to fine and transformed the *ḥadīth* narrative from an art into a science of its own within the broader domain of Islamic ‘ulūm.³⁴ Subtle understanding of the subject as well as attention to details was at the core of the *ḥadīth* studies in this period, which, comparatively, the early Muslim community had been rather insensible to.³⁵

IV. Islamic Criticism of *Ḥadīth*

If it were to be compacted into one succinct objective, the definitive goal of the *muḥaddithūn* was to arrive at a discernment whether a statement ascribed to the Prophet of Islam did in fact come from his lips. To this end, they developed a thitherto advanced framework of critical inquiry and scientific analysis to peruse the available data, which was, in a nutshell, intended to segregate the canonical from the apocryphal.³⁶ The most celebrated *ḥadīth* compiler, al-Bukhārī, for instance, had almost 600,000 *aḥadīth* in his collection, which he critically plowed through to compile his own compendium of 7275 *aḥadīth*.³⁷

The above was a process similar to what the Christian Apostolic Father, Papias of Hierapolis, undertook for collecting such sayings and traditions as attributed to the Christ in circulation among Christians.³⁸ Unlike Muslim scholars, however, Papias carried out his research on an individual and rather miniscule scale.³⁹ It would bring a healthy dosage of understanding to the subject of *ḥadīth* and the nature of its inquiry should a comparison be drawn between the work of Papias and that of the *ḥadīth* scholars. Papias’ statement about his work, as recorded by Eusebius of Caesarea, merits quotation.

I shall not hesitate also to put into properly ordered form for you (sing.) everything I learned carefully in the past from the elders and noted down well, for the truth of which I vouch. For unlike most people I did not enjoy those who have a great deal to say, but those who teach the truth. Nor did I enjoy those who recall someone else’s commandments, but those who remember the commandments

33 Hajed A. Alotaibi, *Minors’ Crimes in Saudi Arabia: An Analytical Study on the Saudi Juvenile Justice* (Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2020), 49.

34 Recep Senturk, *Narrative Social Structure: Anatomy of the Hadith Transmission Network, 610-1505* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2005), 37. See also Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 93.

35 Goldziher, *Mohammed and Islam*, 46.

36 Goldziher, *Mohammed and Islam*, 43-44.

37 Khan, *Authentication of Hadith*, 31.

38 See Monte Allen Shanks, *Papias and the New Testament* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2013), 263-264.

39 Beeston et al., *Arabic Literature to the End of Umayyad Period*, 271-272.

given by the Lord to the faith and proceeding from the truth itself. And if by chance anyone who had been in attendance on the elders should come my way, I inquired about the words of the elders...⁴⁰

A consistently emphasized methodology in the orthodox study of the primary sources of *Islamic religion* is, as noted elsewhere, the invocation of harmony between the logos, the Qur'an, and the logia, the *ḥadīth* of the Prophet.⁴¹ The traditional narrative insists that the words and deeds of the Prophet are no less of an inspiration than the Qur'an itself and must therefore be received as such, namely God-filled.⁴² In case a discrepancy arises between the two, as is the case on several occasions where a contradiction disrupts an existing agreement between the narratives of the Qur'an and the *ḥadīth*, methodologically, it will assume a fallacy providing that the *ḥadīth* must have evolved as an independent work outside the sphere of the Qur'an. Such an inference, however, does not hold water within the hierarchies of Islamic theology and law, because it goes against the defined system of faith as the Muslim community has known it. The religious architecture of Islamic faith puts the Qur'an in the foundation and the entire superstructure gets defined through lens of the Qur'anic bedrock. Such a discrepancy as hinted above will, in fact, violate that principle of hierarchy and establish another principle of primary sources' mutual independence and horizontal equation rather than vertical dependence.⁴³ It will, in turn, cast doubt on the *raison d'être* of the historically actualized discipline of *ḥadīth*, namely the configuration of permissibility, transmission, collection, preservation, and above all canonization. While being in a deadlock as such, speaking from an academic frame of reference, what the orthodox *ḥadīth* scholarship can choose to opt for is either to throw the incompatible *ḥadīth* accounts under a distinctly marked classification or to continue to worship the mythical status of *ḥadīth* unabated. Should the latter be the case, no progress may be envisioned on this subject within a paradigm of modernity for the role of *ḥadīth*, for it will, for obvious reasons, only add to the frigidity of the medieval artifact of *ḥadīth*.

40 Eusebius, *Ecclesiastical History* 3.39.3-4, in Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006), 417.

41 Khan, *Authentication of Hadith*, 46.

42 Muhammad Taqi Usmani, *Authority of Sunnah* (Karachi, Pakistan: Idaratul Quran wal Uloomil Islamia, 2004), 8-9.

43 The following two books, for instance, deal with the role of *ḥadīth* in the evolution of Islam's legal system and the Muslim jurists' methodical treatment of conflicting reports: Hiroyuki Yanagihashi, ed., *Studies in Legal Hadith* (Leiden, the Netherlands: Koninklijke Brill, 2019); and Hiroyuki Yanagihashi, *A History of the Early Islamic Law of Property* (Leiden, the Netherlands: Koninklijke Brill, 2004).

It is noteworthy that no non-literalist stance on the nature and character of *ḥadīth* gets to earn credibility within Islamic scholarship for making a postulate in disagreement with the dogma of the *ahl al-ḥadīth*, which, logically, brinks on the fallacy of *petitio principii*.⁴⁴ If opted for the former solution, contrarily, it would spare both jurists and theologians from the labor of engaging with certain enigmatic situations facing off complex legal, civic, and/or social contexts through questionable *ḥadīth* accounts. It is, probably, why the reformist voices in the scholarly echelons of Muslim community have insisted upon working out a pattern in consensus for the end goal of determining an invariably acceptable touchstone and focusing on reevaluating the genuineness of the entire body of *ḥadīth*.⁴⁵ Such a demand is intellectually justified, for a solution of the *ḥadīth* problem is wanting in consensus.

It is no secret that the *ḥadīth* literature bears an alarming amount of internal discrepancies, which betrays that the fabrication of pious traditions did indeed play out at some point in its early history. Joseph Schacht argues that the problem of the internal contradictions of *ḥadīth* is, in a high degree of probability, a direct result of polemical fabrication intended to rebut a contrary doctrine or practice supported by another report.⁴⁶ The ineluctable problem of contradictions, when facing the challenges of evolving Muslim theology in the third and fourth generations after the Prophet, gave birth to the methodological device of *taḥbīq*, “harmonization.”⁴⁷ All such discrepancies found between the primary and the secondary sources, the Qur’an and the *ḥadīth*, as well as within the body of *ḥadīth* itself came to be systematically deferred to *taḥbīq*—commonly subjecting it to allegory, *ta’wīl*—for a solution sought through the application of harmonization device.⁴⁸

Historical records reveal that two mutually opposing schools of thought emerged early on within the discipline of *ḥadīth*, the so-called *aṣḥāb al-rā’i*,

44 For a study on literalism in *ḥadīth* and the term *ahl al-ḥadīth*, see Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari’ah in the Modern Age* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014), 262-264.

45 Yvonne Haddad and Jane I. Smith, ed., *The Oxford Handbook of American Islam* (New York, NY: Oxford University Press, 2014), 150. See also Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* (Amsterdam, the Netherlands: Amsterdam University Press, 2006), 28-29; and Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 33.

46 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London, UK: Oxford University Press, 1950), 150.

47 Christopher Melchert, *Hadith, Piety, and Law: Selected Studies* (Atlanta, GA: Lockwood Press, 2015), 83, 86. See also Berg, *Development of Exegesis*, 158, 223.

48 Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 116, 129.

“People of Opinion,” and *aṣḥāb al-ḥadīth*, “People of Tradition” or “Traditionists”; the party of “harmonists” was an offshoot of the school of Traditionists that flourished during the second century AH in major religious centers such as Medina.⁴⁹ The former, on the other hand, thrived in places like Kufa, Basra, and the outskirts of the empire where forgery had acquired a normative status giving rise to what was termed in a letter addressed to the Umayyad Caliph ‘Abd al-Mālik ibn Marwān (d. 86/705) as the “religion of *aḥadīth*.”⁵⁰ It was, in all likelihood, due to such profound internal contradictions of *ḥadīth*, in addition to the superfluity of the fabricated traditions, that Abū Ḥanīfah (d. 150/767) in particular and his *Ḥanaḥī* school in general, preferred *qiyās*, “juristic reasoning,” over a vast gamut of prophetic traditions. Abū Ḥanīfah, for instance, allegedly made use of only seventeen *aḥadīth* in the process of developing his entire legal system—al-Ḥajjūjī in his edition of ibn ‘Abdullah al-‘Alawī’s work *Al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah*, nonetheless, insists that the actual number was 215.⁵¹ The other respected Kufan jurist, Sufyān al-Thawrī (d. 161/778), contrarily, put more weight on the *ḥadīth* than reason in his methodological approach to the Islamic law.⁵²

Another clue of forgery stems from a set of problems that, besetting the authenticity of *ḥadīth*, marks up a broader territory. A critical examination will confirm that the canonical *aḥadīth* often yield such details that are anachronistic,⁵³ scientifically problematic, legally flawed, politically invested, legendary, and above all bearing haggadic influence, to put it in the words of Ignác Goldziher.⁵⁴ Moreover, the tradition can also paint a picture of the Prophet and his family from a ludicrously unsacred and mundane perspective portraying them engaged in the minutiae of the world that a traditionally minded Muslim might find offensive and morally repugnant.⁵⁵ *Ahl al-Kalām*, who were well established in their scholastic opinion by the period of the grand jurist al-Shāfi‘ī, for instance, are said to have

49 Guillaume, *Traditions of Islam*, 71-72.

50 Aisha Y. Musa, *Hadith as Scripture: Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam* (London, UK: Palgrave Macmillan, 2008), 38.

51 Khaled Abou El Fadl et al., ed., *Routledge Handbook of Islamic Law* (New York, NY: Routledge, 2019), 227.

52 Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries C.E.* (Leiden, the Netherlands: Koninklijke Brill, 1997), 3.

53 Stephen J. Shoemaker, *The Death of a Prophet: The End of Muhammad’s Life and the Beginnings of Islam* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2012), 173-174.

54 Avi Beker, *The Chosen: The History of an Idea, the Anatomy of an Obsession* (New York, NY: Palgrave Macmillan, 2008), 53, 234.

55 For instance, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, “*Kitāb al-Ṭalāq*” (Book of Divorce), 63:182. See Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 95.

rejected *ḥadīth* altogether on the basis of such corruption declaring that this genre was ‘filled with contradictory, blasphemous, and absurd traditions.’⁵⁶ Fable and folklore, in conjunction with cultural superstition, are yet another problem on the blacklist requiring of historical investigation for locating the origins of the story-telling discourse within early or perhaps pre-Islamic hybrid civic milieu. Instead of getting into the details of individual accounts, I believe the above references suffice to determine the problem.⁵⁷

Historical criticism of *ḥadīth* has, in fact, found currency with the reformist school, characteristically a modern version of *ahl al-Kalām*, called the “Quranists”—also referred to as the “*ahl al-Qur’ān*” and “Modernists.”⁵⁸ The Quranism approach, however, does not tend to postulate a complete denial of the genre of the *ḥadīth*, principally, as a source of history. The Quranists’ *modus operandi* cannot, in the nature of case, undo the principle of *ḥadīth*, for the Quranists too depend on the *ḥadīth* as a second leg for the apparatus of their argument. The works of prominent Quranists, such as Ghulam Ahmad Parwez, Rashad Khalifa, and Kassim Ahmad, for instance, frequently reference *ḥadīth* and rely upon individual accounts for a counter argument building into a reformist narrative.⁵⁹ An absolute rejection of *ḥadīth* will, in fact, do no service to the cause of critical rationalists on the account that it will *destroy* a rich legacy and leave them hanging in a historical vacuum. Such a leap will brink on the only available alternative, i.e. developing a revisionist platform to reconstruct the entire narrative of the origins of Islam and making sense of the Qur’an.⁶⁰ It is why, notwithstanding his tradition-critical approach, Ignác Goldziher understands the gravity of the crisis arising out of losing *ḥadīth* altogether and thus insists that ‘we need not conclude that there is not a grain of truth here and there in *ḥadīth*

56 Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 13-14.

57 I am most certainly not trying to presume that this essay is a novel work in this direction, for ever since the birth of the discipline, scholars have been attempting to address those areas of *ḥadīth* that harbor problems. For an outstanding study on the general introduction and problems of *ḥadīth*, see Jonathan A.C. Brown, *Ḥadīth: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford, UK: Oneworld, 2009).

58 See Emon and Ahmed, *Oxford Handbook of Islamic Law*, 280, 285-290.

59 For instance, see Aziz Ahmad Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964* (London, UK: Oxford University Press, 1967), 14.

60 John Wansbrough in his books, *Quranic Studies* and *The Sectarian Milieu*, and Michael Cook and Patricia Crone in their critical work, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, have displayed extreme revisionist tendencies questioning the traditional Islamic narrative and building a counter-narrative out of such discrepancies as discussed in this paper. Abdullah Chakralawi, Ghulam Ahmad Parvez, Kassim, Ahmad, and Rashad Khalifa, on the other hand, were a Muslim version of the Western revisionists.

communications.⁶¹

In order to protect the purity of the character of *ḥadīth*, the system that developed during the *ḥadīth* age consisted of an intricate network of genres, stratifications, topographies, and typologies mapping the entire body of *ḥadīth*.⁶² The *ḥadīth* literature is, for instance, broadly divided into three—more technically four—classes, which are known among scholars as (i) *ṣaḥīḥ*, “authentic,” (ii) *ḥasan*, “good,” (iii) *muwaththaq*, “dependable,” and (iv) *ḍaʿīf*, “weak.”⁶³ Some sunnī scholars instead put *mawḍūʿ*, “fabricated,” after *ḍaʿīf* as the fourth classification of *ḥadīth* and delete *muwaththaq* from the list.⁶⁴

A *ṣaḥīḥ ḥadīth*, in the opinion of renowned Shāfiʿī *ḥadīth* scholar, Ibn al-Ṣalāḥ (d. 643/1245), is a trustworthy report safely handed down from the Prophet Muḥammad himself. He says:

A *ṣaḥīḥ ḥadīth* is one which has a continuous *isnād*, made up of reporters of trustworthy memory from similar authorities, and which is found to be free from any irregularities (i.e. in the text) or defects (i.e. in the *isnād*).⁶⁵

The category of *ṣaḥīḥ ḥadīth* consists of three variants, the so-called *āḥād*, “single isnād,” *mashhūr*, “famous” or “widely known,” and *mutawātir*, “successive” or “mass transmitted.”⁶⁶ An important legal scenario in the study of *ḥadīth* is called *qaṭʿī al-thubūt*, “established in evidence,” represented by the grouping of *ṣaḥīḥ al-mutawātir*.⁶⁷ They are such traditions that have been reported by so numerous narrators and through so many different chains that the possibility of their agreement on a lie is virtually slash methodically impossible.⁶⁸ It is proclaimed among the sunnī schools of law that the ruling for a *mutawātir ḥadīth* is the same in terms of authority and authenticity as the one for the scripture, the Qurʾān.⁶⁹

After *ṣaḥīḥ* ranks *ḥasan*, which is slightly short of *ṣaḥīḥ* in terms of quality.

61 Goldziher, *Mohammed and Islam*, 43.

62 Beeston et al., *Arabic Literature to the End of Umayyad Period*, 298.

63 For a comprehensive study of this subject, see ʿAbdal Hādī al-Fadlī, *Introduction to Hadith*, Trans. Nazmina Virjee, 2nd Ed. (London, UK: ICAS Press, 2011), 8-13.

64 Hasan, *Introduction to the Science of Hadith*, 44.

65 Hasan, *Introduction to the Science of Hadith*, 45.

66 Fazl Ullah, *Science of Hadith*, 103.

67 Tobias Andersson, *Early Sunnī Historiography: A Study of the Tarīkh of Khalīfa b. Khayyāṭ*, vol. 157, *Islamic History and Civilization* (Leiden, the Netherlands: Koninklijke Brill, 2019), 144.

68 Berg, *Development of Exegesis*, 8.

69 Fazl Ullah, *Science of Hadith*, 103.

According to al-Khaṭṭābī (d. 388/998), a *ḥasan ḥadīth* is not *shādh*, “irregular,” one of the characteristics of *ḍaʿīf*, because ‘it is the one where its source is known and its narrators are unambiguous.’⁷⁰ The *ḥasan ḥadīth* is divided into two commonly accepted kinds which, as ibn al-Ṣalāh determines, are (i) *ḥasan lī ghairihī*, one in which the narrator is *mastūr*, “screened” or “unknown,” and no prominent *rāwī* narrates from him despite he is not a careless narrator while other *isnād* also exist to confirm the text, and (ii) *ḥasan lī dhātihī*, which is a *ḥadīth* narrated by a truthful and reliable narrator who happens to be a degree weaker in memory.⁷¹ Thirdly, unlike *ṣaḥīḥ* and *ḥasan*, *ḍaʿīf* has an uncomplicated definition; according to the *muḥaddithūn*, a *ḍaʿīf ḥadīth* fails to reach the status of *ḥasan* because of some serious defects.⁷² Importantly, a consistent finding about the *ḥadīth* studies is that it is the critique of *ḍaʿīf* traditions that gets the most amount of scholarly work dedicated to. Israr Ahmad Khan, for instance, lists twenty substantial works of early Muslim scholars that deal exclusively with the weak traditions.⁷³ At fourth is the main concern of this paper, *mawḍūʿ*, “fabricated,” which, according to al-Dhahabī (d. 748/1348), is a *ḥadīth* ‘the text of which goes against the established norms of the Prophet’s sayings, or its reporters include a liar.’⁷⁴

Muslim scholars of all ages have attempted to address the subject of forgery in *ḥadīth*, given the challenges of their respective eras, which has significantly contributed to the understanding of *ḥadīth* problems both qualitatively as well as quantitatively.⁷⁵ The issue of *ḥadīth* forgery has been such a big deal in Islamic history that *ḥadīth* scholar Suhaib Hasan finds it more relevant to list eight main causes of fabrication than naming numerous kinds of spurious *ḥadīth*. His list includes:

1. political differences;
2. factions based on issues of creed;
3. fabrication by *zanādiqah*;
4. fabrication by story-tellers;
5. fabrication by ignorant ascetics;

70 Hasan, *Introduction to the Science of Hadith*, 46.

71 Hasan, *Introduction to the Science of Hadith*, 46-47.; Fazl Ullah, *Science of Hadith*, 107.

72 Brown, *Rethinking Tradition*, 83.

73 Khan, *Authentication of Hadith*, 25-26.

74 Hasan, *Introduction to the Science of Hadith*, 49.

75 Gholamali Haddad Adel, Mohammad Jafar Elmi, and Hassan Taromi-Rad, ed., *Hadith: An Entry from Encyclopedia of the World of Islam* (London, UK: EWI Press Ltd., 2012), 145-151.

6. prejudice in favor of town, race or a particular *imām*;
7. inventions for personal motives;
8. proverbs turned into *aḥadīth*.⁷⁶

V. Historical Criticism

A. Approaching the Problem

Proposing a solution to the problem is, though, not in the purview of the present work, it might still yield the implication to ask for a reorganization and reevaluation of the received canon that has previously governed the spheres of private life and public law in Muslim societies. Such a goal may be sought to accomplish by appropriating sociological and historical data and through the application of textual and historical criticism. Critical areas such as myth and legend motifs, superstition *topoi*, political cultures of the ancient, archaic medical practices, agrarian economic model, circular ethics, primitive rules of warfare, experiential travel and prayer timing, slavery, serfdom, and concubinage, etc., for instance, all need to be revisited under the primary objective of embodying pragmatism within *ḥadīth* and laying the patchwork for Islamic narrative's continuation into the industrial and technological ages. The codification of *ḥadīth*, the one we know as canonical, was a work originally embarked upon in the second century after Islam's origination that, somehow, continued up to the fifth century AH/11th century CE.⁷⁷ Credit is owed to the ancient scholars in the first place, for they did not take *ḥadīth* at its face value as a principle and went beyond that in terms of critiquing the oral traditions in circulation 'taking up the challenge enthusiastically.'⁷⁸ As they made progress in their work of the *ḥadīth* scrutiny, they began committing to writing the sacred legacy of the Prophet and by the end of the *ḥadīth* age a massive amount of reports, critically retrieved from the pool of collected traditions, had been preserved in writing.⁷⁹

B. Reflection and Introspection

Anthropologically, the undertaking of *ḥadīth* collection deserves to be recognized for the sheer number of individuals involved in the process, which makes it one of the grandest human endeavors of pre-industrial era. On the other

⁷⁶ Hasan, *Introduction to the Science of Hadith*, 50.

⁷⁷ Joseph Schacht locates the emergence of *ḥadīth* as a discipline in the second quarter of eighth century C.E., whereas the same is pushed back by Juynboll between 700-720 C.E. See Melchert, *Formation of the Sunni Schools of Law*, 3.

⁷⁸ Beeston et al., *Arabic Literature to the End of Umayyad Period*, 271.

⁷⁹ Chase F. Robinson, *Islamic Historiography* (New York, NY: Cambridge University Press, 2003), 34-35.

hand, in spite of the painstaking research, criticism, and delivery of the ancient scholars, however, we cannot by any means discount the importance of the application of modern critical tools to *ḥadīth*. And also, it does not suggest either that the work of the *ḥadīth* collectors needs to be rendered as defunct and their standards to be taken into no consideration.

Regarding forgery, the *ḥadīth* literature itself offers a strong testimony in introspection and hindsight that the Prophet had predicted fabrication in his name and had warned his followers against such false traditions that would originate after him. Sunan Dāraquṭnī, a revered book of *ḥadīth* among the *sunnīs*, reports:

The Messenger of Allah said: “Narrators will bring forth traditions in my name. You must put them before the Quran for (verifying) harmony. Whichever appears in harmony with the Quran, you should accept that, and whichever goes against it must be rejected.”⁸⁰

Alfred Guillaume, an eminent British Arabist, also quotes a tradition that calls for the adoption of a commonly agreed standard for the canonicity and acceptability of the *ḥadīth*. The Prophet Muḥammad is recorded to have said:

After my death sayings attributed to me will multiply just as a large number of sayings are attributed to the prophets who were before me. What is conveyed to you as a saying of mine you must compare with the Quran; what is in agreement therewith is from me.⁸¹

It is not certain whether the Prophet had actually anticipated the creation of false traditions and their ascription to his name. There is a reasonable degree of probability that such admonitions, too, were a product of pious forgeries, which the inventors, perhaps, came up with under pious intentions.⁸² One can, however, speculate in relative likelihood that the Prophet was, in fact, aware of the character of oral culture around him and therefore he probably did admonish his followers against the potential threat of forgery. Another historically probable scenario could be that the Prophet actually came across a firsthand forgery situation during his lifetime whence he concluded that his followers, at least some of them, could not help ascribing pious invocations and deeds to his words under personal or even religious motivations. Thus, it triggered a coping

80 Abū'l Ḥasan 'Alī ibn 'Umar al-Dāraquṭnī, *Sunan Dāraquṭnī*, No. 209/4.

81 Guillaume, *Traditions of Islam*, 53. On a personal note, I could not locate this report in the canonical collections. *Dāraquṭnī* 209/4 is one such account that appears to be the closest to the report quoted by Guillaume.

82 Goldziher, *Mohammed and Islam*, 49.

mechanism within the *ḥadīth* discourse with such sizzling warnings as of hellfire for projecting falsehood to the Prophet. Bukhārī records a strong admonition in the words of the Prophet: “Ascribing false things to me is not like ascribing false things to anyone else. Whosoever tells a lie against me intentionally, then surely let him occupy his seat in the Hellfire.”⁸³

If such caveats are accepted to be canonically grounded in the prophetic speech and hence true, it would suggest that the Prophet had himself established an exclusive moral criterion asking for a critical examination of the reports alleged to be his. An important aspect of this standard is that it has one internal dimension—a religious-cum-moral binding on the *rāwī*, “narrator”—and one external dimension—a resolute appeal to the Qur’an for embracing compatibility in *ḥadīth*. By laying it out as such, it was to become a binding on the collective conscience of Muslim scholars that the body of *ḥadīth* and *sunnah* would be judged against this two-dimensional criterion to preclude falsehood from entering the territory of Islam’s second most important source after the Qur’an.

It is noteworthy that the attitude of the second Rashidun Caliph, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, was, more often than not, critical and rational—sometimes even skeptical—towards the narration and acceptance of *ḥadīth*; such was especially true towards those accounts as characteristically of Hebraic provenance.⁸⁴ He was particularly not inclined to accept a report attributed to the Prophet as canonical until he could authenticate it from other sources. The plausibility of the content of the report, especially if it concerned beliefs, was yet another considerable matter that factored into his methodology.⁸⁵ ‘Umar is recorded by ibn Kathīr to have said in one of his statements: “Narrate less from the Messenger of Allah except that which pertains to action.”⁸⁶

The above portrays an overall scenario, which becomes more pervasive with

83 Ṣaḥīḥ Bukhārī, “Funerals”, 23:378.

84 *Isrā’īliyāt* are such *Traditions* or, more correctly, fables, legends, and logia that permeated the Arab religiosity originating from the Judo-Christian lore and literature, particularly from the biblical Apocrypha and Talmud. They were inadvertently, and sometimes volitionally, incorporated into the *Hagiographa* of Islam. The main sources of introducing Hebraic lore into the evolving theology and psychology of Islam were the Jewish and Christian converts among whom a few notable names are *Ka’b al-Aḥbār*, ‘Abdullah ibn Salām, and Wahb ibn Munabbih. See T.O. Shanavas, *Creation And/Or Evolution: An Islamic Perspective* (Bloomington, IN: Xlibris Publication, 2005), 176-177. See also Al-Fadli, *Introduction to Hadith*, 174.

85 Alī Nāsirī, *An Introduction to adīth: History and Sources*, trans. Mansoor Limba (London, UK: MIU Press, 2013), 86.

86 Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, vol. 8, in Nāsirī, *An Introduction to Ḥadīth*, 86.

the time passage. A third generation theologian and *muḥaddith* Abū ‘Āsim al-Nabīl (d. 212/828) recognizes the problem of *ḥadīth* with a sense of urgency and unequivocally speaks to the crisis facing then an apparently stable Muslim community. His statement reflecting personal displeasure with the *ḥadīth* forgery merits quotation:

In nothing do we see pious men more given to falsehood than in *ḥadīth*.⁸⁷

A similar opinion was held by many other *muḥaddithūn*, such as al-Zuhri and Yahyā ibn Sa‘īd (d. 143/760), both from the generation of *tābi‘ūn*, “successors,” in the early phase of *ḥadīth* compilation.⁸⁸ They lived before the canonical collection of *ḥadīth* in a culture where the creation of pseudo-traditions had gained momentum. The problem continued to grow even much later and the *ḥadīth* scholars of the following generations including Bukhārī, Muslim, ‘Abdul Razzāq, Abū Dā‘ūd, Nasā‘ī, Tirmidhī, Aḥmad ibn Ḥanbal and others spent decades of hard work collecting and scrutinizing hundreds of thousands of circulating *aḥādīth*.⁸⁹ “Certification” was primarily important to their intensive methodology, which was often ignored by the early scholars including the celebrated author of the Mālikī school’s manifesto *Al-Muwaṭṭa’*, Mālik ibn Anas (d. 179/795).⁹⁰

C. The So-called *Isrā’īliyyāt*

Ibn Qutaybah (d. 276/889), the author of Ta’wīl Mukhtalif *al-ḥadīth* and *Kitāb al-Ma‘ārīf*, hesitates to accept a vast number of traditions, especially those originating in an *isrā’īliyyāt* context bearing motifs of the Jewish *haggadah* and Christian legend.⁹¹ It suggests that the *Ḥanafī* apologist ibn Qutaybah, like his predecessor Abū Ḥanīfah, had a skeptical disposition towards Hebraic traditions proliferated in Islamic literature, which had rapidly become a profound source of Islam’s literary history; various medieval scholars, though with the underpinnings

87 Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (New York, NY: Charles Scribner’s Sons, 1907), 145.

88 Ibn Khallikan, *Ibn Khallikan’s Biographical Dictionary*, trans. Bn Mac Guckin De Slane, vol. 1 (Paris: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1842), 549, footnotes.

89 Madanī, *Preservation of Ḥadīth*, 20, 39.

90 Jonathan Brown explains how later scholars, such as Cordovan *ibn ‘Abd al-Barr* (d. 463/1071) for instance, provided complete *isnād* and context to the entire *Muwaṭṭa’* of *Imām Mālik* except for four different *Aḥādīth*. See Jonathan Brown, *The Canonization of Al-Bukhārī and Muslim* (Leiden, the Netherlands: Koninklijke Brill, 2007), 231-232.

91 Jacques Waardenburg, ed., *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey* (New York, NY: Oxford University Press, 1999), 146-147.

of regret, confirmed the pervasiveness of *isrā'īliyyāt* phenomenon.⁹² Ibn Khaldūn (d. 808/1406), acclaimed Muslim sociologist and historian, for instance, followed an identical course on the topic of *ḥadīth* in his magnum opus, *Al-Muqaddimah*, and declared that the Judo-Christian converts to *Islam* were equally ignorant about history, being distinct from myth and legend, as were the Arabs themselves.⁹³ Nowhere was the qualm so clearly felt as was it in the interreligious transaction and transfer of knowledge.

Alfred Guillaume contends that the incorporation of traditions into the Islamic literature borrowed particularly from the Christian Apocrypha—and generally from the Talmud—contributed towards aggravating the problem and thereby left a permanent mark on the conception and praxis of the *ḥadīth*.⁹⁴ Ignác Goldziher, on the other hand, proposes that it was primarily the Talmudic platform alone that was employed by the Muslims to provide an expression to Islam's legal and homiletic voices—a semblance of Jewish *halākhic* and *agādic* elementary division.⁹⁵

Stories and statements of foreign origins, particularly emanating from the Apocrypha and the church traditions, were mainly admitted into *Islamic literature* under the century long rule of the Umayyads with their seat at Damascus in Syria.⁹⁶ The current discussion, in fact, aims at approximating the size of the problem arisen from the incorporation of such traditions and legends into diluting Islamic thought, because allusions to the Talmudic and Apocryphal writings are traceable within early Islamic literature itself.

ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb wanted to record the traditions (*sunan*) and for this purpose he consulted the Prophet's Companions who also encouraged him to do so. ʿUmar reflected on this work for a month, asking for guidance from Allah until his resolve to pursue it became stronger and (he) said, 'I want to put the *sunan* into writing but I remember communities (*aqwām*) before you compiled a book [regarding the *sunnah* of their respective prophets] [sic] and focused their attention to it while disregarding the Book of Allah. By Allah! I will never mix the Book of Allah with anything else.'⁹⁷

92 Hasan, *Introduction to the Science of Hadith*, 50-51. See also Ignác Goldziher, *Muslim Studies*, ed. S.M. Stern, trans. C.R. Barber and S.M. Stern, vol. 2 (Albany, NY: State University of New York Press, 1971), 131-132.

93 Shanavas, *Creation And/Or Evolution*, 176.

94 Guillaume, *Traditions of Islam*, 51, 131, footnotes.

95 Goldziher, *Mohammed and Islam*, 46.

96 Hasan, *Introduction to the Science of Hadith*, 50.

97 Aḥmad ibn ʿAlī al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Taqyīd al-ʿIlm*, in Nāsiri, *An Introduction to Hadith*, 84.

It becomes obvious from the above account of ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb that he was aware of the Judeo-Christian practice of writing down their religious traditions and putting them on equal footing with their scriptures—the Bible. The Oral Law of the Rabbinic Judaism, such as *Mishnah*, and the Holy Tradition of the church, for instance, offer historical precedents in this particular scenario.

VI. Culture of Political Forgery

An inquiry into the phase of Caliphate’s radical transformation into monarchy cannot be left out in a critical appraisal of the history of *ḥadīth*. The regime of the Umayyad dynasty was, it is argued, among the worst propaganda episodes of the history of the *ḥadīth* forgery before the rise of the Abbasids, even though there is room for looking into such assertions as the Abbasid propaganda against the Umayyads, too.⁹⁸ Being mutually exclusive, they had their own respective agendas and thereby peculiar techniques for recognizing a prophetic report as authentic or inauthentic. It is believed that some influential Umayyad officials were involved in the creation and spread of false prophetic sayings across the Islamic world and the intent behind such an unscrupulous act was to hail the legitimacy of the Umayyad regime and preach veneration for the their clan as the leaders of the Quraysh.⁹⁹ Damascus under the Umayyad rule, for instance, had 172 *ḥadīth* narrators in the generation of *tābi’ūn* versus the holy sanctuary of Mecca that was inhabited by only 70 *ḥadīth* narrators.¹⁰⁰ Announcers and publishers were sent out to major cities as well as remote provinces of the empire to narrate such—previously unknown—*aḥādīth* as whose subject-matter was inconspicuously centered on authenticating the Umayyad rule and acknowledging the clan as the custodian of Islam.¹⁰¹ Majority of such canonical or apocryphal accounts that sanctify Syria, Damascus, *Ṣakhrā/al-Aqsā* Mosque of Jerusalem, and/or the Umayyad clan and their dynasty are, scholars suspect, of dubious provenance.¹⁰² It is the reason why the *ḥadīth* collectors including the compiler of *Ṣaḥīḥ Muslim* did not accept any *aḥādīth* bearing the names of certain Umayyad officials on

98 Sayyed M. Deen, *Science under Islam: Rise, Decline, and Revival* (Morrisville, NC: Lulu Press, 2010), 55.

99 Guillaume, *Traditions of Islam*, 49-50; Khan, *Authentication of Hadith*, 19.

100 Senturk, *Narrative Social Structure*, 39.

101 Abū Rayyah, Abū Hurayrah, in Al-Fadli, *Introduction to Hadith*, 174. Abū Rayyah maintains that it was Mu’āwiyah ibn Abū Ṣufyān who embarked upon the process of propaganda through *ḥadīth*.

102 For instance, Muḥaḥhar ibn Ṭāhir al-Maqdisī, ibn Kathīr, and ibn Taymiyyah call all such traditions into question as glorifying Jerusalem, *Ṣakhrā*, and Palestine. See Shelomo Dov Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden, the Netherlands: Koninklijke Brill, 2010), 140-141.

the *isnād*. The transfer of the capital of caliphate from Medina to Damascus was symbolically a rebellion, perhaps at a subconscious level, against the orthodox, piety-centered mindset within *Islam*.¹⁰³ The construction of the Dome of the Rock, as reported by various classical historians whereof *Ya'qūbi* is one prominent, was aimed at establishing Jerusalem as the new sanctuary for the annual ritual of the grand pilgrimage, *hajj*.¹⁰⁴

We need to bear in mind that 'Abdullah ibn Zubayr (d. 73/692), the archrival of the Umayyads in the struggle for the caliph's throne, was in control of the two holiest sanctuaries of Islam, Mecca and Medina, during the second civil war (CE 680-92). The Umayyad dynasty, for having been denied political authority over these two holy places, boasted their own claim, though inconspicuously, for a third sanctuary of equal significance to advance their political agenda.¹⁰⁵ The Umayyad officials, for instance, allegedly circulated a *ḥadīth* in which it was stated that Muslims should not 'remove the saddles from their mounts (in the honor of a place) except at three mosques,' namely the holiest stations of *Masjid al-Harām* in Mecca, *Masjid al-Nabawī* in Medina, and *Masjid al-Aqsā* in Jerusalem.¹⁰⁶

It marked the genesis of a religiously canonized and morally legitimized dynastic rule of Banū Umayyah despite the state's relative secularism and a lavish lifestyle of the court and aristocracy.¹⁰⁷ In fact, their dynastic rule, undeclared secularism, and subscription to the culture of nobility, which gave birth to an oligarchy, make for an ideal prediction in the words of the Prophet: "For thirty

103 a) "Caliphate" at this point converted into a kingdom i.e. the Umayyad Kingdom after the martyrdom of the fourth Rashidun Caliph 'Alī in 40 AH/CE 661. Ḥasan, his son, dropped resistance and gave in to the Umayyad pressure, renouncing the right to be the fifth elected caliph in the line of the Rashidun. This development, being the first disintegration of the institution of *Khalīfatul Rasūl* and departure from the democratic principles, sealed off the future restitution of the Rashidun Caliphate.

(b) The word "Orthodox" is used here in a different context, which implies the *original* Islam preached by the Prophet Muḥammad. The same word has been employed in the rest of the article to mean the developed type of Islamic theology held canonical by the mainstream.

104 K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture* (Middlesex: Penguin Books, 1958), 17.

105 Amikam Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic worship* (Leiden, the Netherlands: Koninklijke Brill, 1999), 159.

106 Western historians contend that such accounts cater Umayyad agenda, whereas since *Zuhri's* name appear in the *isnād*, it cannot be accepted without reservations. See Brown, *Ḥadīth*, 206.

107 Duncan Black Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory* (Clark, NJ: The Lawbook Exchange Limited, 2008), 88-89.

years, my people will tread in my path; then will come kings and princes.”¹⁰⁸ The hatred that grew in the Muslim world, particularly within major religious centers, against the Umayyads after their founder Mu‘āwiyah’s insurrection against the authority of ‘Alī and the assassination of Ḥussain, the grandson of the Prophet Muḥammad, by Yazīd, the son of Mu‘āwiyah, to an extent, brought forth a palpable anti-Umayyad sentiment, especially, in the conservative quarters of Muslims.¹⁰⁹ In a reactionary mechanism, this sentiment came to surface in such forged *aḥādith* as: “If you find Mu‘āwiyah on my pulpit, kill him.”¹¹⁰ Such profound hatred was, therefore, to be doctored subtly by employing various theological—rather than military—techniques, especially using the Prophet’s name. From the perspective of religious psychology, putting words into the mouth of no other than the Prophet Muḥammad himself was by all means the most effective way to keep the restless subjects in peace.¹¹¹

On the literary front, however, the Umayyads accomplished a great deal without realizing their role of being a catalyst in the fusion of multi-religious ideas and an ensuing religio-cultural syncretism.¹¹² Mega projects of Greco-Roman literature’s translation from Greek and Latin into Arabic were commissioned, which impressed a mark on the subsequent development of *Islam*’s theological thought. The rise of the Mu‘tazilah was, for instance, partly a result of Muslim intellectual exposure to the Hellenistic *sophia*.¹¹³ Similarly, the availability of the Jewish and Christian literature, particularly the latter, in the Arabic language to the Muslims of Syria, after the adoption of Arabic as the court and official language, hit Muslims with the feeling of being destitute in knowledge.¹¹⁴ The presence of John of Damascus, his pupil Theodore Abucara, poet laureate al-Akhtal, and other influential Christians at the Umayyad court in high offices, furthermore, posed a challenge to the unwrinkled development of a desert-oriented, unexposed Arabian discourse. On the other hand, the underprivileged sects of Byzantine Christians, also being well-versed in the traditional biblical

108 *The Hartford Seminary Record*, Vol. X, (Hartford, CT: Hartford Seminary Press, 1900), 238.

109 Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (New York, NY: Routledge, 2001), 19.

110 Brown, *Ḥadith*, 206.

111 “(T)he pious community was ready with great credulity to believe anything that they encountered as a traditional saying of the Prophet.” Goldziher, *Muslim Studies*, 133.

112 The regime would pay the storytellers for the spread of multi-religious and foreign ideas, anecdotes, and legends. See Al-Fadli, *Introduction to Ḥadith*, 174.

113 George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1985), 90.

114 Beeston et al., *Arabic Literature to the End of Umayyad Period*, 142.

history and the (so-called heretical) theologies, emerged as yet another threat to the Muslims' self-revelation and claim to ultimate scriptural knowledge.¹¹⁵ Muslims, still primitive in their religious growth, found themselves inclined to condone the sectarian milieu of Christianity then extant in and around Arabia for understanding Islam's historical event and its salvific role as the final covenant.¹¹⁶

After having dethroned the Umayyads in 132/750, their archrivals and successors, the Abbasids, made no mistake in tracking and curbing as many such traditions as were associated with the Umayyad clan, their rulers, and the Syrian legal tradition.¹¹⁷ *Ḥadīth* scholars were admitted under the Abbasid patronage and were tasked to confiscate all such reports and schools of legal opinion that had to do with the saddle of Damascus, the rule of Banū Umayyah.¹¹⁸ The Umayyad principle of propagation was nonetheless kept intact and that it was only the ultimate player at the helm of affairs, namely the religious polity and political authoritarianism, which came to be replaced.¹¹⁹ While rejecting and demonizing the clan of Banū Umayyah, an ambitious enterprise the new dynasty of the caliphs seated in Iraq had instead undertaken was to seek sanctity and glory for the Banū 'Abbās branch of the greater Banū Hāshim, the clan of the Prophet Muḥammad.¹²⁰ It was a move that would shift the paradigm of holiness—the corollary of which was rested in spiritual authority—from west to east, i.e. from Syria to Iraq for the future generations of Muslims.

The *ḥadīth* scholarship under the Abbasids developed and popularized a unique style, especially that of diction and theme, which was unlike their predecessors. The overall texture of the genre was changed and the treatment of

115 Nicholson, *Literary History of the Arabs*, 220-221.

116 John Wansbrough uses the same terminology, sectarian milieu, to address the question of the birth of Islam. He insists that the alleged sectarian background was a causative force in the inception and evolution of Islam (see John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. London, UK: Oxford University Press, 1978). The argument in this paper, however, seeks to emphasize that the sectarian milieu, which emerged after the Prophet, corrupted the systems of theology and law by injecting the spirit of heresy in the *ḥadīth* interspersed in the oral world of Arabic speaking communities.

117 Banū 'Abbās or the Abbasids were the descendants of rich Qurayshī merchant from the clan of Banū Hāshim named *al-Abbās*, the Prophet Muḥammad's uncle. See Guillaume, *Traditions of Islam*, 37, 58.

118 Fathiddin Beyanouni, *The Noble Ḥadīth in Early Days of Islam: A Critical Study of A Western Approach* (Kuala Lumpur, Malaysia: International Islamic University Malaysia, 2005), 63.

119 Firas Alkhateeb, *Lost Islamic History: Reclaiming Muslim Civilisation from the Past* (London, England: Hurst & Company, 2014), 72.

120 Khan, *Authentication of Hadith*, 19-20.

ḥadīth, particularly the process of scrutiny, was upheld under different terms.¹²¹ In other words, the *ḥadīth* hagiography in its entirety turned out to be such a religious venture in the Abbasids period that could not, by either religious or secular means, get to the position of becoming bipartisan despite any subversive attempts. It would be equally unfair, however, to conclude that these episodes of dynastic patronages, by both the Umayyads and the Abbasids, served no good purpose altogether. The systematic revival of the *sunnah* under the Abbasids, for instance, deserves, at the very least, to be acknowledged in a context of progression. It is this widespread practice of the *sunnah* that the medieval and present Islamic worlds owe their religious life to, for had the Abbasids neglected to recognize the *sunnah* as a system, the Muslim societies, not unlike the Christian West, would have most probably inherited *Islam* only in theory without a developed understanding of its practice.¹²²

VII. *Ḥadīth* in a Post-Shari'ah Paradigm

In spite of so much work directed at the study and criticism of *ḥadīth* throughout history, this subject has perpetually been in need of measured scholarly attention. The main question of criticism, however, still remains the same whether the authenticity of all canonical collections can be guaranteed in that they all contain reports reaching back to the Prophet himself. And if there is any degree of certainty in ascertaining fact from forgery, what is the ultimate use of a sterilized *ḥadīth* in a post-ijtihād era? Can Islamic *fiqh* evolve beyond the congealed system of shari'ah from its classical threshold where it was left off by the jurists of the four *madhāhib*? How will *ḥadīth*, after all, contribute to the ethos of Muslim societies within the framework of modernity?

In a historical critical approach within the post-Oriental paradigm, basing off either source-critical or tradition-critical model, the study of *ḥadīth* must shift emphasis from *isnād* to the subject-matter in order to conduct a two-step examination, which will center on determining the possibility and plausibility of a reported statement, story, or event.¹²³ The chain of guarantors, principally remains subordinate to the subject-matter and nature of the text. Even from an orthodox Islamic perspective, the Qur'an is to be acknowledged as the "standard" (*mizān*) in the laboratory testing of the narrative-substance rather than its

121 For a study of the development of *ḥadīth* studies in the Abbasid period, see Guillaume, "The Abbasid Period," *Traditions of Islam*, chapter 3.

122 Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of Al-Ma'mūn* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000), 35.

123 See Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writings* (Princeton, NJ: The Darwin Press, 1998), 9-18.

received perception. It goes without saying that it is the content of a report that will, ultimately, stand the test of the possibility or impossibility of a narrated situation instead of the quality of *isnād*. In other words, laying unnecessary emphasis on the reputation of each narrator in the *isnād* serves to no decisive purpose in a grand scheme of critical inquiry. Such a methodology of *ḥadīth* criticism, as focuses on the *matn*, is in harmony with the statement of classical Muslim sociologist and historian, ibn Khaldūn. Ibn Khaldūn's principal statement on methodology merits quotation in verbatim. The rule for distinguishing what is true from what is false in history is based on its possibility or impossibility.¹²⁴

Ibn Khaldūn's methodology does not fail as a criterion even against critical Western approach to *ḥadīth* because, due to its scientific nature, it is, at least in theory, free from the pitfalls of blind faith, superstition, and circular deductive reasoning. Secondly, by applying this technique to the criticism of *ḥadīth*, the historicity of the Prophet and other important figures of early Islamic history can scientifically be studied and demythologized amidst their legends that, in the views of Ignác Goldziher and John Wansbrough, are part of a pious myth—remote from actual timeline of history.¹²⁵ Goldziher, for instance, cites the analogy of the Talmudic utterances of R. Josua b. Lēvī to divulge the motif that 'anything which a keen witted pupil might teach up to the latest period was as if revealed to Moses himself on Sinai.'¹²⁶ This analogy offers a context towards developing an understanding presuming that pious belief in the sanctification of early Islamic history and glorification of *ḥadīth* cannot do a service to the objective of situating Islam in its prophetic context, for what is crucial to a prophetic tradition is, in fact, its inherent reasonableness and character of historical plausibility.¹²⁷

Lack of a rationale to develop such a scientific methodology in the early days of *ḥadīth* collection that ibn Khaldūn imminently came up with caused irreparable damage because the mechanism of intercultural syncretism had accumulated such accretions as pre-Islamic pagan and Judeo-Christian lore and superstition extant in the air of Arabia, Levant, and Persia, which came to form an indistinguishable part of the *ḥadīth* corpus.¹²⁸ Such a systematic influx of traditions from the religious "other" for narrative, legal, and exegetical purposes, in fact, paved the way for foreign ideas to creep into the historical writings of the *sīrah*, which, in Henri Lammens' view, represented an outgrowth of the

124 Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, in Reynold, *Literary History of the Arab*, 438.

125 Shoemaker, *Death of a Prophet*, 1-3.

126 Goldziher, *Mohammed and Islam*, 50.

127 Felicity Crowe, et al., ed., *Islamic Beliefs, Practices, and Cultures* (New York, NY: Marshall Cavendish, 2011), 117.

128 Al-Fadli, *Introduction to Hadith*, 174; Beker, *Chosen*, 53, 234.

earlier Qur'anic tafsīr and *ḥadīth* studies.¹²⁹ So much complexity in the crucible of evolving religious thought before turning into a dogma speaks of the sectarian religious milieu of the Late Antiquity that Islam happened to emerge in.

The second part of the problem has to do with subjective criticism of *ḥadīth*. Inasmuch as the techniques offered by the celebrated scholars of *ḥadīth* are concerned, major flaws will come to surface once they are tested *a posteriori*. Results are predictable if the mainstay methodologies historically adopted by the *muḥaddithūn* are brought against a standard framework of higher criticism, emulating German critique of the Pentateuch, to propose a “documentary hypothesis” for the problem of *ḥadīth*. These subjective criticisms could have been turned into a standard methodology developed through *ijmāʿ*, “consensus,” of the scholars of *ḥadīth* in the period of evolution. However, such a goal was not realized. Outside the circles of orthodoxy, on the contrary, there is—and has always been—a wide range of criticism even within the Muslim community directed at the entire system of *ḥadīth*, which does not always remain a captive of piety and subjectivity.¹³⁰

Now coming towards the conclusion, it may be suggested, above and beyond a reductionist implication, that the criticism of *ḥadīth* needs to be appropriated into two broad classes, *in essentia*. Such a classification can be achieved under a radically new approach exercised through an un-conservative critique of *ḥadīth*. These two classes, for instance, may be called *muʿḍal*, “problematic,”—or even *mawḍūʿ*, “forged”—and *ṣaḥīḥ*, “authentic,” for the convenience of keeping traditional *ḥadīth* terminology intact. All of the subsequent categories, according to the nature of the text or chain of certification, which will individually, or even collectively, establish the principle to conventionally declare an account “authentic,” “sound” or “weak,” may be classed under the relevant category from the two suggested above. Such a new approach to the *ḥadīth* criticism will equip critics to deal effectively with the complications of methodology as well as problems of materials confronted in the *ḥadīth* studies. Only such impeccable *ḥadīth* reports as pass the test of source and historical criticism ought to be considered *ṣaḥīḥ*, whereas other ranks of *ḥadīth* including various degrees of *ḥasan* and *ḍaʿīf*, that which bear a systemic glitch, need to be pushed under the class of *muʿḍal* for precluding them from defining the

129 Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 20-21.

b) For a study of the religious “other,” see Ilai Alon, Ithamar Gruenwald, and Itamar Singer, ed., “Concepts of the Other in Near Eastern Religions,” *Israel Oriental Studies XIV* (Leiden, the Netherlands: Koninklijke Brill, 1994), 11-12.

130 For a comprehensive insight into the Quranist paradigm, see Beyanouni, *Noble Ḥadīth in Early Days of Islam*, 2-3.

standards of the *sunnah* of the Prophet, regulating social and spiritual lifestyles, and adducing precedents within modern legal frameworks of Muslim societies.

Another possible outlet may be proposed to this problem through takhrīj, “extraction,” of critically authenticated *aḥādīth* from various compendia of the *sunnī* canon to constitute one authentic encyclopedia of the *ṣaḥīḥ ḥadīth* alone. Such an approach, though within conventional parameters, has been effectively demonstrated by a modern Pakistani scholar, Muhammad Tahir-ul-Qadri, in his major work on *ḥadīth*, *Al-Minhāj al-Sawī min ḥadīth al-Nabawī*.¹³¹ His book contains around 1100 *aḥādīth* that are arranged according to their strength in authenticity and the numbers of narrators involved in the isnād tree. A similar work of the past, *Kitāb al-Shifā bi'l ta'rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā*, is attributed to Andalusian scholar and justice, Qāḍī 'Iyāḍ ibn Mūsā (d. 544/1149), whereas yet another work of this particular genre is a vastly used *ḥadīth* handbook, *Mishkāt al-Maṣābīḥ*. Such works do not, however, formulate a qualitative standard from a Western academic perspective, where criticism is constructed upon skepticism, which is, in the nature of case, bound to excel such traditional norms of belief and piety as always cared for by the Muslim scholars while extracting materials from the *ṣaḥīḥ* of the canon.

¹³¹ Muhammad Tahir-ul-Qadri, who originally hails from Pakistan, is based in Canada. The headquarters of his brainchild organization, *Minhāj al-Qur'ān*, also the publisher of *Al-Minhāj al-Sawī min Ḥadīth al-Nabawī*, are located in Lahore, Pakistan.

Bibliography

- Adel**, Gholamali Haddad, Mohammad Jafar Elmi, and Hassan Taromi-Rad, eds. *Hadith: An Entry from Encyclopedia of the World of Islam*. London, UK: EWI Press Ltd., 2012.
- Alkhateeb**, Firas, *Lost Islamic History: Reclaiming Muslim Civilisation from the Past*. London, England: Hurst & Company, 2014.
- Alon**, Ilai, Ithamar Gruenwald, and Itamar Singer, eds. *Israel Oriental Studies XIV*. Leiden, the Netherlands: Koninklijke Brill, 1994.
- Alotaibi**, Hajed A., *Minors' Crimes in Saudi Arabia: An Analytical Study on the Saudi Juvenile Justice*. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2020.
- Azami**, Muhammad Mustafa, *Studies in Hadith Methodology and Literature*. Oak Brook, IL: American Publication Trust, 1992.
- Aziz**, Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857–1964*. London, UK: Oxford University Press, 1967.
- Bah**, Alpha Mahmoud, *Scientific Research and Scholarly Writing in Islam*. Lincoln, NE: iUniversity Press, 2001.
- Bauckham**, Richard, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006.
- Beeston**, A.F.L., T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, and G.R. Smith, eds. *Arabic Literature to the End of Umayyad Period*. New York, NY: Cambridge University Press, 1983.
- Berg**, Herbert, *The Development of Exegesis in Early Islam*. Richmond, Surrey: Routledge Curzon, 2000.
- Beyanouni**, Fathiddin, *The Noble Ḥadith in Early Days of Islam: A Critical Study of A Western Approach*. Kuala Lumpur, Malaysia: International Islamic University Malaysia, 2005.
- Black**, Antony, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. New York, NY: Routledge, 2001.
- Brown**, Daniel W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.
- Brown**, Jonathan A.C., *The Canonization of Al-Bukhārī and Muslim*. Leiden, the Netherlands: Koninklijke Brill, 2007.

- Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford, UK: Oneworld, 2009.
- Cooperson**, Michael, *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of Al-Ma'mūn*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.
- Creswell**, K. A. C., *A Short Account of Early Muslim Architecture*. Middlesex: Penguin Books, 1958.
- Crowe**, Felicity, Jolyon Goddard, Ben Hollingum, Sally MacEachern, and Henry Russell, eds. *Islamic Beliefs, Practices, and Cultures*. New York, NY: Marshall Cavendish, 2011.
- Deen**, Sayyed M., *Science under Islam: Rise, Decline, and Revival*. Morrisville, NC: Lulu Press, 2010.
- Donner**, Fred M., *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writings*. Princeton, NJ: The Darwin Press, 1998.
- Elad**, Amikam, *Medieval Jerusalem and Islamic worship*. Leiden, the Netherlands: Koninklijke Brill, 1999.
- Emon**, Anver M., and Rumea Ahmed, eds. *The Oxford Handbook of Islamic Law*. New York, NY: Oxford University Press, 2018.
- el Fadl**, Khaled Abou, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014.
- el Fadl**, Khaled Abou & Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares Hassan, eds. *Routledge Handbook of Islamic Law*. New York, NY: Routledge, 2019.
- al-Fadli**, 'Abdal Hadi, *Introduction to Hadith*. Trans. Nazmina Virjee, 2nd Ed. London, UK: ICAS Press, 2011.
- Goitein**, Shelomo Dov, *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden, the Netherlands: Koninklijke Brill, 2010.
- Goldziher**, Ignác, *Mohammed and Islam*. trans. Kate Chambers Seelye. New Haven, CT: Yale University Press, 1917.
- Guillaume**, Alfred, *Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the adith Literature*. London, UK: Oxford University Press, 1924.
- Haddad**, Yvonne and Jane I. Smith, eds. *The Oxford Handbook of American Islam*. New York, NY: Oxford University Press, 2014.
- Hasan**, Suhaib, *An Introduction to the Science of Hadith*. Riyadh: Darussalam International Publications, 1996.

- Hourani**, George F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1985.
- Khallikan**, Ibn, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*. trans. Bn Mac Guckin De Slane. Paris: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1842.
- Khan**, Israr Ahmad Khan, *Authentication of Hadith: Redefining the Criteria*. Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, 2010.
- Macdonald**, Duncan Black, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory*. Clark, NJ: The Lawbook Exchange Limited, 2008.
- Melchert**, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th-10th Centuries C.E.* Leiden, the Netherlands: Koninklijke Brill, 1997.
- Hadith, Piety, and Law: Selected Studies*. Atlanta, GA: Lockwood Press, 2015.
- Musa**, Aisha Y., *Hadith as Scripture: Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*. London, UK: Palgrave Macmillan, 2008.
- Nāsiri**, Alī, *An Introduction to adith: History and Sources*. trans. Mansoor Limba. London, UK: MIU Press, 2013.
- Nasr**, Seyyed Hossein, Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, and Joseph Lumbard, eds. *The Study Quran*. New York, NY: Harper Collins Publishers, 2015.
- Nicholson**, Reynold A., *A Literary History of the Arabs*. New York, NY: Charles Scribner's Sons, 1907.
- Rizvi**, Sayyid Saeed Akhtar, *The Qur'ān and Hadith*. Dar es Salaam, Tanzania: Bilal Muslim Mission of Tanzania.
- Robinson**, Chase F., *Islamic Historiography*. New York, NY: Cambridge University Press, 2003.
- Schacht**, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London, UK: Oxford University Press, 1950.
- Senturk**, Recep, *Narrative Social Structure: Anatomy of the Hadith Transmission Network, 610-1505*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2005.
- Shah**, Niaz A, *Islamic Law and the Law of Armed Conflict*. New York, NY: Routledge, 2011.
- Shanavas**, T.O., *Creation And/Or Evolution: An Islamic Perspective*. Bloomington, IN: Xlibris Publication, 2005.
- Shanks**, Monte Allen, *Papias and the New Testament*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2013.

- Shoemaker**, Stephen J., *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2012.
- Şiddīqī**, Muḥammad Zubayr, *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.
- Ullah**, Qazi Fazl, *Science of Hadith*. Dallas, TX: Hund Publishing, 2015.
- Usmani**, Muhammad Taqi, *Authority of Sunnah*. Karachi, Pakistan: Idaratul Quran wal Uloomil Islamia, 2004.
- Waardenburg**, Jacques, ed. *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*. New York, NY: Oxford University Press, 1999.
- Wansbrough**, John, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. London, UK: Oxford University Press, 1978.
- Yanagihashi**, Hiroyuki, *A History of the Early Islamic Law of Property*. Leiden, the Netherlands: Koninklijke Brill, 2004.
- ed. *Studies in Legal Hadith*. Leiden, the Netherlands: Koninklijke Brill, 2019.
- Zayd**, Naṣr Ḥāmid Abū, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam, the Netherlands: Amsterdam University Press, 2006.
- The Hartford Seminary Record**, Vol. X. Hartford, CT: Hartford Seminary Press, 1900.



Makale / Article

Makale Gönderim Tarihi: 8 Ağustos 2020
Makale Kabul Tarihi: 10 Aralık 2020

Abū ‘Abdurrahmān ‘Ubaydullāh b. Muhammad b. Hafs al-‘Ayshī al-Qurashī al-Basrī (d. 228/843) and His Hadīth Booklet

Hüseyin Akgün*

Abstract

Suhūf and booklets of hadith occupy an important place in the history of hadith as they are the first recorded hadith documents. A hadith booklet attributed to ‘Ubaydullāh b. Muhammad b. Hafs al-‘Ayshī (d. 228/843), which was thought lost for a long time is one of such hadith booklets. We discovered the manuscript of this hadith booklet in a hadith compilation at the Central Library of the Imam Muhammad b. Suūd al-Islamiyya University. To our knowledge, the booklet has never been published so far. We identified 172 hadiths that al-‘Ayshī narrated from his several teachers. In this article, we gave information about biography of al-‘Ayshī and we made some observations about his work. Later, we made the transcription of the hadith booklet and then we established the sources of the hadiths (*takhrij*). As for the *tahqīq* method we followed “ISAM Principles of Publications with *tahqīq*.”

Keywords: History of hadith, booklet (*juz*), al-‘Ayshī, Hammād b. Salama, *mashyakha*, *mu’jam*.

* Assoc. Prof., Ondokuz Mayıs University Faculty of Theology, Hadis Anabilim Dalı, huseyinakgun@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-5335-9901. I would like to thank Recep Orhan Özel and Mehmet Fatih Kaya for helping me to read some problematic parts of the manuscript.

Ebû Abdurrahmân Ubeydullah b. Muhammed b. Hafs el-Ayşî el-Kureşî el-Basrî (ö. 228/843) ve Hadis Cüzü

Özet

Hadis tarihinde sahife ve cüzler, ilk yazılı hadis vesikalarından olmaları hasebiyle önemli bir yer işgal etmektedir. Uzun süre kayıp olduğu anlaşılan Ubeydullah b. Muhammed b. Hafs el-Ayşî'ye (ö. 228/843) nispet edilen bir cüz bunlardan biridir. El yazması halinde *İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi Merkez Kütüphanesi*'nde bulunan bir mecmua içerisinde yer alan bu cüzün varlığını tespit etmiş bulunmaktayız. Söz konusu cüz bilindiği kadarıyla daha önce yayımlanmamıştır. Cüzde, el-Ayşî'nin muhtelif hocalarından naklettiği 172 hadis tespit edilmiştir. Bu makaleyle, el-Ayşî'nin kimliği hakkında bilgi verilmiş ve eseri hakkında bazı tespitlerde bulunulmuştur. Sonrasında ise eserin transkripsiyonu ve yazmada yer alan hadislerin tahriri yapılmıştır. Tahkikte usul olarak "İSAM Tahkikli Neşir Esasları" benimsenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis tarihi, cüz, el-Ayşî, Hammâd b. Seleme, meşyeha.

Introduction

Suhūf and booklets of hadīth (especially those which belong to the 2nd/8th centuries) occupy an important place in the history of hadīth as they are the first recorded documents of its history. Many such pages and booklets have been published in modern times.¹ I discovered the manuscript of the hadīth booklet which is attributed to ‘Ubaydullāh b. Muhammad b. Hafs al-Ayshī, in a hadīth compilation at the Central Library of the Imam Muhammad b. Suūd al-Islamiyya University. To my knowledge, the booklet has never been published so far. We shall introduce the booklet here and carry out its *tahqīq*.² Before doing this, I want to give some information about the biography of al-‘Ayshī and to express some of our observations about his work.

A. ‘Ubaydullah b. Muhammad b. Hafs al-Ayshī

The exact name of the author of the hadīth booklet is ‘Ubaydullāh b. Muhammad b. Hafs b. ‘Omar b. Mūsā b. ‘Ubaydullāh b. Ma‘mar, he was known as Abū ‘Abdurrahmān. As he was descendants of ‘Aisha, the daughter of Talha b. Ubaydullāh he is also called Ibn ‘Aisha and he is famous as al-Ayshī. He was a member of the clan of *Taym*.³ His father was a scholar of hadīth and ‘ilm al-nasab (genealogy) and had a distinguished talent for beautiful rhetoric. Both the father and his son ‘Abdurrahmān were famous poets of their times.⁴

1 For examples see Muhammad Hamidullah, “Aqdamu ta’lif fi’l-hadīthi’n-nabawī Sahifetu Hammām b. Munabbih wa makānatuhā fi tārikhi ‘ilmi’l-hadīth”, *Majallatu Majma‘u’l-‘ilmī*, Damascus, XXVIII (1953), p. 96-116, 270-281, 443-467; Layth b. Sa’d, *Juz’ fīhi majlis min fawāidī’l-Lays b. Sa’d*, ed. Muhammad b. Rīzk b. Tarhūnī (Riyadh: Ālemu’l-Kutub, 1987); Sufyān b. ‘Uyayna, Abū Muhammad al-Kūfī al-Makkī, *Juzu hadīthi Sufyān b. ‘Uyayna*, ed. Mas‘ad b. ‘Abdulhamid al-Sa’danī (Tanta: Dāru’s-Sahāba li’t-Turāth, 1992); Yazīd b. Abū Habīb, *Juzu ahādīthi Yazīd b. Abī Habīb al-Misrī*, in *Ahādīthu’sh-shuyūhi’l-kibār – Akdamu’l-mahtūtātī’l-hadīthiyye* (p. 11-64), ed. Hamza Ahmad Zayn (Cairo: Dāru’l-Hadīth, 2004); Sufyān al-Sawrī, Abū ‘Abdullāh Sufyān b. Sa’id, *Min hadīthi’l-Imām Sufyān b. Sa’id al-Sawrī: riwāyatu al-Sarī b. Yahyā ‘an shuyūhihi ‘ani’s-Sawrī wa riwāyatu Muhammad b. Yūsuf al-Firṣābī ‘ani’s-Sawrī*, ed. Āmir Hasan Sabri (Beirut: Dāru’l-Bashāiri’l-Islāmiyya, 2004; Wakī’ b. al-Jarrāh, Abū Sufyān b. Malih al-Ruāsī, *Nushatu Wakī’ b. al-Jarrāh*, ed. Fahd al-Hammūdī (Beirut: al-Shabakatu’l-‘Arabiyya li’l-Abhāth wa’n-Nashr), 2014.

2 As method of *tahqīq* I followed “ISAM Principles of Publications with *tahqīq*.”

3 See Ibn Sa’d, Abū ‘Abdullāh Muhammad, *at-Tabaqātū’l-kubrā*. ed. Muhammad Abdulkādir ‘Atā., (Beirut: Dāru’l-Kutubī’l-‘Ilmiyya, 1990), 7: 220; Khatib al-Baghdādī, Abū Bakr Ahmad b. ‘Alī, *Tārikhu Bagdād*, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf. (Beirut: Dāru’l-Garbi’l-Islāmī, 2002), 12: 17; Zahabī, Ebū ‘Abdullāh Shamsaddīn, *Siyaru a lāmi’n-nubalā*, ed. Shu‘ayb Arnāūt (Beirut: Muassasatu’r-Risāla, 1985), 10: 564.

4 Hasan Elik, “İbn Âişe, Ubeydullah b. Muhammed”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 19: 299.

He was most probably born in Basra after the year 140 of *Hijra*.⁵ al-Ayshī who was originally from a family in Basra travelled to Baghdad (d. 219/834) and narrated hadiths there. Later on, he returned back to his hometown Basra. Abū Dāwūd (d. 275/889) relates that al-ʿAyshī was very passionate about learning hadiths. Scholars like Abū Dāwūd and Zakariyyā b. Yahyā as-Sājī (d. 307/920) regarded him “*sadūq*” in hadith.⁶ Abū Hātim al-Rāzī (d. 277/890) also called him “*sadūq thiqa*.”⁷ According to Ibrāhīm al-Harbī (d. 285/899), al-Ayshī was even superior to Yahyā b. Maʿīn (d. 233/848), Ahmad b. Hanbal (d. 241/855) and Ishāq b. Rāhūya (d. 238/853) in hadith.⁸ While Ibn Qānīʿ (d. 351/962) calls him “*thiqa*” (reliable),⁹ Ibn Hibbān (d. 354/965) mentions of him as “*hāfiz, mustaqīmūʿl-hadīth, scholar in ʿilm al-nasab*.”¹⁰ Khatīb al-Baghdādī (d. 463/1071) is of the opinion that al-ʿAyshī was an erudite scholar, and that especially he was an expert in Arabic language and *ayyāmuʿl-ʿArab*.¹¹

al-ʿAyshī was accused of holding *Qadariyya* beliefs but this accusation was considered ungrounded.¹² Possibly Abū Dāwūd’s phrase “*lawlā mā afsada nafsaḥū*” was due to this matter.¹³ We can presume that he was subject to such an accusation because of his affinity with Muʿtazilī Ahmad b. Abū Duād (d. 240/854).¹⁴ al-Ayshī appealed to Ibn Abū Duād for the dismissal of the qādī of Basra ʿĪsā b. Abān (d. 221/836) and he managed to get him discharged from office.¹⁵

It is related that al-ʿAyshī recorded 9000 hadiths from his most important teacher Hammād b. Salama (d. 167/784)¹⁶ and some of al-ʿAyshī’s other teachers

5 Zahabī, *Siyar*, 10: 564

6 Khatīb al-Baghdādī, *Tārikhu Bagdād*, 12: 17; Zahabī, *Siyar*, 10: 565.

7 Ibn Abī Hātim, Abū Muhammad ʿAbdurrahmān b. Muhammad al-Rāzī, *al-Jarh waʿt-taʿdīl*, (Beirut: Dāru Iḥyāʾiʿt-Turāthīʿl-ʿArabī, 1952), 5: 335.

8 Khatīb al-Baghdādī, *Tārikhu Bagdād*, 12: 17.

9 Mugultay b. Qilij, Abū ʿAbdullāh ʿAlāuddīn, *Ikmālu Tahzībīʿl-kamāl fī asmāʾirrijāl*, ed. ʿĀdil b. Muhammad ve ʿUsāma b. Ibrāhīm, (Cairo: al-Fārūq al-Hadītha, 2001), 9: 62.

10 Ibn Hibbān, Ebū Hātim Muhammad b. Hibbān al-Bustī, *Kitābuʿs-Thiqāt* (Haydarābād: Dāiratuʿl-Maʿārifīʿl-Uthmaniyya), 9: 61.

11 Khatīb al-Baghdādī, *Tārikhu Bagdād*, 12: 17.

12 Khatīb al-Baghdādī, *Tārikhu Bagdād*, 12: 17; Zahabī, *Siyar*, 10: 565. Ibnuʿl-Qattān al-Fāsī (d. 628/1231) also says his is far from this accusation (Ibnuʿl-Qattān, Abuʿl-Hasan ʿAlī b. Muhammad al-Fāsī, *Bayānuʿl-wahm waʿl-ihām fī Kitābīʿl-ahkām*, ed. Huseyn ʿAyt Saʿīd. [Riyadh: Dāruʿt-Tayba, 1997], 2: 316).

13 Khatīb al-Baghdādī, *Tārikhu Bagdād*, 12: 17. In other narration in the same place, the source of the report is given as Abu Salama (d. 223/838).

14 Elik, “Ibn Aīše, Ubeydullah b. Muhammed”, 19: 300.

15 Khatīb al-Baghdādī, *Tārikhu Bagdād*, 12: 17.

16 Khatīb al-Baghdādī, *Tārikhu Bagdād*, 12: 17; Zehebī, *Siyer*, 10: 565.

are as follows: Maḥdī b. Maymūn (d. 172/789), Juwayriya b. Asmā (d. 173/790), Wuhayb b. Khālīd (d. 165/782), Abdullāziz b. Muslim al-Qasmālī (d. 167/784), Abū ‘Awāna (d. 167/784), ‘Abdullāh b. Mubāraq (d. 181/797), Abdulwāhid b. Ziyād (d. 167/784), Sālīh al-Murri (d. 172/789 [?]), Sufyān b. ‘Uyayna (d. 198/814).¹⁷

Some of his students are as follows: Ahmad b. Hanbal, Abū Dāwīd (d. 275/889), Abū Zur‘a al-Rāzī (d. 264/878), Abū Hātim al-Rāzī (d. 277/890), Ca‘far b. Muhammad al-Sāig (d. 279/893), Ibrāhīm al-Harbī (d. 285/899), Ahmad b. al-Hasan b. ‘Abduljabbār al-Sūfī (ö. 306/919), Abu’l-Qāsim al-Bagavī (d. 317/929).¹⁸

We don’t know any other work of him than this booklet. al-‘Ayshī died in Basra on the 17th of Ramadān in 228.¹⁹

B. al-‘Ayshī’s Hadīth Booklet

Although there is a booklet attributed to ‘Ubaydullāh b. Muhammad al-‘Ayshī in hadīth sources, the booklet was lost for long. We can track information about the booklet back to the works of 9th year of Hijrah at the closest and the only known copy of the booklet is the one copied by Abu’l-Mahāsin Yūsuf b. Shāhīn al-Qaraqī Sibṭ Ibn Hajar (d. 899/1493)²⁰ which we shall introduce here.

We have sufficient evidence from the relevant sources showing that al-‘Ayshī had a booklet. For example, Abū Shāme al-Maqdisī (d. 665/1267) relates that he saw a copy of al-‘Ayshī’s hadīth booklet.²¹ Moreover, Ibrahim b. ‘Umar al-Biqā‘ī (d. 885/1480) mentions this booklet.²² We also know that Suyūṭī (d. 911/1505)

17 See Khatīb al-Bagdādī, *Tārikhu Bagdād*, 12: 17; Mizzi, Abu’l-Hajjāc Yūsuf b. ‘Abdurrahmān, *Tahzibu’l-Kamāl fī asmā’-r-rijāl*. (Beirut: Muassasatu’r-Risāla, 1980), 19: 148; Zahabī, *Siyar*, 10: 565.

18 See Khatīb al-Bagdādī, *Tārikhu Bagdād*, 12: 17; Mizzi, *Tahzīb*, 19: 148-149; Zahabī, *Siyar*, 10: 565.

19 Ibn Hibbān, *Thikāt*, 9: 61; Khatīb al-Bagdādī, *Tārikhu Bagdād*, 12: 17.

20 Son of Ibn Hajar’s eldest daughter Zayn Hatun, Abu’l-Mahāsin Yūsuf b. Shāhīn also known as Sibṭ Ibn Hajar (M. Yaşar Kandemir, “İbn Hacer el-Askalānī”, *TDV İslām Ansiklopedisi [DİA]*, 19: 515). For further information on him see Sakhāwī, Abu’l-Khayr Shamsuddīn Muhammad b. ‘Abdurrahmān b. Muhammad. *al-Dawu’l-lāmi‘ li-ahli’l-karni’t-tāsi‘* (Beirut: Daru Maktabati’l-Hayāt, n.d.), 10: 313-317.

21 Maqdisī, Abu’l-Qāsim Shahābeddīn ‘Abdurrahmān Abū Shāme, *al-Bā‘ith alā inkāri’l-bida‘ wa’l-hawādīp*, ed. ‘Uthmān Ahmad Anbar (Cairo, Dāru’l-Hudā, 1978), 70.

22 Biqā‘ī, Abu’l-Hasan Burhanaddīn Ibrāhīm b. ‘Umar b. Hasan, *Masā‘idu’n-nazar li’l-ishrāf alā maqāsidī’s-suwar (al-Maqsidu’l-asmā fī mutābaqa ismi kulli sūretin li’l-musammā)*, ed. ‘Abdussemī‘ Muhammad Hasanayn (Riyadh: Maktabatu’l-Ma‘ārif, 1987), 2: 381.

made use of the booklet as a source.²³ Zahabī (d. 748/1348) mentions of al-Ayshī's booklet in the following manner: "We studied al-ʿAyshī's booklet by way of *ijāzah*. His hadīth transmissions arrived us in *muttasil* manner."²⁴ On the other hand Bagawī (d. 317/929) who is the narrator of the booklet made reference to the booklet as a source in his various works.²⁵ He also takes part in the chain of transmission of the booklet.²⁶ Upon the elaboration of the hadīths in the booklet it is understood that in the *mutaakhkhirūn* period Ibn Asākir (d. 571/1176) made a lot of citations from the booklet in his work *Tārikhu madīnati Dimashq*.²⁷

The booklet's manuscript is at the Central Library of the Imam Muhammad b. Suūd al-Islāmiyyah University. It is registered in the Manuscripts Section with the number 7236 and has the following qualifications:

Page numbers: 16 ج-28 ج

Mustansih: Sibṭ Ibn Hajar al-Asqalānī (d. 899/1493)

Date: 9th century of Hijrah / 15th century

Number of pages: 13 waraq

Physical condition: It is in a perfect condition. Each page is composed of average 30 lines.

