T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

en-NEVEVĪ'NİN *el-MİNHĀC* MUKADDİMESİ VE HADİS İLİMLERİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRMESİ

Yüksek lisans Tezi

Muhammed YOLTAY

Ankara-2019

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

en-NEVEVĪ'NİN *el-MİNHĀC* MUKADDİMESİ VE HADİS İLİMLERİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRMESİ

Yüksek lisans Tezi

Muhammed YOLTAY

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ali DERE

Ankara-2019

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

Muhammed YOLTAY

en-NEVEVĪ'NİN *el-MİNHĀC* MUKADDİMESİ VE HADİS İLİMLERİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRMESİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali DERE

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve soyadı	**İmzası**
Prof. Dr. Ali DERE	.....
Prof. Dr. Bekir TATLI	.....
Dr. Öğr. Üyesi Suat KOCA	.....

Tez Sınavı Tarihi .....

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi beyan ederim.

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Muhammed YOLTAY

İmza

İçindekiler

KISALTMALAR ..... **Vİ**

ARAPÇA - TÜRKÇE TRANSLİTERASYON CETVELİ ..... **Vİİ**

ÖNSÖZ ..... **İX**

GİRİŞ **1**

I. BÖLÜM: EN-NEVEVĪ'NİN HAYATI YAŞADIĞI DÖNEM VE HADİSE DAİR ESERLERİ **4**

1.1. Doğumu, İsmi ve Nesebi **4**

1.2. Eğitim Hayatı **5**

1.3. Şahsiyeti **7**

1.4.Vefatı **8**

1.5. Yaşadığı Dönem **8**
1.5.1. Siyasi Hayat 9
1.5.2. Sosyal Hayat 9
1.5.3. Dini Hayat 10
1.2.4. Bilimsel ve Kültürel Hayat 11

1.3. en-Nevevī'nin Hadis Alanındaki Çalışmaları **13**
1.3.1. Tamamlanmış Eserler 14
1.3.1.1. *el-ʾİşārāt ilā ʿEsmāʾi'l Mubhemāt* 14
1.3.1.2. *el-ʾErbaʿūn fī Mebāni'l ʾİslām ve Ḳavāʿidi'l ʾAḥkām* 16
1.3.1.3. *Riyāḍu'ṣ-Ṣāliḥīn* 18
1.3.1.4. *el-İrşād ʾilā Maʿrifeti Suneni Ḫayri'l-Ḫalāʿiḳ* 20
1.3.1.5. *et-Taḳrīb ve't Teysīr fī Maʿrifeti Suneni'l-Beşiri'n-Nezīr* 21
1.3.2. Tamamlanmamış Eserler 23
1.3.2.1. *Ḫulāṣatu'l ʾAḥkām min Muhimmāti's Suneni ve Ḳavāʿidi'l ʾİslām* 23
1.3.2.2. *et-Telḫīṣ Şerḥu'l Cāmiʿi's-Ṣaḥīḥ li'l-Buḫārī* 25
1.3.2.3. *el-ʾĪcāz* 26

1.4. *el-Minhāc Şerḥu Muslim b. el-Ḥaccāc* **27**
1.4.1. Eserin İsmi 27
1.4.2.Telif Amacı 28
1.4.3. Metodu 30
1.4.4. Kaynakları 30
1.4.5. Literatürdeki Yeri 31

1.5. Şerh Edilen Eser Olarak *Ṣaḥīḥu Muslim* **32**

1.5.1. Eserin İsmi 32
1.5.2. Telif Amacı 33
1.5.3. Metodu 34
1.5.4. Literatürdeki Yeri 36

II. BÖLÜM: BİR MUKADDİME OLARAK *EL-MİNHĀC*'IN MUKADDİMESİ: YÖNTEM VE İÇERİK 40

2.1. Tür Olarak Mukaddime Yazımı 40
2.1.1. *Mukaddimetu İbni'ṣ-Ṣalāḥ* 41
2.1.2. *Mukaddimetu İbni Ḫaldūn* 44

2.2. *Mukaddimetu'n-Nevevī* 45

2.3. en-Nevevī'nin Diğer Mukaddimeleri 46
2.3.1. *el-ʾĪcāz'ın* Mukaddimesi 46
2.3.1.2. *el-ʾĪcāz*'ın Mukaddimesi Üzerine Yapılan Çalışmalar 48
2.3.2. *et-Telḫīṣ'in* Mukaddimesi 48
2.3.2.1. Muhtevası 48
2.3.2.1.1. el-Buḫārī'yle İlgili Konular 48
2.3.2.1.2. *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*'yle ilgili konular 49
2.3.2.1.3. İsnād ile ilgili konular 50
2.3.2.1.5. Hadis terimleri 52
2.3.2.1.7. Sahabe ve tabiinin tanımı ve sözleri 53
2.3.2.2. Üzerinde yapılan çalışmalar 53
2.3.2.2.1. *Mā Temessu İleyhi Ḥācetu'l Ḳārī li Ṣaḥīḥi'l ʾİmāmi'l Buḫārī* 53

2.4. *el-Minhāc* Mukaddimesinin Yazılış Sebebi, Zamanı ve Amacı 54
2.4.1. Zamanı 54
2.4.2. Telifin Sebep Ve Amacı 55
2.4.2.1. Şerhindeki Amaç ve Yöntemini Tanıtmak, Ele Alacağı Konulara Hazırlık Yapmak 55
2.4.2.2. Gözden Kaçması Muhtemel Bazı Konulara Vurgu Yapmak 56
2.4.2.3. Selefin Yolunu Takip Etmek 57
2.4.2.4. Bilgiyi Sonraki Kuşaklara Taşımak 57

2.5. Mukaddime'nin Hacmi ve Muhtevası 58
2.5.1. İsnād 59
2.5.2. *Ṣaḥīḥu Muslim* İle İlgili Konular 60
2.5.3. *Ṣaḥīḥu Muslim*'deki Hadislerin Sıhhat Durumu 61
2.5.4. Muslim'e Yöneltilen Eleştiriler 62
2.5.5. Hadis Terimlerine İlişkin Tanımlamalar 62
2.5.6. Sahabe Ve Tabiinin Tanımı Ve Sözleri 64
2.5.7. Rāvī'yi İlgilendiren Konular 64
2.5.8. Hadisçilerin Bazı Uygulamaları 65
2.5.9. Bazı İsimlerin Okunuşu 66

2.6. en-Nevevī'nin Mukaddimesi Üzerine Yapılan Çalışmalar 66
2.6.1. *Mukkaddimetu'n-Nevevī fī ʿUlūmi'l Ḥadīṯ* 66

2.6.1.1. en-Nevevī'nin Görüşlerine Yer Verilmemesi 67
2.6.1.2. Konuyu Amacının Dışında Kullanmak 68
2.6.1.3. en-Nevevī'nin görüşünü yanlış aktarmak 69

III. BÖLÜM MUKADDİME'NİN HADİS USÛLÜ ESERLERİ GELENEĞİ İLE MUKAYESESİ 70

3.1. en-Nevevī Öncesi Hadis Usûlü Eserleri 71
3.1.1. *er-Risāle(h)* 71
3.1.2. Muslim'in *Ṣaḥīḥ*'inin Mukaddimesi 72
3.1.3. *el-Muḥaddiṣ'ul Fāṣıl Beyn'er Rāvi ve'l Vāʿī* 73
3.1.4. *Maʿrifetu ʿUlūm'il-Ḥadīṣ* 74
3.1.5. *el-Kifāye(h) fī ʿİlm'ir-Rivāye(h)* 75
3.1.6. *Muḳaddimetu İbni'ṣ-Ṣalāḥ* 76

3.2. en-Nevevī Sonrası Hadis Usûlü Eserleri 77

3.2. Mukaddime'nin Temel Konuları 78
3.2.1. en-Nevevī'nin İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'a Muvafık Olduğu Konular 79
3.2.1.1. İsnād Müslümanlara Ait Bir Hususiyettir 79
3.2.1.2. el-Buḫārī ve Muslim'in *Ṣaḥīḥ*'lerini Karşılaştırma 84
3.2.1.3. *Ṣaḥīḥu Muslim*'deki Hadislerin Sıhhat Durumu 89
3.2.1.4. Sahih Hadisin Bilgi Değeri 96
3.2.1.4.1. Kelamcılara Göre Haber-i vāḥid 99
3.2.1.4.2. İslam Hukukçularına Göre Haber-i Vāḥid 101
3.2.1.4.3. Hadis Âlimlerine Göre Haber-i Vāḥid 104
3.2.2. en-Nevevī'nin İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'a Muhalif Olduğu Konular 108
3.2.2.1. İsnādın O Gün İçin Amacı 108
3.2.2.2. Muslim'in Şartı 113
3.2.2.3. Muttefeḳun ʿAleyh Hadislerin Bilgi Değeri 118
3.2.3. Bağımsız Konular 122
3.2.3.1. en-Nevevī'nin İsnād Zinciri 122
3.2.3.2. el-Muʿanʿan 128
3.2.3.3. Ziyādātu'ş-şiḳa(h) 131

SONUÇ 135

KAYNAKÇA 139

ÖZET 146

ABSTRACT 147

EK 1: MUKADDİME'NİN HADİS USÛLÜ ESERLERİ GELENEĞİ İLE MUKAYESESİ TABLOSU 148

EK 2: *EL-MİNHAC*'IN BAZI BASKILARI 154

EK 3: MUKADDİME..... 160

KISALTMALAR

A.Ü.İ.F.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	Bin (Oğlu)
bkz.	Bakınız
bnt.	Bint (Kızı)
c.c.	Celle Celâluh
çev.	Çeviren
Dü.	Düzenleyen
Haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
r.a	Radıyallahu Anh
s.	Sayfa
d.	Doğum Tarihi
ö.	Ölüm Tarihi
s.a.v.	Sallallahu Aleyhi ve Sellem
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik Eden
t.y.	Basım Tarihi Yok
vb.	Ve Benzeri
yay.	Yayınları
y.y.	Basım Yeri Yok
h.	Hicri
M.Ü.İ.F.V	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı

ARAPÇA - TÜRKÇE TRANSLİTERASYON CETVELİ

Arapça	Türkçe
ء	’
ب	B/b
ت	T/t
ث	S̲/s̲
ج	C/c
ح	Ḥ/ḥ
خ	Ḫ/ḫ
د	D/d
ذ	Ẕ/ẕ
ر	R/r
ز	Z/z
س	S/s
ش	Ş/ş
ص	Ṣ/ṣ
ض	Ḍ/ḍ
ط	Ṭ/ṭ
ظ	Ẓ/ẓ
ع	‘
غ	Ġ/ġ
ف	F/f
ق	Ḳ/ḳ
ك	K/k
ل	L/l
م	M/m
ن	N/n
ه	H/h
و	V/v

ي	Y/y
ة	(h)

MED HARFLERİ

ا = ā
و = ū
ي = ī

ÖNSÖZ

Yaradan her zaman diliminde yarattıklarından kullukla mükellef kıldıklarına, yol gösterici ve rehber olacak elçiler göndermiştir. Ta ki o elçiler gönderildikleri topluma, yaratılışlarının gayesi ve sonsuz kurtuluşun reçetesi olan kulluğu ve dini öğretsinler diye. İşbu gayeyle yaratıcı, mesajı cihanşümul olan son bir elçiyi özelde Araplara genelde bütün dünyaya rehber olarak gönderdi. Yaratıcı, bu elçi vasıtasıyla insanlara, son din olarak İslam'ı kabul ettiğini iletip onlardan İslam çatısı altında bir araya gelmeyi istedi. İnsanlar ilk önce bu isteğe şiddetli bir şekilde karşı gelseler de daha sonra bu isteği yerine getirip bu yeni dinin çatısının altına akın akın girmişlerdir. Bu insanlar, vahyin birebir muhatapları olduklarından ve Yaradan'ın onlardan istediği kulluğu, gönderilen elçi üzerinden temaşa etmelerinden olsa gerek, bu yeni dini çabucak özümseyip içselleştirmişlerdir. Öyle ki bu yeni din tarih boyunca en saf şekliyle bu dönemde yaşanmış ve bu dinin müntesipleri birçok kere yaratıcısının iltifatlarına mazhar olmayı başarmışlardır. Fakat zirveye ulaşan her şeyin kaderinde olan düşüş bu dine de sirayet etmiş ve bu yeni din, düşüşe geçerek gerilemeye başlamıştır. Hicri I. yüzyılın son yarısına gelindiğinde vahiy kesilmiş, insanlar birçok siyasi ve dini fırkalara ayrılmış ve insanlarda hadis uydurma faaliyeti baş göstermiştir. Bunların neticesinde insanların birbirilerine olan güveninde zedelenme olmuş ve artık hadislerin dini bilgi kaynağı olup, olamayacağı Müslümanlar arasında tartışılmaya başlanmıştır. Bu tehlikeli gidişatın farkına varan Müslüman âlimleri, hadisleri korumak ve sonraki nesillere bu yeni dini saf haliyle aktarmak için, dini bilgi kaynağı kabul edilen hadisler için bazı kriterler getirmişlerdir. Bu kriterlere uyanları almış uymayanları ise terk etmişlerdir. İlk hadis uydurma faaliyetinin tam olarak hangi dönemde başladığı tartışma konusu olmuş olsa da, hadisleri korumaya yönelik tedbirlerin Hz. Ebubekir döneminde başladığı tarihi bir gerçektir. Özellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle başlayan olaylardan sonra hadislerin korumasında daha sıkı tedbirler alınmaya başlanılmış ve insanlardan hadis aldıkları

kaynaklarını açıklamaları istenilmiş ki bu da ilk isnād şekillerinin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Hicri 2. asra gelindiğinde rivayet yöntemlerini belirleyen sema, kıraat vb. kavramlar belirlenmiş, güvenilir sika rāvīlerle zayıf rāvīleri birbirinden ayırt edecek cerh-tadil prensipleri geliştirilmiştir. Fakat bu kavram ve prensipler yazıya geçirilmemiş ve şifahi olarak kalmıştır. Hicri 3. asırda bir önceki dönemde geliştirilen yöntem ve prensipler daha da geliştirilerek yazıya geçirilmiş ve ilk hadis usûlü kaynakları olan imam eş-Şāfiʿī'nin (ö.204/819) *er-Risāle(h)* ve *Cimāʿu'l-ʿilm* adlı eserleri, ʿAlī b. el-Medinī (ö. 234/848-49)'nin muhtelif konularda yazdığı cüzleri, Muslim (ö.261/875)'in Mukaddimesi, Ebū Dāvūd (ö.275/889)'un risalesi ve et-Tirmiẕī (ö.279/892)'nin Kitāb'ul ʿilel'i bu dönemde telif edilmişlerdir. Daha sonraki dönemlerde er-Rāmhurmuzī (ö. 360/971)'nin *el-Muḥaddiṣ'ul fāṣıl'ı,* el-Ḥākim en-Nīsābūrī (ö. 405/1014)'nin *Maʿrifetu ʿulūm'il ḥadīṣ'i,* el-Ḫaṭīb el-Baġdādī (ö. 463/1071)'nin *el-Kifāye(h)*'si el-Ḳāḍī ʿİyāḍ (ö. 544/1149)'ın *el-ʾİlmāʿ*'ı, el-Meyāncī(ö.580/1184)'nin *Mā lā yeseʿul-muḥaddiṣe cehluhu* ve İbnu'ṣ-Ṣalāḥ(ö. 643/1245)'ın mukaddimesi gibi pek çok eser telif edilmiştir. Biz burada hadis usûlü geleneğinin 7. asırdaki temsilcilerinden en-Nevevī'nin *el-Minhāc şerḥu Muslim b. el-Ḥaccāc* isimli kitabına yazdığı mukaddimeyi ele alacağız. Böylece bu Mukaddimenin hadis ilmine katkılarını ve hadis ilmi açısından değerini tespit etmeye çalışacağız.

Çalışmanın başından sonuna kadar teze katkıda bulunan değerli danışman Hocam Prof. Dr. Ali DERE'ye tez jürisinde bulunan Prof. Dr. Bekir TATLI ve Dr. Öğr. Üyesi KOCA'ya teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde bulunan ve çalışmam boyunca yardımlarını esirgemeyen değerli hocalarım ve meslektaşlarıma da şükranlarımı sunuyorum.

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Araştırmanın konusu hicri yedinci asırda yaşamış fakih muhaddis müfessir ve mutasavvıf bir kişiliğe sahip olan en-Nevevī'nin hadis alnında telif etiği *el-Minhāc* isimli eserinin Mukaddimesinin hadis ilimleri açısından değerlendirmesidir.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bilindiği gibi İslam âlimleri dinî bilgi kaynağı olmak için uygun olup olmayan hadisleri birbirinden ayırt etmek için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu şartlara haiz olanlar kabul edilmiş haiz olmayanlar ise reddedilmiştir. Ancak hadisçilerin belirlediği bu şartlar herkes için aynı derece kabul görmemiştir. Kimileri bu şartlara haiz olan hadisleri, Hz. Peygamberin ağzından duymuşçasına kabul ederken, kimileri ise bu şartları yetersiz görmüş ve bu şekilde gelen hadisleri dinin hiçbir konusunda delil olarak almamıştır. Kuşkusuz her iki tarafın da bu konudaki düşüncelerinin şekillenmesinde tâbi oldukları disiplinlerin etkisi büyüktür. Zira insanların, okuduğu kitaplardan, ders halkasına katıldığı kişilerden ve bulunduğu çevrenden etkilendiği bilinen bir gerçektir. Bu yüzden hadis ilmine mensup birinin hadisçiler gibi, kelam ilmine mensup olanın kelamcılar gibi, tasavvufa mensup olanın da tasavvufçular gibi düşündüğüne şahit oluruz. Ne yazık ki belirli bazı alanlarda uzmanlaşmak, insanları bazen belirli bazı kalıplarla düşünmeye sevk etmektedir. Bu düşünce şekilleri de beraberinde insanları ön yargılara, kısır döngüden ibaret olan tartışmalara ve hatta çatışmalara sevk edebilmektedir. Bu tehlikelerden kurtulmanın en iyi yollarından birisi, insanın kendi uzmanlık alanlarını genişleterek bilgi kaynaklarını çoğaltmasıdır. Bu çalışmayla, bilgi kaynaklarını ve uzmanlık alanını geniş tutmuş bir âlim olan en-Nevevī'nin, Mukaddime'sinde, kendi döneminde hadisin tartışmalı konularına nasıl bir yaklaşım sergilediğini tespit etmeye

çalışacağız. Bunun yanında en-Nevevī'nin usul anlayışının teşekkülünde etkisi olmuş kişi(ler) ve eserler, hadis alanındaki görüşleri ve ondan sonraki hadisçilerin bu görüşlere yaklaşımı, tespit etmeyi hedeflemekteyiz. Bu çalışmanın, en-Nevevī'nin usul anlayışının tespit edilmesi ve Mukaddimesinin hadis ilmine yaptığı katkılara ışık tutacak olması göz önüne alındığında, hadis alanına da katkı sunacağını düşünmekteyiz. Elbette ki en-Nevevī'nin hadis usûlü alanındaki eserleri bu mukaddimeyle sınırlı kalmamıştır. Ancak biz çalışmamızı *el-Minhāc* isimli eserine yazdığı mukaddime ile sınırladık. Bu Mukaddimeyi seçmemizin nedeni ise muhteva olarak zengin olmasının yanında, burada seçilen konuların da hadis usûlü geleneğinde çok tartışılan konulardan meydana gelmesidir.

Araştırmanın Yöntemi ve Kapsamı

Çalışmamızda sosyal bilimlerde yapılan araştırmalarda sıkça başvurulan bir yöntem olan dokümantasyon metodu[1] kullanılacaktır. Bu metotla Mukaddimenin muhteva analizi yapılıp eserin ana hatları ortaya çıkarılacaktır. Bu eserin, hadis usûlü geleneğiyle olan ilişkisini tespit edip hadis ilmindeki yeri ve önemi ele alınacaktır. Bu kapsamda birinci bölümde eseri daha iyi tanımamız babında ana hatlarıyla en-Nevevī'nin hayatına, yaşadığı dönemin sosyo-kültürel dinamiklerine, onun hakkında yapılmış çalışmalardan da istifade ederek değineceğiz. Ayrıca Mukaddimenin *el-Minhac* ve *Ṣaḥīḥu Muslim*'den bağımsız ele almanın mümkün olmayacağını düşündüğümüzden bu iki eseri ana hatlarıyla literatürdeki çalışmalardan hareketle irdeleyeceğiz. Bunların yanı sıra en-Nevevī'nin hadis ilmindeki etkisini daha iyi anlamak için onun hadise dair diğer çalışmalarını tanıtacağız. İkinci bölümde tür olarak Mukaddime yazımı, en-Nevevī Mukaddimesinin bu tür açısından özellikleri, en-Nevevī'nin diğer Mukaddimeleri, *el-Minhāc* Mukaddimesinin yazılış sebebi, zamanı, amacı ve içeriğine değinip, bu şekilde

[1] Dokümantasyon, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar (Yıldırım & Şimşek, 2006, s. 187).

Mukaddime türünün ne olduğu ne zaman ortaya çıktığı ve İslam edebiyatındaki yerini tespit ettikten sonra en-Nevevī'nin Mukaddimelerini özellikle de *el-Minhāc* Mukaddimesinin yazıldığı kitaba ve hadis usûlüne katkılarını tespit etmeye çalışacağız. Üçüncü bölümde ilk önce en-Nevevī öncesi usul eserlerinin yöntem, içerik ve gelişmeleri değinerek onun hangi usul geleneği, kitapları ve tartışmalarını tanıyarak düşündüğünü anlamaya çalışacağız. Daha sonra en-Nevevī'nin hadis usûlü anlayışının teşekkülünde İbnu'ṣ-Ṣalāḥ büyük rol aldığını düşündüğümüzden Mukaddimedeki görüşlerini İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın görüşleriyle mukayese edip değerlendirdikten sonra bu görüşlerin sonraki hadis geleneğindeki etkilerini tespit etmeye çalışacağız.

I. BÖLÜM: en-NEVEVĪ'NİN HAYATI YAŞADIĞI DÖNEM VE HADİSE DAİR ESERLERİ

1.1. Hayatı

1.1.1. Doğumu, İsmi ve Nesebi

Ebū Zekeriyyā[2] Yaḥyā b. Şeref b. Murrī el-Ḥizāmī el-Ḥavrānī en-Nevevī, 631/1234 senesinin Muharrem ayında Suriye'nin güneyindeki Ḥavrān bölgesine bağlı Nevā köyünde doğmuştur. Fakih, muhaddis ve mutasavvıf bir kişiliğe sahiptir. en-Nevevī'nin biyografisini yazan birçok kişi lakabının "Muḥyiddīn" (dini ihya eden, yaşatan kişi) olduğunu belirtmişse de en-Nevevī takvasından ve mütevazılığından olsa gerek bu lakapla anılmaktan hoşnut olmamıştır (ed-Daḳr, 1994, s. 20; Kandemir M. Y., 2007, s. 45-46). en-Nevevī'nin mensup olduğu aile hakkında tarih kitaplarında pek fazla malumat bulunmaz. Sadece en-Nevevī'nin talebesi olan ve hocasının biyografisini İbnu'l-ʿAṭṭār (ö.724/ 1324), 7. göbekten atası olan Ḥizām'ın Nevā bölgesine geldiğini ve buraya yerleştiğini aktarmaktadır. Tarih kitaplarında Ḥizām ailesi hakkındaki bilginin kısıtlı olması, bu ailenin en-Nevevī'den önce tarih sahnesinde iz bırakacak bir şahsiyeti çıkaramamış olmasına bağlanmaktadır (İbnu'l-ʿAṭṭār, 2007, s. 40; el-Ḥaddād, 1988, s. 55).