Writing characteristics: Diacritical points are used vary rarely.

mustansih Sibṭ Ibn Hajar added to the beginning and end of the booklet his listening records from the teachers he studied the booklet.

C. The Content of the Booklet

This booklet attributed to al-ʿAyshī reflects the characteristics of the earlier period, teacher based books (*mashyaha*).²⁸ Though the *mashyahas* as a genre of hadīth literature is generally considered to start with Fasawī (d. 277/890), the

23 Suyūṭī, Jalāladdīn ʿAbdurrahmān b. Abū Bakr, *Jamʿu'l-jawāmiʿ (Jāmiʿu'l-kabir)*, ed. Mukhtār Ibrāhīm Hāij et. al (Cairo: Dāru's-Saʿāda, 2005), 16: 617.

24 Zahabī, *Siyar*, 10: 565.

25 For examples see Bagawī, Abū'l-Qāsim ʿAbdullāh b. Muhammad. *Muʿjamu's-sahāba*. ed. Muhammadu'l-Amīn Muhammad al-Jakanī (Kuwayt: Maktabatu Dāru'l-Bayān, 2000), 1: 362; 2: 233, 287, 354; 3: 59, 64.

26 Abū'l-Qāsim al-Bagawī tells that he took these hadīths from al-ʿAyshī's booklet in the year 227/842 (when he is 13 years old) by way of *imlā* (see 16ظ).

27 For examples see Ibn Asākir, Abū'l-Qāsim ʿAlī b. al-Hasan, *Tārikhu Madīnati Dimashq*, ed. ʿUmar b. Garāma al-ʿAmrawī (Damascus: Dāru'l-Fikr, 1995), 3: 459; 9: 87; 12: 275; 21: 422; 22: 217.

28 Scholars of the first period named the booklets *mashyakha* where they passed down the hadīths they collected from their teachers.

first examples of the genre were given in 2nd/8th century.²⁹ And one of those is al-‘Ayshī’s work. He intended to compile the hadīths he listened from various teachers he met at different times in this booklet.

The booklet contains 172 hadīths about different topics which al-Ayshī narrated from his eleven teachers. Among them there are 12 repetitive hadīths³⁰ narrated with different chains. 84 of the hadīths are *marfū‘*, 50 of them *mawqūf*, and 37 of them *maqṭū‘*. 41 of *marfū‘* hadīths are contained in *al-Kutub al-Sitta* even if they are with different chains of transmissions. Therefore we can say that half of his narrations are not contained in *al-Kutub al-Sitta*. We know that al-‘Ayshī was fond of poetry. So we see that he transmitted some poems in various parts of his booklet.³¹

29 For instance Zakariyyā b. Ebī Zāida (d. 147/764) is told to have a page (*sahifa*) where he transmits from Sa’d b. Ibrāhīm (d. 125/743) and from his other teachers (see Fasawī, Ya’qūb b. Sufyān. *al-Ma’rifā wa’t-tārīkh*, ed. Akram Ziyā al-Umarī [Beirut: Muassasatu’r-Risāla, 1981], 2: 156). Layth b. Sa’d’s (d. 175/791) booklets where he collected the hadīths he took from his teachers could be considered as samples of this genre (for instance, his booklet in Köprülü Library registered in no. 372 is titled as “al-Juzu fihī min hadīthi al-Layth b. Sa’d al-Misrī an shuyūkhīhi” (77a). Also see Hüseyin Akgün, “İbn Şihāb ez-Zührī (öl. 124/742)’ye Nispet Edilen Mısır Menşeli Bir Papirüsteki Rivāyetlerin Mütâbaat Bakımından İncelenmesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020): 651-687. Ismā‘il b. Ja’far’s (d. 180/796) book is also a teacher based *mashyakha* genre work (see ‘Ali b. Hujr, Abu’l-Hasan al-Sa’dī, *Hadīthu ‘Alī b. Hujr el-Sa’dī ‘an Ismā‘il b. Ja’far al-Madan*, ed. ‘Umar b. Rafūd b. Rafid al-Sufyānī [Riyadh: Maktabatu’r-Rushd, 1998]). Again this characteristic holds for Ibn Tahmān’s (d. 163/780) *mashyakha* for a great part (see Ibn Tahmān, Abū Sa’id Ibrāhīm b. Tahmān b. Shu’ba al-Harawī, *Mashyhatu Ibn Tahmān*. ed. Muhammad Tāhir Mālik [Damascus: Matbū’ātu Majma‘il-Lugati’l-‘Arabiyya, 1983]). For *mashyakha* genre and its types see Qādī al-Māraṣṭan, Abū Bakr Muhammad b. ‘Abdūlbāqī b. Muhammad al-Ansārī, *Ahādīthu’sh-shuyūhi’s-thiqāt: ash-shahīr bi al-mashyakhātu’l-kubrā*, ed. Sharīf Khātīm b. ‘Arīf al-‘Awnī (Mecca: Dāru ‘Ālami’l-Fawāid, 2001), 1: 208-209, 219; Mehmet Eren, “Hadis Edebiyatında Mu’cem-Meşyaha Türü Kitaplar”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2005), 21. When we consider the above mentioned works we can start the first examples of *mashyakha/mu’jam* genre works with the period of Ibrāhīm b. Tahmān. We can count *Musnadu Ibn Ja’d* ve *Musnadu Ishāq b. Rāhūya*, shortly called *Musnad* among the first examples of those.

30 Hadīth no: 8-9; 10-65; 14-16-90; 17-75; 23-53; 32-82; 47-72; 54-55; 146-147-148. Among them only 29th and 110th hadīths are reiterated with the same chain of transmission.

31 For a poetry his student transmitted from him see Huttelī, Abu’l-Qāsim Ishāq b. Ibrāhīm, *Kitābu’d-dibāj*, ed. Ibrāhīm Sālih (Damascus: Dāru’l-Bashāir, 1994), p. 39.

al-Ayshī listed his teachers by the year of their deaths. He narrated 120 of the hadīths in the booklet from his teacher Hammād b. Salamah.³² The names of the other teachers from whom he narrated are as follows: Wuhayb b. Hālid al-Basrī (d. 165/782), ‘Abdulazīz b. Muslim al-Qasmālī al-Basrī (d. 167/784), ‘Abdulwāhid b. Ziyād al-Basrī (d. 176/792 [?]), Ebū Awāne al-Basrī (d. 176/792), Hishām b. Ziyād al-Basrī (d. 161-170), ‘Abdullāh b. Mubāraq al-Marwazī (d. 181/797), Sālih b. Basheer al-Murrī al-Basrī (d. 172/789 [?]), Sufyān b. Uyaynah al-Qūfī al-Makkī (d. 198/814), ‘Ismā‘īl b. Amr al-Bajalī al-Kūfī (d. 227/842), Hassān b. Ibrāhīm al-Qūfī (d. 186/802). Almost all of the hadīths (166) in the booklet are from al-‘Ayshī’s Basran teachers, and 6 of the hadīths he narrated towards the end of the booklet are from his teachers from Kūfa and Marw. These facts show that he collected the hadīths mainly in Basra and he did not engage in travelling (*rihla*) for this purpose. When we look at his other teachers mentioned in the sources it could be seen that a few of them are from Kufa, and the rest are from Basra.³³

On the other hand, the differences of narrative forms (*sīga*) that occur in the hadīths al-‘Ayshī narrated from his teachers are worth to pay attention. For example, he uses the pattern “*akhbaranā*” in 100 of 120 while hadīths he narrated from Hammād b. Salama, he uses the narrative form “*haddasanā*” in the remaining 20 hadīths. The general opinion of scholars in this respect is that when a hadīth is received by way of *samā’* “*haddasanā*” form is used, on the other hand if it is received by way of ‘*arz*’ “*akhbaranā*” is used.³⁴ However we know that al-Ayshī’s most important teacher Hammād b. Salama prefers “*akhbaranā*” pattern for *samā’* type of narration.³⁵ Therefore we can say that it can be possible

32 Hammād is told to have a book (Ibn Hibbān, Ebū Hātim Muhammad b. Hibbān al-Bustī, *al-Majrūhīn min al-muhaddithīn wa’d-du‘afā wa’l-matrūkīn*, ed. Mahmūd Ibrāhīm Zāyed [Aleppo: Dāru’l-Wa‘y, 1976], 1: 34) and we know that he is one of the first scholars to compile hadīths (Zahabī, Abū ‘Abdullāh Shamsaddīn. *Tazkiratu’l-huffāz* [Beirut: Dāru’l-Kutubīl-‘Ilmiyya, 1998], 1: 151). Bagawī tried to collect these hadīths in three booklets. For the second part of this work see (Hammāmī *et.al.*, Abū’l-Hasan ‘Alī b. Ahmad b. ‘Umar b. Hafs, *Majmū‘un fīhi musannafātu Abī’l-Hasan ibnu’l-Hammāmī ‘Alī b. Ahmad b. ‘Umar al-Bagḍādī al-Muqrī* 419 h. wa ajzāu hadithiyyati ukhrā, ed. Nabil Sa’daddīn Jarrār [Riyadh: Maktabatu Advāi’s-Salaf, 2004], p. 328 ff). al-‘Ayshī classifies the hadīths he took from Hammād according to Hammad’s teachers as well (But in some places this classification is not followed. See. 13-15; 24; 28-32; 54-60th hadīths). Thus it looks like as if it is a separate *mashyakha* that belongs to Hammād.

33 See Mizzi, *Tahzibu’l-Kamāl*, 19: 148.

34 Ibnu’s-Salāh, Abū ‘Amr Taqiyyuddīn ‘Uthmān b. Salāhaddīn al-Shahrazūrī, *‘Ulūmu’l-hadīth*, ed. Nuraddīn ‘Itr (Beirut: Dāru’l-Fikr, 1986), 135.

35 Ibnu’s-Salāh, *‘Ulūmu’l-hadīth*, 134.

that his student al-Ayshī followed him and used the form for the same purpose. But we notice that when we look at the other hadith books which narrated from al-‘Ayshī, some of the narrators and *mustansikhs* did not pay much attention to this issue –most probably they did not think it made a difference.³⁶ For example, there are a lot of cases where one source used “*akhbaranā*” while another made use of “*haddasana*”.³⁷

Although the booklet has a classification system based on the teachers, in the first section where the narrations from Hammād contained there is a title “باب الشرب قائما ومن في البياء (drinking while standing on foot and from the mouth of waterskin)”.³⁸ However the classification of the hadiths in the booklet is intended to be on the basis of the teachers, it seems that the motives like collecting the hadiths about the same topic in one place disturbed al-‘Ayshī’s classification of Hammād’s teacher.³⁹ On the other hand, we do not see this happening in al-‘Ayshī’s direct narrations from his teachers; under the titles the relevant teachers’ hadiths are cited.

Although contained in the earlier manuscripts, many of the sayings of the companions and successors are not contained in the sources we have now and the same holds fort his booklet as well.⁴⁰ In other words, while the *marfū‘* hadiths are narrated in the earlier manuscripts, others are forgotten, neglected or lost over time. It might be said that it is due to the preference of *marfū‘* hadiths over others beginning with the 3rd/9th century.

al-‘Ayshī not only make clarifications of strange (*garīb*) words⁴¹ but also

36 Ibnu’s-Salāh criticizes rāwīs who make changes in the narrative patterns (see Ibnu’s-Salāh, *‘Ulūmu’l-hadith*, 144). It is possible to consider this as *kātib*’s fault (see Ibnu’s-Salāh, *‘Ulūmu’l-hadith*, 135).

37 For example if we compare the hadiths in *Juzu’l-‘Ayshī*’de between 78-84 to their variants in the other sources we have shown this situation could be seen clearly.

38 See *Juzu’l-‘Ayshī*, 18.

39 A similar situation can be detected in Ibn Tahmān’s *Mashyakha*. For instance the transmissions from 10 to 18 come from Simāq b. Harb. But the 15th hadith which is taken from another teacher is *shāhid* of previous hadith of Simāq. Also see Muhammet Ezber, *İbrahim bin Tahman (ö. 163/780) ve Hadis İlmindeki Yeri* (İstanbul: İstanbul University Social Sciences Institute, MA Thesis, 2015), 51. On the other hand another *juz* transmitted from Hammād b. Salama’s book has a very systematic content (see Hammāmī *et. al.*, *Majmū‘un fihi musannafātu Abī’l-Hasan ibnu’l-Hammāmī*, 336-353).

40 Hüseyin Akgün, “Hicrî 2. ve 3. Yüzyıllara Ait Mısır Menşeli Papirüslerdeki Hadislerin Kaynakları”, *Tokat İlmiyat Dergisi* 8/1 (2020): 40; “İbn Şihâb ez-Zühri (öl. 124/742)’ye Nispet Edilen Mısır Menşeli Bir Papirüsteki Rivâyetlerin Mütâbaat Bakımından İncelenmesi”, 671.

41 See *Juzu’l-‘Ayshī*, hadith no: 1, 99.

makes a lot of explanations (*sharh*) throughout the booklet.⁴² Moreover in some of his explanations he makes use of poetry (*istishād*).⁴³ Apart from these he makes comments about *rijāl*⁴⁴ or tries to solve difficulties in a chain of narration.⁴⁵ All these show that he is not only a narrator (*rāwī*) but he is a hadīth scholar with deep comprehension (*dirāya*). As he makes abbreviations (*ikhtisār*) in narration⁴⁶ and frequently changes the line-up of the texts⁴⁷ we can say that he prefers and gives priority to narration by meaning.

Among the authors of *al-Kutub al-Sitta* Abū Dāwūd, Tirmizī and Ibn Mājah narrated only four hadīths by al-‘Ayshī. It could be said that he is not preferred as a *rāwī*. Indeed, a lot of hadīths that al-‘Ayshī passed down in his booklet are transmitted by different chains of narrations in *al-Kutub al-Sitta*. Another interesting point about the booklet is that it does not use words of exaltation (*tardiya*) for no companion except ‘Āisha and ‘Alī.⁴⁸ This attitude toward ‘Alī is meaningful as it coincides with the Caliph al-Ma’mūn’s (r. 198-218/813-833) declaring ‘Alī as the most virtuous person after the Prophet (pbuh).⁴⁹

Conclusion

This booklet attributed to ‘Ubeydullāh b. Muhammad b. Hafs al-‘Ayshī (d. 228/843) of Basra is one of the first examples of the hadīth compilations based on the teachers and it is published for the first time in this study. al-‘Ayshī compiled his booklet with 172 hadīths listing each hadīths under the names of his teachers. His booklet also contains some little *sharhs*.

As was seen in the examples of the tradionists like Ibrāhīm b. Tahmān, Lays b. Sa’d, ‘Ismā’il b. Ja’far, ‘Alī b. Ja’d who lived before al-‘Ayshī and in different cities, this hadīth literature genra which forms also the basis of *mashyakha/mu‘jam* genre is quite common in the second half of the 2nd/8th century and in the beginnings of the 3rd/9th century.

In his booklet al-‘Ayshī in the same pattern of his period’s compilations transmits only *marfū‘* hadīths and almost half of his booklet is composed of

42 See *Juzu’l-‘Ayshī*, hadīth no: 4, 21, 24, 60, 64, 70, 128.

43 See *Juzu’l-‘Ayshī*, hadīth no: 22.

44 See *Juzu’l-‘Ayshī*, hadīth no: 41.

45 See *Juzu’l-‘Ayshī*, hadīth no: 150.

46 See *Juzu’l-‘Ayshī*, hadīth no: 35.

47 See *Juzu’l-‘Ayshī*, hadīth no: 39.

48 See 34th and 41st hadīths. For example, no words of exaltation are used for Abū Bakr and ‘Umar (see. 87th and 6th. hadīths).

49 See Suyūti, *Tārīkhu’l-khulafā*, ed. Hamdi Demirtaş (Mecca: Maktabatu Nizār Mustafā al-Bāz, 2004), 207.

mawqūf and *maqtuʿ* hadīths. Almost all of his transmissions are of Basra origin. The same holds even for his transmissions which are not contained in the booklet. This shows that he was content with the collection of hadīths in his own region and did not engage in travelling (*rihla*) to collect hadīths.

Although al-ʿAyshi is generally qualified as “*sadūq*” by the critics of *jarh* and *taʿdīl*, that only four of his hadīths are contained in *al-Kutub al-Sitta* could be seen as a sign that he is not preferred much as a *rāwī*. On the other hand half of his *marfūʿ* hadīths are contained in *al-Kutub al-Sitta* even if by different chains of narrations. Although some of the *mawqūf* and *maqtuʿ* hadīths are contained in other compilation sources, I could not locate some other hadīths in these sources. This situation is seen in other works as well. Over time the transmission of *mawqūf* and *maqtuʿ* hadīths are not preferred so some of them are forgotten and lost. Indeed being as a source for such rare narrations is one of the qualities of this booklet that makes it important.



The pictures of the first and last pages of the booklet.

Bibliography

- Akgün**, Hüseyin. "Hicrî 2. ve 3. Yüzyıllara Ait Mısır Menşeli Papirüslerdeki Hadislerin Kaynakları", Tokat İlmiyat Dergisi 8/1 (2020): 21-51.
- "İbn Şihâb ez-Zühri (öl. 124/742)'ye Nispet Edilen Mısır Menşeli Bir Papirüsteki Rivâyetlerin Mütâbaat Bakımından İncelenmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020): 651-687.
- ‘Ali b. Hujr**, Abu'l-Hasan al-Sa ‘di. *Hadithu ‘Ali b. Hujr el-Sa ‘di ‘an Ismâ‘il b. Ja ‘far al-Madanî*. ed. Umar b. Rafüd b. Rafid al-Sufyânî. Riyadh: Maktabatu'r-Rushd, 1998.
- Bagawî**, Abu'l-Qâsim ‘Abdullâh b. Muhammad. *Mu ‘jamu's-sahâba*. ed. Muhammadu'l-Amin Muhammad al-Jakanî. Kuwayt: Maktabatu Dâru'l-Bayân, 2000.
- Biqā ‘î**, Abu'l-Hasan Burhanaddin İbrâhîm b. ‘Umar b. Hasan. *Masā ‘idu'n-nazar li'l-ishrâf alâ maqāsidi's-suwar (al-Maqsidu'l-asmâ fi mutâbaqa ismi kulli sûretin li'l-musammâ)*. ed. ‘Abdussemin ‘ Muhammad Hasanayn. Riyadh: Maktabatu'l-Ma ‘arif, 1987.
- Elik**, Hasan. "İbn Âişe, Ubeydullah b. Muhammed", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DIA)*.
- Eren**, Mehmet. "Hadis Edebiyatında Mu ‘cem-Meşyaha Türü Kitaplar". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2005), 19-28.
- Ezber**, Muhammet. *İbrahim bin Tahman (ö. 163/780) ve Hadis İlmindeki Yeri*. İstanbul: İstanbul University Social Sciences Institute, MA Thesis, 2015.
- Fasawî**, Ya ‘qub b. Sufyân. *al-Ma ‘rifa wa't-târîkh*. ed. Akram Ziyâ al-Umerî. Beirut: Muassasatu'r-Risâla, 1981.
- Hamidullah**, Muhammad. "Aqdamu ta ‘lif fi'l-hadîsthi'n-nabawî Sahîfetu Hammâm b. Munabbih wa makânatuhâ fi târîkhi ‘ilmi'l-hadîth". *Majallatu Majma ‘u'l- ‘ilmî*. Damascus, XXVIII (1953), p. 96-116, 270-281, 443-467.
- Khatîb al-Bagdâdî**, Abû Bakr Ahmad b. ‘Ali, *Târîkhu Bagdâd*, ed. Bashshâr ‘Awwâd Ma ‘rûf. Beirut: Dâru'l-Garbi'l-Islâmî, 2002.
- Hammāmî et.al.**, Abu'l-Hasan ‘Ali b. Ahmad b. ‘Umar b. Hafs. *Majmū ‘un fîhi musannafātu Abî'l-Hasan ibnu'l-Hammāmî ‘Ali b. Ahmad b. ‘Umar al-Bagdâdî al-Muqrî 419 h. wa ajzâu hadîsiyyati ukhrâ*. ed. Nabil Sa ‘daddîn Jarrâr. Riyadh: Maktabatu Advâi's-Salaf, 2004.
- Huttelî**, Abu'l-Qâsim Ishâq b. İbrâhîm. *Kitâbu'd-dibâj*. ed. İbrâhîm Sâlih. Damascus: Dâru'l-Bashâir, 1994.
- Ibn Asâkir**, Abu'l-Qâsim ‘Ali b. al-Hasan. *Târîkhu Madînatî Dîmashq*. ed. ‘Umar b. Garâma al- ‘Amrawî. Damascus: Dâru'l-Fikr, 1995.

- Ibn Abī Hātim**, Abū Muhammad ‘Abdurrahmān b. Muhammad al-Rāzī. *al-Jarh wa’t-ta’dil*. Beirut: Dāru Ihyāi’t-Turāthi’l- ‘Arabī, 1952, 5: 335.
- Ibn Hibbān**, Ebū Hātim Muhammad b. Hibbān al-Bustī. *Kitābu’s-Thiqāt*. Haydarābād: Dāiratu’l-Ma ‘ārifi’l- ‘Uthmaniyya, 1973.
- al-Majrūhīn mina’l-muhaddithīn wa’d-du ‘afā wa’l-matrūkīn*. ed. Mahmūd Ibrāhīm Zāyed. Aleppo: Dāru’l-Wa ‘y, 1976.
- Ibn Sa ‘d**, Abū ‘Abdullāh Muhammad. *at-Tabaqātū’l-kubrā*. ed. Muhammad Abdulkādir ‘Atā. Beirut: Dāru’l-Kutubi’l- ‘Ilmiyya, 1990), 7: 220.
- Ibn Tahmān**, Abū Sa ‘id Ibrāhīm b. Tahmān b. Shu ‘ba al-Harawī. *Mashyhatu Ibn Tahmān*. ed. Muhammad Tāhir Mālik. Damascus: Matbū ‘ātu Majma ‘il- Lugati’l- ‘Arabiyya, 1983.
- Ibnu’l-Qattān**, Abu’l-Hasan ‘Alī b. Muhammad al-Fāsī. *Bayānu’l-wahm wa’l-ihām fi Kitābi’l-ahkām*. ed. Huseyn ‘Ayt Sa ‘id. Riyadh: Dāru’t-Tayba, 1997.
- Ibnu’s-Salāh**, Abū ‘Amr Taqiyyuddīn ‘Uthmān b. Salāhaddīn al-Shahrazūrī. *Ulūmu’l-hadīth*. ed. Nuraddīn ‘Itr. Beirut: Dāru’l-Fikr, 1986.
- Qādī al-Māraṣṭan**, Abū Bakr Muhammad b. ‘Abdulbāqī b. Muhammad al-Ansārī. *Ahādīthu’sh-shuyūhi’s-thiqāt: ash-shahīr bi al-mashyakhatu’l-kubrā*. ed. Sharīf Khātim b. ‘Arif al- ‘Awnī. Mecca: Dāru ‘Ālami’l-Fawāid, 2001.
- Kandemir**, M. Yaşar. “İbn Hacer el-Askalânî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*.
- Kattānī**, Muhammad Abdulhayy. *Fihrisu’l-fahāris*. ed. Ihsan Abbās. Beirut: Dāru’l- Garbi’l-Islāmī, 1982.
- Layth b. Sa ‘d**, *Juz’ fīhi majlis min fawāidi’l-Layth b. Sa ‘d*. ed. Muhammad b. Rizq b. Tarhūnī. Riyadh: Ālemu’l-Kutub, 1987.
- Maqdisī**, Abu’l-Qāsim Shahābeddīn ‘Abdurrahmān Abū Shāme. *al-Bā ‘ith ‘alā inkāri’l-bida ‘ wa’l-hawādith*. ed. ‘Uthmān Ahmad Anbar. Cairo, Dāru’l-Hudā, 1978.
- Mizzī**, Abu’l-Hajjāc Yūsuf b. ‘Abdurrahmān. *Tahzību’l-Kamāl fī asmāi’r-rijāl*. Beirut: Muassasatu’r-Risāla, 1980.
- Mugultay b. Qilij**, Abū ‘Abdullāh ‘Alāuddīn. *Ikmālu Tahzibi’l-kamāl fī asmāi’rijāl*. ed. ‘Ādil b. Muhammad ve ‘Usāma b. Ibrāhīm. Cairo: al-Fārūq al-Hadītha, 2001.
- Sakhāwī**, Abu’l-Khayr Shamsuddīn Muhammad b. ‘Abdurrahmān b. Muhammad. *al-Dawu’l-lāmi ‘ li-ahli’l-karni’t-tāsi ‘*. Beirut: Daru Maktabati’l-Hayāt, t.y.

- Sufyān al-Sawrī**, Abū ‘Abdullāh Sufyān b. Sa‘īd. *Min hadīthi'l-Imām Sufyān b. Sa‘īd al-Sawrī: rivāyatu al-Sarī b. Yahyā ‘an shuyūhihi ‘ani's-Sawrī wa riwāyatu Muhammad b. Yūsuf al-Firyābī ‘ani's-Sawrī*. ed. Āmir Hasan Sabri. Beirut: Dāru'l-Bashāiri'l-Islāmiyya, 2004.
- Sufyān b. ‘Uyayna**, Abū Muhammad al-Kūfī al-Makkī. *Juzu hadīthi Sufyān b. ‘Uyayna*, ed. Mas‘ad b. ‘Abdulhamid al-Sa‘danī. Tanta: Dāru's-Sahāba li't-Turāth, 1992.
- Suyūṭī**, Jalāladdīn ‘Abdurrahmān b. Abū Bakr. *Jam‘u'l-jawāmi‘ (Jāmi‘u'l-kabīr)*. ed. Mukhtār Ibrāhīm Hāij et. al. Cairo: Dāru's-Sa‘āda, 2005.
- Tārīkhu'l-khulafā*, ed. Hamdi Demirtaş. Mecca: Maktabatu Nizār Mustafā al-Bāz, 2004.
- Wakī‘ b. al-Jarrāh**, Abū Sufyān b. Malīh al-Ruāsī. *Nushatu Wakī‘ b. al-Jarrāh*. ed. Fahd al-Hammūdī. Beirut: al-Shabakatu'l-'Arabiyya li'l-Abhāth wa'n-Nashr, 2014.
- Yazīd b. Abū Habīb**, *Juzu ahādīthi Yazīd b. Abī Habīb al-Misrī, in Ahādīthu'sh-shuyūhi'l-kibār – Akdamu'l-mahtūtātī'l-hadīthiyye* (p. 11-64). ed. Hamza Ahmad Zayn. Cairo: Dāru'l-Hadīth, 2004.
- Zahabī**, Abū ‘Abdullāh Shamsaddīn. *Tazkiratu'l-huffāz*. Beirut: Dāru'l-Kutubi'l-‘Ilmiyya, 1998.
- Siyaru a'lāmi'n-nubalā*. ed. Shu‘ayb Arnaūt. Beirut: Muassasatu'r-Risāla, 1985.

50 تحقيق الجزء

جزء فيه أحاديث عبيد الله بن محمد بن حفص العيشي رحمه الله تعالى

- رواية أبي القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي عنه،
رواية أبي القاسم عبيد الله بن محمد بن إسحاق بن حبابة المثنوي عنه،
رواية أبي الحسين أحمد بن محمد بن أحمد بن النقر البزاز عنه،
رواية أبي منصور عبد الرحمن بن محمد بن عبد الواحد القزاز عنه،
رواية أبي حفص عمر بن محمد بن معمر بن طبرزد البغدادي عنه،
رواية أبي الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد ابن النجاري عنه،
رواية أبي محمد عبد الله بن محمد بن إبراهيم ابن القيم عنه،
رواية الحافظ أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين القرافي عنه،
رواية الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني عنه،
رواية أبي المحاسن يوسف بن شاهين العسقلاني سبطه عنه إجازة وسماعا.

[16]/

بسم الله الرحمن الرحيم رب أعن ويسر يا كريم

أخبرنا الشيخ الإمام العلامة حافظ العصر شيخ الإسلام أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني سماعا عليه من قوله حديث حجاج بن أرطاة إلى آخره وأجازه لما يراه في رجب ٨٤٥. وقرأته على هاجر بنت الرق محمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد العزيز القدسي في⁵¹ شهر رمضان سنة ثمان وستين وثمان مائة قال انا الإمام الحافظ أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن القرافي سماعا للأول من أوله إلى حديث سلمان الفارسي بقي من الأرض فيتوضأ أو يتيمم الحديث. وأجازه لنا فيه

50 يستخدم هذا المنهج كأساس للترجيح بين الأحاديث: يعطى المصدر الأقدم والمشهور لورود الحديث إن وجد، بعد ذلك يذكر الحديث في مصادر الكتب الستة (على الأكثر اثنان) إن وجد. وكذلك في ترجيح حديث (وإن كان يعود إلى فترة متأخرة) تعطى الأولوية لكتابة الراوي قدر الإمكان. إضافة إلى ذلك، يعطى من الأحاديث المكررة في الكتاب الحديث المناسب فقط.
51 في الهامش: يوم الأحد حادي عشرين.

وإجازة إن لم يكن سماعا للثانية. انا المسند أبو محمد عبد الله بن محمد بن إبراهيم ابن نصر بن فهد ابن القيم بقرآتي عليه في يوم الأحد سادس عشرين رمضان سنة ٧٤٩ بصالحية دمشق ح وأخبرنا غالبا الشيخ أبو زيد عبد الرحمن بن عمرو القبابي في مائة غير مرة عن أبي محمد ابن القيم انا مسند الأفاق أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسي الشهير بابن البخاري في يوم الأربعاء الخامس والعشرين من رجب سنة ٦٧٩ بالعثمانية. انا أبو حفص عمر بن محمد بن معمر بن طَبْرَزَد البغدادي انا أبو منصور عبد الرحمن بن محمد بن عبد الواحد القزاز سماعا والقاضي أبو بكر محمد بن عبد الباقي بن محمد الأنصاري وأبو القاسم إسماعيل بن أحمد بن عمر السمرقندي أجازاه إن لم يكن سماعا قالوا انا الشيخ أبو الحسن أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن النقور البزاز انا أبو القاسم عبيد الله بن إسحاق بن سليمان بن مخلد بن حبابة قرأه عليه في شهر ربيع الآخر سنة ٣٨٦. قال انا أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي ثنا عبيد الله بن محمد بن حفص العيشي املاء من كتابه سنة سبع وعشرين ومائتين بالعسكر

[ثابت بن أسلم]⁵²

[1] قال حدثنا حماد بن سلمة بن دينار مولى بني ربيعة بن مالك بن حنظلة⁵³ عن ثابت عن أنس أن عباد بن بشر وأسيد بن حضير كانا عند رسول الله ﷺ في ليلة ظمء حنْدِس - قال العيشي: الحندس، شديدة الظلمة - فلما خرجا أضاعت عصا أحدهما فمشيا في /16ظ|

ضوئها فلما افترقت بهما الطريق أضاعت عصا الآخر». ⁵⁴ O

[2] حدثنا حماد عن ثابت عن أنس أن النبي ﷺ قال: «خَفَّتِ الجنة بالمكارة وحفت النار بالشهوات». ⁵⁵ O

[3] حدثنا حماد عن ثابت عن أنس أن النبي ﷺ صلى على بساط تطوعا تشكرا. ⁵⁶ O

[4] حدثنا حماد عن ثابت عن أنس أن النبي ﷺ أتاه جبريل عليه السلام وهو يلعب مع الغلمان فأخذه فصرعه وشق عن قلبه فاستخرج القلب فشق القلب فاستخرج منه علقة فقال: «هذا حظ الشيطان منك» ثم غسله في طست من ذهب بماء زمزم ثم لأمه فأعاده في مكانه وجاء الغلمان يسعون إلى أمه. قال العيشي:

⁵² هو ثابت بن أسلم البُتَّاني أبو محمد البصري ثقة عابد من الرابعة مات سنة بضع وعشرين ومائة. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 132.

⁵³ هو حماد ابن سلمة بن دينار البصري أبو سلمة ثقة عابد أثبت الناس في ثابت وتغير حفظه بأخرة مات سنة سبع وستين ومائة. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 178.

⁵⁴ جامع معمر بن راشد؛ ٢٨٠/١١؛ صحيح البخاري، ٣٦/٥؛ جزء البغوي، ص. ٣٠.

⁵⁵ مسند أحمد، ٤٢٧/٢١؛ صحيح مسلم، ٢١٧٤/٤؛ سنن الترمذي، ٦٩٣/٤.

⁵⁶ مسند السراج، ص. ٣٧٣. انظر: السنن الكبرى للبيهقي، ١٤٨/٥.

«يعني ظنّره. فقالوا: إن محمداً قد قتل فاستقبلوه منتقع اللون. قال أنس: فقد كنت أرى أثر ذلك المخيط في صدره عليه السلام». O 57

[5] حدثنا حماد عن ثابت عن أنس أن الأنصار قالوا يوم حنين لما أعطى رسول الله ﷺ أبا سفيان وعيينة والأقرع ما أعطى قالوا: «سيوفنا تقطر من دمائهم وهم يذهبون بالمغنم» فبلغ ذلك النبي ﷺ فجمعهم في قبة حتى فاضت قال: فقال: «أفيكم أحد من غيركم؟» قالوا: «ابن أختنا». فقال: «ابن أخت القوم منهم». ثم قال: «قلتم سيوفنا تقطر من دمائهم وهم يذهبون بالمغنم والذي نفسي بيده لو سلك الناس واديا وسلكتهم شجعا لسلكت شعب الأنصار». O 58

[6] حدثنا حماد عن ثابت عن أنس أن رسول الله ﷺ كان يُغَيِّرُ عند صلاة الفجر وكان يستمع الأذان فإذا سمع الأذان أمسك وإلا أغار فاستمع ذات يوم فسمع رجلا يقول الله أكبر الله أكبر فقال على الفطرة فقال: «أشهد أن لا إله إلا الله فقال: خرجت من النار». O 59

[7] حدثنا حماد عن ثابت عن أنس أن رسول الله ﷺ قال: «لقد أُخِفْتُ في الله عز وجل وما يخاف أحد ولقد أُؤْيِثْتُ في الله وما يؤذى أحد. ولقد أتت علي ثلاثون من بين يوم وليلة وما لنا طعام يأكله إلا شيء يُؤاريه إبطُ بلال». O 60

[8] حدثنا حماد عن ثابت أبي رافع عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال «إن رجلا ممن كان قبلكم لم يعمل خيرا قط إلا التوحيد. فلما احتضر قال لأهله: انظروا إذا مت فاحرقوني حتى يدعوني حُمًا ثم اطحنوني ثم اذروني في يوم [17]»

راح فلما مات فعلوا ذلك به فقال الله عز وجل: يا ابن آدم ما حملك على ما فعلت؟ قال: أي رب مخافتك. قال: فغفر له بها». O 61

[9] أخبرنا حماد أخبرني غير واحد عن الحسن ومحمد عن النبي ﷺ بمثل ذلك O

[10] أخبرنا حماد بن سلمة عن ثابت عن أبي رافع أن أبا هريرة كان يؤذن لمروان فاشتراط عليه أنه لا يسبقه بالضالين حتى يعلم أنه قد دخل في الصف فكان مروان إذا قال: «ولا الضالين» قال أبو هريرة:

57 مسند البزار، ٣/٣٤٢؛ تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، ٣/٤٥٩.

58 مسند أحمد، ١٩٤/٢١.

59 صحيح البخاري، ٤/٤٧؛ صحيح مسلم، ١/٢٨٨؛ سنن الترمذي، ٤/١٦٣.

60 مصنف ابن أبي شيبة، ٧/٣٣٢؛ سنن الترمذي، ٤/٦٤٥؛ سنن ابن ماجه، ١/١٠٥.

61 موطأ مالك، ١/٢٤٠؛ مسند أحمد، ١٣/٤٠٨؛ صحيح البخاري، ٤/١٧٦؛ صحيح مسلم، ٤/٢١٠.

«آمين». يمد بها صوته وقال: «إذا وافق تأمين أهل السماء تأمين أهل الأرض أحسبه قال: غفر لهم».⁶²

O

[11] أخبرنا حماد عن ثابت عن عبد الله بن عبيد بن عمير أن ابن عمر قال: «المؤمن أكرم على الله عز وجل من الكعبة الحرام».⁶³ O

[12] حدثنا حماد عن ثابت قال: قال داود عليه السلام: «يا رب كيف بأوريا ابن حنان؟ قال: أَسْتَوْهَيْكَ مِنْهُ فَيَهَبُكَ لِي. فَأَرْضِيهِ مِنْ عِنْدِي قَالَ الْآنَ عَلِمْتُ أَنْ قَدْ غَفَرْتَ لِي».⁶⁴ O

[13] أخبرنا حماد بن سلمة أنا قتادة عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ نهى عن الْمُجْتَمَةِ والجلالة.⁶⁵ O

[14] حدثنا حماد عن قتادة عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «رسول الرجل إلى الرجل إذنه».⁶⁶ O

[15] أخبرنا حماد أنا قتادة عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ نهى عن الشرب من فِي السِّقْفِ.⁶⁷ O

حديث أيوب السخيتاني⁶⁸

[16] حدثنا حماد أنا أيوب وحبيب عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «رسول الرجل إلى الرجل إذنه».⁶⁹ O

[17] حدثنا حماد عن أيوب عن نافع أن ابن عمر كان إذا قيل له «ادخل بسلام» لم يدخل قال: «يشترطون علي».⁷⁰ O

[18] حدثنا حماد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر أنه كان إذا سافر لم يزد على أن يقيم إلا في صلاة الفجر فإنه كان يؤذن ويقيم وقال: «إنما جعل الأذان ليجمع عليه».⁷¹ O

⁶² السنن الكبرى للبيهقي، ٨٥/٢، انظر: الحديث ١٥.

⁶³ البصائر والذخائر لأبي حيان، ١٣٥/٣، قارن بسنن ابن ماجه، 95/5.

⁶⁴ مشيخة الأبنوسي، ١٣٠/١؛ الْمُخْلِصِيَّاتُ لأبي طاهر المخلص، ٣٦٥/٢.

⁶⁵ مع زيادة في مسند أحمد، ٢٤٠/٥؛ سنن أبي داود، ٣٣٦/٣؛ سنن الترمذي، ٢٧٠/٤.

⁶⁶ سنن أبي داود، ٣٤٨/٤.

⁶⁷ مصنف ابن أبي شيبة، ١٠٢/٥؛ صحيح البخاري، ١١٢/٧؛ سنن أبي داود، ٣٣٦/٣.

⁶⁸ هو أيوب بن أبي تيمية كيسان السخيتاني أبو بكر البصري ثقة ثبت حجة من كبار الفقهاء العباد مات سنة إحدى وثلاثين ومائة. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 117.

⁶⁹ سبق الحديث من رواية قتادة (رقم ١٤).

⁷⁰ قارن بجامع معمر بن راشد، ٣٨٣/١٠؛ مصنف ابن أبي شيبة، ٢٥٦/٥.

⁷¹ موطأ مالك، ٧٢/١؛ مصنف ابن أبي شيبة، ١٩٧/١.

[19] أخبرنا حماد عن أيوب عن أبي قلابة أنهم قالوا لرسول الله: «كنا نَعْتِزُّ في الجاهلية فنعتز في الإسلام؟» قال: «اذبحوا لله عز وجل في أي شهر كان ثم أطعموا ويَرُوا». O⁷² / [17ظ]

[20] أخبرنا حماد أنا أيوب عن نافع أن ابن عمر كان يستحب أن يستقبل بذبيحته القبلة ويكره أن لا يستقبل بها القبلة. O⁷³

[21] أخبرنا حماد أنا أيوب عن نافع أن ابن عمر ذبحت له شاة ولم يستقبل بها القبلة -أو قال: نُحِثَتْ - فلم يأكل منها. قال العيشي: «إذا بلغ السكين العظم غمر سكينه في النخاع». O⁷⁴

[22] أخبرنا حماد عن أيوب أن عكرمة سئل عن العود بذبح به قال: «ما قرى الأوداج غير مُتَرَدٍّ⁷⁵ فكل». O⁷⁶ وأنشد العيشي:

وأراك تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري O⁷⁷

[23] حدثنا حماد ثنا أيوب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه سئل عن المُتَرَدِّيَةِ فقال: «لا تكون ذكاة إلا من اللَّبَّةِ والخلق». O⁷⁸

[24] حدثنا عبيد الله وعلي بن الجعد الجوهري وأبو نصر التمار وكامل بن طلحة وعبد الأعلى ابن حماد قالوا ثنا حماد بن سلمة ثنا أبو العشاء الرازي عن أبيه قال قلت: «يا رسول الله أما تكون الذكاة إلا من اللبة والخلق؟» فقال رسول الله ﷺ: «لو طعنت في فخذها أجزأك. قال العيشي: زعم المشايخ قُبُلًا أن ذاك لا يكون إلا للمتردة». O⁷⁹

باب الشرب قائما ومن في السقاء

[25] أخبرنا حماد عن أيوب عن عكرمة أبي هريرة أن رسول الله ﷺ نهى أن يشرب الرجل قائما. O⁸⁰

[26] أخبرنا حماد عن أيوب عن عكرمة عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ نهى عن الشرب من في السقاء. O⁸¹

⁷² مصنف عبد الرزاق الصنعاني، ٣٤١/٤. قارن بسنن أبي داود، ١٠٤/٣؛ سنن النسائي، ١٦٩/٧.

⁷³ السنن الكبرى للبيهقي، ٤٧٩/٩.

⁷⁴ مصنف عبد الرزاق الصنعاني، ٤٩٠/٤.

⁷⁵ في عبد الرزاق: مُتَرَدٍّ.

⁷⁶ لم أجده من عكرمة ولكن يوجد رواية عكرمة من ابن عباس. انظر: الأم للشافعي، ٢٥٥/٢؛ مصنف عبد الرزاق الصنعاني، ٤٩٧/٤.

⁷⁷ انظر: عيار الشعرايين طباطبا، ص. ١٧٧.

⁷⁸ معجم الصحابة للبغوي، ٢٣٣/٥.

⁷⁹ مصنف ابن أبي شيبة، ٢٥٦/٤؛ سنن أبي داود، ١٠٣/٣؛ معجم الصحابة للبغوي، ٣٦٢/١.

⁸⁰ مسند أحمد، ٧٩/١٤.

[27] أخبرنا حماد انا أيوب وعباد بن منصور أنهما أتيا سالم بن عبد الله يسألانه عن الشرب من في السقاء فرأياه شرب من إداوة. فقلنا ما نسأله وهو يتعلم. ⁸² O

[28] أخبرنا حماد انا عبد الله بن عثمان بن خثيم عن علي بن عبد الله البارقى قال: «ناولت عبد الله بن عمر إداوة فشرب قائما». ⁸³ O

[29] أخبرنا حماد انا عاصم الأحول عن عامر الشعبي عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ جاء إلى زمزم فناولناه دلوا فشرب قائما. ⁸⁴ O

[30] أخبرنا حماد انا عمران بن حدير عن يزيد بن عطار أن ابن عمر كان يشرب ⁸⁵ [18و]

على عهد رسول الله ﷺ قائما وناكل ونحن نسعى. ⁸⁶ O

[31] أخبرنا حماد انا عبيد الله بن عمر أن أخا له من الأنصار ناولت النبي ﷺ إداوة فأخذها فشرب قائما. ⁸⁷ O

[32] أخبرنا حماد انا هشام بن عروة عن أبيه أن رسول الله ﷺ نهى أن يشرب من في السقاء لأن ينتنه. ⁸⁸ O

[33] أخبرنا حماد عن أيوب عن عكرمة عن أبي هريرة قال: قال يعني النبي ﷺ: «لا يَمْنَعَنَّ أَحَدُكُمْ جَارَهُ أَنْ يَجْعَلَ خَشْبَةً فِي جِدَارِهِ». ⁸⁹ O

[34] أخبرنا حماد عن علي بن زيد عن أنس أن رسول الله ﷺ كان يمر ببيت فاطمة عليها السلام بعد أن بنى بها علي بن أبي طالب رضي الله عنه بستة أشهر يقول «الصلوة: (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا)» [الأحزاب، ٣٣/٣٣]. ⁹⁰ O

[35] أخبرنا حماد عن علي بن زيد عن أبي نضرة قال خطبنا ابن عباس على هذا المنبر منبر البصرة فكان فيما قال: «يطول يوم القيامة على الناس فإذا أراد الله أن يصدع بين خلقه نادى مناد: «أين النبي

⁸¹ جامع معمر بن راشد، ٤٢٨/١٠؛ صحيح البخاري، ١١٢/٧؛ سنن ابن ماجه، ٤٨٩/٤.

⁸² مصنف ابن أبي شيبة، ١٠٣/٥، إلا بزيادة «فقلنا ما نسأله وهو يتعلم».

⁸³ انظر: مصنف ابن أبي شيبة، ١٠٠/٥-١٠١؛ سنن ابن ماجه، 424/4.

⁸⁴ مصنف ابن أبي شيبة، ١٠٠/٥؛ صحيح البخاري، ١٥٦/٢؛ صحيح مسلم، ١٦٠٢/٣.

⁸⁵ كذا في الأصل. أظن فيه خطأ وصوابه: قال: كنا نشرب.

⁸⁶ مسند أحمد، ٢٠٨/٨؛ سنن ابن ماجه، 424/4؛ سنن الترمذي، ٣٠٠/٤.

⁸⁷ لم أجده.

⁸⁸ مجموع فيه مصنفات أبي الحسن ابن الحماصي وأجزاء حديثية أخرى، ص. ٣٤٢؛ السنن الكبرى للبيهقي، ٨٢/١٥. رواه

الحاكم موصولا عن عائشة رضي الله عنها. المستدرک علی الصحیحین للحاکم، ١٥٦/٤.

⁸⁹ مسند أحمد، ٧٩/١٤؛ صحيح البخاري، ١١٢/٧؛ صحيح مسلم، ١٢٣٠/٣.

⁹⁰ مصنف ابن أبي شيبة، ٣٨٨/٦؛ سنن الترمذي، ٣٥٢/٥.

الأمي وأمته؟» فنحن الآخرون الأولون نحن آخر الأمم وأول من يحاسب فيفرج الأمم عن طريقنا فنمضي غُرًا محجلون من آثار الطهور فتقول الأمم كادت هذه الأمة أن تكون أنبياء كلها». ⁹¹ O

حديث علي بن زيد ⁹²

[36] أخبرنا حماد بن سلمة انا علي بن زيد عن سعيد بن المسيب قال: نزلت هذه [الآية] «وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ» [الرعد، ٦/١٣] قال رسول الله ﷺ: «لولا عفو الله وتجاوزة ما هنا أحدا عيش ولولا وعيده وعقابه لا تكل كل أحد». ⁹³ O

[37] حدثنا حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن أبي المليح عن روح بن عابد عن أبي العوام عن معاذ بن جبل قال: كنت رديف النبي ﷺ على جمل أحمر فقال: «يا معاذ!» قلت: «لبيك وسعديك» يردد هذا الكلام ثلاث مرات. «هل تدري ما حق الله عز وجل على العباد؟» قلت: «الله ورسوله أعلم». قال: «فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشرکوا به شيئاً. فهل تدري ما حق العباد على الله إذا هم فعلوا ذلك؟» قلت: «الله ورسوله أعلم» يردد هذا الكلام ثلاث. قال: قال رسول الله ﷺ: «فإن حقهم على الله إذا فعلوا ذلك أن يغفر لهم ويدخلهم الجنة». ⁹⁴ O

[38] أخبرنا حماد انا علي بن زيد عن علي بن حسين أن رسول الله ﷺ قال: «ما بين حجرتي ومنبري روضة من رياض الجنة». ⁹⁵ O / [18ظ]

[39] أخبرنا حماد عن علي بن زيد عن الحسن بن عثمان بن أبي العاص أن رسول الله ﷺ قال: «إن في الليل ساعة يفتح الله عز وجل فيها أبواب السماء فينادي مناد: هل من داع فيستجاب له، هل من سائل فيعطى، هل من مستغفر فيغفر له». ⁹⁶ O

[40] أخبرنا حماد عن علي بن زيد عن أبي عثمان عن خالد بن عرفطة أن رسول الله ﷺ قال: «يا خالد إنه ستكون أحداث واختلاف وفرقة فإذا كان ذلك فإن استطعت أن تكون المقتول لا القاتل فافعل». ⁹⁷ O

[41] أخبرنا حماد سلمة انا علي بن زيد عن أم محمد أن عائشة رضي الله عنها كانت تتخذ إهاب أضحيتها وسقا للنبيذ. قال العيشي: «أم محمد امرأة من بني سليم». ⁹⁸ O

⁹¹ يوجد مفصلاً في مسند أبي داود الطيالسي، ٤/٤٣٠؛ مسند أحمد، ٤/٣٣٠.
⁹² هو علي بن زيد بن عبد الله بن زهير بن عبد الله بن جدعان النخعي البصري أصله حجازي وهو المعروف بعلي بن زيد بن جدعان ينسب أبوه إلى جد جده ضعيف مات سنة إحدى وثلاثين ومائة وقيل قبلها. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 401.

⁹³ تفسير ابن أبي حاتم، ٧/٢٢٢٤.

⁹⁴ مسند أحمد، ٣٦/٣٦٧؛ صحيح البخاري، ٨/١٠٥؛ صحيح مسلم، ١/٥٨؛ معجم الصحابة للبغوي، ٣/٢٧٦.

⁹⁵ موطأ مالك، ١/١٩٧؛ مسند أحمد، ١٦/٥٢٩؛ صحيح البخاري، ٣/٢٣.

⁹⁶ معجم الصحابة للبغوي، ٤/٣٥١.

⁹⁷ مصنف ابن أبي شيبة، ٧/٤٥٧؛ معجم الصحابة للبغوي، ٢/٢٣٣.

[42] أخبرنا حماد بن سلمة ثنا أشعث بن عبد الرحمن الجرمي عن أبي قلابة عن أبي الأشعث الصنعاني عن النعمان بن بشير أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله كتب كتابا قبل أن يخلق السماوات والأرض بألفي عام أنزل منه آيتين ختم بهما سورة البقرة ولا تقرأن في دار ثلاث ليال فيقربها شيطان». ¹⁰⁰ O

حديث حميد الطويل¹⁰¹

[43] أخبرنا حماد عن حميد عن بكر بن عبد الله قال: «كل شيء لله عز وجل جند حتى الزبد جند من جنود الله عز وجل». ¹⁰² O

[44] أخبرنا حماد عن حميد عن بكر بن عبد الله المزني قال: «كنت في المسجد بمكة¹⁰³ والإمام يخطب يوم الجمعة فجاء الكريّ فقال: «انطلق فقد مضى أصحابك». قال: قلت: «حتى أصلي الجمعة. وألحق بأصحابي» قال: وابن عمر سمع. فلما قضينا صلاتنا قال ابن عمر: «أما كريك فحمار أما أنت فلا جمعة لك». ¹⁰⁴ O

[45] أخبرنا حماد عن حميد عن الحسن ابن علي بن أبي طالب قال: «من سمع النداء فلم يجب فلا صلاة له». ¹⁰⁵ O

[46] أخبرنا حماد عن حميد قال: «صلينا مع أبي الخليل في بيته فأقام». ¹⁰⁶ O

[47] أخبرنا حماد عن حميد عن أبي معشر عن إبراهيم أنه كان في مطبخ ابن مسعود حمار وحشي فاستقر عليهم أن يذبحوه فأخذ الخباز سيفاً فضرب به عنقه وسمى وقسم منه طعاماً ثم جأه إلى ابن مسعود فقيل له: «إن الخباز صَبَعَ كذا وكذا فأمسك هيئة. ثم قال: هو صيد فكلوا». ¹⁰⁷ O

[48] حدثنا حماد ثنا حميد عن الحسن أن رجلاً سأل النبي ﷺ أي الليل أفضل؟ قال: «تَبَجَّ الليل الأوسط». ¹⁰⁸ O [19و]

⁹⁸ كتاب الأشربة لأحمد بن حنبل، ص. ٢٩.
⁹⁹ هو أشعث بن عبد الرحمن الجرمي وقيل الأزدي بصري صدوق من السابع. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 113.
¹⁰⁰ مسند أحمد، ٣٠/٣٦٣؛ سنن الترمذي، ١٥٩/٥.
¹⁰¹ هو حميد بن أبي حميد الطويل أبو عبيدة البصري ثقة مدلس مات سنة اثنتين ويقال ثلاث وأربعين ومائة. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 181.
¹⁰² لم أجده.
¹⁰³ وفي الروايات الآخر: المدينة.
¹⁰⁴ مصنف ابن أبي شيبة، ٤٥٨/١؛ شعب الإيمان، ٤١٣/٤.
¹⁰⁵ مصنف عبد الرزاق الصنعاني، ٤٩٧/١.
¹⁰⁶ لم أجده.
¹⁰⁷ مصنف ابن أبي شيبة، ٢٥٢/٤.

[49] أخبرنا حماد عن الجريري عن أبي نضرة عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «نحن آخر الأمم وأول من يحاسب يقال: أين الأمة الأمية ونبيها؟ فنحن الآخرون الأولون». O¹¹⁰

[50] أخبرنا حماد عن الجريري عن أبي العلاء عن مطرف عن عثمان بن أبي العاص أنه قال: «يا رسول الله اجعلني إمام قومي». قال: «أنت إمامهم وأقذّرهم بأض[عفهم] واتخذ مؤذنا لا يأخذ على أذانه أجرا». O¹¹¹

[51] أخبرنا حماد عن الجريري أن عبد الله بن شقيق قال: «كان المؤذنون يؤذنون فوق المنارة ويقيمون أسفل المسجد». O¹¹²

حديث قيس بن سعد¹¹³

[52] أخبرنا حماد عن قيس بن سعد عن مجاهد عن ابن عباس أو أبي هريرة - شك حماد - أنه قال: «إذا أذن المؤذن أدبر الشيطان وله ضراط يسمع ما بين الرّوحاء والمدينة فإذا سكّت المؤذن رجّع فإذا أقام فعل مثل ذلك¹¹⁴ فإذا فرغ المؤذن ودخل في الصلاة جاء فألقي شبكته، فهذا يعبث بلحيته وهذا يعبث بثوبه وهذا يعبث بالحصى وهذا يعبث بكذا». O¹¹⁵

[53] أخبرنا حماد أنا قيس بن سعد عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: «لا تكون زكاة إلا من اللبّة والحلق». O¹¹⁶

[54] أخبرنا حماد أنا أبو نوفل وعمار بن أبي عمار عن الحسن أنه قال: «في المتردي أظعن في خاصرتها أو حيث قَدَرْتَ عليه منها ثم كل». O¹¹⁷

[55] أخبرنا حماد عن حميد عن الحسن مثل ذلك O

[56] أخبرنا حماد عن إياس بن معاوية أن طاوسا كان لا يرى في الرّؤ[عاف] وضوءا. O¹¹⁸

¹⁰⁸ مصنف ابن أبي شيبة، ٣/٢؛ سنن ابن ماجه، ٣٠٢/٢؛ قارن بصحيح مسلم، ٨٢١/٢.

¹⁰⁹ هو سعيد بن إياس الجريري أبو مسعود البصري ثقة اختلط قبل موته بثلاث سنين مات سنة أربع وأربعين ومائة. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 233.

¹¹⁰ مسند أحمد، ٣٣١/٤؛ سنن ابن ماجه، ٣٥٠/٥.

¹¹¹ مسند أحمد، ٢٠١/٢٦؛ سنن أبي داود، ١٤٦/١؛ سنن النسائي، ٢٣/٢.

¹¹² لم أجده.

¹¹³ هو قيس بن سعد المكي ثقة مات سنة بضعة عشرة ومائة. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 457.

¹¹⁴ لروايات الحديث المختلفة انظر: صحيح البخاري، ١٢٥/١؛ صحيح مسلم، ٢٩١/١.

¹¹⁵ القسم الأخير (فإذا فرغ المؤذن ودخل في الصلاة...) لم أجده في المصادر بين يدي.

¹¹⁶ سبق الحديث (رقم ٢٣).

¹¹⁷ قارن بمصنف عبد الرزاق الصنعاني، ٤٦٧/٤-٤٦٨.

[57] أخبرنا حماد عن يونس عن الحسن قال: إذا تشهد الرجل ثم رَعَفَ فيها تمت صلاته. وإن بقي عليه شيء من صلاته فليستقبل صلاته». O¹¹⁹

[58] أخبرنا حماد بن سلمة نا أبان ثنا العلاء بن أنس عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «من اغتيب عنده أخوه المسلم فلم ينصره وهو يستطيع نصره أدركه¹²⁰ عز وجل في الدنيا والآخرة». O¹²¹

[59] أخبرنا حماد عن أبي المهزم سمى أبا هريرة يقول: «المؤمن أكرم على الله عز وجل من الملائكة الذين عنده». O¹²²

[60] أخبرنا حماد نا أبي قرعة الباهلي عن حكيم بن معاوية القشيري عن أبيه أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن رجلا رَغَسَ الله [19ظ]

مالا - قال العيشي: يعني أعطاه الله عز وجل مالا- وولدا حتى ذهب عصر وجاء آخر. فلما أحضر قال لولده: أي بني، أي أب كنت لكم؟ قالوا: خير أب. قال: فهل أنتم مطيعي؟ وإلا أحدث مالي منكم». قالوا: «بلى نطيعك». قال: «انظروا إذا أنا مت أن تحرقوني حتى تدعوني فحما». فقال رسول الله ﷺ: «ففعّلوا والله قال ثم أذروني في يوم راح في البحر. لعلني أضل الله عز وجل». قال: «ففعّلوا والله قال: مجعته الله عز وجل كما كان» فقال: «يا ابن آدم ما حملك على ما فعلت؟» قال: «مخافتك أي رب». فتلافاه الله عز وجل بها. قال أبو القاسم¹²³: «أبو قرعة الباهلي الذي روى عن حماد هذا الحديث اسمه سويد بن جبير وهو أبو قرعة بن سويد روى عنه سعيد وغيره وأما حكيم بن معاوية. فقد روى عنه الجريري وأبو قرعة وهو أبو بهز عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ وخالف فيه رواية أبي قرعة في بعض لفظ الحديث». O¹²⁴

[عاصم بن بهدلة]¹²⁵

[61] أخبرنا حماد عن عاصم بن بهدلة عن أبي وائل عن ابن مسعود قال: «إن رجلا ممن كان قبلكم لم يعمل خيرا إلا التوحيد فلما احتضر. قال لأهله: «انظروا إذا أنا مت أن يحرقوني حتى يدعوني حما ثم اطحنوني ثم اذروني في البحر يوم راح». قال: ففعّلوا فإذا هو في قبضة الله عز وجل فقال: «يا ابن آدم

¹¹⁸ تعليق التعليق لابن حجر، ١١٧/٢.

¹¹⁹ لم أجده.

¹²⁰ وفي الهامش: لعله، أدله الله.

¹²¹ جامع معمر بن راشد، ١٧٨/١١؛ الجامع لابن وهب، ٥٣١/١.

¹²² سنن ابن ماجه، ٩٥/٥.

¹²³ يعني البغوي (ت. ٩٢٩/٣١٧).

¹²⁴ مسند أحمد، ٢٢٧/٣٣؛ تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، ١٧٧/١.

¹²⁵ هو عاصم بن بهدلة وهو ابن أبي النجود الأسدي مولاهم الكوفي أبو بكر المقرئ صدوق له أوهام حجة في القراءة وحديثه في الصحيحين مقرون مات سنة ثمان وعشرين ومائة. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 285.

ما حملك على ما فعلت؟» «أي رب مخافتك». قال: «فغفر له بها» O لم يعمل خيرا قط غير التوحيد.¹²⁶
O

[62] أخبرنا حماد ثنا عاصم عن زر عن حذيفة أن رجلا لم يعمل خيرا قط إلا التوحيد غير أنه كان يسلف الناس ويأخذ المنسور ويدع المعشور فلما احتضر أتاه ملكان فقال أحدهما لصاحبه: «أنظر قطعت بأصبعه في قلبه ثم شم» فقال: «كيف تجده؟» قال: «أجده كان سمحا بائعا وممتوعا» قال: «فغفر له لم يعمل خيرا قط إلا التوحيد». هكذا حدثناه العيشي «سمحا بائعا ومتوعا». قال البغوي: «وحدثني به عمي ثنا حجاج ابن المنهال...»¹²⁷ فذكر الحديث. وقال في آخره: «سمحا بائعا سمحا متقاضيا».¹²⁸ O

[63] أخبرنا حماد ثنا عاصم عن زر عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا فرطكم على الحوض».¹²⁹ O [20و]

[64] حدثنا حماد عن عاصم عن زر عن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ قال: «عرضت علي أمتي فرائث علي أمتي - قال العيشي: يعني أبطئت فأريتهم فأعجبني كثرتهم - قد ملنوا السهل والجبل» فقالوا: «يا محمد أراضيت؟» قلت: «نعم أي رب». «فإن لك مع هؤلاء سبعين ألفا يدخلون الجنة بغير حساب، وهم الذين لا يسترقون ولا يكتون، ولا يتطيرون، وعلى ربهم يتوكلون».¹³⁰ O

[65] أخبرنا حماد عن عاصم عن زر عن أبي صالح أن أبا هريرة قال: «إذا وافق تأمين الناس تأمين الملائكة أحسبه قال غفر لهم».¹³¹ O

[66] أخبرنا حماد عن عاصم بن بهدلة عن أبي صالح عن معاوية بن أبي سفيان أن رسول الله ﷺ كان إذا سمع المؤذن يقول الله أكبر الله أكبر قال مثل مقالته فإذا قال: «أشهد أن لا إله إلا الله» قال مثل ما يقول فإذا قال: «أشهد أن محمدا رسول الله» قال مثل قوله.¹³² O

[67] أخبرنا حماد عن علي بن زيد عن رجل من بني هاشم عن النبي ﷺ مثله وزاد فيه: وإذا قال: «حي على الصلاة حي على الفلاح» قال: «لا حول ولا قوة إلا بالله».¹³³ O

¹²⁶ لم أجده من رواية ابن مسعود.

¹²⁷ كتب فوقها "و". والواو على ما أظن تشير إلى أن السند يستمر.

¹²⁸ قارن بمصنف ابن أبي شيبة، ٤٦٦/٤؛ صحيح البخاري، ٥٧/٣.

¹²⁹ مصنف ابن أبي شيبة، ٣٠٥/٦؛ صحيح البخاري، ١١٩/٨؛ صحيح مسلم، ١٩٦/٤.

¹³⁰ مسند أحمد، ٣٥٨/٧؛ كتاب الأدب المفرد للبخاري، ص. ٤٩٢.

¹³¹ موطأ مالك، ٨٧/١؛ صحيح البخاري، ١٥٦/١؛ صحيح مسلم، ٣٠٦/١ (أكثرهم مرفوع).

¹³² مصنف عبد الرزاق الصنعاني، ٤٧٩/١؛ صحيح البخاري، ٨/٢؛ سنن النسائي، ٢٤/٢؛ المعجم الكبير للطبراني، ٣٣٥/١٩.

¹³³ مصنف عبد الرزاق الصنعاني، ٤٨٠/١؛ المطالب العالمة بزوائد المسانيد الثمانية لابن حجر، ١١٧/٣.

[68] حدثنا حماد عن عاصم عن زر قال: رأيت عمر أشر أيسر أصلع آدم قد فرع الناس كأنه على دابة وهو يقول: «أتاني أن يخذف أحدكم الأرنب بالحصى أو بالحجر وَلِيُذَكِّ لَكُمْ الْأَسْلَ الرِّمَاحُ وَالنَّبَلُ». O¹³⁴

[69] أخبرنا حماد عن عاصم بن بهدلة عن أبي رزين أن ابن أم مكتوم قال: «يا رسول الله! إني شيخ ضرير كبير شاسع الدار ولي غلام¹³⁵ لا يلازمني فهل لي من رخصة؟» فقال رسول الله ﷺ: «تسمع النداء؟» قال: نعم. قال: «ما أجد لك رخصة». O¹³⁶

عطاء بن السائب¹³⁷ وحماد بن أبي سليمان¹³⁸

[70] أخبرنا حماد أنا عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: «لكل قبيل من الجن مقعد من السماء يستمعون فيه الوحي. وكان الوحي إذا نزل سمع له صوت كإمرار السلسلة على الصفوان - قال العيشي: يعني على الحجر - فلا ينزل على سماء إلا صعقوا: فإذا فرَّع عن قلوبهم (قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق، وهو العلي الكبير) [سبأ، ٢٣/٣٤]. فإذا نزل الوحي إلى سماء الدنيا صعقوا، فإذا فرع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق، وهو / [20ظ] العلي الكبير. قال: ثم يقال: يكون العام كذا ويكون العام كذا فتسمع الجن ذلك فتخبر به الكهنة فتخبر الكهنة الناس فيجدونه كما قالوا. قال: فلما بعث الله رسوله دحروا. قال: فقالت العرب: هلك من في السماء. فجعل صاحب الإبل ينحر كل يوم بعيراً، وصاحب البقر يذبح كل يوم بقرة، وصاحب الشاء يذبح كل يوم شاة حتى أسرعوا في أموالهم. فقالت ثقيف - وكانت أعقل العرب - يا أيها الناس أمسكوا عليكم أموالكم، فإنه لن يهلك من في السماء، وإن هذا ليس بانتشار، أليس ترون إلى معالمكم من النجوم كما هي. فقال إبليس: لقد حدث اليوم حدث. انتوني من تربة الأرض فأتوه من تربة كل أرض فجعل يشمها حتى أتى من تربة مكة فشمها، فقال: «من هاهنا قد حدث الحدث فنظروا فإذا النبي ﷺ قد بعث». O¹³⁹

[71] أخبرنا حماد أنا عطاء بن السائب عن مجاهد في قوله تعالى: ﴿رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ [الحجر، ٢/١٥] قال: «إذا فرغ الله عز وجل من القضاء بين خلقه قال: من كان مسلماً فليدخل الجنة. ففقد ذلك (يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ)». O¹⁴⁰

¹³⁴ المعرفة والتاريخ للفسوي، ٣/٣٠٨؛ تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، ٢٠/٤٤.

¹³⁵ في كل النصوص: قائد.

¹³⁶ مصنف عبد الرزاق الصنعاني، ١/٤٩٧؛ سنن أبي داود، ١/١٥١؛ سنن ابن ماجه، ١/٥٠٦.

¹³⁷ هو عطاء بن السائب أبو محمد ويقال أبو السائب الثقفي الكوفي صدوق اختلط مات سنة ست وثلاثين ومائة. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 391.

¹³⁸ هو حماد بن أبي سليمان مسلم الأشعري مولا هم أبو إسماعيل الكوفي فقيه صدوق له أوهام ورمي بالإرجاء مات سنة عشرين ومائة أو قبلها. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 178.

¹³⁹ تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، ٤/٣٨٩-٣٩٠؛ مساعد النظر للإشراف على مقاصد السور للبقاعي، ٢/٣٨١.

¹⁴⁰ تفسير الطبري، ١٤/١٢.

[72] حدثنا عبيد الله أنا حماد بن سلمة أنا حماد عن إبراهيم أن حمار وحش ضربه خباز ابن مسعود بسيف وسمى وصنع منه طعاما ثم جأه إلى ابن مسعود فقال هو صيد فكلوا. ¹⁴¹ O

[73] أخبرنا حماد أنا حماد عن إبراهيم قال: «كل شيء يُحَزُّ أو يُحَرَّقُ فكلُّ إلا السنَّ والظفر». ¹⁴² O

[74] أخبرنا حماد أنا حماد أن إبراهيم كان يبيع جلد ضحايا عياله ولا يبيع جلد أضحيتيه. ¹⁴³ O

حديث عبيد الله بن عمر ¹⁴⁴

[75] أخبرنا عبيد الله ثنا حماد بن سلمة عن عبيد الله عن نافع أن ابن عمر كان إذا قيل له أدخل بسلام لم يدخل. ¹⁴⁵ O [21]

[76] أخبرنا حماد أنا عبيد الله بن عمر وسهيل عن أبي صالح عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «منبري هذا على ترعة من ترع الجنة وما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة». ¹⁴⁶ O

[77] أخبرنا حماد عن عبيد الله بن عمر عن القاسم بن محمد أن رسول الله ﷺ كان له مؤذنان فقال رسول الله ﷺ: «لا تَعْتَرُوا». ¹⁴⁷ O

حديث هشام بن عروة ¹⁴⁸

[78] أخبرنا حماد بن سلمة نا هشام بن عروة عن عروة عن عائشة أن رسول الله ﷺ كان وجعا فأمر أبا بكر أن يصلي بالناس فوجد رسول الله ﷺ خفة فجاء فقعده إلى جنب أبي بكر فأمر رسول الله ﷺ أبا بكر وهو قاعد وأم أبو بكر الناس وهو قائم. ¹⁴⁹ O

[79] أخبرنا حماد عن هشام بن عروة أن أبا لعروة أو نسيبا لعروة جاء إلى مسجد وقد صلوا فأخذ ليقم فقال له عروة: «لا تَقُمْ فَإِنَّا قَدْ أَقَمْنَا». ¹⁵⁰ O

¹⁴¹ مصنف عبد الرزاق الصنعاني، ٤/٤٦٤.

¹⁴² انظر: المحلى بالآثار لابن حزم، ٦/١٤٠.

¹⁴³ لم أجده.

¹⁴⁴ هو عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب العمري المدني أبو عثمان ثقة ثبت مات سنة بضع وأربعين ومائة. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 373.

¹⁴⁵ سبق الحديث (رقم ١٧).

¹⁴⁶ موطأ مالك، ١/١٩٧؛ صحيح البخاري، ٣/٢٣؛ صحيح مسلم، ٢/١٠١١.

¹⁴⁷ مسند الحارث، ١/٢٤٨.

¹⁴⁸ هو هشام بن عروة بن الزبير بن العوام الأسدي ثقة فقيه ربما دلس مات سنة خمس أو ست وأربعين ومائة. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 573.

¹⁴⁹ مسند الشافعي، ص. ١٦٠؛ مجموع فيه مصنفات أبي الحسن ابن الحماي وأجزاء حديثه أخرى، ص. ٣٣٩. قارن بصحيح البخاري، ١/١٣٨.

¹⁵⁰ مجموع فيه مصنفات أبي الحسن ابن الحماي وأجزاء حديثه أخرى، ص. ٣٤١.

[80] أخبرنا حماد عن هشام بن عروة عن عروة قال: «إن شئت أذنت في السفر وأقمت، وإن شئت أقمت إقامة».¹⁵¹ O

[81] أخبرنا حماد عن هشام بن عروة عن عروة أن عمر بعث إلى سليمان بن أبي حثمة ما لك لم تشهد معنا صلاة الفجر قال: «أجل إني أصبحت وجعا قال: إذا كنت مجيباً أحدا فأجب داعي الله».¹⁵² O

[82] أخبرنا حماد عن هشام بن عروة عن أبيه عروة أن رسول الله ﷺ نهى أن يشرب من في السقاء لأنه ينتنه.¹⁵³ O

[83] أخبرنا حماد عن هشام بن عروة أن عروة قال: «لا تكون الزكاة إلا بحديدة أو حجر حديد، يعني حاداً».¹⁵⁴ O

[84] أخبرنا حماد عن هشام بن عروة قال: «إذا رعف أحدكم في الصلاة فإنه [يذهب] فيتوضأ فإن شاء استقبل وإن شاء بنى ما لم يتكلم».¹⁵⁵ O

حديث موسى بن عقبة¹⁵⁶

[85] أخبرنا حماد أنا موسى بن عقبة عن سالم بن عبد الله بن عمر عن ابن عمر أن رجلاً حدث قوماً فيهم كعب فقال: «رأيت فيما يرى النائم كأن الأمم جمعت فميز بين أهل الجنة وأهل النار فكان لكل نبي نوران ولمن تبعه من أمته نور وإذا محمد ﷺ لكل شعرة من رأسه وجسده نور يتبينه / [21ظ]

من نظر إليه ولمن يتبعه من أمته نوران مثل الأنبياء. فقال له كعب: من هذا؟ قال: فقيل له: إنما هي رؤيا رآها. فقال له كعب: الله رأيته فيما يرى النائم. قال: نعم. قال: فقال كعب: والذي أنزل التوراة على موسى والفرقان على محمد، إني أجد في التوراة نعت الأنبياء وأمهم ونعت محمد وأمته كما رأيت».¹⁵⁷ O

حديث يحيى بن سعيد الأنصاري¹⁵⁸

¹⁵¹ مجموع فيه مصنفات أبي الحسن ابن الحمامي وأجزاء حديثية أخرى، ص. ٣٤١.

¹⁵² مجموع فيه مصنفات أبي الحسن ابن الحمامي وأجزاء حديثية أخرى، ص. ٣٤٠؛ تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، ٢١٧/٢٢.

¹⁵³ سبق الحديث (رقم ٣٢).

¹⁵⁴ مجموع فيه مصنفات أبي الحسن ابن الحمامي وأجزاء حديثية أخرى، ص. ٣٤٢.

¹⁵⁵ مجموع فيه مصنفات أبي الحسن ابن الحمامي وأجزاء حديثية أخرى، ص. ٣٤٢.

¹⁵⁶ هو موسى بن عقبة بن أبي عياش الأسدي مولى آل الزبير ثقة فقيه إمام في المغازي مات سنة إحدى وأربعين ومائة وقيل بعد ذلك. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 552.

¹⁵⁷ الديباج للختلي، ص. ٩٩؛ مجموع فيه مصنفات أبي الحسن ابن الحمامي وأجزاء حديثية أخرى، ص. ٣٤٩.

¹⁵⁸ هو يحيى بن سعيد بن قيس الأنصاري المدني أبو سعيد القاضي ثقة ثبت مات سنة أربع وأربعين ومائة أو بعدها. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 591.

[86] أخبرنا حماد بن سلمة أنا يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن حيان عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ أقطع الأنصار أرضاً من البحرين فقالوا: «يا رسول الله أقطع إخواننا من المهاجرين» فقال رسول الله ﷺ: «إنكم ستلقون بعدي أثرة فاصبروا حتى تلقوني». O 159

[87] أخبرنا حماد أنا يحيى بن سعيد الأنصاري عن أنس أن الأنصار اجتمعت ذات يوم ليدخلوا على رسول الله ﷺ فدخل أبو بكر فخرج إليهم عاصباً رأسه فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «إن لكل نبي تركة أو ضيعة وإن الأنصار تركتي وضيعتي وإنهم سيقولون ويكثر الناس». O 160

[88] أخبرنا حماد أنا يحيى بن سعيد عن أنس أن رسول الله ﷺ قال يعني للأنصار: «فاقبلوا من محسنهم وتجاوزوا عن مسيئتهم». O 161

[89] أخبرنا حماد أخبرني يحيى بن سعيد أن سعيد بن المسيب سئل عن الذبح بالليطة قال: «ما بُضِعَ فكل». O 162

حديث حجاج بن أرطاة¹⁶³

[90] أخبرنا حماد أنا حجاج عن أبي إسحاق عن أبي الأحوص أن ابن مسعود قال: «رسول الرجل إلى الرجل إننه». O 164

[91] أخبرنا حماد أنا حجاج عن خالد بن سلمة عن محمد بن الحارث بن أبي ضرار أن عمر بن الخطاب كان يصلي بأصحابه قرعاً وأخذ بيد رجل فقدمه ثم ذهب فتوضأ ثم جاء صلى ما بقي من صلاته ولم يتكلم. O 165

[92] أخبرنا حماد عن الحجاج عن إبراهيم أن علقمة رفع في الصلاة فذهب فتوضأ ثم جاء فصلى ما بقي من صلاته ولم يتوضأ. O 166

[93] أخبرنا حماد عن الحجاج عن إبراهيم أن ابن عمر فعل مثل ذلك. O 167

¹⁵⁹ المخلصات لأبي طاهر المخلص، ١٥٨/١؛ معجم ابن عساکر، ١١٩/١.

¹⁶⁰ المجالسة وجواهر العلم للدينوري، ٢٦٤/٢.

¹⁶¹ صحيح البخاري، ٣٤/٥؛ صحيح مسلم، ١٩٤٩/٤.

¹⁶² انظر: الاستذكار لابن عبد البر، ٢٥٤/٥.

¹⁶³ هو حجاج بن أرطاة بن ثور بن هبيرة النخعي أبو أرطاة الكوفي القاضي أحد الفقهاء صدوق كثير الخطأ والتدليس مات سنة خمس وأربعين ومائة. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 152.

¹⁶⁴ لم أجده في المصادر من رواية ابن مسعود ولكن قد سبق من رواية أبي هريرة (انظر: الحديث 14).

¹⁶⁵ الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف لابن المنذر، ١٦٩/١؛ جمع الجوامع للسيوطي، ٦١٧/١٦.

¹⁶⁶ مصنف ابن أبي شيبة، ١٣/٢.

¹⁶⁷ انظر: مصنف عبد الرزاق الصنعاني، ٣٣/٢.

[94] أخبرنا حماد عن الحجاج عن الحكم بن عتيبة عن إبراهيم النخعي أنه قال في رجل أحدث في صلاته قال: «ينصرف فيتوضأ ثم يأتي المسجد الذي أحدث فيه فيصلّي ما بقي من صلاته ما لم يتكلم ويذهب إلى غيره». 168 O

[95] أخبرنا حماد عن الحجاج عن عبد الرحمن بن الأسود أن أباه الأسود صلى / [22و] 169

في بيته من عذر بإقامة الناس. 170 O

[96] أخبرنا حماد بن سامة عن الحجاج عن الحكم بن عتيبة عن عبد الله بن الهذيل أو غيره أن علياً قال: «إذا توضأ المسافر فإن أقام إقامة صلى عن يمينه وعن شماله ملك فإن أذن وأقام صلى خلفه صفوف من الملائكة». 171 O

[97] أخبرنا حماد سلمة أنا الحجاج عن عطاء بن أبي رباح أنهم كانوا يذبحون في آخر رجب شاة فسألوا النبي ﷺ فحسنتها. 172 O

[98] أخبرنا حماد عن الحجاج عن أبي الضحى قال: تَرَدَّى فالح 173 في بئر فقال مسروق بن الأجدع: «اطعنوا في خاصرته ثم كلوه». 174 O

[99] أخبرنا حماد عن أبي سنان عن أبي طلحة الخولاني قال: أتينا عمير بن سعد في داره بفلسطين وكان يقال له نسيج وحده على دكان عظيم في الدار، قال: وفي الدار حوض من حجارة، فقال له: «يا غلام أورد الخيل، فأوردها، فقال أين الفلانة؟ - قال العيشي: سمى الفرس فلانة لأنها أنثى - قال: جربة تقطر دما، قال: أوردها، قال: فقال القوم: إذن تجرب الخيل، قال: أوردها. سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا عدوى ولا طيرة ولا هام، ألم تر إلى البعير يكون بالصحراء فيصيح في كِرْكِرَتِهِ أو مَرَّاقِهِ نُكْتَةً من جَرَبٍ لم تكن قبل ذلك. فمن أعدى الأول؟» 175 O

[100] أخبرنا حماد بن سلمة نا القاسم الرحال عن أبي قلابة أن أبا مسلم الخولاني أسلم على عهد معاوية فقال: «ما منعك أن تسلم على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي حتى أسلمت الآن» فقال

168 لم أجد. 169 على الحاشية ما يلي: بلغ السماع في الأول على جدي شيخ الإسلام حافظ العصر أبي الفضل ابن حجر وسمع الجماعة. ومن هنا أول سماعي. قاله يوسف سبط ابن حجر.

170 مصنف ابن أبي شيبة، ٢٠٠/١.

171 جمع الجوامع للسيوطي، ٤٦٣/١٨.

172 مسند أحمد، ٣٢٣/١١؛ تاريخ بغداد للخطيب، ٤٣٠/١.

173 وفي الهامش: ناضح. وفي مصنف عبد الرزاق: قالوا.

174 انظر: مصنف عبد الرزاق الصنعاني، ٤٦٧/٤-٤٦٨.

175 حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصبهاني، ٢٥٠/١.

أبي: «وجدت في التوراة أن هذه الأمة ثلاثة أصناف، صنف يدخلون الجنة [بغير]¹⁷⁶ حساب، وصنف يحاسبون حسابا يسيرا، وصنف يصيبهم شيء ثم يدخلون الجنة. فأردت أن أكون من الأولين، فإن لم أكن منهم¹⁷⁷ من الذين يحاسبون حسابا يسيرا، فإن لم أكن منهم كنت من الذين يصيبهم شيء ثم يدخلون الجنة.»¹⁷⁸ O

[101] أخبرنا حماد بن سلمة عن يحيى البكاء أن ابن أبي محذورة قال لابن عمر: «إني لأحبك في الله» فقال له ابن عمر: «إني أبغضك في الله تعالى» فقال: «سبحان الله، أحبك في الله وتُبغِضني في الله؟» فقال ابن عمر: «إنك تأخذ على أذنك أجراً».¹⁷⁹ O

[102] أخبرنا حماد بن سلمة عن عبد الله بن عثمان بن عبيد الله بن عبد الرحمن / [22ظ]¹⁸⁰

ابن سمرة القرشي عن بلال بن سعد الدمشقي أن مؤذن الضحاك قال للضحاك: «إني أحبك في الله». قال: «وأنا أبغضك في الله»، قال: «ولم؟» قال: «إنك تبغي في أذنك». قال حماد: «والبغي التطريب».¹⁸¹ O

[103] أخبرنا حماد ثنا شيخ عن أبي برزة قال: «إذا أذن المؤذن استخلا كل شيء البكاء».¹⁸² O

[104] أخبرنا حماد عن أبي جمرة عن سعيد بن جبيرة قال: «إذا سمعت المؤذن يقول: حي على الصلاة حي على الفلاح فجاوزته فسمرت أذنائي بمسمارين من حديد».¹⁸³ O

[105] أخبرنا حماد بن سلمة عن أبي نضرة الأعمى أن مسلم بن يسار مر بسكة الموالي فوقف على أهل المسجد ساعة ثم خرج إلى النهير وهو يريد مسجد الجامع فأذن مؤذنه فرجع فقالوا: «ما ردك يا أبا عبد الله؟» قال: «دَعَوْتُهم» قالوا: «ومن دعاك؟» قال: «المؤذن».¹⁸⁴ O

[106] أخبرنا حماد عن عاصم الأحول عن الحسن بن أبي الحسن أنه قال: «إذا صلى الرجل في بيته فإنه يقيم إقامة». فقال يزيد الرقاشي: «أفلا يؤذن ويقيم فيكون له أجران؟» فقال الحسن: «السنّة أفضل».¹⁸⁵

O

¹⁷⁶ ساقطة من الأصل.

¹⁷⁷ وفي الهامش: كنت.

¹⁷⁸ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصبهاني، ١٢٤/٢؛ تاريخ مدينة دمشق لابن عسكار، ٢١٥/٦٧.

¹⁷⁹ الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف لابن المنذر، ٦٣/٣.

¹⁸⁰ على الحاشية ما يلي: بلغ السماع على الحافظ... فيه يقرأ خليل بن محمد الأقفهسي وكتب في الأصل جماعة منهم الحافظ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني وسمع من حديث هشام بن عروة إلى هنا أحمد وعبد الغني وكذا إبراهيم بن أحمد اليرماوي. وصح في سادس وعشرين جماد الأول عام 850 وانتهى السماع إلى هنا المرصع.

¹⁸¹ مصنف عبد الرزاق الصنعاني، ٤٨٢/١؛ أخبار مكة للفاكهي، ١٣٤/٢.

¹⁸² لم أجده.

¹⁸³ لم أجده.

¹⁸⁴ تاريخ مدينة دمشق لابن عسكار، ١٣٧/٥٨.

¹⁸⁵ الباعث على إنكار البدع والحوادث لأبي شامة، ص. ٧٠.

[107] أخبرنا حماد بن سلمة عن سليمان التيمي عن أبي عثمان النهدي عن سلمان الفارسي أنه قال: «ما من مسلم يكون بقي من الأرض فيتوضأ أو يتيمم فيؤذن ويقيم إلا أم جنودا من الملائكة لا يرى طرفهم أو طرفاهم». 186 O

[108] أخبرنا حماد انا غير واحد عن محمد 187 أنه كان يعتر 188 في رجب 189 O

[109] أخبرنا حماد بن سلمة انا يونس وحמיד أن الحسن قال في جلود الأضاحي: «يَنْتَفَعُ بها ولا تُبَاغ». 190 O

[110] أخبرنا حماد بن سلمة انا عاصم الأحول عن عامر الشعبي عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ جاء إلى زمزم فناولناه دلوفا فشرب قائما. 191 O

[111] أخبرنا حماد انا محمد بن إسحاق عن جميل بن عبد الله عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: «إن أحدا جبل يحبنا ونحبه وإنه لعلى ترعة من ترع الجنة وإن غيرا على ترعة من ترع النار». 192 O

[112] أخبرنا حماد عن محمد بن إسحاق عن أبي سلمة عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ لما أقبل من خير أتى أحدا فقال: «هذا جبل يحبنا ونحبه». 193 O

[113] أخبرنا حماد عن ليث عن أبي أمية عن أبي هريرة أنه قال: «من سمع النداء ثم خرج من المسجد بغير عذر فهو ملعون». 194 O

[114] أخبرنا حماد عن محمد بن إسحاق عن الزهري عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ [٢٣ و]

قال: «لا عتيرة ولا فرع في الإسلام قال: والفرع أول نتاج الرجل من الإبل والغنم». 195 O

[115] أخبرنا حماد بن سلمة انا عبد الله بن عثمان بن خثيم عن يوسف بن ماهك عن حفصة ابنت عبد الرحمن أن عائشة قالت: «أمرنا رسول الله ﷺ بالفرع وأمرنا أن نعق عن الغلام شاتان وعن الجارية شاة». 196 O

186 الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف لابن المنذر، ٤٧/٣؛ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصبهاني، ٢٠٤/١.

187 يعني ابن سيرين.

188 العتيرة: شاة تُذبح في رجب، وهذا هو الذي يُشبه معنى الحديث وتليق بحكم الدين، وأما العتيرة التي كانت تَعْتَرُها الجاهلية فهي الذبيحة التي كانت تُذبح للأصنام. لسان العرب لابن منظور، «عَتَر».

189 انظر: الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر، ٤٢٦/٣؛ شرح صحيح البخاري لابن بطال ٣٧٨/٥.

190 مصنف عبد الرزاق الصنعاني، ٦٤/١.

191 سبق الحديث (رقم ٢٩).

192 موطأ مالك، ٨٨٩/٢؛ صحيح البخاري، ١٠٥/٩؛ صحيح مسلم، ١٠١١/٢؛ تاريخ أصبهان لأبي نعيم الأصبهاني، ٥٧/٢.

193 مسند أحمد، ٩/١٥؛ مجموع فيه مصنفات أبي الحسن ابن الحماني وأجزاء حديثه أخرى، ص. ٣٥١.

194 لم أجده.

195 مصنف عبد الرزاق الصنعاني، ٣٤٠/٤؛ صحيح البخاري، ٨٥/٧؛ صحيح مسلم، ١٠٦٤/٣؛ سنن الدارقطني، ٥٥٠/٥.

[116] أخبرنا حماد بن سلمة أنا سماك بن حرب عن مُرَي بن قطري عن عدي بن حاتم الطائي قال قلت: «يا رسول الله! اصطاد أحدنا صيدا وليس معه سكين أيدكي بالمرودة أو شقة العصا؟» فقال رسول الله ﷺ: «أنهر الدم بما شئت واذكر اسم الله». O¹⁹⁷

[117] أخبرنا حماد عن يحيى بن سعيد بن حبان عن عباية بن رفاعة بن رافع بن خديج أن بعيرا تردى في بئر فقال ابن عمر: «أطعنوا في شاكلته وأعطوني عشيرا، فأخذ منه عشيرا». O¹⁹⁸

[118] أخبرنا حماد عن ليث بن أبي سليم أن طاوسا قال: «إذا استعر عليكم شيء من النعم فاصنعوا به ما تصنعون بالوحش». O¹⁹⁹

[119] أخبرنا حماد عن ليث بن أبي سليم عن عباية بن رفاعة عن جده رافع بن خديج أن رسول الله ﷺ قسم مغنما بذى الحليفة فأعطى من الغنم يومئذ عشرين شاة والقذور تفور قبل أن يقسم المغنم فأمر بها رسول الله ﷺ فأكفنت. O²⁰⁰

[120] أخبرنا حماد عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة أن عمرو بن وقش كان له ربا في الجاهلية وكان يمنعه ذلك الربا من الإسلام حتى يأخذه ثم يسلم فجاء ذات يوم ورسول الله ﷺ بأحد فقال لقومه: «أين سعد بن معاذ؟» قالوا: «هو بأحد»، فأخذ سيفه ورمحه وليس لأمته ثم أتى أحدا، فلما رآه السملمون قالوا: «إليك عنا يا عمرو». قال: «إني قد أمنت محمد». فقاتل فحمل إلى أهله جريحا، فدخل عليه سعد بن معاذ فقال لأخته: «ناديه وقولي: أجنبت غضبا لله ورسوله أم حمية لقومك؟» فنادته فقال: «جنبت غضبا لله ورسوله. فمات فدخل الجنة ولم يصل لله قط». O²⁰¹

آخر حديث حماد

حديث وهيب بن خالد [ت. 165هـ]²⁰²

[121] حدثنا عبيد الله نا وهيب بن خالد عن عبد الله بن طاوس عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «ياكم والظن فإن الظن / [٢٣ظ]

¹⁹⁶ مصنف عبد الرزاق الصنعاني، ٣٢٨/٤؛ سنن ابن ماجه، ٣٣٥/٤؛ سنن الترمذي، ٩٦/٤.

¹⁹⁷ مسند أبي داود الطيالسي، ٣٦٧/٢؛ سنن أبي داود، ١٠٢/٣؛ سنن النسائي، ١٩٤/٧.

¹⁹⁸ مصنف ابن أبي شيبة، ٢٥٦/٤؛ معرفة السنن والآثار للبيهقي، ٤٥٩/١٣.

¹⁹⁹ غريب الحديث للخطابي، ٨٣/٣.

²⁰⁰ معجم الصحابة للبخاري، ٣٥٤/٢.

²⁰¹ المجالسة وجواهر العلم للدينوري، ٩٦/٦؛ المعجم الكبير للطبراني، ٣٩/١٧.

²⁰² هو وهيب بن خالد بن عجلان الباهلي مولا هم أبو بكر البصري ثقة ثبت لكنه تغير قليلا بأخرة مات سنة خمس وستين ومائة وقيل بعدها. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 586.

أَكْذَبَ الْحَدِيثَ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا تَحْسَسُوا وَلَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَدَابَرُوا وَلَا تَنَافَسُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا». O²⁰³

[122] أَخْبَرَنَا وَهَيْبُ بْنُ خَالِدٍ ثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَجْرِ الْمَدْرِيِّ قَالَ²⁰⁴ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الْعَمْرَى مِيرَاثٌ». O²⁰⁵

[123] أَخْبَرَنَا وَهَيْبُ بْنُ هِشَامٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ مُجَاوِرًا فِي الْمَسْجِدِ فَيَبْدُو إِلَيَّ رَأْسَهُ وَأَنَا فِي حَجْرَتِي فَأَرْجِلُهُ وَأَنَا حَائِضٌ. O²⁰⁶

[124] حَدَّثَنَا وَهَيْبُ بْنُ أَبِي مَسْعُودٍ الْجَرِيرِيُّ عَنْ أَبِي الْعَلَاءِ عَنْ مَطْرِفٍ أَنَّهُ قَالَ: «مَا أَوْتِيَ عَبْدٌ بَعْدَ الْإِيمَانِ خَيْرًا مِنَ الْعَقْلِ». O²⁰⁷ وَ

[125] أَخْبَرَنَا وَهَيْبُ بْنُ يُونُسَ عَنْ الْحَسَنِ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَالنَّبِيَّ ﷺ يَخْطُبُ قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «صَلَّيْتَ رَكْعَتَيْنِ؟» قَالَ: «لَا» قَالَ: «قُمْ فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ وَتَجُوزْ فِيهِمَا». O²⁰⁸ وَ

[126] أَخْبَرَنَا وَهَيْبُ بْنُ أَيُّوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ نَافِعٍ قَالَ سَأَلْتُ الْحَسَنَ عَنْ النَّخَاعَةِ تَخْرُجُ مُتَلَطِّخَةً بِالْدَمِ. قَالَ: «لَيْسَ فِيهَا وَضْوءٌ». O²⁰⁹

[127] أَخْبَرَنَا وَهَيْبُ بْنُ خَالِدٍ ثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَأْيَ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَابْنِ عُمَرَ يَقْعِيَانِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ. O²¹⁰

[128] أَخْبَرَنَا وَهَيْبُ بْنُ خَالِدٍ ثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «نَحْنُ الْآخِرُونَ السَّابِقُونَ بِيَدِ كُلِّ أُمَّةٍ - قَالَ الْعِشِيُّ: يَعْنِي أَوَّلُ كُلِّ أُمَّةٍ - أَوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِنَا وَأَوْتَيْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ فَهَذَا الْيَوْمَ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ. فَعَدَا لِلْيَهُودِ وَبَعْدَ غَدٍ لِلنَّصَارَى ثُمَّ قَالَ: حَقَّ لِلَّهِ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَغْتَسِلَ فِي كُلِّ سَبْعَةِ أَيَّامٍ يَوْمًا، يَغْسِلُ رَأْسَهُ وَجَسَدَهُ». O²¹¹

²⁰³ موطأ مالك، ٩٠٧/٢؛ صحيح البخاري، ١٤٨/٨؛ صحيح مسلم، ١٩٨٥/٤؛ سبعة مجالس من أمالي أبي طاهر المخلص، ص. ٨٤.

²⁰⁴ سقط اسم زيد بن ثابت.

²⁰⁵ مصنف ابن أبي شيبة، ٥٠٩/٤؛ سنن ابن ماجه، 462/3؛ سنن النسائي، ٢٧١/٦.

²⁰⁶ مسند أحمد، ٢١٧/٤١؛ صحيح البخاري، ٦٧/١؛ سنن أبي داود، ٣٣٣/٢.

²⁰⁷ مصنف ابن أبي شيبة، ١٨٠/٧؛ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصبهاني، ٢٠٣/٢.

²⁰⁸ صحيح البخاري، ١٢/٢؛ صحيح مسلم، ٥٩٦/٢؛ السنن الكبرى للبيهقي، ٢٧٥/٣.

²⁰⁹ لم أجده.

²¹⁰ مصنف ابن أبي شيبة، ٢٥٥/١؛ السنن الكبرى للبيهقي، ٦٠٢/٣.

²¹¹ صحيح البخاري، ٥/٢؛ صحيح مسلم، ٥٨٥/٢؛ السنن الكبرى للبيهقي، ٢٧٣/٦.

[129] حدثنا وهيب ثنا النعمان بن راشد عن الزهري عن الأغر عن أبي هريرة قال: «المهجر إلى الجمعة كالمهدي بدنة ثم الذي يليه كالمهدي بقرة ثم الذي يليه كالمهدي شاة ثم الذي يليه كالمهدي دجاجة ثم الذي يليه كالمهدي بيضة». ²¹² O

[130] حدثنا وهيب ثنا النعمان بن راشد عن الزهري عن الأغر عن أبي هريرة قال: «إذا كان يوم الجمعة قعدت الملائكة على أبواب المسجد فيكتبون فإذا خرج الإمام طُويتِ الصحف فدخلوا فاستمعوا الذكر». ²¹³ O

[131] حدثنا وهيب ثنا عبد الرحمن بن حرملة عن سعيد بن المسيب يرفعه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا صلاة بعد النداء إلا ركعتي الفجر». ²¹⁴ O

[132] حدثنا وهيب عن سلمة بن علقمة عن محمد بن سيرين عن عائشة قالت: «كان رسول الله ﷺ يصلي ركعتي الفجر يخففهما حتى إني لأقول هل قرأ فيهما / [٢٤ و] بفاتحة الكتاب». ²¹⁵ O

[133] حدثنا وهيب ثنا هشام بن عروة عن أبيه قال يقولون: «لا صلاة بعد الفجر إلا ركعتي الفجر وكذبوا إن بعده لحزبا حسنا». ²¹⁶ O

حديث عبد العزيز بن مسلم القسَمَلِي [ت. 167هـ] ²¹⁷

[134] حدثنا عبيد الله أنا عبد العزيز بن مسلم القسَمَلِي ثنا ليس بن أبي سليم عن أبي محمد عن معقل بن يسار قال: شهدت أبا بكر عند رسول الله ﷺ أو قال: حدثني أبي بكر عن رسول الله ﷺ أنه قال: «الشرك فيكم أخفى من ديبب النمل» فقال أبو بكر: «يا رسول الله ما ظننت إلا من دعا مع الله إلها آخر». فقال: «الشرك أخفى من ديبب النمل. ألا أعلمك ما يذهب عنك صغير ذلك وكبيره؟» قال: قلت: «بلى يا رسول الله» قال: «قل: اللهم إني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم». ²¹⁸ O

²¹² صحيح البخاري، ٣/٢؛ صحيح مسلم، ٥٨٧/٢؛ أحكام القرآن للجصاص، ٥٩٦/٣.

²¹³ مصنف عبد الرزاق الصنعاني، ٢٥٧/٣؛ صحيح البخاري، ١١/٢؛ صحيح مسلم، ٥٨٧/٢ (أكثرهم مرفوع).

²¹⁴ مصنف عبد الرزاق الصنعاني، ٥٢/٣.

²¹⁵ صحيح البخاري، ٥٧/٢؛ سنن أبي داود، ١٩/٢.

²¹⁶ مختصر قيام الليل وقيام رمضان وكتاب الوتر للمروزي، ص. ١٨٩.

²¹⁷ هو عبد العزيز بن مسلم القسَمَلِي أبو زيد المروزي ثم البصري ثقة عابد ربما وهم مات سنة سبع وستين ومائة. انظر:

تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 359.

²¹⁸ مسند أبي يعلى الموصلي، ٦٠/١؛ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصبهاني، ١١٢/٧.

[135] حدثنا عبد العزيز بن مسلم عن الأعمش عن عطية بن سعد عن أبي سعيد الخدري قال: «كان رسول الله ﷺ يحدثنا عن الدجال أنه يسلط على نفس يقتلها ثم يحييها فيقول ألسنت بربك؟» فيقول: «ما كنت قط أكذب منك الساعة» قال: «فما كنا نراه إلا عمر بن الخطاب حتى قتل أو مات». ²¹⁹ O

[136] حدثنا عبد العزيز بن مسلم ثنا يزيد بن أبي منصور عن ²²⁰ عن أبي هريرة قال: «أصِبتُ بثلاثة: بموتِ النَّبِيِّ ﷺ وكنت صَوِّجِبُهُ وَخُوِّدِمُهُ وبقتل عثمان والمزود». قالوا يا أبا هريرة: «وما المزود؟» قال: «كنا مع رسول الله ﷺ فأصاب الناس مَحْمَصَةً فقال لي رسول الله ﷺ: «يا أبا هريرة هل من شيء؟» قلت: «نعم شيء من تمر في المزود» قال: «انثني به فأدخل يده فأخرج قبضة فبسطها ثم قال: ادع لي عشرة فدعوت له عشرة فأكلوا حتى شبعوا ثم أدخل يده فأخرج قبضة فبسطها ثم قال: ادع لي عشرة فدعوت له عشرة فأكلوا حتى شبعوا فما زال يصنع بذلك حتى أطعم الجيش كلهم وشبعوا ثم قال لي: خذ ما جئت به فأدخل يدك فيه واقبض ولا تَكْبُهُ. قال أبو هريرة: «فقبضت على أكثر مما جئت به ثم قال أبو هريرة: ألا أَدِثُكُمْ عن ما أكلت منه؟ أكلت منه حياة رسول الله ﷺ وأطعمه وحياة أبي بكر وأطعمت وحياة عمر وأطعمت وحياة عثمان وأطعمت فلما قُتِلَ عثمان انْتَهَبَ بيتي وذهب المزود». ²²¹ O

حديث عبد الواحد بن زياد [ت. 176هـ] ²²²

[137] حدثنا عبيد الله أنا عبد الواحد بن زياد حدثني صدقة بن المثني حدثني جدي / [٢٤ ظ]

رياح بن الحارث قال كنا جلوسا في المسجد الأعظم بالكوفة والمغيرة بن شعبة جالس على السرير فجاء سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل فأوسع له المغيرة بن شعبة عند رجله فجاء شاب يقال له قيس بن علقمة فقام وسب فقال له سعيد: «من يسب هذا الفتى يا مغيرة؟» فقال «يسب رجلا» فقال: ألا أرى أصحاب رسول الله ﷺ يسبون عندك؟ ثم لا يفتر سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن كذبا علي ليس ككذب علي أحد. من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار». وسمعت رسول الله ﷺ يقول: «أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد في الجنة». وتوسع المؤمنين لو شئت أن أسميه لسميته قال: فضج الناس وقالوا: «ننشدك الله يا صاحب رسول الله ﷺ من تاسع المؤمنين؟» قال: «أما إذ نَشَدْتُمُونِي الله فأنا تاسع

²¹⁹ جزء من حديث ابن شاهين، ص. ٥٧؛ تاريخ مدينة دمشق لابن عسكرك، ٣٣١/٤٤.

²²⁰ بياض بالأصل.

²²¹ دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني، ص. ٤٣٤.

²²² هو عبد الواحد بن زياد العبدي مولا هم البصري ثقة في حديثه عن الأعمش وحده مقال مات سنة ست وسبعين ومائة وقيل بعدها. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 367.

المؤمنين». ثم قال: «لموقف أحدهم في سبيل الله مع رسول الله ﷺ يغبر فيه وجهه أفضل من عمل أحدكم ولو غَيْرَ غُمَرَ نوح». ²²³ O

[138] حدثنا عبد الواحد بن زياد ثنا عثمان بن حكيم ثنا سليمان بن يسار قال: كنت قاعدا عند زيد بن ثابت فأتاه كثير بن الصلت فقال: «إن غلامي سالم كانت عنده أمة فطلقها البتة فأصابته عناية مني فاشترى الجارية» قلت له: «لا تعجل» فأتيت مروان فسألته فقال: «اذهب إلى زيد بن ثابت فسله فقال زيد: «لا تحل له». فرجع كثير بن الصلت إلى الغلام فأخبره فأعتقها وتزوجها ومهرها. قلت له: «لا تعجل» فأتيت مروان فأخبرته بالذي قال زيد وبالذي صنع الغلام فقال له مروان: «ارجع إلى زيد فاسأله». قال سليمان: «فرجع إلى زيد وأنا عنده فأخبره بما صنع الغلام فقال زيد: لا تحل له حتى تتكح زوجا غيره». ²²⁴ O

[139] أخبرنا عبد الواحد بن زياد ثنا سفيان بن زياد سمعت عكرمة يقول في قوله (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ) [الفلق، ١/١١٣] قال: «الفلق الصبح». ²²⁵ O

[140] حدثنا عبد الواحد بن زياد ثنا سفيان بن زياد سمعت عكرمة يقول (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ) [النساء، ٥/٤] قال: «النساء». ²²⁶ O

[141] حدثنا عبد الواحد بن زياد ثنا سفيان بن زياد قال: سمعت عكرمة يقول: (إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ) [الإنسان، ٢/٧٦] قال: «إذا اختلط الماء والدّم». ²²⁷ O

[142] أخبرنا عبد الواحد بن زياد ثنا الحارث بن حصيرة ثنا سعيد بن شبيب عن بشر بن غالب قال: سألت الحسين بن علي عن الشرب قائما ونحن في سفر مرارا فلم يجب / [٢٥٥ و]

إلي شيئا فلما نزلنا إذا مناد ينادي أن بشر بن غالب قال: فأتيته وهو قائم محتجز ومعه غلام له يحلب ناقة فقال باسم الله وشرب وهو قائم ثم ناولني فشربت. ثم قال لي: «اسق صاحبك». ²²⁸ O

[143] حدثنا عبد الواحد بن زياد ثنا خفيف عن مقسم مولى ابن عباس قال: «كان ابن عباس إذا دخل الكنائس التي فيها الصور والتماثيل لم يصل فيها وخرج فصلى في المطر». ²²⁹ O

²²³ تاريخ مدينة دمشق لابن عساکر، ٣٩٠/١٨.

²²⁴ لم أجده.

²²⁵ لم أقف على هذا الحديث من قول عكرمة. قارن بتفسير مجاهد، ص. ٧٦١.

²²⁶ لم أقف على هذا الحديث من قول عكرمة. قارن بتفسير الطبري، ٣٩٣/٦.

²²⁷ لم أقف على هذا الحديث من قول عكرمة. قارن بمصنف عبد الرزاق الصنعاني، ٧٩/١.

²²⁸ أخبار القضاة للضبي، ١٦/٣.

²²⁹ مسند ابن الجعد، ص. ٣٤٢؛ تغليق التعليق لابن حجر، ٢٣٣/٢.

[144] حدثنا عبد الواحد بن زياد ثنا الحجاج عن ²³⁰ عطية العوفي قال رأيت ابن عمر يصلي الظهر والعصر والمغرب بوضوء واحد ورأيت يؤتي بالوضوء وهو في المسجد فرما توضأ. ²³¹ O

[145] حدثنا عبد الواحد ثنا الحجاج عن ثنا شيخ من قریش أن عبد الحميد كتب إلى عمر بن عبد العزيز أن عندنا قوما إذا بذلوا أسعروا البلد وإذا حبسوا من الناس واستراحوا أو عاشوا. فكتب إليه عمر إن كانوا إذا نزلوا أسعروا البلد فاحبسهم وارزق كل واحد منهم خمسة دراهم وإزارا وملحفة في الصيف وقميصا وكساء في الشتاء. ²³² O

[146] حدثنا عبد الواحد ثنا هلال بن ميمون الشامي سمعت عطاء بن يزيد الليثي قال مر النبي ﷺ برجل يسلك شاة فرآه لا يحسن فقال له: «تباعد» قال: فدحس يده بين جلدها ولحمها فلعلمه ثم مضى إلى فصلى المسجد ولم يمس ماء. ²³³ O لم يجاوز به عطاء بن يزيد

[147] حدثنا به علي بن مسلم ثنا مروان بن معاوية هلال بن ميمون الشامي سمعت عطاء بن يزيد الليثي قال: أراه عن أبي سعيد الخدري قال مر النبي ﷺ بغلام وهو يسلك شاة فقال: «تَنَحَّ فإني لا أراك تحسن تسلك». فأدخل النبي ﷺ يده بين الجلد واللحم حتى توارت إلى الإبط ثم قال: «يا غلام هكذا فاسلُخْ ثم مضى فصلى للناس وما توضأ». ²³⁴ O ورواه محمد بن جامع عن مروان بن معاوية عن أبي سعيد ولم يشك.

[148] حدثنا به أبو بكر الأثرم عن محمد بن جامع O

[149] أخبرنا عبد الواحد بن زياد أنا الحجاج ثنا أبو عبيد الله عن ابن عباس قال: «لو يعلم [٢٥٠] المقيمون ما لحاج بيت الله عليهم من الفضل لأتوهم إذا قدموا يقبلون رواحلهم ²³⁵. إنه وفد الله في الناس عامة». ²³⁶ O

[150] سمعت عبد الواحد يقول ثنا الحجاج ثنا القاسم بن نافع – قال العيشي: كان مرة يقول: ابن أبي بزة ومرة يقول: ابن نافع. قال العيشي: هو ابن أبي برة - ثنا نافذ أبو معبد عن ابن عباس قال: «لو ترك الناس الحج عاما واحدا ما نوظروا». ²³⁷ O

²³⁰ وفي الهامش: ثنا.

²³¹ مصنف ابن أبي شيبة، ٣٤/١.

²³² لم أجده.

²³³ تاريخ مدينة دمشق لابن عساکر، ٣٦١/٤٥.

²³⁴ سنن أبي داود، ٤٧/١؛ سنن ابن ماجه، ٣٤٨/٤.

²³⁵ وفي الهامش: أرجلهم.

²³⁶ الاستغناء في معرفة المشهورين من حملة العلم بالكنى لابن عبد البر، ٣/١٣٩٧.

²³⁷ أخبار مكة للفاكهي، ٣٨٣/١.

[151] حدثنا عبد الواحد بن زياد ثنا عبد الله بن حبيب ثنا محمد بن كعب القرظي قال: قال رسول الله ﷺ: «يا بني هاشم لا تعملوا على الصدقات فإنها غسالة خطايا بني آدم». O²³⁸

[152] حدثنا عبد الواحد ثنا مجمع بن يحيى ثنا سويد بن عامر قال: قال رسول الله ﷺ: «بلوا أرحامكم ولو بالسلام». O²³⁹

حديث أبي عوانة الوضاح مولى يزيد بن عطاء البزاز [ت. 176هـ]²⁴⁰

[153] حدثنا عبيد الله ثنا أبو عوانة عن عمر بن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف عن أبيه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا تمنى أحدكم فلينظر ما يتمنى فإنه لا يدري ما يكتب له من أمنيته». ²⁴¹ O

[154] حدثنا أبو عوانة عن هلال بن أبي حميد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء بن عازب قال: «رَمَقَتِ الصلاة مع النَّبِيِّ ﷺ قيامه وقعوده وركعته واعتداله بين الركعة وسجدته فجلسته بين السجدين فسجدته فجلسته ما من ذلك وبين تسليم الانصراف قريبا من السواء». O²⁴²

[155] حدثنا أبو عوانة عن هلال بن أبي حميد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن أبي مسعود قال: «ذكرت الدناير والدرهم عنده فقال الزقوها بأكبادكم وتناجزوا عليها تناجزكم والذي نفس عقبة بن عمرو بيده لا تصلون إلى الآخرة بدينار ولا بدرهم ولتتركنها في بطن الأرض وعلى ظهرها كما تركها من كان قبلكم تناجزوا عليها الآن تناجزكم وتذابحوا عليها تذابحكم وليهلك دينكم ودنياكم». O²⁴³

[156] حدثنا أبو عوانة عن المغيرة عن عامر²⁴⁴ أن النبي ﷺ كان إذا استراث عليه الخبر تمثل قافية ببيت طرفة. O

ويأتيك بالأخبار من لم تزود.²⁴⁵

قال: وكان رسول الله ﷺ لا يتمثل بالشعر. قال ابن منيع: «لم يجاوز به الشعبي». O²⁴⁶

²³⁸ لم أجده.

²³⁹ الزهد لوكيع، ص. ٧١٧؛ تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، ٥١/٥٧.

²⁴⁰ هو وضاح بن عبد الله الشكري الواسطي البزاز أبو عوانة مشهور بكنيته. محدث البصرة. ثقة ثبت مات سنة خمس أو ست وسبعين ومائة. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، 217/8-222؛ تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 580.

²⁴¹ مسند أحمد، ٣١٧/١٤.

²⁴² مسند أحمد، ٥٦١/٣٠.

²⁴³ تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، ٥٢٣/٤٠.

²⁴⁴ سقط اسم عائشة رضي الله عنها.

²⁴⁵ مصنف ابن أبي شيبة، ٢٧٨/٥؛ مسند أحمد، ٢٤/٤٠.

²⁴⁶ لم أجده.

[157] حدثنا أبو عوانة عن قتادة عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من مسلم يغرس غرساً فيأكل منه طائر أو إنسان أو بهيمة» [٢٦٩]

إلا كان له به صدقة». O 247

[158] حدثنا أبو عوانة عن منصور عن إبراهيم قال: «ربما أذن المؤذن وهو غير طاهر ثم ينزل فيتوضأ». O 248

[159] حدثنا أبو عوانة عن إسماعيل بن سالم عن عامر أن رجلاً أتى رسول الله ﷺ فقال: «يا رسول الله ما تقول في علي» قال: «قديمة هجرته حسن سمته حسن بلاؤه كريم حسبه» قال: «يا رسول الله إني لست عن ذاك أسألك ولكنه خطب إلي ابنتي فأحببت أن أعلم ما يبلغ ذلك من مَسَرَّتِكَ ومُساءتِكَ» قال: فقال: إن فاطمة بضعة مني فأحب ما سرها وأكره ما ساءها» قال: «والذي بعثك بالحق لا أنكح علياً ما دامت فاطمة حية». O 249

[160] حدثنا أبو عوانة عن الأشعث بن سليم عن عامر عن حيان بن حصين الأسدي قال: دخلت على عمار بن ياسر فطرح إلى كتابا من عمر بن الخطاب قال: «فقرأته فإذا فيه: أما بعد فإن عامل كورة كذا وكذا من أرض الشام كتب إليه²⁵⁰ أن كره للمسلمين مباحته الماء وغلا عليهم العسل، وأنه صنع لهم شراباً من العصير يطبخ فيذهب الثلثان ويبقى ثلث الثلث فيذهب غثاؤه وأذاه ويبقى صفوه وطيبه، فإذا أتاك كتابي هذا فاشربه وصفه لمن قبلك قال: قلت: معي كتابا إلى دهقان السالحين، فأتيت به وهو جالس في ظل جَوْسَقَةٍ، فدفعته إليه الكتاب فقرأه فقال: عندنا هذا كله عندنا العصير وعندنا القدور وعندنا الحطب، وسأريكم مقداره فنصب القدور وصب فيها العصير، وأخذ مقداره ثم أوقد تحته حتى آل إلى مقداره ثم جعله في الزقاق وحمله على الخمار فأتيت به إي عمار فشربه ويسقى منه من حوله». O 251

[161] حدثنا أبو عوانة عن زياد بن علاقة عن قطبة بن مالك قال: «صليت خلف رسول الله ﷺ صلاة الفجر فقرأ (قاف والقرآن المجيد) حتى قرأ (والنخل باسقات لها طلع نضيد) [ق، ١٠٠-١٠٥] فجعلت أردد لها لا أدري ما قال». O 252

247 مسند أبي داود الطيالسي، ٤٩٢/٣؛ صحيح البخاري، ١٠٣/٣؛ صحيح مسلم، ١١٨٩/٣.

248 مصنف ابن أبي شيبة، ١٩١/١.

249 تاريخ مدينة دمشق لابن عساکر، ٤١١/٤٢.

250 وفي الهامش: إلي.

251 جزء الحسن بن موسى الأشيب، ص. ٤٩؛ الدلائل في غريب الحديث للسرقسطي، ٤٥٩/٢.

252 معجم الصحابة للبخاري، ٦٤٤/٥؛ فضائل القرآن للمستغفري، ٦١٩/٢.

[162] حدثنا أبو عوانة عن الأسود بن قيس عن نبيح العنزي عن أبي سعيد الخدري قال: «ما من جنازة إلا وهي تتأشد حملتها، فإن كان مؤمناً، الله عنه راض يقول: أنشدكم بالله لما أسرعت، وإن كان كافراً، الله عليه ساخط يقول: أنشدكم بالله لما رجعت». ²⁵³ وما على الأرض من دابة إلا وهي [٢٦٦ ظ]

يسمع صوتها إلا النعلين». قلت: «ولا يسمعه الإنسان. إن الإنسان لو سمعه لجزع ولجزع» قال: يعني فزع. ²⁵⁴ O

[163] حدثنا أبو عوانة عن فراش عن عامر عن مسروق أن امرأة قالت لعائشة: يا أمه. قالت: «لست بأمك، أنا أم رجالكم». ²⁵⁵ O

[164] حدثنا أبو عوانة عن أبي بشر جعفر بن أبي وحشية عن عمرو العنبري قال: خطبنا ابن عباس بالبصرة يوم الجمعة فقرأ سورة هود فلما انتهى إلى هذه الآية «وجاءك في هذه الحق» [هود، ١١/١٢٠] قال: «في هذه السورة، في هذه السورة». ²⁵⁶ O

حديث هشام بن زياد [ت. 161 - 170 هـ] ²⁵⁷

[165] حدثنا عبيد الله ثنا أبو المقدم هشام بن زياد ثنا محمد بن كعب القرظي قال: عهدت عمر بن عبد العزيز وهو أمير علينا بالمدينة للوليد بن عبد الملك وهو شاب غليظ ممثليء الجسم. فلما استخلف أتيت له لخنصرة فدخلت عليه وقد قاسى ما قاسى فإذا هو قد تغيرت حاله عما كان فجعلت أنظر إليه لا أكاد أصرف بصري عنه. فقال: إنك لتتظر إلي نظراً ما كنت تنظره إلي من قبل يا ابن كعب. قال: قلت: تعجبني، قال: فما أعجبك؟ قلت: لما حال من لونك ونفى من شعرك ونحل من جسدك قال: فقال: كيف لو رأيته يا ابن كعب في قبري بعد ثلاثة حين تقع حدقتاي على وجنتي ويسيل منخراي، وفي صديدا ودودا كنت لي أشد نكرة. ثم قال لي: أعد علي حديثاً حدثتني عن ابن عباس. قال: قلت: نعم. حدثنا ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «إن لكل شيء شرفاً وإن أشرف المجالس ما استقبل به القبلة. وإنما تجالسون بالأمانة ولا تصلوا خلف النائم ولا المتحدث. واقتلوا الحية والعقرب وإن كنتم في صلاتكم. ولا تستروا الجدر بالثياب. ومن نظر في كتاب أخيه بغير إذنه فكأنما ينظر في النار ومن أحب أن يكون أقوى الناس فليتوكل على الله ومن أحب أن يكون أكرم الناس فليتيق الله ومن أحب أن يكون أغنى الناس فليكن بما في يدي الله أوثق منه بما في يده ألا أنبئكم بشراكم؟ قالوا: نعم يا رسول الله قال: من نزل وحده ومنع رفده وجلد عبده. أفلا أنبئكم بشر من هذا؟ قالوا: نعم يا رسول الله. قال: من ولا يقبل معصرة ولا يغفر ذنباً. أفأنبئكم

²⁵³ الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف لابن المنذر، ٣٧٩/٥.

²⁵⁴ القسم الأخير (وما على الأرض من دابة...) لم أجده في المصادر بين يدي.

²⁵⁵ الطبقات الكبرى لابن سعد، ٥١/٨.

²⁵⁶ التفسير من سنن سعيد بن منصور، ٣٦٩/٥؛ تفسير الطبري، 644/12.

²⁵⁷ هو أبو المقدم البصري. ضعفه أحمد وغيره. وقال النسائي: متروك. وقال ابن حبان: يروى الموضوعات عن الثقات. انظر: ميزان الاعتدال للذهبي، 298/4.

بشر من هذا؟ قالوا: نعم يا رسول الله قال: من لا يرجى خيره ولا يؤمن شره. إن عيسى بن مريم قام في بني إسرائيل فقال يا بني إسرائيل لا تكلموا بالحكمة عند الجهال فتظلموها ولا تمنعوها [٢٧و]

أهلها فتظلموها²⁵⁸ وقد قال مرة: فتظلموهم ولا تظالموا ظالما ولا تكافؤا ظالما فيبطل فضلكم عند ربكم يا بني إسرائيل الأمر ثلاث أمر بين رشد فاتبعوه وأمر بين غيه فاحتلبوه وأمر اختلف فيه فردوه إلى الله عز وجل». ²⁵⁹ O

حديث عبد الله بن المبارك [ت. 181 هـ]²⁶⁰

[166] حدثنا عبيد الله ثنا عبد الله بن المبارك ثنا موسى بن علي سمعت أبي يقول سمعت عقبة بن عامر يقول: «ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن أو أن نقبر أمواتنا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس، وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب». ²⁶¹ O

[167] حدثنا عبد الله بن المبارك عن عبيد الله بن أبي زياد عن شهر بن حوشب عن أسماء ابنة يزيد الأشهلية قالت سمعت النبي ﷺ يقول: «من ذب عن لحم أخيه في المغيبة كان حقا على الله أن يعتقه من النار». ²⁶² O

[168] حدثنا عبد الله بن المبارك ثنا موسى بن أيوب الغافقي عن إياس بن عامر عن علي قال: «لا تزوج امرأة أرضعتها امرأة أخيك ولا امرأة ابنك». ²⁶³ O

حديث صالح بن بشير المُرِّي [ت. 172 هـ]²⁶⁴

[169] حدثنا عبيد الله ثنا صالح بن بشير المري ثنا يزيد الرقاشي عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله عز وجل تطول على أهل عرفات، فباهي بهم الملائكة فقال: انظروا إلى عبادي شعنا غربا، أقبلوا إلي (من كل فج عميق) [الحج، ٢٧/٢٢] فأشهدوا أنني قد غفرت لهم إلا التبعات التي بينهم». ²⁶⁵ O

حديث سفيان بن عيينة [ت. 198 هـ]²⁶⁶

²⁵⁸ وفي الهامش: هم.
²⁵⁹ الطبقات الكبرى لابن سعد، ٢/٢٨٧؛ المشيخة الكبرى لقاضي المارستان، ٢/٦٦٩؛ تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، ١٣٢/٥٥.
²⁶⁰ هو عبد الله بن المبارك المروزي مولى بني حنظلة ثقة ثبت فقيه عالم جواد مجاهد جمعت فيه خصال الخير مات سنة إحدى وثمانين ومائة. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 320.
²⁶¹ مسند أبي داود الطيالسي، ٢/٣٤٣؛ صحيح مسلم، ١/٥٦٨؛ سنن أبي داود، ٣/٢٠٨.
²⁶² الزهد والرفائق لابن المبارك، ص. ٢٣٩؛ مسند أحمد، ٥٨٣/٤٥.
²⁶³ جمع الجوامع للسيوطي، ٤٦٤/١٨.
²⁶⁴ هو صالح بن بشير بن وادع المُرِّي أبو بشر البصري القاص الزاهد ضعيف مات سنة اثنتين وسبعين ومائة وقيل بعدها. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 271.
²⁶⁵ فضل يوم عرفة لابن عساكر، ص. ١٥٤.

[170] حدثنا عبيد الله ثنا سفيان بن عيينة عن عمرو عن عكرمة قال ثنا أبو هريرة عن النبي ﷺ قال: «إن الله إذا قضى الأمر من السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاء لقوله كصوت السلسلة على الصفوان، فذلك قوله ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا: مَاذَا قَالَ﴾ [٢٧/ظ]

رَبُّكُمْ؟ قَالُوا: الَّذِي قَالَ الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ [سبأ، ٢٣/٣٤] قال: ومسترق السمع وربما أدركه الشهاب قبل أن يرمي إلى صاحبه بها وربما لم يدركه الشهاب حتى يرمي بها إلى صاحبه فيرمي بها هذا إلى هذا وهذا إلى هذا حتى تلقى على فم ساحر أو كاهن فيكذب معها مئة كذبة، قال فيصدق ويقول ألم يخبرنا يوم كذا وكذا ويوم كذا وكذا فوجدناه حقا وهي الكلمة التي سمعت من السماء». 267 O

حديث إسماعيل بن عمرو البجلي [ت. 227 هـ] 268

[171] حدثنا عبيد الله ثنا إسماعيل بن عمرو بن جرير 269 البجلي ثنا عبد الكريم بن عبد الرحمن الخزاز عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي قال لا يزال الدعاء محجوبا عن السماء حتى يتبع الصلاة على محمد ﷺ. 270 O

حديث حسان بن إبراهيم [ت. 186 هـ] 271

[172] حدثنا عبيد الله ثنا حسان بن إبراهيم عن أبي سفيان الثوري وهو طريق ابن سفيان السعدي عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «الوضوء مفتاح الصلاة والتكبير تحريمها والتسليم تحليلها». 272 O

آخر الجزء الحمد لله وحده

اللهم صل على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

حسبنا الله ونعم الوكيل

[٢٨/و]

266 هو سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون الهاللي أبو محمد الكوفي ثم المكي ثقة حافظ فقيه إمام حجة إلا أنه تغير حفظه بأخرة وكان ربما دلس لكن عن الثقات مات في سنة ثمان وتسعين ومائة. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 245.

267 ستة مجالس لأبي يعلى الفراء، ص. ٥٨.
268 هو إسماعيل بن عمرو بن نَجِيج البجلي مولا هم. الكوفي، شيخ أصبهان، ومسندها. وذكره ابن حبان في (تاريخ الثقات) وأما الدارقطني فضعفه. وقال ابن عدي: حدث عن مسعر وسفيان بأحاديث لا يتابع عليها. مات سنة سبع وعشرين ومائتين، من أبناء التسعين. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ٤٣٦/١٠.

269 صوابه: نجيج. انظر: تاريخ أصبهان لأبي نعيم الأصبهاني، ٢٥٠/١.

270 شعار أصحاب الحديث لأبي أحمد الحاكم، ص. ٦٤.

271 هو حسان بن إبراهيم بن عبد الله الكوفي الكرمانى أبو هشام العنزي قاضي كرمان صدوق يخطئ مات سنة ست وثمانين ومائة. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، 40/9؛ تقريب التهذيب لابن حجر، ص. 157.

272 الآثار لأبي يوسف، ص. ١؛ السنن الكبرى للبيهقي، 622/4.

المصادر والمراجع

– الآثار لأبي يوسف؛

أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري (ت. 182 هـ/798 م)
تحقيق: أبو الوفاء، دار الكتب العلمية، بيروت د. ت.

– أحكام القرآن للجصاص؛

أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت. 370 هـ/981 م)
تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت 1994 م.

– أخبار القضاة؛

أبو بكر محمد بن خلف بن حيّان بن صدقة الضيّبي البغدادي (ت. 306 هـ/918 م)
تحقيق: عبد العزيز مصطفى المراغي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة 1947 م.

– أخبار مكة للفاكهي؛

أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن العباس المكي الفاكهي (ت. 272 هـ/885 م)
تحقيق: عبد الملك عبد الله دهيش، دار خضر، بيروت 1994 م.

– الاستغناء في معرفة المشهورين من حملة العلم بالكنى؛

أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي (ت. 463 هـ/1071 م)
تحقيق: عبد الله مرحول السوالمدة، دار ابن تيمية للنشر والتوزيع والإعلام، الرياض 1985 م.

– الإشراف على مذاهب العلماء؛

أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت. 319 هـ/931 م)
تحقيق: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة 2004 م.

– الأم؛

أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس الشافعي (ت. 204هـ/819م)
دار المعرفة، بيروت 1990م.

– الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف؛

أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت. 319هـ/931م)
تحقيق: أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، دار طيبة، الرياض 1985 م.

– الباعث على إنكار البدع والحوادث؛

أبو القاسم شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل الدمشقي المعروف بأبي شامة (ت. 665هـ/1267م)
تحقيق: عثمان أحمد عنبر، دار الهدى، القاهرة 1978 م.

– البصائر والذخائر؛

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس (ت. 400هـ/1010م)
تحقيق: وداد القاضي، دار صادر، بيروت 1988 م.

– تاريخ أصبهان؛

أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (ت. 430هـ/1039م)
تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت 1990م.

– تاريخ بغداد؛

أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت. 463هـ/1071م)
تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت 2002 م.

– تاريخ مدينة دمشق؛

أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت. 571هـ/1176م)
تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1995 م.

– تفسير ابن أبي حاتم (المسمى تفسير القرآن العظيم)؛

أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر الرازي، ابن أبي حاتم (ت. 327هـ/939م)
تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباء، مكة 1998 م.

– تعليق التعليق على صحيح البخاري؛

أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت. 852هـ/1448م)
تحقيق: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، المكتب الإسلامي، بيروت 1985 م.

– التفسير من سنن سعيد بن منصور؛

أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني (ت. 227هـ/842م)
تحقيق: سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، دار الصميعة للنشر والتوزيع، الرياض 1997 م.

– تفسير الطبري (المسمى جامع البيان في تأويل القرآن)؛

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت. 310هـ/922م)
تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة ٢٠٠١ م.

– تفسير مجاهد

أبو الحجاج مجاهد بن جبر التابعي المكي القرشي المخزومي (ت. 104هـ/722م)
تحقيق: محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، القاهرة 1989 م.

– تقريب التهذيب؛

أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت. 852هـ/1448م)
تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، حلب 1986 م.

– جامع معمر بن راشد (منشور كملحق بمصنف عبد الرزاق)

معمر بن أبي عمرو راشد الأزدي مولا هم، أبو عروة البصري، نزيل اليمن (ت. 153هـ/770م)
تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت 1983 م.

– الجامع في الحديث؛

أبو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم المصري القرشي (ت. 197هـ/813م)
مصطفى حسن حسين محمد أبو الخير، دار ابن الجوزي، الرياض 1995 م.

– جزء البغوي (المسمى جزء فيه ثلاثة وثلاثون حديثاً من حديث أبي القاسم البغوي)؛

أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي (ت. 317هـ/929م)
تحقيق: محمد ياسين محمد إدريس، مكتبة ابن الجوزي، الإحساء – الدمام 1987 م.

– جزء الحسن بن موسى الأشيب؛

أبو علي الحسن بن موسى الأشيب البغدادي، القاضي (ت. 209هـ/824م)
تحقيق: أبو ياسر خالد بن قاسم الراددي، دار علوم الحديث، الفجيرة، 1990 م.

– جزء من حديث ابن شاهين (المسمى جزء من حديث أبي حفص عمر بن أحمد ابن شاهين عن
شيوخه)؛

أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان البغدادي المعروف بابن شاهين (ت. 385هـ/995م)
تحقيق: هشام بن محمد، أضواء السلف، الرياض 1998 م.

– جمع الجوامع (المسمى الجامع الكبير)؛

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي (ت. 911هـ/1505م)
تحقيق: مختار إبراهيم الهانج - عبد الحميد محمد ندا - حسن عيسى عبد الظاهر، الأزهر الشريف،
القاهرة 2005 م.

– حلية الأولياء وطبقات الأصفياء؛

أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (ت. 430هـ/1039م)
مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر 1974م.

– الدلائل في غريب الحديث؛

أبو محمد قاسم بن ثابت بن حزم العوفي السرقسطي (ت. 302هـ/915م)
تحقيق: محمد بن عبد الله القناص، مكتبة العبيكان، الرياض 2001م.

– دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني؛

أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (ت. 430هـ/1039م)
تحقيق: محمد رواص قلعه جي، عبد البر عباس، دار النفائس، بيروت 1986م.

– الزهد لوكيع؛

أبو سفيان وكيع بن الجراح بن مليح الرواسي (ت. 197هـ/813م)
تحقيق: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، مكتبة الدار، المدينة المنورة 1984م.

– الزهد والرفائق لابن المبارك؛

عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي المروزي (ت. 181هـ/797م)
تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت د. ت.

– سبعة مجالس من أمالي أبي طاهر المخلص؛

أبو طاهر محمد بن عبد الرحمن بن العباس البغدادي المخلص (ت. 393هـ/1003م)
تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، بيروت 2004م.

– ستة مجالس لأبي يعلى الفراء؛

القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف المعروف بابن الفراء (ت. 458هـ/1006م)

تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، بيروت 2004 م.

– سنن ابن ماجه؛

أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني (ت. 273 هـ/886 م)

تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد - محمّد كامل قره بللي - عبد اللّطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، بيروت 2009 م.

– سنن أبي داود؛

أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني (ت. 275 هـ/888 م)

تحقيق: شعيب الأرناؤوط - محمّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، بيروت 2009 م.

– سنن الترمذي؛

أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى الترمذي (ت. 279 هـ/892 م)

تحقيق: أحمد محمد شاكر - محمد فؤاد عبد الباقي - إبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1975 م.

– سنن الدارقطني؛

أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود البغدادى الدارقطني (ت. 385 هـ/995 م)

تحقيق: شعيب الارناؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت 2004 م.

– السنن الكبرى؛

أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ البيهقي (ت. 458 هـ/1066 م)

تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة ٢٠١١ م.

– سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي؛

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت. 303 هـ/916 م)

تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب 1986 م.

– سير أعلام النبلاء؛

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت. 748هـ/1347م)
تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت 1985 م.

– شرح صحيح البخاري لابن بطل؛

أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك ابن بطل (ت. 449هـ/1057م)
تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض 2003 م.

– شعار أصحاب الحديث؛

أبو أحمد محمد بن محمد بن أحمد النيسابوري الكرابيسي المعروف بالحاكم الكبير (ت. 378هـ/988م)
تحقيق: صبحي السامرائي، دار الخلفاء، الكويت، د. ت.

– صحيح البخاري؛

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت. ٢٥٦ هـ/٨٧٠ م)
تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ٢٠٠١ م.

– الطبقات الكبرى؛

أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع البغدادي المعروف بابن سعد (ت. 230هـ/845م)
تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت 1990 م.

– عيار الشعر؛

أبو الحسن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم طباطبا، الحسيني العلوي (ت. 322هـ/934م)
تحقيق: عبد العزيز بن ناصر المانع، مكتبة الخانجي، القاهرة د. ت.

– غريب الحديث؛

أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (ت. 388هـ/998م)
تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، دار الفكر، دمشق 1982 م.

– فضائل القرآن؛

أبو العباس جعفر بن محمد المستغفري (ت. 332هـ/944م)
تحقيق: أحمد بن فارس السلوم، دار ابن حزم، الرياض 2008 م.

– فضل يوم عرفة؛

أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت. 571هـ/1176م)
تحقيق: أبو عبد الله مشعل بن بائي الجبرين المطيري، دار ابن حزم، الرياض 2001 م.

– كتاب الأدب المفرد؛

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت. ٢٥٦هـ/٨٧٠م)
تحقيق: سمير بن أمين الزهيري، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض 1998 م.

– كتاب الأشربة؛

أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله (ت. ٢41هـ/٨55م)
مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة 1985 م.

– المستدرک علی الصحيحین؛

أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله الطهماني النيسابوري (ت. 405هـ/1014م)
تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت 1990 م.

– صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم)؛

أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت. 261هـ/875م)

تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1991 م.

– لسان العرب؛

أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور الأنصاري (ت. 711هـ/1311م)
دار صادر – بيروت 1994 م.

– المجالسة وجواهر العلم؛

أبو بكر أحمد بن مروان الدينوري المالكي (ت. 333هـ/945م)
تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن حزم، بيروت 1999 م.

– مجموع فيه مصنفات أبي الحسن ابن الحمامي وأجزاء حديثية أخرى؛

تحقيق: نبيل سعد الدين جرار، أضواء السلف، الرياض ٢٠٠4 م.

– المحلى بالآثار؛

أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت. 456هـ/1064م)
دار الفكر، بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ.

– مختصر قيام الليل وقيام رمضان وكتاب الوتر؛

أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج المروزي (ت. 230هـ/907م)
اختصرها: العلامة أحمد بن علي المقرئ، حديث أكاديمي، فيصل اباد 1988 م.

– المَخْلَصَات؛

محمد بن عبد الرحمن بن العباس بن عبد الرحمن بن زكريا البغدادي المَخْلَص (ت. 393هـ/1003م)
تحقيق: نبيل سعد الدين جرار؛ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة قطر 2008 م.

– مسند ابن الجعد

علي بن الجَعْد بن عبيد الجَوْهَرِي البغدادي (ت. 230هـ/845م)

تحقيق: عامر أحمد حيدر، مؤسسة نادر، بيروت 1990 م.

– مسند أبي داود الطيالسي؛

أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري (ت. 204هـ/819م)

تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة 1999 م.

– مسند أبي يعلى؛

أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلية (ت. 307هـ/919م)

تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق 1984 م.

– مسند أحمد (المسمى مسند الإمام أحمد بن حنبل)؛

أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت. 241هـ/855م)

تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرو، مؤسسة الرسالة، بيروت 2001 م.

– مسند البزار (المنثور باسم البحر الزخار)؛

أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (ت. 292هـ/905م)

تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله - عادل بن سعد - صبري عبد الخالق الشافعي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة 1988 - 2009م.

– مسند الحارث (المسمى بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث)؛

أبو محمد الحارث بن محمد بن داهر التميمي البغدادي ابن أبي أسامة (ت. 282هـ/895م)

تحقيق: حسين أحمد صالح الباكري، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة 1992 م.

– مسند السراج؛

أبو العباس محمد بن إسحاق النيسابوري المعروف بالسراج (ت. 313هـ/925م)

تحقيق: إرشاد الحق الأثري، إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد 2002 م.

– مسند الشافعي؛

أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس الشافعي (ت. 204هـ/819م)
دار الكتب العلمية، بيروت 1980 م.

– مشيخة الآبوسى؛

أبو الحسين محمد بن أحمد بن محمد بن علي الصيرفي الآبوسى البغدادى (ت. 457هـ/1065م)
تحقيق: خليل حسن حمادة، جامعة الملك سعود، الرياض 2000 م.

– أحاديث الشيوخ الثقات (المشيخة الكبرى)؛

أبو بكر محمد بن عبد الباقي بن محمد الأنصاري المعروف بقاضي المارستان (ت. 535هـ/1141م)
تحقيق: الشريف حاتم بن عارف العوني، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة 2001 م.

– مصنف ابن أبي شيبة؛

أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد العبسي (ت. 235هـ/850م)
تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض 1989 م.

– مصنف عبد الرزاق الصنعاني؛

أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت. 211هـ/826م)
تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، بيروت 1983 م.

– مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور؛

أبو بكر إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي البقاعي (ت. 885هـ/1480م)
مكتبة المعارف، الرياض 1987 م.

– المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية؛

أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت. 852هـ/1448م)
تحقيق: سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، الرياض 1999 م.

– معجم الصحابة؛

أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي (ت. 317هـ/929م)
تحقيق: محمد الأمين بن محمد الجكني، مكتبة دار البيان، الكويت 2000 م.

– المعجم الكبير؛

سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت. 333هـ/971م)
تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة 1994 م.

– المعرفة والتاريخ؛

أبو يوسف يعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي الفسوي (ت. 277هـ/890م)
تحقيق: أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت 1981 م.

– موطأ مالك؛

مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت. 179هـ/795م)
تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1985 م.

– ميزان الاعتدال؛

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت. 748هـ/1347م)
تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت 1963 م.



Makale / Article

Makale Gönderim Tarihi: 1 Ekim 2020

Makale Kabul Tarihi: 11 Ocak 2020

Mekke'nin Fethi'nden Önce ve Sonra Meydana Gelen Olaylar Işığında Ashâbu'sh-Şecere ve Müellefe-i Kulûb Tanımlaması

Gülgün Uyar*

Özet

Mekke, tevhidin merkezi olarak kurulmuştur. Hz. İbrâhim, Kâbe'nin temellerini bir İslâm mâbedi olarak atmıştır. Hz. İbrâhim'in bütün insanlara yönelik çağrısı ile Kâbe, hac ibadetinin ifâ edildiği bir Haram Mescid'e dönüşmüştür. Nebilerin sonuncusu Hz. Peygamber (s.a.v.), Mekke'de doğmuş, orada resûl olmuş ve İslâmiyet'i Mekke'de tebliğ etmeye başlamıştır. "es-Sâbikûn el-evvelûn" olarak nitelenen en güçlü müslümanlar Mekkeliler ve hicretten sonra ensâr arasından çıkarken, en azılı müşrikler de Mekkeliler olmuştur. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonraki süreç; Hz. Peygamber'in Mekke'yi fethederek, bu haram beldeyi tekrar İslâm'a açmak için verdiği mücadeleye sahne olmuştur. Mekke'nin fethini adım adım mümkün hâle getiren gelişmeler ve fetihden sonra ortaya çıkan ortam açısından bakıldığında ashâbu'sh-şecere ve müellefe-i kulûb, değerlendirilmeye tâbi tutulması gerekli iki topluluk olarak kendisini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Mekke, fetih, ashâbu'sh-şecere, müellefe-i kulûb.

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı,
guyar@marmara.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-0836-770X>.

The Description of “ashāb al-shajarah” and “muallafa al-qulūb” in the view of the Events before and after the Conquest of Mecca

Abstract

Mecca was established as the centre of “*tawhīd*”. Prophet Abraham laid the foundation of Qa’ba as an Islamic sanctuary. With the appeal of Abraham to all the human beings, it has been transformed into a “grand mosque (*al-masjid al-haram*).” Muhammad, as the last prophet, was born in Mecca, assumed the prophethood there and began to propagate the message in this holy city. Both the first supporters of the message (believers) and the opponents (disbelievers) came from Mecca. After migration to Madina, by conquering Mecca, the Prophet turned this land of disbelief to the holy ground for all the Muslims. Looking at the events after the conquest of Mecca necessitates the evaluation of “*ashāb al-shajarah*” and “*muallafa al-qulūb*” as two important distinct groups.

Keywords: Mecca, *fath*, *ashāb al-shajarah*, *muallafa al-qulūb*.

Giriş

“Sen ne hoş beldesin. Seni ne kadar seviyorum! Eğer kavmim beni buradan çıkmaya mecbur etmeseydi, senden başka bir yerde ikâmet etmezdim.”¹ Bu sözler, Mekke’den Medine’ye hicret yolculuğuna çıkan Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ağzından Mekke’ye hitaben serdolanmıştı. Mekke’den zorla çıkarılacağı daha nübüvvetinin ilk günlerinde Varaka b. Nevfel (ö. 610 [?]) tarafından kendisine haber verilmişti.² Hicret gecesi (26 Safer/9 Eylül 622 Perşembe) ana vatanından mecburiyet tahtında ayrılışından duyduğu üzüntüyü dile getirirken bir mânâda nazarı doğduğu topraklarda kalmıştı. Artık dâimî ikâmet yeri olarak benimseyeceği Medine, İslâm’ın hürce yaşanacağı son Nebî’nin şehri olarak şekillenecekti. Mekke’ye tekrar avdeti ise ancak bir fetih olarak adlandırılabilirdi.

Asr-ı saâdette on sene süren Medine dönemi Mekkeli müşriklerle karşılıklı meydana gelen mücadelenin safhalarına sahne oluşturmıştır. Bu mücadele Medine önlerinde ve civarında Bedir (17 Ramazân 2/14 Mart 624 Cuma), Uhud (7 Şevvâl 3/23 Mart 625 Cumartesi) ve Hendek (7 Şevvâl-1 Zilkâde 5/1-24 Mart 627) gazveleriyle kıyasıya devam etmiş ve nihayetinde Resûlullâh’ın belirlediği istikâmet ve müslümanların dirâyetli duruşları Kureyş’in gittikçe güç kaybına uğraması neticesini de beraberinde getirmiştir. Kureyş ve onun ahzâbı Hendek günü zuhûr eden fırtınanın ve görünmeyen orduların önünde³ savrulup arkalarına bakmadan Medine savunma hattındaki siperlerini terk ettiklerinde Hz. Peygamber (s.a.v.) “Müşriklerle, artık biz harb edeceğiz; onlar bize karşı savaşamayacaklar”⁴ buyurmuş ve bir mânâda müslümanların hedefini Mekke olarak ilân etmiştir.

Hz. İbrâhim tarafından tevhidin merkezi ve ibadetin kiblesi kılınan Beyt-i atîk’i⁵ azîm bir zulüm olan şirkten⁶ arındırmak ve Mescid-i Harâm’ı neces müşriklerden⁷ temizlemek üzere artık Hz. Peygamber ve müslümanlar ile Mekke arasındaki engeller bir bir aşılmış bulunuyordu. Resûlullâh’ın Mekke’ye kutlu yürüyüşü ise bir ulu rüyâ ile başlamış oldu. Hicretin 6. yılına gelindiğinde Zilkâde ayının ilk günlerinde (Mart 628) Hz. Peygamber, gördüğü bu rüyâ üzerine umre yapmak maksadıyla Mekke’ye gitme niyetinde olduğunu ashâbına açıklamıştı.

1 Tirmizî, “Menâkıb”, 392. Not: Mekke, Bekke, Mescid-i Harâm, Kâbe ve Zemzem hakkındaki âyet ve hadislerle dâir yayınlanmamış çalışmasından istifade etmemize imkân veren Ahmet Sarıkaya Hocamız’a teşekkürlerimizi takdim ederiz.

2 İbn Hişâm, I-II, 238.

3 Ahzâb 33/9.

4 Buhârî, “Meğâzi”, 29.

5 Hac 22/25-29.

6 Lokmân 31/13.

7 Tevbe 9/28.

Fetih sûresinin 27. âyet-i kerîmesinde Resûlullâh'ın gördüğü rüyaya şu şekilde işaret edilmektedir:

“Andolsun, Allah, Resûlünün rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse, siz güven içinde başlarınızı kazıtmış veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Harâm'a gireceksiniz. Allah, sizin bilmediğinizi bildi ve size bundan başka yakın bir fetih daha verdi.”⁸

Böylece Mekke'ye doğru başlatılan bu kutlu yürüyüş fethin de muştusu olmuştu. Bilindiği şekliyle; Mekke'nin fethi bir sürecin neticesidir. Bu süreç Cebrâil'in (a.s.) getirdiği müjde üzerine fetih kelimesinin ilk kez Resûlullâh tarafından Hudeybiye günü tebliğ edilmesi ile başlamıştır.

Fetih Yürüyüşü ve Ashâbü's-Şecere

Resûlullâh'ın çağrısı üzerine ashâb sevinç içerisinde umre yapma niyetiyle Zilkâde ayının başında Pazartesi günü bin beş yüz kişilik bir kafilâ hâlinde yola çıktılar. Üzerlerinde sadece yol emniyetini temin etmek maksadıyla hafif silahlar bulunuyordu. Yanlarına kurbanlık yetmiş deve almışlardı. Ümmü Seleme (r.anhâ) da Hz. Peygamber'e refakat etmekteydi. Medinelilerin mîkat mahalli olan Zül-Huleyfe'de ihrâma girildi ve telbiyeler okunup develere nişanlar vuruldu. Ancak Mekke'ye yaklaşık 100 km. mesafede bulunan Usfân'a geldiklerinde, Mekkelilerin kendilerini şehre sokmamak için tedbir aldıklarını öğrendiler. Müslümanlar ilerleyişlerini sürdürürken Resûlullâh'ın devesi Kasvâ'nın çökmesi ve bir daha hareket etmemesi üzerine Mekke'nin batısında Cidde yolu üzerinde bulunan Hudeybiye'de konaklamış oldular. Resûlullâh “Kasvâ'yı Fil'i Mekke'ye girmekten alıkoyan durdurdu” buyurarak, *“Allah'a yemîn ederim ki; Allah'ın haremîni tâzîme dâir bana ne önerirlerse kabul ederim”* sözleriyle de Mekkeliler'le savaş niyetinde olmadıklarını açıklamıştı.

Hz. Peygamber sadece Kâbe'yi ziyaret etmek ve umre yapmak yönündeki isteklerini beyan etmek üzere Mekke'ye elçi göndermesine ve Kureyş tarafından gelen elçilere de durumu izah etmesine rağmen görüşmelerden olumlu bir sonuç almak mümkün olmadı. Hatta Resûlullâh'ın elçisi Hz. Osman Mekke'de alıkonuldu. Bu gelişmeler neticesinde ve bilhassa Hz. Osman'ın öldürüldüğüne dâir bir şâyianın yayılması üzerine *“Artık muharebe yapmadan dönmeyiz”* buyuran Resûlullâh (s.a.v.) orada mevcut bir Semûre ağacının altında “ölünceye kadar sâbit ber-kadem olup asla kaçmayacaklarına” dâir ashâb-ı kirâmdan bey'at aldı. Seleme b. Ekva', o gün ölmek üzere bey'at ettiklerini söyler.⁹ Artık; Fetih sûresinde, 18. âyette işaret edilen bu bey'at Rıdvân Bey'ati, bu bey'ate iştirak

⁸ Fetih 48/27.

⁹ Buhârî, “Cihâd”, 1243.

etmiş bulunan ashâb da ashâbü's-şecere olarak anılacaktır:

“Şüphesiz Allah, ağaç altında sana bey'at ederlerken inananlardan râzî olmuştur. Gönüllerinde olanı bilmiş, onlara huzur, güven duygusu vermiş ve onlara yakın bir fetih nasip etmiştir.”¹⁰

Bu âyet-i kerîmede bildirildiği üzere; Allah Teâlâ, Hudeybiye'de her hâl ve şartta Hz. Peygamber'a bağlı kalmak ve fî-sebilillâh her türlü mücadelede cânlarını ortaya koymak hususundaki sarsılmaz sadâkatlerini ve şüpheye mahal bırakmayan kararlılıklarını söz konusu ağacın altında ikrâr eden ashâb-ı kirâmdan râzî olduğunu açık bir şekilde beyan etmiştir. Ayrıca bu bey'at; “*Sana bey'at edenler ancak Allah'a bey'at etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Verdiği sözden dönen kendi aleyhine dönmüş olur. Allah'a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük bir mükâfat verecektir*”¹¹ şeklindeki âyet-i kerîmede buyrulduğu üzere doğrudan Allah'a yapılmış bir bey'at olarak bildirilmiştir. Bu bey'atte hazır bulunan ve Allah'ın elinin onların elleri üzerinde olduğu zikredilen mü'minler, bu tutumlarına karşılık ilâhî bir lutfu mazhar olmuşlar ve azîm bir ecirle mükâfatlandırılacaklarına dair bir müjdeyle taltif edilmişlerdir.