[2] Ebū Zekeriyyā, Zekeriyyā'nın babası anlamında bir künyedir. Künye Araplarda kişiye gösterilen saygının bir ifadesi olarak kullanılmaktadır. Bunun pek çok şekli olmakla birlikte, genelde kişinin oğullarından büyük olanın adı kullanılarak "falanca kişinin babası" diye künye yapılır. Fakat en-Nevevī hiç evlenmediğinden Zekeriyyā diye bir çocuğu da olmamıştır. Bundan dolayı en-Nevevī'ye verilen künyenin, var olan durumu belirtmenin dışında en-Nevevī'ye gösterilen saygı ifadesinden ileri gelmektedir (el-Ḥaddād, 1988, s. 50),

1.1.2. Eğitim Hayatı

Küçük yaşında babasının yönlendirmesiyle ticaretle uğraşan en-Nevevī, daha sonra tasavvuftaki hocası olacak olan Şeyh Yāsīn b. Yūsuf el-Merākişī (ö 687/ 1288)'nin telkiniyle ilme yönelmiştir. 18-19 yaşlarına geldiğinde daha kaliteli bir eğitim için, dönemin sayılı bilim merkezlerinden biri olan Dımeşḳ (Şam)'a gider. en-Nevevī Dımeşk'a geldiğinde ona hocalık edecek birini bulmak için, Emeviye Camisine gider ve orada caminin imam-hatibi olan ʿAbdulkāfī b. ʿAbdilmelīk er-Rabiʿī (ö.689/1290) ile karşılaşır. en-Nevevī, ona meramını anlattıktan sonra, er-Rabiʿī de onu el-Firkāḥ diye meşhur olan Şam müftüsü Tācuddīn ʿAbdurraḥmān b. ʾİbrāhīm el-Fezārī (ö.690/1291)'ye götürür. Bir süre el-Firkāḥ'tan ders alıp yanında kalan en-Nevevī, o günlerde Dımeşk'te bulunan emsallerinin aksine, kalacak bir yeri yoktur. Bu sıkıntısını hocası el-Firkāḥ'la paylaştıktan sonra, hocası, onu Ravāḥiye Medresesinde bulunan ʾİsḥāḳ b. ʾAḥmed el-Maġribī'ye (ö. 650/1252) yönlendirir. Bir süre sonra en-Nevevī'nin azmini, ilme olan arzusunu ve kabiliyetini gören el-Maġribī, onu kendisine yardımcı olarak alır ve medreseden ona güzel bir oda tahsis eder. en-Nevevī daha sonra Dāru'l Ḥadīṯ el-Eşrefiyye'ye baş müderris olarak atandığı halde buradan ayrılmamış ve vefat edene kadar burada kalmıştır (İbnu'l-ʿAṭṭār, 2007, s. 39-45; es-Seḫāvī Ş. M., 2005, s. 13; ed-Daḳr, 1994, s. 26-28; Kandemir M. Y., "Nevevî" TDV İslam Ansiklopedisi, 2007).

en-Nevevī, Ravāḥiye Medresesinde 2 yıl kaldıktan sonra, babasıyla birlikte h. 651 senesinde hacca gitmiştir. Hac dönüşü Medine'de yaklaşık bir buçuk ay kalarak, oradaki âlimlerin ders halkasına katılmıştır (İbnu'l-ʿAṭṭār, 2007, s. 47; Kandemir M. Y., 2007).

en-Nevevī, Ravāḥiye Medresesine tekrar geldiğinde bir gün içinde 12 ders almak suretiyle sıkı bir eğitim sürecine dâhil olmuştur. Aldığı dersler şu şekildedir: *el-Vasīṭ*'ten iki ders, *el-Muhezzeb*'ten bir, *el-Cemʿu Beyne'ṣ-Ṣaḥīḥayn*'dan bir, *Ṣaḥīḥu Muslim'den* bir, İbnu Cinnī (ö. 392/1002)'nin nahiv alanında yazdığı eseri *el-Lumaʿ*'dan bir, İbnu's-

Sikkīt (ö. 244/858)'in *İslāḥul-Minṭaḳ*'ından bir, sarf ilminden birkaç ders, fıkıh usûlünde bazen Ebū ʾİsḥāḳ eş-Şīrāzī (ö. 476/1083)'ye ait olan *el-Lumaʿ*'dan bazen de Faḫreddīn er-Rāzī (ö.606/1210)'ye ait olan *el-Muntaḫab*'tan bir ders, ʾEsmāʾu'r ricālden bir ve son olarak usûlu'd-dinden bir ders almıştır. en-Nevevī sıradan öğrenciler gibi bu kitaplardan istifade etmekle yetinmemiş bilakis bu kitaplarda yanlış bulduğu yerleri düzeltmiş, kapalı olan yerleri açıklamış ve yeri geldikçe garip kelimelerin etimolojik tahlillerini de yapmıştır. en-Nevevī, bu denli yoğun çalışabilmesini Allah'ın inayetine ve zamanını bereketli kılmasına bağlar. Tıp ilmine merak salan en-Nevevī, İbn Sina'nın (ö. 428/1037) *el-Ḳānūn* adlı eserini satın alır ve çalışmaya başlar. Bir müddet sonra, kendi deyimiyle, kalbi kararır, azmi kırılır ve hiçbir şey yapamaz hale gelir. en-Nevevī, kendisinde oluşan, çalışmaya karşı bu isteksizliği tıp ilmine bağlar ve tıpla uğraşmaktan vazgeçer[3] (İbnu'l-ʿAṭṭār, 2007, s. 49-50).

en-Nevevī vaktini faydalı kullanmak konusunda son derece titiz davranmıştır. Nitekim İbnu'l-ʿAṭṭār, onun, günün her vaktinde ilimle bir şekilde iştigal etiğini, hatta yolda giderken bile ezberinde olan bir şeyi tekrarlayarak veya bir konu üzerinde kafa yorarak zamanını son derece faydalı geçirdiğini söylemiştir. en-Nevevī, h. 665 senesinde Dāru'l Ḥadīṯ el-Eşrefiyye imamı olan Ebū Şāme(h) ʿAbdurraḥmān b. ʾİsmāʿīl el-Maḳdisī (ö. 665/1267)'nin vefatıyla, Eşrefiyye Medresesinin başına getirilir ve vefat edene dek bu görevde kalır. Bu görevi 11 sene icra etmesine rağmen buna karşılık hiçbir ücret almamıştır (es-Suyūṭī, el-Minhācu's Sevī fī Tercemeti el-İmāmu'n Nevevī, 1988, s. 48).

[3] Oysa Şafii mezhebinin kurucusu olan Muhammed b. İdris eş-Şāfiʿī (ö. 204/820) bu konuda en-Nevevī'nin aksini düşünmüştür. Nitekim eş-Şāfiʿī "Müslümanlar ilmin üçte birini zayi edip, onu Yahudi ve Hristiyanlara devretmişler" diyerek Müslümanların tıp ilmine kayıtsız kalmalarına sitemde bulunmuştur (es-Seḫāvī Ş. M., 2005, s. 15). eş-Şāfiʿī'nin bu sözüne rağmen en-Nevevī'nin böyle tıp ilmi hakkında böyle düşünmüş olması biraz ilginç gelmektedir.

1.1.3. Şahsiyeti

en-Nevevī din konusunda son derece tutumlu ve tavizsiz bir tavra sahiptir. Dini bir konuda yanlış saydığı bir durum oluşunca bunun kimin tarafından yapıldığına, kimin sebep olduğuna bakmaksızın bu duruma karşı sesini yükseltirdi. Şama geldiğinde, ders aldığı ilk hocası olan el-Firkāḥ'la arası, el-Firkāḥ'ın verdiği ve en-Nevevī'nin yanlış bulduğu bir fetva[4] yüzünden açılmıştır (ed-Daḳr, 1994, s. 81). Keza Dönemin Memluk sultanı olan I. Baybars, (ö. 676/1277) Moğol istilasını bertaraf ettikten sonra, Şam halkına ait olan bahçelere el koymak ister ve âlimlerden bu yönde fetva talep eder. Bazı âlimler bu isteğe olumlu cevap verirken, en-Nevevī ve diğer bazı âlimler ise olumsuz yönde fikir beyan eder. en-Nevevī sultanı bu isteğinden caydırmak için ona mektuplar gönderir. Sultan bu mektuplara sert bir şekilde cevap verir. Lakin bu bile en-Nevevī'yi doğru bulduğu görüşü savunmaktan alıkoyamamıştır (ed-Daḳr, 1994, s. 106-107). en-Nevevī'nin hayatında takındığı bu tavrın pekâlâ eserlerine de yansıması olmuştur. O eserlerinde yanlış kabul ettiği bir görüşün, görüş sahibinin şöhreti, saygınlığı ve otoritesine bakmaksızın yanlış olduğunu söyler ve bu yüzden gelecek eleştirilerden de korkmazdı (el-Ḥaddād, 1988, s. 389).

Onun hayatında her zaman birinci derecede ehemmiyet arz eden şey ilim olmuştur. Nitekim o, hayatı boyunca ilim öğrenme, öğretme ve insanları doğruya yönlendirip, yanlıştan sakındırmayı kendine amaç edinmiş bir kişidir. Bu amaca ulaşmakta, evliliği, bir engel olarak görmüş olan en-Nevevī, hiç evlenmemiştir. Biyografisini yazan birçok kişi onun son derece zahit ve mütevazı bir hayata sahip

[4] I. Baybars döneminde yapılan o meşhur fetihler sayesinde herkesin elinde cariyeler oluşmaya başladı. İnsanlar el-Fezārī'den bu cariyelerin taḥmise (paylaşmaya) tabi tutulmadan cariyelerle ilgili eş olarak alma, satma ve satın alma gibi hükümlerin cevazı için fetva isterler. el-Fezārī, insanların bu isteğine Resûlullah'ın ganimet mallarını paylaştırmadan önce bazı kişilere bu maldan hibede bulunmasını örnek göstererek olumlu yönde fetva verir. Ancak en-Nevevī, bu fetvanın ne sahabe ve tabii'nin uygulamasına ne de Şafii ve diğer mezheplerin görüşüne uymadığı söyleyerek, el-Fezārī'yi icmāʿı delmekle suçlar ve şiddetli bir şekilde eleştirir (ed-Daḳr, 1994, s. 80-86).

olduğunu aktarmıştır. Kendisi günde bir çeşit olmak kaydıyla bir öğün yemek yer, soğuk su içmez, eti de sadece Nevā'ya gittiğinde yerdi. Çoğu toprağı vakıf olduğundan Dımeşk'te yetişen meyveleri yemezdi (es-Suyūṭī, el-Minhācu's Sevī fī Tercemeti el-İmāmu'n Nevevī, 1988, s. 43-45)

1.1.4.Vefatı

Ömrünün sonlarına doğru Kudüs'ü ziyaret eden en-Nevevī, buradan sonra doğdu köye Nevā'ya babasını ziyarete gelir. Burada hastalanır ve 24 Recep 676 (21 Aralık 1277) senesinde vefat eder ve buraya defnedilir. en-Nevevī'nin kabri bilinmekte olup hala ziyaret edilmektedir (ed-Dakr, 1994, s. 197-199).

1.2. Yaşadığı Dönem

Şüphesiz bir insanı bulunduğu çevreden, içinde bulunduğu atmosferden soyutlayarak anlamaya çalışmamız bizi doğru sonuçlara götürmeyecektir. Zira İnsan yaşadığı çevreyle etkileşim içerisinde olduğundan, bulunduğu ortamda cereyan eden olaylar bu insana ait olan benliğin oluşmasında olumlu veya olumsuz bir etki yapmaktadır. Nitekim hayatın farklı yönlerinin birbiriyle ilişkili olduğu bir gerçektir. Bu sebeple en-Nevevī'yi en-Nevevī yapan etkenlerin neler olduğunu görmek ve onun kişiliğini anlayabilmek için yaşadığı dönemde ve bulunduğu coğrafyadaki hayatın farklı yönlerine değinmek faydalı olacaktır.

1.2.1. Siyasi Hayat

en-Nevevī yaşadığı dönem olan h. 631-676 yılları arasında özelde Şam bölgesi genelde ise İslam âlemi oldukça çalkantılı bir siyasi süreçler silsilesine şahit olmuştur. Bunlardan bazıları şunlardır: eski gücünü kaybeden Eyyubi devleti zayıflayarak h. 648 senesinde tarih sahnesinde silinmiş ve onun temelleri üzerine isminden de anlaşıldığı gibi yönetim erkânı kölelerden oluşan Memluk devleti inşa edilmiştir. Asırlar boyu İslam'ın başkenti olarak görülen Bağdat, h.656 senesinde Moğolların istilasıyla yakılıp yıkılmıştır. Bu olay neticesinde asırlar boyu hüküm süren Abbasî hanedanı, bu hanedanın son temsilcisi olan halife el-Musta'ṣım Billah'ın öldürülmesiyle son bulmuştur[5]. Bir yandan asırlar boyu süren haçlı seferleri diğer yandan Moğolların önlenemez ilerleyişi Müslümanlarda travma etkisi yaratmıştır. Hicri 657 senesinde Memluklerin ʿAyn-ı Cālūt muharebesinde Moğolları bozguna uğratmasıyla İslam dünyasına kan kusturan Moğolların direnci kırılmıştır. Moğolları bozguna uğrattıktan sonra Memlukler, bölgedeki haçlıların varlığına da son vererek yıllar sonra bu bölgenin rahat bir nefes almasına ve nispi de olsa burada bir istikrar ve güven ortamının oluşmasına olanak sağlamışlardır (İbn Keṯīr E. F., 1988, s. 233-249 c.13; el-Ḥaddād, 1988, s. 1-18; bnt. Yūsuf, 2002, s. 27-29).

1.2.2. Sosyal Hayat

Bu dönemde sosyal hayattaki hareketlilik oldukça canlıdır. Dönemin hükümdarları şehirlerdeki yaşam standartlarını yükseltmek için oldukça çaba sarf

[5] Bağdat'ın düşmesinden 3 sene sonra, Memluk sultanı Baybars'ın emriyle, Bağdat'ta tutuklu bulunan Abbasî hanedanı mensubu Ebū Ḳāsım ʾAḥmed b. el-Ḥalīfetu'ẓ Ẓāhiru Biʾemrillah Mısıra getirilir ve halife ilan edilir. Lakin buradaki halifelik kurumu tamamen formaliteden ibaret olup, siyasi otoritesini tahkim eden Memluklerin dini otoriteyi kontrol altına almak için kurguladıkları siyasi bir hamlenin ötesine geçmemektedir. Nitekim bu dönenden sonra gelen hiçbir halife bu veya şu şekilde devlet idaresinde söz sahibi olamamıştır (bnt. Yūsuf, 2002, s. 42-43).

etmektedirler. Şehirlerde misafirhaneler, hanlar, kervansaraylar, sebiller ve hamamlar gibi sosyal tesislerin inşasının yanı sıra şehrin imarı, restorasyonu ve temizliği de yapılıyordu. Bu dönemin en göze çarpan bir diğer özelliği, yeni özel gülerin icat edilmesiyle, kutlanılan dini ve milli günlerin sayısındaki artıştır (bnt. Yūsuf, 2002, s. 44-45). Bu dönemde yaşayan insanların yaşam standartları göz önüne alındığında şu sınıfların var olduğunu görülmektedir.

İdareciler: Bu kısım halkın en üst ve en güçlü kısmını oluşturmakta olup devlet imkânlarından üst sevide yararlandıklarından refah düzeyleri en üst seviyedeydi.

İlim adamları: Bu tabaka kadılar ve müderrislerden oluşmaktaydı. Bular hem halk hem de idarecilerin nezdinde ağırlığı olan ve saygın kabul edilen insanlardı.

Zanaatkârlar ve Tacirler: Bu kısım diğerlerine nazaran daha varlıklı olduklarından refah düzeyleri yüksekti.

Çiftçiler: Bu tabaka halkın büyük bir bölümünü oluşturup diğer tabakalara nazaran hayat standartları düşük ve yaşam koşulları ağırdı (bnt. Yūsuf, 2002, s. 44-45).

1.2.3. Dini Hayat

Şam bölgesinde bu dönemdeki dini gruplar ana hatlarıyla üç kısma ayrılmaktaydı: Müslümanlar, zimmiler ve bunların dışında kalanlar.

Müslümanlar: Buradaki Müslümanlar Sünni ve Şii olmak üzere iki kısma ayrılmakla birlikte, Sünniler çoğunluğu temsil ettiğinden yönetim ve idare de bu gurubun elindeydi. Bundan dolayı atanan devlet memurları da Sünnilerden oluşmaktaydı. Memlukler de selefleri olan Eyyubiler gibi Şiiliğe karşı cephe açarak hâkimiyet sürdükleri bölgede ciddi bir Sünnilik politikası sürmüşlerdir. Bundan dolayı atanan kadılar, müderrisler, komutanlar ve birçok devlet memuru dört mezhepten seçilir ve diğer

mezheplere hiçbir şekilde müsamaha gösterilmezdi. Özellikle Şafiilik ve Eşarilik devletin resmi mezhepleri olarak görülürdü.

Zimmiler: Bunlar Yahudi ve Hristiyanlardan oluşmaktaydı. Kendi aralarında oluşacak dini problemleri çözmek için birini seçer ve daha sonra bu kişi sultan tarafından resmi olarak atanırdı.

Bunların dışında bir de Moğollardan esir olarak kalan kişiler vardı ki bu kişiler ehli kitap olmamalarına rağmen Müslümanlar tarafından bunlara zimmi statüsü verilmişti. Bu kişiler can ve mal güvenliği sultan tarafından güvence altına alınmış, kendileri dışındakilerle olan ilişkilerde İslam hükümlerine tâbi olup, kendileri arasında Cengiz Han'ın onlar için koyduğu kanunlar uygulanmaktaydı (el-Ḥaddād, 1988, s. 26-27; bnt. Yūsuf, 2002, s. 45-49).

1.2.4. Bilimsel ve Kültürel Hayat

Şam bölgesi siyasi yönden çok çalkantılı bir süreç yaşamasına rağmen bilimsel ve kültürel açıdan oldukça canlı bir hayata sahiptir. Birçok savaşa ve yönetim değişikliklerine sahne olması buradaki ilmi faaliyetlerde gerileme yaratması beklenirken, aksine bu dönemde verilen eserler ve yetişen âlimler göz önüne alındığında bu dönemin, İslam'ın en velut dönemlerinden olduğu ortaya çıkacaktır. Nitekim araştırmalara göre bu dönemde sadece Şam bölgesinde 7 tane Dārul Kur'an 16 tane Dārul hadis 3 tane Dārul Kur'an ve'l Hadis 3 tane Dāru't Tıb ve 130 medreseden oluşan 156 eğitim kurumu bulunmaktaydı. Bu kurumlardan sayısız âlim yetişmiştir. Ṭabaḳāt kitaplarının bu dönemi anlatan bölümüne bakıldığında yetişen âlimlerin ne kadar çok olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Bu devirde yetişen âlimlerin göze çarpan en belirgin özelliklerinden biri, birçok alanda uzman olmaları ve verdikleri eserlerin de genelde ansiklopedi şeklinde olmalarıdır (el-Ḥaddād, 1988, s. 28-47).

Şam bölgesindeki bu ilmi ve kültürel yükselişin nedenlerine baktığımızda karşımıza harici ve dâhili olmak üzere birkaç neden çıkmaktadır.

Harici nedenler: Pek çok neden olmasına karşın bunların en önemli olanı şüphesiz bu bölgenin beyin göçü almasıdır. Zira Bağdat ve Endülüs gibi bilim merkezleri işgal edildikten sonra burada bulunan âlimler Şam ve Mısır gibi bölgelere yönelmişlerdir.

Dâhili nedenler: Bunların başında bu dönemdeki âlimlerin kendileri için belirledikleri hedef ve yüklendikleri amaç gelmektedir. Zira Bağdat işgalinin sonucu, sadece binlerce insanın öldürülmesi ve Abbasî hanedanın son bulması değildi, aynı zamanda oradaki kütüphanelerin yok olmasıyla, İslam medeniyetinin asırlar boyu elde ettiği bilgi birikim de yok olma tehlikesiyle karşı karşıyaydı ve İslam medeniyetinin hafızası silinmek üzereydi. Bunun farkında olan dönemin âlimleri, bu tehlikeyi bertaraf etmeyi, kendilerine, yerine getirilmesi gereken bir görev ve ödemeleri gereken bir boyun borcu olarak gördüklerinden, sanki bilimini yeni baştan inşa ediyormuşçasına her alanında uzmanlaşıp eser vermişlerdir.

Bu gelişmeye katkısı olan ikinci bir neden ise devletin ilme ve âlime verdiği maddi ve manevi destektir. Nitekim eğitim kurumlarının inşası, orada eğitim faaliyetine katılan hoca ve öğrencilere barınak temin edilmesi ve buradaki kişilerin maişetini sağlamak için vakıfların tahsis edilmesi gibi devletin maddi desteklerinin yanında, idarecilerin âlimlere büyük saygı göstermesi, devletin işlerinde onlara danışılması ve sözlerinin devlet erkânı tarafından dinlenmesi gibi manevi desteği de oluyordu (el-Ḥaddād, 1988, s. 28-47; bnt. Yūsuf, 2002, s. 49-50).

1.3. en-Nevevī'nin Hadis Alanındaki Çalışmaları

en-Nevevī dönemin karakterine uygun biri olarak velut bir âlimdir. Başta hadis olmak üzere birçok alanda eser telif eden en-Nevevī, bunlardan bazılarını tamamlamış bazılarını ise ömrü yetmediğinden tamamlayamamıştır. Eserleri büyük ilgi gören en-Nevevī'nin, eserlerinde tercih ettiği kısa, özlü ve açık anlatımlar, insanların bu kitaplara yönelmesinde etkili olmuştur. Özelikle o dönemde medrese sisteminin eğitim alanında yaygın olması, en-Nevevī'nin burada eğitim gören talebelerle bire bir teması ve bunların üzerinde yaptığı gözlemler onun metodunun oluşmasında etkili olmuştur. Nitekim en-Nevevī'nin bazı çalışmaları, son derece önemli olmasına karşın, benimsenen dilin uzun, muğlak ve kapalı olmasından dolayı insanların ilgisini çekemeyen kendinden önceki âlimlere ait olan bazı eserleri, yeniden ele alıp imkân dâhilinde orijinal içeriğine bağlı kalınarak bunların ibaresini açık, akıcı ve kısa olanlarla değiştirmek olmuştur. Zehebī, (ö. 748/1348) onun hakkında "Kalemi dilinden daha sadedir" demektedir. en-Nevevī'nin hocası olan ünlü dilbilimci İbnu Mālik (ö. 672/1274), onun, Şafii fıkhında yazdığı *el-Minhāc*'ını gördükten sonra çok beğenmiş ve ezberlemek istemiştir. Bu metodun yanı sıra en-Nevevī'nin ilmi derinliği insanların onun ilmine, zühdüne ve güvenirliğine olan inançları, eserlerinin kısa sürede meşhur olmasına vesile olmuştur. Nitekim İbnu'l-ʿAṭṭār, en-Nevevī'nin sağlığında ona karşı olanların bile vefatından sonra kitaplarına sarıldığını aktarmaktadır. Bunun yanı sıra mezhep taassubundan uzak bir kişiliğe sahip olduğundan, eserleri diğer mezheplerin mensupları için de kaynaklık etmiştir (ed-Dakr, 1994, s. 157-159).

en-Nevevī kısa diyeceğimiz 45 yıl gibi bir ömürde 50 küsur eser vermiş ve bir o kadar da öğrenci yetiştirmiştir. Yazdığı eserler hayatına taksim edilince, gün başına iki fasikül düşmektedir. Oysa en-Nevevī 18-19 yaşlarında ilim tahsiline başlamış ve bütün bu eserleri ömrünün son 10 senesinde yazmıştır (ed-Dakr, 1994, s. 157). Burada yazdığı

bütün eserlerinden söz etmek konumuz itibariyle bize doğrudan bir katkı sağlamayacağından biz burada sadece hadis alanında yazdığı eserlere değineceğiz.

en-Nevevī, hadis alanında irili ufaklı tamamlanmış veya yarıda kalmış pek çok eser vermiştir. Biz bu eserleri tamamlanmış ve tamamlanmış olmak üzere iki ana başlık altında değerlendireceğiz.

1.3.1. Tamamlanmış Eserler

1.3.1.1. *el-ʾİşārāt ilā ʿEsmāʾi'l Mubhemāt*

en-Nevevī'nin el-Ḫaṭīb el-Baġdādī'ye ait olan *el-ʾEsmāʾu'l-mubheme(h) fī'l ʾenbāʾi'l-muḥkeme(h)* adlı eserini ihtisar edip yeni bazı konuları eklemek suretiyle telif ettiği kitabıdır. en-Nevevī bu kitabı hicri 20 Şaban 667 yıllında tamamlamış ve bu kitabı rivayet etmek isteyen herkese de rivayet hakkını tanımıştır. Biyografi yazarlarından Ḥācī Ḫalīfe(h)(ö. 1067/ 1657), el-Baġdādī(ö. 1399/1979), ez-Ziriklī(ö. 1396/ 1976) ve kitabın tahkikini, 4 yazılı nüshasına dayandırarak yapan ʿİzzuddīn ʿAlī es-Seyyid kitabın adını bu şekilde zikretmiştir. İbnu'l-ʿAṭṭār, ez-Ẕehebī ve İbnu'l-ʿİmād ise kitabın ismini sadece *el-Mubhemāt* olarak aktarmışlardır. Bu ikincisi birinci ismin kısaltılmış hali olsa gerektir. Nitekim *el-Mubhemāt* ismiyle de maksat hâsıl olduğundan kısa isim kullananlar bununla yetinmiştir (el-Ḥaddād, 1988, s. 507,523).

en-Nevevī bu kitabı yazmasındaki nedeni şu şekilde açıklamaktadır: *Hadis ilmi dini ilimler arasında en önemli olanlardandır. Bu ilmin de en faydalı dallarından biri müphem isimler konusudur. Zira bu konuyu bilmek insanlara birçok yarar sağladığı gibi kişinin bu alandaki yetkinliğinin ölçütü olarak da görülmektedir. Bu alanda yazılmış birçok eser olmakla birlikte bunlardan en güzeli el-Ḫaṭīb'in el-ʾEsmāʾu'l mubheme(h)*

fi'l ʾenbāʾil muḥkeme(h) adlı eseridir. Fakat bu eser konunun ilgilisi olanlar için kısa olmakla birlikte bizim dönemizdeki insanlar için uzun sayılmaktadır ki bu da insanların bu kitaba ilgi göstermelerine engel olmaktadır. Ben de bu kitabı ne uzun ne de kısa sayılacak orta dereceli bir şekilde kısaltmayı hedefledim (en-Nevevī, el-ʾİşārāt ilā ʿEsmāʾi'l Mubhemāt, 1992, s. 532-533).

el-Ḫaṭīb kendi kitabında hadisleri zikrederken müphem olan ismi temel alarak alfabetik bir sırayı takip etmektedir. Buna mukabil en-Nevevī hadisin sahabe rāvīsinin ismini temel alarak alfabetik bir sırayı takip eder[6] ve ayrıca el-Ḫaṭīb gibi hadisin tümünü zikretmek yerine sadece hadisin geri kalanına işaret edecek bir bölüm zikreder. Bunun yanı sıra kitaba el-Ḫaṭīb 'in açıklamadığı lakin kendisinin önemli bulduğu bazı müşkil ve belirsiz isimlerin açıklamasını ekler. Bunu yaparken de bu eklemelerin kendisi tarafından yapıldığını belirtir. Keza el-Ḫaṭīb'in yanlış kaydettiği isimlerin hatasını ve doğrusunun ne olduğunu açıklar. Bir kelimenin zaptında ihtilaf olup el-Ḫaṭīb değinmemişse buna değinir, el-Ḫaṭīb'in zikrettiği lakin konuya katkısı bakımından gereksiz gördüğü 5 tane hadisi de bu kitaba almaz. en-Nevevī aynı zamanda bu alanın önemli konuları olarak gördüğü bazı başlıkları da ilave etmiştir (en-Nevevī, el-ʾİşārāt ilā ʿEsmāʾi'l Mubhemāt, 1992).