Sahâbe-i kirâm kendi içlerinde İslâm'a girişteki öncelik, Bedir ashâbından olmak, bütün gazvelere iştirak etmiş bulunmak gibi bazı kıstasları önemserlerdi. Hâlid b. Velid, Müte savaşında Hz. Peygamber'in tayin ettiği komutanların sırayla şehîd olmaları üzerine Ensâr'dan Sâbit b. Erkâm tarafından sancak kendisine teslim edilmek suretiyle komutanlığa davet edildiği zaman “Sen bu vazifeye benden daha lâıyksın. Yaşın benden büyük. Üstelik Bedir'e katılanlardan sın”¹² diyerek bu husustaki edeb ve dikkatini ortaya koymuştur. Bizzat Hz. Peygamber de, ashâbın geçmişte İslâm'a olan desteklerini ve en azından düşmanlık etmemelerini olumlu bir değerlendirme ölçütü olarak açıklamıştır. Huneyn ganimetlerinin dağıtımında zevi'l-kurbâ hissesini taksîm ederken kendisiyle akrabalık dereceleri aynı olan Hâşimoğulları ile Muttaliboğulları'na hisse veren Hz. Peygamber, Abdüşems ve Nevfeloğulları'na pay ayırmamıştı. Bunun sebebini öğrenmek isteyen Hz. Osman ve Cübeyr b. Mut'ım'e “*Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları aynı şeydir; onlar Câhiliye devrinde ve İslâm'da beni terk etmediler*” şeklinde cevap vermiştir.¹³

Sahâbe neslinin fazilet bakımında en ön safta olanları Kur'ân-ı Kerîm'de es-sâbikûn el-evvelûn olarak tavsif edilmişlerdi:

“İslâm'ı ilk önce kabul eden (es-sâbikûn el-evvelûn) muhâcirler ve ensâr ile,

¹⁰ Fetih 48/18.

¹¹ Fetih 48/10.

¹² Vâkıdî, II, 763.

¹³ Buhârî, “Farzu'l-humus”, 17.

iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan râzî olmuş; onlar da O'ndan râzî olmuşlardır. Allah onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük başarıdır.”¹⁴

Âyet-i kerîmede “es-sâbikûn” ifâdesi ile tam olarak sahâbîlerin genel olarak hangi dönemlerine işaret edildiği konusunda ihtilâf olmakla birlikte en geç Hudeybiye musâlahasına kadar müslüman olup burada bey’at eden ashâbü’ş-şecere topluluğunun kastedildiği hususunda icmâ oluşmuştur. Hatta Hadîd sûresinin “*Size ne oluyor da, Allah yolunda harcama yapmıyorsunuz? Hâlbuki göklerin ve yerin mirası Allah’ındır. İçinizden, fetihten (Mekke fethinden) önce harcayanlar ve savaşanlar, (diğerleri ile) bir değildir. Onların derecesi, sonradan harcayan ve savaşanlardan daha yüksektir. Bununla beraber Allah hepsine de en güzel olanı (cenneti) vadetmiştir. Allah bütün yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır*” şeklinde beyan olunan 10. âyeti ile bağlantılı düşünüldüğünde âyette geçen fetih kelimesi ile Hudeybiye sulhunun de kastedildiği kabul edilmiştir. Bu takdirde; “a’zamu derece” ifadesiyle Hudeybiye bey’atine katılanlar yani ashâbü’ş-şecere, es-sâbikûndan kabul edilmiş olurlar.¹⁵

Hadîs âlimleri de sahâbeyi tabakalara göre sınıflandırdıklarında söz konusu kıstasları gözeterek bir ayrıma gitmişlerdir. Hâkim en-Nisâbü’rî’nin (ö. 405/1014) on ikili taksîmi bu konuda mühim bir örnek teşkil eder. Bu taksîm şöyledir: “1. Mekke’de erken dönemde müslüman olanlar. 2. Dârünnedve mensupları. 3. Habeşistan’a hicret edenler. 4. Birinci Akabe Bey’atı’na katılanlar. 5. İkinci Akabe Bey’atı’na katılanlar. 6. Mekke’den Medine’ye göç eden ilk muhacirler. 7. Bedir Gazvesi’ne katılanlar. 8. Bedir Gazvesi ile Hudeybiye Antlaşması arasında hicret edenler. 9. Bey’atü’r-rıdvân’a katılanlar. 10. Hudeybiye Antlaşması ile Mekke’nin fethi arasında hicret edenler. 11. Mekke’nin fethi günü müslüman olanlar. 12. Mekke’nin fethi ve Vedâ haccı sırasında Hz. Peygamber’i gören çocuklar.”¹⁶

Rıdvân bey’atine iştirak eden ve faziletleri bu şekilde tebcil edilen ashâba karşılık Mekke’li muannid müşrikler, inkârcı olduklarını bir daha ispat ederek müslümanları Mescid-i Harâm’ı ziyaretten ve ibadet maksadıyla adanan kurbanlıkları yerlerine ulaştırmaktan alıkoyma cür’eti göstermişlerdir. Resûlullâh ise; Mekke’deki mü’min erkeklere ve kadınlara zarar verebileceklerini hesap ederek Mekke’nin üzerine yürümekten sakınmış ve Allah’ın rahmetine ilticâ etmiştir.¹⁷ Müşriklerin kalplerinde Câhiliye taassubu yerleşik hâle gelmişken

14 Tevbe 9/100.

15 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VI, 4735. Ayrıca bk. Mehmet Efendioğlu, “Sâbikûn”, *DİA*, XXXV, 344-345.

16 Mehmet Efendioğlu, “Sâbikûn”, *DİA*, XXXV, 344-345.

17 Fetih 48/25; Hac 22/25.

Allah, Peygamberine ve inananların üzerine sekînesini indirmiş ve onların takvâ sözü üzerine olmalarını sağlamıştır.¹⁸ Nebîlerinin etrafında kenetlenen müslümanların bu kararlı tutumları ise Mekkeliler'in gözünü korkutacak şekilde derin bir tesir oluşturmuş ve bir sulh anlaşması yapmak üzere kendilerini Hz. Peygamber'in huzurunda bulmuşlardır.

Mekkeliler'i temsilen gelen heyet içerisinde Süheyl b. Amr (ö. 18/639), Mikrez b. Hafs ve Huveytî b. Abdüluzâ (54/674 [?]) bulunuyordu. Hudeybiye anlaşması olarak anılacak bu sulhun şartları şöyle belirlendi: 1. İki taraf on yıl süreyle birbirleriyle savaşmayacaklar. 2. Hz. Osman iâde edilecek. 3. Bir Medineli Mekke'ye ilticâ ederse geri verilmeyecek; ancak velisinin izni olmadan Medine'ye ilticâ eden Mekke'ye geri iâde edilecek. 4. Müslümanlar bu sene Mekke'ye girmeden geri dönecekler ve gelecek yıl umre maksadıyla gelip şehirde üç gün süreyle kalabilecekler. 5. Diğer Arap kabileleri, taraflardan istedikleri ile ittifak yapabilecekler. 6. Bu şartlara taraflarla müttelik olan diğer kabileler de uyacaklar.

Hudeybiye anlaşması ile Mekkeliler'in saldırganlığının önüne geçilmiş olup İslâmiyet'i yaymak için müslümanların bölgede daha rahat hareket etmelerinin önü açılmış oldu. Ayrıca gelecek sene umre için Mekke ziyaret edilebilecekti. Ancak Hz. Peygamber Mekke ile aralarındaki saldırmazlık anlaşması yapıldığı sırada, gönü rız olmamakla birlikte Kureyşliler'in ısrarı üzerine bazı maddeleri kabul etmek zorunda kalmıştı. Bunlardan birincisi niyet ettikleri umre ibadetlerini edâ etmeden geri dönmek mecburiyetinde olmalarıydı. Bu kadar yakına gelmişken Kâbe'nin ziyaret edilemeyecek olmasını ashâb-ı kirâm içlerine sindirememişlerdi. Diğer madde ise müslüman olan ve fakat velisinin izni olmadan Medine'ye hicret ve ilticâ eden Kureyşliler'in geri iâdesi şartı idi. Tam o sırada; müslüman olduğu için Mekke'de hapis tutulan Süheyl b. Amr'ın oğlu Ebû Cendel (18/639 [?]), kaçıp gelmiş ve Hz. Peygamber'e sığınmıştı. Resûlullâh, ne kadar ricâda bulunsa da müşrikler anlaşma gereği Ebû Cendel'in iâdesi hususunda diretiler ve Ebû Cendel geri gönderildi. Bu iâde müslümanlar arasında huzursuzluğa sebep olmuştu.

Şurası bir gerçek ki; Hz. Peygamber umum maslahatı gözeterek bu maddeleri kabul etti. O gün orada bulunan sahâbîler, başta Hz. Ömer olmak üzere Hudeybiye anlaşmasının ilgili maddelerinin kabulüne, Süheyl b. Amr'ın oğlu Ebû Cendel'in iâdesine, Kâbe'yi ziyaret edip umre yapmadan oldukları yerde kurbanlarını keserek ihramdan çıkmalarına hemen hüsn-i kabul gösteremediler. Resûlullâh dönüş yolunda nâzil olan âyetlerle bu adımı feth-i mübînin ilk adımı olarak bildirdiğinde ve müslümanlara yakın bir fethi müjdelediğinde ise yaptıkları bu anlaşma ile fetih arasında bir bağ kuramadılar. Ancak Hz. Peygamber Hazretleri,

18 Fetih 48/26.

büyük fethiye giden yolda taşların yavaş yavaş döşendiğine işaret etmişti. Önce umre ziyaretine niyet, sonra Rıdvân Bey'ati, ardından Hudeybiye anlaşması ve ardından yaklaşık yirmi aylık zaman diliminde meydana gelen olaylar (Mekke'den kaçıp Medine'ye ilticâ eden ve fakat anlaşma gereği Hz. Peygamber tarafından Kureyş'e iade edilen Ebû Basir Utbe b. Esid b. Cârîye es-Sekafi'nin (ö. 6/628) kendisini Mekke'ye götüren görevlilerin elinden kaçıp Mekke ile Şam arasında İis adlı mevkie yerleşerek Kureyş kervanlarına geçit vermemesi üzerine Kureyşli müşriklerin müslüman olanların geri iadesi maddesini kendiliklerinden iptal etmeleri, Hayber'in fethi ile yahudi tehlikesinin Arap yarımadasında tamamen sonlandırılması, çevre devletlere ve emirliklere İslâmiyet'e dâvet mektupları gönderilmesi, ertesi yıl umre ziyaretinin edâ edilmesi, Bizans'a karşı koyulan Mûte Gazvesi'nde artık müslümanların bölgede önemli bir güç hâline geldiklerinin gösterilmesi) Mekke'yi Allah Resûlü'nün fethine adım adım açmıştı. Mekke'li müşrikler başlarını önlerine eğmiş vaziyette artık savunmasızlardı. Elleri ve kolları bağlanmış bir hâlde başlarını geleceği beklemekten başka yapabilecekleri herhangi bir şey kalmamıştı. Fetih artık mübîn olmuş, apaçık bir şekilde yüzünü göstermişti. Fetih artık başlamış; fâtihterin yola çıkma zamanı erişmişti.

Hudeybiye Anlaşması Bozuluyor

Medine döneminin 8. senesinde meydana gelen Mûte Savaşı'ndan sonra Cemâziyelâhir ve Receb ayları geçmişti.¹⁹ Hudeybiye anlaşmasının önemli maddelerinden birisi olan "kabilelerin diledikleri tarafla ittifak yapabilecekleri" şartı gereği Huzâa kabilesi Hz. Peygamber'le ve Bekr kabilesi Kureyş ile müttefik olduklarını ilân ederek anlaşmaya dâhil olmuşlardı.²⁰ Kureyş'in müttefiki Bekroğulları, müslümanların müttefiki Huzâa kabilesine Mekke'nin aşağı tarafında Vetir adlı su kenarında bir gece baskın düzenledi. Bu saldırının vehâmetini tırmandıran husus ise Kureyş'in Bekroğulları'na silah ve binek desteği sağlayıp ayrıca gizlice onların yanında bizzat savaşmalarıydı.²¹ Bekr kabilesine destek verip bizzat saldırıya katılan Kureyşliler arasında Safvân b. Ümeyye (ö. 41/661 [?]), İkrime b. Ebî Cehil (ö. 13/634) ve Süheyl b. Amr gibi ileri gelen Mekkeliler ve köleleri²² yer almıştı. Bu çatışmada Huzâahılar Harem-i Şerife sığındılar.²³ Bir kısmı öldürülmüştü. Böylece Hudeybiye anlaşmasının karşılıklı saldırmazlık maddesi Kureyş ile müttefik olan Bekroğulları sebebiyle bozulmuş oldu.

19 Taberî, III, 43.

20 İbn Hişâm, III-IV, 390.

21 İbn Hişâm, III-IV, 390, 394.

22 Taberî, III, 44.

23 İbn Hişâm, III-IV, 390.

Bu hâdisenin sabahında Hz. Peygamber: “Yâ Âişe; Benî Huzâa’nın başına bir hâdis gelmiş olsa gerek!” buyurmuştur. Hz. Âişe bu saldırının Kureyş’in ahdi bozması anlamına gelip gelmediğini sorduğunda da “Evet, bunda Allah’ın açığa çıkaracağı nice hikmetler vardır” şeklinde cevap vermiş ve bu durumun hayır mı yoksa şer mi olduğunu öğrenmek isteyen Hz. Âişe’ye hayır olduğunu bildirmiştir.²⁴ Bu saldırının üç gün sonrasında, aslen Huzâalı şâir bir sahâbî olan Amr b. Sâlim kırk kişilik bir heyetle Medine’ye gelerek Mescid’de ashâbıyla oturan Resûlullâh’a durumu uzun bir şiir inşâd ederek haber verdi.²⁵

Hz. Peygamber Amr’ın sözlerini dinledikten sonra yaşananlar hakkında bilgi sahibi olmuş ve “Ey Amr b. Sâlim, sana yardım edilecektir” buyurmuştur. Hz. Peygamber o esnada gökyüzünde beliren bulutu da “Muhakkak ki bu bulut Kâ’boğulları’nın zaferini göstermektedir” şeklinde te’vîl etmiştir.

Amr b. Sâlim’in ardından Huzâa kabilesinin reisi Büdeyl b. Verkâ (ö. 11/632 [?]), Huzâalı bir toplulukla Hz. Peygamber’in huzuruna gelerek gelişmeler hakkında bilgi verdiler. Mekke’deki bu saldırı Hudeybiye anlaşmasının ilgili maddesinin açıkça ihlâli anlamına geliyordu. Huzâalılar’ın verdikleri haber üzerine Hz. Peygamber, Kureyş’in bu açık ihlâli kendi adlarına telâfi etmek için Medine’ye geleceği konusundaki öngörüsünü “Bana öyle geliyor ki; Ebû Süfyân korkusundan dolayı anlaşmasını yenilemeye gelecek ve anlaşma müddetini uzatmak isteyecektir” şeklindeki sözleriyle ifade etmiştir.²⁶ Gerçekten Kureyşliler verdikleri sözü bozduklarından dolayı telaşa düşmüşlerdi. Hatta Kureyş’in Mahzûm koluna mensup Hâris b. Hişâm (18/639 [?]) ve Abdullah b. Ebî Rebîa (35/656), Huzâalılar’a hücum eden Kureyş reislerine: “Sizin bu hareketiniz Muhammed ile aramızda bulunan anlaşmayı bozmak demektir” diyerek sitem ettiler.

Kureyş’in mevcut yöneticisi Ebû Süfyân el-Ümevî (31/651-2) ise bu saldırıdan habersizdi ve yaşanan gelişmeler sebebiyle anlaşmanın ilgili şartının ihlâl edilmiş olduğunu müdrikti. Kendi aleyhlerinde verilecek hükmü beklemeye başlamıştı. Karısı Hind’in de rüyasında Mekke’de Hacûn’dan Handeme’ye kadar kan aktığını görmesi üzerine “Keşke Muhammed ile sulhu yenileme imkânı olsaydı” şeklindeki sözleriyle endişesini dile getirmişti.

Ebû Süfyân anlaşmayı yenilemek için Resûlullâh’la (s.a.v.) görüşmek üzere yola çıktığında Medine’den dönmekte olan Büdeyl b. Verkâ ile Ufân’da karşılaştı. Büdeyl nereden geldiğini saklasa da Ebû Süfyân Medine’den geldiğini anladı ve Huzâalılar’ın, Bekroğulları’nın Kureyş ile iş birliği yaparak anlaşmanın ilgili

24 Vâkıdî, II, 788.

25 İbn Hişâm, III-IV, 394-5.

26 İbn Hişâm, III-IV, 395.

maddesini ihlâl ettiklerini Resûlullâh'a haber verdiklerinden emîn oldu.²⁷

Hudeybiye anlaşmasını tekrar ıslâh etmek için Medine'de girişimde bulunan Ebû Süfyan Hz. Peygamber ile doğrudan görüşmeye cesaret edememiş ve kendisine aracı olacak hatırı sayılır kimselere müracaatta bulunmak istemişti. Bu sebeple Medine'ye geldiğinde ilk olarak Hz. Peygamber'in eşi olan kızı Ümmü Habîbe'nin hâne-i saâdetine uğradı. Ancak burada ummadığı bir muâmele ile karşılaşmış ve odadaki minderin üzerine oturacak olduğunda Ümmü Habîbe minderi dürüp kaldırmıştır. Ebû Süfyan hayretle "Yoksa bu minderi babana lâyük görmedin mi?" diye sitemde bulunduğunda ise kızı Hz. Ümmü Habîbe o minderin Resûlullâh'a ait olduğunu söyleyip babasının necis bir müşrik olduğu için o mindere oturmasını istemediğini söylemiştir. Bu cevap karşısında beklediği hüsn-i kabûlü bulamadığını anlayan Ebû Süfyan "Vallâhi kızım benden sonra sana şer isabet etmiş" deyip kızının evinden ayrılmıştır.²⁸

Ebû Süfyan Resûlullâh'ın huzuruna çıkıp ona içinde bulundukları durumu izah etmeye çalışsa da herhangi bir cevap alamadığı bilgisi de nakledilmiştir. Ebû Süfyan'ın kendisine aracı olmaları için başvurduğu sahâbe arasında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer de bulunuyordu. Hz. Ebû Bekir onun teklifi karşısında "Ben hiçbir şey yapmam" derken Hz. Ömer sert bir şekilde talebini geri çevirmiş ve şöyle demiştir: "Resûlullâh'a karşı size mi şefaate edeceğim? Allah'a yemin ederim; bir küçük kırmızı karıncanın bile sizinle savaştığını görsem size karşı ona yardım ederim."²⁹

Bu kapılardan geri çevrilen Ebû Süfyan son ümidi olarak Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın yanlarına gitti. Beş yaşlarındaki Hz. Hasan da anne-babasının yanındaydı. Hz. Ali'nin akrabalık bakımından kendisine en yakın kişi olduğunu söyleyip zor durumda kaldığı için geldiğini ve Resûlullâh nezdinde kendisine şefaate olmasını beklediğini ifade etti. Hz. Ali ise Resûlullâh'ın karar verdiği bir konuda hiçbirisinin konuşamayacağını belirterek menfi tutumunu belli etmiş oldu. Bunun üzerine Hz. Fâtıma'ya yönelen Ebû Süfyan Hz. Hasan'ın insanların huzurunda kendisine emân vermesini sağlamasını ondan istemiş ve eğer böyle yaparsa Dehr'in sonuna kadar Araplar'ın seyyidi olacağını dile getirmiştir. Hz. Fâtıma da oğlunun henüz insanların önüne çıkıp birisini himâyesine alacak yaşta olmadığını ve ayrıca Resûlullâh'a karşı kimsenin bir başkasını himâyesine alamayacağını açıkça ona beyan etti.³⁰ Elinden ne gelirse yapma noktasına gelen Ebû Süfyan yalvarır bir şekilde kendisine bir çıkar yol göstermesini istediğinde

27 İbn Hişâm, III-IV, 396.

28 İbn Hişâm, III-IV, 396.

29 İbn Hişâm, III-IV, 396; Vâkıdî, II, 793.

30 İbn Hişâm, III-IV, 396.

Hız. Ali, Kinâneoğulları'nın seyyidi olarak Mescid'de insanlar arasında emânını ilân etmesinin ve sonra geri dönmesinin verebileceği tek tavsiye olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Ebû Süfyân Medine Mescidi'ne giderek herkesin önünde “Ey insanlar, ben iki tarafın müttefiklerine emân vermiş bulunuyorum” diyerek devesine binip Mekke'ye dönmüştü. Ebû Süfyân, neler olduğunu öğrenmek için merakla bekleyen Mekkeliler'e yaptıklarını anlatınca, Resûlullâh'ın bu emân girişimini onaylayıp onaylamadığını sormuşlar ve onun onayının bulunmadığını öğrenince de “Allah'a yemin ederiz, Ali seninle ancak alay etmiş” diyerek onu yalnız bırakmışlardır.³¹ Böylece Mekke'de Ebû Süfyân'ın gücü sarsılmış oldu ve Kureyş müşrikleri artık savunmasız kaldıklarını anladılar.

Fetih Ordusu Mekke Yolunda

Anlaşmanın bozulmasından ve Ebû Süfyân'ın sulhu tekrar onarmak yolundaki teşebbüslerinin boşa çıkmasından sonra Hız. Peygamber savaşa hazırlanılmasını emretti. Ailesinden de kendisine ait hazırlıkları tamamlamalarını istedi. Lâkin bu hazırlıklar gizli tutuluyordu. Hız. Ebû Bekir, kızı Hız. Âişe'nin yanına uğradığında Resûlullâh için savaş hazırlıkları yaptığını görmüş ve hedefin neresi olduğunu sorduğunda Hız. Âişe bilmediğini söylemiştir.³² Bu hazırlığın savaş maksatlı olduğunu Hız. Peygamber'den öğrenen Hız. Ebû Bekir, istikâmetin de Mekke olduğunu anladı. Resûlullâh, ondan da bu hedefi gizli tutmasını istemişti. Gıfâr, Eslem, Süleym, Eşca', Müzeyne ve Cüheyne kabilelerine de Ramazân-ı Şerif'in başında silahlarıyla Medine'de olmaları için haber gönderildi. Söz konusu kabileler de yavaş yavaş toplanmaya başladılar. Resûlullâh hedef şaşırtmak için Ramazân'ın başında Ebû Katâde komutasında bir seriyyeyi Necid taraflarında İdam vâdisine göndermişti (Ramazân 8 / Ocak 630). Huzâa kabilesine de Mekke yollarını tutmalarını emretti.

Hız. Peygamber Mekke'yi fethetmek üzere yürütülen bu hazırlıkların Mekkeliler ve Kureyş tarafından işitilmemesi için tedbirlerini aldığı gibi “Allah'ım sen Kureyş'e casusları ve haberleri ulaştırma ki Kureyş'i yurdunda ansızın bastırabilelim” diye duâ ediyordu.³³ Ancak gizlilik konusunda beklenmedik bir girişim olmuş ve Bedir ashâbından ve Hız. Peygamber'in Mısır Mukavkısı'na elçi olarak gönderdiği Hâtıb b. Ebî Beltea (ö. 30/650), kendisine hâkim olamayarak Medine'deki savaş hazırlıklarını mektupla Kureyş'e haber vermeye kalkışmıştı. Bu mektubu Kenûd adlı Müzeyneli bir kadın veya Muttaliboğulları'nın kölesi Sâre saçlarının arasına saklayıp götürecekti. Cebrâîl aleyhi's-selâmın ihbârı üzerine Hız. Peygamber'in peşi sıra gönderdiği Hız. Ali ve Zübeyr b. Avvâm bu kadını

31 İbn Hişâm, III-IV, 397.

32 İbn Hişâm, III-IV, 397.

33 İbn Hişâm, III-IV, 397.

yakalamışlar ve mektubu ele geçirmişlerdir. Resûlullâh'ın sorguya çektiği Hâtıb b. Ebî Beltea savunmasında el'an Allah'a ve Resûlü'ne iman eden samimi bir mü'min olduğuna ve imanında hiçbir değişiklik bulunmadığına dâir yemin etti. Bu şekilde casusluk yapmasının sebebinin ise ailesinin ve çocuklarının Kureyş'in arasında bulunması olarak açıkladı; onları koruyacak bir kabilesi olmadığı için de bu yola tevessül etmek mecburiyetinde kaldığını itiraf etti. Hz. Ömer bu sözler üzerine "Bırak beni, bunun boynunu uçurayım; çünkü münâfıklık yapmıştır" dese de Hz. Peygamber Hâtıb'ın Bedir ashâbından olduğunu hatırlatarak Allah Teâlâ'nın Bedir Savaşı'na katılmış olanlara "İstediğinizi yapınız, ben size mağfîret ettim"³⁴ buyurduğunu hatırlatmıştır. Hâtıb b. Ebî Beltea hakkında Mümteherine sûresinin 1-4. âyetleri nâzil olmuştur: *"Ey iman edenler, benim düşmanım ve sizin düşmanınız olan kimseleri dostlar edinmeyiniz."*³⁵ Bunun üzerine Hz. Ömer ağlayarak kenara çekilmiştir.

Resûlullâh 10 Ramazân Çarşamba günü (1 Ocak 630) Mekke'ye doğru yola çıktığında Medine'de yerine Ebû Rühm Külsûm b. Husayn el-Gıfârî'yi³⁶ ve namazları kıldırmak üzere Abdullah b. Ümmi Mektûm'u (15/636) vekil bıraktı. Ümmü Seleme de beraberinde idi. Hz. Peygamber, Ebû Ukbe kuyusunda veya Mekke'ye yaklaşık 150 km. mesafede bulunan Kudeyd mevkiinde askerini gözden geçirdi ve sancakları bağladı.³⁷ Muhâcirler 300'ü atlı 700 kişiden müteşekkildi. Hz. Ali, Zübeyr b. Avvâm ve Sa'd b. Ebî Vakkâs sancaktar olarak tayin edilmişlerdi. Ensâr beşyüzü atlı 4000 kişiden oluşuyordu. Eslem kabilesi 400, Kâ'boğulları 500, Benî Süleym 700 ilâ 1000, Müzeyne kabilesi yüzü atlı 1000 kişi ile Mekke fetih ordusuna iştirak ettiler. Yolda da katılımlar devam etmiş ve diğer kabilelerin katılmasıyla asker sayısı on bine, bir rivayete göre on iki bine ulaşmıştır. Müslümanlar oruçlarını Ufân ile Emec arasındaki Kudeyd'de açtılar; sefer ruhsatı dolayısıyla Mekke'ye kadar oruç tutmadılar.³⁸

Son Muhâcir

Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti Hakk'ın bâtıldan ayırt edildiği bir yolculuk idi. Hicret bir şehrin yeni baştan İslâmlaşması, müslümanların dinlerini özgürce yaşaması demekti. Hicret sayesinde Resûlullâh ve ashâbı İslâm'ı Arap yarımadasında yayma ve komşu devletlere tebliğ etme imkânını hayata geçirmiş oldular. Medine döneminde hicret, müslüman olan herkese farz kılınmıştı. Sadece Bedevîler bu emirden muâf tutuldular. Onlar da hicret

34 Müslim, VII, 168.

35 İbn Hişâm, III-IV, 398-9.

36 İbn Hişâm, III-IV, 399.

37 Vâkıdî, II, 801.

38 İbn Hişâm, III-IV, 400.

mükellefiyetlerini cihâd için çağırıldıklarında orduya iştirak etmekle yerine getireceklerdi. İşte tevhidin merkezi olan Kâbe'nin tekrar aslına rücû ettirilmesi anlamını taşıyan Mübîn Mekke Fethi, hicretin maksadına erişmesi ve hikmetinin açığa çıkması demekti. Böylece artık Kâbe tekrar tevhid üzere ikâme olunacaktı. Dolayısıyla Mekke'den hicretin hükmü Mekke'nin fethi ile hıtâma ermiştir.

Muhâcirlik hükmünün kendisi ile son bulduğu müslüman ise Abdülmuttalib oğlu Abbâs'tır (ö. 32/653). Resûlullâh'ın izni ile Hz. Abbâs Mekke'de kalmıştı; hacılara su temini vazifesi olan sikâye görevini ifâ etmekteydi.³⁹ Fetih ordusu Mekke'ye doğru yol alırken Hz. Peygamber'in amcası Hz. Abbâs da muhâcir olarak Mekke'den Medine'ye hicret yolculuğuna çıkmış ve Cuhfe'de⁴⁰ veya Zülhuleyfe'de Sukyâ⁴¹ konağında Resûlullâh ile karşılaşmıştı. Hz. Peygamber amcasının yüklerini Medine'ye gönderip kendisi ile beraber Fetih ordusuna katılmasını istedi. Bu durumu ise şu hadîsi ile ilân etmiştir: *“Benim nebîlerin sonuncusu oluşum gibi sen de muhâcirlerin sonuncususun.”*⁴² Artık Hz. Abbâs son muhâcir olarak anılacaktır. Yine Fahr-i Kâinât aleyhissalâtü ve's-selâm *“Mekke'nin fethinden sonra hicret yoktur. Fakat cihâd ve niyet vardır. Öyleyse cihâda çağırıldığınızda icâbet edin”*⁴³ buyurmuş ve İslâmiyet'in esas makarrı olan Mekke'nin fethi ile artık ilticâ edilecek başka bir melce' aramaya ihtiyaç kalmadığını bildirmiştir. Bundan sonra emîn ve güvenli belde Mekke-i Mükerreme ve Beyt-i Atık Kâbe-i Şerife tevhidin yegâne temsili olarak var olacaktır.

Fetih Arefesinde İslâm'la Şereflenenler

Fetih ordusu yol güzergâhında bazı menzillerde konaklıyordu. Henüz ordu Mekke'ye ulaşmadan bazı müşriklerin Resûlullâh'ı husûsen ziyaret ederek İslâm halkasına kabul edilmek için çaba sarfettiklerini görüyoruz. Bu kişilerden birisi Hz. Peygamber'in annesi Âmine bint Vehb'in amcasının torunu, Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın amcasının oğlu olan Mahreme b. Nevfel (ö. 54/674) idi. Mahreme b. Nevfel Nikul'ukâb'da⁴⁴ veya Sukyâ mevkiinde⁴⁵ müslüman olmuş ve müellefe-i kulûbdan kabul edilmiştir.

Mekke ve Medine arasındaki Nikul'ukâb'da Resûlullâh'ın huzuruna çıkabilmek için gayret gösterenlerden diğer ikisi ise; Hz. Peygamber'in hem amcası Hâris'in oğlu hem de süt kardeşi olan Ebû Süfyân (ö. 20/641) ile Hz.

39 İbn Hişâm, III-IV, 400.

40 İbn Hişâm, III-IV, 400.

41 Taberî, III, 52.

42 İbn Asâkir, XXVI, 296.

43 Buhari, “Cihâd”, 1, 27; Müslim, “İmâre”, 85, (1353).

44 Taberî, III, 52.

45 Makrîzî, I, 357.

Peygamber'in halası Âtike'nin oğlu ve zevce-i tâhire Ümmü Seleme'nin baba (Ebû Ümeyye) bir kardeşi olan Abdullâh b. Ebî Ümeyye'dir (ö. 8/629-30). Hz. Peygamber ilk önce bu iki müşrikle görüşmeyi kabul etmez. Üstelik, şâir olan Ebû Süfyân sürekli müslümanları hicvettiği için nerede görülürse öldürülmesi emri çıkarılmıştı. Ümmü Seleme “*Birisi senin amcanın oğlu, diğeri de halanın oğludur*” diyerek arayı bulmaya çalışsa da Resûlullâh “İkisi de bana gerekmez. Amcamın oğlu namusuma dil uzatan; halamın oğlu ve sıhrî olarak yakınım olan ise Mekke’de benim hakkımda o sözleri söyleyen kişidir”⁴⁶ diyerek bu hususta kabul göstermemiştir. Ancak Ebû Süfyân b. Hâris yanındaki oğlu Ca’fer’i bahane ederek “Vallâhi; ya bana izin verir ya da bu oğlumun elinden tutarım ve birlikte açlık ve susuzluktan ölünceye kadar yeryüzünde dolaşır dururuz” dediğinde Resûlullâh merhamet göstererek her ikisini de huzuruna kabul etmiş ve böylece İslâm’la şereflenmişlerdir.⁴⁷

Bir başka rivâyete göre ise; Hz. Ali'nin tavsiyesine uyan Ebû Süfyân b. Hâris, bir şekilde Resûlullâh'ın huzuruna ulaştıktan sonra Hz. Yûsuf'a kardeşlerinin söyledikleri sözleri hatırlatarak niyetini zikretmiştir: “Allah’a yemin ederiz ki Allah seni bize üstün kılmıştır ve muhakkak bizler hata işlemiş olan kimseleriz.”⁴⁸ Ebû Süfyân bu tavsiyeye göre hareket ettiğinde Hz. Peygamber Yûsuf sûresinin 92. âyetini okuyarak karşılık vermiştir: “*Yûsuf dedi ki: ‘Bugün size kınama yok. Allah sizi başıslasın. O, merhametlilerin en merhametlisidir.*” Ebû Süfyân müslüman olduğunda özür beyan etmek üzere şu şiiri inşâd etmiştir:

Yemin ederim Lât'ın atlıları Muhammed'inkileri
Yenmek için sancak taşıırken
Kapkaranlık bir gecede giden bir şaşkındım
Dem, hidâyet bulup hidâyet edileceğim demdir
Hidâyetçi bana hidâyet verdi ve beni Allah'a
Her fırsatta saldırıp durduğum kişi ulaştırdı.⁴⁹

Resûlullâh göğsüne vurarak “*Bana saldırıp duran sendin*” buyurmuştur.⁵⁰ Bu esnada Ebû Süfyân'ın utancından dolayı başını kaldıramadığı söylenir.

46 Resûlullâh “Mekke’de benim hakkımda o sözleri söyleyen kişidir” demekle Mekke döneminde Abdullâh b. Ebî Ümeyye'nin: “Sen göklere tırmanmadıkça sana iman etmeyiz; senin tırmanmana da bize okuyacağımız bir kitap indirmedikçe inanmayız” şeklindeki sözlerine atıfta bulunmaktadır.

47 İbn Hişâm, III-IV, 400-1.

48 Yûsuf 12/91.

49 İbnü'l-Esir, II, 226.

50 İbn Hişâm, III-IV, 401. Şiirin Türkçe çevirisinden istifade edilmiştir. Bk. *İbn Hişâm, İslâm Tarihi Sîret-i İbn-i Hişâm Tercemesi*, I-IV, çev. Hasan Ege, Kahraman Yayınları, İstanbul 1985, IV, 58-59.

Fetih Ordusu Mekke Önlerinde

Fetih ordusu yürüyüşünü Mekke önlerinde Merru'z-zahrân'da noktalayarak karargâh kurdu. Mekkeliler'in şehrin dışında bir hareketlilik olduğundan haberleri olmuştı; fakat gelenlerin Resûlullâh ve Fetih ordusu olduğuna dâir hiçbir bilgileri yoktu.⁵¹ Hz. Abbâs "Eyvâh Kureyş helâk olmuştur" diyerek Mekkeliler'in yolun sonuna geldiklerini söylüyordu. Eğer Mekkeliler Resûlullâh'ın Mekke'ye savaşarak girmesinden önce gelip ondan emân istemezlerse kıyâmete kadar Kureyş'in bir daha var olamayacağını dile getiren Hz. Abbâs, Hz. Peygamber'in beyaz katırı Döldül'e binerek çevrede Mekke'ye gitmekte olan oduncu, sütçü veya başka birisini bulmaya çalıştı. Amacı Resûlullâh'ın Mekke dışında ordugâhını kurduğunu ve şehre girmek üzere olduğunu haber vererek gelip emân istemelerini sağlamaktı.

Hz. Abbâs etrafı teftiş ederken Ebû Süfyân, Hakîm b. Hızâm ve Büdeyl b. Verkâ el-Huzâî'ye rast geldi. Onlar da olanı biteni anlamak amacıyla çevrede dolaşıyorlardı.⁵² Ebû Süfyân, bu kadar çok sayıda yakılmış ateş görmediğini söyleyerek hayretini gizleyemiyordu. Büdeyl b. Verkâ bu ateşlerin Huzâalılar tarafından yakılmış olabileceğini ileri sürse de Ebû Süfyân Huzâalılar'ın sayıca bu kadar kalabalık olamayacakları tespitinde bulundu. O sırada Hz. Abbâs, Ebû Süfyân'ı sesinden tanıyarak "*Ey Ebâ Hanzala!*" şeklinde künyesiyle seslendi. Ebû Süfyân da Hz. Abbâs'ı sesinden tanıdı ve "*Ey Ebe'l-Fazl sen misin*" diyerek neler olduğunu sordu. İşte o anda Hz. Abbâs Resûlullâh'ın yaklaşık on bin kişi ile birlikte Mekke'nin fethi için geldiğini haber verdi. Artık Ebû Süfyân'ın Hz. Abbâs'a ne yapacağını sormaktan başka çaresi kalmamıştı.⁵³

Hz. Abbâs ise tek çıkar yolun Ebû Süfyân'ı kendi himâyesine almak ve Resûlullâh'tan onun adına emân dilemek olduğunu bildirdi. Hz. Peygamber'in onu ele geçirmesi hâlinde boynunu vuracağını söyleyerek Ebû Süfyân'ı iknâ etti. Hz. Abbâs Ebû Süfyân'ı tergisine bindirdi ve Resûlullâh'ın karargâhına doğru yola çıktılar. Hz. Ömer'e rast geldiklerinde Ebû Süfyân'ı tanımış ve "*Allah'ın düşmanı Ebû Süfyân! Seni emân altında olmadan yakalama imkânı veren Allah'a hamd olsun*" diyerek onlardan önce Resûlullâh'ın çadırına ulaşmaya çalışmıştı. Ancak Hz. Abbâs hamle yaparak Hz. Ömer'den önce Resûlullâh'ın huzuruna girmeyi başardı. Hz. Ömer de onların ardından çadıra dâhil olup Ebû Süfyân'ın boynunu vurmak için izin istedi. Ancak Hz. Abbâs, Ebû Süfyân'ı himâyesine aldığını açıklayarak bu girişime mânî olmuş ve Hz. Ömer'i durdurmuştur. Bu esnada Hz. Abbâs ile Hz. Ömer arasında sözlü bir atışma da meydana gelmiştir.

51 İbn Hişâm, III-IV, 400.

52 İbn Hişâm, III-IV, 400.

53 Vâkıdî, II, 815.

Sonunda Resûlullâh, Ebû Süfyan'a sabaha kadar emân verdiğini söyleyerek onları göndermiştir. Sabah tekrar geldiklerinde ise şirk inancının o günkü baş temsilcisi ve müşrik gürûhunun bayraktarı konumundaki Ebû Süfyan dalâleti müdafaadaki mutlak mağlubiyetini kabullenerek diz çökmüş bir vaziyette artık Fethin sulh yoluyla gerçekleşmesi ve Mekke'nin tamamıyla İslâm'a açılması ve Kâbe'nin tevhidin mihveri olarak şirk unsurlarından temizlenmesi için teslimiyetini ilân etmenin eşiğine başını koymuştur.⁵⁴

Fetih günü Hz. Peygamber ile aralarında şu tarihi konuşma gerçekleşmiştir:

H. Peygamber: "Yazıklar olsun sana ey Ebû Süfyan; Allah'tan başka ilâh olmadığını artık kabul etmenin zamanı gelmedi mi?"

Ebû Süfyan: "Babam-anam sana fedâ olsun; sen ne halim, ne kerim, ne merhametlisin. Eğer gerçekten Allah'tan başka ilâh olmuş olsaydı, az da olsa bana faydası dokunurdu."

H. Peygamber: "Yazıklar olsun sana ey Ebû Süfyan; pekiyi benim Allah'ın Resûlü olduğumu kabul etmenin zamanı gelmedi mi?"

Ebû Süfyan: "Babam-anam sana fedâ olsun; sen ne kerim, ne halim, ne merhametlisin. Söylediğine gelince; vallâhi hâlâ bu konuda içimde bir tereddüt var."

Bu sözleri işiten Hz. Abbâs ileri atılarak Ebû Süfyan'a çıkışır ve boynu vurulmadan önce müslüman olması ve Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın resûlü olduğuna şehâdet getirmesi için üsteler. Bunun üzerine Ebû Süfyan şehâdet getirmiş ve müslüman olmuştur.⁵⁵

Ebû Süfyan'la birlikte Hakîm b. Hizâm ile Büdeyl b. Verkâ da müslüman oldular. Hz. Abbâs Hz. Peygamber'dan son olarak; övünmeyi seven birisi olduğunu hatırlattığı Ebû Süfyan'a Mekkeliler arasında ona iftihar vesilesi olacak bir imtiyâz tanınmasını istedi. Hz. Peygamber de Ebû Süfyan'ın evine girenin emniyette olacağını, Mescid'e girenin emniyette olacağını, kapısını üzerine kapatmanın emniyette olacağını bildirdi. Ebû Süfyan Hz. Peygamber'in bu lutfuna minnettar olarak Mekke ehline emân haberini götürmek için izin istedi. Hz. Peygamber Hz. Abbâs'tan Ebû Süfyan'ı bir dar geçide götürmesini ve Mekke'ye doğru yürümekte olan Allah'ın ordularını seyrettirmesini istemiştir.⁵⁶

Ebû Süfyan dönüş yolunda Fetih ordusuna âit birliklerin geçişini tek tek izledikten sonra gördüğü manzara karşısında şaşkınlığını gizleyemeyerek Hz.

54 İbn Hişâm, III-IV, 402-3.

55 İbn Hişâm, III-IV, 402-3.

56 İbn Hişâm, III-IV, 403-4.

Abbâs'a döner ve "Senin kardeşinin oğlunun mülkü ne kadar büyümüş" der. Hz. Abbâs ise bu görünenin ancak ve ancak nübüvvet olduğunu açıklayınca Ebû Süfyân da "Evet, nübüvvet" diyerek tasdik etmek mecburiyetinde kalmıştır.⁵⁷

Ensâr'ın bayraktarı Sa'd b. Ubâde 1000 kişiyle Ebû Süfyân'ın önünden geçerken etrafında bulunanlara "Bugün Mekkeliler'in kanının döküleceği gündür. Allah Kureyş'i bugün zelil etti. Ey Evs ve Hazrec! Uhud harbinin intikamını bugün Kureyş'ten alacağız" demesi Ebû Süfyân'ı derinden kederlendirmiş ve "Ölüm günü ne tatlıdır" diyerek ölümünü temenni etmiştir. Sa'd'ın ardından Resûlullâh geçerken de ona "Yâ Resûlallâh kendi kabileni öldürsünler diye mi emir verdin? Sa'd böyle söylüyor" sözleriyle serzenişte bulunmuştur. Hz. Peygamber ise "Hayır öyle emretmedim. Sa'd hata etmiş. Bugün lütuf ve merhamet günüdür. Kureyş'in muazzez olacağı, Beytullâh'a tâzim edileceği gündür" buyurarak rahmet peygamberi oluşunun mukaddes tebliğini bütün şirki imhâ edecek şekilde ilân etmiştir.⁵⁸

Lütuf ve Merhamet Günü

Fetih ordusu Mekke'nin kapılarına dayanmıştır. Mekkeliler şaşkın bir vaziyette ne yapacaklarını bilemez hâledirler. Harem-i Şerif'te Ebû Süfyân'ı karşılayarak gelenlerin kimler olduğunu öğrenmişlerdir. Ebû Süfyân, gelmekte olanın Muhammed olduğunu bildirerek, karşı konulmaz bir kuvvetle yaklaştığını açıkladı. Kendisine verilen ruhsat üzerine umûmî ilânda bulunarak "Kim benim evime girerse emniyettedir; kim Mescid'e girerse emniyettedir; kim kapısını üzerine kapatıp dışarı çıkmazsa emniyettedir" dedikten sonra ekledi: "Ey Kureyşliler, müslüman olun; kurtulursunuz." Karısı Hind'in itirazlarına da geçit vermeyerek eğer müslüman olmazsa onun da boynunun vurulacağını söyleyerek çıkışmıştır.⁵⁹

Ordu birlikleri farklı bölgelerden Mekke'ye giriş yapmaya başladılar. Zübeyr b. Avvâm sol kolda Küdâ tarafına, Sa'd b. Ubâde el-Kedâ tarafına,⁶⁰ Hâlid b. Velid el-Lit'e yöneldi. Hâlid sağ kanattaydı. Hz. Peygamber'in "İnsanlara karşı benim yardımcılarım ve sıkı dostlarımdır; Allah ve Resûlü de onların dostu ve yardımcılarıdır" sözleriyle övdüğü Eslem, Gıfâr, Müzeyne, Cüheyne⁶¹ ve sâir kabileler de aynı kolda yürüyorlardı.⁶² Mekke'nin fethi günü Hâlid b. Velid'in müslüman olduktan sonra komutan tayin edildiği ilk gazvedir.

57 İbn Hişâm, III-IV, 404.

58 İbn Hişâm, III-IV, 406-7.

59 İbn Hişâm, III-IV, 404-5.

60 İbn Hişâm, III-IV, 406.

61 Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 188.

62 İbn Hişâm, III-IV, 407.

Hız. Peygamber Zû-Tuvâ'dan Mekke'ye inmişti. Buraya geldiğinde bineğini durdurdu. Üzerinde kırmızı ipek karışımı bir elbise vardı. Tevâzu ile başını önüne eğmişti. O kadar ki sakalının alt tarafı bineğinin sırtına değiyordu.⁶³ "Gerçek hayat âhiret hayatıdır" buyurdu.⁶⁴ Mekke'nin Ezâhir bölgesine kadar ilerleyişini sürdürdü. Çadırı da burada Hacûn'da kuruldu. Câbir b. Abdillâh orada olanları anlatmaktadır. Buna göre; Resûlullâh Ezâhir'e geldiğinde Mekke'nin evlerine bakmış ve sonra Allah'a hamd ve senâ ettikten sonra çadırının kurulacağı yeri göstererek "Bu bizim yerimizdir ey Câbir; Kureyş küfürlerinde, bize karşı burada yeminleşmişlerdi" buyurmuştur. Orada Resûlullâh ve Benî Hâşim üç yıl boyunca kuşatma altında tutulmuşlardı.⁶⁵ Burası Ebtah'ta Ebû Tâlib mahallesinin karşısındaydı. Hız. Peygamber, Mescid'e Hacûn'dan gidip geliyordu. Bundan sonra da hep Ebtah'da konakladı.⁶⁶ Resûlullâh Mekke'ye giriş yaptığında bir eve yerleşmesi kendisine teklif edildiğinde evlere girmeyeceğini söylemiş ve Mekke'deki evini de Akîl'in sattığını söyleyerek "Akîl bize ev mi bıraktı" buyurmuştur.

Hız. Peygamber bir saldırı olmaması hâlinde hiçbir şekilde çatışmaya girilmemesini emretmişti. Ancak Handeme mevkiinde mevzî bir saldırı gerçekleşti. İkrime b. Ebî Cehil, Safvân b. Ümeyye ve Süheyl b. Amr Handeme'de topladıkları Ehâbiş, Bekroğulları ve Hâris b. Abdimenâfoğulları ile Hâlid b. Velid'in birliği arasında çarpışma çıkmıştır. Müslümanlardan Câbir b. Cübeyr el-Fihri, Hubeyş b. Hâlid ve Seleme b. el-Meylâ şehid olmuşlar ve on iki veya on üç de müşrik öldürülmüştür.⁶⁷

Mekke'nin Fethi günü Muhâcirler'in şîârı: Yâ Benî Abdirrahmân, Hazrec'in şîârı: Yâ Benî Abdillâh, Evs'in şîârı: Yâ Benî Ubeydillâh idi.⁶⁸

Umumî Af ve Tulekâ

Ramazân'ın yirmisinde Fetih ordusu Mekke'ye girmişti. Resûlullâh üzerindeki tozu toprağı sildikten sonra gusletti. Harb âletlerini takındı. Başında siyah sarık vardı. Sarığın ucunu iki omzunun arasına bırakmıştı.⁶⁹ Hız. Âişe sancağının beyaz, bayrağının siyah ve Ukab adında olduğunu söylemektedir. Yünden mâmüldür ve üzerinde de resimler vardır.⁷⁰ Sağında Ebû Bekir, solunda Üseyd b. Hudayr,

63 İbn Hişâm, III-IV, 400.

64 Vâkıdî, II, 824.

65 Vâkıdî, II, 828.

66 Vâkıdî, II, 828.

67 İbn Hişâm, III-IV, 407-8.

68 İbn Hişâm, III-IV, 409.

69 İbn Kesîr, VI, 546.

70 İbn Kesîr, VI, 546.

arkasında Bilâl-i Habeşî ve Osman b. Talhâ bulunduğu hâlde hareket etti. Handeme'ye kadar İslâm askeri iki tarafta saf bağlayıp durdular. Resûlullâh Fetih sûresini okuyarak geçti. Fetih sûresini sesini dalgalandırarak okuduğu bilgisi verilmektedir.⁷¹ İhramsız Harem-i Şerîf'e girdi. Kâbe-i Muazzama'ya yöneldi. Kâbe görüldüğünde hep bir ağızdan tekbir aldılar. Elindeki asâ/mihcen ile Hacerü'l-esved'i selamladı. Beyt-i Şerîf'i yedi kez tavaf ettikten sonra Makâm-ı İbrâhim'de iki rek'at namaz kıldı.⁷²

Mü'minlerin babası⁷³ olarak tanımlanan Hz. İbrâhim putları eliyle yıkmış hanîf⁷⁴ bir resûldü. Oğlu İsmâil aleyhi's-selâmla birlikte Kâbe'yi inşâ etmiş ve tertemiz kılmışlardı.⁷⁵ Şimdi de Hz. Peygamber tarafından Kâbe'nin etrafına ve üstüne dikilen 360 adet put imhâ ediliyordu. Resûlullâh elindeki asâ ile putlara işaret ederken şu âyet-i kerimeyi okuyordu: *"De ki: Hakk geldi bâtıl zâil oldu. Çünkü zaten bâtıl yok olup gidicidir."*⁷⁶ Asâsı ile arka tarafından işaret ettiği put yüzüstü, ön tarafından işaret ettiği put sırt üstü yere yıkılıyordu.⁷⁷ İsâf ve Nâile yıkılan putlar arasındaydı. Hübel putu yıkılırken Zübeyr b. Avvâm Ebû Süfyân'a "Uhud gazâsında varlığıyla övündüğün Hübel'i görüyor musun?" demiştir. Ebû Süfyân ise "Artık kınamayı bırak ey Zübeyr. Görüyorum ki Muhammed'in Allah'ından başka ilâh olsaydı işler başka türlü olurdu" şeklinde karşılık vermiştir.

Hz. Peygamber Kâbe'nin üstündeki putları da temizlemek niyetindeydi. Kâbe'nin çatısına çıkabilmek için Hz. Ali kerremallâhu vechehûya çömelmesini söyledi. Onun omuzlarına çıkıp kendisini kaldırmasını istediğinde Hz. Ali'nin onu taşımakta zorlandığını gördü. Aşağı indi ve bu sefer kendisi çömelerek Hz. Ali'yi mübârek omuzlarına alıp ayağa kalktı. Hz. Ali o an yaşadığı farklılığı *"Eğer istesem semânın ufkuna uzanabilecek gibiydim"* sözleriyle tarif etmektedir. Kâbe'nin çatısındaki büyük put da Resûlullâh'ın gayrete getiren teşviki eşliğinde Hz. Ali tarafından sökülüp atılmıştır.⁷⁸

O güne dek Kâbe'nin hâciblik hizmeti Ebû Talha b. Abdüddâr tarafından yürütülüyordu. Kâbe'nin anahtarı bu kabileden Osman b. Talha'nın annesi Sülâfe b. Sa'd'ın elindeydi. Hz. Peygamber Kâbe'ye girmek için ondan anahtarı istedi.⁷⁹ Osman b. Talha gidip annesinden anahtarı istedi. Sülâfe önce vermek istemediyse

71 İbn Kesîr, VI, 547.

72 İbn Hişâm, III-IV, 411.

73 Hac 22/78.

74 Bakara 2/135.

75 Bakara 2/125.

76 İsrâ 17/81.

77 İbn Hişâm, III-IV, 417.

78 Şâmî, V, 236.

79 İbn Hişâm, III-IV, 411.

de oğlunun ısrarı üzerine vermeye mecbur oldu. Osman b. Talha anahtarı getirip “Emânettir yâ Resûlallâh” diyerek teslim etti.

Hız. Peygamber Kâbe'ye girdiğinde melek resimleri ve başka suretler görmüştü. Hız. İbrahim'im elinde fal okları olan resmini görünce “Allah onları katletsin, atamızı fal oku çekiyor olarak göstermişler. İbrâhim'in fal okları ile ne alakası vardır!” buyurmuştur. “İbrahim ne Yahudi idi ne de Hristiyan. Fakat o, hanîf bir müslümandı. Allah'a ortak koşanlardan da değildi”⁸⁰ meâlindeki âyeti okudu. Sonra emretti ve bu resimler silindi.⁸¹

Hız. Peygamber Bilâl-i Habeşî, Üsâme b. Zeyd, Osman b. Talha ile Beyt-i Şerif'e girdi. Kapıyı kapadılar. İki rek'at namaz kıldı.⁸² Fazl b. Abbâs'ın da girenler arasında olduğu bilgisi verilir.⁸³ Hız. Peygamber Bilâl-i Habeşî'yi içeride bırakarak dışarı çıktığında Abdullah b. Ömer içeri girerek Hız. Peygamber'in nerede namaz kıldığını sormuştu. Buna göre; içeri girip kapı arkasında olacak şekilde ve kendisiyle sağ duvar arasında iki sütun, solunda bir sütun, arkasında altı sütun kalacak şekilde ve batı duvarı ile arasında üç zirâ bırakarak namaz kılmıştı.⁸⁴

Hız. Peygamber daha sonra kapıyı açıp Kâbe'nin kapısının eşiğinde durdu. İki eliyle kapının sögelerini tuttu. Herkes bütün dikkatiyle onu izliyordu.⁸⁵ Hâlid b. Velid ashâbın kapıya doğru yığılmasını önlemeye çalışıyordu. Resûlullâh Kâbe'nin avlusunu lebâleb dolduran ve haklarında ne hüküm verileceğini bekleyen Mekkeliler'e hitap etti ve Allah'a hamd ü senâ ettikten sonra bir hutbe îrâd etti. Va'z ü nasihat ile helâl ve harâmı beyan etti. Câhiliye adeti gereğince soy ile övünmekten, böbürlenmekten menederek şu âyeti okudu: “Ey insanlar! Şüphesiz Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten çok sakınmanızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdâr olandır.”⁸⁶ Ardından şu cümlelerle Mekkeliler'e seslendi: “Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur. O, birdir. Va'dini yerine getirdi. Kuluna zafer nasip etti. Tek başına türlü, çeşitli bütün orduları yenilgiye uğrattı. Dikkat ediniz; övünme, her türlü kan ya da ileri sürülen mal davası şu anda benim iki ayağımın altındadır. Beytullâh'ın hizmeti/sidâne ile hacılara su verilme hizmetleri/sikâye bunun dışındadır. Ey Kureyşliler, şu anda size ne yapacağımı sanıyorsunuz?” Topluluk ona “Hayır umuyoruz. Kerîm bir kardeş ve kerîm bir kardeşin oğlusun. Bugün kuvvet ve kudret senin elindedir.

80 Âl-i İmrân 3/67.

81 İbn Hişâm, III-IV, 413.

82 İbn Hişâm, III-IV, 411-2.

83 İbn Kesîr, VI, 574.

84 İbn Hişâm, III-IV, 413.

85 İbn Hişâm, III-IV, 412.

86 Hucurât 49/13.

Emir sana aittir” diyerek haklarında şefaet etmesi umudunu taşıdıklarını ibrâz ettiler. Bunun üzerine Resûlullâh, Hz. Yûsuf’un kendine bunca eziyet eden kardeşlerine dediği gibi ben de size “Bugün size karşı kınama ve ayıplama yoktur. Allah sizi mağfîret eder. O merhametlilerin en merhametlisidir.”⁸⁷ derim. Haydi gidiniz, hepiniz serbestsiniz (tulekâ)” buyurmuştur.⁸⁸ Mekke fethedilmekle ve halkı da esir statüsünde olmakla birlikte Hz. Peygamber onları âzâd etmiştir. Hz. Ebû Bekir’in ileri yaştaki babası Ebû Kuhâfe, Mekke’ye gelen ordunun durumunu gözlemiş ve durumun vehâmetini anlayınca⁸⁹ Hz. Ebû Bekir tarafından Hz. Peygamber’in huzuruna getirilerek müslüman olmuştur.⁹⁰

Hz. Peygamber’in o gün îrâd ettiği bir hutbesi de şu şekilde nakledilmiştir: “Şüphesiz Allah göklerle yeri yarattığı günde Mekke’yi haram kılmıştır. O, kıyâmet gününe kadar Allah’ın harâm kılması sebebi ile harâmdır. Benden önce hiçbir kimseye helâl kılınmamıştır. Benden sonra da hiçkimseye helâl kılınmayacaktır. Bana da ancak zamanın bir saatinde helâl kılındı. Bu şehrin avı ürkütülmez. Dikeni çiğnenmez. Otu koparılmaz. Arayan dışında kimseye de yitiği helâl olmaz.” Bu söz üzerine Abbâs b. Abdilmuttalib “Yâ Resûlallâh, izhir otu müstesna olsun. Çünkü ölüleri defnetmek için ve de evler için o ota ihtiyaç vardır” demiştir. Abbâs’ın bu sözü karşısında Resûlullâh “Yalnız izhir otu müstesnâ. O helâldir” buyurmuştur.⁹¹

Zemzem dağıtıcılığı Abbâs b. Abdilmuttalib’in elindeydi. Yine ona bırakıldı. Hz. Abbâs hicâbet görevinin de Abdûlmuttalib oğullarına verilmesini beklerken; Hz. Ali de Ehl-i beyt’e tahsis edilmesini istedi. Resûlullâh ise “Bugün iyilik ve vefâ günüdür” demiştir. Ayrıca Hz. Ali’ye: “Size verdiğim size muhtaç olandır, sizin muhtaç olacağınız değil” buyurduğu nakledilmektedir.⁹² Bilindiği kadarıyla Hz. Abbâs’ın Tâif’te bağı vardı; kuru üzümeleri Mekke’ye taşıyıp üzümler suyun içine atılırdı.⁹³ Hz. Peygamber “Allah size, emanetleri sahiplerine vermenizi emrediyor”⁹⁴ âyetinin hükmüne uygun olarak Kâbe’nin anahtarını Osman b. Ebî Talha’ya verdi. “Ey Ebû Talha oğulları Allah’ın emânetini ebediyyen sizde kalmak üzere alın” buyurdu. Osman memnun olarak anahtarı Resûlullâh’ın izniyle kardeşi Şeybe’ye teslim etti. Hicâbet vazifesi bugün de hâlâ Şeybe’nin soyundadır. Ayrıca Fetih günü Teym b. Esed el-Huzâî görevlendirilerek Harem’in sınırları belirlenmiştir.⁹⁵

87 Yûsuf 12/92.

88 İbn Hişâm, III-IV, 412.

89 Vâkıdî, II, 824.

90 İbn Hişâm, III-IV, 405-6.

91 İbn Kesîr, VI, 577.

92 İbn Hişâm, III-IV, 412.

93 Vâkıdî, II, 838.

94 Nisâ 4/58.

95 Vâkıdî, II, 838.

Ölüme Mahkûm Edilen İslâm Düşmanları

Resûlullâh sekiz erkek ve dört kadının nerede yakalanırlarsa öldürölmelerini emretmişti. Bu müşriklerden üçü öldürölmüştür. Kalanlar ise af dilemişler ve affedilip müslöman olmuşlardır. Mekke'li önde gelen müşriklerden olan Safvân b. Ümeyye kanı heder edilenler arasında yer alıyordu. Son âna kadar da saldırgan tavrını devam ettirmişti. Mekke fethedilince gemiyle Yemen'e kaçmak için Cidde'ye gitti. Safvân b. Ümeyye'nin eski arkadaşı ve kabiledaşı Umeyr b. Vehb (24/645 [?]) onun için Resûlullâh'tan emân istemişti. Resûlullâh emân verdiğini bildirdi. Bu emânın gerçekliğinin ispatı olarak da sarığını veya hırkasını Umeyr b. Vehb ile göndermişti. Umeyr Şuaybe limanında Safvân'a yetişip Resûlullâh'ın insanların en faziletlisi, en iyisi, en yumuşak huylusu ve en hayırlısı olduğunu söyleyerek Safvân'ı bu emânı kabul etmeye iknâ etmiştir. Safvân b. Ümeyye Hz. Peygamber'in huzuruna çıkmış ve iki ay muhayyer bırakılmasını istemiş; Resûlullâh ona dört ay mühlet takdir etmiş ancak çok geçmeden müslöman olarak müellefe-i kulûbdan sayılmıştır.⁹⁶

Mekke'nin fethi gününde müslöman olan Ümmü Hakîm bint Hâris b. Hişâm da Yemen'e kaçan eşi İkrime b. Ebî Cehl'i geri getirip affedilmesini ve müslöman olmasını sağlamıştır.⁹⁷

Kureyş kabilesinin en büyük şâirlerinden olup sürekli müslömanları şiirleriyle hicveden Abdullah b. Ziba'ra da önce Necdân'a kaçmış; sonra geri gelerek affını isteyip müslöman olmuş ve Resûlullâh'ın huzurunda onu medheden şu şiiri söylemiştir:

Çünkü sen merhamet eden ve merhamet olunmuş kimsesin
Senin üzerinde melikin ilminden bir işaret vardır
O ak bir nurdur ve mühürlenmiş bir hatemdir
Sana, muhabbetten sonra şeref için burhânını verdi
İlâhın burhânı ise büyüktür
Şehâdet ettim ki senin dinin doğrudur, gerçektir
Sen ise kullar içinde yücesin, büyüksün
Allah şehâdet eder ki Ahmed Mustafâ'dır
Kendisine iyiler arasında ve ilgi ile bakılmaktadır, âlicenâbdır
Bir efendidir ki onun binası Hâşim'den yükselmiştir
Bir fer'dir ki zirvede ve asıllar içinde yer almıştır.⁹⁸

96 İbn Kesîr, VI, 586.

97 İbn Kesîr, VI, 560.

98 İbn Kesîr, VI, 587-8. Şiirin çevirisinde Türkçe tercümesinden istifade edilmiştir. Bk. İbn Kesîr, *Büyük İslâm Tarihi*, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul 1994, IV, 518.

Fetih Sonrası Mekkeliler'in Bey'atı

Hiz. Peygamber ögle namazını kıldıktan sonra Safâ tepesinde Mekkeliler'den Allah'ın ve Resûlü'nün emirlerine güçleri yettiğince uymak şartıyla bey'at almıştır. Hiz. Ömer de ondan biraz aşağıda oturarak Mekkeî hanımların bey'atını kabul etmiştir. Mekke'nin fethi günü kadınlardan alınan bey'atın şartları Mümteline sûresinin 12. âyetinde açıklanmıştır: *“Ey Nebî! Mü'min kadınlar, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zinâ etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, hiçbir iyi işte sana karşı gelmemek konusunda sana bey'at etmek üzere geldikleri zaman, bey'atlerini kabul et ve onlar için Allah'tan bağışlama dile. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”*⁹⁹

O gün bey'at eden hanımlar içinde yer alan Hiz. Hamza'nın şehid edilmesi için and içen ve nâşına eziyet eden Hind'in bey'atı özellikle tafsilatlı olarak anlatılmıştır. Hind Hiz. Hamza'ya yaptıklarından dolayı korkup kılık değiştirerek gelmiştir. Hiz. Peygamber Mümteline sûresinin 12. âyeti uyarınca “Allah'a hiçbir şeyi şirk koşmamak üzere bana bey'at ediniz” deyince Hind: “Allah'a yemin ederim sen erkeklerden almadığın bir sözü bizden alıyorsun. Fakat bununla birlikte biz sana böyle bir söz veriyoruz” demiştir. Hiz. Peygamber: “Ve hırsızlık etmemek üzere” deyince bu sefer Hind: “Allah'a yemin ederim, Ebû Süfyân'ın malından şunları şunları almıştım” dedi. Ebû Süfyân da orada bulunuyordu. “Geçmiş olana gelince o sana helâldir” dediğinde Resûlullâh Hind'i tanımıştır. Bu esnada Hind: “Evet ben Hind'im geçmiş olanları bağışla! Allah da seni bağışlasın!” dedi. Resûlullâh bey'ate devam ederek: “Ve zinâ etmeyeceksiniz” deyince Hind: “Hür bir kadın hiç zinâ eder mi?” demiştir. Hiz. Peygamber: “Çocuklarınızı da öldürmeyeceksiniz” buyurunca bu sefer de Hind: “Biz onları küçükken büyüttük, sen büyüdükten sonra Bedir'de öldürdün, sen ve onlar durumu daha iyi biliyorsunuz” der. Bunun üzerine Hiz. Ömer gülmüştür. Hiz. Peygamber devamla: “Ellerinizin ve ayaklarınızın arasında uydurup düzeceğiniz bir bûhtan ve iftirada bulunmayacaksınız” dediğinde Hind: “Allah'a yemin ederim ki, iftirada bulunmak çirkin bir şeydir. Bununla birlikte kısmen bağışlamak daha bir güzel.” Hiz. Peygamber devam ederek: “Mâruf olan hiçbir şeyde bana karşı gelmeyeceksiniz” buyurur ve Hind bunun üzerine: “Biz buraya sana isyan etmek maksadıyla gelip oturmadık” der. Nihayet Resûlullâh Hiz. Ömer'e: “Onlarla bey'atleş” diyerek Mekkeî hanımlar için Allah'tan mağfret diledi.

Müellefe-i Kulûb

Mekke'nin fethi ile hicret sona ermiş ve muhâcirlik nihâyetlenmiştir.

99 Mümteline 60/12.

Mekkeliler teslim olmuşlar ve Resûlullâh'ın umûmî affı ile de serbest bırakılmışlardır. Fetih'ten sonra müslüman olan Mekkeliler müellefe-i kulûb olarak kabul edileceklerdir. Müslümanların o gün ilk kez karşı karşıya kaldıkları müellefe-i kulûb kavramı kılıç karşısında İslâm dâiresine giren, ancak İslâmlaşmaları belirli bir süreç alan ve kalplerini İslâm'a alıştırmak için kendilerine ganimetten önemli bir miktar hisse ayrılan kişileri ifade etmekteydi. Nitekim Hz. Peygamber Fetih günü müslüman olan Mekkeliler'e Huneyn seferinin ganimetinden özellikle bağışta bulunmuştur. Kur'ân-ı Kerim'de Tevbe sûresinin 60. âyetinde¹⁰⁰ geçen müellefe-i kulûb ifadesi, kendilerine zekât'tan hisse ayrılan topluluklardan birisi olarak sayılmıştır. Âyetteki anlamıyla irtibatlı olarak da "maddî ihsanda bulunmak suretiyle gönüllerinin İslâm'a ve müslümanlara karşı yumuşatılması arzulan gayr-i müslimleri, kendilerinin veya bağlularının İslâm'ı benimsemesi umulan yahut zarar vermelerinden korkulan veya düşmana karşı himayeleri istenen nüfuz sahibi kimseleri ve dinde sebat etmeleri arzulanan yeni mühtedileri belirtmek için kullanılmıştır".¹⁰¹

Hudeybiye anlaşmasında Hz. Peygamber'in siyasi gücünü tanımak mecburiyetinde kalan ve artık savaş meydanında müslümanların karşısında varlık gösteremez hâle gelen muannid müşrik tâifesi Mekke'nin fethedildiği gün putlarla birlikte hükümlerini yitirip yıkılıp gitmişlerdi. Bir taraftan büyük bir lütuf ve merhamet ihsânı ile affa uğrayıp hürriyetlerini kazanmışlar ancak diğer taraftan bey'at ederek mutlak itaat arz edip boyun eğmekle birlikte o günü yaşamaktansa ölümü tercih eder duruma gelmişlerdir. Mecburiyet tahtında dilleriyle Hz. Peygamber'in Allah'ın resûlü olduğunu ikrâr etseler bile kalpleri henüz tasdikte karar kılmamıştı.

Müellefe-i kulûbün henüz istikrar bulmayan bu iman sancılarını ortaya koyan örnekler kaynaklarda yer almaktadır. Özellikle Kâbe'de yükselen ezân-ı şerif ve vaktiyle işkenceyi revâ gördükleri bir siyâhî kölenin müezzin olması Mekke eşrâfının ilk anda ünsiyet kesbetmesi mümkün olan bir sahne değildi. Fetih günü Resûlullâh (s.a.v.) Hz. Bilâl'den Kâbe'nin üstüne çıkıp öğle ezânını okumasını istediğinde bazı Mekkeliler olanı biteni çevredeki tepelerin üzerinden izlemekteydiler. Bilâl-i Habeşî ezânı okurken "Eşhedü enne Muhammeden Resûlullâh" şehâdetini zikrettiğinde Ebû Cehil'in kızı Cüveyriye'nin hâkim olamadığı hisleri dilinden şöyle dökülmüştü: "Babam, Bilâl'in Kâbe üzerindeki bu seslenişini görmediği için Allah ona gerçekten ikramda bulunmuştur." Bir deyişe

100 Tevbe 9/60: "Sadakalar (zekatlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, müellefe-i kulûb, köleler, borçlular, Allah yolunda cihâd edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.

101 Cengiz Kallek, "Müellefe-i Kulûb", *DİA*, XXXI, 475-476.

göre de şöyle söylemiştir: “Allah Muhammed’in şânını yükseltmiştir. Bize gelince biz de namaz kılacağız fakat sevdiklerimizi öldürenleri de sevebiliriz.”

Osman b. Esed’in kardeşi Hâlid b. Esed de gördükleri karşısında duyduğu hoşnutsuzluğu şöyle dışa vurmaktaydı: “Bugünü görmediği için Allah babama gerçekten ikramda bulunmuştur.” Hâris b. Hişâm ise: “Keşke bugünden önce ölmüş olsaydım” demişti. Daha sonra bu şahsiyetlerin hepsi Müslüman olmuşlardır. Yine Ümeyyeoğullarından olup Mekke’nin eşrâfî arasında yer alan Saîd b. Âs oğullarından birisi: “Allah Saîd’e ikramda bulundu. Şu siyâhî adamın Kâbe’nin damında söylediği sözleri işitmeden önce Saîd’in canını aldı.”¹⁰²

Diğer taraftan Allah Resûlü’nün şehrin hâkimi durumuna gelmesini ve fetih ordusunun şehri İslâm’a açmasını bir türlü hazmedemeyenler olmuş ve bir fırsatını bulup Hz. Peygamber’in canına kasdetmeye yeltenmişlerdir. Mekke’nin fethi günü durumu henüz içine sindiremeyen Ebû Süfyân’ın bir kenara ilişmiş bir vaziyette kendi kendine “Acaba Muhammed’e karşı bir ordu mu toptasam?” dediği esnada yanına gelen Resûlullâh’ın onun iki omzunun arasına vurarak “Eğer öyle yaparsan Allah seni rüsvâ eder” buyurduğu bilinmektedir. Bu sözleri duyan ve şaşırان Ebû Süfyân ise hayretini şu cümlelerle dile getirir: “Şu ana kadar senin resûl olduğuna inanmamıştım; ama şimdi inanmış bulunuyorum.”¹⁰³

Ebû Süfyân’ın bir diğer şehâdetine dâir anlatılan hâdis e Fetih gecesinde gerçekleşmiştir. Müslümanlar, sabaha dek tekbîr ve tehlîl getirip Kâbe’yi tavaf ederlerken Ebû Süfyân karısı Hind’e “Bütün bu olanların Allah katından olduğuna inanıyor musun?” diye sorduğunda Hind inandığını söylemiştir. Ertesi sabah Resûlullâh, akşam Hind ile aralarında geçen konuşmayı haber verdiğinde Ebû Süfyân şaşkınlığını gizleyememiş ve Son Nebî’nin Allah’ın resûlü olduğuna dâir şehâdetini açığa vurmuştur.¹⁰⁴

Hz. Peygamber’in mevcudiyetine tahammül edemeyenlerden birisi de Fedâle b. Umeyr b. Mülevvîh el-Leysî olmuştu. Kâbe’yi tavaf etmekte olan Hz. Peygamber’i öldürmek niyetiyle yavaş yavaş yanına kadar gelmiş ve Hz. Peygamber ona dönüp “*Sen Fedâle misin?*” diye ânî bir suâl yöneltmiş o da şaşkınlıkla evet diyerek cevap vermiştir. Bunun üzerine Resûlullâh Fedâle’ye içinden neler geçirdiğini sormuş, o da Allah’ı zikrettiğini söylemiştir. Bu sözleriyle doğruyu aksettirmedeğini yüzüne vurmak üzere Hz. Peygamber gülerek “Allah’a tevbe et” buyurmuş ve elini göğsünün üzerine koymuştur. İşte o esnada Fedâle’nin kalbine sekîne iner ve şöyle der: “Vallâhi o benim için Allah’ın yarattığı her şeyden daha sevgili hâle gelinceye kadar elini sadrımdan kaldırmadı.” Fedâle’nin bu hâdiseyi anlatırken

102 İbn Kesîr, VI, 575.

103 İbn Kesîr, VI, 576.