Bu kitap ilk olarak Hindistan'da 32 sahife olarak 1921 yılında basılmıştır. Kitabı yayına hazırlayan kişi bütün nüshaları gözden geçirmediğinden olsa gerek vav harfi kısmında, diğer bazı nüshalarda bulunan 3 hadisin burada eksik olduğu gözükmektedir. İkinci sefer olarak bu kitap 1985'te ʿİzzuddīn ʿAlī es-Seyyid'in tahkikiyle Mısır'da *el-*

[6] en-Nevevī bu şekilde kitabı daha kullanışlı hale getirdiğini söyler. Zira el-Ḫaṭīb' in yönteminde ancak müphem isimler konusunda uzman olan biri aradığını kolaylıkla bulabiliyorken, buna karşın en-Nevevī'nin yönteminde uzman olan ve olmayan herkes aradığını kolaylıkla bulabilmektedir. Çünkü bu müphem isimle karşılaşan herkes normalde hadisin sahabe rāvīsini aklında tutabilmektedir. Kitapta hadisin rāvīsini bulduktan sonra geriye müphem ismin açıklamasına bakmak kalır (el-Ḥaddād, 1988, s. 520)

ʾEsmāʾu'l mubheme(h) fī'l ʾenbāʾil muḥkeme(h) kitabının zeylinde yayınlamıştır. Fakat bir önceki baskıda olan eksikler bunda da giderilmemiştir (el-Ḥaddād, 1988, s. 508).

1.3.1.2. *el-ʾErbaʿūn fī Mebāni'l ʾİslām ve Ḳavāʿidi'l ʾAḥkām*

Bu eser daha çok *el-ʾErbaʿūnu'n Neveviye(h)* olarak meşhur olmuştur. en-Nevevī bu eserini dinin değişik konularında varit olmuş ve dinin temelini oluşturan hadislerden önemli olan 42 tanesini seçerek meydana getirmiştir. Daha sonra bu hadisleri 50'ye tamamlayıp şerh eden İbn Receb,(ö. 795/1393) en-Nevevī'nin, bu kitabı İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın el-ʾEḥādīṯu'l Kulliye(h) adıyla icra ettiği emâli (أمالي) meclislerinde[7] irat ettiği 26 hadise 16 hadis daha ekleyerek meydana getirdiğini aktarmıştır (İbn Receb, 2008, s. 26; el-Ḥaddād, 1988, s. 340).

en-Nevevī, bu eserin mukaddimesinde telif amacını açıklarken, "*Her kim ümmetim için dini konuda 40 hadis muhafaza ederse (başka kuşaklara taşırsa) Allah c.c. onu kıyamet gününe âlimlerin ve fakihlerin zümresinde gönderir"* diye bir hadis olduğu halde onu bu eseri telif etmeye sevk edenin bu olmadığını, zira bu hadis, birçok varyanta sahip olmasına rağmen zayıf olduğunu[8] açıkladıktan sonra bu kitabı telif etmesinde birinci derecede etkili olanın, "*Bu dediklerimi sizden hazır bulunanlar bulunmayanlara iletsin"* (el-Buḫārī, 2001, s. 33 c.1) ve "*Yüce Allah bu dediklerimi duyup da kavrayan ve onu olduğu gibi aktaran kişinin yüzünü güzelleştirsin (kişilik ve karakter olarak iyileştirsin)"* (eş-Şāfiʿī, 1951, s. 16 c.1) hadislerinin olduğunu söyler. İkinci derecede

[7] Emâli meclisi, hadis hocalarının öğrencilere hadis aktarmada kullandıkları bir metot olup hocanın mecliste irat ettiği hadisi öğrencinin "Bu oturum hocanın bize falanca yerde falanca günde falanca tarihte yazdırdığı" şeklinde başlayıp hadisi yazarak kaydetmesine denilir (el-Ġavrī, 2008, s. 158).

[8] Öyle görünüyor ki en-Nevevī'den önce kırk hadis edebiyatında eser veren bazı âlimler bu eserlerini telif etme amacını bu hadisle açıklamışlardır. Buna karşın en-Nevevī bu hadisin birçok varyanta sahip olmasına rağmen zayıf olduğunu ve her ne kadar âlimler feḍāʾilu'l ʾaʿmāl konusunda zayıf hadisle amel etmeye cevaz verse de kırk hadis telifinde sahih hadislerin dayanak olarak kullanılması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

etkili olan faktör ise seleflerinden birçok kişinin kırk hadis edebiyatında eser vermiş olmasıdır. en-Nevevī bu eseri telif etmekle hem hadisin gereğini yerine getirmeyi, hem de seleflerinin yolundan gitmeyi amaçlamıştır (en-Nevevī, 2009, s. 37-43).

en-Nevevī bu kitabında derlediği hadisleri büyük çoğunluğunu *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī* ve *Ṣaḥīḥu Muslim*'den seçmiştir. Hadislerin ezberlenmesi kolay olması için senedlerini hazfetmiştir. *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī* ve *Ṣaḥīḥu Muslim*'in dışından aldığı hadislerin hükmünü belirtmiştir. en-Nevevī her ne kadar sadece sahih hadislerden yaralanacağını söylemiş olsa da yer yer ḥasen hadislerden de istifade etmiştir. Bundan dolayı en- Nevevī'nin sahih hadisten aslında zayıf olmayanları kastettiği, sonraki âlimler tarafından ileri sürülmüştür (en-Nevevī, el-ʾErbeʿūnu'n Neveviye(h), 2009; el-Ḥaddād, 1988, s. 347).

Hicri 668 senesinde tamamlanan bu kitap ilk olarak Kahire'de h. 1278 (m.1861) yılında basılmıştır. Daha sonra başta Kahire olmak üzere farklı yelerlerde farklı zamanlarda birçok kere yayınlanmıştır. Kırk hadis edebiyatında bu kitaptan önce onlarca eser telif edilmiş olmasına rağmen hiçbiri bu kadar dikkat çekmemiştir. Nitekim bu kitabın değişik dönemlerde başta en-Nevevī olmak üzere birçok âlim tarafından 40'a yakın şerhi yapılmış ve birçok dile tercüme edilmiştir. Türkçe tercümeleri arasında Babanzade Ahmed Naim Bey'e ait çalışma zikredilebilir. Bu kitabın bu kadar ilgi görmesinde seçilen hadislerin dinin önemli ve farklı konularından olmasının yanı sıra en-Nevevī'nin ilmi ağırlığı ve bu hadislere getirdiği yorumların büyük katkısı olmuştur (el-Ḥaddād, 1988, s. 349; Kandemir M. Y., 2007, s. 47).

1.3.1.3. *Riyāḍu'ṣ-Ṣāliḥīn*

en-Nevevī bu kitabına *Şerḥu Muslim* ve *el-Mecmu'*da işaret etmiştir. Keza biyografi yazarları onun eserleri arasında bu kitaba yer vermişlerdir. Bu kitabın en-Nevevī'ye aidiyeti ilmi çevrede müsellemdir. 14 ramazan 670 (Nisan 1272) yılında tamamlanan bu kitap, 18 bölüm ve takriben 400 baptan oluşmaktadır. Terġīb, terhīb, zühd, reḳā'ik ve feḍā'ilu'l'aʿmāl konularında varit olmuş hadisler arasından seçilmiş 1905[9] rivayetten meydana gelmektedir. Bu kitabın en dikkat çekici özelliklerinden birisi, bölüm ve bab başlıkları arasındaki fikri uyumun sağlanmış olmasıdır. Nitekim en-Nevevī burada tıpkı bir hekim edasıyla manevi hastalığa yakalanmış birin bu hastalıktan kurtulması için tedavide takip etmesi gereken evreleri sıralamıştır. en-Nevevī'nin seçtiği hadisleri bab başlıklarının altına uzmanlıkla yerleştirmesi aynı zamanda onun hadis ilmine olan hâkimiyetinin bir göstergesi olarak görülmüştür (el-Ḥaddād, 1988, s. 379-400; Küçük, 2008, s. 146).

en-Nevevī bu kitabı kaleme almasındaki amacı İslam'ın her Müslümana yüklediği iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma görevini yerine getirmektir. Bu eseri telif etmekle bu görevi yerine getirmeyi amaçlayan en-Nevevī, aynı zamanda bu çalışması sayesinde doğru yola yönelip salih amellerde bulunanların amellerinden sevap nasiplenmeyi ümit etmektedir. Bunların yanında En-Nevevī kendi döneminde İslam coğrafyasının içinde bulunduğu manevi sorunların bir portresini çizmiş ve bunları Kur'an ve sünnet ışığında çözecek bir kitap meydana getirmek istemiştir (en-Nevevī, Riyāḍu'ṣ-Ṣāliḥīn, 2001, s. 28; Küçük, 2008, s. 146).

[9] Bu rakam Nāṣiruddīn el-'Elbānī tarafından tespit edilen rakamdır. Bununla birlikte Şuʿayb Arnavut tahkik ettiği nüshada bu rakamı 1896 olarak belirlerken, kitabı Türkçeye çeviren M. Yaşar Kandemir, İsmail Lütfi Çakan ve Raşit Küçük'ün tespitlerine göre ise bu rakam 1900'dur.

Kitabını baplara bölen en-Nevevī, bir konuya başlarken öncelikle konuyla bağlantısı olduğunu düşündüğü bir veya daha fazla ayet getirir, daha sonra konuyla ilgili hadisleri zikreder, açıklama gerektiğini düşündüğü yerleri açıklar, okunuşunda müphemlik olan kelimelerin okunuş şeklini açıklar ve gözden kaçabileceğini düşündüğü bazı noktalara da dikkat çekmeyi de ihmal etmez. en-Nevevī bu kitapta sadece sahih[10] ve olabildiğince açık hadislerden yararlanacağını açıklar. Sahabe rāvī dışında kalan rāvīleri düşüren en-Nevevī, aynı zamanda hadisi hangi kaynaktan aldığını da belirtmektedir. *Ṣaḥīḥay*n'dan aldığı hadisler hariç diğer kaynaklardan aldığı hadislerin hükmünü de açıklar. Bazen hadisten çıkarılacak ders ve hisse kapalıysa bunu açıklar, bazen de bir konuya girişte konuyu tamamlayıcı bilgiler vermek suretiyle kitaptan istifadeyi üst düzeye çıkarmaya çalışır (en-Nevevī, Riyāḍu'ṣ-Ṣāliḥīn, 2001).

Çok sayıda elyazması bulunan bu kitāb ilk olarak h. 1302 senesinde Mekke'de basılmıştır. Günümüze gelene kadar seksenden fazla baskı yayınlanmıştır. Bunlardan en meşhur olanları; Muṣṭafā Muḥammed ʿAmāre Kahire h. 1375, Rıḍvān Muḥammed Rıḍvān Kahire h. 1379 ʿAbdulʿazīz Rebāḥ ve ʾAḥmed Yūsuf ed-Dekkāk Dımaşḳ h. 1396, Nāṣiruddīn el-ʾElbānī Beyrut h.1406, ʾAḥmed Rātib Hammūş Dımaşḳ-Beyrut h. 1408, Şuʿayb Arnavut Beyrut h.1407, Fāruḳ Ḥamāde'nin Kahire 1409'daki baskılardır. Bu kitabın yapılan ilk ve en meşhur şerhi İbn ʿAllān (ö. 1057/1647)'a ait olan *Delīlu'l-faliḥīn li ṭuruḳi riyāḍu'ṣ-ṣāliḥīn*'dir. Bunun dışında Ḥuseyn ʿAbdulmecīd Hāşim'in *Şerḥu riyāḍu'ṣ-ṣāliḥīn,* Muṣṭafā Saʿīd el-Ḫın, Muṣṭafā el-Buġā, Muḥyiddīn Mestū, ʿAlī eş-Şurbecī ve Muḥammed ʾEmin Luṭfī'den müteşekkil bir komisyon tarafından hazırlanan *Nuzhetu'l-muttaḳīn şerḥu riyāḍu'ṣ-ṣāliḥīn,* Ṣubḥī eṣ-Ṣāliḥ'in *Menhelu'l vāridīn şerḥu riyāḍu'ṣ ṣāliḥīn,* Ebū ʿUsāme(h) Selim b. ʿĪd el- Hilālī'nin *Behcetu'n nāẓırīn* şerḥu

[10] Buradaki sahihten kast edilen *makbul hadis* yani zayıf olmayan hadis demektir, nitekim bu kitapta en-Nevevī'nin *Ṣaḥīḥay*n dışındaki kaynaklardan alıp *Bu hadis ḥasendir* dediği pek çok rivayet mevcuttur. En-Nevevī gibi birinin böyle bir hatayı yapması mümkün gözükmediğinden, sahihi makbul olarak anlamak daha sağlıklı bir davranış olacaktır (el-Ḥaddād, 1988, s. 385).

riyāḍu'ṣ-ṣāliḥīn gibi birçok şerh çalışması yapılmıştır. Bu çalışmaların yanı sıra *Riyāḍu'ṣ-ṣāliḥīn*'in birçok muhtasarı ve birçok dile tercümesi yapılmıştır. İlk defa Hasan Hüsnü Erdem tarafından Türkçeye çevrilen bu eser, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 1949-1954 Ankara'da yayınlanmıştır. Birkaç defa daha Türkçeye çevrilen bu eserin en geniş kapsamlı tercümesi M. Yaşar Kandemir, İsmail Lütfi Çakan ve Raşit Küçük tarafından yapılan *Riyazü's-salihin, Peygamberimizden Hayat Ölçüleri* adlı çalışmadır. Bu çalışma aynı zamanda *Riyāḍu'ṣ ṣāliḥīn'in* bilinen en geniş şerhidir (el-Ḥaddād, 1988, s. 398-401; Küçük, 2008, s. 146).

1.3.1.4. *el-İrşād 'ilā Ma'rifeti Suneni Ḫayri'l-Ḫalā'iḳ*

en-Nevevī'nin, İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın meşhur *Ma'rifetu 'envā'i 'ulūmi'l ḥadīṯ* adlı kitabını ihtisar ettiği çalışmasıdır. *Bustānu'l-'ārifīn* ve *Şerḥu Muslim*'de değindiği bu kitaba, İbn 'Aṭṭār, el-Laḫmī, eẕ-Ẕehebī ve diğer birçok âlim de değinmiştir. Bu kitabın ismi konusunda ihtilaf olsa da bunun en-Nevevī'ye aidiyetinde şüphe yoktur (el-Ḥaddād, 1988, s. 524).

en-Nevevī, bu kitabı kaleme almadaki amacını şöyle izah etmektedir. *'Ulūmu'l ḥadīṯ* kitabı İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın da dikkat çektiği gibi hadis usûlü alanındaki en önemli çalışmalardan olup oldukça önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Bu kitap haddizatında kısa olmasına rağmen dönemin talebeleri arasında, ilme ve tahsile karşı baş gösteren isteksizlik ve tembellik, bu kitabın neredeyse terk edilmesine neden olmuştur. en-Nevevī bu kitabı kısaltıp yeniden tasnif etmekle, bu kitaba olan eski ilgiyi yeniden canlandırmak ve de kitabı dönemin talebeleri için ezberlenmesi kolay bir hale getirmeyi amaçlamıştır[11] (en-Nevevī, 'İrşādu Ṭullābi'l Ḥaḳā'iḳ 'īlā Ma'rifeti Suneni Ḫayri'l Ḫalāiḳ, 2009, s. 54).

[11] Nitekim bu konuda en-Nevevī'yle hemfikir olan birçok kişi belli dönemlerde bu kitabı ihtisar etmişlerdir (el-Ḥaddād, 1988, s. 526).

en-Nevevī bu kitabı kısaltırken mümkün oldukça orijinaline sadık kalmaya çalışmakla birlikte yeri geldikçe İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın muğlak olan bazı ibarelerini daha açık ve anlaşılır olanlarla değiştirmiş, yer yer eklemelerde bulunmuş, bazı konuların tertibinde değişikliğe gitmiş, fazlalık olarak gördüğü bazı kelime veya cümleleri de çıkartmıştır. Yeri geldikçe de İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın bazı görüşlerine de itirazlarda bulunmuştur.

Bu kitap ilk olarak ʿAbdulbārī Fetḫullāh es-Selefī tarafından tahkik edilip 1987 yılında Dāru'l Beşāʿiri'l İslāmī tarafından yayınlanmış, daha sonra 1988 yılında Nureddīn ʿItr'ın tahkikiyle kitap Dımeşḳ'te de neşredilmiştir (el-Ḥaddād, 1988, s. 525; Kandemir M. Y., "Nevevî" TDV İslam Ansiklopedisi, 2007, s. 47).

1.3.1.5. *et-Taḳrīb ve't Teysīr fi Maʿrifeti Suneni'l-Beşiri'n-Neẕīr*

Kitabın tam adı başlıkta aktardığımız gibi olmasına karşın bu kitap bahsi geçtiğinde genelde *et-Taḳrīb ve't Teysīr* veya *et-Taḳrīb* diye kısaltılmış şekilde zikredilir. en-Nevevī bu kitabını *el-ʾİrşād* adlı kitabını ihtisar etmek suretiyle meydana getirmiştir. en-Nevevī bu kitapta olabildiğince ihtisara gitmiştir. Nitekim her iki kitap karşılaştırıldığında *et-Taḳrīb*i'n, hacim olarak *el-ʾİrşād'ın* neredeyse yarısı kadar olduğu görülecektir (en-Nevevī, 1985).

Bilindiği gibi en-Nevevī genel itibariyle telif ettiği kitaplarının mukaddimesinde bu kitabı neden telif etiğini açıklar. Lakin bu kitapta bu âdetinin dışına çıkarak neden telif ettiği açıklamamaktadır. Kanaatimizce bunun iki sebebi olabilir. Birincisi bu kitap *el-ʾİrşād*'ın ihtisarı olduğundan telif amaçları da aynıdır ve en-Nevevī bu amacı *el-ʾİrşad*'da açıkladığından burada gerek görmemiştir. İkinci ise (ki bizce bu daha muhtemeldir) en-Nevevī bu kitapta ihtisara son derece önem verdiğinden, bu tür ayrıntılara yer vererek kitabı uzatmak istememiştir. Fakat her ne kadar en-Nevevī bundan söz etmemişse de bu kitabı telif sebeplerinden birinin, talebelerin bu kitabı kolayca okuyup ezberleyecekleri

bir hale getirmek olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim ʿAbdulbārī Fetḫullāh es-Selefī, en-Nevevī'nin telif hayatına başladığı yıllarda İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın kitabını ilk önce *el-ʾİrşād* olarak ihtisar ettiğini ömrünün sonlarına doğru da *el-ʾİrşād'ı, et-Taḳrīb* olarak yeniden ihtisar ettiği bilgisi vermektedirler (el-Ḥaddād, 1988, s. 545). Bu bilgi ve el-ʾİrşād'ın mukaddimesinde en-Nevevī'nin verdiği bilgileri harmanladığımızda şöyle bir sonuca varabiliriz: O dönemde eğitim kurumları olarak medreseler yaygındı, en-Nevevī buradaki öğrencilerin durumunu göz önünde bulundurarak ilk önce İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın kitabını ezberlenebilir bir hale getirmek için *el-ʾİrşād* olarak ihtisar eder, lakin ömrünün sonlarına doğru bu kitabın da dönemin öğrencileri için ezberlenmesi zor olduğunu görünce kitabı yarı hacmine indirecek şekilde yeniden ihtisar etmiştir.

Araştırdığımız kadarıyla *el-İrşād* üzerinde bir çalışma yapılmamıştır. Kanaatimizce bunda en-Nevevī'nin bu kitabı yeniden ihtisar etmesi ve bu kitabın orijinali olan Maʿrifetu ʾenvāʿi ʿulūmi'l ḥadīṯ'in tedavülde olmasıdır. Lakin *et-Taḳrīb*, âlimlerin dikkatini çekmeyi başarmış ve el-ʿIrāḳī (ö. 806/1404), Burhānuddīn el-Ḳabāḳıbī (ö.850/1446), Şemsuddīn es-Seḫāvī (ö. 902/1497) ve es-Suyūṭī (ö. 911/1505) gibi âlimler tarafından şerh edilmiştir. Son zamanlarda ise Muṣṭafā el-Ḫın, *et-Taḳrīb* üzerine yaptığı talikleri *el-Menhelu'r rāvī min taḳrībi'n Nevevī* ismiyle yayınlamıştır. *et-Taḳrīb* üzerine yapılan şerhlerin en meşhuru es-Suyūṭī'ye olan *Tedrību'r-rāvī*'dir. Bu şerh hadis usûlü konularının neredeyse tümünü kapsadığından ve bu konuları oldukça geniş bir şekilde ele aldığından birçok kişinin başvuru kaynağı olmuştur. (el-Ḥaddād, 1988, s. 547).

1.3.2. Tamamlanmamış Eserler

1.3.2.1. *Ḫulāṣatu'l 'Aḥkām min Muhimmāti's Suneni ve Ḳavā'idi'l 'İslām*

Bu kitapta İslam hukukçularının şer'i hükümlere dayanak olarak zikrettikleri ahkâm hadislerini ele alan en-Nevevī, bu hadislerden hangilerinin sahih, ḥasen veya zayıf olduğunu, bunlardan hangilerinin delil olabileceğini, hangilerinin olamayacağını açıklar. Bu eser bu alanda yazılmış ilk veya yegâne bir eser değildir. Nitekim en-Nevevī'den önce ve onun döneminde de bu alanda birçok eser yazılmıştır. Fakat en-Nevevī'nin seçtiği konu başlıkları ve hadisleri konu başlıklarının altına yerleştirmede sergilediği maharet, bunun yanında her konu sonunda o konudaki zayıf hadislere ayrı bir fasıl açması, eseri benzerlerinden ayırmaktadır. Nitekim en-Nevevī'nin kendisi de bu eseri hakkında tamamlandığı takdirde alanında emsalsiz olacağını söylemiştir. Lakin ne yazık ki en-Nevevī'nin ömrü bu kitabı bitirmeye yetmemiş ve sadece zekât bölümüne kadar gelebilmiştir. Bazı âlimler en-Nevevī'nin bu kitabı *el-Mecmu'* adlı eserinde zikrettiği hadislerden seçerek meydana getirdiğini ileri sürmüşlerdir (en-Nevevī, 1997, s. 37; el-Ḥaddād, 1988, s. 356-57).

Genelde telif ettiği eserlerin mukaddimelerinde kitabın telif sebebini açıklayan en-Nevevī, bu eserde âdeti dışına çıkarak telif sebebini açıklamamıştır. Lakin kitabın mukaddimesinden anlaşıldığı kadarıyla en-Nevevī döneminde zayıf hadislerin şeri hükümlerde dayanak olarak kullanılması yaygın bir hal almaya başlamış, özellikle bunu yapan bazı insanların eser sahibi hatta fıkıh konusunda söz sahibi olması, insanları bu konu da ayrıca cesaretlendirmiştir. en-Nevevī yanlış bulduğu uygulamaya karşı bu kitabı kaleme almıştır. Bu sayede insanlar, hem şer'i hükümlerde kullanılan hadislerden hangilerinin sahih hangilerinin zayıf olduğunu bilecek hem de zayıf hadislerin neden bu tür konularda delil olamayacağının nedenini anlayacaklardır.

en-Nevevī bu eseri fıkıh konularına göre 25 dolayında kitāb ve 300 bab'a taksim etmiştir. Konuya başlarken öncelikle bu babta delil teşkil edecek hadislerden sahih ve ḥasen olanları, isnādları hazfedilmiş bir şekilde zikredip bu hadisin hangi kaynakta tahrîc edildiğini açıklar. Eğer hadis el-Buḫārī ve Muslim veya birisi tarafından tahrîc edilmişse bunu onlara isnat etmekle yetinir. Fakat hadisi tahrîc eden kişi Şeyḫayn dışındakilerden biri ise kimin tahrîc ettiğini aktardıktan sonra hadisin sahih veya ḥasen olduğunu açıklar. Eğer hadisi el-Buḫārī ve Muslim birlikte rivayet etmişse, (متفق عليه), Ebū Dāvūd, et-Tirmiẕī ve en-Nesāʾī birlikte rivayet etmişse, (رواه الثلاثة) tabirini kullanır. Bu iki şekil dışındaki durumlarda hadisi kim tahrîc etmişse ismini açıkça zikreder. Bunların yanı sıra yeri geldikçe de rivayetler arasındaki farklılıklara değinir, okunuşu müphem olan kelimelerin okunuşunu açıklar manası kapalı olan kelimelerin manası da açıklamayı ihmal etmez. en-Nevevī bir konudaki sahih ve ḥasen hadisleri açıkladıktan sonra (فصل في ضعيفه) şeklinde bir bölüm açar ve burada mevzu bahis olan fıkhi konuda delil olarak kullanılan, lakin zayıf olduğundan delil olmayacak hadisleri zikreder (en-Nevevī, Ḫulāṣatu'l ʾAḥkām nim Muhimmāti's Suneni ve Ḳavāʿidi'l ʾİslām, 1997).

Bu kitap ilk defa Ḥuseyn ʾİsmāʿīl el-Cemel tarafın tahkik edilmiş ve 1997 yılında Beyrut'ta yayınlanmıştır. Bilindiği kadarıyla bu kitap üzerinde yapılmış bir şerh veya benzeri bir çalışma mevcut değildir. Her halde kitabın dili son derece açık olduğundan böyle bir çalışmaya da gerek duyulmamıştır. Lakin hadisçiler özelikle de fakih olanlar için çok değerli bilgiler ihtiva ettiği tartışılmaz bir gerçektir. Çünkü en-Nevevī fakihlerin şer'i hükümlerde kullandığı hadislerin büyük çoğunluğuna değinmiş ve bu hadislerden hangilerinin sahih, hangilerinin zayıf olduğunu açıklamıştır. Bunun yanı sıra hadisleri rivayet eden rāvīleri cerh ve tadil süzgecinden geçirerek bunlarla ilgi kanaatini açıklamıştır. en-Nevevī'nin, gerek bu hadisler hakkında verdiği hükümler gerek rāvīlerle ilgi kanaatleri, ondan sonra gelen âlimler için önemli bir değere sahip olmuştur. Nitekim birçok kişi bu kitaptan övgüyle söz etmiş, İbn Ḥacer (ö.852/1449) ve ez-Zeyleʿī

(ö.762/1360)gibi birçok âlim en-Nevevī'nin bu kitabından defalarca alıntılarda bulunmuştur (en-Nevevī, Ḫulāṣatu'l ʾAḥkām nim Muhimmāti's Suneni ve Ḳavāʿidi'l ʾİslām, 1997, s. 38-42; el-Ḥaddād, 1988, s. 356; Kandemir M. Y., "Nevevî" TDV İslam Ansiklopedisi, 2007, s. 47).