104 İbn Kesîr, VI, 577.

söylediği şiirde o gün, putların kırıldığı Fetih günü olarak tarif etmiştir. Onun ifadelerine göre o gün Muhammed'i ve ona inananları gören Allah'ın dininin apaçık parlaklığına ve şirkin de kapkara yüzüne şahid olmuştur.¹⁰⁵

Resûlullâh Kâbe'ye girdiğinde ve Bilâl-i Habeşî ezân okuduğunda orada bulunan müşrikler veya yeni müslüman olan ama henüz müellefe-i kulûb konumundaki Kureyşliler Mescid-i Harâm'da olanları esefle izliyorlardı. Ebû Süfyân b. Harb, o gün yirmi bir yaşlarında olan Attâb b. Esîd el-Ümevî -ki Resûlullâh onu Huneyn gazvesine giderken Mekke'de vâli atayacaktır-, Ebû Cehil'in kardeşi ve Hâlid b. Velid'in amcasının oğlu olan Hâris b. Hişâm el-Mahzûmî aralarında konuşuyorlardı. Attâb "Allah babam Esîd'e ikramda bulundu ki ezân sesini duymadı. Çünkü böyle bir şey onu hiddetlendirirdi" derken; Hâris "Vallâhi, Muhammed'in hak yolda olduğunu bilseydim ona tâbî olurum" şeklinde düşüncelerini paylaşıyordu. Ebû Süfyân ise o âna kadar şahid olduklarından hareketle "Ben bir şey demem. Eğer bir şey diyecek olsam şu çakıl taşları bile sözlerimi Muhammed'e duyurur" sözleriyle Allh Resûlü'nün vahye muhatab bir nebî oluşuna şehâdetini itiraf etmiştir. Nitekim; yanlarına uğrayan Resûlullâh konuştuklarınızı biliyorum diyerek ne söylediklerini bir bir anlatmıştır. Hâris ve Attâb da, aralarında konuştuklarını kendilerinden başka duyanın olmadığını söyleyerek onun Allah'ın Resûlü olduğuna şehâdet ettiklerini açıkça dile getirmiş oldular.¹⁰⁶

Bilindiği üzere; Mekke'nin fethinin on yedi gün sonra 6 Şevval 8 (27 Ocak 630) tarihinde, daha müslümanlar Mekke'den ayrılmamışken Hevâzin kabilesi Tâifli Sakîf kabilesi ile işbirliği yaparak Hz. Peygamber'e ve müslümanlara karşı savaş açmış ve büyük bir ordu ile Huneyn'de toplanmışlardı. Resûlullâh Mekke'nin fethine katılan ordusu ile beraber ancak bu sefer yeni müslüman olan Mekkeliler'in de katılımıyla Huneyn'e hareket etmişti. Hevâzin'in güçlü saldırısı karşısında İslâm ordusu dağılıp kaçtığında müellefe-i kulûb da savaş meydanını terketmiş, aralarında bu duruma sevinenler ve İslâm'dan dönenler olmuştur.¹⁰⁷ Tevbe sûresinin 25. âyetinde¹⁰⁸ Müslümanların Huneyn savaşındaki söz konusu tutumlarına işaret edilmiştir. İşte bu esnada kaçanları tekrar savaş meydanına geri döndürmek üzere çağırıda bulunan Hz. Peygamber, amcası Hz. Abbâs'tan özellikle Akabe Bey'ati'ne katılan Ensâr'a ve Ashâbü's-semûre (Ashâbü's-

105 İbn Hişâm, III-IV, 417.

106 İbn Hişâm, III-IV, 413.

107 İbn Hişâm, III-IV, 443-444.

108 Tevbe 9/25: "Andolsun, Allah birçok yerde ve Huneyn savaşı gününde size yardım etmiştir. Hani, çokluğunuz size kendinizi beğendirmiş, fakat (bu çokluk) size hiçbir yarar sağlamamış, yeryüzü bütün genişliğine rağmen size dar gelmişti. Nihayet (bozularak) gersin geriye dönüp kaçmıştınız."

şecere) seslenmesini istemiştir. Bu çağrı üzerine Ensâr ve ashâbü's-şecere "Lebbeyk" nidâlarıyla Resûlullâh'ın etrafından tekrar toplanıp kenetlenmişler ve Huneyn Gazvesi galibiyetle neticelenmiştir.¹⁰⁹ Böylece Huneyn Gazvesi hem ashâbü's-şecerenin hem müellefe-i kulûbün sınındığı bir ortam olmuştur; ayrıca müellefe-i kulûbun tutumlarının tam olarak anlaşılması noktasında da bir kıtas olmuştur.

Müellefe-i kulûbün ilerleyen zamanda samimi müslümanlar olduklarına dâir örnekler mevcuttur. Ancak Fetih'ten önce infâk edip cihâd edenlerle Fetih'ten sonra infâk ve cihâd edenlerin bir olmayacağı ve öncekilerin azîm bir dereceye sahip bulundukları Kur'ânî bir hüküm olarak varlığını koruyacak ve aradaki farkın ortaya çıkması sebebiyle Mekke'nin fethi bir ayırt oluşturmaktadır: *"Size ne oluyor da, Allah yolunda harcama yapmıyorsunuz? Halbuki göklerin ve yerin mîrâsı Allah'ındır. İçinizden, fethinden (Mekke fethinden) önce harcayanlar ve savaşanlar, (diğerleri ile) bir değildir. Onların derecesi, sonradan harcayan ve savaşanlardan daha yüksektir. Bununla beraber Allah hepsine de en güzel olanı (cenneti) vâdetmiştir. Allah bütün yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır."*¹¹⁰

"Hayatım ve Ölümüm Sizin Yanınızdadır": Medine'ye Dönüş

Hz. Peygamber Mekke'de kaldığı süre zarfında dört rek'atlı namazları iki rek'at olarak kasr etti.¹¹¹ Civar bölgelerdeki putların yıkılıp yok edilmesi için birlikler gönderdi. Câhiliye zamanında sahil tarafında, Medine'ye 15 km. mesafedeki Müşellel dağının başında Evs ve Hazrec kabilelerinin putu olan Menât 25 Ramazân 8 (16 Ocak 630) tarihinde Hz. Peygamber'in görevlendirdiği Sa'd b. Zeyd el-Eşhelî tarafından ortadan kaldırılmıştır.¹¹² Mekke'den Irak'a giderken doğu istikametinde kalan Nahleîşâmiye bölgesindeki Hurâd vâdisinde bulunan Uzzâ adlı put Hâlid b. Velid tarafından yok edilmiştir.¹¹³ Kadın sûretinde tasvir edilen ve Mekke ile Tâif arasındaki Batn-ı Nahle'de Ruhât denilen yerde bulunan ve Hüzeyl, Kinâne, Müzeyne ve Hemdân kabileleri tarafından tapınılan Süvâ'a putu da Amr b. Âs tarafından parçalanmıştır.

Hicâz bölgesinde hâkim olan güçlü kabilelerden birisi olan Hevâzin, Mekke'nin fethinden sonra İslâm karşısındaki son kale olarak Tâifliler'le iş birliği yaparak savaş ilân etmişlerdi. Hz. Peygamber'in Mekke'den çıkardığı ashâb-ı kirâm ve müellefe-i kulûbün katıldığı ordu karşısında, Huneyn gazvesinde Hevâzinliler mağlup olmuşlardır. Ardından Tâif kalesi kuşatılmış ancak bir

¹⁰⁹ Müslim, "Cihâd", 76-81.

¹¹⁰ Hadîd 57/10.

¹¹¹ Vâkıdî, III, 889.

¹¹² Taberî, II, 164.

¹¹³ İbn Hişâm, III-IV, 436.

ay sonra kuşatmanın kaldırılmasına karar verilmiştir. Resûlullâh Ci'râne'de bekleyen Hevâzin ganimetlerini taksim ettikten sonra burada ihrâma girmiş ve tekrar Mekke'ye dönerek umre yapmıştır.

Bu süreçte Hz. Peygamber'in ana vatani olan Mekke'yi fethetmesi ve Mekkeliler'i affedip iyilikle muâmele etmesi üzerine artık burada yaşamaya başlayıp Medine'ye dönmeyebileceği hususunda Ensâr-ı kirâm endişeye kapılmışlardı. Hz. Peygamber Safâ tepesinde bulunduğu sırada bu endişelerini dillendiriyor ve üzüntülerini paylaşıyorlardı. Hz. Peygamber onların endişesini anlamış ve duâsını bitirince "Ey Ensâr topluluğu! Ben Allah'ın kulu ve Resûlüyüm. Sizin şehrinize hicret ettim. Maâzallâh! Hayatım ve ölümüm sizin yanınızdadır" buyurmuştu.¹¹⁴ Bu müjdeyi alan Ensâr, Resûlullâh'a olan muhabbetleri dolayısıyla ondan ayrılmak istemediklerini söyleyerek sevinçten ağlamışlardır.

Hz. Peygamber muhâcirler ve ensârla birlikte Zilkâde ayının sonlarına doğru Medine'ye döndü. Mekke'nin fethi artık müslümanların bölgedeki üstünlüğünün ilânı demekti. Dokuzuncu senenin Receb ayında Tebük'te Bizans'ın karşısına çıkıldı. Aynı yıl Tâif'te mukim olan Sakîfliler müslüman oldular. Zilhicce ayında Hz. Ebû Bekir hac emiri tâyin edildi ve müslümanlar hac ibadetini ifâ ettiler. Bu esnada Mekke'de Hz. Ali tarafından bayramın birinci günü, Mina'da tebliğ edilen Tevbe sûresinin ilk yirmi sekiz âyeti gereğince müşriklerin bundan sonra Kâbe'yi ziyaretleri yasaklandı.¹¹⁵ Putlardan temizlenen Kâbe böylece müşriklerden de beri kılınmış oldu. Hz. Peygamber'le anlaşmaları bulunanların anlaşmanın süresi nihayete erinceye kadar haklarını kullanabilecekleri, daha sonra müslüman olmadıkları takdirde can güvenliklerinin kalkacağı bildirildi.¹¹⁶ Bu ültimatoma kısa sürede tesirini gösterdi ve Arap yarımadasının her tarafından kabileler Medine'ye heyetler göndererek fevc fevc Allah'ın dînine girdiler¹¹⁷ veya cizye¹¹⁸ anlaşması yaptılar. Onuncu yıla gelindiğinde ise Mekke Resûlullâh ile birlikte 120.000 müslümanın haccına şahitlik edecektir.

Sonuç

Şâir sahâbî Büceyr b. Zühre o günü şiirinde "Hayırlı Nebî'nin Fetih günü"¹¹⁹ olarak tavsîf ederken kahramanlık şiirleri ile tanına diğer bir sahâbî Abbâs b.

¹¹⁴ İbn Hişâm, III-IV, 416.

¹¹⁵ Tevbe 9/28.

¹¹⁶ Tevbe 9/1-2, 4-5.

¹¹⁷ Nasr 110/1-2.

¹¹⁸ Tevbe 9/29.

¹¹⁹ İbn Hişâm, III-IV, 426.

Mirdâs “Muhammed’in Fetih günü”¹²⁰ şeklinde anmıştı. Nasıl ki hicret Hakk ile bâtil arasındaki kesin çizgi ise Mekke’nin fethi de tevhid ve şirkin mümessili olan mü’min ile müşriğin tanımlanması anlamında bir hüküm çizgisi olmuştur. Artık şirkin sığınacağı bir melce’ kalmamıştır.

Bilindiği üzere; Kâbe âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk beyttir; beytül-muharramdır.¹²¹ Kâbe açlığı gideren ve korkudan emîn kılan beyttir.¹²² Kâbe kıbledir; bütün vecihleri kendinde toplayandır.¹²³ Mekke, Bekke’dir;¹²⁴ yani hac zamanı kalabalıkların doldurduğu şehirdir. Kâbe Hz. İbrâhim’in dâvetiyle mü’minlerin ziyaretgâhıdır. Mekke, Hz. İbrâhim’in zürriyyetinin meskenidir; onun duâsının kabulü ile insanların meylettiği, kıyâmete kadar haccedeceği ve rızıklandığı yerdir.¹²⁵ Mekke Ümmü’l-Kurâ’dır;¹²⁶ bütün şehirlerin anasıdır. Ümmet-i Muhammed’i kendisinde toplamıştır. Mekke beledü’l-emîndir; güvenli şehirdir. Emîn haremdir.¹²⁷ Mekke şifâ menbaı mübârek zemzemin kaynağıdır.¹²⁸ Mescid-i Harâm şirkten beridir.¹²⁹ Fetihle Kâbe aslına ircâ edilmiş ve tevhide açılmıştır. Mekke’de müslümanlar muzaffer kılınmıştır.¹³⁰ Fetihle kıblede tevhid olunmuştur. Fetihle kalbler İslâm’a açılmıştır. Fetihle İslâm cihânşümûl tebliğe erişmiştir. İslâm seçilmiş din olarak tekliğini¹³¹ ve Hz. Peygamber (s.a.v.) hâtemü’n-nebi¹³² olarak risâletini Fetih’le mühürlemiştir.

120 İbn Hişâm, III-IV, 405-6.

121 Âl-i İmrân 3/96; İbrâhim 14/37.

122 Kureyş 106/3-4.

123 Bakara 2/144.

124 Âl-i İmrân 3/96.

125 İbrâhim 14/37; Hac 22/27.

126 En’âm 6/92.

127 Tîn 95/3; Bakara 2/126; İbrâhim 14/35; Ankebût 29/67.

128 Buhârî, “Enbiyâ”, 9.

129 Tevbe 9/28.

130 Fetih 48/24.

131 Mâide 5/3.

132 Ahzâb 33/40.

KAYNAKÇA

- el-Buhârî**, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim (ö. 256/870), *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahihu'l-muhtasar* (nşr.), I-VI, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1407.
- Efendioğlu**, Mehmet, "Sâbikûn", *DİA*, XXXV, 344-345.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır**, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-VIII, Diyanet İşleri Reisliği, Matbaai Ebüzziya, İstanbul 1936.
- İbn Asâkir**, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen (ö. 571/1176), *Târîhu Dimaşk* (nşr. Amr b. Ğurâme el-Umrevî), I-LXXX, Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Hişâm**, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm el-Hımyerî (ö. 213/829), *es-Sîretü'n-nebeviyye* (nşr. Mustafâ es-Sakkâ v.dğr.), I-II, Mektebetü Mustafâ el-Bâbi'l-Halebi, Mısır 1375/1955.
- İbn Hişâm**, *İslâm Tarihi Sîret-i İbn-i Hişâm Tercemesi* (çev. Hasan Ege), I-IV, Kahraman Yayınları, İstanbul 1985.
- İbn Kesîr**, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XV, Dâru'l-Fikr, 1407/1986.
- İbn Kesîr**, *Büyük İslâm Tarihi* (çev. Mehmet Keskin), I-XIV, Çağrı Yayınları, İstanbul 1994.
- İbnü'l-Esîr**, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim (630/1233), *İslam Tarihi: el-Kâmil fi't-Târih* (trc. Ahmet Ağırakça), I-VIII, Bahar Yayınları, İstanbul 1986.
- Kallek**, Cengiz, "Müellefe-i Kulûb", *DİA*, XXXI, 475-476.
- el-Makrîzî**, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Hüseynî (ö. 845/1441), *İmtâu'l-esmâ* (nşr. Muhammed Abdulhamîd en-Nemîsî), I-XV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1420/1999.
- Müslim**, Ebü'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri (ö. 261/875), *el-Münedü's-sahihu'l-muhtasar bi nakli'l-'adl ani'l-'adl ilâ Resûlillâh* (nşr. Heyet), I-VIII, Dâru'l-Cil, Beyrut.
- eş-Şâmî**, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî (ö. 942/1535), *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-'ibâd* (nşr. Âdil Ahmed, Ali Muhammed Muavviğ), I-XII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1993.
- et-Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî (ö. 310/923), *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Ebü'l-Faz İbrâhim), I-XI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1407.

et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ (ö. 279/893), *es-Sünen* (nşr. Heyet), Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.

el-Vâkıdî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî (ö. 207/823), *el-Meğâzî* (nşr. Marsden Jones), I-III, Dâru'l-İlmî, Beyrut 1409/1989.



Makale / Article

Makale Gönderim Tarihi: 26.11.2020

Makale Kabul Tarihi: 16.12.2020

İbn Hazm'ın Yorum Anlayışında Kur'an-Sünnet Bütünlüğü*

Mehmet Yaşar**

Özet

Endülüs'ün önemli âlimlerinden İbn Hazm (ö. 456/1064), yazmış olduğu çeşitli eserleriyle sünneti birçok açıdan incelemiş ve örnekler üzerinden konumuna dair tespitlerde bulunmuştur. Ayrıca sünnetin Kur'an'ın anlaşılmasındaki rolü üzerinde de durmuştur. İbn Hazm'ın nasları yorumlamada kendine özgü okumalarının olması, diğer mezheplerin ittifakla kabul ettiği bazı anlayış ve metotlara muhalif kişiliğiyle bilinmesi, nasları yorumlamada kendine özgü bazı ilkeleri göz önünde bulundurması, sünneti yorumlama yönteminde özgün fıkirlere sahip olması gibi özellikleri onun sünnet yöntemini anlamaya yardımcı olacaktır. Bu çalışma, İbn Hazm'ın Kur'an'ı yorumlamada hadislerden nasıl ve hangi yöntemlerle istidlalde bulunduğunu, takip ettiği metodun ne olduğunu ve Kur'an-Sünnet bütünlüğünde dikkate aldığı ilkelerin onun düşüncesindeki tezahürlerini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Onun Kur'an-Sünnet yorumunda takip ettiği usulü bütünsel bir bakış açısıyla ele almayı amaçlayan bu makalede yer yer İbn Hazm'ın görüşleri diğer mezhep âlimleriyle ve müfessirlerle mukayese edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, sünnet, peygamber, İbn Hazm, metodoloji.

* Bu makale, yazarın İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda, Prof. Dr. Necmettin Gökür danışmanlığında tamamlanan "İbn Hazm'ın Kur'an'ı Yorumlama Metodolojisi" adlı doktora tezinden türetilmiştir.

** Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, mehmetyasar1985@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-3520-5973.

Integrity of the Qur'ān and Sunnah in Ibn Hazm's Understanding of Interpretation

Abstract

Ibn Hazm (d. 456/1064), one of the prominent scholars of Andalusia, studied sunnah in his various works from different aspects and made determinations about sunnah with examples. In his works, he also emphasised the role of sunnah in understanding the Qur'ān. Ibn Hazm has a unique style in interpreting the verses and was against some understandings and methods accepted by other sects. His characteristics such as considering some specific principles in interpreting the sunnah and having original ideas in his method of interpretation should be considered to understand his approach to sunnah. This study aims to reveal how and by which methods Ibn Hazm extracted evidence from hadiths while interpreting the Qur'ān, which methods he followed, and the principles he considered in terms of the integrity of the Qur'ān-Sunnah. In doing so, some of Ibn Hazm's views will be compared with other commentators (mufasssirūn) and scholars from different sects.

Keywords: Tafsir, sunnah, the Prophet, Ibn Hazm, methodology.

Giriş

Kur'an'ın birçok âyeti Hz. Peygamber'in tebyin vazifesine vurgu yapmaktadır. Bu durum kimi âyetlerin Hz. Peygamber'in sünneti dikkate alınmadan anlaşılmasının imkân dâhilinde olmadığını göstermektedir. Hatta kimi müfessirler tefsirlerini rivayet yöntemi üzerine yazmıştır. Bu yönüyle sünnetin Kur'an tefsirindeki rolü inkâr edilemez. Bu sebeple de İslam âlimleri sünnetin Kur'an'ın anlaşılmasında dikkate alınması gereken olmazsa olmaz bir kaynak olarak görmüş ve sünneti Kur'an'ın bir şerhi olarak değerlendirmişlerdir.¹ Bununla beraber sünnetten istifade etme yöntemi, hadislerden istidlalde bulunma şekilleri, Kur'an ve sünnetin zâhiri anlamda tearuzu esnasında nasıl bir metodun takip edileceği, kavli, fiilî ve takrirî sünnetin Kur'an'ı anlamadaki rolü ve yansımalarının ne şekilde olduğu, sünnetin Kur'an'ı neshi gibi meseleler noktasında bazı farklı yaklaşımlar da söz konusudur. Bu farklı yaklaşımlar âlimlerin yöntemlerinden ve anlayışlarından kaynaklıdır.

Âlimler fikirleriyle, yaklaşımlarıyla sünnetten en doğru şekilde istifadenin nasıl olacağına dair katkı sunmuşlardır. Bu alana katkı sunan isimlerden biri de İbn Hazm'dır. Endülüslü âlimlerden İbn Hazm'ın eserlerinde sünnetin Kur'an'ın anlaşılmasındaki rolüne dair birçok malumata rastlamak mümkündür. İbn Hazm'ın kendine özgü yorum anlayışının olması ve birçok konuda İslâm âlimlerinden farklı düşüncelere sahip olması onun sünnet yaklaşımının anlaşılmasını anlamlı kılmaktadır. Zira o, geleneğin savunduğu tüm görüşleri bağlayıcı kabul etmemiş, Kur'an ve sünnet perspektifiyle İslâmî düşüncesini inşa etmiştir. İbn Hazm'a göre başkalarının nasları nasıl yorumladığı değil, nasların ne dediği önemlidir.² Bu açıdan bakıldığında onun sünnet anlayışının ele alınması önem arz etmektedir. Bu çalışmada İbn Hazm'ın yorum anlayışında sünnetten istidlalde bulunma yöntemini irdedeceğiz. Bu bağlamda onun Kur'an'ı anlamada sünnete yüklediği konumu ele alacak ve onun sünnetten istidlalde bulunma yöntemini yer yer diğer mezhep âlimleriyle mukayeseli bir şekilde değerlendireceğiz.

1. İbn Hazm'ın Yorum Anlayışında Sünnet

İbn Hazm sünneti Kur'an'ın anlaşılmasında önemli bir kaynak olarak değerlendirmiştir.³ Eserlerinde bunun birçok örneğine rastlamak mümkündür.

1 Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddin, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihcâc bi's-sünne*, nşr. Muhammed Münir ed-Dımişkî (Kahire: Dârü't-tibâ'a el-müniriyye t.y.), 19; Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir (Mısır: Mektebetü'l-Halebi, 1940), 1: 222.

2 İbn Hazm, Ali b. Ahmed Said el-Endelüsî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmet Şakir (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-cedide, 1979), 7: 50.

3 İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1: 82.

Onun sünnete yaklaşımı muhaddislerin sünnet görüşüyle uyumludur.⁴ Ayrıca o, sünneti, mesâdiru'l-ahkâmın ikinci kaynağı olarak görmesi hususunda mezhep imamlarıyla⁵ aynı kanaattedir.⁶ İbn Hazm, Kur'an ve sünneti aynı derecede görür. Aralarında bir ayrıma gitmez.⁷ O, Hz. Peygamber'in sözlerini, "O (Peygamber) keyfine göre konuşmaz. O ancak kendisine vahyolunanı söyler."⁸ âyetinin ifadesiyle vahiy kabul etmiş,⁹ hüküm konusunda da her iki kaynağı eşit görmüştür. Şöyle der: "Sünnet; iki yönüyle Kur'an gibidir. Birincisi, her ikisi de 'O, arzusuna göre de konuşmuyor. Bildirdikleri, kendisine vahyolunan bir vahiyden ibarettir' âyetlerinin ifadesiyle Allah'ın vahyidir. İkincisi, her ikisi de kendisine itaat edilmesi yönüyle aynı düzeydedir."¹⁰ Dolayısıyla İbn Hazm, sünnetin hücciyetini Kur'an'a dayandırmakta¹¹ ve bağlayıcılık açısından Kur'an ve sünnet arasında bir fark görmemektedir.¹² İbn Hazm Kur'an'ın sadece i'câz ve Mushaflarda yazılıp başka şeylerle karıştırılmaması yönüyle sünnetten farklılaştığını belirtir.¹³ Diğer taraftan İbn Hazm bazı âlimler gibi vahy-i gayr-i metlûv kavramına da vurgu yapmıştır.¹⁴ Vahyin; vahy-i metlûv ve vahy-i gayr-i metlûv olarak iki kısma ayrıldığını, sünnetin vahy-i gayr-i metlûv kısmını oluşturduğunu, Allah'ın beyanının hem Kur'an'la hem de sünnetle olduğunu belirtir.¹⁵ Nitekim "Onu toplamak ve okumak bize aittir. Biz onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu açıklamak da bize aittir."¹⁶ âyetinin, Kur'an'ın beyanının Allah tarafından olacağını belirttiğini ve bunun da her iki vahyi kapsadığını söyler.¹⁷

4 Abdülmecid Mahmûd Abdülmecid, *el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye inde ashâbi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlisî'l-hicrî* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979), 365.

5 Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed, *el-Muvâfakât*, nşr, Meşhûr b. Hasan (Dâru İbn Affân, 1417/1997), 4: 290; Muhammed Mustafa ez-Zühaylî, *el-Veciz fi usûli'l-fikh el-İslâmî* (Suriye, Dârü'l-Hayr, 2006), 183.

6 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4: 107.

7 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4: 107.

8 en-Necm 53/4.

9 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4: 107.

10 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4: 108.

11 Mehmet Özşenel, "İbn Hazm Gözüyle Sünnet -el-İhkâm Özelinde-", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2002): 114.

12 Osman Güner, "İbn-i Hazm'ın Düşünce Dünyasında Hadis", *Milel ve Nihal*, 6/3 (2009): 14.

13 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4: 108.

14 Serahsî, Ebû Bekr Muhammed, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, t.y.), 2: 97; Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Mizânü'l-usûl fi netâ'ici'l-ukûl*, nşr. M. Zekî Abdülber (Katar: Devha el-Hadise, 1984), 1: 719; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1: 97.

15 İbn Hazm, *el-İhkâm* 1: 97.

16 el-Kiyâme 75/17-19.

17 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1: 81.

Ayrıca Kur'an'da mücmel birçok ifadenin olduğunu ve bunun açıklamasının Hz. Peygamber'e tevdi edildiğini, bu yönüyle de sünnetin korunmasının zorunlu olduğunu ifade eder.¹⁸ İbn Hazm, Hz. Peygamber'in beyanını hem nâzil olan âyetlerin okunması olarak hem de mücmel ifadelerin açıklanması olarak görür. İbn Hazm'a göre mücmel âyetler, iki vahiy tarafından açıklığa kavuşturulur.¹⁹ Bu sebeple de Kur'an ve sünnete uymanın farz olduğunu, her iki kaynağın emirlerini yerine getirmenin bir zorunluluk olduğunu ifade eder.²⁰ İbn Hazm'a göre "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygambere de itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin."²¹ âyeti, Kur'an, sünnet ve icmâ uymamız gereken kaynaklar olarak belirtmektedir. Dolayısıyla sünnete uymanın mezkûr âyetin emri olduğunu belirtir. sünnetin de kıyamete kadar şer'i bir kaynak olarak baki kalacağını, Hz. Peygamber'e uymanın sadece o'nun dönemiyle sınırlı olmadığını, tüm insanların o'na uyma zorunluluğu olduğunu belirtir.²²

İbn Hazm "Onu biz indirdik yine onu biz koruyacağız."²³ âyetinde kastedilen kaynağın Kur'an ve sünnet olduğunu dolayısıyla sünnetin de Kur'an gibi korunduğunu iddia eder. Bunun temellendirmek için de onun, kıyasî bir metot uyguladığı görülmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in keliması "O hevâsından konuşmaz."²⁴ âyetinin ifadesiyle vahiydir. Bu kelam aynı zamanda icmâ delili ile zikirdir. Bu durumda "zikir Kur'an" korunduğu gibi "zikir sünnet" de korunmuştur. Bu sebeple Hz. Peygamber'in her hadisi bize ulaşmıştır ve korunmuştur.²⁵ Zira "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak için ve düşünüp anlaşılar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik."²⁶ âyetinin de delaletiyle Hz. Peygamber Kur'an'ı insanlara beyan etmekle sorumlu tutulmuştur. Şayet Hz. Peygamber'in sözleri mahfuz olmasaydı beyan gerçekleşmiş olmazdı.²⁷ Bu durumda İbn Hazm'a göre Kur'an ve sünnetin korunmuşluğu arasında bir fark yoktur.²⁸ Bu sıra dışı yorumuyla İbn Hazm, bizce te'vilde bulunmuştur. Aslında "O hevâsından konuşmaz."²⁹ âyetiyle "Onu biz koruyacağız."³⁰ nassı arasında bir bağ kurmak ve ardından sünnetin

18 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1: 22.

19 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1: 82.

20 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1: 81.

21 en-Nisâ 4/59.

22 İbn Hazm, *el-İhkâm* 1: 97.

23 el-Hicr 15/9.

24 en-Necm 53/3.

25 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2: 71.

26 en-Nahl, 16/44.

27 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3: 91; 1: 22.

28 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2: 89.

29 en-Necm 53/3.

30 el-Hicr 15/9.

de vahiy gibi korunduğunu iddia etmek zâhirî metottan tamamen uzak bir yöntemdir. Bu te'vil anlayışı aşırı yorum temayülünün yarattığı bir bakış açısı ve pratik sonucundan başka bir şey değildir. Bu yaklaşım, İbn Hazm'ın yorum anlayışının sathî bir okumadan ibaret olmadığını göstermektedir.

İbn Hazm “*Hâlâ Kur'an'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.*”³¹ âyetinin tefsirinde kastedilenin sadece Kur'an olmadığını, bu âyetin sünneti de içine aldığını belirtir. Şöyle der: “Bu âyetle kanıtlamıştır ki; zaruri olarak Kur'an ve sahih hadis uyum içindedir. Onlar tek bir şeydir. Aralarında bir tearuz ve düzeltilecek/uyum aranacak bir ihtilâf yoktur.”³² İbn Hazm'ın sünnetin tamamının korunmuşluğunu vahye dayandırması kanaatimizce problemli bir yaklaşımdır. Zira bu açıdan bakıldığında sünnetten bir hadisin inkârı bile Kur'an'ın inkârı anlamına gelecektir. Dolayısıyla bu yorum tarzı, zâhirî anlamdan uzak, âyetin ifade etmediği bir yorum anlayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düşünceyi savunan birinin hadis ilminden her yönüyle istifade etmesi son derece mantıklıdır. Bu sebeple de İbn Hazm Kur'an'ın açıklanmasına dair sünnette varid her veriyi önemsemiş ve kullanmıştır. Zira İbn Hazm Kur'an'ın sünnetle tefsirini zorunlu bir yöntem olarak görür.³³ Kur'an'ın sünnetle beyanını sadece kavli hadislerle sınırlamamış; Hz. Peygamber'in emir, fil, ve takrirlerini de Kur'an'ın beyanı olarak görmüştür.³⁴

Şunu da ifade etmek istiyoruz; İbn Hazm'ın sünnetin hücciyetini değerlendirme yaklaşımı, Şâfi'nin (ö. 204) sünnetin bağlayıcılığını ele alma yöntemine yakındır. Muhtemelen İbn Hazm Şâfi'nin sünnet anlayışından etkilenmiştir. İbn Hazm'ın sıklıkla Resûlullah'ın teşri' yönüne vurgu yapması, sünnetin hücciyetini Kur'an'a dayandırması ve sünnetin gerekliliğini savunmacı tutumla ele alması bu kanaatimizi pekiştirmektedir. Zira Şâfi'nin benzer görüşleri ve yaklaşımı eserlerinde belirgindir.³⁵ Hatta İbn Hazm ve Şâfi'nin sünnetin hücciyetiyle ilgili görüşleri mukayese edildiğinde çok az farklılıkların olduğu görülür. Zira her ikisi de sünnetin hücciyetini Kur'an'a dayandırmakta, sünnetin inkârını şiddetle eleştirmekte ve savunmacı tutum takınmaktadır.³⁶ Ancak bu durum, onların sünnet anlayışlarında bazı farklılıkların olmayacağı şeklinde anlaşılmamalıdır.

31 en-Nisâ 4/82.

32 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1: 100.

33 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3: 91; 1: 22.

34 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1: 81.

35 Şâfi, *er-Risâle*, 1: 222.

36 Şâfi, *el-Üm* (Beyrut: Dârü'l- ma'rife, 1990), 7: 288.

İbn Hazm'ın nasları yorumlamada sünnetten istidlal etme yöntemlerini aşağıdaki başlıklar altında irdelemek mümkündür.

1.1. Mücmeli Tebyîn

Kur'an birçok âyeti Hz. Peygamber'in tebliğ ve tebyîn özelliklerine vurgu yapmaktadır.³⁷ İbn Hazm da pek çok örnek üzerinden sünnetin Kur'an'ı beyan edici yönüne temas eder. Söz gelimi Hanefî mezhebinin erkek atlarda zekâtın olduğunu iddia etmelerini³⁸ ve bu iddialarının delilleri arasında “Onların mallarından sadaka al...”³⁹ âyetine atıfta bulunmalarını⁴⁰ o, doğru bulmaz.⁴¹ İbn Hazm'a göre bu âyette Müslümanların mallarının her çeşidinde sadakanın olduğuna dair bir şey yoktur. Bilakis âyette “Onların mallarından sadaka al...” hükmü vardır. Eğer sadaka ile ilgili sadece bu âyet vârit olsaydı, bir Müslümanın infak ettiği bir dinar, tüm Müslümanların mallarından infak edilmiş gibi olurdu. Âyetteki “Onların mallarından” ifadesi bunun delilidir.⁴² İbn Hazm âyette Müslümanların malının her çeşidinde sadakanın olacağı hükmü olsaydı dahi, yine de bu görüşü savunanları destekleyecek bir delilin olmayacağını belirtir. Zira hangi miktara varan parada sadakanın alınacağını; aynı şekilde ne kadar ve ne zaman alınacağını belirtilmediğini söyler. Bu şekil üzere gelen âyetlerde Hz. Peygamber'in beyanına ihtiyaç duyulduğunu, Hz. Peygamber açıklamadığı sürece âyetle amel etmenin mümkün olmadığını belirtir. Ayrıca âyetin umumunu dikkate alıp atlarda zekâtı farz kılanların kıyas yöntemiyle deve ve inekte de zekâtı farz görmeleri gerektiğine, çünkü onların da at gibi dört ayaklı hayvanlar olduğuna işaret eder.⁴³ İbn Hazm zekâtla ilgili, “Hz. Peygamber'den vücûbiyeti sahih olmadığı halde herhangi bir malda zekâtın farziyetini gerekli görmek câiz değildir”⁴⁴ diyerek zekâtı konu edinen âyetlerin pek çoğunun mücmel olduğunu ve zekâtı konu edinen meselelerin sünnetle açıklanması gerektiğini belirtmektedir. İbn Hazm'ın aktarılan değerlendirmeleri önem arz etmektedir. Bu şekilde o, ahkâma taalluk eden hususlarda sünnetin ne denli önemli olduğunu

37 İsmail Lütfü Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları Muhtelifü'l-Hadis İlmi* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, 1982), 98.

38 Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1993), 2: 188; Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakika (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937), 1: 109; Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde b. İbrahim, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* (Lübnan: el Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.), 1: 143.

39 et-Tevbe 9/103.

40 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1: 108.

41 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Muhammed Münîr ed-Dımaşkî (Kahire: y.y., 1352), 5: 228.

42 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5: 228.

43 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5: 228.

44 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5: 233.

(الْأَكْبَرُ، وَالْأَكْبَرُ اللَّهُ، وَالْأَكْبَرُ اللَّهُ، وَاللَّهُ أَكْبَرُ، وَالرَّحْمَنُ أَكْبَرُ) şeklindeki tekbir ifadelerinden biriyle namaza giriş yapılabileceğini belirtir.⁵⁴ Bu yönüyle İbn Hazm hem Hz. Peygamber'in ifadesinin umumuyla hareket etmiş hem de Ebû Hanife'nin caiz gördüğü (اللَّهُ أَكْبَرُ) gibi ifadeleri tekbir kapsamında değerlendirmemiştir. Ayrıca İbn Hazm, Mâlik'in (ö. 179) tekbiri "Allâhü ekber" kelimesi ile tahdit etmesini⁵⁵ delilsiz tahsis olarak görür. Mâlikîlerin "Allâhü ekber" ifadesinin öteden beri uygulanagelen bir ritüel olarak sunmalarını da eleştiren İbn Hazm, birçok uygulamanın Mâlikîler tarafından ihmal edildiğini, dolayısıyla böyle bir kabulün mümkün olmadığını söyler.⁵⁶ Böylece İbn Hazm Kur'an'ın sünnetle tefsirini uygulamakla kalmamış, bu konuda hatalı anlayışlara da vurgu yaparak doğru yönetime dikkat çekmiştir.

Burada İbn Hazm'ın yaklaşımlarıyla ilgili bazı noktalara da değinmek gerekir. Öncelikle İbn Hazm Kur'an'ın sünnetle tefsiri meselesini çok önemli bir örnek üzerinden göstermiştir. Şöyle ki; ilgili âyet mücmel bir ifade biçimiyle gelmiştir. Hadis ise olayı ayrıntılı bir biçimde ele almaktadır. Bu da aslında sünnetin tebyîn görevinin pratik karşılığını göstermektedir. Binaenaleyh İbn Hazm'ın tenkitlerinde haklılık payı olduğu görülür. Ayrıca onun mücmel bir âyet üzerinden bir hükmün inşa edilip tafsili beyan mesabesindeki hadisin dikkate alınmamasının doğru olmadığını işaret etmesi de önemlidir.

İbn Hazm'ın sünnetin Kur'an'ın mücmelini beyanı kapsamında zikrettiği örneklerden birisi de Fâtiha sûresi ile ilgilidir. Hanefî mezhebinin "*Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun.*"⁵⁷ âyetini ve Hz. Peygamber'in yanlış namaz kılan kişiye söylediği "...sonra sana kolay geleni oku." ifadesini delil göstererek namazda Fâtiha okumanın farz olmadığını iddia etmelerini ve Fâtiha yerine uzun bir âyet veya kısa iki âyetin yeterli olacağını belirtmelerini eleştirir. İbn Hazm yöntem açısından bu tefsirin yanlış olduğunu belirtir.⁵⁸ Çünkü Ubâde rivayetinin, kolay geleni okumaktan kastın ne olduğunu açıkladığını⁵⁹ ve bunun Fâtiha olduğunu

54 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3: 233.

55 İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî, *Beyân ve't-tahsil ve't-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'îl li'l mesâ'ili'l-Müstahrece*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1988), 2: 102.

56 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3: 233.

57 el-Müzzemmil 73/20.

58 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2: 265.

59 "Allah'ın Elçisi bize sabah namazını kıldırdı. Kıraat onu yordu. Selam verdiğinde; 'Siz arkamda okuyor muydunuz?' dedi. Biz, 'Evet, Ey Allah'ın Elçisi' dedik. 'Fâtiha dışında bir şey yapmayın (bir şey okumayın) zira onu okumayanın namazı yoktur' dedi." Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2: 266.

belirtir.⁶⁰ İbn Hazm, ihtilâfın sebebiyle ilgili istinbatta bulunur. Buna göre; Ubâde rivayetini ön plana çıkaranların âyet ve ilgili hadislerle amel ettiklerini söyler. Çünkü Fâtiha'nın da "kolay okunan"lardan olduğunu belirtir. Ancak Hz. Peygamber'in اقْرَأْ مَا تيسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ "...sana kolay geleni oku." hadisini ön plana çıkaranların ise Ubâde hadisine aykırı düştüklerini ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in bâtil kıldığı bir namazı sahih gördüklerini ifade eder.⁶¹

İbn Hazm, Ebû Hanîfe'nin Fâtiha yerine uzun bir âyet veya üç âyetle namazın kılınabileceğini ve ondan azının okunmasını câiz görmemesini şaşkınlıkla karşılar. Bu görüşün daha önce kimse tarafından dile getirilmediğini, doğruluğuna dair delilin olmadığını ve ayrıca Kur'an ve tüm kaynaklara (hadislere) muhalif olduğunu ifade eder. Böylece İbn Hazm zâhiri bir okumayla değil, sünneti işlevsel kılarak âyeti yorumlamayı tercih etmiş ve cumhurla⁶² aynı kanaati paylaşmıştır.⁶³ Öte yandan Ebû Hanîfe'nin görüşü sadece İbn Hazm tarafından değil, birçok âlim tarafından şiddetli bir şekilde tenkit edilmiştir. Söz gelimi Fahreddin er-Râzî de delillerden hareketle Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımını tenkit etmiştir.⁶⁴ İbn Hazm "Fâtiha okumayanın namazı yoktur"⁶⁵ hadisindeki 'lâ' harfi için nefiy anlamının verilmemesi hakkında değişik bir te'vilde bulunur. Buna göre ifadenin "namazı kâmil değildir."⁶⁶ Şeklinde te'vil edilmesi, ona göre durumu değiştirmemektedir. Çünkü o, kâmil olmayan namazın namaz olmadığını; namazın bir kısmının kâmil, bir kısmının kâmil olmamasının mümkün olmadığını söyler. Aynı durumun "Emaneti olmayanın imanı yoktur."⁶⁷ hadisi için de geçerli olduğunu belirtir. "Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir."⁶⁸ âyetinin ifadesiyle emanetten kastın şeriatın tamamı olduğunu belirten İbn Hazm, emaneti olmayanın imanı olmadığını; şeriatı olmayanın da

60 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2: 266.

61 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2: 266.

62 Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî, *Müdevvene* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994), 1: 164; Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1999), 1: 183; Nevevî, *el-Mecmû*, 3: 361.

63 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2: 266.

64 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1: 183-190.

65 Müslim, "Salât", 11.

66 Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Hâşiyetü't-Tahâvî Ala Meraki'l-Felah Şerhu Nûri'l-İzah*, thk. Muhammed Abdülaziz el-Halidî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 248.

67 Bu örnekte de görüldüğü üzere İbn Hazm'a göre zâhirî anlam lafzın sınırlarını aşan boyuttadır. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3: 242.

68 el-Ahzâb 33/72.

dini olmadığını söyler. Bu lafızların verdiği zâhirî anlamdan çıkılmaması gerektiğini ifade eder.⁶⁹

İbn Hazm'ın Kur'an'ın sünnetle beyanını ele aldığı meselelerden birisi de âyetle geçen "orta namaz" (es-salâtü'l-vustâ) meselesidir. Bilindiği üzere âyetle hangi namazın kastedildiğine dair birçok görüş serdedilmiştir. Zeyd b. Sâbit ve Üsâme b. Zeyd bunu öğlen namazı olarak tayin etmiştir. Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve bir grup sahâbî "es-salâtü'l-vustâ"yı sabah namazı olarak tanımlamıştır. Bazı sahâbîlere göre bu namazdan kasıt akşam namazıdır. Çoğunluk ise es-salâtü'l-vustâyı ikindi namazı olarak yorumlamıştır. Öte yandan İbn Abbas, İbn Ömer ve Hz. Aişe'den değişik rivayetler söz konusudur.⁷⁰

İbn Hazm konuya ilişkin her kesimin delilini alıntılar ve tenkitlerde bulunur. Zeyd b. Sâbit'in âyetin öğlen namazı hakkında indigine dair görüşünü aktararak bu görüşü tatmin edici bir açık delile dayanmadığı gerekçesiyle reddeder. Bu namazdan kastın akşam namazı olduğunu öne sürenlerin aklî delillerini de gerçekçi görmeyen İbn Hazm, aynı şekilde sabah namazı için öne sürülen hadisleri de delâlet yönüyle güçlü bulmaz. Allah'ın "...bir de sabah namazını kıl. Çünkü sabah namazı şahitlidir."⁷¹ âyetinin de sabah namazı şeklinde tefsir edilmesine karşı çıkar. Mezkûr âyetin sabah namazı dışındaki namaza vurgu yaptığını; sabah namazını konu edinen pasajın, "*Güneşin kaymasından gecenin kararmasına kadar namazı güzel kıl...*"⁷² âyeti olduğunu belirtir. İbn Hazm fecir namazı dışındaki namazların meşhûd olmadığına dair bir delilin olmadığını ifade ederek tüm namazların bu kapsamda olduğunu açıklar.⁷³ Dolayısıyla İbn Hazm âyetlerden hareketle belirli bir namaz vaktinin daha faziletli olduğu söylemini doğru bulmaz. Bu konuda öne sürülen tüm delillerin zandan ibaret olduğunu, hüccet olmadığını iddia eder. Şu halde orta namazın hangi namaz olduğu nasıl bilinecektir? İbn Hazm'a göre bunun beyanı Hz. Peygamber tarafından yapılmıştır. Ona göre birçok rivayet orta namazdan kastın ikindi namazı olduğunu göstermektedir. Konuyla ilgili İbn Hazm şu rivayetleri aktarır:

1. Hz. Peygamber'den rivayet edildiğine göre o, Hendek Savaşı esnasında şöyle demiştir. "Bizleri salâtü'l-vustâ'dan alıkoydular, tâ ki güneş battı..."⁷⁴

69 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3: 242.

70 Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi ' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Berdevûni (Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, 1964), 3: 210-212.

71 el-İsrâ, 17/78.

72 el-İsrâ, 17/78.

73 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4: 253.

74 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi ' u's-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Megazî", 32.

2. Bir diğer rivayette ise Hz. Ali, Hendek Savaşı esnasında Hz. Peygamber'in "Bizleri salâtü'l-vustâ'dan, ikinci namazından alıkoydular" hadisini duyana kadar mezkûr namazı sabah namazı olarak yorumladıklarını belirtir. İbn Hazm'a göre mezkûr rivayetler tevâtür derecesine vardığından bunun aksini söylemek mümkün değildir.⁷⁵

İbn Hazm bazı kesimlerin Hz. Âişe'nin rivayetinin "ve's-salâtü'l-vustâ"nın ardından "salâti'l-asr" (وَالصَّلَاةُ الْوُسْطَىٰ وَصَلَاةُ الْعَصْرِ) şeklinde olmasını delil göstererek ikinci namazının orta namaz olmadığını, zira mezkûr rivayetin vav ile geldiğini, matuf ve matufun aleyhin hükmünün farklı olduğunu iddia etmelerini eleştirir.⁷⁶ Bunun içinde İbn Hazm, öncelikle Hz. Âişe'nin rivayeti haricindeki diğer rivayetlerin mürsel olduğunu, dolayısıyla hüccet olmadığını vurgular. Ayrıca Hz. Peygamber'in kelamının mürsel rivayetlerle tearuz etmesinin imkansız olduğunun altını çizer. Bunun yanı sıra rivayetler değişik ifadelerle vârit olmuştur. Bazı rivayetlerde orta namaz ile ikinci namazı vav harfi ile gelmişken bazılarında vav harfi yoktur. İbn Hazm, Hz. Âişe'den aktarılan başka bir rivayette وَالصَّلَاةُ الْوُسْطَىٰ "vav" harfinin olmadığını belirtir. "Vav" harfinin hadislerde olup olmaması meselesinin bir sorun oluşturmadığını, arada bir anlam farklılığından bahsedilemeyeceğini, burada sıfatın sıfata atfının olduğunu ifade eder. Benzer durumun "hâtemü'n-nebiyyîn"den kasıt Hz. Peygamber'dir. İbn Hazm Hz. Âişe'nin rivayetinde de benzeri bir durumun geçerli olduğunu belirtir. Hz. Âişe'nin ikinci namazının orta namazın sıfatı olduğunu bildiğini söyler. Ayrıca Hz. Âişe'nin kendi sözünü nüzûl ortamıyla ilişkilendirdiğine işaret eder.⁷⁷ Hatta İbn Hazm صَلَاةُ الْعَصْرِ ifadesinin sonradan neshedildiğini söyler. Bu görüşünü Hz. Âişe'nin kendisine "salâtü'l-vustâ"yı soran sahâbeye söylediği "Biz, ilk zamanlar, -Allah'ın Elçisi'nin döneminin ilk zamanlarında- حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ - وَصَلَاةِ الْعَصْرِ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ şeklinde okurduk"⁷⁸ sözünü de destekler. İbn Hazm bu ifadenin neshinin recm âyetine benzediğini belirtir.⁷⁹

Bu durumda İbn Hazm, âyette kastedilen namazın ikinci namazı olduğunu ve diğer görüşlerin doğru olmadığını kanıtlamak ve âyeti ichtihad boyutundan muhkem boyuta taşımak için nesh iddiasından istifade etmiştir. Böylelikle âyetin ikinci namazını kastettiğini kesin bir bilgi olarak sunmak istemiştir. Ancak İbn Hazm'ın bu istinbatını anlamlı bulmuyoruz. Zira nesh iddiasında kesin bilgiye dayanmak şarttır. Oysa bu konuda bir bilgiye sahip değiliz. Ayrıca sahâbenin

75 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4: 253.

76 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4: 250-257.

77 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4: 250-257.

78 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4: 258.

79 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4: 258.

ihtilaf ettiği başlıca konulardan birisi mezkûr mesele olduğu halde, İbn Hazm'ın görüşünü ispatlamak için tevâtür iddiasında bulunmasını da doğru bulmuyoruz.

1.2. Tahsis

Kur'an'ın sünnetle tahsisi ihtilâflı bir meseledir.⁸⁰ Ancak sünneti Kur'an'la aynı değerde görmesi hasebiyle İbn Hazm, sünnetin Kur'an'ı tahsis edebileceği konusunda realisttir. Bunun pratik örnekleri sadedinde; “*İnsan için ancak çalıştığı vardır.*”⁸¹; “*Oysa onlar, doğruya yönelerek, dini yalnız Allah’a has kılarak O’na kulluk etmek; namazı kılmak ve zekâtı vermekle emrolunmuşlardı. Dosdoğru olan din de budur.*”⁸² âyetlerini zikreden İbn Hazm, sahih bir niyet olmadığı sürece amelin fayda vermediğini açıklar. Ancak bu âyetlerin de tahsis edildiğini belirtir ve kişinin ölünün arkasından dua etmesi, oruç tutması, sadaka vermesi, hacca gitmesi ve borçlarını ödemesi gibi Hz. Peygamber’in hadis ve uygulamalarıyla meşru addettiği amelleri istisna tutar. Böylece âyetlerin umumunu bu konulara şâmil kılmaz.⁸³ Lakin bunun dışında tüm amellerde niyeti zorunlu sayar. Bu sebeple de namaz için alınan abdestte de niyeti gerekli görür ve niyetin farz olmadığını söyleyen Hanefileri⁸⁴ eleştirir.⁸⁵

İbn Hazm'ın âyetlerin tahsisinde sünnete başvurduğu yerler azımsanmayacak kadar çoktur. Zikredeceğimiz şu örnek onun bu konudaki yaklaşımını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. O, hayızlı kadınla -cinsel ilişki hariç- temas konusunda iki görüş aktarır. Birincisi, buna karşı çıkan İbn Abbas’a ait görüştür. Öyle ki İbn Abbas, hayızlı eşiyle aynı yatakta yatmamıştır. Diğer görüş ise cumhura aittir. Buna göre hayızlı kadınla cinsel bir ilişki olmadığı sürece temasta/birlikte yatmakta bir sıkıntı yoktur.⁸⁶ İbn Hazm’a göre ise konuyla ilgili Hz. Peygamber’in sahih bir beyanı olmadığı sürece âyet, İbn Abbas’ın uygulamasını farz kılmaktadır.⁸⁷ Böylece İbn Hazm âyetin zâhiri anlamına vurgu yapmıştır. Ancak ona göre konuyla ilgili rivayetler İbn Abbas’ın görüşünün tercih edilmemesini gerektirmiştir. “*Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: ‘O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara*

80 Fütûhî, Takıyyüddîn Ebû'l-Beka Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz, *Şerhü Kevkebi'l-münir*, thk. Muhammed ez-Zühayli-Nezih Hammad (Mektebetü'l- Ubeykân, 1997), 3: 363.

81 en-Necm 53/39.

82 el-Beyyine 98/5.

83 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7: 18.

84 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1: 9.

85 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I: 73.

86 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I: 182.

87 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I: 182.

yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın.”⁸⁸ âyetiyle ilgili İbn Hazm, Yahudilerin hayızlı kadınla yemek yemediklerini ve cinsel ilişkiye girmediklerini, sahâbilerin bunu Hz. Peygamber'e sormaları üzerine mezkûr âyetin indiğini söyler.⁸⁹ Hz. Peygamber'in bu soruya اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا النِّكَاحَ “Cinsel ilişki dışında her şeyi yapın”⁹⁰ şeklinde cevap verdiğini aktarır. İbn Hazm'a göre mezkûr rivayet gerek sahih olması gerekse âyetin nüzûlünün hemen ardından vârit olmasından dolayı Allah'ın hükmünü tahsis etmektedir. Bunu dikkate almamak câiz değildir.⁹¹ Ayrıca ona göre “الْمَحِيضُ” kelimesi Arap dilinde hayızın mekânı için de kullanılır. Ona göre bu bilinen fasih terimdir. Böylece âyet zikrolunan haberle uyumlu olmaktadır. Bu durumda anlam اغْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي مَوْضِعِ الْحَيْضِ “Kadınlara hayız bölgesinden yaklaşmayın.” şeklinde olmuş olur. İbn Hazm bu görüşün bazı sahâbe ve mezhep âlimlerinin de görüşü⁹² olduğunu belirtir.

Buraya kadar aktarılanlar ışığında İbn Hazm'ın âyeti ele alış yöntemi üzerine şu değerlendirmelerde bulunmak mümkündür:

Öncelikle İbn Hazm, Kur'an'ın beyanı mesabesindeki hadisin varlığından dolayı, zâhirî bir yorumdan kaçınmıştır. Ki bu, yöntemiyle uyumlu bir te'vildir. Zira İbn Hazm'a göre nasların zâhiriyle amel edilmesi şarttır. Zâhirî anlamdan ancak başka bir nas yahut icmâ veya zaruri bir durum (akıl ve his) söz konusu olduğu hallerde te'vile gidilebilir. Bunun haricinde zâhirî anlamla amel etmemek câiz değildir.⁹³ O, konuyla ilgili âyetin nüzûl sebebini dikkate almış ve Hz. Peygamber'in konuyla ilgili sözlerini bağlayıcı bir beyan olarak görmüştür. Bununla beraber hadisin ilgili âyet için söylendiğine dair bilginin varlığı, delilin kuvvetini arttırmıştır. Bununla yetinmeyen İbn Hazm hadisin varlığı sebebiyle âyete farklı bir yorum getirmiştir. İbn Hazm'ın “الْمَحِيضُ” kelimesinin üzerinde durması boşuna değildir, çünkü zikredilen kelimeye genital bölge/rahim yeri şeklinde anlam vermesi Hz. Peygamber'in tefsiriyle uyumludur. Ne var ki Arap dilinin bu anlamla uygunluğuna rağmen İbn Abbas'ın fiili için “sahihi bir beyan olmadığı sürece âyet İbn Abbas'ın uygulamasını farz kılmıştır.”⁹⁴ sözü bir karine

88 el-Bakara, 2/222.

89 Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed Ferrâ', *Me 'âlimü't-tenzil fi Tefsiri'l-Kur'an*, nşr. Abdürrezâk Mehdî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1999), 1: 285; İbn Hazm, el-Muhallâ, 2: 182.

90 Müslim, “Hayd”, 3.

91 İbn Hazm, el-Muhallâ, 2: 182.

92 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6: 415; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muhit fi't-tefsir*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1999), 2: 422.

93 İbn Hazm, el-Muhallâ, 1: 80-82.

94 İbn Hazm, el-Muhallâ, 2: 182.

olmadığı sürece te'vile gitmeyi doğru bulmadığına işaret etmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla hadisin varlığı mevzubahis olmasaydı İbn Hazm zikredilen ifadeye bu anlamı vermeyecekti.

Ayrıca İbn Hazm Hz. Ömer'den rivayet edilen hadisin⁹⁵ Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen hadisi⁹⁶ neshettiğini; zira Enes b. Mâlik rivayetinin âyetle beraber zikredildiğini, Ömer hadisinin ise âyetten sonra indiğine dair görüşü sert bir şekilde eleştirir. Bunun yalan olduğunu, Ömer rivayetinin sahih olmadığını, sahih bile olsa âyetin nüzûlünden sonra rivayet edildiğine dair bir delilin bulunmadığını, âyetten önce söylenmiş olma ihtimalinin her zaman olabileceğini, bu sebeple de kesin konuşulamayacağını belirtir: "Kati bir âyet ve onu beyan eden sünneti, zayıf hadis üzerine kurulu yalan zan için terk etmek câiz değildir" diyerek, delillendirilmemiş nüzûl sebebine itibar etmemiştir.⁹⁷

İbn Hazm'ın Kur'an âyetlerinin sünnetle tahsis edilebileceği birçok nas olmasına rağmen bunu bazı gerekçelerle ihmal ettiği ve âyetin umumunu temel aldığı görülmektedir. Ele alacağımız örnek bunu yansıtmaktadır. İbn Hazm, bir erkeğin kadına, bir kadının da erkeğe arada bir örtü veya benzeri bir şey olmadan dokunmasının abdesti bozacağını belirtir. Bu hükümde o, kadının annesi veya kızı olması ile kadının babası veya oğlu olması yönüyle bir farkın olmadığını ifade eder.⁹⁸ Aynı şekilde o, küçük veya büyük olması açısından da bir ayrıma gitmediği gibi aralarında şehvetin varlığını da önemli görmemiştir. Diğer taraftan arada bir örtü ve benzerlerinin olduğu durumlarda ise şehvet olsa dahi abdestin bozulmayacağını belirtir. İbn Hazm, "*Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın. Cünüp iken de yolcu olanlar müstesna, gusledinceye kadar namaza yaklaşmayın.*"⁹⁹ âyetini bunun delili olarak sunar ve bu hükmün kadın-erkek tüm müminleri kapsadığını ifade eder.¹⁰⁰ İbn Hazm, âyetle bir tahsise gidilmediğini, bu sebeple de âyetin tüm müminleri kapsadığını belirterek şehvetin varlığının da önemli olmadığını altını çizer. Bu görüşün Abdullah b. Mes'ûd gibi bazı sahâbilerin de görüşü olduğunu izah eder. *Lems/dokunma* kelimesinden kastın cimâ olduğuna dair bir kesimin görüşünü¹⁰¹ reddeder. Zira ona göre bu, burhanın desteklemediği tahsistir. Allah'ın dokunma

95 عَنْ عَائِشَةَ أَكْثَرًا كَانَتْ تَنَامُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَهِيَ حَائِضٌ وَبَيْنَهُمَا ثَوْبٌ mezkûr rivayete göre Hz. Âişe hayızlı olduğu halde, Hz. Peygamber'le beraber uyurdu, aralarında bir elbise olurdu. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2: 183.

96 Yahudileri konu edinen mezkûr hadis.

97 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2: 183.

98 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2: 183.

99 en-Nisâ, 4/43.

100 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1: 228.

101 Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1: 631.

çeşitlerinden birini kastettiği halde bunu beyan etmemiş olması imkânsızdır.”¹⁰² Öte yandan İbn Hazm, âyetten kastın cimâ olduğunu savunanların görüşlerini desteklemek için ele aldıkları hadisleri ya zayıf bulur yahut te’vile gider. Söz gelimi Hz. Peygamber’in eşini öptükten sonra abdest almadan namaz kıldığına dair rivayeti ¹⁰³ zayıf bulur. Zayıf olmasa bile bu rivayetin âyetin nüzûlünden önceki durumu yansıttığını ve âyetin inişiyile anlamının neshedildiğini savunur. Çünkü âyetin “ziyade/ek bir hüküm getirdiğini”, bunun terk edilmesinin ve tahsisinin câiz olmadığını söyler.¹⁰⁴ İbn Hazm’ın konuya dair sahih gördüğü hadisleri ise şöyle sıralamak mümkündür:

1. Hz. Âişe’nin rivayet ettiği, “Geceleyin Allah’ın Elçisi’ni aradım ama onu göremedim. Elim ayağına dokundu. O esnada secdeyedim.” ¹⁰⁵ hadisidir. İbn Hazm bu hadise özgün bir te’vil getirir: Buna göre hadiste mezhepleri destekleyecek bir veri söz konusu değildir; zira abdestin dokunmayı istihdaf eden kişi üzerine farz olduğunu, bunu amaçlamayan ve dokunulan kişiye farz olmadığını ifade eder.¹⁰⁶ Kaldı ki İbn Hazm’a göre bu eylemde;

a) Hz. Peygamber’in farz namazda olmama ihtimali söz konusudur. Başka bir niyetle secde olma ihtimali mevzubahistir.

b) Farz namaz bile olsa Hz. Peygamber’in gene abdest alıp namaz kılmadığına dair bir veri elimizde yoktur.

c) Hz. Peygamber’in kıldığı namazın farz olduğu ve abdest alıp namazını iade etmediği düşünülse dahi, kıldığı bu namaz, âyetin nüzûlünden öncedir, dolayısıyla da âyetin nüzûlüyle neshedilmiştir.¹⁰⁷

2. İbn Hazm’ın zikrettiği ve sahih olarak değerlendirdiği bir diğer rivayete göre, “Allah’ın Resûlü, namaz kılariken Ümâme’yi taşırdı. Zeynep, kızı Ümâme bint Ebi’l-Âs’ı Allah’ın Resûlü secdeye varınca indirirdi, kalkınca da onu tekrar omuzuna bırakırdı.”¹⁰⁸ İbn Hazm, mezhepleri destekleyecek bir verinin bahsi geçen hadiste de söz konusu olmadığını; çünkü kızın bedeninin veya ayaklarının Hz. Peygamber’in vücuduna temas ettiğine dair bir ayrıntıya sahip olmadıklarını, kızın örtünmüş olma ihtimalinin bulunduğunu, dolayısıyla da yakını şekilde farziyet ifade eden âyetin zannî bir hükümden dolayı terk edilmesinin haram olduğunu belirtir. Mezheplerin savunduğu gibi bir durum mevzubahis olsa dahi

102 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1: 228.

103 Dârekutnî, “Taharet”, 57.

104 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2: 128-231.

105 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2: 128-231.

106 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2: 128-231.

107 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2: 128-231.

108 Ebû Dâvûd, “Salât”, 160.

iki hadisin gerçekleşme zamanının âyetten sonra olduğuna dair bir bilginin olmadığını, dolayısıyla mezkûr rivayetin neshedildiğini söyler. O, bazı âlimlerin kimi haberlere ilgisiz anlamlar yüklediklerini dolayısıyla yakînî bilgiyi Kur'an ve sünnetten ayırdıklarını iddia eder.¹⁰⁹ İbn Hazm'ın bu yöntemi hakkında şu üç şeyi söyleyebiliriz:

Birincisi, açıkça anlaşılıyor ki İbn Hazm'ın zâhirî okuma biçimi yorumlama yönteminde görülmemektedir.¹¹⁰ Öyle ki zâhirî okuma iddiasında bulunmayan kesimler dahi âyetin zâhiriyle amel ederken İbn Hazm âyeti te'vil etmiştir.

İkincisi, hadisler mübeyyin konumunda olmasına rağmen Kur'an'ı sünnetle tefsir etmemiştir. Oysaki yöntemi gereği mücmel âyeti hadisle tefsir etmesi gerekirdi.

Üçüncüsü, naslar arasında cemetme imkânı olduğu sürece nesh iddiasının kabul edilemeyeceğini belirtmesine karşın delilsiz nesh iddiasında bulunmuştur. Oysaki âyet ve hadisler arasında bir tearuz mevzubahis olmadığı gibi onları cemetme imkânı da mevcuttur. Öyle anlaşılıyor ki, İbn Hazm'ın benimsediği bu görüş, nassın delâletinin ifade etmediği bir tercihtir. İbn Hazm birçok tercihte nassın sınırlarını zorlamıştır.

1.3. Sünnetin Kur'an'ı Teyit Etmesi

İbn Hazm sünneti Kur'an pasajlarının teyidi anlamında da yorumladığı görülür. Bunun pek çok örneğini zikretmek mümkündür. Mesela, cizye meselesinde sünnetin Kur'an'ı teyit ettiğini belirtir. Hanefîlerin sadece Acem, Ehl-i kitap ve kâfirlerden cizye alınması gerektiğine dair görüşünü¹¹¹ eleştiren İbn Hazm "...küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar (onlarla) savaşın."¹¹²; "...müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün..."¹¹³ âyetlerinin Araplarla diğer milletleri bir tuttuğunu, Acemleri tahsis etmediğini, dolayısıyla hükmün âm olduğunu belirtir. Ayrıca Hz. Peygamber'in âyete aykırı davranmadığını, Mecûsiler'den cizye aldığını vurgular.¹¹⁴ Bu noktada Mecûsiler'in hükmünün Ehl-i kitap'ın

¹⁰⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2: 128-231.

¹¹⁰ İbn Hazm'a göre Kur'an ve sünnetin ifadelerinin zâhiriyle amel edilmesi şarttır. Zâhirî anlamdan ancak başka bir nas yahut icmâ veya zaruri bir durum (akıl ve his) söz konusu olduğu hallerde te'vile gidilebilir. Bunun haricinde zâhirî anlama amel etmemek câiz değildir. Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1: 80-82.

¹¹¹ Mısıri, Sirâcüddin Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed, *en-Nehrü'l-fâ'ik şerhu Kenzi'd-deka'ik* (Beyrut: Dârü'l-kütüb'il-ilmîyye, 2002), 3: 243.

¹¹² et-Tevbe, 9/29.

¹¹³ et-Tevbe, 9/5.

¹¹⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7: 345.

hükümü gibi olduğunu belirtir.¹¹⁵ İbn Hazm'a göre bu hüküm Hz. Peygamber'in uygulamasıyla değil; âyet ile yürürlüğe girmiştir. Hz. Peygamber de Kur'an'ı teyit etmiş ve mezkûr hükümleri uygulamıştır.

1.4. Sünnetin Kur'an'ı Neshi

İbn Hazm sünnetle Kur'an'ın ikisinin de vahiy olduğunu, bu sebeple de sünnetin Kur'an'ı, Kur'an'ın da sünneti neshedebileceğini belirtir.¹¹⁶ Sünnetin Kur'an'ı neshiyle ilgili İbn Hazm'ın istidlâlde bulunduğu abdest âyetini örnek verebiliriz. Ona göre Kur'an ayakların meshedilmesini ifade etmiştir. Ama Hz. Peygamber'in "Topukların ateşten vay haline!"¹¹⁷ hadisi âyetin ilgili hükmünü neshetmiştir. Zira İbn Hazm'a göre hadis Kur'an'da olmayan ek bir hüküm getirmiştir. Onunla amel etmek farzdır. Ayakların meshedilmesi hadisin beyanıyla câiz değildir.¹¹⁸ Böylece İbn Hazm, bazı âlimlerin aksine ayakların yıkanmasının gerekliliğini Kur'an âyetlerinden hareketle değil, sünnetten çıkarmıştır.¹¹⁹

İbn Hazm'ın sünnetin Kur'an'ı neshi olarak sunduğu bir diğer örnek de "Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar kendilerini evlerde tutun."¹²⁰ âyetidir. O, Hz. Peygamber'in; "Benden alın, benden alın! Allah onlara çıkış yolu açmıştır. Bekârın bekârla (zinası) yüz sopa ve bir sene sürgündür. Evlilerin (cezası) ise yüz sopa ve recmdir."¹²¹ sözünün âyetle zikredilen hapis cezasını neshettiğini belirtir. İbn Hazm hapis cezasını sünnetin değil, "Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun."¹²² âyetinin neshettiğine dair iddiaları¹²³ ise doğru bulmaz. Nûr, 2. âyetinin Nisâ, 15. âyetinden önce nâzil olduğunu belirtir.¹²⁴ Âyetle bir çıkış yolundan bahsedildiğini, bu mücmelliğin hadiste beyan edildiğine dikkat çeker. Ayrıca bir sene sürgün hükmünün âyetle olmadığını, hadiste ifade edildiğini söyler.¹²⁵

115 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7: 456.

116 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4: 111.

117 Buhârî, "Vudû", 30.

118 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2: 57.

119 Şâfiî, *er-Risâle*, 1: 28.

120 en-Nisâ 4/15.

121 Müslim, "Hudud", 3.

122 en-Nûr, 24/2.

123 Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5: 84.

124 Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5: 84.

125 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4: 111.

1.5. Hadislerin Kur'an'a Delâleti

İbn Hazm'ın Kur'an'ı sünnetle tefsir anlayışı, bir âyetin ilgisiz bir hadisle ele alınması anlamına gelmemektedir. Bilakis o, Kur'an âyetlerinin tefsiri için ilgili hadisin varlığını yeterli bulmaz. İlgili nassın Kur'an âyetini açıklayıcı mahiyette olmasını önemser. Bu sebeple de pek çok meselede Kur'an âyetinin açıklayıcısı olduğu sanılan hadislerin aslında öyle olmadığını belirtmiştir. Zikredeceğimiz şu örnek bu bakış açısını aksettirmektedir:

İbn Hazm ka'de-i ahîrede Hz. Peygamber'e salât getirilmesiyle alakalı farklı görüşlerin olmasını, nasların delâletine bağlar. Nasların, Şâfiî mezhebinin iddia ettiğinin aksine¹²⁶ Hz. Peygamber'e ka'de-i ahîrede salât ve selâm getirmenin farziyetine hükmetmediğini belirtir. Konuya dair zikredilen “*Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber'i överler: Ey inananlar! Siz de onu övün, ona salât ve selâm getirin.*”¹²⁷ âyetiyle ilgili İbn Hazm, Hz. Peygamber'in mevzu bahis nastan hareketle sahâbîlere kendisine salât ve selâm getirmelerini emrettiğini, ancak o'nun, namazda kendisine salât ve selâm getirilmesinin farz olduğunu söylemediğini, bu sebeple de Hz. Peygamber'e kişinin ömründe bir kere salât ve selâm getirmesinin yeterli olacağını belirtir.¹²⁸ İbn Hazm, bir defa salât ve selâm getirmenin farziyetiyle ilgili ise akli delillendirmelerde bulunur. Buna göre o, Hz. Peygamber'e salât ve selâmın tekrarını gerektirecek ve namazda söylenilmesini destekleyecek Kur'an ve sünnetten bir delilin olmadığını söyler.¹²⁹ Bu sebeple de tekrarı değil, hükmün kendisini dikkate alır. Ayrıca nasların “zâid/ek bir hüküm” ifade etmemesi de İbn Hazm'ın bu görüşü tercih etmesinde etkili olmuştur. O, filin tekrarını gerektirecek nas olursa tekrara başvurulması gerektiğini söyler. Âyetin belli bir miktar ve zamana vurgu yapması bundandır. Yoksa her nassın tekrar edilmesi büyük bir meşakkat ve uygulama sıkıntısı doğuracaktır.¹³⁰ İbn Hazm nassın, tekrarı gerektirmesi için Şâri'in onayını gerekli görür. Anlaşıldığı üzere o, konuyla ilgili hadisin kendisini değil, âyetin tefsirine etkisini değerlendirmiştir. Ayrıca âyet emir ifade etmesine rağmen bunun pratik hayattaki karşılığının nasıl olacağını irdelemeye çalışmıştır. Bunu yapan İbn Hazm bir metot çerçevesinde hareket etmiştir. Ancak onun bu meselede hadisin Kur'an'a delaletini dikkate alırken birçok meselede ise ihmal ettiği görülür. Bu duruma daha çok İbn Hazm'ın tercih ettiği bir görüşün doğruluğunu delillendirmesi esnasında şahit olmaktayız.

126 Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf, *el-Mühezzebe fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'i* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, t.y.), 1: 150.

127 el-Ahzâb 33/56.

128 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3: 273; 4: 135.

129 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3: 273; 4: 135.

130 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4: 135.

1.6. Kur'an'ın Sünneti Beyanı

İbn Hazm'ın düşüncesinde Kur'an ve sünnet arasında -i'câz ve Mushaf meseleleri hariç- bir fark olmadığını daha önce ifade etmiştik. Bu sebeple de o, sünnetin Kur'an'ı beyan etmesi yanında Kur'an'ın da sünneti beyan edebileceğini belirtir. Mesela Hz. Peygamber'in, "Ve Ehl-i beytim... Ehl-i-beytim hakkında size Allah'ı hatırlatırım. Ehl-i-beytim hakkında size Allah'ı hatırlatırım. Ehl-i-beytim hakkında size Allah'ı hatırlatırım."¹³¹ hadisinde geçen "Ehl-i beytim" ifadesinin kimleri kapsadığının beyana ihtiyaç duyduğunu ve mübeyyinin "*Ey peygamber hanımları! Kendinizi kötülüklerden korumanız şartıyla, siz herhangi bir kadın gibi değilsiniz...*"¹³² âyetleri olduğunu belirtir. Zira bu âyetlerle Ehl-i beyt'in Hz. Peygamber'in eşleri olduğunun ortaya çıktığını söyler. Zeyd b. Erkam'ın, Ehl-i beyt'in Benî Hâşim olduğuna dair görüşünü ise delilsiz bir iddia olarak görür.¹³³ O, "Ben İnsanlarla çarpışmakla emrolundum. Tâ ki "lâ ilâhe illallah" diyene kadar..."¹³⁴ hadisini de Kur'an'ın sünneti beyanına örnek gösterir. Ona göre bahsi geçen hadis mücmeldir. Tevbe sûresinin "*Eğer tevbe ederler ve namaz kılıp zekâtı verirlerse onları serbest bırakın.*"¹³⁵ âyetiyle de muradın beyan edildiğini vurgular. Hz. Peygamber'in "Ben müşriklerle tâ ki lâ ilâhe illallah diyene, namazı kılıp, zekâtı verip, gönderildiğim şeye inanana kadar çarpışmakla emrolundum"¹³⁶ hadisini de Tevbe 5. âyeti ile muvafık görür. İbn Hazm'a göre bu âyet nâzil olduktan sonra Hz. Peygamber mezkûr hadisi söylemiştir. Hz. Peygamber'in sözü bu durumda âyetin tefsiri ve teyidi anlamındadır. Böylece mezkûr hadis, Tevbe sûresindeki âyetin hikâyesi konumundadır. İbn Hazm âyet okunduğunda bunun açık bir şekilde anlaşıldığını belirtir.¹³⁷ Özetle İbn Hazm, Hz. Peygamber'in zikrettiğimiz ilk hadisini mücmel görmekte ve bunun Tevbe sûresinin ilgili âyeti tarafından beyan edildiğini iddia etmektedir. Hz. Peygamber'in Kur'an'a muvafık olduğunu belirttiği hadisini ise, Tevbe sûresinin âyetini beyan ve teyit ettiğini düşünmektedir. Ancak İbn Hazm'ın bu iddiasını temellendirecek bir veriye sahip değiliz. Zira hadislerin vürûduna dair bir veri paylaşmayan İbn Hazm'ın bu sonuca bir tahminle vardığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla o, tamamen tahmin çerçevesinde bir istidlâlde bulunmuştur.

131 Müslim, "Fedâil", 4.

132 el-Ahzâb 33/32-34.

133 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1: 83.

134 Müslim, "İman", 8.

135 et-Tevbe, 9/5.

136 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1: 83.

137 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1: 83.

1.7. Müşkil Durumlarda Naslar Arasında Cemetme

İbn Hazm, Kur'an ve sünneti bir vahiyden beslenen iki kaynak olarak gördüğünden, aralarında bir çelişkinin olmadığına inanmaktadır. Zira ona göre iki hakikatin çelişmesi mümkün değildir. Kur'an ve sünnetin her biri de hakikat olduğuna göre aralarında bir çelişki mümkün değildir.¹³⁸

İbn Hazm, naslar arasında tearuz olduğu sanılan durumlarda takip ettiği yöntem hakkında şöyle der:¹³⁹

Şayet kişi iki âyet ve sahih hadis arasında veya bir âyet ve sahih hadis arasında tearuz görürse, hepsinin (tüm nasların) isti'mâli vaciptir. Çünkü tamamıyla amel etmek eşit derecede vaciptir. Amel edebilecek kudrette olduğumuz süreçte birini diğeri için bırakmak helal değildir... Ancak az anlamların çok anlamlardan istisna edildiği durumlar bundan hariçtir. Eğer bu mümkün olmazsa zâid hükümle amel etmek vaciptir. Çünkü bunun vücûbiyeti kesindir. Yakînî (bilgiyi) zannî bilgi için bırakmak ise câiz değildir. Dinde müşkil yoktur. Allah, dinini beyan etmiştir...