1.3.2.2. *et-Telḫīṣ Şerḥu'l Cāmiʿi'ṣ-Ṣaḥīḥ li'l-Buḫārī*

en-Nevevī'nin ömrünün sonlarında *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*'ye yaptığı şerhin adıdır. Mukaddimesinden anlaşıldığı kadarıyla en-Nevevī bu kitabı ve *Şerḥu Muslim*'i eş zamanlı telif ediyormuş fakat *Şerḥu Muslim* tamamlanmış olmasına karşın en-Nevevī bunu ancak kitābu'l iman bölümüne kadar yazabilmiştir. Bu kitabı telif etmekteki amacı ve takip ettiği metodu *Şerḥu Muslim*'le bire bir uyuşmaktadır (en-Nevevī, et-Telḫīṣ Şerḥu el-Cāmiʿu'ṣ Ṣaḥīḥ, 2008, s. 183-189). Bundan dolayı burada kitabın bu yönünden söz etmeyeceğiz lakin bu kitapla *Şerḥu Muslim*'i ihtiyaç bakımından karşılaştırdığımızda ilim dünyasında bu kitaba daha fazla ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz. Zira en-Nevevī dönemine kadar *Ṣaḥīḥu Muslim* üzerinde 20'ye yakın şerh çalışması yapılmış olmasına karşın *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī* üzerinde yapılan tanınmış ve şerh diyebileceğimiz çalışma sayısı 4-5 tanedir (Kātib Çelebī, 1941, s. 545 c.1; Ṭavālibe(h), 2000, s. 153-156).

Bu kitāb ilk olarak hicri 1347 yılında *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*'nin diğer şerhlerinden *ʾİrşādu's-sārī* ve *ʿAvnu'l-bārī* ile birlikte Kahire'de, Muṣṭafā el-Buġā'nın tahkikiyle h.1418 *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*'nin metniyle birlikte Dımeşḳ'te ve son olarak h. 1428 yılında Muḥammed el-Fāryābī tarafından müstakil olarak tahkik edilip Riyad'da yayınlanmıştır.

1.3.2.3. *el-ʾĪcāz*

en-Nevevī'nin *Sunenu Ebī Dāvūd*'a yazdığı şerhtir. Bu şerh en-Nevevī'nin telif ettiği lakin bitiremediği şerhlerden biridir. Burada *Sunenu Ebī Dāvūd*'dan 47 bab ve bu baplarının barındırdığı 105 hadisi şerh etmiştir. en-Nevevī'nin biyografisini yazan başta öğrencisi İbn ʿAṭṭār olmak üzere birçok kişi bu kitaptan söz etmiş ve bazı âlimler bu kitaptan nakillerde bulunmuştur. es-Seḫāvī, İbn Raslān(ö.844/1440)'ın *Sunenu Ebī Dāvūd*'a yaptığı şerhe bu kitabın tümünü aldığını ve kendi şerhini bunun üzerine inşa ettiğini söylemiştir[12] (en-Nevevī, el-ʾĪcāz, 2007; İbnu'l-ʿAṭṭār, 2007, s. 82; es-Seḫāvī Ş. M., 2005, s. 20) .

en-Nevevī bu kitapta âdeti dışına çıkarak sebebi telifine değinmemiştir. Fakat bu kitabın emsalleri diyebileceğimiz *Şerḥu'l Buḫārī* ve *Şerḥu Muslim*'e bakarak burada da en-Nevevī'nin bu kitabı telif ederken hadisçilerin zümresine katılmak, hadis ilmi canlandırmak, bu kitabın değerini ortaya çıkarmak, bu kitabın derinde kalmış gizli hazinelerini ortaya çıkarmak vb. hedeflere ulaşmayı amaçladığını söylemek mümkündür.

en-Nevevī bu şerhte hadisin her hangi bir yerinde kelimenin telaffuzunda bir kapalılık varsa açıklar, gerekirse kelimenin etimolojik tahlilini yapar ve bu konuda dil bilimcilerinden alıntılarda bulunur. Bazen hadisi tahrîc eden diğer âlimlere değinir, yer yer Ebū Dāvūd 'un sıhhati konusunda hüküm vermediği hadislerin durumunu açıklar. İsnādda zayıf bir rāvī varsa kimler tarafından cerhe uğradığını açıklar. Ebū Dāvūd'un

[12] Lakin ʿAbdulġanī ed-Daḳr, İbn Raslān'na ait *Sunenu Ebī Dāvūd* üzerine yapılmış bir şerhin varlığından kimsenin söz etmediğini söyleyerek bu konudaki şüphesini dile getirmiştir (ed-Daḳr, 1994, s. 187). Fakat burada ʿAbdulġanī ed-Daḳr'ın bu şerh hakkında esik bilgiye sahip olduğunu söylemek gerek. Nitekim bir komisyon tarafından tahkik edilen İbn Raslān'ın bu şerhi, 2016 yılında Dāru'l-Fellāḥ yayın evi tarafından 20 ciltlik bir baskısı yayınlanmıştır. Ayrıca İbn Raslān'ın şerhini hızlı bir şekilde gözden geçirdiğimizde en-Nevevī'nin şerhiyle bazı benzerlikler gösterdiğini gördük. Özellikle her iki şerhin mukaddime ve ilk iki hadis şerhinin yarısına kadarki bölümleri, bire bir uyuşmaktadır (en-Nevevī, el-ʾĪcāz, 2007, s. 47-82; İbn Raslān, 2016, s. 293-304 c.1). Sonraki bölümler de İbn Raslān'ın şerhi, en-Nevevī'nin şerhine göre daha detaylıdır. İbn Raslān'ın kendi şerhinde en-Nevevī'den yararlandığı kesin olmakla birlikte ne kadar yaralanmıştır sorusunun cevabı, elbette bu konuda yapılacak detaylı bir incelemeden sonra ortaya çıkacaktır.

kitabında takip edeceğini söylediği üslubun dışına çıktığında, bunu neden yaptığını açıklar. Hadisin ihtiva ettiği bazı fıkhi konulara değinir. Yer yer bu konudaki âlimlerin mezhebine değinir. En sonunda hadisten çıkarılacak hükmü veya hisseyi anlatır. Hadis sıhhat durumuna değinir ve son olarak nüshalar arasında farklılık varsa hangisinin doğru olduğuna açıklar.

Bu kitāb ilk olarak Meşhūr b. Ḥasan ʾĀle Selmān tarafından, Hekimoğlu Ali paşa kütüphanesinde bulunan el yazma nüshası temel alınarak tahkik edilmiş ve 2007 yılında Amman'da yayınlanmıştır.

1.4. *el-Minhāc Şerḥu Muslim b. el-Ḥaccāc*

1.4.1. Eserin İsmi

en-Nevevī, bu eserinden *Tehẕībul-Esmāʾ*, *Şerḥul-Buḫārī* ve *Bustānul-ʿĀrifīn*'de söz etmektedir. Keza İbn-ʿAṭṭār, eẕ-Ẕehebī, İbn el-Keṯīr, Yāfiʿī ve İbn el-Ḳāḍī Şuhbeh gibi en-Nevevī'nin biyografisini yazan kişiler de bu eserden söz etmişlerdir (el-Ḥaddād, 1988, s. 412). Sadece kitabın muḳaddimesinde orta dereceli hacme sahip bir şerh yazacağını ve bu konuda Allah'tan yardım dilediğini söylemektedir (en-Nevevī, el-Minhāc Şerḥu Muslim b. el-Ḥaccāc, 1929, s. 4 c.1).

Eserin ismi *Şerḥu Muslim* diye meşhur olmuştur ve birçok kişi en-Nevevī'nin eserlerini sayarken bu tesmiyede bulunmuştur. en-Nevevī birçok yerde bu kitabına değinmesine rağmen kitap için özel bir isimden söz etmemiştir. Buna rağmen İbn el-Ḳāḍī Şuhbeh, es-Seḫāvī, İbnu'l-ʿİmād *eṣ-Ṣeẕerāt*'ında ve Fuad Sezgin *Tārīḫu't-Turāṯil-ʿArabī*'de, kitabın ismini "*el-Minhāc Şerḥu Muslim b. el-Ḥaccāc* olarak zikretmişlerdir. Carl Brockelmann ise bu isme ek olarak "*Minhācul Muḥaddiṯīn ve Sebīlu Telbiyetil-*

Muhaḳḳiḳīn" ismini de zikretmiştir. Bu isim farklılıklarının arasını şu şekilde bulabiliriz; kitabın gerçek isimi *Minhācul Muḥaddiṯīn ve Sebīlu Telbiyetil-Muhaḳḳiḳīn'*dir. *"Şerḥu Muslim"* meşhur olan isim, *"el-Minhāc Şerḥu Muslim b. Ḥaccāc"* ise kısaltılmış ve birleştirilmiş isimdir (el-Ḥaddād, 1988, s. 412-413)

1.4.2.Telif Amacı

en-Nevevī, *el-Minhāc* adlı eserinin başında uzun ve gayet beliğ bir hutbeden sonra dibâce kısmına şöyle bir giriş yapmaktadır:

Şüphesiz ilimle iştigal, Allah'a yakınlık için yapılan işlerin en faziletlilerinden, yapılan ibadetlerin en büyüklerinden ve insanların değerli vakitlerini harcayacağı en iyi işlerdendir. İlimle uğraşanlar da şüphesiz en nezih ve sevap işlemekte öncü olanlardır. Bu dediklerimizi destekleyecek birçok ayet ve hadis mevcuttur, lakin açık oldukları için onları burada aktarmaya gerek yoktur. İlmin en önemli dallarından biri de hadis ilmidir. Zira İslami yasanın, nazil olan kitaba ve rivayet edilen sünnete dayandığı su götürmez bir gerçektir. Bununla birlikte fıkhi hükümlerin birçoğunun dayanağı hadistir. Zira fer'i hükümleri ihtiva eden ayetler genellikle mücmeldir ve bunların açıklaması da hadislerdedir. Üstüne üstün âlimler, hâkim ve müftülerin, ahkâm hadislerini, bilmeleri gerektiği konusunda fikir birliğine varmışlardır. O zaman bütün bunları art arda koyduğumuzda ortaya çıkıyor ki, değerli ilimler arasında hadis ilmi en değerlilerdendir. Niçin en değerlilerinden olmasın ki o mahlûkatın en hayırlısının ahvalini açıklıyor. Geçen dönemlerde âlimlerin hadisle iştigali çoktu, öyle ki bazen bir mecliste binlerce kişi toplanıyordu. Lakin gün geçtikçe hadise olan ilgi azalmaya başladı, ta ki tükenmeye yüz tuttu. Yüce Allah bize bu musibette yardımcı olsun. Şüphesiz ölüme yüz tutmuş sünnetlerin ihyasının faziletine dair birçok hadis mevcut, o zaman insanların hadis ilmini ihya etmesi

lazım gelmektedir. Keza bunu yapmak aynı zamanda Allah'a, onun kitabına, Resûlullah'a ve bütün Müslümanlara karşı olan sorumluluğumuzu yerine getirmek anlamına gelmektedir. Hiç kuşku yok ki hadis ilminde yazılan en sahih kitap (belki bütün ilimler arasında) Muḥammed b. ʾİsmāʿīl el-Buḫārī ve Muslim b. el-Ḥaccāc el-Ḳuşeyrī'ye ait olan Ṣaḥīḥlerdir. Telif edilen eserler arasında bu iki eserinin eşi benzeri görülmemiştir. Haliyle bu iki esere gereken değer verilmeli ve barındırdıkları değerli bilgiler yayılmalıdır (en-Nevevī, 1929, s. 3-4 c.4)

Klasik dönemdeki âlimler, genelde, bir kitabı şerh etmeye başlarken, bu şerhlerinin dibâcesinde, şerh etmeyi amaçladıkları kitabın çok değerli olduğunu ve bu kitabın değerini gün yüzüne çıkaracak bir şerhin yokluğundan yakınırlar. Lakin yukarıdan da anlaşılacağı üzere en-Nevevī'yi bu şerhi yazmaya sevk eden saik(lerin) *Ṣaḥīḫayn*'e yazılmış eserlerin yetersizliği değildir. Bilakis onun yukarıdaki beyanında da anlaşılacağı gibi, onu bu şerhi yazmaya sevk ededen başka sebepler mevcuttur. Bu sebepler şunlardır:

I. İlimle uğraşmak en değerli ibadetlerdendir ve en-Nevevī bununla bu ibadeti ifa etmek ister,

II. İlimle uğraşan kişiler nezih, erdemli ve pek muhterem kişilerdir, en-Nevevī bu çalışmasıyla o zümrenin arasına katılmayı amaçlar,

III. en-Nevevī'nin döneminde, hadis ilmi, hak ettiği ilgiyi kaybetmiştir ve o, bununla hadis çalışmalarına bir canlılık kazandırmayı amaçlar,

IV. en-Nevevī'ye göre hadis alanında yazılmış en güvenilir esereler el-Buḫārī ve Muslim'in *Ṣaḥīḫayn* diye meşhur olan eserleridir. en-Nevevī yaptığı çalışmayla bu iki eserin barındırdığı değerli bilgileri gün yüzüne çıkartmayı hedeflemiştir[13].

[13] en-Nevevī *Ṣaḥīḥu Muslim'i* şerh ederken beraberinde *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*'yi de şerh etmektedir. Bundan dolayı her iki şerhin mukaddimeleri içerik olarak paralellik göstermektedir. Öyle ki bazen uzun uzadıya bir paragrafın aynısını her iki mukaddimede de bulmak mümkündür.

1.4.3. Metodu

en-Nevevī bu eserinin mukaddimesinde takip edeceği metodu detaylı bir şekilde açıklarken, şu genel hususlara vurgu yapar: en-Nevevī, öncelikle dönemin insanlarında ilme ve araştırmaya karşı oluşmuş olan tembellik ve isteksizliği göz önüne almış ve şerhin orta hacimli bir eser olması için uzun açıklamalardan mümkün oldukça uzak durmuştur. Lakin yeri geldikçe hadisin ihtiva ettiği önemli konulara değinmeyi de ihmal etmemiştir. Örneğin: hadisin isnādında veya metninde derin bir bilgi varsa veya isnāddaki rāvīlerin hakkında bir açıklama gerekiyorsa bunu açıklar. Rāvīnin isminde veya metindeki bir kelimenin okunuşunda bir muğlaklık varsa bunun okunuşunu anlatır, hadis fıkhi bir hüküm barındırıyorsa bunu açıklar ve bu konuda fikir beyanında bulunan kişiler veya mezhepleri zikreder. Bunun yanı sıra hadis bir kelam konusunu barındırıyorsa bu konuda fikrini beyan etmekten geri durmaz. İki hadis arasında görünüşte bir çelişki varsa bunların arasını bulmaya çalışır. Şerhi kısa tutmak için bütün bunları olabildiğince kısa ve açık ibarelerle yapar. Ayrıca daha önceden şerh ettiği bir hadis, bir isim, bir kelime veya bir konu tekrarlanırsa, bunun şerhinin falanca yerde falanca babta geçtiğini açıklayarak yeni baştan şerh etmekten de kaçınır.

1.4.4. Kaynakları

Kuşkusuz *Ṣaḥīḥu Muslim*'in en-Nevevī'den önce de şerhleri yapılmıştır. Nitekim en-Nevevī dönemine gelindiğinde, *Ṣaḥīḥu Muslim* üzerinde yapılmış 20'ye yakın şerh mevcuttu (Ṭavālibe(h), 2000, s. 153-156). en-Nevevī'nin bu çalışmaların kaçından haberdar olduğu tam bilinmez, lakin onun bu şerhi incelendiğinde el-Māzerī'nin *el-Muʿlim,* el-Ḳāḍī ʿİyāḍ'ın *ʾİkmālu'l Muʿlim* ve İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın *Ṣıyānetu Ṣaḥīḥi Muslim*

adlı kitaplardan çokça yararlandığını söylemek gerekir. Tabi şunu da belirtmeliyiz ki en-Nevevī'nin bu kitaplardan istifadesi oradaki bilgileri aktarmaktan ibaret değildir; bilakis o, bu bilgilerde eksiklik veya yetersizlik hissettiği yerlere eklemede bulunmuş, yeri geldikçe tartışmaya açmış, onlardan bazılarını benimsemiş, bazılarını ise eleştirmiştir. Bütün bunları yaparken de olabildiğince açık, kısa ve özlü cümlelerle bunu yapmaya çalışmıştır. Nitekim *el-Minhāc* ve daha önce yapılmış *Ṣaḥīḥu Muslim* şerhleri karşılaştırıldığında, *el-Minhāc*'ın daha açık, kısa ve özlü anlatımlara sahip olduğu görülecektir[14] (Ḥasan, 2008, s. 209-224).

1.4.5. Literatürdeki Yeri

Bu kitap ilk olarak h.1271 Kahire'de 4 cilt olarak basılmış daha sonra h.1283 yılında burada 5 cilt olarak tekrardan basılmıştır. Hicri 1285'te Leknev, 1304'te Delhi'de basılmıştır. 1305 ve 1327 yıllarında *ʾİrşādu's-sārī* kenarında Kahire'de iki kere basılmıştır. Daha sonra m.1929-1930 yıllarında *Ṣaḥīḥu Muslim* metniyle birlikte 18 cilt olarak Mısırdaki el-Mektebetu'l-Mısriyye(h) tarafından basılmıştır. Yaygın olarak kullanılan baskının bu olduğunu söyleyebiliriz. Lakin *el-Minhāc'ın* bütün baskılarının, bizim burada aktardıklarımızla sınırlı olmadığını ve bu kitabın hala yayınevleri tarafından yeni neşirlerinin yapıldığını unutmamamız gerekmektedir. Tabii, bu kitaba olan ilgi yayınevleriyle sınırlı kalmamış nitekim âlimler de bu kitap üzerine çalışmalar yapmışlardır. Örneğin ʿAbdullāh b. Muḥammed b. ʿAbdilḳādīr b. Nāṣır el-ʾEnṣārī (ö.724/1324), Şemsuddīn Muḥammed b. Yūsuf el-Ḳunevī (ö.788/1386) ve Ṣıddīḳ Ḥasan Ḫān el-Ḳannevcī (ö.1337/1919) kitabı ihtisar etmiş, ʾAḥmed b. Luʾluʾ(ö.769/1367) ise en-*Nüket ʿale'l-minhāc* adıyla bir haşiye yazmıştır. Ayrıca bu şerhi, el-Ḥuseyn b.

[14] Muhammed b. ʿArafe(h) "el-Ḳāḍī ʿİyāḍ'ın bazı yerlerdeki ibarelerini anlamakta zorlandığım kadar hiçbir yerde zorlanmadım" (Kātib Çelebī, 1941, s. 557 c.1) sözü bu dediğimizde ne kadar haklı olduğumuzu göstermektedir.

ʿAbdillāh eṭ-Ṭayyīb (ö.743/1342) *el-Kāşıf ʿan ḥaḳāʾiḳi's-sunen*'inin, ʿĪsā b. Mesʿūd ez-Zevāvī (ö.743/1342) ve Muḥammed b. Ḫilfe(h) (ö.827/1424) *İkmālu'l ʾİkmāl* adlı eserlerinin içine almıştır (Kātib Çelebī, 1941, s. 557; el-Ḥaddād, 1988, s. 497-499; Kandemir M. Y., "el- Câmi'us-Sahîh" TDV İslam Ansiklopedisi, 1993, s. 126-127).

1.5. Şerh Edilen Eser Olarak *Ṣaḥīḥu Muslim*

1.5.1. Eserin İsmi

Fīrūzabādī(ö. 817/1415), İbn Ḥacer, Ḥācī Ḫālife(h), el-Ḳannevcī ve birçok kişi kitabı *el-Cāmiʿ* olarak isimlendirirken, buna karşın İbn el-ʾEşīr, en-Nevevī, İbn Ḫallikān, ez-Ẕehebī ve diğer birçok kişi bu kitaptan *eṣ-Ṣaḥīḥ* diye söz etmişlerdir. Bilim dünyasında yaygın olarak kullanılan da bu ikincisidir. Muslim her ne kadar bu kitabın herhangi bir yerinde kitabın isminden söz etmemiş olmasa da başka yerlerde bu kitaptan *el-Musned* veya el-*Musnedu'ṣ-Ṣaḥīḥ* diye söz etmiştir. Fakat Muslim'in bu tesmiyesi ilim çevrelerince şöhret bulmaması, isim konusunda yapılan tartışmaların nedenlerinin ilki olmuştur (Ṭavālibe(h), 2000, s. 101).

Muslim bu kitabını hocalarından semāʿ yoluyla aldığı 300 bin rivayet arasından seçtiği (değişik sayım teknikleriyle) 3033 ila 18000 hadisten meydana getirmiştir. Hicri 235 senesinde henüz 29 yaşındayken telifine başladığı bu eserin tamamlaması 15-16 yıl gibi uzun bir zaman almış ve en nihayetinde h. 250 yılında tamamlanmıştır. Bu kitabı emsallerinden ayıran ve değerine değer katan özelliklerinden biri de kitaba alınan hadislerin bir nevi icmaʿ[15] ile seçilmiş olmasıdır. Zira Muslim bu kitabı telif ederken hadis aldığı hocaları hayattaydı ve Muslim onların onayından geçen hadisleri seçmeye

[15] Buradaki icmaʿdan kasıt edilen, dönemin meşhur âlimleri olan Saʿīd b. Manṣūr, Yaḥya b. Maʿīn, ʿUŝmān b. Ebī Şeybe(h) ve ʾAḥmed b. Ḥanbel gibi âlimlerin ittifakıdır (Kandemir M. Y., 1993, s. 124).

özen gösteriyordu. Nitekim namaz konusunda varit olmuş bir hadisi kitabına niye almadığını soran kişiye, hadisi sahih bulduğunu lakin bu kitaba aldığı hadislerde kendi görüşüyle yetinmediğini, bilakis icmaʿ aradığını söylemesi, keza eserini tamamlandıktan sonra onu dönemin hadis otoritelerinden Ebū Zurʿa(h) er-Rāzī(ö. 264/878)' ye gösterip, Ebū Zurʿa'nın kusurlu bulduğu hadisleri kitabından çıkartması bu kitabın en azından bir komisyonun onayından geçtiğini göstermektedir. *Ṣaḥīḥu Muslim,* 54 kitāb ve bunun bir alt başlığı olan 1329 baptan meydana gelmektedir. *Ṣaḥīḥu Muslim*'deki kitāb başlıkları imam Muslim tarafından belirlenmiş olmasına rağmen, kendisinin belirtmediği bir nedenden dolayı bab başlıklarını belirlememiştir. Bu başlıkların eksikliğini hisseden *Ṣaḥīḥu Muslim* şârihlerinden her biri bu başlıkları kendine göre belirlemeye çalışmış olsa da, bu başlıklardan âlimlerin indinde kabul gören, en-Nevevī tarafından belirlenen bab başlıkları olmuştur. Nitekim bugün yayınlanmakta olan *Ṣaḥīḥu Muslim* baskılarında en-Nevevī'nin belirlediği bab başlıkları kullanılmaktadır (Muslim, 2006, s. 191; en-Nevevī, el-Minhāc Şerḥu Muslim b. el-Ḥaccāc, 1929, s. 15,21 c.1; Ṭavālibe(h), 2000, s. 104-111; Kandemir M. Y., 1993, s. 124-125).

1.5.2. Telif Amacı

Kuşkusuz insanların dine karşı olan hassasiyetleri eşit düzeyde değildir. Bundan dolayı her dönemde insanların belki siyasi belki maddi sebeplerden dolayı dini istismar etmeleri az rastlanan bir şey olmamıştır. Nitekim bunun her dönemde öyle olduğunu gösteren birçok örnek ve uygulama mevcuttur. Muslim'in yaşadığı dönem ve çevredeyse bu istismar daha çok hadis üzerinden yapılıyordu. Bazı insanlar bir hadisi almadığı halde o hadisi almış gibi rivayet ediyorken, bazıları ise hadisin zayıf ve hatta mevzu olduğunu bildiği halde bunu insanlara rivayet etmekten çekinmiyordu. Bu vahim tablo karşısında harekete geçen Muslim, insanların ihtiyaç halinde başvurabilecekleri sahih hadislerden

meydana gelmiş bir kitap telif etmek istemiştir. Muslim, kitabını telif ederken birinci derecedeki hedefi bu olmakla birlikte onun hocası olan el-Buḫārī daha önceden bu tarzda bir kitap yazmış olduğundan, Muslim'in hocasını takip etmek istemesi, böyle bir kitap telif etmesi yönünde yapılan ricalara cevap vermek istemesi de ikinci ve üçüncü derecedeki sebepler olarak görülebilir. Özetlemek gerekirse Muslim bu kitabı hadis istismarının önüne geçmek, el-Buḫārī'nin yolunu takip etmek ve gelen taleplere cevap vermek için yazmıştır (Muslim, 2006, s. 1-4; el-ʿAsḳalānī İ. Ḥ., s. 11; Ṭavālibe(h), 2000, s. 103-104; Kandemir M. Y., 1993, s. 124).

1.5.3. Metodu

İmam Muslim mukaddimesinde bir diyalog içindedir. Bu diyalogda karşı tarafa kitabında takip edeceği metot hakkında bilgi vermektedir. Buradan anladığımız kadarıyla kitapta takip edilen metot şudur: Bir konuya başlarken öncelikle Muslim bu konuda bulabildiği en sağlam hadis(ler)i zikreder daha sonra rāvīleri bir önceki hadis türündeki rāvīlerden hıfz ve kavrama açısından az aşağı olan kişilerin[16] hadislerini mutabaat için getirir, hadis uydurmakla meşhur olanlar ve genellikle hadislerinde hata yapanların hadislerinden de uzak durmaktadır. Daha önceden el-Buḫārī'nin kitabını gören Muslim metot hatasına düşmemek için hadisleri konu başlılıklarının altına yerleştirirken olabildiğince hassas davranmıştır (en-Nevevī, 1929, s. 15 c.1; Sezgin, 2015, s. 211-212). Nitekim Muslim hadislerin yerlerini belirlerken muhteva açısından hangi konuya en çok uygun düşüyorlarsa onları orada zikreder, bu hadislerin değişik versiyonları varsa ve bunları aktarmakta bir fayda görüyorsa bunları da aktarır. Böylece insanlar bir konudaki, gelen sahih hadisleri bir arada kolaylıkla bulabilme şansına sahip olabilmektedirler.