İbn Hazm'ın zâhirî çelişki gibi görünen Kur'an ve sünnet naslarına dair pratik değerlendirmelerini şu örnekte görebiliriz: O, günahları sevaplarından çok olan kişinin cehennemden çıkacağını belirtir. Bu görüşünü muhtelif âyetlere ve konuyla ilgili hadislerle dayandırır. Ancak onun zikrettiği âyetlerin¹⁴⁰ bu düşüncüyü destekleyecek içerikte olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü âyetler genel olarak bir kişinin yaptığı için karşılığını alacağına vurgu yapmaktadır.¹⁴¹ Bu yönüyle âyetler İbn Hazm'ın düşüncesini destekleyici mahiyette değildir. Onun düşüncesini destekleyecek en önemli delilin konuyla ilgili zikrettiği hadis olduğu kanaatindeyiz.¹⁴² İbn Hazm bu düşüncesinin "Allah kendisine ortak koşmayı elbette bağışlamaz, bundan başkasını dilediğine bağışlar."¹⁴³ âyeti ve Hz. Peygamber'in hadisine¹⁴⁴ aykırı olmadığını söyler.¹⁴⁵ Bu iki nâstan hareketle şirk dışında Allah'ın her şeyi affedebileceğini ve bunda bir şüphe olmadığını

138 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6: 192.

139 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1: 51.

140 el-Kâria 101/8-11; el-Zilzâl 99/8-9.

141 Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 5: 293.

142 "Kim kalbinde buğday tanesi ağırlığınca hayır olduğu halde lâ ilâhe illallah" derse... cehennemden çıkacaktır..." Müslim, "İman", 84.

143 en-Nisâ, 4/48.

144 "Allah'ın Elçisi bizden ve kadınlardan Allah'a hiçbir şeyi şirk koşturmak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarımızı öldürmemek ve kimseye iftira atmamak üzere biat aldı..." Müslim, "Hudud", 10.

145 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1: 42.

belirtir. Dolayısıyla şu âyetlerin¹⁴⁶ zikredilen iki nasla çelişmediğini, çünkü mezkûr âyetlerde günahları sevaplarından çok olan kişinin affedilmeyeceğine dair bir verinin olmadığını vurgular.¹⁴⁷ İbn Hazm'ın iddiasına göre günahları sevaplarından çok birinin durumu tüm naslardan hareketle yani bütüncül olarak ele alınmalıdır. Aynı şekilde ona göre “Kim şunu yaparsa, Allah ona cennetini haram kılar...” hadisinin kısas uygulanıncaya kadar; “Kim muhlis bir şekilde “lâ ilâhe illallah” derse Allah ona cehennemini haram kılar” hadisinin cehennemde ebedi kalmayı haram kılar; “*Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedi kalacağı cehennemdir.*”¹⁴⁸ âyetinin de şefaate nail olacağı ana kadar cehennemde kalır, şeklinde yorumlanmalıdır.¹⁴⁹ Bu minval üzere gelen nasların da bu şekilde anlaşılması gerektiğini belirtir.¹⁵⁰

Fazileti konu edinen nasların neshe tâbi tutulmayacağını belirten İbn Hazm'ın zâhiren müşkil görünen nasları te'vil ve cemetmeye çalıştığı görülür. Misalen, Hz. Peygamber'in “Yeryüzü bana temiz kılındı...”¹⁵¹ hadisinin Allah'ın “*Artık yüzünü Mescid-i Harâm'a çevir.*”¹⁵² âyetiyle neshedilmediğini belirten İbn Hazm, bu nasların ikisiyle de amel edilmesi gerektiğini söyler. Zâhiren müşkil gibi görünen bu naslarda ise, aza vurgu yapan nassın, çok olandan istisna edilmesi gerektiğini belirtir. Bu yapıldığında tüm nasların işlevsel kılınacağını vurgular.¹⁵³ İbn Hazm hevâ kaynaklı bir hükmün diğerine tercih edilmesini de doğru bulmaz. Bu sebeple de Hz. Peygamber'in bazı hallerde namaz kılmayı nehyetmesini de (deve, inek yatağı gibi) bu açıdan değerlendirmek gerektiğini söyler. Aynı şekilde “*Onun içinde asla namaz kılma.*”¹⁵⁴ âyetine de bu minvalde anlam veren¹⁵⁵ İbn Hazm, Allah'ın Mescidü'd-dırâr'ın olduğu bölgeyi/yeri namaz için haram kıldığını ama yeryüzünün helalliliğinin devam ettiğini belirtir.¹⁵⁶

İbn Hazm'ın bu yöntemini nasların anlaşılmasında önemli buluyoruz. Sayet âyetler arasında neshe gitmiş olsaydı ne nasların tümünü fonksiyonel

146 “Allah bütün günahları bağışlar.” ez-Zümer, 39/53.

“Eğer onlara azab edersen, onlar senin kullarıdır; eğer onları bağışlarsan, şüphesiz sen daima üstünsün, hikmet sahibisin. Bu, doğrulara doğruluklarının yarar sağlayacağı bir gündür...” el-Mâide, 5/118-119.

147 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/43.

148 en-Nisâ, 4/93.

149 Bu yorumları, İbn Hazm'ı literalist olarak görmenin doğru olmadığını göstermektedir.

150 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/43.

151 Buhârî, “Salât”, 57.

152 el-Bakara, 2/144.

153 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1: 43.

154 et-Tevbe 9/108.

155 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4: 43.

156 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4: 25.

kılabilecekti ne de bütünsel bir anlam yakalayabilecekti. Bu sebeple de o, literal bir okumayı değil, murâd-ı ilâhiyi ön plana çıkarma gayreti çerisinde olmuştur.

1.8. Zayıf Hadislerin Kur'an'ı Beyanı

İbn Hazm nüzûl sebebi konusunda zayıf rivayetler üzerinden bir okuma biçimine sıcak bakmamıştır. Öncelikle o, rivayetin sıhhatini dikkate alıp değerlendirmeyi önemsemmiştir. Söz gelimi, kasten veya unutarak kıbleye dönük namaz kılmayan bir kişinin namazının sahih olmadığını, dolayısıyla unutan kişinin hatırladığında; kasten kılmayan kişinin ise vakti içinde namazı eda etmesi gerektiğini belirtir. Konuya ilişkin kıblenin hükümlerini konu edinen şu iki rivayeti aktarır:

1. Âmir b. Rebîa' şöyle der: "Biz karanlık bir gecede Allah'ın Elçisi'yle beraberdik. Kıblenin ne tarafta olduğunu bilmiyorduk. İçimizden her biri kendince bir taraf dönüp namaz kıldı. Sabahladığımızda Allah'ın Resûlü'ne durumu anlattık. Ardından Allah "Nereye yönelirseniz Allah'ın yüzü oradadır."¹⁵⁷ âyetini indirdi."¹⁵⁸

2. Câbir b. Abdullah şöyle der: "Bir seriyyede iken karanlık bize isabet etti. Kıblenin ne tarafta olduğunu bilemedik." Câbir, herkesin bunun üzerine bulundukları yere göre bir hat çizdiğini anlatır. Ancak uyandıklarında namaz kıldıkları yerin kıbleden farklı olduğunu görürler ve durumu Hz. Peygamber'e anlatırlar. Bunun üzerine Allah "Nereye yönelirseniz Allah'ın yüzü oradadır." âyetini indirir. İbn Hazm'a göre bu iki haber sahih değildir.¹⁵⁹ Görüldüğü üzere o, doğrudan nüzûl ortamını ele alan ve meselenin anlaşılmasında en önemli delil mahiyetindeki bu iki rivayeti senet yönüyle eleştirmiş ve istifade etmemiştir. Hatta bu iki rivayet sahih bile olsa kendi görüşünü desteklediğini; çünkü rivayetlerin cahil bir kişinin durumunu ele aldığını, unutan kişiyi değerlendirmeye tâbi tutmadığını, cahil kişinin kıbleye dönük namaz kılmasa bile namazının sahih olduğunu belirtir. Dolayısıyla İbn Hazm kendi görüşüyle uyumlu ve konuyla doğrudan teması olan iki rivayeti senet yönüyle eleştirip reddetmiştir.¹⁶⁰

1.9. Hadislerin Kur'an'a Arzı

İbn Hazm her ne kadar sünnetten tüm yönleriyle faal bir şekilde istifade etse de kimi zaman kendi temel ilkeleriyle çeliştiğini düşündüğü hadislerle mesafeli durduğu görülür. Onun, hadis usulüne dair bakış açısında da farklılıklar söz konusudur. Söz gelimi, "...Buhârî'nin kitabının diğer bir yerinde isnat edilmiş

¹⁵⁷ el-Bakara 2/115.

¹⁵⁸ Tirmizî, "Salât", 146.

¹⁵⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3: 228.

¹⁶⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3: 228.

olan muallak hadis hakkında: ‘Munkatı’dır, sahih hükmünde değildir.’¹⁶¹ demiştir. Bazen de metin tenkidinde bulunur. Söz gelimi Ümmü Seleme’den rivayet edilen, “Bana hakkında bir şey inmeyen konularda aranızda re’yimle hükmediyorum”¹⁶² hadisini tenkit eder. Ona göre bu hadis sâkıt ve uydurmadır. Zira o, ravilerden Usame b. Zeyd’in zayıf olduğunu iddia eder. İbn Hazm’a göre Hz. Peygamber kendisine bir şeyin inmediği konularda re’yiyle konuşmaz, vahyi beklerdi; bu sebeple de mezkûr rivayet uydurmadır.

Görüldüğü üzere İbn Hazm sened tenkidinden ziyade metin tenkidinde bulunmuş ve benimsediği bir düşüncenin aksine bir hadisin varlığını kabul etmemiştir. Aynı şekilde, Kur’an âyetlerinin de¹⁶³ bu mefhumu desteklediğini iddia eder. Böylelikle o, hadisi Kur’an’a arz etmiştir. Ona göre şayet Hz. Peygamber kendisine vahyin inmediği bir konuda hükmetmişse bu durumda nefsinden konuşmuş olacaktır ki, bu da dini değiştirdiği anlamına gelecektir. Oysa böyle bir şeyin düşünülmesinin imkânsız olduğunu belirtir.¹⁶⁴ Özetle İbn Hazm’ın, hadisi Kur’an’ın zâhirine muhalif gördüğünden dolayı mezkûr yorumda bulunduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁵ Ancak *el-İhkâm*’ın muhakkiki Ahmed Şakir (ö.1958), İbn Hazm’ın iddia ettiğinin aksine hadisin sahih olduğunu belirtir.¹⁶⁶

Sonuç

İbn Hazm’a göre Kur’an ve sünnet vahiy olma hasebiyle aynı değerdedir. Bu sebeple kendisi de mümkün mertebe her ikisinden de yararlanmaya çalışmıştır. Ona göre sünnet iki yönüyle Kur’an gibidir: 1. Her ikisinin de Allah’ın vahyi olması; 2. Her ikisine de itaatin zorunlu olmasıdır. O, Ehl-i hadis gibi *vahy-i gayr-i metlûv* kavramına vurgu yapmıştır. Hatta onun nazarında, Allah’ın koruduğu *Zikir*, “sünnet vahyi”ni de kapsar. Dolayısıyla ona göre sünnetin de Kur’an gibi korunduğu ortadadır. Bu iddia onun, Kur’an tefsirinde sünneti bir beyan kaynağı olarak görüp işlevsel kılmaya çalışmasını ve ona aktif bir şekilde müracaat etmesini de açıklamaktadır. Zira ona göre Kur’an’ın birçok mücmel ifadesi Hz. Peygamber tarafından tefsir edilmiştir. Resûl-i Ekrem’in beyanı olmasaydı Kur’an’da namaz, zekât gibi emirlerin yer aldığı bazı âyetlerle amel etmek mümkün olmayacaktı. Bununla beraber onun, sünnet Kur’an’ı nasıl beyan ediyorsa Kur’an’ın da aynı

161 Fuad Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 122.

162 Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 7.

163 “O, arzusuna göre de konuşmuyor. Bildirdikleri, kendisine vahyolunan bir vahiyden ibarettir.” en-Necm 53/3-4.

164 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5: 136.

165 Taben Ali Büserî, *el-Menhecûl-Hadis inde’l- İmâm İbn Hazm el- Endelüsî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 344.

166 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5: 137.

şekilde sünneti beyan ettiğini dile getirdiğini görmekteyiz.

Sünnetin Kur'an'ı neshi, tahsisi, te'kidi gibi konularda İbn Hazm'ın hadis anlayışı, Ehl-i hadis'in yöntemiyle paraleldir. Ayrıca İbn Hazm'ın Kur'an ve sünneti delalet ve katiyet cihetinden neredeyse eşit görmesi, onun, kıyas, istihsan, ihtiyat, mefhum gibi yöntemleri kabul etmemesinden kaynaklanan boşluğu mümkün mertebe sünnetle gidermeye çalıştığı izlenimi vermektedir. Bu sebeple de mümkün mertebe tüm hadislerle ulaşmaya çabalamıştır. Dolayısıyla onun âhâd hadisi delil görmesi kendisi açısından son derece anlamlı görünmektedir. Bu yorum anlayışı İbn Hazm'ın hadislerden çeşitli açılardan istifade etmesine yol açmıştır. Neredeyse tüm delalet yöntemlerini kullanması bunun göstergesidir. Bu durum onun Kur'an-Sünnet bütünlüğünü, başka anlama faktörlerine (kıyas, mefhum, istihsan) ihtiyaç duymadan doğrudan ilgili naslardan hareketle kurmasına sebebiyet vermiştir. Ancak şu bir gerçek ki, İbn Hazm'ın hadislerin tashihinde farklı bir anlayışa sahip olması kimi zaman Ehl-i sünnet'in önemli isimlerinin hadislerini zayıf görmesine yol açmıştır.

İbn Hazm sadece sünneti Kur'an'ın tefsiri sadedinde ele almakla yetinmemiştir. Başka bir ifadeyle İbn Hazm, sünnetin hücciyetine sıklıkla temas etmiştir. Muhtemelen yaşadığı dönemde aşırı taklitçilik, mezhep taassubu, sünnetin yeterince önemsenmemesi gibi faktörler onun ısrarla sünnetin hücciyetine temas etmesine sebebiyet vermiştir. Öyle anlaşıyor ki kıyas, istihsan gibi kavramları sadece yanlış görmekle yetinmemiş, sünnetin ihmal edilmesine yol açan yöntemler olarak da değerlendirmiştir. Bu da onun sünneti bir yöntem olarak değil; Allah'ın emri olarak ele almasına yol açmıştır.

Tüm bunlarla beraber İbn Hazm'ın sünnet anlayışının literal okuma ile sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Kimi yerde lafzın zâhirine bağlı kalması kimi zaman da te'vile gitmesi onun tekdüze bir yorum anlayışının olmadığını göstermektedir. İbn Hazm'ın "zâhirî anlam" olarak belirttiği yorum, te'vili de içeren bir bakış açısını yansıtmaktadır. Birçok okuyucunun hata ettiği nokta da burasıdır. İbn Hazm'ın zâhirî yorum anlayışını literal anlamla sınırlamak onun yöntemini tam olarak yansıtmamaktadır. İbn Hazm düşüncesinde zâhirî anlamı; lugavî ve çok etmenli yorumu ön plana çıkarıcı okuma olarak görmek en doğrusudur.

Kaynakça

- Begavî**, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed Ferrâ, *Me 'âlimü't-tenzil fî Tefsiri'l-Kur'an*, nşr. Abdürrezzâk Mehdî, Beyrut: Dâru ihyâit-türâsi'l-Arabî, 1999.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-şahîh*, 8 Cilt, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr, Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Bûserî**, Taben Ali, *el-Menhecü'l-Hadis inde'l- İmâm İbn Hazm el- Endelüsi*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.
- Çakan**, İsmail Lütfü, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları Muhtelifi'l-Hadis İlmi*, İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, 1982.
- Ebû Hayyân**, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît fî't-tefsir*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1999.
- Güner**, Osman, "İbn-i Hazm'ın Düşünce Dünyasında Hadis" , *Milel ve Nihal*, 6/3 (2009): 11-26.
- İbn Hazm**, Ali b. Ahmed Saîd el-Endelüsi, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmet Şakir, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-cedide, 1979.
- el-Muhallâ*, thk. Muhammed Münir ed-Dımaşki, Kahire: y.y., 1352.
- İbn Rüşd**, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî, *Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li mesâ'ili'l-Müstahrece*, thk. Muhammed Haccî, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1988.
- Kurtubî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi ' li-ahkâmi'l-Kurân*, nşr. Ahmed Berdevûni, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâlik b. Enes** b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî, *Müdevvene*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- Mergînânî**, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu 'mânî fikhü'l-İmam Ebî Hanîfe*, thk. Abdülkerim Samî el-Cundî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmîyye, 2004.
- Mevsilî**, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakika, Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Meydânî**, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde b. İbrahim, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, Lübnan: el-Mektebetü'l- İlmîyye, t.y.
- Nevevî**, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû ' Şerhu'l-Mühezzeb*, Kahire: Dârü'l-fıkr, t.y.

- Özşenel**, Mehmet, "İbn Hazm Gözüyle Sünnet -el-İhkâm Özelinde-" , *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2002): 113-140.
- Râzî**, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1999.
- Semerkindî**, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Mizânü'l-usûl fî netâ'ici'l-'ukûl*, nşr. M. Zekî Abdülber, Katar: Devha el-Hadise, 1984.
- Semerkindî**, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ* , Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.
- Serahsî**, Ebû Bekr Muhammed, *el-Mebsût*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1993.
- Usûlü's-Serahsî*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, t.y.
- Sezgin**, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Sirâcüddîn**, Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri, *en-Nehrü'l-fâ'ik şerhu Kenzi'd-deka'ik*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.
- Süyûtî**, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn, *Miftâhu'l-cenne fî'l-ihcâc bi's-sünne*, nşr. Muhammed Münîr ed-Dımişkî, Kahire: Dâretü't-tibâ'a el-müniriyye t.y.
- Şâfiî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir, Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- el-Üm*, Beyrut: Dârü'l- ma'rife, 1990.
- Şâtîbî**, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî Gırnâtî, *el-Muvâfakât*, nşr, Meşhûr b. Hasan, Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Şeybânî**, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hasen b. Ferkad, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şirâzî**, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *el-Mühezzebe fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.
- Tahâvî**, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Hâşiyetü't-Tahâvî 'ala merâki'l-felah Şerhu Nûri'l-izâh*, thk. Muhammed Abdülaziz el-Halidî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.
- Takiyyüddîn**, Ebü'l-Beka Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz, *Şerhü Kevkebi'l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zühayli-Nezih Hammad, Mektebetü'l- Ubeykân, 1997.
- Zühaylî**, Muhammed Mustafa, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh el-İslâmî*, Suriye: Dârü'l- Hayr, 2006.



Makale / Article

Makale Gönderim Tarihi: 15 Eylül 2020

Makale Kabul Tarihi: 4 Aralık 2020

Hız. Peygamber'in Cârîye Eşî Mâriye el-Kıbtîyye'nin Hayatı

Hakan Temir*

Özet

İnsanî erdemlerin unutulmaya yüz tuttuğu bir dönemde gelerek, güzel ahlâkı, güvenilirliği ve insan hayatını kolaylaştıracak eylemleri ile dikkatleri üzerine çeken Hz. Muhammed (s.a.v.), Hira mağarasında ilk vahyi almasıyla kıyamete kadar devam edecek en güzel örnek modelini de üstlenmiş oldu. Vahyin gölgesinde yaşayan nebi, Kur'an'ın tabiriyle "üşve-i hasane" olarak nitelendirildi ve yaşantısı, tüm yönleriyle insanlığa rehber oldu. Allah Resûlü gelecek nesillere mesajlar bıraktı. Onun mesajlarından bir tanesi de evlilikleridir. Biri Câhiliye döneminde diğerleri ise İslâmî dönemde olmak üzere on bir hür ve iki cârîye ile evlenen Hz. Peygamber'in cârîyelerle birlikte olması sıradan bir hadise değildir. Zira Hz. Mâriye'yi beğenerek onu eşî olarak kabul etmesi normal bir evliliğin ötesinde köle ve cârîyelere insanî değerler vermeyi hedefleyen bilinçli bir tercihtir. İşte bu makalede Hz. Peygamber'in Hz. Mâriye ile evlenmesi ve bu evliliğin beraberinde getirdiği haklar üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mâriye, Kıbtî, Mısır, cârîye, sîret.

* Tokat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı,
h.temir@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-4142-6310.

The Life and Personality of The Prophet Mohammad's Female Slave Wife Māriya al-Qibtiyya

Abstract

Arriving at a time when human virtues were about to be forgotten, The Prophet Muhammad (pbuh), attracting attention with his morality, reliability and actions that will facilitate human life, undertook the role of the best model that will continue until the doomsday. The prophet, who lived in the shadow of the revelation, was described as “*al-uswa al-hasana*” in the Qur’ān, and his life guided humanity in all its aspects. He left messages for future generations. One of his messages is their marriage. The Prophet married eleven free women and two female war captives, one in the period of ignorance and the others in the Islamic period. It is not an ordinary event that the Prophet was with these female slaves. Because his accepting Māriya as his wife is a conscious choice that aims to treat slaves better and give them their rights. In this article, Hz. Prophet’s marriage with Māriye and the rights brought by this marriage will be emphasized.

Keywords: Māriya, Coptic, Egypt, female slave, *sīra*.

Giriş

Hız. Muhammed'in (s.a.v.) peygamber olarak gönderildiği Arap toplumu hür, mevlâ ve köle şeklinde insanların sosyal derecelere ayrıldığı katmanlı haldeydi. Bu düzen içerisinde köleler ve câriyeler sosyal statü bakımından en alt tabakayı oluşturmaktaydı.¹ Asırlar boyu devam ettirilen bu uygulamayla kölelik sistemi belirli kurallara oturtulmuştu ve köleler, diğeri toplumlarda olduğu gibi hürlerin sahip olduğu haklardan mahrumdular. Arap aristokrasinin hüküm sürdüğü coğrafyada İslâm devletinin temellerini atan Hız. Peygamber, devlet başkanı olması hasebiyle kölelik düzenini de devralmak durumunda kaldı. Ancak İslâmiyet'in ve İslâm peygamberinin onların insanî erdemlerden uzaklaştırılmış hallerini görmezden gelmesi mümkün değildi. Üstelik kölelerin birçoğı İslâm'ı ilk kabul eden kişilerdi ve bu tercihlerinden dolayı da çeşitli işkencelere maruz bırakılmışlardı. Aynı zamanda toplumun önemli belirli bir kesimini oluşturmaktaydılar.² Böylesi fedakâr ama ezilen bir topluk görmezden gelinemezdi ki İslâm'ın temel prensibi de eşitlik ve adaletti.

Hız. Peygamber onların durumlarını bir anda düzelterek başka sosyal problemlere sebebiyet vermemek adına yapacağı ıslahat hareketini zamana yaydı. Etrafında bulunan kölelerden başlayarak onlara haklarını teslim etti. Câhiliye toplumunun oluşturduğu düzeltilmesi zor olan uygulamaları ise bizzat kendisi üstlenerek düzeltti. Söz konusu büyük ıslahat hareketlerinin bir adımı da câriyesi Hız. Mâriye ile evlenmesi ve ondan bir evlat sahibi olmasıdır.³ Bu evlilik sömürülen ve istismar edilen câriyelere büyük haklar tanıyacaktı.

Câhiliye döneminde köle ve câriyeler mal gibi alınıp satılır, vârislere miras

1 Kutsal Kitap Dizini, *Kitâb-ı Mukaddes*, (İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 2004) 337-1340; Hasan Malay, *Çağlar Boyu Kölelik*, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1990), 86; Hasan Tahsin Fendoğılu, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Câriyelik*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 30.

2 Muhammed İyd el-Hadravî, *el-Medîne fî Sadri'l-İslâm, Hayatü'-Edebiyye*, (debiyyek 1984, adravdravDımaşk: yy, 1984), 16-17. Hız. Peygamber'in son zamanlarında Medine'nin nüfusunun 30 bin civarında ve bunlardan 2 bin kişinin köle 3 bin kişinin ise mevâlî (kölelikten azad olunan kişiler) olduğu rivayet edilir. Bu hususta bk. Hadravî, *Medîne fî Sadri'l-İslâm*, 16.

3 Muhammed Hamidullah, "Abd", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1: 57; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-u İslâmiye ve Istılahat-ı Fıkhiye Kamusu*, (İstanbul: Risale Yayınları, 1985), 3: 333; Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkı Ansiklopedisi*, çev; Ahmet Efe ve Arkadaşları, (İstanbul: Risâle Yayınları 1992), 10: 329; M. Akif Aydın- Muhammed Hamidullah, "Köle", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 26: 237.

olarak bırakılabilir, hediye edilebilir⁴ veya gelinin mihri olarak verilebilirdi.⁵ Efendi; câriyesini evinde, tarlasında çalıştırır ve ona istediğini yapabilirdi. Gözünü çıkarıp, kulağını kesebilir hatta ölünceye kadar dövebilirdi; ancak bundan sorumlu tutulmazlardı.⁶ Arapların gözünde dişi deveyle câriye arasında hiçbir çok fark yoktu.⁷ Öyle ki onlar câriyenin değerini dişi deveyle ölçülüyordu. On genç dişi deve bir câriyeye eşitti.⁸ Efendi, câriyesiyle birlikte olabilir, onu para karşılığı günü birlik başkalarına kiralayabilirdi.⁹ Câriyeden doğan çocuğu kendi velayetine alabileceği gibi anne ve çocuğu istediği birisine satmakta da özgürdü.¹⁰ Böyle bir ortamda Hz. Peygamber'in Hz. Mâriye'yi câriye eş olarak kabul edip ona ayrı bir ev tahsis etmesi, ondan doğan çocuğuna sahip çıkması ve çocuğunun doğumu sebebiyle annesinin hür olduğunu söylemesi yukarıda

4 O günün şartlarında zengin ve yerli aristokratlara câriye hediye etmek adettendi. Bu hususta bk. Fida Hussain Mâlik, *Wives Of The Prophet*, (New Delhi: Taj Company, 1952), 163; Ümit Eskin, "Hz. Peygamber'in Devlet Başkanları ve Yerel Liderlerle Hediyeleşmesi", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 4 (Haziran 2018): 85.

5 Neşet Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1957), 119; Hüseyin Alan, *Hz. Peygamber Öncesi Mekke ve Arabistan*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 228.

6 M. Zeki Duman, *İslâm'ın Köle ve Câriye Sorununa Yaklaşımı*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, Sayı: 12, 11; Alan, 228. İslâm'ın ilk şehidi kabul edilen Sümeyye bint Hubbât, Ebû Cehil tarafından öldürüldüğünde Ebû Cehil'e herhangi bir ceza verilmedi. Bu hususta bk. Aynur Uraler, "Sümeyye bint. Hubbât", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 38: 154.

7 Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, (Ankara: Ankara Okulu, 1997), 119.

8 Ali Hatalmış, *İslâm Toplumunda Kölelik ve Câriyelik*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 205.

9 Ebû Cafer Muhammed b. Habîb İbn Habîb, *Kitâbü'l-muhabber*, thk. Elisa Lichtenstadter, (Beyrût: yy. trz), 264. Fuhuş yaptırılan câriyelerin kapılarında bayrak asıldığı böylelikle bu işi yürüttükleri ifade edilir. Bu dönemde Ziyâd b. Ebîhî'nin annesinin bu kadınlardan biri olduğu söylenir. O Taif'te efendisi Hâris b. Kelede adına bu işi yapmıştır. Bu hususta bk. Ebû Hanife Ahmed b. Davud ed-Dineverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, thk. Muhammed el-Hacc Ali, (Beyrût: Dâru'l-İlm, 1461/2001), 324; İzzeddün Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-târih (İslâm Tarihi)*, çev. Ahmet Ağırakça, Abdülkerim Özaydın arkadaşları, (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2008), 2: 177; 3: 290-292; Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, (Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 1465/2005), 3: 15; Abdullah b. Ubey b. Selûl'un câriyelerine fuhuş yaptırdığı bu sebeple Nur suresi 33. Âyetin nazil olduğu bilgisi mevcuttur. Bu hususta bk. Kur'an, 24/33; Ebû Dâvûd, "Talâk", 48-50. Aynı şekilde Kelb Kabilesi mensuplarının Dimetü'l-Cendel pazarında kıl çadırlar içerisinde câriyelerini zina yapmaya zorladıkları ifade edilir. Bk. Rıza Savaş, *Hz. Muhammed Döneminde Kadın*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 1992), 40.

10 Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi*, 119.

sayılan yanlış uygulamaların bitirilmesi anlamına gelmekteydi. Dolayısıyla çok yönlü özellikleri olan bir izdivaç olduğu anlaşılan bu evliliğin anlaşılması için Hz. Mâriye ve hayat serüveninin netleştirilmesi gerekmektedir.

1. Ailesi, Çocukluğu ve Yetiştirilmesi

H. Mâriye'nin asıl adı Mâriye bint Şem'un¹¹ olmakla birlikte Mâriye el-Kıbtîye nispetiyle meşhur olmuştur. Doğup büyüdüğü Mısır'da yaşayan yerli Hristiyan halka Kıbtî¹² denildiğinden ait olduğu millete nispetle "Kıbtîye" nispeti verilmiştir. O, Mısır'ın Nil nehrinin doğu kıyısında bulunan *Ensinâ* şehrinin *Hafn* köyündendir.¹³ *Hafn*, Kahire'nin güneyinde, *Asyut*'un kuzeyinde ve *Eşmûn*'in karşısında bir köydür.¹⁴ Bu köy İskenderiye'ye yaklaşık 500 km ve günümüzdeki *Asyut* şehrine yaklaşık 100 km mesafede bir yerdir. Amr b. el-Âs komutasında İslâm orduları tarafından Mısır'ın fethiyle birlikte bu köye ayrı bir önem verilmiştir. Amr'ın buraya tayin ettiği âmili (zekât memuru) Ubâde b. Sâmî, H. Mâriye'nin evinin yerini bularak üzerine cami yaptırmıştır. Bugün bu köy Ubâde b. Sâmî'nin şöhretinden dolayı o günden günümüze kadar *eş-Şeyh Übâde* (عبد الشیخ) olarak bilinmektedir.¹⁵

11 Ebû'l-Fidâ el-Hafız İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Büyük İslâm Tarihi), Çev: Mehmet Keskin, (İstanbul, Çağrı Yayınları, 1995), 5: 502; Şihâbüddin Ahmed b. Abdülvehhâb Nüveyrî, *Nihâyetül-ereb fî fûnûni'l-edeb*, thk., Abdülmecid Terhîni, (Beyrût: Dâru'l-İlmiyye, 1424), 18: 137; Ebû'l-Abbâs Şihâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *el-Mevahibü'l-ledüniyye bi'l- minahi'l-Muhammediyye*, thk., Salih Ahmed eş-Şemmî, (Beyrût: yy, 2004/1425), 2: 100; Aişe Abdurrahman, *Nisau'n-nebi*, (Mağrib: Dâru'l-Hilal, 1971), 194. Babasının adı bazı kaynaklarda Sim'un şeklinde zikredilir. Bu hususta bk. Muhammed Ali Mahluf Adevî, *Mâriye el-Kıbtîye (r.a.)*, (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1406/1986), 8.

12 Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, (Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1401/1981), 10: 50.

13 Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Cemal Sâbit-Muhammed Mahmud, Darû'l-Hadis, Kahire 1996, 1: 127; Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, (Beyrût: Dâru's-Sadr, 1985/1405), 8: 214; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 485; Şihâbüddin Yakut b. Abdullah Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, (Beyrût: Dâru's-Sâdr, 1977/1397), 2: 276; Nüveyrî, *Nihâyetül-ereb*, 18: 137; Abdurrahman, *Nisau'n-nebi*, 194. Hafn köyü hakkında detaylı araştırma yapan Hafnî Nâsîf, buranın Hıfn, Hufn ve Hafn şeklinde teleffuz edildiğini ancak en doğru ifadenin Hafn olduğunu belirtir. Bkz Hafnî Nâsîf, *Mâriye el-Kıbtîye tahkikü fî sîretihâ ve muvâtinihâ*, Mecelletü'l-Hilal, 2 (1933): 73-76.

14 Şevki Ebû Halil, *Atlasü's-Sîretü'n-nebeviyye*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1423/2003), 174.

15 Nâsîf, "Mâriye el-Kıbtîye", 86; Abdurrahman, *Nisau'n-nebi*, 206. Ubâde buranın halkına iyi davranıp, köyü mamur ettiği için halk tarafından çok sevilmekteydi. O, bir müddet sonra buradan ayrılp Hicaz'a gitmesine rağmen onun Hz. Mâriye'nin evi üzerine yaptırdığı cami içerisine ahali tarafında onun için fahri bir makam mezarı da yapıldı. Detaylı bilgi için bk. Nâsîf, "Mâriye el-Kıbtîye", 76; Abdurrahman, *Nisau'n-*

Hız. Mâriye, Hristiyan Rum anneden, Kıbtî veya İranlı olduğu rivayet edilen babadan dünyaya geldi.¹⁶ Muhammed Hamidullah Hız. Mâriye'nin kız kardeşi Sîrîn'in¹⁷ isminden dolayı onun İran asıllı olabileceğini söyler. Hamidullah'ın ifadesiyle "Sîrîn katıksız Farsça bir isim olan Şirin'den gelerek Sîrîn şeklinde Arapçaya geçmiş olabilir. Acaba kendisi İranlı bir hanım olup yurttaşları Mısır'dan ayrılınca burada kalmış ve Hristiyan dinine geçmiş birisi miydi?"¹⁸ diyerek merakını gidermeye çalışır. Benzer görüşte olan Kazıcı da onun babasının İran'ın Mısır'ı işgali ile gelip burada kalan İran asıllı kimselerden olabileceğini düşünür.¹⁹ İbn Abdilhakem bu kadının gerçek adının "Hanna"²⁰ (Meryem'in annesinin ismi) olduğunu rivayet eder.²¹ Eğer gerçek adı Hanna ise onun vaftizli bir Hristiyan olabileceğini söylemek mümkündür. Herhalde İslâm dinine girdikten sonra Hanna adını terk ederek kendi ismini yani Sîrîn'i kullanmaya başladı.²² Netice itibariyle diyebiliriz ki bu ailenin Farslılar ile bir bağı olabilir. Belki de ataları Farslıydılar. Diğer taraftan Sîrîn'in ablasının adının Mâriye olması da ailenin Hristiyan ve Kıbtî'lerle bağı olduğunu göstermektedir. Belki de Mâriye'nin isminin konulmasında Hristiyan Rum annesi, Sîrîn'in isminin konulmasında ise Farslı olduğu tahmin edilen babası etkili olmuştur.

Hız. Mâriye İslâm dinini seçmeden önce Hristiyan'dı.²³ Ona Mâriye ismi verilmesinde Hristiyan inanç ve kültürünün etkili olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ismi Hristiyanlar tarafından kullanılan şahıs veya kiliselerin isimlerine

nebî, 206.

- 16 Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbu'l-eşraf*, thk., Süheylî Zekkâr-Riyad Zirikli, (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1417/1996), 2: 86; Kastallânî, *el-Mevahibü'l-ledüniyye*, 2: 100; Abdurrahman, *Nisau'n-nebî*, 194.
- 17 Ebû'l-Fidâ el-Hafız İbn Kesir, *el-Fusû fî Sîretü Râsul*, thk. Muhyiddin Metû, (Beyrût: Müessesetü Ulûmu'l-Kur'ân, 1403), 252; Kastallânî, *el-Mevahibü'l-ledüniyye*, 2: 100. Bazı kaynaklarda Şirin geçmektedir. Bu hususta bk. Ebî Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Meârif*, thk. Servet Ukkâş, (Kahire: Dâru'l Marife, 1981), 312; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 2: 191; İbn Kesir, *Fusûl*, 252. Ancak Kastallânî bunun aslının Sîrîn olduğunu söyler. Bk. Kastallânî, *el-Mevahibü'l-ledüniyye*, 2: 100.
- 18 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Çev. Salih Tuğ, (Ankara: İmaj Baskı, 2003), 1: 316.
- 19 Ziya Kazıcı, *Hız. Muhammed'in Aile Hayatı ve Eşleri*, (İstanbul: İFAV, 1997), 313.
- 20 Bu kadının isminin Kaysara olabileceği de söylenilir. Ancak bu zayıf bir görüştür. Ayrıca Mukavvîs'in Hız. Peygamber'e gönderdiği dört câriyeden birisinin adının Kayser olması ikisinin karıştırılabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Bu hususuta bk. Adevi, *Mâriye el-Kıbtîyye*, 17.
- 21 Ebû'l-Kasım İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır ve'l-mağrib*, thk. Abdülmünim Âmir, (Kahire trz), 1: 75.
- 22 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 318.
- 23 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2: 691.

benzer tarzdadır.²⁴ Aynı zamanda Mâriye (İngilizce Mâriyah/Maria/Maryam/Mary/Mariah) ismi Meryem isminin farklı telaffuz biçimleridir.²⁵ Çünkü Meryem, Yunanca yazılmış yeni Ahid'de ve Kitâb-ı Mukaddes'in Latince tercümesinde Maria şeklinde adlandırılmaktadır.²⁶ Dolayısıyla Mâriye ismi Meryem isminin türevlerinden birisi gibi görünmektedir.

Hız. Mâriye ile Sirîn iki kız kardeşler. Rivayetlerde ikisinin de çok güzel olduğuna vurgu yapılır²⁷ ve ikisinin de birbirine çok benzediği ifade edilir. Bu benzerlikten dolayı onlardan birini seçmekte zorlanan Hız. Peygamber'in "Allah'ım peygamberin için birisini seç." şeklinde²⁸ münacatta bulunduğu iddia edilse de bunları doğrulamak zordur. Kaldı ki, kaynaklarda Hız. Peygamber'in Hız. Mâriye'yi seçmesinin sebebi olarak İslâm dinine girmede kardeşi Sirîn'den önce davranmasının etkili olduğu belirtilir.²⁹ Hafn köyünde doğan iki kız kardeş, gençliklerinin ilk günlerini burada geçirdiler. Kıbtî adetlerine göre yetişip, Hristiyanlık hakkında bilgi edindiler.³⁰ Fakat onların Mukavkıs'ın sarayına nasıl geçtikleri ve ne kadar süre orada kaldıkları hakkında henüz bir bilgiye sahip değiliz.

Hız. Mâriye'nin yaşı hususunda herhangi bir bilgi yoktur. Ancak onlar hakkında bize ulaşan bilgilerden onun ve kardeşinin bulûğ çağını aştıklarını anlıyoruz. Çünkü o ve kardeşi Medine'ye getirildiklerinde birbirinden ayrıldılar. Hâlbuki Hız. Peygamber küçük yaştaki kölelerin ayrılmasını yasaklamıştı. Bir defasında küçük yaşta iki kardeş kölenin birbirinden ayrılıp ayrılmayacağını soran Hız. Ali'ye: "Ya her ikisini de (aynı adama) sat veya her ikisini de (bana) geri ver."³¹ şeklinde telkinde bulundu. Anlaşılan o ki iki kardeş de olgunluk çağındalardı.

24 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1: 145.

25 Muhammed Hüseyin Haykal, *The Life of Muhammed*, Shorouk International, London 1983, 290; Karimullah Zirvi, *The Holy Prophet of İslâm Hadra Muhammed Mustafa*, (USA: KZ Publications, 2009), 402.

26 *About The Holy Bible: Latin Vulgate Translation*, Christian Classics Ethereal Library, 2002 Ömer Faruk Harman, "Meryem", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 29: 236.

27 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*, 70; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Hadide Ensârî, *el-Misbâhü'l-mudi fî küttabi'n-nebiyyi'l-Ümmî (s.a.v) ilâ müluki'l-arz min Arabî ve Acemî*, Âlemü'l-Kitab, Beyrût 1405/1985, 2: 113.

28 William Muir, *The Life of Mahomed*, (London: yy 1861), 157; Martin Lings, *Muhammed: His Life Based On The Earliest Sources*, 277.

29 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 503.

30 Kazıcı, *Hız. Muhammed'in Aile Hayatı*, 314. İki kız kardeş doğuştan câriye olabilecekleri yani câriye bir aileden gelmiş olabilecekleri gibi sonradan da câriye olmuş olabilirler. Fakat bir gerçek var ki ikisi de câriyeydi. Çünkü hür kişi başışla devredilemezdi. Bu hususta bk. Vecdi Akyüz, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, 4: 181.

31 Hatalmış, *İslâm Toplumunda Kölelik ve Cârîyelik*, 66-67.

Ayrıca Hz. Mâriye'nin Medine'de bir çocuk doğurması onun ne küçük ne de çok da yaşlı olmadığını göstermektedir. Kaldı ki bir devlet başkanı tarafından hediye mahiyetinde *gönderilen* câriyelerin yaşlı ve bakımsız olması düşünülemez. Tam tersi gönderildiği kişinin ilgisini cezbedecek güzellik ve yaşta olmaları daha makuldür. O halde onun orta yaşlarda olduğunu söyleyebiliriz. Medine'ye geldiğinde muhtemelen yirmili veya otuzlu yaşlarda olması muhtemeldir.

2. Mukavkıs'ın Sarayından Medine'ye Getirilişi

Hudeybiye barış antlaşmasından sonra hicretin 6. yılında Hz. Peygamber, o dönemin ileri gelen devlet başkanları ve kabile reislerine İslâm'a davet mektupları yazdırdı.³² Bu amaçla Mısır'a Hâtıb b. Ebû Belteâ'yı gönderdi.³³ Mısır, bu sıralarda Bizans'a bağlı olarak yönetiliyor ve başında Mukavkıs ünvanını taşıyan dinî ve idarî lider bulunuyordu.³⁴ Mukavkıs'ın asıl adı ise, Cüreyc b. Mîna el-Kıbtî'ydi.³⁵ Hâtıb, İskenderiye'ye ulaştığında bir yolunu bulup Mukavkıs'la görüşerek Hz. Peygamber'in mektubunu kendisine sundu. Mektup şu şekildeydi:

“Allah'ın kulu ve Resûlü Muhammed'den Kıbt milletinin büyüğü Mukavkıs'a. Selam, hidayete tabi olan ve doğru yolu bulanlara olsun. Seni, İslâm'a davet ediyorum. Müslüman ol ki selamete eresin. Böylece Allah sana ecir ve mükâfatını iki kat artırsın. Şayet bunu kabul etmez ve ondan kaçarsan bütün Kıbt kavminin günahı boynuna olsun.”³⁶

32 Belâzürî, *Ensâb*, 2: 85; Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Tarihü İbn Haldun*, thk., Halil Şahhade -Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1421/2000, 2: 449; İbn Hadide, *el-Misbâhü'l-mudi*, 2: 107; Anthony Alcock, “Mukaukas”, *Le Museon*, 86/1-2, Louvain 1873, 73-74. Mektub Hicretin 7. yılında Muharrem ayında/Miladî Mayıs 628'de gönderildi. Bu hususta bk. Sami b. Abdullah el-Mağlus, *Siyer Atlası*, çev: Abdullah Karakaş, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2010), 307.

33 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 134; Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihü'l-ümem ve'l-mülûk*, (Beyrût: Dâru Kitabü'l-İlmiyye, 1987), 2: 128; Belâzürî, *Ensâb*, 2: 85; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 2: 177; Şah Muînüddin Ahmed Nedvî, *Asr-ı Saadet (Peygamberimiz'in Ashabı)*, çev: Ali Genceli, (İstanbul: Doğan Ofset, 1984), 2: 223; Abdülğani Abdurrahman Muhammed, *Zevcâtü'n-Nebîyyi Muhammed ve Hikmetü Teâddüdihinne*, Mektebetü Medbuli, Mısır 1408/1988, 60; Nebi Bozkurt, “Hâtıb b. Ebû Beltea”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 16: 444.

34 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 134; Karl Brockelman, *Tarih-i Şuubi'l-İslâmiyye*, çev: Nebih Emin Faris- Münir Bağlabekki, (Beyrût: Dâru İlmi'l-Melayin, 1948), 57; Adevi, *Mâriye el-Kıbtîyye*, 21.

35 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 18: 137; Mehdi Rızkullah Ahmed, *es-Siretü'n-nebeviyye fî dâv'il masâdiri'l-İslâmiyye*, (Riyad: Merkezü Melik Faysal, 1992), 520; Nadir Özkuyumcu, “Mukavkıs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 31: 137.

36 İbn Hadide, *el-Misbâhü'l-mudi*, 2: 112; Allama Shibli Nu'mâni, *Siretü'n-nebi*, Kazi Publications, Pakistan trz., 153; Süleyman b. Mûsa el-Kelâi el-Endülüsi, *el-İktifâ bima Tedâmmenehü min meğâzi Resûlallah ve Selâsete'l-Hülefâ*, thk. Kemaleddin İzzettin

Mukavkis, Hâtıb'ı beş gün kadar misafir ettikten sonra yanına çağırdı.³⁷ Hâtıb, Hz. Peygamber hakkında ona bilgi verdi. Duyduklarından etkilenen Mukavkis: "Ben bir peygamber geleceğini biliyordum fakat onun Şam tarafından çıkacağını zannediyordum. Şayet Roma kralı (ona bağlı olmasam) olmasa Müslüman olurum. Al bunları, hediyemdir ve onları Muhammed'e gönderiyorum. Seni güvende olduğun yere götürmeleri için sana bir takım muhafızlar veriyorum." dedi.³⁸ Mukavkis'in hediyeleri şunlardı:³⁹ Bin miskal altın, yirmi tane kumaş elbise,⁴⁰ afir adında bir dişi katır,⁴¹ düldül adında dişi bir at,⁴² yemek için bal,⁴³ bir kaç câriye ve yaşlı bir hadım köle.⁴⁴ Bu câriyelerin sayısı bazı kaynaklarda iki

Ali, Beyrût 1997, 2: 393; İbn Hadide, *el-Misbâhü'l-mudî*, 2: 110.

37 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*, 66-67; Muhammed el-Hudârî, *Nurü'l-yakîn fî sîret-i seyyidi'l-mürselîn*, thk. Naif Abbas, Darü İbn Kesîr, Beyrût 1989, 203; İbn Hadide, *el-Misbâhü'l-mudî*, 2: 108; Nâsîf, "Mâriye el-Kıbtîyye", 77; Adevi, *Mâriye el-Kıbtîyye*, 14.

38 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*, 66-67; İbn Hadide, *el-Misbâhü'l-mudî*, 2: 112-113; Adevi, *Mâriye el-Kıbtîyye*, 15; Abdurrahman, *Nisau'n-nebî*, 195.

39 Hz. Peygamber devlet başkanı olarak hediyeleri kabul ediyordu. Fakat o müşriklerden hediye almazdı. Nitekim Amir b. Mâlik adındaki müşrik iki at ve iki deve hediye edince Hz. Peygamber. "Ben Müşriklerin hediyelerini kabul etmem." Diye hediyesini geri çevirdi. Bu hususta bk. Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 1: 346. Diğer bir müşrik İyâd b. Himâr Hz. Peygamber'e bir deve vermek istediğinde onun da: "Bana müşriklerden hediye almamam emredildi." Diyerek onu geri çevirdi. Bunu haricinde devlet başkanı olarak muhatap olduğu kişilerin hediyelerini aldı. Bu hususta bk. Kamacı, 110-111.

40 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 227; Belâzürî, *Ensâb*, 2: 85; Taberî, *Tarihü'l-ümem*, 2: 141; Kastallânî, *el-Mevahibü'l-ledüniyye*, 2: 100; Mutahhir b. Tahir el-Makdisî, *Kitabü bed ve't-tarih*, thk. Ziyad Ahmed b. Sehl el-Belhî, (Beyrût: Dâru's-Sâdr, 1903), 4: 229; Abdurrahman Muhammed, 60; Adevi, *Mâriye el-Kıbtîyye*, 17; Abdurrahman, *Nisau'n-nebî*, 195.

41 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 134; Taberî, *Tarihü'l-ümem*, 2: 141; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 2: 191; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 502; Kastallânî, *el-Mevahibü'l-ledüniyye*, 2: 100; Nu'mânî, 153; İbn Hadide, *el-Misbâhü'l-mudî*, 2: 110; Adevi, *Mâriye el-Kıbtîyye*, 17. Bu katırın adı âfir'di. Ya'fur isimli katırı Kayser'in Amman valisi Ferve b. Amr el-Cüzâmî vermiştir. Belâzürî, *Ensâb*, 2: 85-86. Hz. Peygamber ona biniyordu. Hz. Peygamber Huneyn savaşında bu katıra binmekteydi. Katır, Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşadı. Hz. Ali bu katırı yanına aldı. Hz. Ali'den sonra yeğeni Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Talib'in eline geçti. Bu hususta bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 502; Muhammed b. İshak b. Yahya b. Mende el-Esbehânî, *Mağrifetü ashâbe*, thk. Âmir Hasan Sabri, (Câmiatü'l-İmarât, 1426/2005), 1: 974; Nu'mânî, 153.

42 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 134; Taberî, *Tarihü'l-ümem*, 2: 141; Kastallânî, *el-Mevahibü'l-ledüniyye*, 2: 100; İbn Hadide, *el-Misbâhü'l-mudî*, 2: 112; Adevi, *Mâriye el-Kıbtîyye*, 17.

43 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*, 69; Kastallânî, *el-Mevahibü'l-ledüniyye*, 2: 100; Mehdi Rızkullah Ahmed, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 520; Abdurrahman Muhammed, 60; İbn Hadide, *el-Misbâhü'l-mudî*, 2: 113.

44 Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslâm ve vefâyâtü'l-Meşâhiri'l-Âlam*, thk. Beşar Avvad Mağruf, Dâru'l-Ğarbi'l-İlmiyye, Beyrût 2003, 2: 96; Makdisî,

olarak zikredilirken⁴⁵ Taberî, İbnü'l-Esîr, İbn Kesîr ve İbn Haldun gibi güvenilir kaynaklarda bu sayının dört olduğu belirtilir.⁴⁶ Bu câriyelerden ilki Hz. Mâriye idi. Hz. Peygamber onu kendi mülküne aldı. Bir diğer câriye Hz. Mâriye'nin kız kardeşi Sîrîn idi. Onu da şair Hassân b. Sâbit'e verdi.⁴⁷ Üçüncü câriye Kayser idi. Hz. Peygamber onu, Ebû Cehîm b. Huzeyfetü'l-Adeviyye'ye verdi.⁴⁸ Dördüncü câriye Sevda idi ve gerçek ismi Berire'ydi.⁴⁹ Hz. Peygamber onu Âişe bnt. Ebû Bekir'e verdi. Yaşlı erkek köleye gelince onun adı Mâbur'du. Mısır adetlerine göre iğdiş edilmişti.⁵⁰ Bu köle bazı kaynaklarda Hz. Mâriye'nin kardeşi bazı kaynaklarda ise amcaoğlu olarak geçer.⁵¹ İbn Kesîr, Haffan ve Sâicân adında iki siyahî kölenin de gönderildiğini söyler.⁵² Bu olaydan bin yıl sonra meydana getirilen kaynaklarda hediyeler biraz daha çeşitlendirilir. Yukardakilere ilaveten cam bir bardak, ahşap sürmeden ayna, tarak ve günlük kullanım için lazım olan

Kitabû bed, 4: 229; Nu'mânî, 153; Abdurrahman, *Nisau'n-nebî*, 195; Lings, Lings, *Muhammed*, 383. Bu hususta bk.

45 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*, 67; Belâzürî, *Ensâb*, 2: 85; Esbehânî, *Mağrifetü ashâbe*, 1: 974; Brockelman, 58.

46 İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 2: 177; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 4: 457; Taberî, *Tarihü'l-Ümem*, 2: 128; İbn Haldun, 2: 450; İbn Hadide, *el-Misbâhü'l-mudi*, 2: 110.

47 İbn İzzüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sâhâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrût: Darû'l-İlmiyye, trz), 7: 159-160; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 4: 457; Mehdi Rızkullah Ahmed, *es-Siretû'n-nebeviyye*, 520; İbrahim Muhammed Hasan el-Cemil, *Zevcâtü'n-nebiyyî Muhammed ve esrârî'l-hikmeti teâddüdihinne*, (Mektebetü Vehbe, 1983), 123; İbn Hadide, *el-Misbâhü'l-mudi*, 2: 110; Haykal, *The Life of Muhammed*, 376; Adevi, *Mâriye el-Kıbtıyye*, 17.

48 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1: 660-661; Adevi, *Mâriye el-Kıbtıyye*, 17.

49 Mehdi Rızkullah Ahmed, *es-Siretû'n-nebeviyye*, 520; Adevi, *Mâriye el-Kıbtıyye*, 17.

50 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 212; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5: 3; İbn Kesîr, *Fusûl*, 252; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 4: 394; Kastallânî, *el-Mevahibü'l-ledüniyye*, 2: 100; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Esmâu's-sâhabe*, Dâru'l-Maârif, Beyrût trz, 2: 40 Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn. Hacer el- Askalanî, *el-İsâbe fi temyizi's-sâhabe*, thk. Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdi'l-Ber, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1993/1414), 9: 26; Mehdi Rızkullah Ahmed, *es-Siretû'n-nebeviyye*, 520; İbn Hadide, *el-Misbâhü'l-mudi*, 2: 110; Adevi, *Mâriye el-Kıbtıyye*, 18. İğdiş edilme (Hasiyi) kısırlaştırılan kişiye verilen isimdir. Mâbur da bunlardan biridir. Bazı kaynaklarda o, Mâbur el-Kıbtî el-Hasiy diye zikredilir. Bu hususta bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 9: 25.

51 İbn Sa'd onu Mâriye'nin kardeşi olarak verir. Bu hususta bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 212. Diğer kaynaklar ise onun Mâriye'nin amcaoğlu olduğu noktasındadır. Konuyu değerlendiren İbn Hacer, birçok rivayette geçen, onun akrabası veya amcasının oğlu olduğu görüşüne aykırı değildir. Çünkü onlar anne bir kardeş olabilirler. Bu hususta bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 9/ 26.

52 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 4: 457.

bazı eşyaların da gönderildiği söylenir.⁵³

Müslüman olmayan Mukavkıs, Hâtıb ile birlikte küçük bir birliği onlara refakatle görevlendirdi. Onlar, Arap topraklarına güvenle ulaşınca kadar Hâtıb'a eşlik ettiler.⁵⁴ Hâtıb yolda Hz. Mâriye ve kardeşine İslâm dinini ve Hz. Peygamber'i anlattı. Muhtemelen Hz. Mâriye ve kardeşi Hz. Peygamber'in vasıflarını İncil'den okumuş ve vatanlarında bulundukları sürede onun hakkında bazı şeyleri işitmişlerdi. Bu sebeple İslâm'ı din olarak kabul etmekte gecikmediler.⁵⁵ Fakat yaşlı köle Mâbur Müslüman olmadı. Hâtıb, Medine'ye ulaşınca Hz. Peygamber'e hediyeleri ve Mukavkıs'ın mektubunu teslim etti. Hz. Peygamber mektubu okuduktan sonra şöyle dedi: "Hilekâr adam saltanatına kıyamadı. Saltanatı da sürmeyecektir."⁵⁶

Aslında Mısır ile ilişkiler Câhiliye döneminden itibaren mevcuttu. Arap tüccarlar ticaret için Mısır'a giderlerdi.⁵⁷ Mukavkıs müsait olduğunda onunla da görüşürlerdi.⁵⁸ Mukavkıs'ın elçiyi kabul edip onu dinlemesi ve onunla hediyelerle göndermesinde bu durumun etkili olduğu söylenilebilir.⁵⁹ Çünkü geçmişten gelen ticari bağın verdiği dostluğun ve ticari hayatın devam etmesi için lazım olan güven ortamının sağlanması iki taraf içinde hayırlı olacaktı. Aksi halde Mısır'dan Mekke'ye giden kervanlar sıkıntı yaşayacaklardı.

3. Kız Kardeşi Sîrîn

53 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zûra İbn Kayyim el-Cevzi, *Zâdül-me'âd fî hedyi hayrîl ibâd*, thk. Şuayyip Arnavut, (Beyrût: yy, 1981), 1: 122.

54 Abdurrahman Muhammed, 60; Nâsîf, "*Mâriye el-Kıbtîyye*"; 78.

55 Taberî, *Tarihü'l-Ümem*, 2: 141; Abdurrahman, *Nisau'n-nebî*, 196.

56 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 260-261.

57 M.J. Kister, İlk Dönem İslâm Tarihi Üzerine Makaleler, Derleyen: Ali Aksu, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), s 69.

58 Nâsîf, "*Mâriye el-Kıbtîyye*"; s. 77.

59 Hâtıb b. Ebû Belteâ'nın Mısır'a elçi olarak gönderilmesinden daha önce Sakîf kabilesine mensup bir heyetin Mısır'a gittiği ve Mukavkıs ile görüştükleri söylenir. Yapılan görüşmelerde Mukavkıs'ın Hz. Peygamber'in peygamberliğinden haberdar olduğu, Sakîf heyetine onun şahsı ve peygamberliğiyle ilgili sorular sorarak malumat edinmeye çalıştığı rivayet edilir. Ayrılma vakti geldiğinde Mukavkıs'ın Sakîfilere hediyeler vererek görüşmeleri sonlandırdığı iddia edilir. Mukavkıs'ın Hâtıb b. Ebû Belteâ'ya iyi ve cömert davranmasında onun Sakîfililerden Hz. Peygamber hakkında almış olduğu olumlu malumatın etkisinin olması muhtemeldir. Bu konuyla ilgili olarak bk. Ömer Aktaş, *Bir Arap Dâhisi Muğire B. Şu'be* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 59-66; Ömer Aktaş, "Muğire B. Şu'be'nin İslâm'a Giriş Rivayetleriyle İlgili Mülâhazalar", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (30 Haziran 2018), 69-80.

H. Mâriye ve kız kardeşi Sirîn Medine'ye geldikten sonra H. Peygamber Sirîn'i meşhur şair Hassân b. Sâbit'e verdi. Onun Hassân'a verilış sebebi çok ilginçtir. Çünkü Hâssan *İfk Hadisesi*'nin faillerinden biri olmasına rağmen H. Peygamber ona bu câriyeyi hediye etmişti. Şöyle ki, Benî Müstalik kabilesine düzenlenen sefer dönüşünde, H. Âişe'nin ordudan geride kalması ve Safvân b. Muattal ile karşılaşması ordu içerisindeki münafıkları ve Safvân'a düşmanlık besleyenleri harekete geçirdi.⁶⁰ Bu kimseler H. Âişe'nin namusuna iftira atmakta gecikmediler. Bu durum İslâm tarihinde "İfk Hadisesi" olarak bilinir. Ona bu iftirayı Abdullah b. Übey b. Selûl, Mıstah b. Üsâse, Hamne b. Cahş ve Hassân b. Sâbit attılar.⁶¹ Hassân hem iftiraya karıştı hem de Safvân'ın kabilesi hakkında olumsuz şiirler söyledi.⁶² Bu tavrından dolayı Hassân'a çok sinirlenen Safvân, o kabilesinin üyeleri ile birlikte otururken onun başını kılıcıyla yarıdı.⁶³

Hassân'ın yaralanması üzerine kavmi olan Hazreciler toplandı. Durum H. Peygamber'e havale edildi. Olayın büyümesini önlemek adına H. Peygamber onlarla konuştu. Safvân, Hassân'ın şiirlerinde kendisini sefihlikle itham ettiği için öfkelenildiğini ve onu yaraladığını söyledi. Doğrusu *İfk Hadisesi* henüz bir karara bağlanmamış iken Hassân'ın onları yermesi münasip değildi. Aynı şekilde iftiraya ve aşağılanmaya maruz kalan Safvân'ın haklı olsa dahi onu yaralaması gerekmezdi. Bu olayın büyümesi ise Müslümanların huzurlarını kaçırmaktan başka bir işe yaramazdı. Bu zorlu süreçte Hassân'ın adımı H. Peygamber'in

60 İbn Habîb, 114-115; Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdilber, *ed-Dürer fi ihtisârî'l-megâzî ve's-siyer*, thk. Şevki Dayf, (Kahire: 1386/1966), 200; Muhammed İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-eser fi fûnüni'l-megâzî ve's-şemâil ve's-siyer*, thk. Muhyiddin Mustâ-Muhammed el-İd el-Hadrâvî, (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1996), 2: 134.

61 Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1404: 1984, 2: 436; İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*, 68; Hüseyin Algül, "İslâm Tarihinden Örneklerle İftira Olayına Tahlili Bir Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 9 (2000): 135; Seyfullah Kara, "İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavrılar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2001): 352. Hassân'ın bu iftira işine Safvân ile aralarının bozuk olması sebebiyle girdiği rivayet edilir. Bu hususta bk. Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, "İfk Hadisesi", ed. Hakkı Dursun Yıldız, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1992), 1: 485.

62 Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2: 436; İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*, 68; İbn Kayyim el-Cevzî, 3: 260; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sasyal-İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit ve Arkadaşları, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1987), 1, 168-170.

63 Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2: 437; İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*, 69; Makdîsî, *Kitabû bed*, 5: 16. Aldığı darbeden dolayı Hassân'ın gözlerinin kör olduğu ve elinin işlevsiz hale geldiği kaynaklarda geçmektedir. Bu hususta bk. Mustafa Fayda, "İfk Hadisesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 21: 508. Fakat Hassân'ın eli zaten önceden sakattı. Gözleri ise H. Ömer döneminde kör olacaktır. Bk. Hüseyin Elmalı, "Hassân b. Sâbit", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 16: 401.

işini kolaylaştırdı. Nitekim Hassân, Safvân'dan kısas talep etmeyerek hakkını Hz. Peygamber'e bıraktı. Hazreclilerin lideri Sa'd b. Ubade'de onun bu davranışı karşısında ona bir ev verdi ve bir de cübbe giydirdi.⁶⁴ Çünkü Hassân, yaptığı tercihle Hz. Peygamber'i ve kendi kabilesini büyük bir sıkıntıdan kurtarmıştı. Hz. Peygamber kabileler arasındaki tansiyonu düşürdüktan sonra Hassân'a Ebû Talha tarafından tasadduk edilen Beyrahâ (Kasr-ı Beni Hudeyle) denilen bahçeyi ve Mukavkıs'tan gelen hediyelerden biri olan Sîrîn'i verdi.⁶⁵ Hz. Peygamber'i bu davranışa sevk eden birçok amil olmalıdır. Öncelikle Hassân, Müslümanların şairiydi ve birçok şiiriyle kılıçla kazanılan başarılar kadar Müslümanlara kazanım sağlamıştı. O, Hazrec kabilesindendi. Onun gönlünün alınması Hazreclilerin sadakatini daim kılmaktı. Üstelik Hassân ile Sîrîn'in evlenmesi Hz. Peygamber ile Hassân arasında bir akrabalık ilişkisi doğurdu ve dolayısıyla Hazrecliler ile akraba olunmasını beraberinde getirecekti. Böylelikle Medine'nin en güçlü kabilelerinden birisiyle akrabalık tesis edilerek onların Allah Resûlüne olan bağlılıklarını artırılacaktı. Yine Hassân'ın kazanılması Müslümanlar arasındaki kardeşliği sağlamlaştıracaktı. Diğer taraftan Hz. Peygamber'e olan saygısından dolayı Safvân'dan kısas istemediği için onun mükâfatlandırılması da gerekmekteydi. Üstelik iftira atanların bir kısmı *kazf* cezası ile cezalandırılarak suçlarının karşılığını ödemişlerdi.⁶⁶ Bu sebeple Sîrîn Hassân'a verildi.

Hassân, Sîrîn'i hem câriye hem eş statüsünde değerlendirdi. İşin doğrusu Hassan b. Sâbit, Sîrîn'le evlenene kadar evlat sahibi olamamıştı⁶⁷ ve tam da ümidi kesmek üzereyken câriyesiyle zifafa girdi. Bu birliktelik onun namına olumlu

64 Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2: 437.

65 Belâzürî, *Ensâb*, 2: 90; Taberî, *Tarihü'l-ümem*, 2: 141; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7: 159-160; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 2: 191; İbn Kesir, *Fusûl*, 252; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 4: 457; Kastallânî, *el-Mevahibü'l-ledüniyye*, 2: 100-101; Makdîsî, *Kitabü bed*, 5: 16; Kelâî, 2: 394; Abdurrahman Muhammed, 61. Bazı kaynaklara göre *İfk Hadisesi* ile Mukavkıs'tan gelen hediyeler arasında iki yıla yakın zaman farkı olduğundan bu olayın gerçekleşmesi zor görünmektedir. Bu durumun temel sebebi *İfk Hadisesinin* meydana geldiği tarihtir. *İfk Hadisesi* bir rivayete göre Aralık 626, başka bir rivayete göre Aralık 627 yılında gerçekleşti. Mukavkıs'tan gelen hediyeler ise Mayıs 628'de oldu. Eğer birinci rivayeti dikkat alırsa iki olay arasında on altı ay gibi bir zaman farkı olur. İkinci rivayeti dikkate alırsak arada dört aylık bir süre farkı olacaktır. Sonuç olarak şunu diyebiliriz. Arada dört ay veya on dört ay olması Hz. Peygamber'in Hassân'ı mükâfatlandırmasına mani değildir.

66 Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2: 434; Ali Aksu, "İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme (Sebepler ve Sonuçları Açısından)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1 (2004): 17. Hz. Aişe'nin iffetli olduğuna dair uzun bir kaside yazarak onun gönlünü almak istedi. Bu hususta bk. Hasan İbrahim, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal-İslâm Tarihi*, 1: 170.

67 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 5: 509.

bir sonuç verdi ve hamile kalan Sîrîn'den Abdurrahman adında bir oğlu oldu.⁶⁸ Abdurrahman'ın doğumuyla birlikte Sîrîn, ümmü veled konumuna erişerek özgürlüğüne kavuştu.⁶⁹ Dolayısıyla Hz. Peygamber tarafından ortaya konulan ümmü veled uygulamasının bir diğer örneği de baldızı Sîrîn oldu.

4. Hz. Peygamber'in Hz. Mâriye'yi Cârîye Eş Edinmesi

Hz. Mâriye ve kardeşi Medine'ye geldiklerinde kaldıkları yer hakkında iki farklı bilgi zikredilir. Birinci rivayet şöyledir: Hz. Peygamber, onları Ümmü Süleym bint Milhan'ın evine yerleştirdi.⁷⁰ Hatta oraya da giderek iki kız kardeşe İslâm'ı anlattı.⁷¹ İkisi de İslâm'ı din olarak kabul ettiklerini söylediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Mâriye'yi kendisi için aldı.⁷² Bu rivayeti zayıf bulup meşhur olan ikinci rivayeti seçmek yerine o günün şartlarında bunu gözden geçirmek uygun olacaktır. Şöyle ki; Hz. Peygamber bu iki kardeşi Medine'ye geldiği ilk günlerde yol yorgunluğunu atmaları için güvendiği hanımlardan olan Enes b. Mâlik'in annesi Ümmü Süleym'in evine yerleştirmesi daha muhtemeldir. Zira iki sahipsiz kadını bir hanıma emanet etmek daha makuldür. O halde diyebiliriz ki iki kız kardeşin henüz sahiplerine verilmeden Önce misafirlik sürelerinin bitmesi beklenmiştir. Dinlendikten sonra Hz. Peygamber'in onlarla konuştuğunu ve bundan sonra Hz. Mâriye'yi cârîye eş aldığını söyleyebiliriz.⁷³

Meşhur olan rivayete göre ise Hz. Peygamber Hz. Mâriye'yi Hâris b. Nu'man'ın evine yerleştirdi.⁷⁴ Yukarda bahsedildiği üzere misafirlik bittikten sonra onu buraya yerleştirmiş olmalıdır. Aslında Hz. Peygamber'in, Hâris'in evini daha önce Hz. Âişe Mekke'den hicret ettiği zaman mescitte onun için yer ayrılana

68 Taberî, *Tarihü'l-ümem*, 2: 141; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 2: 191; İbn Kesîr, *Fusûl*, 253; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 4: 457; Kastallânî, *el-Mevahibü'l-ledüniyye*, 2: 101.

69 Mehdi Rızkullah Ahmed, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 520.

70 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 134; Taberî, *Tarihü'l-Ümem*, 2: 141; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 503.

71 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 134; Muir, *The Life of Mahomed*, 158. Rivayetlere göre onlar yolda iken Müslüman olmuşlardı. Hz. Peygamber ya Hâtüb'in davetinden haberdar değildi ya da Müslümanlığı benimsemiş olan bu iki cârîyeyi İslâm dini hakkında kendi diliyle bilgilendirmek istemiştir.

72 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 134. Bu sıralarda Hz. Peygamber altmış yaşlarındaydı. Bu hususta bk. Ebû Rıdvân, *Hz. Muhammed Neden Çok Evlendi*, haz. Ahmet Karadut, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, trz, 70.

73 Muhammed İbn İshak, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Hamîdullah, (Konya: Hizmet Matbası, 1981/1401), 1: 251.

74 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 227; Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilberr, *el-İstiâb fî ma'rîfeli'l-ashâb*, thk. Muhammed Abdülmenam Berî, Cemal Tahir Neccar, (Beyrût: 1415/1995), 4: 270; 1: 368; Cemil, *Zevcâtü'n-nebiyyi*, 126; Abdurrahman, *Nisau'n-nebi*, 196.

kadar kullandığını biliyoruz.⁷⁵ Yine bir diğer eşi Safiyye b. Huyay b. Ahtab'ı da Medine'ye ilk geldiği günlerde bu eve getirilmiştir.⁷⁶ Bu ev Mescid'e yakın olması sebebiyle Hz. Peygamber tarafından ihtiyaç halinde kullanılmaktaydı.⁷⁷ Anlaşılan o ki eşlerine daimi kalacakları yeri bulana kadar burasını kullanmaktaydı. Hâris de bundan zevk duymaktaydı. Bu duruma uygun olarak Hz. Peygamber Hz. Mâriye'yi bir müddet burada bıraktıktan sonra devamlı kalacağı yer olan Âliye'deki bir eve yerleştirdi.

Hz. Mâriye'nin evinin belirlenmesi biraz tuhaftır. Zira Hz. Peygamber diğer eşlerine Mescid-i Nebevî'de odalar tahsis edip, hepsini bir arada tutarken Hz. Mâriye'ye buradan uzak bir mahalleye yerleştirmiştir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber Medine'ye hicretinden kısa bir süre sonra Mescid-i Nebevî'nin imarına başladı. Mescid ile birlikte eşleri için kalacak yer de yaptı. O sırada Hz. Âişe ve Sevde ile evli olduğu için onların her birisine Mescid'in doğu tarafına birer oda inşa etti.⁷⁸ Bu odaların kapıları mescide açılıyordu. Zaman içerisinde Hz. Peygamber'in evliliklerinin sayısı arttıkça ilave odalar yapıldı. Bu odaların sayısının Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma'nın odası hariç dokuza kadar çıktığı rivayet edilir.⁷⁹

Hz. Peygamber hür eşlerini bu şekilde yerleştirdi. Burada akıllara acaba Hz. Mâriye'ye yer kalmadığı için onun ayrı bir yere yerleştirildiği ihtimali akla gelebilir. Ancak Hz. Peygamber'in evlilik kronolojisi dikkate alındığında bunun asılsız bir iddiadan ibaret olduğu anlaşılır. Çünkü Hz. Peygamber, Hz. Mâriye'den sonra evlendiği Hz. Meymûne'yi mescidin bitişiğine yerleştirmişti. Bunun manası şudur; Mescid'de yer olmasına rağmen Hz. Mâriye'yi başka bir yere indirdi.⁸⁰ Burası ise bir oda yapılarak Hz. Meymûne'ye verildi ancak Hz. Meymûne'nin odasının yeri tam olarak bilinmemektedir. Mescid'e bitişik olduğu hatta Hz. Peygamber'in vefatına neden olan hastalığına burada yakalandığı bilinmektedir. Abdül-Ganî onun evinin Mescid'in doğusunda olabileceğini söyler.⁸¹

Hz. Mâriye ile aynı statüde olan yani Hz. Mâriye gibi câriye eş olan Reyhâne'nin

⁷⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 238.

⁷⁶ Abdurrahman, *Nisau'n-nebi*, 172.

⁷⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 388.

⁷⁸ Muhammed İlyas Abdül-Ganî, *Buyûtü's-sahâbe havle'l-mescid-i'n-nebevîyye's-şerîfiyye*, (Medine: yy, 1420/1999), 15.

⁷⁹ Abdül-Ganî, 15; Nebi Bozkurt-Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mescid-i Nebevî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 29: 282. Hz. Fâtıma için bk. Hatice Uluşık, Hz. Fâtıma, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2020).

⁸⁰ Salih Tuğ, "Rasulullah Muhammed (a.s.)'in Evliliklerinde Kronolojik Yapı", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, 203-208.

⁸¹ Abdül-Ganî, 33.

de bu odalarda değil de Ümmü Münzir bint Kays'ın evinde kaldığı bilgisi önemlidir.⁸² Nitekim o hicretin 5. yılında Ümmü Habibe, Safiye ve Meymûne'den önce Hz. Peygamber'in eşi olmasına rağmen Mescid'deki odalarda ikamet etmedi. Anlaşılan o ki bu odalar hür eşler için diğer bir deyişle Hz. Peygamber'den ilim tahsil eden "Ümmühatü'l-Mü'minin" için tahsis edilmişti.