[16] Muslim bu tabakadaki rāvīleri Ḥummālu'l ḥadîs yani hadis taşıyıcıları olarak tanımlar (Muslim, 2006, s. 2) bu da demektir birinci kısımdaki rāvīler rivayet ettiği şeyi iyice kavrayan ve ne anlama gediğini iyi bilen kişiler iken ikinci kısımdakiler ise sadece hadisi ezberleyen ve sonraki nesle aktaran kişilerdir.

Muslim'in bir hadisi aynı metin ve isnādla farklı konularda zikretmesinin örnekleri görülse de bunlar oldukça azdır[17]. Muslim'in bu metodu araştırmacının aradığı hadise ulaşmasında kolaylık sağladığı için büyük övgü almıştır (Ṭavālibe(h), 2000, s. 143-144). Muslim, ayrıca mukaddimesinde söz ettiği gibi rivayet edilen hadislerden birinin isnādında illet varsa bunu zikreder[18]. Kitabında eda siygalarını kullanmakta oldukça titiz davranan Muslim hocasından bizzat işittiği rivayetler için (حدثنا), hocasına okudukları içinse (أخبرنا) siygasını kullanmaya özen gösterir[19]. Lafızla rivayete son derece önem veren Muslim, hocasının müphem şekilde zikrettiği isimlere tanıtıcı bilgiler ilave etmez bilakis bunu yapmak istediğinde bu ilavelerin kendisi tarafından eklendiğini gösteren (يعني), (وهو) vb. kelimeler kullanır[20]. Eğer hadis, bir noktada birleşen iki farklı senede sahip ise, bunlardan birini metinle birlikte aktarır daha sonra ikinci isnadı birinci isnādla buluştuğu yere kadar açıklar ve (بمثله) , (مثله), (بهذا الاسناد) vb. ifadeler kullanarak isnadın geri kalanına işaret etmekle yetinir[21]. Bir hadisi bir isnādla birden fazla hocadan işitmişse ve bu hocalar hadisi faklı kelimelerle rivayet etmişse kimin hangi kelimeyle rivayet

---

[17] Nitekim Kitābu'l libās bölümünde zikrettiği bir hadisi Kitābu's Selām bölümünde de birebir zikretmiştir (Kandemir M. Y., 1993, s. 125).

[18] Örneğin Muslim vasiyet kitabında şöyle bir hadis zikreder:

حدثنا يحيى بن يحيى التميمي، أخبرنا إبراهيم بن سعد، عن ابن شهاب، عن عامر بن سعد، عن أبيه، قال: عادني رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع الخ.... (Muslim, 2006, s. 767)

Bu hadisin değişik versiyonlarını zikrederken bunların arasından şöyle bir hadis aktarır:

حدثني أبو الربيع العتكي، حدثنا حماد، حدثنا أيوب، عن عمرو بن سعيد، عن حميد بن عبد الرحمن الحميري، عن ثلاثة من ولد سعد، قالوا: مرض سعد بمكة، فأتاه رسول الله صلى الله عليه وسلم يعوده(Muslim, 2006, s. 768)

en-Nevevī, bu isnādlardan birincisinin *muttaṣıl,* ikincisinin ise, Sa'd'ın çocukları Tabiin olduklarından, *mursel* olduğunu ve Muslim'in burada, bu hadisi rivayet edenlerin, hem *muttaṣıl* hem de *mursel* rivayet ettiklerini göstermek için, her iki varyantı da zikrettiğini söyler (en-Nevevī, el-Minhāc Şerḥu Muslim b. el-Ḥaccāc, 1929, s. 81 c.11).

[19] Örneğin:

حدثنا يحيى بن يحيى التميمي، أخبرنا إبراهيم بن سعد، عن ابن شهاب، عن عامر بن سعد، عن أبيه، قال: عادني رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع الخ....(Muslim, 2006, s. 767)

أخبرنا يحيى بن يحيى، أخبرنا سفيان بن عيينة، عن الزهري، عن عروة قال: " لا تقل الخ..... (Muslim, 2006, s. 404)

[20] Örneğin:

حدثنا يحيى بن يحيى، ويحيى بن أيوب، وقتيبة، وابن حجر، - قال يحيى بن يحيى: أخبرنا، وقال الآخرون - حدثنا إسماعيل **وهو ابن جعفر**، عن شريك **يعني ابن أبي نمر**، عن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري، عن أبيه، قال خرجت ألخ(Muslim, 2006, s. 165)

[21] Örneğin:

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، وعمرو الناقد، وزهير بن حرب، قالوا: حدثنا سفيان بن عيينة، عن الزهري، عن سالم، عن أبيه، سمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلا يعظ أخاه في الحياء، فقال: «الحياء من الإيمان» حدثنا عبد بن حميد، حدثنا عبد الرزاق، أخبرنا معمر، عن الزهري، **بهذا الإسناد**، وقال: مر برجل من الأنصار يعظ أخاه(Muslim, 2006, s. 38)

etiğini açıklar[22]. Keza Aynı hadisi rivayet eden iki tane muhaddisin rivayetleri arasındaki farklılık bir harf bile olsa Muslim bunu açıklamaktan geri durmaz (el-Ḳuḍāt & el-Ḳuḍāt, 1999/2000; Kandemir M. Y., 1993, s. 125).

1.5.4. Literatürdeki Yeri

Kuşkusuz *Ṣaḥīḥayn* olarak meşhur olan *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī* ve *Ṣaḥīḥu Muslim* İslam edebiyatında yazılmış eserler arasında en saygın ve en çok müracaat edilenlerdendir. Öyle ki bu kitaplar birçok âlim tarafından Kur'an'dan sonra en güvenilir bilgi kaynakları olarak kabul edilmektedir. Bu kitapların sadece sahih hadislerden meydana gelmesi ve bunları telif eden kişilerin de hadis ilminin büyük şahsiyetlerinden olması bu kitapların saygın bir konuma yerleşmesinde büyük rol oynamıştır. Zaman geçtikçe İslam âlemindeki konumları perçinleşen bu kitaplar, sahih hadislerin belirlenmesinde de bir kıstas haline gelmişlerdir. Nitekim buradaki hadisler en sahih, buradaki senedler ve rāvīler de en iyi sened ve rāvīler olarak kabul görmüş, sahihin ve rāvīlerin ölçüsü olmuştur. Bu kitapların üzerinde yapılan çalışmalar da gördükleri itibara paralel bir seviyede ilerlemiş ve artmıştır. Nitekim bu kitapların, teker teker, birlikte ve başka kitaplarla ele alınarak üzerlerinde yapılan çalışmalar yüzleri bulmaktadır. Bu çalışmalardan detaylı bir şekilde söz etmek biryana bunların tek tek isimlerini bile zikretmek sayfaları doldurmaktadır. Bundan dolayı biz de burada sadece *Ṣaḥīḥu Muslim*'le alakalı çalışmaların türüne, yapılan çalışmaların sayısına ve bu çalışımlardan önemli birkaç tanesinin ismine değinmek istiyoruz.

---

[22] Örneğin:
حدثنا يحيى بن يحيى، وأبو بكر بن أبي شيبة، وأبو كريب، وإسحاق بن إبراهيم، قال أبو بكر، وأبو كريب: **حدثنا**، وقال الآخران: **أخبرنا** أبو معاوية، عن الأعمش، عن أبي سفيان، عن جابر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «طعام الواحد يكفي الاثنين، وطعام الاثنين يكفي الأربعة.(Muslim, 2006, s. 990)

Mustaḫrec: *Ṣaḥīḥu Muslim* üzerinde bu türden bilinen 15 tane çalışma örneği mevcuttur. Bunlardan Muḥammed b. Muḥammed b. Recāʾ (ö.286/899)'ya ait olan el-*Musnedu'ṣ-ṣaḥīḥu'l mustaḫrec ʿalā Ṣaḥīḥi Muslim*, ʾAḥmed b. Ḥamdān (ö.311/923)'a ait olan *el-Mustaḫrec ʿalā Ṣaḥīḥi Muslim*, Yaʿḳūb b. ʾİsḥāḳ (ö.316/928)'a ait olan *el-Mustaḫrec ʿalā Ṣaḥīḥi Muslim* bunlardan bazılarıdır.

Mustedrek: Bu tür çalışmanın *Ṣaḥīḥu Muslim*'le alakalı olanlardan 3 tanesi meşhurdur. Bunlar ʿAlī b. ʿUmer ed-Dāreḳuṭnī (ö.385/ 995)'ye ait olan *el-ʾİlzāmāt,* Muḥammed b. ʿAbdullāh el-Ḥākim en-Nīsābūrī (ö.405/1014)'ye ait olan *el-Mustedrek ʿalā'ṣ-Ṣaḥīḥayn* ve Muḥammed b. ʾAḥmed eẕ-Ẕehebī (ö.748/1347)'ye ait olan *el-Mustedrek ʿalā mustedreki'l-Ḥākim'*dir.

Cem': Bu türde meşhur 7 tane çalışma mevcut olup bunlardan bazıları şunlardır: Muḥammed b. ʿAbdullāh el-Cevzeḳī (ö.388/998)'ye ait olan *el-Cemʿu beyne'ṣ Ṣaḥīḥayn*, ʿUmer b. ʿAlī el-Leyṣī (ö.466/1074)'ye ait olan *el-Cemʿu beyne'ṣ Ṣaḥīḥayn* ve Muḥammed b. Fetūḥ el-Ḥumeydī (ö.488/1095)'ye ait olan *el-Cemʿu beyne'ṣ Ṣaḥīḥayn*'dir

Muḫtaṣar: Bu türde en az 8 çalışma mevcut olup bunlardan bazıları şunlardır: Muḥammed b. ʿAbdullāh (ö.524/1147)'a ait olan *Muḫtaṣaru ṣaḥīḥu Muslim,* Muḥammed b. Şeref el-Mursī (ö.555/1160)'ye ait olan *Muḫtaṣaru Ṣaḥīḥu Muslim* ve ʾAḥmed b. ʿUmer el-Ḳurṭubī (ö.656/1258)'ye ait olan *Muḫtaṣaru Ṣaḥīḥu Muslim'dir*.

Eleştiri: bu çalışma şeklinde el-Buḫārī ve Muslim veya birisine, kitabına aldığı bir hadis, rivayette bulunduğu bir rāvī, hadisi tahrîc etme şekline vb. konularda yapılan eleştiriler ve bu eleştirilere cevap mahiyetinde olan çalışmaları kapsamaktadır. Bu tür çalışmalar çok olmakla birlikte bunların en tanınmışı 8 tanene olup, ʿAlī b. ʿUmer ed-Dāreḳuṭnī 'ye ait ola *el-ʾİstidrāku ve't Tetebbuʿ*, ʾİbrāhīm b. Muḥammed ed-Dimeşḳī'ye (ö.400/1010) ait ola *Cevābu ebi Mesʿud ed-Dimeşḳī ed-Dāreḳuṭniye ʿan ʾİstidrākātih*

ve ʾAḥmed b. ʾİbrāhīm (ö.884/ 1479)'e ait olan *Mubhemātu Muslim* bu türün bazı örneklerini teşkil etmektedir.

Biyografi: bu türde *Ṣaḥīḥayn* veya *Ṣaḥīḥu Muslim*'deki rāvīlerle ilgili bilgiler verilmektedir. Bu çalışmaların bazıları bu *Ṣaḥīḥayn* veya *Ṣaḥīḥu Muslim*'deki geçen rāvīler hakkında bilgi verirken bazıları el-Buḫārī ve Muslim'in ortak rāvīlerini tespit eder. Bazıları ise bu rāvīlerden isimlerinin okunuşunda müphemlik olanları açıklar. Bu türde yapılan çalışmaların meşhur olanları 7 tane olup el-Ḥākim en-Nīsābūrī'nin *Tesmiyetu men ʾeḫracehu'l-Buḫārī ve Muslim*'i, Muḥammed b. Ṭāhir el-Maḳdisī (ö.507/113)'nin *el-Cemʿu beyne ricāli'ṣ Ṣaḥīḥayn*'i *ve* ʾAḥmed b. Ṭāhir(ö.532/1138)'in *Ricālu Muslim b. el-Ḥaccāc*'ı bu türün bazı örnekleridir.

ʾEṭrāf: Bu türün birçok örnekleri mevcut olmak beraber sadece *Ṣaḥīḥayn* üzerinde yapılanlar arasında meşhur 4 tanesi şu şekildedir: ʾİbrāhīm b. Muḥammed ed-Dimeşḳī (ö.400/1009) *ʾEṭrāfu'ṣ-Ṣaḥīḥayn*, Muaḥmmed b. Ḫalef el-Vāsṭī (ö.401/1010) *ʾEṭrāfu'ṣ-Ṣaḥīḥayn,* İbn Ḥacer el-ʿAsḳalānī (ö.852/1448) *ʾEṭrāfu'ṣ-Ṣaḥīḥayn* ve Muḥammed Fūad ʿAbdulbāḳī (ö.1388/1968) *ʾEṭrāfu'ṣ-Ṣaḥīḥayn*.

Şerh ve haşiye türü çalışmalar: Bu çalışma türü en çok yapılan çalışma şekli oluşturmaktadır nitekim *Ṣaḥīḥu Muslim* üzerinde yapılmış 70'e yakın şerh bulunmaktadır. Bunlardan Muhammed b. ʿAlī el-Māzerī(ö.536/1141)'ye ait olan *el-Muʿlim bi Fevāʾidi Muslim*, el-Ḳāḍī ʿİyāḍ(ö.544/1149)'a ait olan *ʾİkmālu'l Muʿlim bi Fevāʾidi Muslim,* İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'a ait olan *Ṣıyānetu Ṣaḥīḥi Muslim*, en-Nevevī'ye ait olan *el-Minhāc* Muḥammed b. ʿAbdulhādī es-Sindī(ö.1138/1726)'ye ait olan *Ḥāşiyetun ʿalā Ṣaḥīḥi Muslim* bunlardan bazılarıdır.

Tercüme

Ṣaḥīḥu Muslim'in Türkçeye çevirisi iki kere yapılmıştır bunlardan ilki Mehmet Sofuoğlu tarafından, yer yer bazı dipnotlar ilave edilerek *Sahih-i Müslim ve tercemesi*

adıyla 1967-1970'te İstanbul'da yayınlanmıştır. İkincisi ise Ahmet Davutoğlu tarafından hem tercüme hem de şerh olarak 1973 -1980 yılında *Sahih-i Müslim tercümesi ve şerhi* adıyla yayınlanmıştır[23].

[23] Bahsi geçen bütün çalışmalar ve daha fazlası için bkz. (Kātib Çelebī, 1941, s. 555-559; el-Ḳannevcī, s. 203-206; eṭ-Ṭaḥḥān, 1996; Ṭavālibe(h), 2000, s. 145-162; Kandemir M. Y., "el- Câmi'us-Sahîh" TDV İslam Ansiklopedisi, 1993).

II. BÖLÜM: BİR MUKADDİME OLARAK *el-MİNHĀC*'IN MUKADDİMESİ: YÖNTEM VE İÇERİK

2.1. Tür Olarak Mukaddime Yazımı

Arapça "ق د م" kökünden türetilmiş olan "mukaddime veya mukeddeme", Tefʿīl bābı'nın ismu-faʿil'i veya ismu-mefʿūl'üdür. Her şeyin önü ve başı demek olan mukaddime, aynı zamanda ordunun öncü birlikleri içinde kullanılmıştır. Buradan yola çıkılarak konuşma ve kitabın önsözüne veya girişine de mecazen mukaddime denilmiştir (Mu'cemul-Vesit, 2004, s. 720).

Medḥal, fātiḥatu'l kitāb, dibace, temhīd, taṣdīr, taḳdīm vb. birçok ismi olan mukaddime, şekil ve içerik olarak dönem ve sahasına göre farklılık sergilemektedir. Hicri 2. yüzyıl ile 3. yüzyılın yarısına kadar yazılmış eserlerin çoğunlukla mukaddimeleri Besmele, Ḥamdele ve Ṣalvele'den ibaret iken, bu dönemden sonra yazılan eserlerde mukaddimenin içerik olarak gittikçe zenginleştiği görülmektedir. Hicri 3. yüzyılda yaşamış olan Arap dil bilimcisi el-Cāḥız (ö. 255/869) ve öğrencisi İbn Ḳuteybe (ö. 276/889)'nin kaleme aldıkları eserlerle mukaddimenin şekillenmesinde önemli etkileri olmuştur. Nitekim hicri 4. yüzyıla gelindiğinde mukaddimenin, artık bağımsız bir tür olacak kadar olgunlaştığı görülmektedir. (Durmuş, 2006, s. 116).

Klasik İslam edebiyatı incelediğinde mukaddimenin, mukaddimetul-kitap ve mukaddimetul-ilim olarak iki şekilde geliştiği gözlenmektedir. Bunlardan birinci kısım olan muḳaddimetul-kitāb, genellikle yazıldığı kitaba bir nevi kimlik mahiyetini taşımaktadır. Burada kitabın adı, hangi alanda ve hangi maksatla yazıldığı, niye bu alanın seçildiği gibi soruların cevabı verilmektedir (Durmuş, 2006, s. 116). Bunun yanı sıra (varsa) bu kitabın yazılmasına vesile olan kişi(ler), bu kitabı yazarken çekilen sınıktılar

ve bu çalışmadan ümit edilen beklentiler dile getirilmektedir. Bu tür mukaddimelerde, yazarlar, genelde kendilerinden son derece mütevazı bir şekilde söz edip kitabını ise son derece övmektedirler. Yazarlar, bu yöntemle kitabına saygınlık kazandırıp geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmak ister. Ayrıca bu türde bazı yazarlar edebi bir dil kullanmayı tercih eder[24]

İkinci kısım olan mukaddimetul-ilim türünde ise, yazarlar mevzubahis olan ilim dalına dair bilgiler vermektedir. Bunlar genelde o ilmin tanımı, konusu, amacı, okuyucuya sağlayacağı yararlar, o ilimle ilgili terimler, bu terimlerin tanımları vb. bilgilerdir. Bu tür mukaddimeler bazen müstakil bir eser hacmine ulaştığı gibi, bazen de yazıldığı kitabın küçük bir bölümünü oluşturmaktadır.

İslam âleminde başta Arap edebiyatı olmak üzere birçok bilim dalında yazılmış pek çok mukaddime örneği mevcuttur (Kātib Çelebī, 1941, s. 1794-1805). Bunları burada açıklamamız elbette ki mümkün değildir. Fakat konuyu somutlaştırmak babında burada birkaç meşhur mukaddimeyi örnek verebiliriz.

2.1.1. *Mukaddimetu İbni'ṣ-Ṣalāḥ*

Tam adı, *Maʿrifetu ʾenvaʿi ʿilmi'l-ḥadīṯ* olan *ʿUlūmu'l-ḥadīṯ ve ʾakṣa'l ʾemel ve'ş-şevḳ fī ʿulūmi ḥadīṯi'r-Rasūl* diye tanınan ve İbnu'ṣ-Ṣalāḥ (ö. 643/1245)'a ait olan eserdir. İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, bu kitabı, Eşrefiyye Dārulḥadīṯ'ine baş müderris olarak atandıktan sonra, h. 630- 634 yılları arasında elif etmiştir. Hadis usûlü alanında telif edilen bu eser, İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın, verdiği hadis derslerindeki tuttuğu notlardan meydana gelmektedir. İbnu'ṣ-Ṣalāḥ bu eserin telifinde, er-Rāmhurmuzī (ö. 360/971)'nin *el-Muḥaddiṯu'l-fāṣıl beyne'r-rāvī vel-vaʿī*'si, el-Ḥākim en–Nīsābūrī (ö. 405/1014)'nin *Maʿrifetu ʿulūmu'l-ḥadīṯ*'i, el-

[24] Bu tür mukaddimeye, Mesʿūd b. Faḫreddīn b. ʿUmer el-Ḳāḍī et-Teftazānī'nin (ö. 792/1390), *el-Muṭavvel* adlı kitabının mukaddimesi, güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Ḫaṭîb el-Baġdādī (ö. 463/1071)'nin *el-Kifāye fī ʿilmi'r-rivāye* ve *el-Camiʿ lī ʾAḫlāḳi'r-Rāvī*'si gibi birçok kaynaktan yararlanmıştır. el-Ḥākim'in *Maʿrifetu ʿulūmu'l-ḥadīṯ*'inde 52 olarak saydığı hadis alt başlıklarına, 13 başlık daha ekleyerek 65'e çıkarmıştır (Kandemir M. , 2006, s. 121-124).

Yazıldığı dönemden itibaren oldukça ilgi gören bu eser, hadis usûlü alanında yazılmış birçok eserin odak noktasını teşkil etmektedir. Nitekim İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'tan sonra gelen birçok âlim, hadis usûlü alanındaki çalışmasını hep bu kitap etrafında ortaya koymuştur. Bildiğimiz kadarıyla bu konuda ilk çalışma en-Nevevī 'ye aittir. en-Nevevī, mukaddimeyi ilk önce *el-İrşād* diye özetlemiş daha sonra *el-İrşād'ı*, *et-Taḳrīb* namıyla tekrardan özetlemiştir. en-Nevevī'den sonra mukaddime üzerinde şerh, haşiye, ihtisar, nuket, şiirleştirme ve tercüme olmak üzere otuza yakın çalışma yapılmıştır. Hicri 9. Yüzyıla geldiğimizde dönemin meşhur hadis âlimi İbn Ḥacer el-ʿAsḳalānī (ö. 852/1449), mukaddimenin tertibini beğenmez ve onu *Nuḫbet'ul-Fiker* ismiyle yeniden düzenleyip ihtisar eder ve 40 bölüm daha ekler. Daha sonra bu yaptığı çalışmasını da *Nuzhetu'n-naẓar fī tevḍīḥi nuḫbeti'l-fiker* adıyla şerh eder. *Nuḫbet'ul-fiker* ve şerhi, hadis usûlü konularını özlü bir şekilde ele alması ve yazarında meşhur biri olmasından olsa gerek, büyük bir ilgiye mazhar olmuş ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. *Nuḫbet'ul-Fiker* ve şerhinden sonra Mukaddime'nin etkisi az da olsa devam etmiştir. Hicri 9. yüzyıldan günümüze gelene kadar şerh, haşiye, nuket tarzı çalışmalar genel itibariyle *Nuḫbet'ul-fiker* ve şerhi üzerinde olmuştur. Lakin *Nuḫbe*'nin kendisi de Mukaddime üzerinde yapılmış bir çalışma olduğundan Mukaddime'nin etkisinin dolaylı da olsa günümüze kadar devam ettiğini söylemek yanlış olmasa gerek (Kandemir M. , 2006, s. 121-124).

Peki, İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın Mukaddime'sini önemli kılan nedir? Bütün İslami ilimlerde gerçekleşen tekâmül süreci, hadis usûlü alanında da olmuştur. Bu süreçte hadis alanındaki bütün tanımlar yapılmış, ıstılahlar ve kavramlar yerli yerine oturmuştur. Birçok âlime

göre bu sürecin en önemli temsilcisi de İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'tır. Zira İbnu'ṣ-Ṣalāḥ önceki kitaplarda dağınık bulunan bilgileri toplamış, daha önce tanımı yapılmayan kavramların tanımını yapmış, ondan önceki âlimlerin bir konudaki sözlerine yer vermiş, bunlardan dakik çıkarımlarda bulunmuş ve akabinde bu konudaki içtihadını zikretmiştir (ʿItr, 1979, s. 66). İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın bu çalışması, hadis usûlünün "yeniden ihyası" olarak kabul edilir. Hatta bazı âlimler bu kitabı hadis usûlü alanında yazılmış en iyi eser olarak görmüştür (Kātib Çelebī, 1941, s. 1162-1163 c.2). İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın Mukaddime'sinin ön plana çıkmasını sağlayan bu etmenlerin yanında, harici faktörlerin de etkisi olmuştur. Zira o dönemlerde İslam âleminde eğitim kurumu olarak medreselerin ön plana çıkması, hadis usûlü alanında İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın Mukaddime'sinin müthiş bir ilgi görmesine neden olmuştur. Çünkü bu kitāb emsallerinin aksine medreselerde ders kitabı olmak için de gayet uygundu[25] (Özşenel, 2007, s. 64).

İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın bu eseri çokça ilgi görmesine karşın, konular arasındaki düzensizlikten dolayı, âlimler tarafından eleştiriye maruz kalmıştır. Herhalde İbnu'ṣ-Ṣalāḥ da kitaptaki bu düzensizliğin fakrındaydı. Nitekim onun gibi dirayetli bir âlimin bunun farkına varamamış olması pek mantıklı değil onun için âlimler, İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın kitabını yeniden tertip etmemesini şu şekilde açıklamaktadırlar: İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, bu kitabını uzun bir zaman zarfında telif ettiğinden kitap bitene kadar, bu tertibi üzerine birçok nüshası piyasaya dağılmıştır. Üstelik geçen zaman zarfında medreseden birçok öğrenci mezun olup diplomasını almış ve değişik coğrafyalara dağılmışlardır. Bu kişileri kitabın güncel halinden haberdar etmenin zorluğundan olsa gerek İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, kitabın nüshaları arasındaki yazım birliğine halel getirmemek babında, kitabı yeniden tertip etmemiştir (Kahraman, 1994, s. 340) .

[25] Çünkü bu eseri kendinden önceki hadis usûlü alanında yazılmış eserlerden ayıran en belirgin özelliklerinden biri de, hadis ıstılahlarını, hadis konularını aktarırken seleflerinin tercih ettiği "bilgiyi senedli aktarma" metodunu terk etmiş olmasıdır (Özşenel, 2007). Bu sayede talebe kitabı daha kolay kavrayıp ezberleyebilmektedir. Nitekim en-Nevevī'nin Mukaddimeyi iki defa kısaltmasının altında yatan sebep de bu kitabı yeniden ezberlenebilen bir kitap haline getirmek istemesidir (en-Nevevī, 2009, s. 55).

2.1.2. *Mukaddimetu İbni Ḫaldūn*

Bu eser, çok yönlü bir ilim adamı, ilk tarih filozofu, hatta sosyolojinin habercisi olarak tanınan İbn Ḫaldūn'un (ö. 808/1406) dünya tarihi alanında kaleme aldığı *Kitābu'l-ʿiber* adlı kitabının mukaddimesidir. İbn Ḫaldūn, bu Mukaddimede tarih ve tarih bilimcisinin, serüvenini ve kendi dönemindeki durumunu resmetmeye çalışır. Kendi dönemindeki tarih biliminin seyrini beğenmeyen İbn Ḫaldūn, burada tarih bilimcilerin düştüğü hataları ve bu hataları bertaraf etmenin yollarını tespit etmeye çalışır. İbn Ḫaldūn, mukaddimede tarih ilmini zahir ve batın olarak ikiye ayırır ve ikinci kısmı hikmetten sayar. O, Faḫreddīn er-Rāzī'nin (ö.606/1210) kelama felsefi bir boyut kazandırırken veya kelam ve felsefeyi birleştirirken geliştirdiği yöntemi bazı değişikliklerle tarih alanına uygular (Görgün, 2006).

İbn Ḫaldūn bu yöntemle tarih ilmini mitolojik anlatımlar ve kuru bir nakilci anlayıştan da kurtarmayı hedefler. Bu yöntem sayesinde tarihi olaylarla alakalı rivayet ve görüşler ciddi bir eleştiri filtresinden geçtikten sonra, tarihi bir malumat değerini kazanır. Mukaddimede, toplumsal yaşam veya medeniyet bilimi diye tanımlayabileceğimiz "ʿUmrān" ilmini icat eden İbn Ḫaldūn, tarihçileri yanıltan sebepleri aktarırken, onların, ʿUmrān tabiatından bihaber olmalarını önemli bir sebep olarak aktarır (Canatan, 2016, s. 205). İbn Ḫaldūn bu ilmi inşa ederken, yeni bir ilim dalını ihdas ettiğinin farkındadır. Çünkü o ʿUmran ilminden söz ederken, "Daha önce bu konuda girişimlerde bulunan kimseyi bilmediğini" aktarmaktadır (Canatan, 2016, s. 209).

Kısaca özetlemek gerekirse İbn Ḫaldūn, tarihin iç yüzünü de ön plana çıkarmakla tarih felsefesini, ʿUmran teorisiyle de sosyoloji inşa etmiştir. Aynı zamanda sosyolojinin, tarihin ayrılmaz bir parçası olduğunu, sosyoloji olmadan bilimsel bir tarih çalışmasının

yapılamayacağı kanısındadır (Canatan, 2016, s. 214). Mukaddime sosyolojik içerik açısından zengin olmasının yanı sıra, antropoloji, tarih, siyaset, hukuk felsefesi ve dinler tarihi açısından da değerli bir kaynaktır (Kurt, Din Sosyolojisi, 2015, s. 60). Mukaddime ilklerde öncü olduğundan her zaman bilim tarihinde müstesna bir yere sahip olmuştur. Batıda "kendi türünde, herhangi bir yerde ve zamanda, herhangi bir zihin tarafından yaratılmış en büyük eser" olarak tanımlanmıştır (Görgün, 2006, s. 120). Ayrıca birçok dile tercüme edilerek, uluslararası bir kitap hüviyetini elde eden değerli kitaplar arasında kendine yer edinmiştir. İlk olarak tamamına yakını Pîrîzâde Mehmed Sahib Efendi (ö.m.1910) tarafından Osmanlıcaya tercüme edilmiştir. Daha sonraki dönemlerde Fransızca, İngilizce, Farsça, Portekizce, Urduca, İbranice, Hintçe olmak üzere birçok dile tercümesi yapılmıştır (Uludağ, 2016, s. 138-139).

Mukaddime birçok dile tercüme edilmesine karşın, her halde en çok Osmanlı ulemasının ilgisine mazhar olduğunu söylemek yanlış olmasa gerek. Zira Osmanlı devleti zayıflama sürecine girmesiyle birçok Osmanlı âlimi, düşünürü, tarihçisi ve devlet adamı bunun nedenleri üzerine kafa yormuş ve gerilemenin çöküşle sonuçlanmamasının yollarını aramışlardır. Bir çöküş teorisyeni, sosyolog ve din sosyoloğu olan İbn Ḫaldūn, mukaddimede, devletlerin başlangıçtan yok olana kadarki geçirdikleri evreler hakkında bilgi veriyor olması, onu Osmanlı uleması için bir başvuru kaynağı haline gelmiştir (Okumuş, 2006, s. 141-142).

2.2. *Mukaddimetu'n-Nevevī*

Bizim çalışmamıza konu olan *el-Minhāc*'ın mukaddimesi ise bahsi geçen mukaddimetul-kitāb ve mukaddimetul-ʿilm türlerinin bir nevi birlikte harmanlanmış hali gibidir. Zira en-Nevevī, bu Mukaddimede, özel bilgilere yer vermesinin yanında, hadis

ilmiyle alakalı olan genel bilgilere de yer vermektedir. Nitekim en-Nevevī'nin, *Ṣaḥīḥu Muslim'le* ilgili olan Muslim'in şartı, kitapta bulunan hadislerin sıhhat durumu, Muslim'in yararlandığı bazı rāvīlerin durumu, *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*'yle karşılaştırılması vb. konunun yanında en-Nevevī'nin kendisi ve kitabıyla alakalı değindiği, Muslim ve kendisi arasındaki isnād zinciri, şerhte takip edeceği metot, kitabının ilim dünyası açısından değeri vb. birçok konu onu mukaddimetul-kitāb sınıfına dâhil etmektedir. Buna karşın Mukaddimede değindiği, isnādın değeri, sahih, ḥasen ve zayıf hadislerin tanımı, muttefeḳun-ʿaleyh hadislerin bilgi değeri, ziyādetu'ṯ -ṯiḳa, nāsiḫ ve mensūḫ hadisler vb. birçok konu da onun mukaddimetul-ʿilm sınıfından sayılması gerekmektedir. Buna rağmen hadis ilminde bağımsız bir mukaddime olabilecek bir hüviyete sahip olduğu söylenemez. Nitekim İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın Mukaddimesiyle karşılaştırdığımızda en-Nevevī'nin bu Mukaddimesi içerik olarak eksik kalmaktadır. En basitinden rāvīyi ilgilendiren birçok konuya değinmediği gibi hadis ilminin temel konularından olan mevzu, muḍṭarib, muʿallel, mudrec müselsel vb. birçok konuya hiç değinmemiştir.

2.3. en-Nevevī'nin Diğer Mukaddimeleri

2.3.1. *el-'Îcāz'ın* Mukaddimesi

Bu mukaddime diğer mukaddimelere nazaran oldukça kısadır. en-Nevevī bu mukaddimeyi 3 fasla ayırmıştır.

Birinci fasılda *Sunenu Ebī Dāvūd*'ta bulunan hadislerin sıhhat değerine değinen en-Nevevī, burada ilk önce Ebu Dāvūd'un kendi kitabı için söylediği "Ben bu kitapta sahih, sahihe benzer ve ona yakın hadisleri açıkladım", "Bir konuda bulabildiğim en sahih hadisleri zikrettim" ve "Kitapta zikrettiğim hadislerin içinde zayıf olan varsa bunu açıkladım, eğer açıklama yapmadıysam bu hadisin (صالح) uygun olduğu anlamına

gelmektedir" sözlerini aktardıktan sonra şöyle bir değerlendirmede bulunur: "Buna binaen Ebū Dāvūd'un hüküm vermediği bir hadis, eğer *Ṣaḥīḥayn*'da geçmiyor ve güvenilir kişiler tarafından da sahih, ḥasen veya zayıf ilan edilmemişse, bu hadis Ebū Dāvūd'a göre ya sahih veyahut ḥasendir. Fakat biz kesin olanı seçip buna ḥasendir diyeceğiz. Eğer güvenilir kişiler tarafından zayıf ilan edilmişe biz de bu hadise zayıf diyeceğiz." Ebū Dāvūd zayıf hadisleri aktardığında bunların zayıf olduğuna değineceğini söylese de bazen zayıf olduğunu belirtmeden zayıf hadis kullanır en-Nevevī, Ebū Dāvūd'un bu şekilde davranmasını bu tür hadislerin hadisçiler nezdinde zayıf olduğunun açık olmasına bağlar. Yani Ebū Dāvūd malumu ilan etme ihtiyacı duymadığını açıklar (en-Nevevī, el-ʾĪcāz, 2007, s. 47-56).

İkinci fasılda en-Nevevī *Sunenu Ebī Dāvūd*' un hadis ilmindeki yeri ve özellikle fakih olan biri için neden önemli olduğundan söz etmektedir. en-Nevevī bu fasılda el-Ḫaṭṭābī'nin *Maʿālimu's sunen*' inden çokça alıntılar yapmaktadır. Ayrıca en-Nevevī bu fasılda Ebū Dāvūd' un Hz. Peygamberden s. a. v. 500 bin hadis yazdığını bunlardan 4800 tane seçerek bu kitabı meydana getirdiğini açıklayan bilgilere de yer vermiştir (en-Nevevī, el-ʾĪcāz, 2007, s. 56-68).

Üçüncü fasılda en-Nevevī Ebū Dāvūd' un ismi, nesebi ve doğum tarihiyle ilgili bilgilere yer vermektedir. Ayrıca Ebū Dāvūd' un hadis aldığı kişiler, ondan hadis alanlar, *Sunen*'in bilinen en meşhur rāvīleri vb. konulara da değinilmektedir. Burada dikkat çeken bilgilerden biri de Aḥmed b. Ḥanbel'in (ö. 241/855) Ebū Dāvūd 'un hocası olmasına rağmen ondan hadis alması ve Ebū Dāvūd'tan hadis rivayet edenlerin arasında et-Tirmiẕī (ö. 279/892) ve en-Nesāʾī'nin (ö. 303/915) olmasıdır. Ayrıca Ebu Dāvūd' un kitabını her zaman güncellediğini ve en son güncellemede bazı hadisleri hazfettiğinden nüshalar arasında farklılıklar oluştuğunu en-Nevevī'nin burada verdiği bilgilerden anlıyoruz (en-Nevevī, el-ʾĪcāz, 2007, s. 68-78).

2.3.1.2. *el-ʾĪcāz*'ın Mukaddimesi Üzerine Yapılan Çalışmalar

Bildiğimiz kadarıyla *el-ʾĪcāz*'dan bağımsız olarak bu mukaddime ele alınmış değildir.

2.3.2. *et-Telḫīṣ'in* Mukaddimesi

en-Nevevī bu mukaddimeyi *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī* ye yazdığı *et-Telḫīṣ* adlı şerh çalışmasına ön söz olarak hazırlamıştır. en-Nevevī bilindiği gibi birçok eseri aynı anda yazan bir âlimdir. Nitekim hem *el-Minhāc'ın* mukaddimesi hem de *et-Telḫīṣ'in* mukaddimesinde *el-Minhāc* ve *et-Telḫīṣ'i* aynı anda yazdığını belirtmektedir (en-Nevevī, 1929, s. 4 c.1; en-Nevevī, 2008, s. 182). Yapı ve şekil olarak da birbirine benzeyen bu iki kitabın mukaddimesi de hem yapı hem de içerik olarak birbirine benzemektedir.

2.3.2.1. Muhtevası

2.3.2.1.1. el-Buḫārī'yle İlgili Konular

en-Nevevī bu konuya ikinci, üçüncü, yedinci, sekizinci ve on birinci fasıllarda değinmektedir. Bunlardan ikinci fasılda el-Buḫārī'nin isminden, nesebinden, doğum ve vefat tarihlerinden söz eden en-Nevevī, âlimlerin el-Buḫārī hakkındaki övgü dolu sözlerine uzunca yer vermektedir. Üçüncü fasılda el-Buḫārī'nin hadis aldığı ve hadis rivayet ettiği kişileri zikreder. en-Nevevī, bu konu çok uzun olduğundan burada sadece el-Buḫārī'nin ziyaret ettiği bölgeler ve bu bölgelerde hadis işittiği belli bazı hocalarına değinmekle yetineceğini bildirmektedir. Bunun yanı sıra el-Buḫārī'den hadis rivayet edenlerden de meşhur hadis âlimi olanların ismine yer verilmiştir. Yedinci fasılda el-Buḫārī'nin hadis aldığı kişileri tabakalara bölmüş ve burada el-Buḫārī'nin hadis aldığı

kişilerin bir nevi profilini çıkarılmıştır. Burada el-Buḫārī'nin hadis alma metoduna dair çok önemli bilgilere yer verilmektedir. Örneğin el-Buḫārī'ye göre bir kişi, kendinden öncekilerden, sonrakilerden ve yaşıt olanlardan rivayet etmedikçe tam anlamıyla bir hadisçi olamayacağından, o, olabildiğince her tabakadan hadis almaya çalışmıştır. Bundan dolayı el-Buḫārī, imam Mālik'ten bazen bir rāvī aracılığıyla rivayette bulunurken, bazen de ʿAbdullāh b. Muḥammed el-Musnedī > Muʿaviye(h) b. ʿAmr > Ebū ʾİsḥāḳ el-Fezārī > Mālik şeklinde rivayette bulunmaktadır. Ayrıca bazen *Ṣaḥīḥ* dışında doğrudan rivayette bulunduğu kişilerden *Ṣaḥīḥ*'de dolaylı şekilde rivayetlerde bulmaktadır. Kuşkusuz el-Buḫārī'nin bu metodundan bî haber olan biri, aynı hadisin aynı kişiden iki farklı yerde biri uzun biri kısa olmak üzere iki farklı isnādla rivayet edildiğini gördüğünde isnadı kısa olan tarikinde bir eksiklik olduğunu düşünecektir, oysa durum çok farklıdır. Sekizinci bölümde el-Buḫārī'nin meziyetlerine yer veren en-Nevevī, bu faslı el-Buḫārī konusu için bir hatime olarak açmıştır. On birinci fasılda ise ed-Dāreḳuṭnī'nin (ö. 385/995) el-Buḫārī ve Muslim'e bazı eleştirilerde bulunduğuna fakat bunların yersiz olduğuna değinmektedir.

2.3.2.1.2. *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*'yle ilgili konular

Birinci, dördüncü, beşinci ve altıncı fasıllar olmak üzere en-Nevevī bu konuya 6 yerde değinmektedir. Birinci fasılda en-Nevevī bu kitabın el-Buḫārī'ye nispetinin mutevātir derecesinde şöhret bulduğundan söz etmektedir. Ayrıca el-Firebrī'ye (ö.320/932) dayandırarak bu kitabı el-Buḫārī'den 90 bin kişinin işittiğini aktarır. Dördüncü fasılda *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*'nin gerçek ismi ve bu kitabın İslam âlemindeki konumuna dikkat çeken en-Nevevī, ayrıca burada *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī* ve *Ṣaḥīḥu Muslim*'i

karşılaştırır ve tercihini el-Buḫārī'nin kitabından yana kullanır. en-Nevevī bir de burada *Ṣaḥīḥayn*'daki hadislerin bilgi değerine değinir ve isim vermeden İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın bu konuda ki görüşüne itirazda bulunur[26]. Beşinci fasılda en-Nevevī *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*'nin ihtiva ettiği hadislerin sayısını tekrarlı ve tekrarsız olarak vermektedir. Ayrıca bu konuda faydalı olduğunu düşündüğünden *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*'deki bütün kitāb kısımlarının ne kadar hadis barındırdığını detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Altıncı fasılda *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*'de bir hadisin birçok yerde tekrarlamasına değinen en-Nevevī, el-Buḫārī'nin çokça hadis rivayet etme derdinde olmadığını, bilakis bazı konular belirlediğini ve bu konulara göre hadisleri tasnif ettiğinden bir hadisin muhteviyatının zenginliğine göre tekrarlanmasının da kaçınılmaz olduğuna vurgu yapmaktadır. Buna ilaveten el-Maḳdisī'den rivayetle *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī'de* bir hadisin iki farklı yerde bire bir rivayetinin çok nadir olduğunu, tekrarlanan hadislerin ya lafzında ya isnādında veyahut benzeri bir konuda farklılık olduğunu söylemektedir.

2.3.2.1.3. İsnād ile ilgili konular

Bu konu dokuzuncu ve on altıncı fasıllarda işlenmiştir. en-Nevevī dokuzuncu fasılda kendisi ve el-Buḫārī arasındaki isnād silsilesinde bulunan kişilerden kısaca söz etmektedir[27]. On altıncı fasılda ise muʿanʿan ve muʾenʾen isnādların muttasıl mı munḳatıʿ

[26] Daha fazla bilgi için tezin "Muttefeḳun ʿaleyh hadislerin bilgi değeri" bölümüne bkz.
[27] en-Nevevī'nin isnād silsilesi şu şekildedir:

el-Buḫārī 13 Şevval 194 (20 Temmuz 810) senesinde doğmuş ve 1 şevval 256 (1 Eylül 870) Senesinde vefat etmiştir. *Ṣaḥīḥ'ul Buḫārī*'yi 16 yılda telif etmiştir.

↓

el-Firebrī 231(845) yılında doğmuş ve 320 (932)'de yılında vefat etmiştir. *Ṣaḥīḥ'i* el-Buḫārī'den 248 Firebr'de ve 252 senesinde Buhara'da olmak üzere iki kere işitmiştir.

↓

mı olduğuna ve bunları muttasıl sayanların ileri sürdüğü şartlar ve bunlardan hangisinin doğru olduğuna değinmektedir.

2.3.2.1.4. Râvî'yle ilgili konular

Onuncu, on sekizinci, yirmi dördüncü, yirmi beşinci, yirmi altıncı, yirmi yedinci, yirmi dokuzuncu ve otuzuncu olmak üzere en-Nevevī bu konuya 8 fasıl ayırmıştır. Onuncu fasılda, âlimlerin büyük çoğunluğu, râvîyi, gereksiz yere zan altında bırakmamak için, cerḥin gerekçesi açıklanmadıkça geçerli olamayacağı görüşünde olduklarını açıkladıktan sonra en-Nevevī, Ṣaḥīḥayn'daki cerḥe uğramış râvîlerin, maruz kaldıkları cerḥi, gerekçesi açıklanmamış cerḥten saymaktadır. On sekizinci fasılda, ilk önce hafızası kuvvetli olduğu halde daha sonra bir sebeple bunu kaybeden kişinin durumunu ele almaktadır. Yirmi dördüncü fasılda manayla rivayetin caiz olup olmasına değinen en-Nevevī, *el-Minhāc* mukaddimesinde olduğu gibi burada da işin ehli olan biri için şifahi rivayetlerde bunu caiz görürken, kitaptan rivayetlerde hiçbir şekilde bunu caiz

---

el-Ḥammuvey 28 Zilhicce 381 (6 Mart 992) yılında vefat etmiştir. *Ṣaḥīḥ'i* el-Firebr'de 316 senesinde işitmiştir.

↓

ed-Dāvudī Rebiyülahir 374 (Eylül 984) yılında doğmuş ve Şevval 467 (Haziran 1075) yılında vefat etmiştir. *Ṣaḥīḥ'ul Buḫārī*'yi el-Ḥammuvey'den 381 yılında işitmiştir.

↓

Ebū'l Vaḳt Zilkade 458 (Ekim 1066) doğmuş ve Zilkade 553 (Kasım 1158) yılında vefat etmiştir. *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*'yi ed-Dāvudī'den 465 senesinde işitmiştir.

↓

ez-Zebīdī 24 safer 631 (29 Kasım 1233) yılında vefat etmiştir.

↓

İbn- Ḳudāme(h) Muharrem 597'de (Ekim 1200) senesinde doğmuş ve 682 yılı Rebiyülahir ayının son günü (27 Temmuz 1283 senesinde vefat etmiştir.

↓

en-Nevevī Muharrem 631(Ekim 1233 veya 1234) yılında doğmuş ve 24 Recep 676 (21 Aralık 1277) vefat etmiştir.

görmemektedir. Yirminci fasılda rāvīnin (عن رسول الله صلى الله عليه وسلم) şeklinde işittiği halde (عن النبى صلى الله عليه وسلم) ifadesini kullanmasının hükmüne, yirmi altıncı fasılda ise, hocasından duymadığı halde isnāda tanıtıcı bilgiler ekleme konusuna değinmiştir. Yirmi yedinci fasılda metnin bir bölümünün yerini değiştirme konusuna değinen en-Nevevī, ayrıca hadisi özetleyerek rivayet etmenin veyahut bir bölümün rivayet etmenin caiz olup olmaması konusunda ihtilaf olmakla birlikte, sahih görüşe göre hadisin anlamında bozulma olmayacaksa bunun caiz olduğuna vurgu yapmaktadır. Yirmi dokuzuncu ve otuzuncu fasıllarda *Ṣaḥīḥu 'l-Buḫārī*'de geçen bazı rāvīlerin adları ile bazı nesep isimlerinin okunuşuna değinmektedir.

2.3.2.1.5. Hadis terimleri

En-Nevevī bu konuya on ikinci, on üçüncü, on dördüncü, on yedinci ve on dokuzuncu fasıllarda değinmiştir. On ikinci fasılda el-merfuʿ, el-mevḳūf el-maḳṭūʿ el-munḳatıʿ terimlerinin tanımı yaptıktan sonra en-Nevevī, el-murselin tanımı, bu konudaki ihtilaflar ve delil olma konusunu işlemektedir. On üçüncü ve on dördüncü fasıllarda ise ziyādetu'ṯ ṯiḳa(h) ve etrafında cereyan eden tartışmalara değinmektedir. On yedinci fasılda et-tedlīsin kısımlarına değinen en-Nevevī, burada ayrıca mudellisin mecruḥ sayılıp sayılamayacağına, hangi kısım tedlīsin hangi derecede tehlikeli olduğuna, *Ṣaḥīḥayn*'daki mudellislerden rivayet edilen hadislerin durumuna ve büyük zatların tedlīse yönelmelerindeki sebeplere değinmektedir. On dokuzuncu fasılda ʾiʿtibār, mutābaʿat ve şāhid konusu örnekler üzerinden açıklamaktadır. Ayrıca burada el-Buḫārī'nin bu minvalde kitabında başvurduğu yöntem hakkında önemli bilgiler vermektedir.

2.3.2.1.6. Bazı hadis konuları

Yirmi birinci, yirmi ikinci ve yirmi üçüncü faslı bu konuya ayıran en-Nevevī, yirmi birinci fasılda, zayıf hadislerle amelin hangi konularda caiz olduğuna, yirmi ikinci fasılda ise zayıf hadislerin nasıl rivayet edilmesi gerektirdiği konusuna değinmektedir. Burada zayıf hadislerin kesinlik ifade eden (قال رسول الله), (فعل), (أمر), (نهى), (حكم) vb. siygalarla Resûlullah'a isnād etmenin caiz olmadığı keza kesinlik ifade eden siygalarla sahabe ve tabiilere de isnat etmenin caiz olmadığına vurgu yapılmaktadır. Ayrıca en-Nevevī el-Buḫārī'nin bu konuda çok titiz davrandığına özellikle vurgu yapmaktadır. Yirmi üçüncü fasılda el-Buḫārī'nin konu başlıklarında sıkça başvurduğu taʿlīḳ olayına değinmektedir. Burada el-Buḫārī'nin kesinlik ifade eden siygalarla aktardığı rivayetlerin sahih olduğunu bu siygalarla aktarılmayan rivayetlerin sahih olmamakla birlikte çokta kötü olmadığını iddia etmektedir. Ayrıca burada el-Buḫārī'nin böyle bir yola neden girdiğini açıklamaya çalışılmaktadır.

2.3.2.1.7. Sahabe ve tabiinin tanımı ve sözleri

On beşinci, yirminci ve yirmi sekizinci fasıllarda bu konuya değinilmiştir. *el-Minhāc'ın* mukaddimesinde olduğu gibi burada da sahabe ve tabiinin sözlerinin ne zaman merfūʿ veya munḳatıʿ sayılacağını ve hangi durumlar da dini delil hüviyetine haiz olacaklarını açıklamaktadır. Yirmi sekizinci fasılda ise sahabe ve tabiinin tanımına değinmektedir.

2.3.2.2. Üzerinde yapılan çalışmalar

2.3.2.2.1. *Mā Temessu İleyhi Ḥācetu'l Ḳārī li Ṣaḥīḥi'l 'İmāmi'l Buḫārī*

ʿAlī Ḥasan ʿAlī ʿAbdulḥamīd tarafından yayınlamış bir talik çalışması olan bu kitap, ilk olarak Beyrut'ta yayınlanmıştır. TDV İslam ansiklopedisinde bu kitap en-Nevevī'nin

bağımsız bir kitabıymış gibi takdim edilmişse de aslında bu *et-Telḫīṣ'in* mukaddimesinden başkası değildir. Nitekim bu çalışmayı yayınlayan ʿAlī Ḥasen'in kendisi de bunu ifade etmektedir (en-Nevevī, s. 8; Kandemir M. Y., "Nevevî" TDV İslam Ansiklopedisi, 2007, s. 47). ʿAlī Ḥasan, mukaddimede kapalı olduğunu düşündüğü yerleri açmış, müşkül olduğunu düşündüğü yerlerde bazı açıklamalarda bulunmuş ve bazı müphem kelimelerin zaptını yaparak bu mukaddimeye bir talik yapmıştır. Kitabın ismiyse en-Nevevī'nin 28. Fasla başlarken kullandığı (مما تمسُّ الحاجة اليه) tabirden gelmektedir (en-Nevevī, s. 103). Bu çalışmasında kitabın her hangi bir yazılı nüshasını elde edemeyen ʿAlī Ḥasan, kitabın Mısırda yayınlanmış eski bir baskısından yaralandığını söylemektedir. Fakat ilginçtir ki dayandığı her hangi bir yazılı nüsha olmamasına rağmen bu çalışmasını bir tahkik olarak değerlendirmiştir.

2.4. *el-Minhāc* Mukaddimesinin Yazılış Sebebi, Zamanı ve Amacı

2.4.1. Zamanı

Bilindiği gibi en-Nevevī bu Mukaddimeyi *el-Minhāc* adlı eserine yazmıştır. *el-Minhāc*'ın ne zaman yazıldığını öğrenmemiz aynı zamanda bu Mukaddime'nin de ne zaman yazıldığını öğreneceğimiz anlamına gelmektedir. en-Nevevī'nin *el-Minhāc*'ı yazmaya ne zaman başladığını bilmesek de hayatının sonlarına doğru tamamladığını bilmekteyiz. Zira en-Nevevī'nin *el-Minhāc*'da h. 674 yılında ganimetler hakkında yazdığı bir eserinden söz etmesi, bize onun, *el-Minhāc*'ı h. 675 ila 676 yıllarında tamamladığını göstermektedir (en-Nevevī, 1929, s. 57 c.12).