Yukarıdaki bilgilerden sonra Hz. Peygamber'in Hz. Mâriye'ye ayrı bir ev tahsis etme sebebinin açıklanması gerekir. Bu konuda birçok gerekçe sayılabilir. Öncelikli olarak Hz. Peygamber'in evliliklerinin sosyal, kültürel ve siyasi birçok sebebi olduğu kesindir. Ayrıca onun bazı evliliklerinin teşri, yani hüküm koyma gibi veçheleri de vardı.⁸³ Yani rahmet Peygamberi olan Hz. Muhammed'in tek görevi ilahi vahyi insanlara iletme değildi. O, sadece Allah ile kul arasında bir postacı değildi. Aynı zamanda bir rehber ve önderdi. Toplumda var olan noksanlıkları bizzat kendisi görerek ve hayatına uygulayarak düzeltmekle vazifeliydi. Bazı köklü değişiklikleri bizzat kendisi uygulayarak yapabiliyordu. Bu açıdan bakıldığında câriyeye değer vermeyen, onlarla istediği yerde hatta diğer eşlerinin bulunduğu evde birlikte olan Araplara örnek olmak için Hz. Mâriye ile evlilik gerekirdi. Evlilikle birlikte câriye eşi ev açılacak ve şu esas bina edilecekti: Eğer sizin de birlikte olmak istediğiniz bir câriyeniz var ise ona ayrı ev açın ki onu hem diğer câriyelerinizden ayırın hem de evinizdeki hür kadınlardan farklı olsunlar. Böylelikle hem câriyelerin hem de evdeki eşlerin hukuku korunmuş olacaktır. Hz. Peygamber'in başlattığı bu uygulama sebebiyle, İslâm hukukuna birlikte olunmak istenilen câriyenin şartları arasında, ona ayrı bir ev açılması ve gerekli zamanın ayrılması şartı getirildi.⁸⁴

Eş olarak seçilen câriyeye ev açmanın bir diğer sebebi olarak da nesebin korunması düşüncesini gösterebiliriz. Kendisinden faydalanan câriye bu ilişkiden çocuk dünyaya getirebilir. Eğer câriye ayrı bir evde olur ve efendisinin onunla birlikte olduğu açıkça bilinirse doğan çocuğun nesebi de açıkça belli olur. Nitekim Hz. Peygamber "Çocuk yatağın sahibi olan kocaya aittir"⁸⁵ dediği için câriyeden doğacak çocuğun belli bir hanede doğması uygun olacaktır. Diğer

82 Kazıcı, *Hz. Muhammed'in Aile Hayatı*, 346; Hayati Yılmaz, "Reyhâne bint. Şem'un", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 35: 42.

83 Hz. Peygamber'in, azadlısı Zeyd b. Hârise ile Zeyneb bint Cahş'ı evlendirmesi, Zeyneb'in boşanması ve kendi nikâhına alması bu duruma benzer bir örnektir. Bu hususta bk. İbn Kesir 7: 173; Neşet Çağatay, "Zeyneb bint Cahş", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, 13/553.

84 Aydın-Hamidullah, "Köle", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 26: 241; Komisyon, "Şebbehâtü Havle'r-Rık ve't-Teserrâ", *Mevsuâtü Beyâni'l-İslâm*, Cilt: 14, 137-175.

85 Buhârî, "Büyû", 3, 100; Müslim, "Radâ", 36; Tirmizî, Radâ, 8; İbn Mâce, "Nikâh", 59; Mâlik, *Muvatta*; "Akdiye", 20.

bir sebep ise hür eş ve câriye eş arasındaki ayrımı belirlemektir. Çünkü hür eş ile câriyenin aynı kefeye konulması ikisinin aynı hakka sahip olması o zamanın kadınları için kolay kabul edilebilir bir durum değildir.

Bilinmesi gereken bir diğer husus ise câriyeler ile aile hayatı yaşamak için nikâh akdine gerek olmaması mevzudur. Nikâh gibi câriyelik (Milk akdi) de bir akittir. Nikâh akdi iki kişinin karşılıklı olarak aile kurmak için yaptığı sözleşmedir. Milk akdi ise sahip olma manasına geldiğinden sahibine karı-koca olma imkanı verdiği gibi nikâh akdinden daha kuvvetli bir akittir. Nikâh akdinden daha kuvvetli bir akit olduğu için onun yerine geçer.⁸⁶ Bu husus İslâm hukukunda bu şekilde olduğu gibi o gün ki Arap toplumunda da böyle anlaşılmaktaydı. Dolayısıyla efendinin câriyesine nikâh akdi yapmasına gerek yoktur. Hz. Peygamber Hz. Mâriye ile böyle bir akit kurduğunda nikâh akdi gerçekleşmemiştir. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in eşleri için ödediği mihir, nikâh törenleri ve düğünler hakkında bilgiler verilmektedir.⁸⁷ Oysaki Hz. Mâriye hakkında böyle bir rivayet bulunmamaktadır. Çünkü onunla Hz. Peygamber arasında nikâh akdi gerçekleşmemiştir.

Hz. Peygamber, eşini Hâris b. Nu'man'ın evinde bir süre ikamet ettirdikten sonra Medine'nin güney doğusunda bulunan mahallelerden Âliye semtine taşıdı.⁸⁸ Hz. Peygamber'in bu kararında eşlerinin kıskançlıkları etkili olduğu rivayet edilir. Çünkü Hz. Mâriye, diğer eşlerin oturduğu yere yakın bir yerde oturuyordu. Hz. Peygamber'in sık sık onun yanına gitmesine şahit olan Peygamber eşleri durumdan rahatsız olunca biraz daha uzak yere taşındı. Hz. Peygamber'in onu Âliye'ye yerleştirmesinde Hz. Mâriye'nin önceki hayatı da etkili olmalı. Çünkü o, çocukluk ve gençliğini köyde geçirmişti. Kır havasına alışkındı. Âliye ise taze çiçek kokularının yayıldığı ve Medine meyvelerinin bittiği yerd.⁸⁹ Yine onun Âliye'ye yerleştirilmesinde hamile kalması da etkili olmuş olabilir. Hz. Mâriye'nin hamile kalması, onun ve bebeğin temiz havaya ihtiyaç duyması ve özellikle şehrin içerisinde var olan hastalıklardan da korunmaları gibi gerekçelerle Hz.

86 Halit Çalış, "İslâm Hukuku Literatüründe Eşya Hukukunun Temel Kavramları ve Konu ve Kapsam Açısından 'Milk' Terimi", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2 (2003): 185-205; Hasan Hacak, "Milk", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), 30: 62-64; Ahmet Akgündüz, *Tüm yönleriyle Osmanlı'da Harem*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2007), 56; Ali Rıza Demircan, *Câriyeler ve Sömürülen Cinsellikleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, İlaveli, 2012), 31.

87 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 485-502.

88 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 227; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 1: 152; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 502; Muir, *The Life of Mahomed*, 158.

89 Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 2: 378; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 502; Esbehânî, *Mağrifetü ashâbe*, 1: 972.

Peygamber onlar için bu yeri seçmiş olabilir.

Âliye mahallesi Yahudilerin yaşadığı bir yerdi. Hz. Mâriye'nin yerleştiği evin Benî Nadir Yahudilerinden olan Muhayrik'a ait olması muhtemeldir. Bilgin bir din adamı olan Muhayrik, ölmeden önce kendisine ait malları Hz. Peygamber'e hediye etmişti.⁹⁰ Hz. Peygamber de bu malları hayır işlerinde harcamıştı. Bu mallar yedi duvarla çevrili yedi bahçeydi.⁹¹ Bu yedi bahçeden birinde Hz. Mâriye kaldığı için buraya daha sonra “meşrebetü Ümmü İbrahim” denildi.⁹² Bu ev Medine'nin doğusunda bahçeler arasında küçük ve zarif bir evdi. Eni, boyu aynıydı, ortasında bir duvar ile bölünmüştü. Duvarın üzeri kalın odunla döşenmişti ve bu döşemeye zarif bir merdivenle çıkılıyordu. Bunun da yukarı tarafında iki oda ve bir sofa bulunmaktaydı. Hz. Peygamber yazın bu sofada otururdu.⁹³

Hz. Mâriye'nin diğer eşlerden uzak bir yere yerleştirilmesi eşlerin kıskançlığını gidermeye yetmedi. Aslında ilk başlarda güzelliğine rağmen peygamber eşleri Hz. Mâriye'yi bir câriye olduğu için önemsememişlerdi. Fakat durum hiç de düşündükleri gibi olmadı; Hz. Peygamber onun yanına sık sık gitti ve uzun süre onunla birlikte kaldı.⁹⁴ Ona diğer eşlerine davrandığı gibi davranıyordu. Üstelik onu kendi eşleri gibi tesettüre bürümüştü.⁹⁵ Onun örtünmesi peygamber eşlerine ağır geldi.⁹⁶ Hz. Âişe bu hususu şöyle dile getirir:

Hiçbir kadını Hz. Mâriye kadar kıskanmadım. Çünkü o güzel ve kıvrırcık saçlıydı. Resûlullah da onu beğenmişti. Onun bu evi bize yakındı. Resûlullah gece ve

90 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 502; Abdurrahman Muhammed, 61; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 9: 151; Muir, *The Life of Mahomed*, 158. Belazûrî'nin bildirdiğine göre Muhayrik Müslüman oldu. O, Uhud Savaşına gitmeden önce bütün mallarını Hz. Peygamber'e sadaka hükmünde teslim etti. Hz. Peygamber onun hakkında şöyle dedi: “Muhayrik Yahûdilerden ilk Müslüman olandır. Selmân ise Farisilerden ilk Müslüman olandır. Bilal ise Habeşlilerden ilk Müslüman olandır.” Bu hususta bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 9/ 152. İbn Sa'd, diğer kaynakların aksine Muhayrik'in İslâmiyet'i benimsemediğini, bu yüzden cenaze namazı kılınmadan Müslüman mezarlığının bitişiğine defnedildiğini, Hz. Peygamber'in ona hayır duada bulunmadığını, onun için sadece, “Muhayrik yahudilerin en hayırlısıydı” dediğini belirtmiştir. Bu hususta bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 502; İbrahim Hatiboğlu, “Muhayrik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 31: 22.

91 Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzûrî, *Fütûhu'l-buldân*, (Beyrût: Müessesetü'l-Mearif, 1987/1407), 28; Esbehânî, *Mağrifetü ashâbe*, 1: 971.

92 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 212; Muhammed bin Sâlih ed-Dimeşkî, *Peygamber Külliyyâtı*, (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2006), 8: 413-414; Mâlik, *Wives Of The Prophet*, 164.

93 Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *et-Teratibu'l-idariyye*, çev: Ahmet Özel, (İstanbul: İz yayıncılık, 2003), 2: 149.

94 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 212.

95 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 212; Belâzûrî, *Ensâb*, 2: 86; Cemil, *Zevcâtü'n-nebiyyi*, 125; Abdurrahman, *Nisau'n-nebî*, 197.

96 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 135; Abdurrahman, *Nisau'n-nebî*, 197.

gündüz oraya giderdi. Bizim kıskanmamız üzerine onu Aliye'ye götürdü. Fakat oraya da sık sık gidip gelmeyi sürdürdü. Allah ona evlat vermiş bizi ise bundan mahrum bırakmıştı.⁹⁷

5. İbrahim'in Doğumu

Hz. Mâriye yalnız başına kaldığında, Hâcer'in Mısırlı oluşu ve onun Arapların annesi oluşu üzerine düşünmeyi âdet edindi. Şöyle bir benzetme yapmaktan çekinmiyordu. Hâcer de kendisi de Mısırlı câriyelerdi. Hâcer, Sâre tarafından Hz. İbrahim'e hediye edilmişti, o da Mukavkıs tarafından Hz. Muhammed'e hediye edilmişti.⁹⁸ Üstelik o, yaşlı da değildi. Çocuk doğuracak bir çağdaydı. Birden bire hamile olduğu vehmine kapıldı. Durumu kız kardeşine açtı. Kısa bir süre sonra bebeğin karnında oynaması ile hamile olduğu anlaşıldı.⁹⁹ Hamile olduğunu anlayanca durumu Hz. Peygamber'e bildirdi.¹⁰⁰

Hz. Peygamber'in Hz. Hatice dışındaki hanımlarından çocuğu olmadı.¹⁰¹ Hatice'den olma çocukları ise Mekke döneminde doğdular. Medine'de bir çocuklarının olması hem Medine halkına gurur hem de onu doğuracak olan kadına onur verirdi. Dolayısıyla Hz. Mâriye'nin hamile kalması Medinelileri sevindirirken peygamberin diğer eşlerini kıskandırdı.

Hz. Mâriye'nin doğumu yaklaşıncı Hz. Peygamber'in diğer çocuklarına ebelik yapan Selma, yaşlı bir kadın olmasına rağmen onun Âliye semtindeki evine gitti.¹⁰² Hicretin sekizinci yılında zilhicce ayı gelince Hz. Mâriye oğlunu

97 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 212-213; Belâzürî, *Ensâb*, 2: 87; Kazıcı, *Hz. Muhammed'in Aile Hayatı*, 312.

98 Abdurrahman, *Nisau'n-nebi*, 197.

99 Kazıcı, *Hz. Muhammed'in Aile Hayatı*, 320; Adevi, *Mâriye el-Kıbtıyye*, 27; Abdurrahman, *Nisau'n-nebi*, 198.

100 Cemil, *Zevcâtü'n-nebiyyi*, 126.

101 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 3: 198; Mahmud Şakir, *et-Târihi'l-İslâm*, (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâm, 2000/1421), 2: 352; Esbehânî, *Mağrifetü ashâbe*, 1: 971; Mustafa Özdamar, *Ehl-i Beyt*, (İstanbul: Kırk Kandı, 2008), 109.

102 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 212; Belâzürî, *Ensâb*, 2: 86; Taberî, *Tarihü'l-ümem*, 2: 177; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 152; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 502; Adevi, *Mâriye el-Kıbtıyye*, 45; Abdurrahman, *Nisau'n-nebi*, 201-202 Lings, *Muhammed*, 315; Asri Çubukçu, "İbrahim", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 21: 273. Selma, Safiyye b. Abdulmuttalib'in câriyesi olduğu daha sonra Hz. Peygamber'in hizmetine geçtiği veya annesinin Âmine'nin kölesi olduğu ondan Hz. Peygamber'e intikal ettiği söylenilir. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Eren, "Ümmü Râfi", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 42: 327. Selma Hz. Peygamber'in ailesinden pek çok kadının ebeliğini yapan bir nevi özel aile ebesiydi. Bu hususta bk. Elnura Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 393.

dünyaya getirdi.¹⁰³ Doğum yaptığı yer uzun süredir yaşadığı Âliye'deki evdi.¹⁰⁴ Çocuğun doğum haberini Selma'nın kocası Ebû Rafî' verdi. Hz Peygamber ona bir köle hediye etti.¹⁰⁵ Çocuk doğunca Cebail (a.s.) Hz Peygamber'e gelerek "Esselam Aleyke İbrahim babası"¹⁰⁶ veya "Ey İbrahim babası" diye hitap etti.¹⁰⁷ Yedinci gününde Ensâr'dan Ebû Hind Beyâdî onu traş etti. Saçlarını bir yere gömdüler. Allah Resûlü çocuğun saçlarının ağırlığınca fakirlere yardım ve tasaddukta bulundu.¹⁰⁸ Hz. Peygamber ona İbrahim ismini verdi.¹⁰⁹ Ertesi Sabah namazdan sonra Hz. Peygamber ashabına: "Ona atamın adı olan İbrahim ismini verdim." dedi.¹¹⁰

Hz. Peygamber'in çocuğunun Medine'de dünyaya gelmesi Ensâr'ı çok sevindirdiği muhakkaktır. Onlar bu sevinçle birlikte İbrahim'e sütannelik etme hususunda da yarıştılar.¹¹¹ Berâ b. Evs'in karısı Ümmü Bürde bint Münzir b. Zeyd el-Ensârî adında bir kadın geldi.¹¹² Asıl adı Kebeşe bint Münzir b. Zeyd b. Lebîd b.

103 İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 7; Taberî, *Tarihü'l-ümem*, 2: 177; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 2: 233; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 5: 508; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve mağrifeti ahvali sahîbe's-seriyye*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988/1408), 5: 429; Adevi, *Mâriye el-Kıbtiyye*, 45; Cemil, *Zevcâtü'n-nebiyyi*, 128.

104 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 2: 458-459; Ebî Yusuf Ya'kub b. Süfyan el-Fesevî, *Kitabü mağrife ve't-tarih*, thk. Ekrem Ziya el- Ömerî, (Medine: Mektebetü Dâru b. Medînetü'l-Münevver, 1410), 3: 324-330; İbn Kesir, *Fusûl*, 241; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 18: 138; Mehmet Zihni Efendi, *Meşahirü'n-Nisa*, (İstanbul: Matbaî Amire, 1295), 2: 198; Adevi, *Mâriye el-Kıbtiyye*, 45; Çubukçu, "İbrahim", *DİA*, 21: 273.

105 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 212; Belâzürî, 2: 86; Taberî, *Tarihü'l-ümem*, 2: 178; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 1: 152; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 503; Cemil, *Zevcâtü'n-nebiyyi* 128; Adevi, *Mâriye el-Kıbtiyye*, 45. Asıl adı İbrahim veya Eslem olan Ebû Rafî' de Mariye gibi Mısır asıllı bir köledir. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10: 51. İbn Kesir ona gerdanlık hediye edildiğini rivayet eder. Detaylı bilgi için bk. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 503.

106 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 214; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 9: 26; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1: 164; Adevi, *Mâriye el-Kıbtiyye*, 45.

107 İbn Sa'd, 8: 214; Esbehânî, *Mağrifetü ashâbe*, 1: 972; Çubukçu, "İbrahim", *DİA*, 21: 274; Fatimatüz Zehra Kamacı, *Hz. Peygamber'in Günlük Hayatı (Mescid'i Nebevi)*, İnkılab Yayınları, İstanbul 2013, 111.

108 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 1: 152; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 503; Adevi, *Mâriye el-Kıbtiyye*, 45; Cemil, *Zevcâtü'n-nebiyyi*, 128; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 18: 138; Çubukçu, "İbrahim", *DİA*, 21: 274.

109 Belâzürî, *Ensâb*, 2: 86; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 1: 152; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 18: 138; Adevi, *Mâriye el-Kıbtiyye*, 45.

110 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 18: 138; Lings, *Muhammed*, 315; Adevi, *Mâriye el-Kıbtiyye*, 46; Çubukçu, "İbrahim", *DİA*, 21: 274.

111 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 212; Abdurrahman, *Nisau'n-nebi*, 202; Çubukçu, "İbrahim", *DİA*, 21: 274.

112 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1: 136; Taberî, *Tarihü'l-ümem*, 2: 177; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 2: 233;

Hidâş idi.¹¹³ Lakabı Ümmü Bürde veya Ümmü Seyf idi.¹¹⁴ Hz. Peygamber çocuğuna sütanne olarak onu seçti. Kendisine ait deve ve koyun sütlerini de ona tahsis etti.¹¹⁵ Hz. Mâriye ve oğlunun bu koyunların sütünden bol bol içtiği söylenilir.¹¹⁶

Hz. Mâriye'nin doğumu peygamberin diğer eşlerini kıskandırdı. Hz. Âişe ile Hz. Peygamber arasında geçen şu olay buna örnek gösterilir. İbrahim ara sıra Âliye semtindeki evinlerinden alınarak Mescid'e getirilirdi. Bir gün Hz. Peygamber kucağına oğlunu alarak Hz. Âişe'ye: "Bana ne kadar benzediğine bak." dedi. Hz. Âişe: "Hiç benzerlik göremiyorum."¹¹⁷ dedi. Hz. Peygamber: "Benim gibi etli değil mi?" demesi üzere Hz. Âişe: "Koyun sütüyle beslenen çocuk elbette etli olacak." dedi.¹¹⁸ Hâlbuki Hz. Mâriye İbrahim'e hamileyken Cebrail (a.s.), Hz. Peygamber'e gelerek insanlar içerisinde kendisine en çok benzeyen kimsenin İbrahim olduğu müjdesini vermişti.¹¹⁹

6. İkinci İfk Hadisesi

İkinci İfk Hadisesi olarak yorumlanacak bu olayın Hz. Mâriye ile onunla birlikte Mısır'dan geldiği iddia edilen amcaoğlu Mâbur arasından cereyan ettiği anlatılır. Rivayete göre Mukavkıs'ın Hz. Peygamber'e gönderdiği hediyeler arasında Mâbur adında bir köle de vardı.¹²⁰ Daha önce onun Hz. Mâriye'nin amcasının oğlu veya kardeşi olduğu hakkında rivayetlerin bulunduğunu söylemiştik. Hâtıb Mısır'dan getirirken ona İslâm'ı anlattı fakat o yaşının verdiği kibir ve inatçılıktan dolayı Müslüman olmadı.¹²¹ Onun Medine'ye geldikten sonra Hz. Mâriye ile görüşmeye devam etmesi dedikoduya neden oldu.

Mâbur, ilk zamanlarda Hz. Mâriye'nin yanına rahatlıkla girip çıkmaktaydı.¹²²

Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 18: 138.

113 Belâzürî, *Ensâb*, 2: 86.

114 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 1: 152; Zehebi, *Siyer*, 2: 278; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 18: 138; Adevi, *Mâriye el-Kıbtîyye*, 46.

115 Çubukçu, "İbrahim", *DİA*, 21: 274. İbrahim'e sütnine tutulması annesinin hür hükmüne geçtiğine delil gösterilebilir. Çünkü Araplarda hür kadının çocukları sütanneye verildi. Bu hususta bk. Abdülbaki Gölpınar, *Sosyal Açıdan İslâm Tarihi*, (İstanbul: İnkılap ve Akka Kitapevi, 1975), 173.

116 Belâzürî, *Ensâb*, 2: 86.

117 Belâzürî, *Ensâb*, 2: 87; Muir, *The Life of Mahomed*, 160 Abdurrahman, *Nisau'n-nebi*, 202.

118 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 5: 504.

119 Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî eş-Şamî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîret-i hayri'l-ibâd*, thk. Mustafa Abdulvahid, (Kahire: yy, 1990/1410), 2: 156.

120 İbn Abdilhakem, *Futuhu Mısır*, 71; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 2: 267; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 5: 3; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 4: 394; Cemil, *Zevcâtü'n-nebiyyi*, 127.

121 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 212.

122 Adevi, *Mâriye el-Kıbtîyye*, 31. Esbehâni bu olayın failinin Nebatlı biri olduğunu söyler.

Çünkü Mısır'daki adetler böyleydi. O, sık sık Hz. Mâriye'nin yanına girer onunla konuşur ve onun su, odun, ekmek vb. ihtiyaçlarını getirirdi.¹²³ Bu durumdan haberdar olan bazı münafıklar dedikodu yaymaya başladılar. Onların birbirlerine çok yakın olduklarını söylediler. Dedikodular bir müddet sonra Hz. Peygamber'in kulağına gitti. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hz. Ali'yi çağırdı ve ona: "Durumu takip et, şayet dedikleri gibiyse (yani onlar beraber iseler) köleyi öldür." emrini verdi. Hz. Ali kılıcını kuşanıp Hz. Mâriye'nin evine vardığında ikisini yan yana gördü. Olayın bundan sonraki seyri hakkında farklı rivayetler vardır. Birinci rivayete göre Hz. Ali kılıcını çekince öldürüleceğini anlayan Mâbur hurma ağacına çıktı. Ancak dengesini kaybedip ağaçtan düşerken ağaca veya dallarına takılıp elbisesi yırtılmayla açıldı ve bu esnada onun daha önceden iğdiş olduğu anlaşıldı. İkinci rivayete göre Mâbur, Hz. Ali'yi görünce korkudan örtüsünü başına бүrүdү ve iğdiş edildiği anlaşıldı. Üçüncü rivayete göre kuyuda serinliyordu. Hz. Ali onu kuyudan çıkardı. Üzerinde elbisesi olmadığı için iğdiş edildiği anlaşıldı.¹²⁴ Sonuncu rivayete göre ise kalacağı çadırını yapıyordu ki bu arada Hz. Ali onu geriden takip etti. O eğilince iğdiş edildiği anlaşıldı. Bu rivayetleri inceleyen Adevi der ki: "Aslında rivayetlerin hepsi olabilir. Şöyle ki Hz. Ali onu tek bir halde değil de bütün hallerde gördü. Ta ki onun hadım edildiğine kanaat getirene kadar."¹²⁵ Hz. Ali, Mâbur'un hadım edildiğine kanaat getirdikten sonra Hz. Peygamber'in yanına varıp durumu anlattı. Duruma memnun olan Hz. Peygamber: "Benim Ehl-i Beytimden her türlü belayı salan Allah'a hamd olsun." dedi.¹²⁶

Bu olay Hz. Peygamber'in rahmet peygamberi olmasına çok uyuşmuyor gibi görülebilir. Çünkü bu rivayete göre o, birisinin yargılanmadan ve olay aydınlatılmadan direkt olarak öldürmesine izin vermiş gibi bir anlam çıkar. Olay, Hz. Peygamber'in hayatına ve yaşayışına ters gibi görüldüğünden konu bazı âlimlerce değerlendirilmiş ve olayın doğruluğuna dair şüpheler ortaya konmuştur. Fakat bu olayın güvenilir kaynaklarda zikredilmesi şüpheleri kısmen ortadan kaldırır. Muhtemelen bunun bir iftira olduğunu bilen Hz. Peygamber, Süleyman (a.s.) gibi davrandı. İki kadının bir çocuğu çekiştirerek üzerinde hak iddia etmeleri üzerine o: "Bir bıçak getirin keseyim de size bölüştüreyim." demişti. Aslında Hz. Süleyman'ın çocuğu kesmek gibi bir niyeti yoktu. Fakat

Daha sonra ise aynı olayı failini vermeden tekrar anlatır. Bu hususta bk. Esbehânî, *Mağrifetü ashâbe*, 1: 973.

123 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 214; Cemil, *Zevcâtü'n-nebiyyi*, 127; Adevi, *Mâriye el-Kıbtıyye*, 31.

124 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 9/ 26.

125 Adevi, *Mâriye el-Kıbtıyye*, 32-33.

126 İbn İshak, *es-Sîre*, 1: 252; İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 214; Belâzürî, *Ensâb*, 2: 87; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 2: 233; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 5: 504; Esbehânî, *Mağrifetü ashâbe*, 1: 973; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 9/ 26; Cemil, *Zevcâtü'n-nebiyyi*, 127.

olayın iç yüzünün aydınlanması için böyle davranması gerekiyordu.¹²⁷ İlk *İfk Hadisesi*'nde ashâbıyla meseleyi görüşüp bu konuda ilahi bir mesaj gelmesini bekleyen Hz. Peygamber, ikincisinde hiç beklemeden ve olayın faillerine bir şey sormadan Hz. Ali'ye emir vermesi konu hakkında kafasında bir şeyler olduğunu göstermektedir. Büyük olasılıkla Hz. Peygamber karısına odun ve erzak götürmesi için izin verdiği adamın iğdiş edilmiş olduğunu biliyordu. Çünkü Hz. Peygamber de bir erkekti ve câriye eşini kıskanmaması mümkün değildi. Eşinin kendisini aldatacak bir erkekle görüşmesine fırsat vermezdi. Nitekim bir defasında Sa'd b. Ubâde "Karımla birlikte bir erkek görsem hiç aman vermeden onu kılıcımın ağzıyla tepelerim." demesi üzerine Hz. Peygamber: "Sa'd'ın kıskançlığına şaşıyor musunuz? Emin olun ki ben ondan daha kıskancım..."¹²⁸ demiştir. Hz. Peygamber'in onların görüşmesine izin vermesi ise onların yakın olmalarıyla alakalı olmalıdır. Çünkü bu ikisi bir rivayete göre kardeş bir rivayete göre amca çocuklarıydı. Kaldı ki Mâbur iğdiş edilmiş birisiydi. Bir kadına zarar verecek nitelikte değildi.

Son olarak bu hadisede sahâbenin tutumunu değerlendirecek olursak, ilk *İfk Hadisesi*'nden gerekli dersi çıkaran sahâbe, ikincisine kolay kolay düşmedi. Ashâb bu işe tenezzül etmediğinden birkaç münafık hariç kimse hadiseyi dillendirmede. Buradan anlaşılıyor ki sahâbe, insan olmaları hasebiyle hata yapabilir, ancak bu hatalar peygamberi üslup ile düzeltildikten sonra asla bir daha tekerrür etmezdi. Çünkü sahâbe halden anlayan kimselerdi, Hz. Peygamber ise nefisleri terbiye eden bir rehberdi.

7. İlâ Hadisesi:

Sözlükte yemin etmek manasına gelen ilâ kelimesi, terim olarak kocanın şarta bağlamak suretiyle eşiyle ilişkide bulunmaması demektir.¹²⁹ İlâ hadisesiyle alakalı olan Tahrim sûresinin bir ve dördüncü âyetlerinin Hz. Mâriye için indirildiği rivayet edilir ve olayla alakalı bir de hadise anlatılır. Ancak bu âyetlerin nüzul sebebi konusunda ihtilaf vardır.¹³⁰ Çünkü bu âyetlerle alakalı kaynaklarda başka hadiselerden de bahsedilir. Bunlardan meşhur olan iki rivayeti ele alalım.

Birinci rivayete göre Hz. Peygamber, Hz. Mâriye'yi mescide getirtti, eşi

127 İbn Kayyim el-Cevzî, 5: 16-17.

128 Buhârî, "Nikâh", 107.

129 Hamdi Döndüren, "İlâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 22: 61.

130 İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, Çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner, (İstanbul Çağrı Yayınları, 1986), 14: 7956; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım ve Arkadaşları, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 21: 552. Bu konudaki farklı rivayetler için bk. Vehbe Zuhayli, *Tefsîrü'l-Münir*, çev. Hamdi Arslan ve Arkadaşları, Risale Yayınları, İstanbul 2005, 14: 545-546.

Hafsa'nın evinde olmadığı bir zamanda Hz. Mâriye ile birlikte oldu. Bu sırada babasının evinde olan Hafsa, biraz erken çıktığından ikisini kendi evinde buldu. Bu durum üzerine Hz. Peygamber'e: "Ey Allah'ın elçisi benim evimde, benim günümde mi?" diye çıkıştı. Hz. Peygamber bundan böyle Hz. Mâriye'nin kendisine haram olduğunu söyledi. Hafsa'nın bu konuda yemin talep etmesi üzerine: "Allah'a yemin ederim ki bundan sonra ona dokunmayacağım." dedi. Hafsa bunu komşusu Âişe'ye bildirdi.¹³¹

İkinci rivayet göre Hz. Peygamber adet üzere her ikindi vakti hanımlarını ziyaret eder, onların hal ve hatırlarını sorardı. Bu ziyaretler sırasında kendisine verilen hediye ve ikramları da geri çevirmezdi. İşte bu ziyaretler sırasında Zeyneb bint Caş kendisine gelen baldan şerbet yaparak Hz. Peygamber'e içirmeye başladı. Hz. Peygamber bunu pek sevdiğinden onun evinde her defasında daha fazla kalıyordu. Bu durum Hz. Âişe'nin gözünden kaçmadı. Bu uzun ziyaretlere son vermek için diğer eşlerden bazılarını örgütledi. Aralarında yaptıkları konuşmaya göre Hz. Peygamber'in yediği bal hakkında olumsuz konuşacaklardı. Nitekim Hz. Peygamber, Hafsa'nın yanına gelince: "Ey Allah'ın Resûlü meğafır mı yediniz?" dedi. O: "Hayır" deyince Hz. Hafsa: "O halde bu koku ne?" Hz. Peygamber: "Zeynep bana bal şerbeti içirdi." Hafsa: "Demek o balın arısı urfut ağacından yayılmış, bal toplamış" dedi. Bu durum üzerine Hz. Peygamber kendisine bal yemeyi haram kıldı.¹³² Hafsa da hadiseyi hemen Hz. Âişe'ye bildirdi. Böylelikle diğer eşler bu olaydan haberdar oldular. Olay üzerine aşağıdaki âyetler nazil oldu:

Ey peygamber! Eşlerinin rızasını arayarak, Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin sen kendine haram ediyorsun? Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir. Allah (gerektiğinde) yeminlerinizi bozmayı meşru kılmıştır. Allah sizin yardımcınızdır. O, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir. Hani peygamber eşlerinden birine, gizli bir söz söylemişti. Fakat eşi o sözü (başkasına) haber verip Allah da bunu peygambere bildirince, peygamber bunun bir kısmını bildirmiş, bir kısmından da vazgeçmişti. Peygamber bunu ona (sırrı açıklayan eşine) haber verince o, "Bunu sana kim bildirdi?" dedi. Peygamber, "Bunu bana,

131 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 227; İbn Kesir, *Tefsir*, 14: 7956; Râzî, *Tefsir*, 21: 552; Nureddin Ali b. Ahmed es-Semhûdî, *Vefâ'ül-vefâ bi ahbarî dâri'l-Mustafa*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrût, yy, trz), 1: 310. Cemil, *Zevcâtü'n-nebiyyi*, 123; Canon Sell, *The Life of Muhammad*, (London: 1913), 200; Abdurrahman, *Nisau'n-nebi*, 202; Haykal, *The Life of Muhammed*, 436; Nâsîf, "Mâriye el-Kıbtîyye", 79; Sadreddin Gümüş, "Hz. Peygamber'in Evlilikleriyle İlgili Ayetlerin Toplu Değerlendirilmesi", *Hz. Peygamber'in Aile Hayatı*, (İstanbul: İlmi Neşriyat, trz), 235-237; Muir, *The Life of Mahomed*, 160.

132 İbn Kesir, *Tefsir*, 14: 7958; Râzî, *Tefsir*, 21: 552; Ali Arslan, *Büyük Kur'an Tefsiri*, (İstanbul: Arslan Yayınları, trz), 15: 170-171.

hakkıyla bilen ve hakkıyla haberdar olan Allah haber verdi" dedi.¹³³

Bu âyetlerde Hz. Peygamber'in kendisine yasakladığı şeyin ne olduğu açıkça söylemediğinden yukarıdaki anlatılan iki olay da âyetin nüzulüne uygun düşmektedir. Dolayısıyla tefsirciler bu âyetleri açıklarken iki olayı da zikredeler. Hz. Peygamber gizlenmesi gereken durumu ifşa etmeleri ve bu durumunda vahiyle bildirilmesi üzerine bir ay süreyle eşlerinden ayrı kalmaya yemin etti.¹³⁴

Olayı bütün yönleriyle değerlendiren Mevdudî birinci hadisenin *Kütüb-i Sitte* içerisinde Nesâî'deki ufak bir pasaj haricinde diğer kaynaklarda zikredilmediğine dikkat çeker. Yine o ileri gelen birçok âlimin ikinci rivayete itibar ettiğini, Hz. Mâriye'yi kendisine haram kılma olayına pek itibar edilmediğini ifade eder. İkinci rivayetin *Sahihayn*'da geçmesi ve Hz. Âişe'den mervî olması sebebiyle onun doğruluğu daha isabetli gözükmektedir.¹³⁵ Ayrıca özellikle Hz. Mâriye için ayrı ev açan, onun ayrı yaşaması noktasında birçok uygulaması bulunan Hz. Peygamber'in onu Mescid'e çağırması ve onunla başka bir eşinin odasında birlikte olması gerçeklerle uyuşmuyor. Eşlerinin şeref ve haysiyetine önem veren Hz. Peygamber, onların gururlarını incitecek bu hareketi yapması da muhtemel değildir. Dolayısıyla ilâ hadisesinin failleri arasında Hz. Mâriye'yi görmek doğru değildir.

8. İbrahim'in Vefatı

H. Peygamber, Hz. Mâriye'ye gösterdiği saygı ve sevginin benzerini oğlu için de beslemekteydi. Onun bu sevgisini Enes şöyle dile getirir; "Resûlullah kadar çoluk çocuğuna merhametli bir kimse görmedim. O Medine'nin üst mahallesinde oturan oğlunu görmek için oraya gider ve bizi de beraberinde götürürdü. Yağmurlu havalarda dahi giderdi. Oraya gider oğlunu öper koklar geri dönerdik."¹³⁶

İki sene kadar yaşayan İbrahim bünyesinin zayıflığından veya Medine'deki hastalıklardan dolayı zayıf düştü ve bir müddet sonra vefat etti. Oğlu hastalandığında Hz. Peygamber yanı başındaydı. Aynı şekilde annesi ve teyzesi de yanındaydı. Son anlarında yeğenini yalnız bırakmayan Sîrin "Biz İbrahim hastalanınca yanındaydık. Kardeşimle ikimiz bağırarak dövünüyorduk.

133 Tahrim, 66/1-4.

134 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı (Meal-Tefsir)*, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1996), 3: 1163.

135 Ebû'l-Alâ Mevdudî, *Tefhimul Kur'an*, çev: Muhammed Han Kayanî ve Arkadaşları, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 6: 394.

136 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 5: 512; Adem Apak, *İslâm'ın Örnek Şahsiyetleri Ashâb-ı Kirâm*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 201.

Hız. Peygamber ise böyle davranmamızı yasakladı." demiştir.¹³⁷ Nitekim Hız. Peygamber, ölünün arkasından ağlamayı değil de Câhiliye adetlerine benzer şekilde orantısız dövünmeyi yasaklamıştı. Diğer türlü o da diğer insanlar gibi oğlu öldüğünde ağlayanlardan birisiydi. Oğlu vefat edince kucağına aldı ve gözlerinden yaşlar boşaldı. Orada bulunan Abdurrahman b. Avf, "Ey Allah'ın Rasulü sen bunu yasaklamadın mı? Müslümanlar seni ağlarken görürse onlar da ağlayacaktır." dediğinde bir müddet ağlayan Hız. Peygamber cevaben "Ben (Câhiliye devrindeki ağlamayı) yasakladım; fakat bunlar merhametten dökülen yaşlardır." dedi.¹³⁸

İbrahim vefat ettiğinde onu Fadl b. Abbas b. Abdulmuttalib yıkadı.¹³⁹ Hız. Peygamber oğlunun cenaze namazını kıldırdı.¹⁴⁰ Defin sırasında Hız. Peygamber oturuyordu. Tam bu esnada kerpiçlerin ayrıldığını görünce: "Sizden biriniz bir şey yaptığında onu mükemmel yapsın." dedi. Toprağı düzelttikten sonra: "Bu ne fayda ne de zarar verdi. Fakat hüzünlenenin gönlünü ferahlattı." dedi.¹⁴¹ Defin işlemi bitince mezara dökmek üzere bir kırba su istedi. Bir taş aldı ve onu İbrahim'in başucuna koydu.¹⁴² Onu *Cennetü'l-bakî* mezarlığına Osman b. Mazûn'un yanına defnettiler.¹⁴³ Çünkü Hız. Peygamber "Onu Osman b. Mazûn'un yanına defnedin." şeklinde bir ikazda bulunmuştur.¹⁴⁴

Hız. Peygamber oğlunu defnettikten sonra mezarın başında ağladı. Hız. Ebû Bekir ve Ömer ona "Allah'ın hakkını bilme konusunda sen herkesten önce gelirsın. Niçin ağlıyorsun?" dediklerinde Hız. Peygamber "Göz yaşarır, kalp hüzünlenir. Biz Rabbi gazaplandırarak şeyi söylemiyoruz. Eğer ahirette bir araya gelmeseydik daha çok üzülürdük. Ey İbrahim! Biz senin vefatından dolayı hüzünlüyük." cevabını verdi.¹⁴⁵

137 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 215; İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*, 68; Belâzürî, *Ensâb*, 2: 90.

138 İbn İshak, es-Sire, 1: 251-252; Belâzürî, *Ensâb*, 2: 88-89; Zehebî, *Siyer*, 2: 278-279; İbn Hadide, el-Misbâhü'l-mudi, 2: 116; Lings, Muhammed, 325; Cemil, *Zevcâtü'n-nebi*, 129; Philip K. Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev: Salih Tuğ, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1995), 1: 178; Mâlik, *Wives Of The Prophet*, 165.

139 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 215; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru Âlami'n-Nübelâ*, thk. Beşar Avvar Mağruf, (Beyrût: Müessesetü Risâle, trz), 2: 287; Belâzürî, *Ensâb*, 2: 88. Ümmü Bürde'nin de yıkadığı söylenir. Bu hususta bk. Belâzürî, *Ensâb*, 2: 88; Cemil, *Zevcâtü'n-nebiyyi*, 129.

140 Belâzürî, *Ensâb*, 2: 88; Makdisî, *Kitabû bed*, 5: 17; Cemil, *Zevcâtü'n-nebiyyi*, 129.

141 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 215-216; Belâzürî, *Ensâb*, 2: 88.

142 Belâzürî, *Ensâb*, 2: 88.

143 Belâzürî, *Ensâb*, 2: 88.

144 Belâzürî, *Ensâb*, 2: 88; Makdisî, *Kitabû bed*, 5: 17.

145 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 5: 513.

İbrahim hicretin onuncu yılında vefat etti.¹⁴⁶ Vefat ettiğinde on altı aylık¹⁴⁷, on sekiz aylık veya yirmi aylık¹⁴⁸ olduğu rivayet edilir.¹⁴⁹ Tam tarih vermekten çekinen müellifler ise onun beşiği dolduracak yaşa geldiğini söylerler.¹⁵⁰ Kaynaklarda Rebiulevvel ayının son günlerinde vefat ettiği söylenir.¹⁵¹ Daha önce Zilhicce ayında doğduğunu söylemiştik. Bu iki tarihe göre hesap yapılacak olursa onun on altı aylık iken vefat ettiğini söyleyebiliriz. İbrahim vefat edince Hz. Peygamber şöyle dedi: “Doğrusu İbrahim, benim oğlumdur. O, süt emmekte iken vefat etti.¹⁵² Muhakkak ki cennette onun için sütanne vardır. Şayet yaşasaydı sadık bir peygamber olurdu ve şayet yaşasaydı tüm kibtîleri azad ederdi.”¹⁵³

İbrahim vefat ettiği gün güneş tutulması oldu. Hz. Peygamber, insanların: “İbrahim’in ölümünden dolayı güneş tutuldu.” demeleri üzerine onları Mescid’te topladı ve şöyle dedi: “Güneş ve ay, Aziz ve Celil olan Allah’ın âyetlerinden iki âyetdir. Herhangi bir kimsenin ölümü ve hayatı için tutulmazlar.”¹⁵⁴

9. Hz. Mâriye’nin Vefatı

Oğlunun vefatından bir müddet sonra eşini de kaybeden Hz. Mâriye ikinci büyük acıyı da tattı. Fakat o tam manasıyla teslim olduğundan ölümün hak olduğunu biliyordu. Hz. Peygamber vefat edince halife Hz. Ebû Bekir onu ihmal etmedi. Diğer peygamber eşleri gibi onun nafakasını da verdi. Hz. Ömer de aynı şekilde *Beytûlmâl*’den ona hisse ayırdı.¹⁵⁵ Hz. Ömer döneminde hicretin on beş¹⁵⁶

146 Belâzürî, *Ensâb*, 2: 87; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye* 5: 514; Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, 5: 429; Zehebî, *Siyer*, 2: 278; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, 18: 139; Hudarî, *Nurû’l-yakîn*, 277.

147 Belâzürî, *Ensâb*, 2: 88; Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, 5: 429; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, 18: 139.

148 Zehebî, *Tarihu’l-İslâm*, 2: 96.

149 İbn İshak, *es-Sîre*, 1: 251; Belâzürî, *Ensâb*, 2: 88; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye* 5: 508; Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, 5: 429.

150 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye* 5: 512.

151 Belâzürî, *Ensâb*, 2: 88; Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, 5: 429; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, 18: 139.

152 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye* 5: 512.

153 İbn Mâce, *Cenaiz*, 27; İbn İshak, 1: 251; İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*, 74; İbn Kesîr, *Fusûl*, 252; Esbehânî, *Mağrifetü ashâbe*, 1: 972; Zehebî, *Siyer*, 2: 278; Makdîsî, *Kitâbü bed*, 5: 17.

154 İbn Sa’d, *Tabakât*, 8: 214; Belâzürî, *Ensâb*, 2: 89; Taberî, *Tarihü’l-ümem*, 2: 141; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye* 5: 514; Muhammed Gâzâlî, *Fıkhû’s-sîre*, Dısember 1975, yy., 484; Molla Hüsrev, *Gurer ve Dürer Tercümesi*, çev: Arif Erkan, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1: 257; Adevî, *Mâriye el-Kıbtîyye*, 31.

155 İbn Sa’d, *Tabakât*, 8: 216; Belâzürî, *Ensâb*, 2: 89; Mâlik, *Wives Of The Prophet*, 168.

156 İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır*, 75; Taberî, *Tarihü’l-Ümem*, 2: 475; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye* 5: 504.

veya on altıncı yılında vefat etti.¹⁵⁷ Hz. Peygamber'den beş sene fazla yaşadı.¹⁵⁸ Namazını Müslümanların halifesi Hz. Ömer kıldırır¹⁵⁹ ve Onu *Cennetü'l-baki* mezarlığına defnettirdi.¹⁶⁰

10. Ümmü Veled Meselesi

Arapça bir terkip olan *ümmü veled*, çocuğun annesi manasına gelir. İslâmî literatürde efendisinden bir çocuk meydana getirmesiyle, efendisinin ölümü üzerine serbest kalan câriyenin konumu bildiren terimdir.¹⁶¹ Şayet bir câriye efendisinin yatağında (kendisine açtığı evde) bir çocuk dünyaya getirir ve efendisi de “*Bu çocuk bendendir.*” diye tasdik ederse câriye *ümmü veled* olur.¹⁶² Bundan böyle o artık hiçbir şekilde satılamaz, hibe edilemez veya mirasçılara miras olarak bırakılamaz. Efendisinin ölümüyle birlikte hür olur.

İslâmiyet'in ortaya çıktığı çağda köleliği ıslah etmek isteyen İslâm dini bu uygulamayı gündeme getirdi. Hz. Peygamber'in Hz. Mâriye'yi câriye edinmesi, ondan bir erkek evlat dünyaya gelmesi bu düşüncenin uygulamasından başka bir şey değildi. Daha önce Araplar kendilerine çocuk doğuran câriyeleri satmaktaydılar. Câbir b. Abdullah'ın şu sözü bunun en açık kanıtıdır: “*Biz Peygamber aramızda (hayatta) iken çocuklarımızın anaları olan câriyeleri satardık. Bu satışta bir sakınca görmezdik.*”¹⁶³

Aile müessesine önem veren Hz. Peygamber bu uygulamaya son verdi. Zira efendisine çocuk doğuran câriyelerin satışı anne-çocuk ilişkisini bitirebildiği gibi nesep konusunda karışıklıkları da beraberinde getirmekteydi. Hz. Peygamber'in Hz. Mâriye ile kurduğu evlilik hayatı¹⁶⁴ bütün câriyeler için bir nimet oldu.¹⁶⁵ Hz. Mâriye, İbrahim'in dünyaya getirince Hz. Peygamber: “Çocuğu onu hürriyetine

157 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 216; Belâzürî, *Ensâb*, 2: 89; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 5: 504; Kastallânî, *el-Mevahibü'l-ledüniyye*, 2: 101; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 18: 137.

158 Esbehânî, *Mağrifetü ashâbe*, 1: 971; Mâlik, *Wives Of The Prophet*, 168.

159 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 216; Taberî, *Tarihü'l-ümem*, 2: 475; Belâzürî, *Ensâb*, 2: 89; Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 2: 96.

160 Taberî, *Tarihü'l-Ümem*, 2: 475; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 5: 504.

161 Hamza Aktan, “İstilâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 23: 362 Eşref Ali et-Tehanevî, *Hadislerle Hanefî Fıkhi*, (İstanbul: Misvak Neşriyat, 2009), 9: 244.

162 Elmalî Hamdi Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh Istılahları Kamusu*, Eser Neşriyat, 2: 534;

163 İbn Mâce, “*İtk*”, 2.

164 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 227. İbn Sa'd bu durumun açık bir şekilde bu ilişkinin efendi-câriye ilişkisinden başka bir şey olmadığını vurgular. Bu hususta bkz İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 227

165 Akyüz, *Asr-ı Saadette İslâm*, 4: 188.

kavuşturdu.” dedi.¹⁶⁶

Hiz. Peygamber, Hiz. Mâriye ile evlenerek *ümmü veled* hukukunu uygulamaya geçirmişti. Ancak uygulama yeteri kadar anlaşılmamış olacak ki bu konu Hiz. Ömer döneminde tekrar gündeme geldi. Ümmü veledini satmak isteyen bir kişinin durumu üzerine Câbir b. Abdullah'ın sözü hatırlatıldı: “Biz Peygamber aramızda (hayatta) iken çocuklarımızın anaları olan câriyeleri satardık. Bu satışta bir sakınca görmezdik.”¹⁶⁷ Bunun üzerine Hiz. Ömer Hiz. Peygamber'den öğrendiği şu hadisi bildirdi: “Bir câriye efendisinden çocuk doğurursa, efendi onu satamaz, bağışlayamaz ve miras bırakamaz. Ondan faydalanır ve efendi ölünce o hür kalır.”¹⁶⁸ İbn Abbâs'da Hiz. Peygamber'den “Kişinin câriyesi kendisinden bir çocuk doğurduğu zaman adamın ölümüyle birlikte câriye de özgür olur.”¹⁶⁹ rivayetini nakletti.

Hiz. Ömer ve İbn Abbâs'ın naklettiği hadisler ile Câbir'in naklettiği hadis çelişiyor gibi görülebilir. Büyük ihtimal Câbir'in bahsettiği satış Peygamber'in bu yasağı getirmesinden önceydi. Ya da bu işi yapanlar Hiz. Peygamber'in yasağından haberdar değillerdi. Çünkü Hiz. Peygamber *ümmü veled* meselesini hayatının son zamanlarda gündeme getirmişti. Fakat Hiz. Peygamber'in hayatının her sahnesini bilen Hiz. Ömer, onun Hiz. Mâriye ile evlilik sürecini çok iyi biliyordu. Dolayısıyla efendisinden çocuk doğuran ümmü veledin hür olduğu noktasında şüphesi yoktu. Hiz. Ömer daha önce hayata geçirilen bu uygulamayı artık hiçbir şüphe kalmayacak şekilde yeniden kanunlaştırdı.

Aslında Hiz. Peygamber'den sonra Hiz. Mâriye'nin üç âdet dönemi sayması onun ümmü veled olduğunun en açık kanıtıdır.¹⁷⁰ İbn Ömer'in naklettiği bir hadiste Hiz. Peygamber: “Hür kadının iddeti üç hayız müddeti, köle kadının iddeti iki hayız müddetidir.” demiştir.¹⁷¹ İbn Sîrîn ise “Ümmü veledin iddeti üç hayızlık dönemidir.”¹⁷² hadisini bildirdi. Böylelikle Hiz. Mâriye efendisinden sonra hür oldu. Ayrıca onun miras olarak devredilmemesi de onun *ümmü veled* sebebiyle

166 İbn Mâce, “İtk”, 2; İbn Sa‘d, *Tabakât*, 8: 215; Belâzürî, *Ensâb*, 2: 87; İbn Hadide, *el-Misbâhü'l-mudî*, 2: 116; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 18: 137; Haykal, *The Life of Muhammed*, 433; Adevi, *Mâriye el-Kıbtîyye*, 46.

167 İbn Mâce, “İtk”, 2.

168 İmam Mâlik, *Muvatta'*, 38: 5.

169 İbn Ebi Şeybe, “Ümmü Veledlerin Satılması”, *Musannef*, 22009.

170 İbn Sa‘d, *Tabakât*, 8: 216; Fatih Karataş, “İslâm Hukukunda İddet”, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4/8 (2013): 161-190; Suat Erdem, “İslâm Hukukuna Göre İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikâhı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, (2013): 71-95.

171 Ebû Davud, “*Talak*”, 6; İbn Mâce, “*Talak*”, 30; İmam Mâlik, *Muvattâ'*, “*Talak*”, 50.

172 İbn Ebi Şeybe, “Ümmü Veledin İddeti”, *Musannef*, 19069.

hür olduğunu göstermektedir.

11. Hz. Mâriye'nin Ümmehâtü'l-Mü'mininden Olma Durumu

Ümmehâtü'l-mü'minin/ümmü'l-mü'minin (müminlerin anneleri) veya başka bir deyişle ezvâc-ı tahirat peygamber eşlerine verilen payedir.¹⁷³ Nitekim Allah (cc) Ahzâb sûresinde: “Peygamber müminlere kendi canlarından daha yakındır, onun hanımları ise müminlerin anneleridir”¹⁷⁴ diyerek Peygamber eşlerini Müslümanlara anne kıldı. Ancak bu annelik bilinen annelikten biraz farklıdır. Yani Peygamber eşleri evlilik konusunda Mü'min erkeklerin anneleri gibidir. Kimse onlarla evlenemez, demektir. Ama onların çocuklarıyla evlenebilir. Yani Hz. Peygamber'in kızlarıyla evlilikte bir sakınca yoktur ve onlara nikâh düşer. Ayrıca ezvâc-ı tahiratın anne olma durumu sadece erkekler içindir. Nitekim bir defasında bir kadın Hz. Âişe'ye anne diye hitap etmesi üzerine Hz. Âişe ona kızmış ve bu durumun sadece erkekler için geçerli olduğunu söylemiştir.¹⁷⁵ Nikâhla birlikte birazdan değinileceği üzere ümmehâtü'l-mü'minine has durumlar ve vazifeler de vardı.

Acaba Hz. Peygamber'in câriyesi ve eşi olan Hz. Mâriye de ümmehâtü'l-mü'mininden bunlardan biri miydi? Âişe Abdurrahman'ın ifadesiyle Hz. Mâriye, Hz. Peygamber'in evlerinden uzak olmayan bir evde yaşayan, hatta Hz. Peygamber'den bir çocuk dünyaya getiren buna rağmen Mü'minlerin annesi lakabıyla anılmayan câriye eştî.¹⁷⁶ Nitekim Hz. Peygamber'in eşlerinin anlatıldığı *el-Ezvâc* kitaplarında peygamber eşleri sıralanırken çoğu zaman Hz. Mâriye'nin adı zikredilmez.¹⁷⁷ Daha çok Hz. Peygamber'in on bir eşinin ismi sıralanarak hayatları anlatılır. Hz. Mâriye ve Reyhâne'den bahsedilecekse onlar için ayrı başlık açılır. Bu başlık genelde “*Teserrahu*” şeklindedir. Burada Peygamber'in *Teserri* hakkını kullandığı yani onları odalık olarak faydalandığı câriyeleri anlatılır.¹⁷⁸

Hz. Mâriye, usul olarak da ümmehâtü'l-mü'mininden değildir. Çünkü ümmehâtü'l-mü'minine has bazı durumlar vardır. Bunlardan birisi de onların mihirlerinin Muaccel olarak ödenmesi durumudur. Ulemanın bazılarına göre ümmehâtü'l-mü'mininin mihri önceden verilmelidir.¹⁷⁹ Hz. Peygamber'in tüm

173 Aynur Uraler, “Ümmehâtü'l-Mü'minin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 42: 306.

174 Ahzâb, 33/6.

175 Ünal Kılıç, *Hz. Yâr-ı Rasûl Hatice-i Kübra*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), 15.

176 Abdurrahman, *Nisau'n-nebi*, 194.

177 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5: 485.

178 Abdurrahman b. Cevzî, *Telkîhü fuhûmu ehli'l-eser fî 'uyûni't-tarihi ve's-Siyer*, (Mekke: Mektebetü'l-Adab, trz), 28; Hudarî, *Nurû'l-yakîn*, 223; Kastallânî, *el-Mevahibü'l-ledüniyye*, 2: 100; İbn Kayyim el-Cevzî, 1: 122.

179 Musa Şahin Laşin, *Ezvacü'n-Nebi Sallallahu Aleyhi ve Sellem*, (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1987), 159-160.

eşlerine verdiği mihir kaynaklarda anlatılmasına rağmen Hz. Mâriye için mihir ödemediğine dair bir bilgi yoktur.

Hz. Mâriye'nin Hz. Peygamber'in diğer eşleri gibi *Mescid-i Nebevi*'de değil de ayrı bir yerde yaşaması da *ümmehâtü'l-mü'minîn*den olmadığına dair bir göstergedir. Çünkü Hz. Peygamber'in hür ve *ümmühâtü'l-mü'minîn* diye isimlendirilen tüm eşleri mescid kenarındaki evlerde ikamet ediyor iken o farklı bir evde kalmıştır. Bu da onun farklı statüde olduğunu gösterir. Müsteşrikler Hz. Mâriye'nin Hz. Peygamber'in diğer hanımlarından çekindiği için kendisinin ayrı kalmak istediğini belirtirler.¹⁸⁰ Ancak o günün şartları içerisinde olayı değerlendirecek olursak, câriyenin ayrı ev istemesi gibi bir durum o gün ne Arabistan'da ne de Mısır'da gelenek olarak vardı. Bir hakikat olarak câriyenin seçme hakkı yoktu. Hal böyle olunca onun ayrı ev istemesi veya onun sözüyle Hz. Peygamber'in ayrı ev açması makul görünmüyor. Kaldı ki Hz. Mâriye'nin kıskanç biri olduğu ve diğer eşleri kıskandığına dair de hiçbir örnek yoktur.

Hz. Mâriye, *ümmehâtü'l-mü'minîn* olmamasına rağmen Hz. Peygamber'in ona verdiği önem ve onun sahip olduğu meziyetler sebebiyle, *ümmehâtü'l-mü'minîn* seviyesine yakındır. Nitekim Hz. Peygamber *ümmehâtü'l-mü'minîn*e verdiği payelerin birçoğunu ona da verdi. Onu diğer eşleri gibi örttü/ Onun diğer eşleri gibi örtünmesini sağladı.¹⁸¹ Diğer eşlerinden ayrı tutulmayıp Hz. Peygamber tarafından ziyaret edildi. Hz. Peygamber'in vefatından sonra başka bir kimseyle evlenmemesi de onun Mü'minlerin anneleri gibi olduğunu gösterir. Son olarak onun Hz. Peygamber'den bir çocuk dünyaya getirmesi sebebiyle de birçok peygamber eşinin nail olamadığı şerefe onun eriştiğini söyleyebiliriz.

Sonuç

Hz. Peygamber'in Mısırlı eşi Mâriye'nin hayatı, genel hatlarıyla rivayetlere yansıdığı görülmektedir. Onun, Medine'ye gelmeden önceki hayatı, nasıl köle olduğu ve yaşının tam tespiti gibi bazı hususlar bilinmemektedir. Bunun en önemli sebeplerinden birisi hiç şüphesiz onun Arabistan dışından geldiği için Araplar gibi kabile hayatına mensup olmamasıdır. Muhtemelen Arap olsaydı, Hz. Peygamber'e yakınlığından dolayı hayatı hakkında daha fazla rivayet bulunurdu. Bununla birlikte onun gözlerden uzak mütevazı bir hayat yaşamış olması da bilgi noksanlığı konusunda etkilidir. Çünkü o, diğer eşler gibi aktif bir hayat yaşayıp ön plana çıkmak yerine sadece evinin hanımı olmayı tercih etmiştir. Ne ilim tahsilinde bulunmuş ne de Hz. Peygamber'in askerî, idarî ve siyâsî işlerinde rol almıştır.

180 Mâlik, *Wives Of The Prophet*, 164.

181 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 212.

Hayatı hakkındaki bilgiler eksik olsa da onun İslâm dinine ve insanlığa katkıları önemlidir. Onun vesilesi ile Hz. Peygamber câriyelere insan olduklarını göstermiştir. Bu evlilikle câriye ile evlilik nasıl kurulur, câriyelerin hakları nelerdir, onlardan doğan çocukların durumu hakkında nasıl hareket edilir ve efendisinden çocuk sahibi olan câriyenin hakları nelerdir vb. hususlar aydınlatılmıştır. Böylelikle fakihler de câriyelerin hak ve hukuklarını kolaylıkla bir hükme bağlamışlardır.

Hz. Peygamber'in câriye eş edinmesi sadece câriyeler için bir ümit olmamış, henüz İslâm ile müşerref olmayan Mısır halkı için de rahmet olmuştur. Şöyle ki, Hz. Peygamber'in Mısırlı birisini câriye eş kabul etmesi onlarla akrabalık sürecini de başlatmıştır. Böylelikle Mısırlılar ile Arapların birbirine olan bakış açısı biraz daha olumlu olmuştur. Aslında iki grup da birbirlerine karşı müspettiler. Çünkü Hz. İbrahim'in eşi Hâcer, Mısırlı bir Kıbtî idi ve onun oğlu İsmail'in soyu Araplarla birleşmişti. Dolayısıyla geçmişten gelen bir akrabalık bağı vardı. Bu sebeple Hz. Peygamber: “Mısır'ı fethettiğinizde onlara iyi davranın çünkü aranızda akrabalık bağı vardır.”¹⁸² Şeklinde hatırlatmada bulunmak durumunda kaldı¹⁸³ Söz konusu akrabalık bağları da böylece Mısır'ın fethinde işe yaradı.

Toparlamak gerekirse Hz. Mâriye, Hz. Peygamber için ne sadece bir eş ne de sadece bir câriyedir. Tam anlamıyla o bir câriye eşidir. Bu terkipten dolayı kendisine tanınan haklar da diğer hanımları gibi olmamıştır. Ne nikâh merasimi olmuş ne mihri takdir edilmiş ne de diğer eşler gibi Mescidin yanındaki odalarda kalmıştır. Sahip olduğu ayrıcalıklarda diğer Peygamber eşlerden farklı bir konumda olmuştur.

182 Müslim, “Fedail”, 16.

183 Şeblencî, *Ehl-i Beyt*, çev: Saim Güngör, (İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 2004), 157.

KAYNAKÇA

- Abdû'l-Ganî**, Muhammed İlyas. *Buyûtû's-sahâbe havle'l-mescîd-i'n-nebevîyye's-şerîfiyye*. Medine: yy, 1420/1999.
- Aktaş**, Ömer. *Bir Arap Dâhisi Muğîre B. Şu'be*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.
- Abdurrahman**, Âişe. *Nîsau'n-nebiyyî*. Mağrib: Dâru'l-Hilal, 1971.
- Adevî**, Muhammed Ali Mahluf. *Mâriye el-Kıbtîyye (r.a.)*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1406/1986.
- Askalanî**, Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn. Hacer. *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*. thk. Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdi'l-Ber, Kahire: Mektebetü İbn Teymîyye, 1993/1414.
- Belâzürî**, Ahmed b. Yahya b. Câbir (279/892). *Ensâbu'l-esrâf*. thk., Süheyli Zekkâr-Riyad Ziriklî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Beyhakî**, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin (384/458). *Delâilü'n-nübüvve ve Mağrifeti Ahvali Sâhibe's-Şerîyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988/1408.
- Cemil**, İbrahim Muhammed Hasan. *Zevcâtü'n-nebiyyî muhammed ve esrâri'l-hikmeti teâddüdihinne*. Mektebetü Vehbe, 1983.
- Dineverî**, Âllame Ebû Hanife Ahmed b. Davud (282/895). *el-Ahbâru't-tivâl*. thk. İsmâ Muhammed el-Hacc Ali, Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1461/2001.
- Esbehânî**, Muhammed b. İshak b. Yahya b. Mende (310-395). *Mağrifetü ashâbe*. thk. Âmir Hasan Sabri, Câmiatü'l-İmarât, yy 1426/2005.
- Eskin**, Ümit . “Hz. Peygamber'in Devlet Başkanları ve Yerel Liderlerle Hediyeleşmesi”, *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 4 (Haziran 2018): 85-105.
- Fesevî**, Ebî Yusuf Ya'kub b. Süfyân. *Kitabû mağrîfe ve't-tarih*. thk. Ekrem Ziya El-Ömerî, Mektebetü Dâru b. Medîne: Medînetü'l-Münevvere, Medîne 1410.
- Nâsîf**, Hafnî. *Mâriye el-Kıbtîyye tahkikû fî sîretihâ ve muvâtinihâ*. Mecelletü'l-Hilal, 1933, Sayı: 2.
- Hamidullah**, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Çev. Salih Tuğ, İmaj Baskı, Ankara 2003.
- Hudarî**, Muhammed. *Nurû'l-yakîn fî sîret-i seyyidi'l-murselin*. thk. Naif Abbas, Beyrut: Darû İbn Kesîr, 1989.
- İbn Abdilber**, Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *ed-Dürer fî ihtisârî'l-megâzî ve's-siyer*. thk. Kahire: Şevki Dayf, 1386/1966.
- İbn Abdilhakem**, Ebû'l-Kasım (257/871). *Futûhu Mısır ve'l-Mağrib*. thk. Kahire: Abdülmünim Âmir, trz.

İbn Hadide, Ensârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ahmed (783/1381). *el-Misbâhü'l-mudî fî küttabî'n-nebiyyi'l-ümmî (s.a.v) ilâ müluki'l-arz min Arabî ve Acemî*. Beyrut: Âlemü'l-Kitab, 1405/1985.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed (732/808). *Tarihü İbn Haldun*. thk. Halil Şahhade -Süheyl Zekkâr, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2000.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik (218/833). *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Cemal Sâbit-Muhammed Mahmud, Kahire: Darû'l-Hadis, 1996.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ el-Hafız (774/1372). *el-Bidâye ve'n-nihâye (Büyük İslâm Tarihi)*. Çev. Mehmet Keskin, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ el-Hafız (774/1372). *el-Fusû fî sîretü Râsul*. thk. Muhyiddin Metû, Beyrut: Müessesetü Ulûmu'l-Kur'ân, 1403.

İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdullah (276/889). Müslim, *el-Meârif*. thk. Servet Ukkâşe, Kahire: Dâru'l Marife, 1981.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed (230/844). *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1985/1405.

İbn Seyyidinnâs, Muhammed (h. 734). *Uyûnu'l-eser fî fûnûni'l-megâzî ve's-şemâil ve's*

Siyer. thk. Muhyiddin Mustû-Muhammed el-İd el-Hadrâvî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali (711/1311). *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dârus's-Sadr, trz.

İbnü'l-Cevzî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züra İbn Kayyim (751/1350). *Zâdû'l-me'âd fî hedyî hayrîl ibâd*. thk. Şuayip Arnavut, Beyrut: yy, 1981.

İbnü'l-Esîr, İzzeddün Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (630). *el-Kâmil fî't-târih (İslâm Tarihi)*. çev., Ahmet Ağırakça, Abdülkerim Özaydın arkadaşları, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2008.

Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sâhâbe. thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Darû'l-İlmiyye, Beyrut trz.

Kastallânî, Ebû'l-Abbas Şihabeddin Ahmed b. Muhammed (923/1516). *el-Mevahibü'l-Ledüniyye bi'l- Minahi'l-Muhammediyye*. thk. Salih Ahmed eş-Şemmi, Beyrut: yy, 2004/1425.

Kazıcı, Ziya, Hz. Muhammed'in Aile Hayatı ve Eşleri, İFAV, İstanbul 1997.

- Kelâi el-Endülûsî**, Süleyman b. Mûsa. *el-İktifâ bîma Tedâmmenehü min Meğâzi Resûlallah ve Selâsete'l-Hûlefâ*. thk. Kemaleddin İzzettin Ali. Beyrut: yy, 1997.
- Kettânî**, Muhammed Abdülhay. *et-Teratibu'l-İdariyye*, çev: Ahmet Özel, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Makdîsî**, Mutahhir b. Tahir. *Kitabû bed ve't-tarih*. thk. Ziyad Ahmed b. Sehl el-Belhî, Beyrut: Dâru's-Sâdr, 1903.
- Mehdi Rızkullah**, Ahmed. *es-Siretü'n-nebeviyye fî dâv'il masâdiri'l-İslâmiyye*. Riyad: Merkezü Melik Faysal, 1992.
- Mes'ûdî**, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî (346/957). *Murûcu'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1465/2005.
- Muhammed**, Abdülğani Abdurrahman, *Zevcâtü'n-nebiyyi Muhammed ve hikmetü teâddüdihinne*, Mısır: Mektebetü Medbulî, 1408/1988.
- Nâsîf**, Hafnî, "Mâriye el-Kıbtîyye tahkikû fî siretîhâ ve muvâtinihâ," *Mecelletü'l-Hilal* 2 (1933).
- Nedvî**, Şah Muînüddin Ahmed, *Asr-ı Saadet (Peygamberimiz'in Ashabı)*, çev. Ali Genceli, İstanbul: Doğan Ofset, 1984.
- Nüveyrî**, Şihâbüddin Ahmed b. Abdülvehhâb (733/1332), *Nihâyetül-ereb fî fûnûni'l-edeb*, thk. Abdülmecid Terhîni, Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1424.
- Râzî**, Fahreddin *Tefsîr-i kebîr mefâtihu'l-gayb*, çev. Suat Yıldırım ve Arkadaşları, Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Sem'ânî**, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur (ö 562/1166), *el-Ensâb*, Kahire: Mektebetü İbni Teymîyye, 1401/1981.
- Semhûdî**, Nureddin Ali b. Ahmed *Vefâü'l-vefâ bi ahbari dâri'l-Mustafa*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: yy, trz.
- Şakir**, Mahmud, *et-Târihi'l-İslâmî*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâm, 2000/1421.
- Şamî**, Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-eşâd fî siret-i hayrî'l-ibâd*. thk. Mustafa Abdulvahid, Kahire: yy, 1990/1410,
- Taberî**, Muhammed b. Cerîr (310/922). *Tarihü'l-ümem ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru Kitabü'l-İlmiyye, 1987.
- Uluişık**, Hatice. *H. Fâtıma*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2020.
- Vakîdî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer (h.207). *Kitabü'l-meğâzi*. thk. Marsden Jones, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984.

Yakut el-Hamevî, Şihabüddin Yakut b. Abdullah (626/1228). *Yâkut Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut: Dâru's-Sâdr, 1977/1397.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tarihu'l-İslâm ve vefâyâtü'l-meşâhiri'l-âlam*. thk. Beşar Avvar Mağruf, Beyrut: Dâru'l-Ğarbî'l-İlmiyye, 2003.

Zuhayli, Vehbe. *Tefsirü'l-münir*. çev. Hamdi Arslan ve Arkadaşları, İstanbul: Risale Yayınları, 2005.

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ
BOOK REVIEWS



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Yahya b. Maîn ile Ahmed b. Hanbel'in Râviler Hakkındaki Görüş Farklılıkları

Muhammed Sadık Özbek

Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019, 157 sayfa

Ricâl âlimleri, hadisin sıhhatinin belirlenmesinde hâkim rol oynayan râvilerin rivayete ehliyetlerini tespit etmek üzere yoğun mesai harcamışlardır. Bu mesainin bir neticesi olarak vardıkları cerh-ta'dîl hükümleri kendileri veya talebeleri tarafından kaydedilerek günümüze ulaşmıştır. Hadis ilminin altın çağı olarak tavsif edilen hicrî III. asrın önde gelen hadis âlimlerinden Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) ile Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de ricâl ilminin önde gelen iki önemli şahsiyettir. Muasır olmalarının yanında aynı ilim merkezlerinde bulunan, ortak hocalardan ders alan, birlikte rihlelere çıkan söz konusu iki âlimin yakın arkadaşlıkları bilinmekle beraber kimi zaman ilmî meselelerde ihtilâf ettikleri görülmektedir. Münekkitlerin râviler hakkında farklı değerlendirmelerde bulunması ricâl ilminin önemli bir konusu olup böylesi yakın iki âlimin bir râvi için muhtelif kanaatler serdetmeleri ayrıca incelemeye değer bir husustur. Sözü edilen bu mesele, Muhammed Sadık Özbek tarafından “Yahya b. Maîn ile Ahmed b. Hanbel'in Râviler Hakkındaki Görüş Farklılıkları” ismiyle yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.

Çalışma; giriş, bahse konu olan iki münekkidin yaşadığı dönemin yapısı ile tezin ana çatısını teşkil eden ihtilâflı cerh-ta'dîl değerlendirmelerinin incelendiği iki bölüm ve sonuçtan müteşekkildir. Tezin konusu, kaynakları ve metodundan bahsedilen girişte ayrıca cerh-ta'dîl ilminin ilk üç asırdaki tarihi ele alınmıştır. Zikredilen bu tarihçenin Yahyâ b. Maîn ile Ahmed b. Hanbel'in cerh-ta'dîldeki konumunun ele alındığı kısım bir kenara bırakılırsa fazlasıyla ayrıntı ihtiva ettiği belirtilmelidir. Zira ricâl ilmiyle ilgili bir çalışmada cerh-ta'dîl faaliyetlerinin mahiyetini kısaca ele almak faydadan hâli olmamakla birlikte haberin doğruluğunu teyit etmek üzere uygulanan tedbirlerin İslam'ın ilk yıllarından başlayarak hicrî III. asra kadarki seyrinin çizilmesinin gereksiz olduğu söylenebilir. Bununla beraber mevzubahis iki âlimin ricâl ilmindeki hâkim konumlarına değinilmesi okuyucuyu çalışmaya hazırlaması bakımından yerinde ve yararlıdır.

Özbek, tezin birinci bölümünde Yahyâ b. Maîn ile Ahmed b. Hanbel'in yaşadığı dönemi siyasî-fikrî yapısı ve ilmî yapısı olmak üzere iki ayrı başlıkta ele almış ve bölümün sonunda bahse konu olan iki âlimin karşılaştırmalı biyografilerini incelemek üzere müstakil bir başlık daha açmıştır. Tezin yaklaşık altıda biri hacminde olan “Dönemin Siyasî-Fikrî Yapısı” isimli ilk başlığı; zamanın siyasî olayları, fikrî ve mezhebî yapısı ile mihnenin incelendiği oldukça ayrıntılı bir özet ihtiva etmektedir. Elbette tarihî arka planın sunulması tezin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Ancak çalışmanın sınırlarını aşacak düzeyde tafsilaat girilmesinin dikkat dağıtması da muhtemeldir. Yine Ahmed b. Hanbel'in araştırıldığı bir çalışmada mihnenin ele alınması kaçınılmaz olmakla birlikte burada da fûrûat nevinden birçok detay bilgi verildiği söylenmelidir. Benzer bir durum pek çok ayrıntı içeren “Dönemin İlmi Yapısı” başlığı için de söz konusudur. Bölümün sonunda ise yazar, “Yahya b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel'in Karşılaştırmalı Biyografileri” ismini taşıyan bir başlık açarak iki âlimin biyografilerini ele almış ve ilmî faaliyetlerini mukayese etmiştir. Tezin merkezinde bulunan bu iki münekkidin karşılaştırmalı tanıtımı fikrî arka planı sağlamış; yanı sıra söz konusu faaliyetlerin mukayesesinin tablolaştırılıp ortak ilim yolculuklarının bir harita ile görselleştirilmesi de okuyucunun takibini kolaylaştırmıştır.