2.4.2. Telifin Sebep Ve Amacı

Öncelikle bu mukaddimenin *el-Minhāc* için yazıldığını unutmamak gerek. Bu da en-Nevevī'yi *el-Minhāc*'ı yazmaya sevk eden sebeplerin bu Mukaddimeyi yazmasında da birinci derece etkili olduğu anlamına gelmektedir[28]. Fakat bu sebeplerin haricinde başka sebeplerin mevcut olduğu söyleyebiliriz. Bunlar:

2.4.2.1. Şerhindeki Amaç ve Yöntemini Tanıtmak, Ele Alacağı Konulara Hazırlık Yapmak

en-Nevevī'nin yazdığı eserleri incelediğimizde -bazı istisnalar hariç- bütün kitaplarına irili ufaklı mukaddimeler yazmış olduğunu görmekteyiz. Bu mukaddimelerde ortak özellik, dönemin talebelerinde baş gösteren okumaya ve araştırmaya karşı isteksizlikten söz edilmesidir. Bu isteksizlikten dolayı birçok değerli kitap unutulmaya yüz tutmuştur. en-Nevevī bunun önüne geçmek için hem kitaplarında olabildiğince açık ve özlü anlatımları tercih eder hem de kitaplarının başında ilgili kitabı telif etmekle neyi amaçladığını, hangi yöntemi takip edeceğini bildirir. Talebeye bu şekilde kolaylık sağlayan en-Nevevī, bu sayede kitaplarına olan ilgiyi canlı tutmak istemiş olmalıdır. en-Nevevī bu Mukaddimeyi de şerhindeki amaç ve yöntemini tanıtmak, ele alacağı konulara hazırlık yapmak için telif ettiğini açıktır. Nitekim bu Mukaddimeye göz atan biri en-Nevevī'nin *el-Minhāc*'da hangi konuları işleyeceğini ve bu konularda hangi yöntemi izleyeceğine dair rahatlıkla bilgi sahibi olabilmektedir.

[28] Yani en-Nevevī bu mukaddimeyi, hadis ilmini ihya etmek, hadis ehlinden sayılmak, *Ṣaḥīḥayn*'ın değerini ortaya çıkarmak vs. sebeplerden dolayı yazmıştır diyebiliriz.

2.4.2.2. Gözden Kaçması Muhtemel Bazı Konulara Vurgu Yapmak

Bilindiği gibi *Ṣaḥīḥu Muslim*'in telifiyle *el-Minhāc*'ın telifi arasında 4 asır gibi uzun bir zaman dilimi mevcuttur. Muslim'in döneminde hadis ilmine olan ilgi oldukça canlı olmasına karşın en-Nevevī dönemine geldiğimizde bu canlılığın kaybolduğunu görmekteyiz. Bunun yansıra Muslim'in döneminden en-Nevevī'nin dönemine gelene kadar hadis ilminin dili ve uygulamalarında bazı değişiklikler meydana gelmiştir. Buna bir de dönemin insanlarında oluşan ilme ve araştırmaya karşı kayıtsızlık eklenince hadis ilminin önemli konularından olan bazı dakik bilgilerin gözden kaçma ihtimali hepten artmıştır. en-Nevevī bu mukaddimede *Ṣaḥīḥu Muslim* ve nispeten *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī* ile ilgili önemli bilgilere yer vererek bunun önüne geçmek istemiştir. Bunu bir örnek[29] üzerinden açıklarsak: Muslim, *Ṣaḥīḥ*'inde bir konuya başlarken ilk önce o konudaki isnādı en kuvvetli hadisi getirir, daha sonra bu hadisten kuvvetçe biraz aşağıda olan başka bir hadis getirir (Muslim, 2006, s. 2). Hadisleri bu şekilde aktarmayı ilke edinen Muslim, bazen ʿālī isnāda sahip zayıf bir hadisi birinci sırada zikreder ve bu hadisin sahih tarikini, hadisçilerin arasında bilindiği için zikretme ihtiyacı hissetmez. Muslim'in sahihinde uyguladığı ama hadisçiler tarafından bilindiği için açıklama ihtiyacı duymadığı buna benzer bazı uygulamaları mevcut[30]. Hadis ilmine uzak kalan biri Muslim'in bu türden uygulamalarına denk geldiğinde bunu fark etmemesi veyahut yanlış anlaması kaçınılmazdır. Bu tür tehlikelerin farkında olan en-Nevevī'nin bunları bertaraf etmek istemesi, bu mukaddimeyi kaleme almasındaki sebeplerden olduğunu söyleyebiliriz.

[29] Daha fazla örnek için bkz. "Mukaddime'nin hacmi ve muhtevası"

[30] Örneğin muttasıl olan bir hadisin munḳatıʿ bir tariki varsa Muslim buna işaret etmek için bazen bu tariki de zikreder. Muslim'in bu uygulamasından haberdar olmayan biri munḳatıʿ olan tariki muttasıl sanabilir veyahut ed-Dāreḳuṭnī, Muslim'in bunu gözden kaçırdığını düşünebilir. Oysa Muslim bunu bilerek yapmaktadır. Örnek için bkz. s 94

2.4.2.3. Selefin Yolunu Takip Etmek

en-Nevevī'yi bu kitaba mukaddime yazmaya sevk eden sebeplerden biri de selefin yolundan gitmek istemesi olabilir. Nitekim Muslim, er-Rāmehurmuzī, el-Ḥākim, el-Ḫaṭīb, İbnu'ṣ-Ṣalāḥ ve birçok kişi kitaplarına başlarken bir mukaddimeyle başlamışlar. Bu mukaddimeler farklı asırlarda telif edilmiş olmalarına rağmen hepsinin ortak noktası, tıpkı en-Nevevī'nin yaptığı gibi, kendi dönemlerindeki hadise atfedilen bilgi değeri, en temelde ehl i hadis, ehl i rey veya akıl veya nakil tartışmalarının sebebiyet verdiği hadise dair yaklaşımlar, hadis ilminin mahiyeti ve tarihi, keza insanların hadis sahasındaki ihmal veya çabalarından bahsetmeleridir. Bunun yanı sıra, -tıpkı el-Ḳāḍī ʿİyāḍ (ö. 544/1149) *İ'kmālu'l mu'lim* adlı eserinin mukaddimesinde yaptığı gibi- en-Nevevī de bu mukaddimesinde kendisi ve Muslim arasındaki isnād silsilesini detaylı bir şekilde açıklaması, onun seleflerinin yolundan gittiğini göstermektedir (el-Ḳāḍī, 1998, s. 75-77 c.1; en-Nevevī, 1929, s. 6-11 c.1).

2.4.2.4. Bilgiyi Sonraki Kuşaklara Taşımak

Daha önceden de değindiğimiz gibi en-Nevevī'nin yaşadığı dönem hicri 7. yüzyıl, İslam âlemin toplumsal ve siyasal büyük yaralar aldığı dönemlerdendir. Bu dönemde özellikle Bağdat'ın düşmesi İslam bilim tarihine büyük zararlar vermiştir. Bu dönemde birçok eser kaybolmuş ve bu eserlerin varlığından biz başka kitapların verdiği bilgilerden haberdar olmaktayız (Apak, 2013, s. 488-499). Pekâlâ, en-Nevevī de *Ṣaḥīḥu Muslim*'le ilgili yapılan tartışmaları ve önemli bilgileri sonraki kuşaklara taşımak babında bu mukaddimeyi kaleme almış olabilir. Nitekim en-Nevevī'nin Mukaddimede yaptığı alıntılarda kaynak vermesi ve bu kaynaktaki bilgileri bire bir alması da bunu destekler mahiyettedir.

2.5. Mukaddime'nin Hacmi ve Muhtevası

Miladi 1929 el-Matbaʿat'ul-mışriyye baskısını temel aldığımızda, söz konusu Mukaddime'nin 38 fasla bölünmüş, kapak dâhil 42 sayfadan oluştuğunu görmekteyiz. en-Nevevī, bu Mukaddimede çeşitli bilgiler vermekle birlikte bu bilgilerin neredeyse tamamı *Ṣaḥīḥu Muslim* veya *el-Minhāc*'la alakalıdır. Genel bir bakışla Mukaddimeyi gözden geçirdiğimizde en-Nevevī, ilk önce *el-Minhāc*'da takip edeceği metodu anlatır ve daha sonra sırasıyla *Ṣaḥīḥu Muslim*, Muslim'in metodu, hadis terimleri, rāvīyi ilgilendiren konular, hadisçilerin âdet edindiği bazı uygulamalar ve bazı isimlerin okunuşu konularına değinmektedir. Fakat detaya inildiğinde, mukaddimenin belirli bir sistematiğe uygun ilerlemediği görülecektir. Nitekim aşağıda da örneklerini göreceğimiz gibi en-Nevevī, bir konuyu ele aldığında bunu fasıllara böler ve bu fasılları art arda aktarmak yerine değişik yerlerde zikreder. Bunun yanı sıra, bir fasılda bazen birden çok konu işlemektedir. Tabii olarak bu da Mukaddimedeki konuların akışına halel getirmekte ve bütünlüğü zedelemektedir. Bundan dolayı biz de burada her fasla ayrı ayrı değinmek yerine önce uygun ana başlıklar bulup bu başlıklara uygun düşen fasılları bu başlıkların altında değerlendirmenin uygun olacağını düşündük. Fakat bazen bir fasılda birden çok konu ele alındığından biz de ilgili faslı, fasılda konuca en baskın gördüğümüz başlığın altında değerlendirdik.

2.5.1. İsnād

en-Nevevī, isnād konusuna bu Mukaddimede, birinci, beşinci, yirmi birinci ve otuzuncu olmak üzere 4 fasılda değinmektedir. en-Nevevī birinci fasılda, *Ṣaḥīḥu Muslim'i* isnād usûlüyle aldığını açıkladıktan sonra isnād zincirinde bulunan kişilerin ismini verir. Daha sonra bu kişiler hakkında minimum bir paragrafla açıklamada bulunur. en-Nevevī ile Muslim arasındaki isnādda 6 kişi bulunmaktadır. en-Nevevī burada Aḥmed b. Ḥanbel'in *Musned*'i, *el-Kutubu'l-ḫamse*[31] ve diğer bazı kitapları da bu sayıyla aldığını aktarmaktadır. Beşinci fasılda en-Nevevī, İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın "isnād sistemi günümüzde önemini kaybetmiş ve sadece sembolik bir değere sahip olduğundan *Ṣaḥīḥu Muslim* gibi bir kitapta bulunan bir hadisle amel edebilmek için, kişi müracaat ettiği *Ṣaḥīḥu Muslim* nüshasını, güvenilir iki nüshayla karşılaştırmalıdır" görüşünü aktardıktan sonra, İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın bu görüşünün ihtiyati olduğunu yoksa böyle bir durumda muteber tek bir nüshayla karşılaştırmanın kâfi geleceğini savunarak itirazda bulunmaktadır. Yirmi birinci fasılda muʿanʿan isnād konusuna değinen en-Nevevī, bu konuda Muslim ve diğerlerinden gelen değişik görüşlere yer verdikten sonra, Muslim'in görüşüne itiraz mahiyetinde, el-Buḫārī ve diğerlerinin benimsediği görüşün doğru olduğunu söyler. Ayrıca *Ṣaḥīḥu Muslim*'i anlamada bu konunun önemli bir role sahip ve bu konuda Muslim'in emsalsiz olduğunu da aktarmaktadır. Otuzuncu fasılda, hocanın, bir hadisi isnadıyla birlikte zikredip daha sonra ikinci bir isnadı aktardıktan sonra (مثله) vb. bir tabir kullanması durumunda öğrencinin birinci isnād yerine ikinci isnadı kullanıp hadisi rivayet etmesinin caiz olup olmadığını ele almaktadır.

[31]en-Nevevī'nin İslam'ın temel kaynakları olarak gördüğü bu beş kitap el-Buḫārī ve Muslim'in *Ṣaḥīḥ*'leri ile Ebū Dāvūd, et-Tirmiẕī ve Nesā'ī'nin *Sunen*'lerinden oluşmaktadır (en-Nevevī, 1929, s. 6 c.1).

2.5.2. *Ṣaḥīḥu Muslim* İle İlgili Konular

en-Nevevī bu konuya ikinci, üçüncü, dördüncü, altıncı, onuncu ve on beşinci fasıllarda değinmiştir. Daha önceden de en-Nevevī'nin *el-Minhāc'ı* telif ederken değişik kaynaklardan yararlandığını ve bu kaynaklardan birinin İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın *Ṣıyānetu Ṣaḥīḥi Muslim* adlı kitabı olduğuna işaret etmiştik. en-Nevevī *Ṣıyānetu Ṣaḥīḥi Muslim*'den en çok mukaddimede yararlanmaktadır. Özellikle de *Ṣaḥīḥu Muslim*'le ilgili konulara değinirken en-Nevevī, yeni bir metin inşa etmek yerine İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın ibaresiyle konuya giriş yapıp daha sonra eklenecek veya itiraz edilecek bir nokta varsa bunu yapar, eğer yoksa sadece İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'tan yaptığı nakille yetinir[32]. en-Nevevī ikinci bölümde *Ṣaḥīḥu Muslim'in* Muslim'e aidiyetinin kesinlik kazandıracak bir surette şöhret bulduğunu aktarır. Aynı fasılda bu kitabın İslam coğrafyasındaki yayılmış meşhur nüshalarından söz etmektedir. Üçüncü ve dördüncü fasılda *Ṣaḥīḥu Muslim*'in bir sonraki tabakalara aktarımında ne tür yol izlenildiğini ve hangi tabakada hangi eda siygalarının kullanıldığına dair bilgiler vermektedir. Altıncı fasılda *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī* ile *Ṣaḥīḥu Muslim'i* karşılaştıran en-Nevevī, her ne kadar *Ṣaḥīḥu Muslim'in* artı yönlerine değinse de tercihini el-Buḫārī'nin kitabından yana kullanır. Onuncu bölümde *Ṣaḥīḥu Muslim*'in ve *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*'nin kaydettiği hadislerin adedine değinen en-Nevevī, her iki kitabın tekrarları hariç 4 bin hadis ihtiva ettiğine tarihi verilerin ışığında değinmektedir. Ayrıca *Ṣaḥīḥu Muslim*'in haddizatında şeklen bāblara ayrıldığını fakat bir sebepten ötürü Muslim'in bāb başlıklarını zikretmediğini açıklayan en-Nevevī, bazı kişilerin bu başlıkları belirlemeye çalıştığını fakat iyi yapamadığından bāb başlıklarını yeniden titizlikle kendisinin belirleyeceğini söylemektedir. On beşinci fasılda *Ṣaḥīḥu Muslim* üzerinde yapılmış bazı çalışmalar ve bu çalışmaların sağladığı yararları zikretmiştir.

[32] Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. s. 77-78

2.5.3. *Ṣaḥīḥu Muslim*'deki Hadislerin Sıhhat Durumu

en-Nevevī bu konuyu yedinci, sekizinci, dokuzuncu, on birinci ve on ikinci fasıllarda işlemiştir. Bu konuda da bir önceki konuda olduğu gibi İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'tan pek çok alıntılarda bulunmuştur. Yedinci fasılda en-Nevevī İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'tan alıntıda bulunarak ilk önce sahih hadisin asgari bir tanımını yapar, daha sonra sahih kavramının göreceli bir kavram olduğunu, el-Buḫārī ve Muslim'in bazı şahıslar hakkındaki zıt kanaatlerini örnek göstererek açıklamaya çalışır. Bu durumu açıkladıktan sonra, Muslim'in kitabında sadece sahih hadislerden yararlanacağını ifade ettiği halde *Ṣaḥīḥu Muslim*'de bazı hadislerin bu sahih kriterine uymadığına, bizzat Muslim için bile sahih sayılamayacaklarına dikkat çekmiştir. Sekizinci bölümde en-Nevevī *Ṣaḥīḥayn*'da bulunan munḳatıʿ hadislerin durumu ve *Ṣaḥīḥu Muslim*'de bulunan bu türden hadislerin sayısına değinmektedir. Dokuzuncu bölümde *Ṣaḥīḥayn*'daki hadislerin bilgi değerine değinen en-Nevevī, burada İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'tan, "*Ṣaḥīḥayn*'daki hadislerin sahihliğinde şüphe yoktur; zira ümmet bu iki kitabı kabulle karşıladığından bu iki kitaptaki hadisler nazari ilim ifade etmektedir" görüşünü aktardıktan sonra bu konudaki itirazlarını dile getirir. On birinci bölümde Muslim'in hadisleri rivayet ederken sergilediği uzmanlıktan söz eder. en-Nevevī burada (حدثنا) ve (أخبرنا) siygalarının kullanımında, alimler arasındaki tartışmalara, Muslim'in hem bu siygaları kullanırken hem de Hemmān b. Munebbih sahifesinden rivayetlerde bulunurken sergilediği uzmanlığa vurgu yapmaktadır. On ikinci fasılda *Ṣaḥīḥu Muslim*'deki hadislerin hangi tabakadaki rāvīlerden rivayet edildiği konusunu, önceki âlimlerden nakillerde de bulunarak tartışmaya açmaktadır[33].

[33] Muslim, kitabının mukaddimesinde Resûlullah (s.a.v)'tan rivayet edenleri güvenilirlik ve hafıza seviyesine göre üç kısma ayırır, bunlardan sıralamaya göre ilk iki tabakada olanlardan rivayette bulup üçüncü tabakadaki rāvīlerin rivayetini terk edeceğini söylemektedir (Muslim, 2006, s. 1). Muslim'in burada tam olarak ne demek istediği ve sahihinde nasıl bir yol izlediği âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. en-Nevevī burada alimlerden gelen görüşlere yer verdikten sonra bu görüşlerden birini tercih eder.
Bu konuda da daha fazla bilgi için bkz. s. 88-95

2.5.4. Muslim'e Yöneltilen Eleştiriler

en-Nevevī bu konuya on üçüncü, on dördüncü ve on altıncı fasıllarda değinmiştir. en-Nevevī, on üçüncü fasılda, ed-Dāreḳuṭnī ve diğer âlimlerin, el-Buḫārī ve Muslim'i sahih olduğu halde kitaplarına almadıkları bazı hadislerden dolayı eleştirmelerini ele almaktadır. en-Nevevī, el-Buḫārī ve Muslim'in bütün sahih hadisleri toplamak gibi bir niyetlerinin olmadığını açıklayarak bu eleştirilere başta cevap vermeye çalışmaktadır. On dördüncü fasılda Muslim'in sahihinde zayıf kişilerden rivayette bulunmasından dolayı eleştirilmesi ele alınmaktadır. en-Nevevī'nin burada zikrettiği eleştiriler ve bu eleştirilere verilen cevapların tamamı İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'tan iktibastır. On altıncı fasılda ed-Dārekuṭnī ve diğer bazı âlimlerin el-Buḫārī ve Muslim'in rivayet ettikleri zayıf hadisleri derleyen kitaplar yazdıklarını açıklayan en-Nevevī, bu kitaplarda bahsi geçen hadislerin tümüne veya büyük bir bölümüne cevap verdiğini ve yeri geldikçe bunları açıklayacağını söylemektedir.

2.5.5. Hadis Terimlerine İlişkin Tanımlamalar

en-Nevevī bu konuya on yedinci, on sekizinci, yirmi ikinci, yirmi üçüncü, yirmi dördüncü, yirmi altıncı ve yirmi yedinci olmak üzere 7 fasılda değinmiştir. On yedinci fasılda ilk önce hadisi sahih, ḥasen ve zayıf olmak üzere üç kısma ayırır ve daha sonra her biri hakkında daha detaylı bilgi verir. en-Nevevī sahih kısmında el-Ḥākim'in sahih hadisi ayırdığı on kısma yer verdikten sonra Ebū ʿAlī el-Ġassānī (ö. 498/1105)'nin rāvīleri yedi tabakaya ayırmasına değinmektedir. Bunları aktardıktan sonra burada yanlış gördüğü konulara itirazlarda bulunur. Ḥasen kısmında ise en-Nevevī önceki âlimlerin ḥasen hadis hakkında yaptığı tanımlara yer vermektedir. Zayıf kısmında ise zayıf hadisin

kısımlarından söz ettikten sonra bu kısımların kendilerine ait tanımları ve özel hükümleri olduğundan söz eder. Ayrıca İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın bu konuyu kendi Mukaddimesinde güzel bir şekilde açıkladığını aktardıktan sonra, kendisinin de İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın bu kitabını kısalttığını buraya not düşmektedir. en-Nevevī on sekizinci fasılda ise merfuʿ, mevḳūf, maḳṭūʿ, munḳatıʿ ve mursel kavramlarının kısaca tanımlarını yaptıktan sonra murselin delil olup olamayacağı konusuna değinir. Burada el-mursel'in formları ve âlimlerin bu konudaki görüşlerine değindikten sonra bu görüşler arasından bir tercihte bulunur. Yirmi ikinci fasılda ziyādātu'ṣ-ṣiḳa konusunu ele alan en-Nevevī burada ziyādātu'ṣ-ṣiḳa'nın her türlüsünün makbul olduğuna, değişik disiplinlerdeki cumhur âlimlerin de bu görüşte olduğuna vurgu yaptıktan sonra bu konuda yapılan tartışmalara ve muhalif görüşlere yer vermektedir. Yirmi üçüncü fasılda tedlīs konusuna değinen en-Nevevī, bunun kaç kısma ayrıldığını, bu kısımlardan hangisinin ne şekilde olduğunu ve bunlardan hangisinin dinen daha tehlikeli olduğunu açıklamaktadır. en-Nevevī ayrıca tedlīsin cerh sebebi olup olamayacağı, olacaksa hangi şekilde olacağı ve *Ṣaḥīḥayn*'daki bu tür rivayetlerin durumuna değinmektedir. Yirmi dördüncü fasılda iʿtibār, mutābaʿat, şāhid, ʾifrād, şāẕ ve munker konularına değinen en-Nevevī, iʿtibār, mutābaʿat ve şāhidi örnek üzerinden açıklamaya çalışır. Yirmi altıncı fasılda en-Nevevī nāsiḫ-mensūḫ ve muḫteleful-ḥadīṯ kısımlarına özetle değinmektedir. Burada ayrıca nesḫin ne zaman ve nasıl gerçekleşeceğini anlatan en-Nevevī, nāsiḫ-mensūḫ kısmına dâhil olmadığı halde birçok hadisi bu kısmın altında değerlendiren hadisçileri de eleştirmektedir. Bunun yanında en-Nevevī burada, bir kişinin zıt görünen iki tane hadisle karşılaşınca ne yapması ve hangi adımları öncelikle takip etmesi gerektiğini açıklamaktadır. Yirmi yedinci fasılda sahabi ve tabii'nin tanımlarını yapan en-Nevevī, bu tanımlardaki varit olan değişik görüşlere de yer vermektedir. en-Nevevī ayrıca bu konun çok önemli olduğuna zira bu sayede muttasıl bir hadisle mursel bir hadisin birbirinden ayrıldığına vurgu yapmaktadır.

2.5.6. Sahabe Ve Tabiinin Tanımı Ve Sözleri

en-Nevevī bu konuya on dokuzuncu, yirminci ve yirmi yedinci fasıllar olmak üzere 3 yerde değinmektedir. On dokuzuncu fasılda sahabe ve tabiinin dini bir konuyu aktarırken kullandıkları ifadeleri taban alarak bunlardan hangilerinin merfuʿ hangilerinin mevḳūf veya maḳṭūʿ olacağını, bu konuda âlimlerden de gelen görüşlere de yer vererek açıklar. Yirminci fasılda ise mevḳūf veya maḳṭūʿ olan bir haberin dini açıdan değerine değinen en-Nevevī, bu tür haberlerin olabilecek bütün şekillerine değinir ve özellikle Şāfiʿī âlimlerin bunlar hakkındaki görüşlerine yer verir. Yirmi yedinci fasılda sahabe ve tabiinin tanımına değinen en-Nevevī bu konun çok önemli olduğuna vurgu yapar. Zira bir haberin merfūʿ veya mursel olma durumu sahabe ve tabiinin tanımına bağlıdır. en-Nevevī burada başka görüşlere de yer vermekle birlikte Hz. Peygamberle karşılaşmış herkesin sahabeden sayılması gerektiği görüşünü tercih eder.

2.5.7. Rāvī'yi İlgilendiren Konular

en-Nevevī bu konuya yirmi beşinci, yirmi dokuzuncu, otuz birinci, otuz ikinci, otuz üçüncü ve otuz beşinci fasıllarda değinmektedir. Yirmi beşinci fasılda zapt yetisinin yeterli olmasına karşın daha sonra bu yetiyi kaybeden ṯiḳa[34] birinden alınan hadislerin durumuna değinen en-Nevevī, *Ṣaḥīḥayn*'daki bu tür rāvīlere ait olan rivayetlerin bu kişilerin hafızasını kaybetmeden önce alındığına vurgu yapar. Yirmi dokuzuncu fasılda en-Nevevī, hadisi manayla rivayet etmenin caiz olup olmadığına değinmektedir. Bu konuda farklı görüşler zikredilse de en-Nevevī'ye göre lafızdaki değişiklerin manada ne tür bir etki yaratacağını iyi bilen biri için şifahi rivayetlerde manayla rivayet caiz olmakla birlikte, kitaptan alınan rivayetlerde ise bu hiçbir şekilde caiz değildir. Otuz birinci fasılda

[34] Hadis terminolojisinde, güvenilir ve iyi bir hafızaya sahip olan kişilere ṯiḳa denilir (el-Ġavrī, 2008, s. 268).

metnin bir bölümünü diğerine takdim etmenin caiz olup olmadığı konusuna değinir. Otuz ikinci fasılda kitaptaki bir hadisin metin veyahut isnadında bir eksilme olmuşsa yani kitaptan silinmişse kişi ne yapmalı konusunu ele alır. Otuz üçüncü fasılda bir kişinin hocasından (عن رسول الله صلى الله عليه وسلم) şeklinde işittiği halde (عن النبى صلى الله عليه وسلم) şeklinde rivayet etmesinin caiz olup olamayacağı konusunu, âlimlerden nakillerde bulunarak tartışmaya açar ve en sonunda bunun caiz olacağı yönünde fikir beyanında bulur. Otuz beşinci fasılda rāvīnin isnadı hocasından aldığı şekliyle aktarması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Hocasından işittiği şekilde isnāddan ne bir şey düşürmeli ne de bir şey eklemelidir. Eğer rāvī isnādda bir kişinin müphem kaldığını düşünürse ve isnādda tanıtıcı bir bilgi eklemek isterse de bu eklemenin kendisi tarafından yapıldığını belirtecek bazı ifadeler kullanmalıdır; nitekim el-Buḫārī ve Muslim de kitaplarında bu şekilde davranmışlardır.