“Yahya b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel'in Râviler Hakkındaki Görüş Farklılıkları” başlığını taşıyan ikinci bölüm tezin asıl kısmını teşkil etmektedir. Burada yazar ilk olarak her iki münekkidin müşterek olarak değerlendirmede bulunduğu râviler hakkında müstakil bir başlık açmıştır. Buna göre iki âlimden yalnız birinin hakkında değerlendirmede bulunduğu râviler doğal olarak çalışmaya dâhil edilmemiş; ayrıca münekkidin nihai kanaatine ulaşma noktasında yanıltıcı olabileceği göz önünde bulundurularak bir râvinin diğeriyle mukayese edildiği durumlar gibi şartlı cerh-ta'diller de dikkate alınmamıştır. Bahsedilen kıstaslar neticesinde hem Yahyâ b. Maîn hem de Ahmed b. Hanbel'in değerlendirmede bulunduğu 2245 ortak kişi tespit edilmiştir. Ancak bu noktada Özbek'in zikri geçen sayıya iki âlimin haklarında herhangi bir cerh-ta'dil değerlendirmesinde bulunmayıp yalnız nesep, künye, vefat tarihi gibi bilgileri kaydettikleri 1044 râviyi de dâhil ettiği vurgulanmalıdır (s. 73). Oysa böylesi bir ekleme yazarın ifadesiyle “Yahya ile Ahmed arasında ‘ortak râvi’ olma özelliklerine aykırılık teşkil etmez” ise de araştırmanın konusunun iki münekkidin râviler hakkındaki görüş farklılıkları olması ve nesep, vefat tarihi gibi verilerin âlimin kendi kanaatiyle ilgili bir fikir vermemesi sebebiyle bu kimselerin çalışmanın sınırları dışına çıkarılması uygun olurdu. Üstelik toplam sayının neredeyse yarısı olan 1044 kişi çalışmadan çıkarıldığı takdirde tezde ihtilâf oranlarına dair varılan netice de değişecektir. Nitekim zikredildiği şekilde bu kimseler hesap dışı bırakılır ve iki âlimin haklarında “benzer kanaatlere” sahip oldukları 2122 râviden de 1044'ü çıkarılırsa ittifak oranları %95'ten %89,75'e düşecektir. Bununla birlikte %90'a

varan ittifakın da oldukça yüksek bir oran olduğu belirtilmelidir.

Yazar, ikinci bölümün ikinci kısmını Yahyâ b. Maîn ile Ahmed b. Hanbel'in haklarında ihtilâflı değerlendirmelerde bulunduğu seksen altı râviye ayırmıştır. Burada cerh-ta'dîl durumlarıyla ilgili tearuz bulunan râviler adâlet ve zabt durumları hakkındaki ihtilâfa göre iki başlıkta incelenmiştir. İncelenen râvilerin genellikle isimlerinin verilmesiyle yetinilmiş zaman zaman da haklarındaki değerlendirmelere değinilmiştir. Fakat söz konusu seksen altı râviyle ilgili iki âlimin görüşlerinin tamamının kaydedilmesinin okuyucunun takibini kolaylaştırmasını temin etmesi yanında araştırmayla ilgili daha net bir kanaate varmasını sağlayacağı söylenmelidir. Nitekim bir kişi hakkında aynı münekkitten birkaç farklı değerlendirmenin bulunduğu durumlarda o âlimin görüşünü en net şekilde ortaya koyacak ifadenin esas alınacağı ve tercih edilen kavlin münekkitten nakledilen değerlendirmelerin ortak kanaati yansıtmaya dikkat edileceği belirtilmiş olmakla birlikte (s. 9) kimi zaman tez içinde kaydedilen râvi değerlendirmelerinde yazarın vardığı neticenin ikna edici olmadığı görülmektedir. Söz gelimi ilk bakışta ihtilâflı olduğu düşünülen fakat dikkatle incelendiğinde hakiki bir tearuzun bulunmadığı anlaşılan bir râvi olarak kaydedilen Ebû Mahled Atâ b. Müslim el-Haffâf (ö. 190/805), Ahmed b. Hanbel tarafından “muzdaribu'l-hadis” lafzıyla tenkit edilmesine karşın Yahyâ b. Maîn onu “sika” vasfıyla tevsik etmiştir. Bununla birlikte İbn Maîn'in aynı râvi hakkında “leyse bihi be's” değerlendirmesinin yanında “hadisleri münkerdir” yorumu da nakledilmektedir. Kaydedilen bu değerlendirmelerin ardından Özbek, “İbn Maîn'in râviyle ilgili olumlu bir düşünceye sahip olmakla birlikte bazı rivayetlerini problemli bulduğu” ve “râviyi rivayetleri açısından eleştiren İbn Hanbel'le benzer bir kanaate sahip olduğu” neticesine varmıştır (s. 108). Ancak -şayet yazarın ulaştığı başka bir karine yoksa- salt nakledilen bu değerlendirmelerden hareketle İbn Maîn'in görüşü hakkında net bir sonuca ulaşmak mümkün görünmemekte ve “Hakkındaki Nihâî Değerlendirmenin Tespit Edilemediği Râviler” arasına dâhil edilmesinin daha uygun olacağı anlaşılmaktadır. Benzer bir durum “Münekkidler kavillerinin dikkatlice incelenmesi” sonucunda herhangi bir tearuzun bulunmadığı tespit edilen râviler arasında zikredilen Ebû Abdullah Câbir b. Yezîd el-Cu'fî (ö. 128/746) için de söz konusudur. Yazar, Câbir b. Yezîd'in Yahyâ b. Maîn tarafından cerh edildiğini, Ahmed b. Hanbel'in ise ilk başta râvinin hadislerini yazmamakla birlikte daha sonra yalnız i'tibar için aldığını kaydetmiştir. Buradan hareketle Ahmed b. Hanbel'in bahsi geçen kişiyi ihticâca elverişli görmeyip İbn Maîn'le benzer bir kanaat taşıdığı sonucuna varan yazar, “İbn Hanbel'den nakledilen diğer kaviller de bu durumu pekiştirmektedir.” demekle birlikte söz edilen bu kavillerin ne olduğunu zikretmemiştir (s. 109-110).

İhtilâflı râvilere ayırdığı kısımda incelenen kişilerin *Kütüb-i Sitte* rivayetleri

için müstakil bir başlık açan yazar, zikredilen konuya hangi saiklerden hareketle tez içinde yer verdiğini açıkça ortaya koymamış görünmektedir. Nitekim ihtilâflı değerlendirmelere maruz kalan râvilerin *Kütüb-i Sitte* içerisinde bulunanların sayısının zikredilmesiyle yetinilmesinin İbn Maîn ve İbn Hanbel'in değerlendirmelerinin mukayesesi hakkında bir fikir vermediği söylenmelidir. Bununla birlikte tez içinde konuyla ilgili değerlendirmelere yer verilmesi de çalışmanın sonunda araştırılan ihtilâflı râvilerden *Kütüb-i Sitte*'de bulunanların Yahyâ veya İmam Ahmed'in hangisi tarafından cerh edildiğinin tablo halinde sunulması okuyucuya bu karşılaştırmayı yapma imkânı vermektedir.

Yazar, cerh-ta'dilin medârlarından olan iki âlimin râvi değerlendirmelerini mukayese ettiği çalışmasında ricâl ilmi açısından çok kıymetli tespitlerde de bulunmuştur. Örneğin her iki münekkidin müştereken değerlendirdiği râvi sayıları bir kenara bırakılırsa yalnız İbn Maîn'in kanaatini bildirdiği 2254, Ahmed b. Hanbel'in müstakil olarak değerlendirmede bulunduğu 1646 kişi tespit edilmiştir. Kaydedilen bu sayılar neticesinde Yahyâ b. Maîn'den nakledilen râvi değerlendirmelerinin Ahmed b. Hanbel'den daha fazla olduğu anlaşılmıştır. Bunun yanında yazar, "ortak râviler" kümesi dışında kalan 3900 kişinin İbn Maîn ve İbn Hanbel gibi yakın iki âlimin dahi bir diğerinin vakıf olamadığı bilgilere ulaştığına işaret ettiği ve ayrıca böylesi bir durumun araştırmaya konu edilen dönemin rivayet yoğunluğunu gösterdiği yorumunda bulunmuştur (s. 70-72). Yazarın çalışması ışığında ulaştığı önemli tespitlerden biri de iki âlimin ihtilâf ettiği değerlendirmelerde diğer münekkitlerin genel kanaatinin İbn Maîn'e daha yüksek oranda mutabık olduğudur. Nitekim bahse konu olan seksen iki râviden elli üçünde âlimler İbn Maîn'e, yirmi sekizinde ise İbn Hanbel'e mutabık görünmektedir (s. 112). Yine râvilerin ihtilâf nedenlerinin adâlet ve zabt durumlarına göre tasnif edilerek incelenmesi bazı tespitlere kapı aralamıştır. Söz gelimi İbn Maîn'in ta'diline rağmen bid'at nedeniyle Ahmed b. Hanbel'in tenkit ettiği altı râviden beşinin diğer âlimlerce de güvenilir kabul edilmesinden hareketle Ahmed b. Hanbel'in mezhep hassasiyetinin İbn Maîn'e nispetle daha fazla olduğu görülmüştür (s. 81-82). Yazarın; münekkitlerin cerh-ta'dildeki müteşeddîd-mütesâhil taksimine dair ulaştığı önemli değerlendirmelerden biri de İbn Maîn'in yaygın olarak bilinen katı konumuyla alâkalıdır. Meselâ Ahmed b. Hanbel'in bir rivayeti 'hariç' ta'dil ettiği Ebü'l-Fazl Abbâs b. el-Fazl el-Ensârî (ö. 186/802), İbn Maîn tarafından bahsedilen rivayeti 'nedeniyle' cerh edilmiştir. Bu durum bir münekkidin yalnızca birkaç hatasından dolayı râvileri cerh etmesi neticesinde müteşeddîd âlimler arasında sayılacağı bilgisiyle örtüşmektedir. Bununla birlikte yazar, ilk bakışta müteşeddîd bir münekkidin daha fazla kimseyi tenkit edip daha az sayıda olumlu değerlendirmede bulunacağı düşünülse de durumun pratikteki yansımaları görmek üzere araştırmasına konu ettiği 2245 râviden Yahyâ ve İmam Ahmed'in müstakil olarak cerh ve ta'dilde bulunduğu

kişilerin sayısını karşılaştırmıştır. Sonuçta ise yalnız İbn Maîn'in ta'dil ettiği 1382 râvî olmasına karşın İmam Ahmed'in 1135 kişiyi tevsik ettiği; İbn Maîn'in 473, İbn Hanbel'in 446 cerhle birbirlerine yakın olduğu görülmüştür. Dolayısıyla müteşeddîd-mütesâhil ayrımının münekkîtlerin genel değerlendirmelerinden ziyade râvinin az sayıda hatası karşısında gösterdikleri tutuma bağlı olduğu anlaşılmaktadır (88-90).

Neticede titiz bir çalışmanın ürünü olduğu anlaşılan tezde alana dair önemli tespitlerde bulunulduğu ifade edilmelidir. Yazarın da teklif ettiği üzere münekkîtlerin değerlendirmelerini mukayese edecek yeni çalışmaların cerh-ta'dil âlimlerinin râvî değerlendirme usulleriyle ilgili alandaki bilgi boşluklarını dolduracağı söylenebilir. Bununla birlikte tanıtımı yapılan tezin Yahyâ b. Maîn ile Ahmed b. Hanbel'in içinde bulunduğu dönemin siyâsî ve ilmî yapısı ile zikredilen iki âlimin biyografilerine yer verildiği birinci bölümün giriş kısmına daha kısa bir şekilde taşınması, tezin teoriyle alakalı kısmının ilk bölümde verilip incelenen râvîlerin ayrıntılı olarak değerlendirildiği ikinci bir bölümün açılmasını temin edebilir ve böylece çalışmanın okuyucunun zihninde netleşmesi sağlanabilirdi. Ayrıca yukarıda belirtildiği üzere iki münekkîdin haklarında cerh-ta'dil değerlendirmesinde bulunmayıp yalnız kimliklerine dair bilgilerini kaydettikleri 1044 kişinin çalışmaya dâhil edilmesinin tezin önemli bir zaafı olduğu kaydedilmelidir. Son olarak çalışmada açık ve anlaşılır bir dil kullanılmakla birlikte zaman zaman herkesin malumu denebilecek bilgiler için de dipnotlar verilmesinin metnin akışını bozduğu belirtilmelidir. Kaydedilen bu değerlendirmelerin sonucunda tezin ricâl ilmiyle alâkalı kişilerin mutlaka incelemesi gereken önemli bir çalışma olduğu söylenmelidir.

Zeynep Ekici

(Doktora Öğrencisi, Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
zeynebekici361@gmail.com, orcid.org/0000-0002-5801-374X)



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Son Peygamber Hz. Muhammed

Eyup Baş

Ankara: Grafiker, 2020, 242 sayfa

Prof. Dr. Eyup Baş'ın *Son Peygamber Hz. Muhammed* isimli yeni eseri 2020 yılında Ankara'da basılmıştır. Eser, önsöz ve dört ana bölümden oluşmaktadır. Yazar eserin önsözünde Hz. Muhammed'in hayatının İslam alemi kadar Müslüman olmayan toplumların da ilgisini çekmesinden hareketle, ele almış olduğu konunun önemi üzerinde durmaktadır. Akademik hayatında birçok farklı konuda araştırmalar yapmasına rağmen siyer-i nebî yazıcılığında varolma isteği ve düşüncesini belirten yazar, siyer yazıcılığında gördüğü bazı eksiklikleri gidermek amacıyla eserini kaleme aldığını belirtmektedir. Yazar okuduğu ve istifade ettiği siyerlerde anlatımın akışında karşılaşılan sorunlar, kronolojik kopukluk, adeta hayatın akışını durduran bazı gelişmelere yer verilmesi vb. bazı konularda tespit ettiği eksikliklerin tamamlanması amacıyla eserinde Hz. Muhammed'i anlatımın tam merkezine koymaya, mevcut ortam ile Hz. Muhammed'in hayatı arasında ilgi kurularak eşgüdümlü bir anlatıma, toplumun farklı kesimleriyle ilişkilere (Müşriklerle, Yahudilerle, Hristiyanlarla) müstakil başlıklar altında değil kronolojik akış içerisinde yer vermeye, ihtilaflı bilgilere gerekmedikçe yer vermemeye, az ve öz yazmaya özen gösterdiğini ifade etmektedir. Yine özellikle Medine yıllarının siyasi-askerî mücadelelerle sınırlandırılmayacağı, bu sebeple geçen yılların siyasi-askerî görünümünün yanında Hz. Peygamber'in özel hayatını kuşatan her bir unsurun yer, mekân, zaman bilgileri ve gelişmelerdeki neden-sonuç ilişkileri göz ardı edilmeden anlatılmaya çalışıldığı ayrıca vurgulanmaktadır. Tüm bunları yapmaya çalışırken temel kaynaklardaki verilere bağlı kronoloji belirsizliği gibi karşılaştığı bazı zorluklara da değinen yazar, Hz. Muhammed'in hayatını doğru anlama ve anlatma idealine işaret ederek önsözü tamamlamaktadır (s. 5-6).

Eserin birinci bölümünde *Mekke Yılları* başlığı altında Hz. Peygamber'in doğumu, ailesi ve çocukluğu, Mekke şehri ve Arap yarımadasındaki yeri, anne ve babasının vefatıyla amcası Ebû Talib'in himayesine girmesi, gençlik yılları

ve ticaretle meşguliyeti, evliliği, peygamberliğinden önceki sosyal ve siyasi ortam, Allah tarafından elçi seçilmesi ve ilk vahiy, Hz. Peygamber'e ilk inananlar, İslam çağrısını açıktan tebliğ: destekler ve karşı koymalar, Habeşistan'a ilk göç, amcası Hamza'nın Müslüman oluşu, Hz. Ömer'in Müslüman oluşu ve İslam'ın güç kazanması, Hz. Peygamber'in kabilesine karşı baskı ve boykot, Ebu Talip ve Hz. Hatice'nin vefatı ve Sevde bint Zem'a ile evliliği, korunmasızlık ve güvenilir bir yurt arayışı: Taif yolculuğu, Yesrip (Medine) ile ilk temas, İsrâ ve Mi'rac, Akabe görüşmeleri ve Hz. Muhammed'in ve Müslümanların Yesrib'e hicreti ele alınmaktadır. Burada tablolar halinde Hz. Muhammed'in soy ağacına, Kuzey Arabistan, Hicaz ve Güney Arabistan'da varolan devletlere, Mekke'de bulunan kabilelerin görev dağılımına, Arap toplumundaki sosyal sınıflara, Arapların kullandığı Ay (Kameri) Takvimi'nde bulunan aylara yer verilmiştir. Yine bu bölümde Arap Yarımadası'nın siyasi görünümünü, Kabe'nin genel görünümünü, Hakem olayının temsili minyatürünü, Kabe'nin krokisini, hurma bahçelerini, Arap Yarımadası'ndaki ticaret yollarını, kervanları, Zülmecâz panayırının kurulduğu yeri, Dört büyük putu, Arap Yarımadası'nda bulunan kabileleri, Hira Mağarası'nı, Habeşistan hicretini, Habeşistan Neçâşisi Ashame'nin huzurunda meydana gelen tartışmayı, Hicretten önceki Medine'de bulunan kabileleri ve önemli mevkileri, Medine'ye hicreti ve hicretin güzergahını temsil eden görseller bulunmaktadır. Ayrıca Harem, Hanif, Hilfû'l-Fudûl, Ficar, Eyyâmü'l-Arab, Asabiyyet, Mesâlibü'l-Arab, Âmü'l-Hüzn ve Fetretü'l-Vahiy gibi kavramlar kısaca tanımlanarak o dönemde ne ifade ettiği üzerinde durulmaktadır (s. 10-73).

Söz konusu bölümde yazar, öncelikle Hz. Peygamber'in annesi, babası ve dedesinin kim olduğu ve hangi kabileye mensup olduklarından bahsederek söze başlamaktadır. Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in, Kureyş'in lideri konumunda olduğundan söz eden yazar daha sonra Kureyş kabilesinden ve toplumdaki konumundan söz etmektedir. Kureyş kabilesinden sonra Mekke ve o dönemdeki önemi üzerinde durulmakta, Mekke'nin dinî ve ekonomik merkez olduğundan, Mekke'ye ilk putun geliş hikayesinden, Hz. Peygamber'in daha doğmadan babasının vefat etmesi ve annesi tarafından sütanneye verilmesinden ve sütannesinin Hz. Muhammed'i annesine teslim ettikten kısa bir süre sonra vefat edişinden bahsedilmektedir. Annesinin vefatından sonra Abdülmuttalib'e verilmesi ve onunla ilişkileri samimi bir dille anlatılmaktadır. *"Ona sofrasında yer verdi, beslenmesini gözetti; gözünden ayırmamaya özen gösterdi"* gibi ifadelerle anlatılan bu ilişkinin Abdülmuttalib'in vefatıyla sona erdiğinden ve Hz. Peygamber'in Ebû Talib'in himayesine girdiğinden söz eden yazar, sosyal şartlarla Hz. Peygamber'in hayatını birleştirerek olayların arka planına yer vermektedir. Bu bağlamda *"Zamanın şartları gereği her çocuk elinden ne geliyorsa ailesi için onu yapardı."* diyerek Hz. Muhammed'in çobanlık yapmasının, hayatın akışı içerisinde o dönemdeki her çocuk için günlük bir iş olduğuna dikkat çekilmektedir. Ayrıca

çobanlık yapması başta olmak üzere Ficâr savaşına ve Hilfü'l-Fudûl'a katılışının ondaki sorumluluk bilincini geliştirdiğine dikkat çekilerek bazı analizler de yapılmaktadır. Yaptığı ticari seyahatler sayesinde bir taraftan ticaret hayatını öğrendiğinden, diğer taraftan çok çeşitli insanla yakınlık kurarak onların dil ve lehçelerini, dinî, siyasi ve sosyal durumlarını öğrenme fırsatı bulduğundan söz edilmektedir (s. 10-17). Böylece sosyal çevrenin insan üzerindeki etkisine dikkat çeken yazar, Hz. Muhammed'in çocukluk ve gençlik yıllarında yaşadığı bu tecrübelerin onun karakteri üzerindeki etkisine işaret etmektedir.

Bu bölümde dikkate değer diğer bir husus da Hz. Peygamber'in Mekke'deki sosyal konumuyla ilgilidir. Yazar burada Hz. Muhammed'in Kâbe ziyaretlerini tevhid inancına göre yaptığına değinmektedir. Peygamberliğinden önceki yaşamını anlatırken siyasi gücün Doğu Roma/Bizans İmparatorluğu (395-1453) ve Sasani İmparatorluğu (226-651) arasında paylaşıldığı, Kuzey Arabistan'da güneyden göç eden Araplar tarafından kurulan ve her ikisi de Hristiyan olan Gassaniler (200-636) ve Hireliler'in (200-633) bulunduğu üzerinde durulmakta, Hicaz bölgesinde ise belli bir siyasi yapının olmadığı belirtilmektedir. Hz. Peygamber'in yetiştiği dönemde Hicaz bölgesinde siyasi hayatı şekillendiren ve etkileyen hususun Arap toplumundaki iki farklı yaşam tarzı olan bedevilik (göçebe) ve hadarilik (yerleşik) olduğuna işaret eden yazar, bu basit siyasi teşkilatta otoritenin şeyh, reis, emir, rab, seyyid gibi isimlerle anılan kabile reisinde toplandığını söylemektedir. Daha sonra sözü sosyal yapıda önemli yer tutan panayırlara getiren yazar, panayırların ekonomik hayatı canlandığı gibi Araplara çeşitli kabile ve milletlerin örf ve adetlerini, sosyal yapılarını öğrenme imkânı sunduğuna değinmektedir. Yine Arapların sosyal hayatta ticaret yapmak, evlenmek, nesebi şüpheli olan bir çocuğun babasını belirlemek gibi işlerde fal oklarına başvurduklarından, Arap Yarımadası'ndaki yerleşik dini inancın putperestlik olduğundan ve Arap Yarımadası'nda bulunan çeşitli putlardan, hac ibadetinin kudsîyet ve temizliğini kaybettiğinden, Arap toplumunda bulunan hürler, mevali ve köleler olmak üzere üç sınıftan ve bunların kimlerden oluştuğundan ve toplumun temelini oluşturan aile ve aile yapısının özelliklerinden bahsedilmektedir. Üzerinde durulan başka bir konu ise asabiyettir. Kan bağına dayalı bir idareyi tanıyan asabiyetin temelini kabileye bağlı yaşam tarzı olduğunu söyleyen yazar, kişinin hayatını idame ettirebilmesi için kabilesine her açıdan bağlı olmak durumunda olduğunu ve bunun da asabiyeti doğurduğunu söylemektedir. Daha sonra asabiyetin temelini teşkil eden nesepten, toprağa verilen önemden, Araplarda yazı olarak kullanılan "müsned" ve Arap yazısından, sözlü kültürün genel özelliklerinden, sözlü kültürün şiir ve hitabete olan etkisinden söz edildikten sonra ilk vahiy ve ilk vahiy dönemindeki şartlar anlatılmaktadır. Burada Hz. Peygamber'in vahiy almadan önce inzivaya çekilmesinin aslında Arapların geleneklerinden biri olduğu, ancak pek çok iyi

hasletlerini kaybetmeleri gibi bunu da uygulamaz oldukları söylenmektedir. Toplumda varolan şirk ve putperestlik, zina, kumar, tefecilik, hırsızlık, yetim malı yeme, kadınlara değer vermeme, zulüm ve haksızlık gibi inanç ve davranışların Hz. Peygamber'i rahatsız ettiğine işaret eden yazar, bu durumun onu yalnızlığa ittiğini ve bu sebeple zaman zaman Hira'ya gittiğini vurgulamaktadır (s. 19-40). Daha sonra ilk vahyi alışı ve sonrasında Hz. Muhammed'in yaşadığı psikolojik halden bahsedilmekte, bu süreçte eşinin ve Varaka'nın telkinleri neticesinde kendisini toparladığı, gelen vahiylerle ne yapacağı konusunda bilgilendirildiği, görevinin insanları uyarmak olduğu ve bunu yaparken de herkesin güvendiği kişiliğini devam ettirmesi gerektiğini ve artık ilahi bir güçle destekleneceğini anladığı ifade edilmektedir. İlk vahiyle birlikte ilk tebliğin başladığı ve böylece ilk inananların ortaya çıktığı, gelişen şartlar çerçevesinde Hz. Muhammed'in artık kendisine inananları koruması ve bilinçli bir şekilde yönlendirmesi gerektiğini belirten yazar, Hz. Peygamber'in açıktan tebliğ emrinin gelmesiyle birlikte artık kitlesel olarak davet sürecinin başladığını söylemektedir. Yeni dinin getirdiği yenilikler üzerinde durulduktan sonra Kureys'in Hz. Muhammed'i vazgeçirmek adına yaptıkları faaliyetlerden söz edilmekte, müşriklerin baskı ve işkencelerine karşı Hz. Muhammed'in sabırlı ve kararlı bir tavır göstermekle birlikte Müslümanların maruz kaldığı zulüm ve işkencelere son derece üzüldüğünü ve bu sebeple dinlerini yaşayabilecekleri ve can güvenliğine sahip olabilecekleri bir yer olan Habeşistan'a gitmelerini tavsiye ettiğini belirtmektedir. Bu tavsiye üzerine gerçekleşen birinci ve ikinci Habeşistan hicretinden sonra Hz. Hamza ve Hz. Ömer'in Müslüman olmasıyla Hz. Muhammed'in ve İslam'ın güç kazandığını belirten yazar, daha sonra kabilesine karşı boykot uygulandığından ve iki büyük kaybı olan Ebû Talib ve eşi Hatice'nin vefatından sonra "korumasızlık içerisinde güvenilir bir yurt arayışı" olarak nitelendirdiği Taif yolculuğundan bahsetmektedir. Hz. Muhammed'in bütün olumsuzluklara rağmen yeni dini farklı kitlelere anlatmaktan vazgeçmediği, son bir yılda yaşadığı derin üzüntüler sonucu ümitsizlik ve belirsizlik içerisindeyken zaman ve mekân söz konusu olmaksızın Allah tarafından manen desteklendiği İsrâ ve Mi'rac olayının gerçekleştiği ve böylece kendisine inananlara sağlayamadığı güvenli bir ortamın müjdesinin verildiği ifade edilmektedir. Mi'rac'ın Hz. Muhammed'in maneviyatını yükselttiği, müminlerin imanını artırırken müşriklerin de düşmanlığını artırdığı belirtildikten sonra Akabe Görüşmeleri ve Yesrib'e göç umudunun ortaya çıktığı, neticede şiddetli sıcaklık ve zor şartlar altında 622'de Yesrib (Medine)'ye hicretin gerçekleştiği ifade edilmektedir (s. 40-73).

Eserin ikinci bölümü olan *Medine Yılları* başlığında ilk olarak, *Medine'deki İlk Yıllarda* cereyan eden bazı hadiselerle yer verilmektedir. Yazar bunları: Mescid inşası, kardeşlik ve Medineliler/Vatandaşlık Antlaşması, Medine'de değişen doku ve denge, bir meydan okuma: ezan, yeni bir problem: nifak ve münafıklar,

dış tehditlere karşı önlemler: cihada izin, ilk seriyyeler ve gazveler şeklinde isimlendirdiği alt başlıklar halinde ele almaktadır. Daha sonra *İslamî Kimliğin Belirginleşmesi* başlığında kiblenin Kabe'ye çevrilmesi ve İslamî orucun farz kılınması, Kureyşle ilk hesaplaşma: Bedir Savaşı/Gazvesi, Bedir zaferi sonrası Mekke ve Medine'de hayat, Kaynukaoğulları Yahudilerinin antlaşmayı bozmaları ve Medine'den kovulmaları, Medine'de sükunet/hayatın normalleşmesi, Kureyş intikam peşinde: Uhud Savaşı/Gazvesi, Uhud sonrası Medine'de zor zamanlar: münafıklar, Rec'i ve Bi'rimaüne faciaları, Yahudi Nadiroğullarının Medine Sözleşmesi'ni çiğnemeleri ve kovulmaları, Hz. Muhammed'in özel hayatında ve Medine'de bazı gelişmeler, Benî Müstalik/Müreyysi Gazvesi, şer ittifakı karşısında Hendek/Ahzâb Gazvesi, Kureyzoğulları Yahudilerinin ihanetinin cezası, Hz. Muhammed'in dış tehditlere karşı tavrı: seriyyeler yılı, Kabe ziyareti (umre) isteği ve Hudeybiye Antlaşması, Hudeybiye Antlaşması'yla kazandığı güç ve itibar: İslam'a davet mektupları, Hayber Seferi, gecikmeli Kabe ziyareti: kaza umresi, Doğu Roma İmparatorluğu (Bizans) ile karşılaşması: Mûte Savaşı, Kureyş'in Hudeybiye Antlaşması'nı bozmaları karşısındaki tavrı, Mekke'nin fethi, Huneyn/Hevâzin ve Taif gazveleri ve fethedilmiş Mekke'den Medine'ye dönüşü konuları bilimsel gereklilikler göz önüne alınarak öz bir şekilde anlatılmaktadır. İkinci bölümün *Medine'de Yeni Ve Güçlü Dönemi* adını taşıyan son alt başlığında ise son seriyyeler ve heyetler halinde İslam'ı kabuller, tekrar Bizans'a karşı: Tebük Seferi, Tebük sonrası Arap kabile temsilcilerinin Medine'ye gelişleri: heyetler yılı, Mekke fethi sonrası ilk hac: Ebû Bekir'i hac emîri olarak görevlendirmesi, hac sonrası Medine'de bazı gelişmeler, ilk ve son hac ziyareti: Veda Haccı ve hutbesi, hac dönüşü hastalanması ve vefatı, vefatının ardından yaşananalar ve mirası konuları işlenmektedir. Ayrıca bu bölümde Yesrib (Medine) şehrinin, ilk mescidin, ilk ezanın, kible değişiminin, Arap Yarımadası'ndaki şehirlerin, Bedir Savaşı'nda iki tarafın konumunun, Uhud Savaşı'ndaki mevzilerin, Uhud Dağı'nın Hendek Savaşı'nın, Hudeybiye Seferi'ndeki güzergâhın, Hz. Peygamber'in mührünün ve Kopt hükümdarı Mukavkıs'ı İslam'a davet ettiği mektubun, Hayber Kalesi'nin, Mekke Fethi'nde Hz. Peygamber'in, Halid b. Velid'in, Zübeyr b. Avvam'ın ve Kays b. Sa'd'ın komutasındaki birliğin güzergâhının, Huneyn güzergâhının ve Tebük Seferi'nin güzergâhının temsili resimleri yer almaktadır (s. 74-166).

Yazar bu bölümde öncelikle hicret esnasında Medine'nin siyasi yapısından bahsetmektedir. Hz. Muhammed'in Medine'ye hicret ettiği sırada Medine bir şehir olmaktan çok küçük köylerin, çiftliklerin, kalelerin ve ekime elverişli tepelerin, kayaların ve taşlı toprakların bulunduğu verimli bir bölge olduğuna işaret eden yazar, şehirdeki nüfusun ağırlıklı olarak Araplar ve Yahudilerden oluştuğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in hicretten sonraki ilk faaliyetlerinden biri olan muâhât-kardeşleştirme uygulamasına aslında Arapların yabancı olmadıklarını söyleyen yazar, Hz. Muhammed'in bu uygulamasında acele etmediğini öncelikle

toplumu kaynaştırmak için bir mescit inşa ettiğini ve bu mescitte Ensar ve Muhacirle konuşmalar yaparak onları kaynaştırmaya ve eğitmeye çalıştığını belirtmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in bu süreçte Medine'deki genel sosyal yapıyı bütün ayrıntılarıyla incelediğini, her grubu yakından tanımaya özen gösterdiğini ifade etmektedir. Yazara göre şartlar elverişli hale geldikten sonra muâhât uygulaması gerçekleştirilmiş, Ensar elindekileri Muhacirle paylaşmış, böylece Medineli Müslümanlar Akabe Biatleri'ndeki sözlerinde durmuşlar ve Hz. Peygamber'in uygulaması sayesinde kabile esasına dayalı kardeşlik anlayışı yerine din kardeşliği anlayışı tesis edilmiştir (s. 74-78).

Yazarın bu bölümde üzerinde durduğu bir diğer husus ise Hz. Peygamber'i dini açıdan bir Peygamber, siyasi açıdan ise Medinelilerin birbirine muhalif grupları arasında bir hakem olarak kabulü anlamına gelen Medine Vesikası/ Medineliler Sözleşmesi'dir. Bu bölümde dikkat çeken bir başka husus da yazarın başlık seçimindeki özgünlüğüdür. *Medine'de Değişen Doku ve Denge, Bir Meydan Okuma: Ezan, Yeni Bir Problem: Nifak ve Münafıklar, Dış Tehditlere Karşı Önlemler: Cihada İzin, İlk Seriyyeler ve Gazveler, İslamî Kimliğin Belirginleşmesi, Kureyş'le İlk Hesaplaşma* vb. şeklinde isimlendirilen başlıklar, yazarın eserini geleneksel siyer yazıcılığından ayıran hususlardan biridir. Yazar, kiblenin Kâbe'ye çevrilmesini ve İslamî orucun farz kılınmasını, İslamî kimliğin belirginleşmesinin bir göstergesi olarak yorumlamaktadır (s. 88-91). "İslamî Oruç" tabiri de siyer kaynaklarında fazla rastlanılmayan önemli tabirlerden biridir.

Yazarın eserinde klasik siyer yazıcılığından ayrılan bazı yorumlara da rastlanmaktadır. Bunlardan birisi, ezanın bir meydan okuma olarak yorumlanmasıdır. Yazara göre Hz. Muhammed, Medine'de gün geçtikçe artan hâkim kişiliğine uygun olarak Müslümanlar için toplum nezdinde ayırt edici özellikler belirlemektedir. Bunlardan biri Müslümanlara namaz vakitlerinin haber verilmesi konusunda gündeme gelmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, sosyal hayatı ve dokuyu etkileyecek özgün bir arayışa girmiş, namaz vaktini bekleyen Müslümanların işlerinden geri kalmamalarını, sonradan gelenlerin ise cemaati kaçırmamalarını sağlayacak bir yöntem arayışı başlatmıştır. Bu arayışın Medine döneminde olması da yazara göre manidardır. Çünkü Mekke döneminde Müslümanlar için böyle bir şey mümkün değildir. Müslümanlar toplu ve açıktan ibadet yapma imkânına Medine döneminde kavuştuklarından, böyle bir mesele ancak bu dönemde gündeme gelebilmiştir. Yine namaz vakitlerinin bildirilmesi konusunda kullanılacak yöntemin, Müslümanların şehirdeki müşrikler ve Yahudilerle tanrı ve peygamberlik konusunda girdiği tartışmalar düşünüldüğünde sözlü bir haykırışı gerekli kıldığı da vurgulanmaktadır. Yazara göre, neticede belirlenen yöntem ve ezan, İslam'ın bütün amacını ve esasını en veciz bir şekilde ortaya koymaktadır (s. 81-84).

Yazar zaman zaman olayın anlatımında oldukça sade ve bir o kadar da gerçekçi tasvirler yapmaktadır. Bunlardan birine kiblenin değişmesini emreden ayetler indiğinde yaşananların anlatıldığı kısımda rastlanılmaktadır. Yazar, söz konusu ayetler indiğinde yaşananları şu şekilde anlatmaktadır: “ *Bu ayet gelir gelmez Hz. Muhammed namazda olduğu halde yüzünü Kâbe’ye doğru çevirdi. Cemaat de safları ile beraber döndüler. Erkekler kadınların, kadınlar da erkeklerin yerine geldiler. Böylece namazın geri kalan rekâtları yeni kibleye doğru kılınmış oldu.*” (s. 89).

Yazar’ın Hz. Peygamber’in savaşlarını anlattığı kısımlarda ise olayların belli bir düzen ve sistem içerisinde aktarıldığı göze çarpmaktadır. Hz. Peygamber’in keşif ve istihbarat amaçlı gönderdiği seriyyeler sayesinde Kureyş’in her adımından haberdar olduğunu söyleyen yazar, İslami kimliğin belirginleşmesine yön veren vahiylerin bir bir hayata geçirildiğini belirtmektedir. Hz. Peygamber’in Kureyş’e karşı mücadelesini en temelde bir güvenlik sorunu olarak ifade eden yazar, Hz. Peygamber’in bir türlü güvenlik sorunun aşamadığından bahsetmektedir (s. 91-92). Savaşları anlatırken de salt iki tarafın karşılaşması olarak değil, Hz. Peygamber’in savaş esnasında uyguladığı yöntem ve stratejiden de bahsedilmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in istihbarata verdiği önem üzerinde durulmakta, savaşta aşırılıktan kaçınıldığına işaret edilmektedir. Klasik siyer kitaplarındaki Medine Dönemi anlatımının aksine yazarın eserinde ard arda gelen savaşlar yerine hayatın normal akışı içerisinde gerçekleşen birtakım olaylara da yer verilmektedir. Bu bağlamda Bedir Savaşı’ndan sonra Medine’de *Sükunet/Hayatın Normalleşmesi*, Uhud Savaşı’ndan sonra da *Hz. Muhammed’in Özel Hayatında ve Medine’de Bazı Gelişmeler* şeklinde başlıklar açılarak Hz. Peygamber’in Medine’de hayatının büyük bir kısmını savaşlarla geçirmedeği, her savaştan sonra hayatın bir süre normale döndüğü üzerinde durulmaktadır (s. 96-115). Bu da söz konusu eserin özgün yönlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Medine Dönemi’nde gerçekleşen başarılı savaşlardan sonra İslam ile şeref bulma söylemi/algısının İslam’ın yayılmasına katkı sağladığını ifade eden yazar, Hz. Muhammed’in ve Müslümanların artık Kureyş’i bir tehdit unsuru olarak görmediklerini belirtir. Hubeybiye Antlaşması’yla kazanılan güç sayesinde İslam’a davet mektupları gönderilmeye başlandığı, geciken umrenin de bir yıl sonra gerçekleştiği anlatıldıktan sonra Hayber üzerine yürüdüğünden bahsedilmektedir (s. 125-136). Anlatım esnasında dikkat çeken bir husus ise, yazarın Hz. Peygamber’in hayatını bir başlık altında çok yönlü olarak ele almasıdır. Örneğin: Hayber seferi ve ardından gerçekleşen çeşitli seriyyeler ve kaza umresi sonucu Hz. Peygamber’in ve Müslümanların hayli yorulduklarını ifade eden yazar, Hz. Muhammed’in kaza umresi dönüşü bir müddet dinlenme ve sükûnet içerisindeyken henüz 30 yaşında olan ilk kızı Zeynep’i kaybettiğini ve bir kez daha evlat acısı yaşadığını söyler (s. 137-140). Genel siyer yazıcılığında Hz.

Peygamber'in savaşları ve özel hayatı iki farklı alanmış gibi verilmekle birlikte yazarın söz konusu kitabında bu iki alan olması gerektiği gibi iç içe ve bir bütün halinde anlatılmaktadır. Bu sayede okuyucu eseri okurken Hz. Peygamber'in hayatındaki zorlukları daha iyi anlamakta, zaman zaman kazandığı başarılarla sevinirken zaman zaman da yaşadığı üzüntülerle üzülmektedir. Bu özellik kitabın başka bir özgün yönüdür denilebilir.

Çalışmanın üçüncü bölümü olan *Hz. Muhammed Döneminde Yaşanan Değişim: Onun Örneğinde Hayata Geçirilen Kur'ânî Değerler* başlığında ise Hz. Peygamber'in vefat etmeden önce irâd ettiği Veda Hutbesi'nde tüm insanlığa hatırlattığı İslam'ın bazı buyruklarından hareketle, o dönemde yaşanan köklü değişim, insan onurunu merkeze koyan ve evrensel huzuru vaat eden ilkelerden bazılarına yer verilmektedir. Söz konusu ilkelerden bazıları şunlardır: şirk ve putperestlikten uzak durmak, asabiyet/kabile tutuculuğu ve ırkçılıktan uzak durmak, övünmemek ve kibirlenmemek, zulüm ve haksızlık yapmamak, kan davası gütmemek, kan dökmemek, şiddete başvurmamak, içki içmemek, kumar oynamamak, faiz alıp-vermemek, tefecilik yapmamak, zina ve fuhuşa yaklaşmamak, kehanet, büyü, sihir ve fala itibar etmemek, gasb, hırsızlık ve dolandırıcılık yapmamak, yetim malı yememek, kız çocuklarından utanmamak, kadınlara değer vermek, miras çarpıklığına vesile olmamak ve emanete hıyanet etmemek. Burada yazar Veda Hutbesi'ni merkeze alarak sıraladığı her ilkeyi Kur'an ayetlerini referans göstererek açıklamakta, Hz. Peygamber'in kendi hayatında söz konusu ilkeleri nasıl uyguladığına dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. Yazarın bu kısımda verdiği bilgiler ve değerlendirmeleri, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı hayatına nasıl uyguladığını ortaya koymasının yanında okuyucuya da hayatını bu ilkeler doğrultusunda devam ettirmesi noktasında yol göstermektedir. Söz konusu ilkelerin Hz. Peygamber'in hayatı boyunca uyguladığı ve gözettiği ilkeler olması da siyer boyutundan bakıldığında ayrıca önemlidir (s. 168-191).

Dördüncü olarak *Çeşitli Yönleriyle Hz. Muhammed* ele alınmıştır. Yazar burada peygamberliğinin yanında bir kul, insan, evlat, eş, baba ve dede, bir arkadaş, komşu, tacir, eğitimci, yönetici ve komutan olarak Hz. Muhammed'i tanıtmaktadır. Hz. Muhammed'in peygamber olmakla birlikte insan olmanın bireysel gerekliliklerinin tamamına muhatap oluşunu vurgulayan yazar, hayatın içinde ailesi ve toplumuyla iç içe canlı bir hayata sahip olması hasebiyle eş zamanlı olarak pek çok niteleme ve pozisyonu birlikte yaşadığını belirtmektedir. Kur'an'daki çeşitli ayetlere de atıflarda bulunan yazar, bu bölümde Hz. Peygamber'i çok yönlü anlatmakta ve tanıtmaktadır (s. 192-207).

Eser, *Siyer-i Nebi'de Kim Kimdir?*, *Siyer-i Nebi Kronolojisi* ve *Yararlanılan/Önerilen Seçki Kaynakça* ile sona ermiştir. *Siyer-i Nebi'de Kim kimdir?* başlıklı

bölümde Hz. Peygamber'in hayatında doğrudan ya da dolaylı etkileri olmuş yüz isim hakkında kısa bilgiler verilmiş ve bu isimlerin Hz. Peygamber'in hayatında ne gibi rol üstlendikleri ve etkilerinin ne şekilde olduğu üzerinde durulmuştur. *Siyer-i Nebî Kronolojisi*'nde yazar, Hz. Peygamber'in hayatını Mekke Yılları ve Medine Yılları şeklinde ayırarak önemli olayların tarihlerini ve olayları zikretmiştir. *Yararlanılan/Önerilen Seçki Kaynakça* isimli bölümde ise on dokuz Arapça, seksen altı Türkçe kaynağa künyeleriyle birlikte yer vermiştir (s. 208-239).

Yazar, yıllardır süren araştırmaları neticesinde ulaştığı bilgi birikimini ve bakış açısını eserinde yansıtmaya çalışmıştır. Hz. Peygamber'in hayatını sade ve anlaşılır bir dille, bilimsel kriterlerden taviz vermeyerek anlatan yazar, Hz. Peygamber'i bizzat siyerin merkezine koymuştur. Özellikle İslam öncesinin ele alındığı bölümde Hz. Peygamber merkezli anlatımı benimseyen yazar, siyeri hayatın günlük akışı içerisinde anlatmış, böylece anlatımda kopukluğun önüne geçilmiştir. Başlıklandırmalardaki özgün isimlendirmeler ve anlatımdaki konu bütünlüğünü güçlendiren yorumlar eserin değerini artırırken sık sık yer verilen görseller ve tablolar aracılığıyla zengin ve kalıcı bir anlatım inşa edilmiştir. Eserin Türkçe ve Arapça-Türkçe bakışimli iki versiyonu olması, aynı zamanda yazarın eserini diğer bazı dillere çevirme düşüncesinde olması eserin sadece Türkiye'de değil Arap dünyası başta olmak üzere çeşitli Avrupa ülkelerinde de dikkat çekeceği muhakkaktır. Tanıtımını hazırladığımız Prof. Dr. Eyup Baş'ın bu araştırması, siyer yazıcılığına yeni bir soluk getirmesi ve yoğun bir emeğin ürünü olması nedeniyle dikkate değer ve istifade edilmesi gereken bir çalışmadır.

Okan Uzunöz

(Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı,
okan.uzunoz@usak.edu.tr, orcid.org/0000-0001-8295-5588)



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin

Ali Albayrak

İstanbul: İFAV Yayınları 2020, 220 sayfa.

Geçmiş uzun yıllara dayanan ilmi çalışmalarıyla doksan dört yıllık hayatında dünya çapında bir şöret elde eden merhum M. Fuad Sezgin (ö. 2018), ülkemizde hadisle iştigal eden araştırmacılar nezdinde en çok *Buhârî'nin Kaynakları* adlı kitabıyla tanınmaktadır. İlk basımı 1956 yılında gerçekleştirilen bu çalışma, Sezgin'in ifadesine göre, Buhârî'nin kaynaklarını araştırmayı gaye edinen bir tetkik olup; değindiği meselelere nihai şeklini vermekten ziyade, bu problemlerin çözüm yollarını arayan bir deneme mahiyetindedir.¹ Bununla birlikte, yazıldığı dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda *Buhârî'nin Kaynakları*, o tarihler için Türkiye'de erişilen önemli bir seviyenin temsilcisi olarak görülmekte ve ülkemiz adına bir şans kabul edilmektedir.² İlk baskısının ardından 2001 yılında ikinci kez basılan ve hâlen yeni baskıları yapılmaya devam eden kitap, akademik çalışmalarda sıkça atıfta bulunulan ve çeşitli görüşlere dayanak kılınan temel bir referans hâlini almıştır. Hâlbuki bizzat Sezgin, eserde birtakım hataların vukuunun muhtemel olduğunu ifade ederek; yeni gelişmelerin ve yapılacak tenkitlerin eser üzerinde bazı ilâve ve değişiklikler yapmayı gerektireceğini dile getirmiştir.³ Buna karşın kitap, hak ettiği şekilde derinlemesine incelenip geliştirilme imkânından mahrum kalmış; bu kıymetli eser hakkındaki değerlendirmeler ise ancak son yıllarda yapılmıştır. Bu vakıa, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin* adlı kitabın yazarı Ali Albayrak'ı Sezgin'in eseri üzerine eğilmeye yöneltten başlıca saik olmuştur.

Sahih-i Buhârî hakkında çeşitli araştırmaları bulunan ve bu konuda titiz bir mesai ürünü kitabını⁴ daha önce okuyucunun istifadesine sunan Albayrak,

1 M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, Ankara: Otto Yayınları, 2012, s. 15.

2 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (yayına hazırlayanın sunuşu), s. 10.

3 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 15.

4 Ali Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-Sahîh: Nüsha Farklılıkları, Hatalar, Tashihler*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

yeni çalışmasını Sezgin'in kitabının ayrıntılı şekilde değerlendirilmesine tahsis etmiştir. Kısa bir giriş ve beş bölümden müteşekkil olan bu eserinde Albayrak; Sezgin'in söz konusu kitabında değindiği konuları, naklettiği bilgileri, ulaştığı sonuçları ve gerek Buhârî'ye gerekse İbn Hacer'e yönelttiği tenkitleri ele almaktadır. Tenkidin hem ilim geleneğimizdeki bir usul hem de gereklilik olduğunu vurgulayan yazar, bu çalışmada Sezgin'i yeri geldiğinde övüp gerektiğinde açıkça eleştirdiğini kitabın önsözünde peşinen belirtmektedir. Nitekim kendisi Sezgin'in araştırma metodunu takdir ederek, birçok imkânsızlığın söz konusu olduğu tarihlerde böyle bir çalışmayı yapabilmesini övgüye layık bulmakta; ancak onun bilgi yanlışları ile hatalı yorum ve tenkitlerinin ortaya konulmasını da ilmi ilerleme bakımından lüzumlu görmektedir. Zira *Buhârî'nin Kaynakları* hakkında ayrıntılı değerlendirmelerin yapılmaması, kitaptaki pek çok hatalı bilginin tashih süzgecinden geçirilmeden akademik metinlerde kullanılmaya devam etmesinin önünü açmıştır. Söz konusu boşluğu doldurmayı hedeflemesi yönüyle ilgi çekici olan *Buhârî'nin Kaynakları* ve *Fuad Sezgin*, sadece Sezgin'in yorum ve tenkitlerinin mercek altına alındığı bir kitap olmayıp; *Sahih-i Buhârî* hakkındaki bazı konulara dair mufassal değerlendirmeleri de Sezgin'in eserinden bağımsız olarak ihtiva etmektedir.

Kitabın ilk bölümünde Buhârî'nin kaynakları, hadislerin yazılması ve tedvin konuları üzerinde durulmuş; ikinci bölüm bab tasnifinin gelişim süreci ile Buhârî'nin babları belirlemede faydalandığı kaynaklara ayrılmıştır. Buhârî'deki muallak hadisler üçüncü bölümde detaylı olarak incelenmiş, kitabın en hacimli kısmı olan dördüncü bölümde Sezgin'in Buhârî'ye ve onun *Sahih*'ine yönelik tenkit ve yorumları çeşitli başlıklar altında ele alınmıştır. Beşinci ve son bölümde ise Sezgin'in eserindeki bilgi yanlışları ve baskı hatalarına işaret edilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Albayrak, ilmi tenkit mahiyetinde bir çalışma ortaya koymaktan ötürü Fuad Sezgin aleyhinde duruş sergiliyor gibi görülmekten rahatsızlık duymaktadır. Bu hususta gerek kitabın giriş bölümünde gerekse sonunda yaptığı açıklamalar, eserin okuyucu tarafından doğru anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Zira onun amacı, Fuad Sezgin'in kitabını olduğu gibi tanıtmak ve kitabın değeri neyse onu yansıtmaktır. Ayrıca bu eserinin Buhârî ve İbn Hacer savunması olarak algılanmaması gerektiğinin de altını çizen yazar, gayesinin savunmak değil anlamaya çalışmak olduğunu vurgulamaktadır.

"Buhârî'nin Kaynakları" başlığını taşıyan birinci bölüm, iki alt bölümden müteşekkildir. Bunların ilki olup yine "Buhârî'nin Kaynakları" başlığı altında yer alan kısımda Albayrak, Sezgin'in *Kütüb-i Sitte* öncesi dönemde hadislerin kitaplara geçirildiği ve Buhârî'nin kaynaklarının bunlar olduğu şeklindeki ana fikrini irdelemektedir. Bu bağlamda Sezgin, Buhârî'den önce zengin bir yazılı edebiyatın mevcut olduğunu ve tıpkı hadisler gibi hadis kitaplarının da rivayet hakkını râvilerden veya musanniflerden muteber bir yolla almak gerektiğini

belirterek, Buhârî'nin rivayet hakkı elde edilmiş kitaplardan nakilde bulunduğunu birçok kez vurgulamaktadır. Sezgin'in ana fikrinin tam da bu olduğu tespitinde bulunan Albayrak; onun kitabında zihin karışıklığı, üslup sorunu, meseleyi izahta kullanılan bazı ifadelerin yanlış anlamaya meydan vermesi gibi sebeplerle bu ana fikirle çelişir gözükken yorumlara rastlanıldığını dile getirmektedir. Alıntılardığı ifadelerle bu hususu örneklendirerek; yanlış yorumlanmaya müsait cümlelerin, Sezgin'in yukarıda vurgulanan temel düşüncesi doğrultusunda anlaşılması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Birinci bölüm bünyesindeki ikinci kısım "Hadislerin Yazımı ve Tedvini" başlığını taşımaktadır. Burada öncelikle Hz. Peygamber'in hadis yazımını yasaklaması meselesine temas edilmiştir. Mezkûr mesele çoğunlukla yasak rivayeti ile izin rivayeti arasındaki teâruzun giderilmesine yönelik izahlar çerçevesinde işlenmesine karşın; Albayrak, Hz. Peygamber'in hadislerin yazımını yasaklayan bir emri bulunmadığını ve dolayısıyla bu hususta bir çelişkiden bahsedilemeyeceğini ileri sürmüştür. Akabinde hadis yazım aşamaları hakkında ayrı bir bahis açılarak; kitâbet, tedvin ve tasnif hakkında tespitlere yer verilmiştir. Bu bağlamda Albayrak, Sezgin'in sahâbe ve erken tâbiûn dönemlerinde hadislerin tamamen yazıldığı ve tedvin döneminde bu dağınık malzemenin bir araya getirildiği şeklindeki kanaatinden bahsederek; tedvin tarihini erkene çekme ve tedvin kavramını farklı şekilde anlamlandırma minvalindeki görüşlerin yanlış olduğuna dair izahta bulunmuştur. Hadislerin tedvini bağlamında resmî tedvin ve ilk müdevvinler konusuna da değinmeyi gerekli gören Albayrak; Ömer b. Abdülaziz'in tedvin talimatı, tedvin faaliyetinin mahiyeti, tedvin sürecinin sınırı gibi hususlarda kayda değer görüşler paylaşmıştır.

Eserin "Buhârî'nin Babları Tasnifi" başlıklı ikinci bölümü, Sezgin'in Buhârî'nin babları tanzimde kendinden önceki yazılı kaynaklara tabi olduğuna dair iddiası etrafında şekillenmiştir. "Bab Tasnifinin Gelişimi", "İlk Kitaplar İçin Kullanılan İsimler" ve "Buhârî'nin Babları Belirlemede Faydalandığı Kaynaklar" şeklinde üç alt başlığı ihtiva eden bu bölümün hemen başında Albayrak, mezkûr iddianın Sezgin'in en büyük yanlışlığı olduğunu ileri sürmektedir. Zira ona göre, bir rivayetin önceki kaynaklarda mevcut olması ile bu kaynakların bab başlıkları içermesi birbirinden farklı hususlardır. Yazar, Sezgin'in bu temel iddia doğrultusundaki yorum ve delillerini ayrıntılı olarak incelemeye geçmeden önce, "Bab Tasnifinin Gelişimi" ve "İlk Kitaplar İçin Kullanılan İsimler" başlıklı alt kısımlarda konuyla alakalı gördüğü bazı mevzulara temas etmiştir. Ancak burada eserin sistematigi açısından bir problem göze çarpmaktadır. Zira "İlk Kitaplar İçin Kullanılan İsimler" alt başlığını taşıyan kısmın ilk dört paragrafında Sezgin'in görüşlerinden bağımsız olarak bazı bilgiler sunulmakta iken, akabindeki paragrafta aniden Sezgin'in iddiaları irdelenmeye başlamaktadır. Bu noktada konunun değişmesine ve Sezgin'in iddiaları hakkındaki kısım ilk kitaplar için

kullanılan isimlerle alakalı kısmın neredeyse beş katı hacme ulaşmasına rağmen yeni bir bölüme geçilmediğinden; Sezgin'in burada ele alınan görüşleri, "İlk Kitaplar İçin Kullanılan İsimler" başlığına aitmiş ve sadece bu meseleye dairmiş gibi algılanmaktadır. Oysa Sezgin'in söz konusu görüşleri hadis kitaplarına verilen isimler hakkında değil, bu bölümün ana başlığı olan "Buhârî'nin Babları Tasnifi" hakkındadır.

Kendi ifadelerinden anlaşıldığı üzere Sezgin, Buhârî'nin babların tanzimi ve muhtevalarının tasnifinde şeyhlerine tabi olduğu düşüncesindedir. Sezgin kendisini bu düşünceye sevk eden argümanları eserinde ortaya koymakta, Albayrak ise onun bu husustaki iddialarını ve dayandığı delilleri mercek altına almaktadır. Bunu yaparken Sezgin'in kitabındaki ilgili yerleri alıntılarla ayrı ayrı tetkik etmekte ve onun kaynak olarak işaret ettiği eserlere başvurup bahis konusu görüşlere dayanak teşkil edecek bir bilgi bulunup bulunmadığını araştırmaktadır. Ayrıca somut göstergeler üzerinden sonuca ulaşma noktasında titizlik göstermekte ve meselenin daha iyi anlaşılması için gerektiğinde örnekleri çeşitlendirmektedir. Albayrak'ın, Buhârî'nin babları meselesi üzerinden Sezgin'e yönelttiği başlıca eleştirileri; yüzeysel genellemeler yapma, bilgileri tam özümseyememe, kaynak gösterdiği eserlerdeki ifadeleri yanlış yorumlama, çeviri hatasına düşme, dikkatsizlikten ötürü yanıltıcı çıkarımlar yapma, Buhârî'nin tevbîb mantığını tam anlamama, İbn Hacer hakkında açıkça önyargılı davranma, kaynaklardaki bilgileri aceleci ve zihninde olanı metne yansıtır tarzda okuma şeklinde sıralamak mümkündür. Sezgin'in hatalarını ortaya koyarken dikkatli bir tenkit dili kullandığı görülen yazar; onun iddialarının aksine, Buhârî'deki herhangi bir hadisin daha önceki bir kitapta bulunması ile babları belirleme ameliyesi arasında hiçbir alaka olmadığını savunmaktadır. Nitekim bu düşünce, ikinci bölümün sonunda yer alan "Buhârî'nin Babları Belirlemede Faydalandığı Kaynaklar" adlı kısımda da pekiştirilmektedir.

Kitabın üçüncü bölümünün konusu, Sezgin'in fazlaca üzerinde durduğu bir mesele olan Buhârî'nin muallak rivayetleridir. "Muallak Hadisler" başlığını taşıyan bu bölümü iki kısma ayıran Albayrak, ilk olarak "*Sahîh*'teki Muallak Rivayetlerin Mahiyeti" alt başlığıyla Buhârî'nin muallak hadislerine dair ayrıntılı bir inceleme ve değerlendirme sunmaktadır. Meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlayan bilgilerin ardından, diğer alt bölümde "Sezgin'in Konuyla İlgili Görüşleri" başlığı çerçevesinde mütalaalarına yer vermektedir. Yazar, Buhârî'nin kitabındaki muallak rivayetleri terâcimdeki muallaklar, mütâbaatlardaki muallaklar ve *Sahîh*'teki asıl muallaklar şeklinde tasnife tabi tutmakta; terâcimdeki muallakları merfû-mevkûf-maktû olma durumuna göre, mütâbaatlarda bulunan muallakları ise mevsûl hâli bulunup bulunmamasına göre gruplandırmaktadır. Albayrak'a göre muallak hadisler meselesi ele alınırken genelde yapılan en büyük hata, *Sahîh-i Buhârî*'nin asıl metni içerisinde yer alan muallak rivayetler ile terâcim

ve mütâbaat konumundaki muallak rivayetler arasındaki farkın gözden kaçırılmasıdır.

Hâlbuki terâcimde veya hadislerin sonundaki mütâbaat ifadelerinde muallaklara yer verirken Buhârî'nin amacı hadis rivayet etmek değil, bilgi amaçlı nakilde bulunmaktır. Dolayısıyla *Sahîh*'te rivayet edilen hadislerden bahsedilirken, kitabın ana gövdesine dahil olmayan söz konusu muallak nakillerin mevzu dışında bırakılması gerektiği ortadadır. Bu bağlamda yazar, *Sahîh-i Buhârî*'deki muallak hadislerle ilgili önemli sayısal bilgiler vermektedir. Sayısal verileri bölüm sonunda tablo hâlinde sunarak okuyucunun istifade imkânını artıran Albayrak; Buhârî'nin muallak hadisleri ele alınırken, yalnızca 19 rivayetin bahis konusu olması gerektiğinin altını çizmektedir. Ayrıca o, *Sahîh*'in başka bir yerinde mevsûl hâli bulunmayan bu on dokuz muallak hadisin kitabın asıl kısmında nakledilmesini izah sadedinde, Buhârî'nin söz konusu rivayetlerin sıhhati hakkında bir şüphesi olmadığı için böyle yaptığını belirtmektedir.

Ne var ki Sezgin'in meseleye dair yorumları, Albayrak'ın üzerinde durduğu tasnif ve ayrıntılar göz önüne alınmaksızın yapılmış değerlendirmeler mahiyetindedir. "Sezgin'in Konuyla İlgili Görüşleri" başlığı altında onun muallak hadislerle alakalı bazı temel iddiaları mercek altına alınmaktadır. Sezgin genel olarak *Sahîh*'teki muallakların, rivayet hakkı elde edilmemiş kitaplardan yapılan nakiller olduğu kanaatini taşımakta ve Buhârî'nin ta'lik yaparak rivayetin otoritesini yıkmak istediğini ileri sürmektedir. Onun çıkarımlarının gerçeği yansıtmadığını düşünen Albayrak'a göre, Sezgin'in bu husustaki en önemli hatası bilgi amaçlı yapılan nakiller ile rivayet olarak nakledilen hadisler arasındaki ayrımı gözden kaçırmasıdır. Her ne kadar Sezgin görüşlerini hayli kesin ve iddialı cümlelerle ifade etmekte ise de kimi zaman farkında olmadan çelişkiye düşmekte, bazen de üzerinde pek düşünülmemiş yorumları tespit olarak sunmaktadır. Diğer taraftan birtakım hatalı genellemelerle hükme vardığı ve bazı konuları tam olarak anlamadığı da belirtilen Sezgin, kaynakları tetkik ederken yeterince dikkatli davranmaması sebebiyle yazar tarafından eleştirilmektedir.

Kitabın "Tenkitler" başlıklı dördüncü bölümü, Sezgin'in eserinde Buhârî'ye ve onun *Sahîh*'ine yöneltilen çeşitli eleştirileri konu edinmektedir. *Buhârî'nin Kaynakları*'nda önemli bir yer tutan eleştirileri "Buhârî'nin Dilelerinden Yaptığı Alıntılar", "Nüsha Farklılığı", "Tefsir Bölümü", "*Sahîh*'in Şartları" ve "Diğer Tenkitler" şeklindeki beş alt kısım çerçevesinde tek tek irdeleyen Albayrak, bir taraftan Sezgin'in hatalı yorumlarına değinirken diğer taraftan ilgili bahislerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak bilgiler aktarmaktadır. Kendisi Sezgin'in bu mühim meselelere eğilme cesareti göstermesini takdirle karşılamakta, ancak bilgi eksikliği sebebiyle onun bazı konulara tam vâkıf olmadığını kaydetmektedir. Bu bölüm bünyesindeki "Buhârî'nin Dilelerinden Yaptığı Alıntılar" başlıklı

kısımda öncelikle, Buhârî'nin Kur'ân kelimelerine dair zikrettiği kısa tefsirlerin meşhur dilcilerden alıntılandığına ilişkin tespitler tartışılmakta; ardından bu alıntıların en çok yapıldığı kaynak olan *Mecâzü'l-Kur'ân*'ın farklı nüshalarının varlığından söz edilmekte; son olarak Sezgin'in bu hususlardaki hatalı tenkit ve yorumları üzerinde durulmaktadır. "Nüsha Farklılığı" kısmında nüsha farkları, müstensihlerin *Sahih* metnine müdahalesi, Nesefî nüshası ve Yûnîni nüshası konuları ele alınarak yine Sezgin'in yanlışları tespit edilmektedir. "Tefsir Bölümü" başlığı altında Buhârî'nin tefsir bölümünü oluştururken izlediği usul, tefsir ifadelerindeki nüsha farklılığı ve Sezgin'in Buhârî'deki tefsir bölümüne dair tenkitleri bahislerine yer verilmektedir. Buhârî'nin gerçekten birtakım şartlarının olup olmadığı sorusuna cevap arandığı "*Sahih*'in Şartları" kısmında, yazar tarafından bu hususta farklı bir bakış açısı getirilmekte ve Sezgin'in meseleye dair iddiaları tartışılmaktadır. Bu alt başlıkların kapsamına girmeyen bazı tenkitler ise "Diğer Tenkitler" ismi altında irdelenmektedir.

İhtiva ettiği başlıklardan da anlaşılacağı üzere geniş bir yelpazeyi kapsayan bu bölümde Albayrak, her bir mesele özelinde Sezgin'in ifadelerini naklederek hatalı değerlendirmelerine odaklanmaktadır. Albayrak'ın eleştirilerine göre Sezgin; zaman zaman delilsiz iddialarda bulunmakta, kurguya dayalı temelsiz yorumlar getirmekte, anlama hatasına düşmekte, aceleci ve dikkatsiz bir tavır sergilemekte, önyargılı davranmakta, isabetsiz genellemeler yapmakta, kaynaklarda geçen ifadeleri bazen farklı aksettirmekte, zihnindeki algıyı kaynak metne yansıtmakta ve yeterince derinlemesine araştırma yapmaksızın az bir malzeme üzerinden kesin hükme varmaktadır. Sezgin'in Buhârî ve İbn Hacer hakkındaki tarafgir tavrı da yazarın gözüne çarpan bir ayrıntı olarak ön plana çıkmaktadır. Zira Buhârî'yi tenkit edenlerin görüşlerini detaylı olarak nakleden Sezgin, onu savunanlar söz konusu olduğunda meseleyi geçiştirmektedir. En muhafazakâr şârih olarak nitelediği İbn Hacer'e ise her fırsatta tenkit yönelterek, onun garip izahlarla Buhârî'yi kurtarmaya çalıştığını ve Buhârî'yi haklı çıkarmak için hataları devamlı başkalarına mâl ettiğini ileri sürmekte; fakat ihtiyaç duyduğunda İbn Hacer'in ifadelerini delil olarak kullanmaktan da geri durmamaktadır. Yazar her ne kadar Sezgin'i birçok yönden tenkide tabi tutsa da onun değerlendirmelerini doğru bulduğu bazı noktalara işaret ederek, yeri geldiğinde Sezgin hakkındaki takdirlerini dile getirmektedir.

Eserin beşinci ve son bölümü "Hatalar" başlığını taşımaktadır. Bu çerçevede Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları*'nda tespit ettiği yazım hatalarını maddeler hâlinde sıralayarak bunların kitaptaki yerine işaret etmekte; her biriyle ilgili gerekli düzeltmeleri sunmaktadır. Bunu yaparken gayesi, kitabın ileriki baskılarının daha az hatayla neşredilmesine katkı sağlamaktır. Çoğunluğu baskı kaynaklı olan bu hataların bir kısmı da hadis ilmine ve ricâline aşına olunmamasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu hataların Sezgin'in kitabından

faydalanan kimi araştırmacılar tarafından da aynen tekrarlandığını tespit ederek bunları dipnotta göstermesi, yazarın ne derece dikkatli ve kapsamlı bir çalışma yürüttüğünü ortaya koymaktadır.

“Sonuç Yerine” başlığı altındaki kısa bir kapanış metniyle nihayete eren *Buhârî’nin Kaynakları ve Fuad Sezgin’in*, yazılış amacını yerine getirme noktasında başarılı bir eser olduğunu söylemek mümkündür. Uzun bir mesainin ürünü olduğu anlaşılan kitap, tenkit mahiyetindeki çalışmaların hangi nitelikleri taşıması gerektiğini gösteren güzel bir örnektir. Zira eserin göze çarpan başlıca hususiyetlerinden biri, sadece eleştirilerin sıralandığı değil; tenkidin yanı sıra araştırma, tespit ve tashihe de geniş yerin verildiği bir çalışma olmasıdır. Tespit ve değerlendirmeleri esnasında çok sayıda kaynaktan ve *Sahih*’in farklı nüshalarından yararlanan Albayrak’ın dipnotları da gerek burada verilen değerli bilgiler gerekse bazı müelliflere yöneltilen eleştiriler açısından dikkate değer bir içeriğe sahiptir. Eser iç bütünlük ve ahenk açısından incelendiğinde birtakım kusurlar tespit edilmekle birlikte, başka müellifin kitabı üzerine yapılmış bir çalışma olması hasebiyle geniş ve nispeten dağınık bir içeriğe sahip olan eserde bu tür durumların olağan karşılanması gerektiği düşünülebilir. Sonsöz olarak, ilmî çalışmalarda övgü ve yergi dengesini sağlamak suretiyle reddetme ve tekrarlama arasındaki orta yolun bulunması gerektiğinin altını çizen Albayrak; akademi çevrelerine, saygının taklide ve tenkidin saygısızlığa yol açmadığı bir usul izleme çağrısında bulunmuştur. Nitekim kitaba genel itibarıyla bakıldığında, kendisinin de bu dengeyi yakalamak adına hayli hassas davrandığı görülmektedir. Neticede Fuad Sezgin’in kıymetli eseri *Buhârî’nin Kaynakları*, Ali Albayrak’ın kitabı eşliğinde yeniden okunduğunda; hadisle iştigal eden ilim ehli için farklı bir bakış açısı imkânı doğacağı muhakkaktır.

Ayşe Nur Yamanus

(Arş. Gör., Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,
any.1497@hotmail.com; orcid.org/0000-0002-1759-3573)

DERGİ HAKKINDA

Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayımlanır.

Hadis ve Siyer Araştırmaları Hakkında:

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Klasik ve çağdaş hadis ve siyer çalışmalarının bütün yönlerini ele alır. Hadis ve siyer alanlarına bilhassa diğer İslâmî ilimlerin yanı sıra edebiyat, tarih, sosyoloji, psikoloji ve eğitim bilimleri sahalarından gelecek interdisipliner katkıları desteklemektedir. Uluslararası perspektife sahip olmayı vurgulamakta ve farklı ilmî geleneklerden akademisyenlerin çalışmalarını önemli kabul etmektedir. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, Türkçe, Arapça, İngilizce, Almanca ve Fransızca makalelerin yanı sıra araştırma notu, tercüme, kitap, sempozyum, konferans tanıtım ve değerlendirmelerini de yayımlar.

Makale Gönderimi:

Yazılar hadisvesiyer.info adresine gönderilmelidir. Yazar çalışması ile birlikte unvanını, görev yaptığı kurumu, iletişim bilgilerini belirtmelidir. Makale başvurusunun ardından üç gün içerisinde makalenin alındığına dair elektronik posta yazara gönderilir.

Hakemlik Süreci:

Dergiye gönderilen yazıların şekil şartlarına uygunluğu editör tarafından kontrol edildikten sonra uygun bulunan makaleler iki hakeme gönderilir. Raporlardan birinin olumlu diğerinin olumsuz olması hâlinde makale editörün kararıyla üçüncü bir hakeme yönlendirilir. Hakemlerin değerlendirmelerinin ardından yazara ulaştırılan makalelerin gerekli değişiklikler yapılarak en geç yirmi gün içerisinde gönderilmeleri gerekmektedir.

Şartlar ve Yayın Süreci:

Makalelerin daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş olan tebliğler; başka bir yerde yayımlanmamışsa makale formuna konularak ve bu durum belirtilmek şartıyla kabul edilir.

Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*'nda yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlara aittir.

Kaynak Gösterme Kuralları:

Eserlerin ilk geçtikleri yerde bibliyografik künyeleri tam olarak verilmelidir. İkinci kez geçtikleri yerlerde yazar(lar)ın soyadı, kısaltılmış eser/makale adı, sayfa numarası yeterlidir.

a.y. bir önceki dipnotta geçen çalışmalar için kullanılabilir. a.g.e., kısaltması kullanılmamalı, a.mlf. kısaltması ise yalnız aynı dipnot içerisinde kullanılmalıdır.

Kitap:

Dipnotta:

Emin Âşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dil İlmi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 10.

Âşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, 10.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1999), 1: 10.

Tayâlisî, *Müsned*, 1: 10.

G. H. A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 10.

Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 10.

Kaynakçada:

Âşıkkutlu, Emin, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dil İlmi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1997.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, 4 cilt, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî, Cize: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1419-1420/1999.

Juynboll, G. H. A., *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Çok Yazarlı Kitap:

Dipnotta:

Scott Lash ve John Urry, *Economies of Signs & Space* (London: Sage Publications, 1994), 241-51.

Lash ve Urry, *Economies of Signs & Space*, 241.

Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 25.

Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, 36.

Kaynakçada:

Lash, Scott ve John Urry, *Economies of Signs & Space*, London: Sage Publications, 1994.

Topaloğlu, Bekir v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Kitap Bölümü:

Dipnotta:

Sean W. Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a Maghāzī Tradition", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadīth*, ed. Harald Motzki (Leiden: Brill, 2010), 385-465.

Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina", 465.

Kaynakçada:

Anthony, Sean W., "Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a Maghāzī Tradition", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadīth*, ed. Harald Motzki, Leiden: Brill, 2010.

Makale:

Dipnotta:

Salih Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlâhî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003): 71-80.

Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri", 90.

Koren J. ve Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, 68 (1991): 87.

Koren ve Nevo, "Methodological Approaches", 87.

Kaynakçada:

Karacabey, Salih, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlâhî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003): 71-104.

Koren J. ve Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, 68 (1991): 87-107.

Ansiklopedi Maddesi:

Dipnotta:

İsmail Lütü Çakan, “Câbir b. Zeyd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 6: 537.

Çakan, “Câbir b. Zeyd”, 538.

Kaynakçada:

Çakan, İsmail Lütü, “Câbir b. Zeyd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 6: 537-8.

Tez:

Dipnotta:

Sabri Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi* (doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 67.

Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*, 67.

Kaynakçada:

Çap, Sabri, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*, doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.

Online Kaynak:

Kasım Şulul, “Siyer Araştırmalarına Dair Tespitler I”, <http://www.sonpeygamber.info/siyer-arastirmalarina-dair-tespitler-i> (eriş. tar. 26 Mart 2015).

Yazarın bilinmemesi halinde:

“Sonpeygamber.info’dan Yeni Bir Bölüm: Hadislerden Hayata”, <http://www.sonpeygamber.info/hadisten-hayata-basligi> (eriş. tar. 17 Eylül 2017).

Kur’an ve Kitâb-ı Mukaddes:

el-A’raf 7/157

Tekvin 16/15

Kısaltmalar:

a.mlf.	aynı müellif
a.y.	aynı yer
Bk/bk.	bakınız
çev.	çeviren/tercüme eden
der.	derleyen

Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadith and Sira Studies

ISSN: 2149-9071 | e-ISSN: 2149-908X

MAKALELER | ARTICLES

Revisiting *Hadith* Problem:
Implications of Forged *Hadith* in a Post-*Shari'ah* World
Syed M. Waqas

Abū 'Abdurrahmān 'Ubaydullāh b. Muhammad b. Hafs al- 'Ayshī
al-Qurashī al-Basrī (d. 228/843) and His Hadīth Booklet
Hüseyin Akgün

Mekke'nin Fethi'nden Önce ve Sonra Meydana Gelen Olaylar
Işığında Ashābu'ş-Şecere ve Müellefe-i Kulûb Tanımlaması
Gülgün Uyar

İbn Hazm'ın Yorum Anlayışında Kur'an-Sünnet Bütünlüğü
Mehmet Yaşar

Hz. Peygamber'in Cârîye Eşi Mâriye el-Kıbtiyye'nin Hayatı
Hakan Temir

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

Yahya b. Maîn ile Ahmed b. Hanbel'in Râviler Hakkındaki
Görüş Farklılıkları - Muhammed Sadık Özbek
Zeynep Ekici

Son Peygamber Hz. Muhammed - Eyüp Baş
Okan Uzunöz

Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin - Ali Albayrak
Ayşe Nur Yamanus