2.5.8. Hadisçilerin Bazı Uygulamaları

en-Nevevī bu konuya yirmi sekizinci, otuz dördüncü ve otuz altıncı fasıllarda değinmektedir. Bunlardan yirmi sekizinci fasılda en-Nevevī hadisçilerin hadis yazarken isnāddaki (قال) ve türevlerini yazmamak şeklinde bir âdet edindiğini, lakin okuyan kişinin bu tür yerlerde uygun düşecek (قال) veya türevlerinden birisini okuması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Otuz dördüncü fasılda hadisçilerin arasında eskiye dayanan (أخبرنا) yerine (أنا) ve (حدثنا) yerine (ثنا) kısaltmalarını kullanma geleneğinin olduğuna değinen en-Nevevī, ayrıca hadisçilerin, iki isnāda sahip olan metinlerde birinci isnād bittikten sonra ikinci isnada başladığını gösteren (ح) simgesi kullandıklarına değinmektedir. Otuz altıncı fasılda ise hadis yazan kişinin, Allah'ın adından sonra (عز وجل), (تعالى),(سبحانه وتعالى) vb.; Resûlulahın isminden sonra (صلى الله عليه وسلم), sahabe isminden sonra (رضى الله عنه) ve salih kişilerin isminden sonra da onlar için rahmet vb. dilekleri ifade eden cümlelerin

yazılması gerektiğine, hadis okuyan kişinin ise bu ifadeleri -yazılmamış olsa dahi- her zaman okuması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

2.5.9. Bazı İsimlerin Okunuşu

en-Nevevī bu konuya otuz yedi ve otuz sekiz olmak üzere iki fasılda değinmektedir. Bunlardan otuz yedinci fasılda 32'si kişi ismi, 8 tanesi nispet ismi olmak üzere el-muʾtelif ve'l-muḫtelif konusuna dâhil 40 ismin okunuşunu açıklamaktadır. en-Nevevī burada açıkladığı isimlerin *Ṣaḥīḥayn*'da tekrarlanan isimler olup, şerhte yeri geldikçe de bunları ihtiyaten tekrar açıklayacağına vurgu yapmaktadır. Otuz sekizinci fasılda en-Nevevī (كلاهما) kelimesine değinmektedir. Bilindiği gibi (كلا) tesniye bir kelimedir ve tesniye kelimelerin irabı rafʿ halinde elif (ا), naṣb ve cer halinde yā (ي) harfiyledir. Ancak *Ṣaḥīḥu Muslim*'in birçok yerinde (حدثنا فلان وفلان كليهما عن فلان) tabiri kullanılmıştır. en-Nevevī burada neden bu şekilde kullanıldığını açıklamaktadır.

2.6. en-Nevevī'nin Mukaddimesi Üzerine Yapılan Çalışmalar

2.6.1. *Mukkaddimetu'n-Nevevī fi ʿUlūmi'l Ḥadīṯ*

el-Minhāc'ın üzerine bazı çalışmalar yapılmış olmasına karşın özel olarak Mukaddime üzerinde yapılmış bir şerh, haşiye vb. bir çalışmaya denk gelemedik. Araştırmamızda denk geldiğimiz kadarıyla Mukaddime üzerine yapılmış tek çalışma muasır araştırmacılardan Saʿduddīn b. Muḥammed el-Kibbī tarafından yapılmış olan tehzib ve tertip çalışmasıdır. Bu çalışmasını ***Mukkaddimetu'n-Nevevī fi ʿulūmi'l ḥadīṯ*** olarak adlandıran el-Kibbī, Mukaddimede gereksiz gördüğü yerleri düşürmüş, yeni başlıklar eklemiş ve bu başlıklara göre kitabı yeniden düzenlemiştir. Ayrıca kitaba taʿlik

de yazan el-Kibbī bu ta'lîḳ'te İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın *Mukaddimes*'i, İbn Ḥacer'in *en-Nuket*'i el-Beyḳūniyye'nin metni, eṭ-Ṭaḥḥān'ın *Teysīru'l-muṣṭalaḥi'l-ḥadīṯ*'i vb. birkaç kitaptan yararlanmıştır. Mukaddimede geçen hadislerin sıhhat durumunu tespit etmek içinse el-'Elbānī'nin kitaplarından istifade etmiştir. Miladi 1996 yılında el-Mektebu'l-İslami tarafından 64 sayfa olarak yayınlanan bu kitap, 13'ü ana başlık olmak üzere toplam 64 bölümden meydana gelmektedir. Ayrıca kitapta, ana konuların dışında bir de fihrist ve en-Nevevī'nin kısa bir biyografisine yer verilmektedir. en-Nevevī'nin Mukaddimesini bağımsız bir hadis usûlü kitabına çevirmeye çalışan el-Kibbī, bu amaçla kendi çalışmasında *el-Minhāc* ile ilgili bilgilere yer vermemiş, bunun yanı sıra birçok konuyu kırpmış, yerlerini değiştirmiş ve belirlediği başlıkların altına yerleştirerek daha sistematik bir hale getirmeye çalışmıştır. el-Kibbī'nin bu çalışması, okuyucuya aradığı bulmada kolaylık sağladığından faydalı bir çalışmadır. Fakat bu çalışmanın olumlu yönleri yanında bazı olumsuz yönlerinin de mevcut olduğunu söylemek gerekir. Örneğin bu çalışmada hadis ilminin önemli konularından olan muḫtelif-mu'telif konusuna ve *Ṣaḥīḥu Muslim'i* ilgilendiren (كذا) konusuna hiç değinilmemiştir. Bunun yanında bir de Mukaddimenin konuları kontekstinden koparıldığından zaten az olan akıcılık tamamen kaybolmuştur. Aynı şekilde bazı konularda yaptığı kırpmalar istenmeyen bazı sonuçların doğmasına da neden olmuştur. Bu hatalar şu şekildedir:

2.6.1.1. en-Nevevī'nin Görüşlerine Yer Verilmemesi

Mukaddimenin orijinalindeki 18. fasılda sahabe murselinin delil olup olamayacağına değinene en-Nevevī, burada iki görüş aktardıktan sonra bunlardan birisini tercih eder. Fakat el-Kibbī kendi çalışmasında sadece cumhur ve Şafiilerin görüşünü aktarmakla yetinir ve en-Nevevī'nin tercihine değinmez (en-Nevevī, 1996, s. 29-30).

2.6.1.2. Konuyu Amacının Dışında Kullanmak

el-Kibbī çalışmasında "isnād silsilesi bu ümmete ait bir hususiyettir" adlı bir başlık açar. Devamın da "en-Nevevī demiş ki" diye başlar ve ardından İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın şu sözünü nakleder: "*Bu dönem ve bizden önceki birçok dönemde muttasıl bir isnādla hadis rivayet etmekten amaç, hadisin varlığını ispatlamak değildir. Bilakis, bu ümmete ait bir hususiyet olan isnād silsilesinin devamlılığını sağlamaktır*". el-Kibbī bu sözü aktardıktan sonra konuyu burada sonlandırır (en-Nevevī, 1996, s. 11). Şüphesiz Mukaddimenin orijinaline vakıf olmayan biri, el-Kibbī'nin bu çalışmasından en-Nevevī'nin, mukaddimede "isnād silsilesi bu ümmete ait bir hususiyettir" adlı bir fasıl açtığını düşünecektir[35]. Oysa durum çok farklıdır; zira el-Kibbī'nin sadece başından alıntıda bulunduğu faslı, en-Nevevī, İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın: "Günümüzde isnād sadece sembolik bir değer taşıdığından *Ṣaḥīḥu Muslim* ve benzeri kitaplarda bulunan bir hadisi delil olarak kullanabilmenin yolu, kişinin elindeki nüshayı en az iki güvenilir nüshayla karşılaştırmasından geçer" görüşüne itiraz etmek için açmıştır. Nitekim en-Nevevī konunun devamında böyle bir durumda güvenilir bir nüshanın da kâfi geleceğini söyleyerek, İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın görüşüne itiraz etmektedir. Fakat el-Kibbī konuyu yarıda kesmiş ve yanlış bir çıkarımda bulunmuştur.

[35] Hakikatte en-Nevevī de isnādın bu ümmete ait bir hususiyet olduğu inancındadır. Nitekim en-Nevevī kitabın Ḥamd ve Ṣalāt bölümünde (**المخصص هذه الامة زادها الله شرفا بعلم الاسناد الذي لم يشركها فيه أحد من الأمم على تكرر العصور والآباد**) bir ibare kullanmaktadır, fakat mukaddimede özel olarak böyle bir fasıl açmamıştır (en-Nevevī, 1929, s. 2).

2.6.1.3. en-Nevevī'nin görüşünü yanlış aktarmak

Kendi çalışmasında *Ṣaḥīḥayn*'daki hadislerin bilgi değerine değinen el-Kibbī, "Ṣaḥīḥayn'daki hadisler kesinlikle sahihtir" diye bir başlık açar ve "en-Nevevī demiş ki" dedikten sonra İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın "Muhalefetleri kâle alınmayacak kişiler hariç bütün ümmetin el-Buḫārī ve Muslim'in sahih saydıkları hadisleri kabulle karşıladığından ve ümmetin de yaptığı icmāʿda hatadan masum olduğundan, *Ṣaḥīḥayn*'daki hadislerin sahihliğinde şüphe yoktur" görüşünü aktarır. Bunun akabinde de ʾİmāmu'l Ḥaremeyn (ö. 478/1085)'in "*Bir kişi, eşim boş olsun ki el-Buḫārī ve Muslim'in kitaplarındaki hadislerin tümü sahihtir, diye yemin etse, bu kitaplar Müslüman âlimlerin tamamı tarafından sahih kabul edilmiş olduğundan, eşi boş olmaz ve yemini yerindedir"* sözünü aktarır ve konuyu sonlandırır (en-Nevevī, 1996, s. 17). Şüphesiz burada da Mukaddime'nin orijinaline hâkim olmayan biri en-Nevevī'nin de aynı görüşte olduğunu sanır, oysa konunun devamında en-Nevevī bu görüşe şiddetli bir şekilde karşı çıkmaktadır. İlginçtir ki, bu konu Mukaddime'nin en önemli ve en orijinal konularından olmasına rağmen, el-Kibbī bunu ya gözden kaçırmış veyahut görmezden gelmiştir.

III. BÖLÜM MUKADDİME'NİN HADİS USÛLÜ ESERLERİ GELENEĞİ İLE MUKAYESESİ

Şüphesiz insanoğlunun yaradılışının yegâne gayesi yaratana kulluktur. Kişi ancak bu kulluk görevini yerine getirdiği vakit hem dünya hem de ahiret saadetini elde edebilir. Tarih içerisinde bu kulluk görevini yerine getirmenin şeklinde ve isimlendirilmesinde değişiklikler olmuş olsa da özünde her zaman aynıydı. Bilindiği gibi bugün bu kulluk görevini yerine getirmenin tek yolu sağlıklı bir din anlayışından geçmektedir. Malum olduğu üzere bu din hakkında bize bilgi verecek en yetkin kaynak Kur'an ve sünnet olduğundan bu dinin en saf şekliyle tezahürünün Hz. Peygamberin yaşadığı döneme denk gelmesi de gayet doğaldır. Fakat suyun kaynaktan uzaklaştıkça saflığını kaybetmesi misali, insanların dini anlayışı da saflığını kaybetmişlerdir. Öyle ki bazı insanlar, maddi, siyasi veya ideolojik bir çıkarı için Allah'ın çizdiği sınırları görmezden gelerek kendi çıkarları doğrultusunda Kur'an ve sünnetti yorumlamaya başladılar. Bununla da yetinmeyen bu insanlar kendi düşünce ve çıkarlarını destekleyecek hadisleri uydurmaya başladılar. Hadis uydurma faaliyeti öyle bir hal aldı ki kısa bir süre içinde aklın sınırlarını aşacak kadar çok hadis piyasada dolaşmaya başladı. Bu kötü gidişatın farkına varan Müslüman âlimler, Allah'ın insanlar için çizdiği sınırda açılan gedikleri kapatmak ve sonraki nesillere bu dini saf haliyle aktarmak için, hummalı bir çabanın içine girdiler. Bu doğrultuda hadislerin sağlam ve çürüklerini birbirlerinden ayırmak için zamanın imkân ve ihtiyaçlarına paralel olarak karşı önlemler almaya çalıştılar. İlk hadis uydurma faaliyetinin hangi dönemde başladığı tartışma konusu olmuş olsa da hadisleri korumaya yönelik tedbirlerin Hz. Ebu Bekir döneminde başladığı tarihi bir gerçektir. Özellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle başlayan olaylardan sonra hadislerin korumasında daha sıkı tedbirler alınmaya başlanılmış ve insanlardan hadis aldıkları kaynaklarını açıklamaları istenilmiş ki bu da ilk isnād şekillerinin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Hicri 2. asra gelindiğinde rivayet yöntemlerini belirleyen sema, kıraat vb. kavramlar belirlenmiş,

güvenilir sika rāvīlerle zayıf rāvīleri birbirinden ayırt edecek cerh-tadil prensipleri geliştirilmiştir. Fakat bu kavram ve prensipler yazıya geçirilmemiş ve şifahi olarak kalmıştır. Hicri 3. asırda hadis tarihi açısından çok önemli gelişmeler olmuştur. Bir önceki dönemde geliştirilen yöntem ve prensipler daha geliştirilerek yazıya geçirilmiş ve ilk hadis usûlü kaynakları olan imam eş-Şāfiʿī'nin (ö.204/819) *er-Risāle(h)* ve *Cimāʿ'ul ʿilm* adlı eserleri, ʿAlī b. el-Medīnī (ö. 234/848-49)'nin muhtelif konularda yazdığı cüzleri, el-Buḫārī'nin *Ṣaḥīḥ*'inin kitāb'ul ʿilm ve kitābu ʾaḫbār'il ʾaḥād kısınmaları, Muslim'in mukaddimesi, et-Tirmiẕī'nin kitāb'ul-ʿilel'i ve Ebū Dāvūd'un *Sunen*'i hakkında Mekkelilere yazdığı mektup bu dönemde telif edilmişlerdir. Daha sonraki dönemlerde er-Rāmhurmuzī'nin *el-Muḥaddiṣ'ul fāṣıl'ı,* el-Ḥākim en-Nīsābūrī'nin *Maʿrifetu ʿulūm'il Ḥadīṣ'i,* el-Ḫatib el-Baġdādī'nin *el-Kifāye*'si, el-Ḳāḍī ʿİyāḍ'ın *el-ʾİlmāʿ*'ı, el-Meyāncī(ö.580/1184)'nin *Mā lā yeseʿul muḥaddiṣe cehluhu* ve İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın Mukaddimesi gibi müstakil hadis usûlü eserleri telif edilmiştir (Koçyiğit, 1967; Yücel, 2016, s. 89-92; Yıldırım E. , 2015; Aba, 2013, s. 235-237).

Kuşkusuz bizim burada bütün bu eserlere tek tek değinmemiz konumuz itibariyle bize bir yarar sağlamayacağı gibi bizi konumuzun dışına da itecektir. Bundan dolayı biz de burada en-Nevevī dönemine genelene kadar hadis usûlü geleneğini tanıtacak ve en-Nevevī'nin hadis usûlü anlayışının şekillenmesinde etkisi muhtemel bazı eserlere değineceğiz.

3.1. en-Nevevī Öncesi Hadis Usûlü Eserleri

3.1.1. *er-Risāle(h)*

İmam eş-Şāfiʿī'ye ait olan bu eser, her ne kadar "fıkıh usûlünde telif edilmiş en eski eser" olarak şöhret bulmuş olsa da, aynı zamanda hadis usûlü konularına değinip günümüze ulaşan en eski hadis usûlü eseridir. eş-Şāfiʿī'nin hadis terimlerine değindiği ve

hadis usûlüne dair fikirlerini açıkladığı bu eser, ehli hadis anlayışının gelişmesi ve olgunlaşmasında müstesna bir yere sahiptir. Kitabın adı her ne kadar *er-Risāle(h)* olarak şöhret bulmuş olsa da gerçekte böyle bir isim eş-Şāfiʿī tarafından kullanılmamıştır. Nitekim o, bu eserinden söz ederken *el-Kitāb* veya *Kitabım* ifadelerini kullanmaktadır[36] (eş-Şāfiʿī, s. 111,146,183,213,226). Kitapta anlatım tarzı olarak diyaloğu benimseyen eş-Şāfiʿī, sanki biriyle konuşurcasına konuları anlatır. Haberi vāḥid, haberi vāḥidin delil olabilmesi için taşıması gereken şartlar, haberi ʿāmme, haberi ḫāṣṣa, mevṣūl, muttasıl, mursel, tedlīs, manayla rivayet, rāvīnin zaptı vb. birçok hadis terimi ve konusuna doğrudan veyahut dolaylı değinen *er-Risāle(h)*, günümüzde kullanılan birçok hadis teriminin ham halini barındırmaktadır. Lakin muhteva açısından oldukça zengin olmasına karşın, bugünkü hadis usûlü kitaplarının kazandığı tertip ve sistematiğe sahip değildir. Bunun yanı sıra eş-Şāfiʿī'nin *er-Risāle(h)*'de kullandığı terimler çoğunlukla günümüze kadar ifade ettiği anlamı muhafaza etmiş olmakla birlikte, bazılarında anlam genişlemesi veya anlam kayması olmuştur. Ayrıca *er-Risāle(h)de* kullanılan bazı kavramlar sonraki dönemlerde ifade ettiği anlamla pek yaygın kullanılmamıştır[37] (eş-Şāfiʿī, er-Risāle(h); Çiftçi, 1998; İstemi, 2016, s. 649-656; Çelik, 2018, s. 120-124).

3.1.2. Muslim'in *Ṣaḥīḥ*'inin Mukaddimesi

Bu mukaddime 6 bab ve 100 civarında rivayetten meydana gelmektedir. Seçilen bu konular hadis usûlü meselelerinin tümünü kapsamadığı gibi konuların anlatımında takip edilen bir sistem de göze çarpmamaktadır. Muslim, konu anlatımında diyalog metodunu benimsemiş ve kendi döneminin geleneğine uygun olarak burada muhataba

[36] Bu esere *er-Risāle(h)* denmesinin sebebi ise şu şekilde anlatılır ʿAbdurraḥmān b. Mehdī (ö.198/813) eş-Şāfiʿī'ye Kur'an'ın manalarını, dinen kabul edilen haberler, icmaʿın delil teşkil etmesi, Kur'an ve sünnetten nāsiḫ ve mensūḫ olanlar vb. konuları ihtiva eden bir kitap yazmasını talep eder, eş-Şāfiʿī de bu kitabı yazıp gönderdiği için, gönderilen şey anlamında er-Risāle(h) ismini almıştır (el-Mizzī, 1980, s. 369 c.24; Çiftçi, 1998, s. 20).

[37] Örneğin eş-Şāfiʿī, "Sâbit" kavramını sahih anlamında kullanmıştır (eş-Şāfiʿī, s. 219,313,341; Türcan, 2009, s. 95). Fakat bu kavram sonraki hadis usûlü âlimleri tarafından yaygın bir şekilde kullanılmamıştır.

vermek istediği bilgileri de isnād sistemiyle aktarmaktadır. Buradaki muhatabın gerçek mi yoksa hayali mi olduğu konusunda bir malumata denk gelemedik. Fakat burada sarf edilen cümlelerden anlaşıldığı kadarıyla Muslim'in, bu kitabı başkalarından gelen talep doğrultusunda yazdığı anlaşılmaktadır. Bu da muhatabının gerçek bir şahsiyete sahip olduğunu gösterir. Muslim, Mukaddimede, sırasıyla, güvenilir kişilerden rivayet edilmesinin ve yalancıların terk edilmesinin vacip olduğuna, Hz. Peygamber adına yalan rivayetlerde bulunmaktan sakınmanın gerekliliğine, kişinin duyduğu her şeyi rivayet etmemesi ve zayıf kişilerden hadis almaktan imtina etmesi gerektiğine, isnādın öneminden ve muʿanʿan hadislerin delil olmasına vb. birkaç konuya değinmektedir. Bu Mukaddime *Ṣaḥīḥu Muslim'in* bir parçası olmak birlikte Muslim, *Ṣaḥīḥ*'inde gösterdiği hassasiyeti burada göstermemiştir. Mukaddime içeriği hadis usûlü konuları ve hadis terimleri açısından zengin olmasa da en-Nevevī'nin bunu şerh ederek bire bir etkileşimde bulunmuş olması ve Muslim'in burada tartıştığı konularla kendi dönemindeki hadis geleneğini resmetmesi açısından son derece önemlidir. Muslim'in ağırlıkla rāvīyi ilgilendiren konulara yer vermesi bize bu dönemde en çok tartışılan meselelerin başında bu konuların geldiğini göstermektedir (Muslim, 2006, s. 1-22; Kurt, 2013, s. 22,74; Çelik, 2018, s. 124-127).

3.1.3. *el-Muḥaddiṯ'ul Fāṣıl Beyn'er Rāvi ve'l Vāʿī*

el-Ḳāḍī el-Ḥasen b. ʿAbdurraḥmān b. Ḫallād er-Rāmhurmuzī(ö. 360/971)'nin hadis ehlini eleştiren ve hadis ehlinden olmadığı halde hadis rivayetinde bulunanlara karşı, talebelerine imla etmek suretiyle telif ettiği eseridir. er-Rāmhurmuzī'nin rivayet usûlünü benimseyerek meydana getirdiği bu eser, sünneti nakleden kişinin fazileti, hadis nâkilinde niyetin önemi, hadis talebesinde bulunması gereken vasıflar, ʿalī ve nāzil isnād, hadis için yapılan yolculuklar, hem rivayet hem de dirayet ehli olanların fazileti, isim ve

künyelerin ilmi, hadis yazımı, rivayeti kabul veya reddedilenler, hadis tahammül yolları, hadislerde hata yapma ve bu hataları gidermenin yolları, manayla rivayet konusu, hadislerdeki çelişkileri gidermenin yolları, müzakere, rivayet adabı vb. konuları ihtiva edip 22 bölümden oluşmaktadır. er-Rāmhurmuzī, açtığı her başlıkta imkân dâhilinde ilk önce konuyla ilgili Hz. Peygamberden gelen rivayetlere, daha sonra sahabe ve tabiinden gelen görüşler ve uygulamalara daha sonra da âlimlerden gelen görüşlere yer vermektedir. Sonlara doğru olan kısımlar hariç, aktardığı bilgileri senedli bir şekilde vermektedir. Bu kitap eẕ-Ẕehebī ve İbn Ḥacer gibi otoriteler tarafından hadis usûlü alanında yazılmış ilk eser olarak kabul edilmiştir. Fakat belirli bir alanda yazılan her ilk eser gibi bunda da bazı eksikler mevcuttur. Zira hadis usûlü konularının birçoğuna değinilmediği gibi değinilen konular da etraflıca ele alınmamıştır (er-Rāmhurmuzī, 1984, s. 26-35; Hatiboğlu İ. , 2005, s. 394; Aba, 2013, s. 239-240).

3.1.4. *Maʿrifetu ʿUlūm'il-Ḥadīṯ*

Maʿrifetu ʿuṣūli'l-ḥadīṯ ve kemmiyetu ʾecnāsihi olarak da bilinen bu eser, el-Ḥākim en-Nīsābūrī(ö. 405/1014)'nin hadis usûlüne dair yazdığı kitaptır. en-Nisābūrī, kendi dönemindeki insanların hurafelerin peşinden koştuklarını, hadis ilmine dair bilgileri olmadığı halde fütursuzca hadis meselelerine daldıklarını görünce, insanların hadis konusunda bilgi elde edecekleri ve onlara rehberlik edecek kısa bir kitap telif etmek istemiştir. Konu başlıklarını (النوع) en-Nevʿ şeklinde aktaran en-Nīsābūrī, ʿālī ve nāzil isnād konusuyla başlayıp, arz ve kitābet konusuyla kitabı sonlandırır. Kitapta hadis usûlü konuları 52 bölümde anlatılmıştır. Hadis terimlerinin tanımı ilk defa burada yapılmış olduğundan bu eser hadis usûlü edebiyatında müstesna bir yer edinmiştir. Lakin eser, kendi zamanına kadar yazılmış en kapsamlı kitap olmasına rağmen hadis usûlü

konularının tümünü kapsamadığı gibi, iyi bir tertibe de sahip değildir[38]. Ayrıca diğer hadis usûlü eserlerinde görmeye pek alışık olmadığımız Hz. Peygamberin gazveleri, sahabenin çocukları, muhaddislerin mezhepleri ve fıkhu'l-hadis gibi konuları ihtiva ettiğinden olsa gerek tehzib edilmemekle eleştirilmiştir. Bütün bunların yanında en-Nīsābūrī'nin, bu eserde değinmediği hadis usûlü konularına *el-Medḫal ilā maʿrifeti'ṣ-Ṣaḥiḥayn* ve *el-Medḫal fī ʿilm'il-ḥadīṣ* eserlerinde değindiğini bilmekte faydalı olacaktır (en-Nisābūrī, 2003, s. 106-107; el-Ḫavlī, s. 281; Hatipoğlu, 2003, s. 61-62; el-Ḳuḍā(h), Haziran 2009, s. 53; Aba, 2013, s. 240).

3.1.5. *el-Kifāye(h) fī ʿİlm'ir-Rivāye(h)*

el-Ḫaṭīb el-Baġdādī (ö. 463/1071)'ye ait olan bu eserin tam adı *el-Kifāye(h) fī maʿrifeti ʾuṣūli ʿilm'ir-rivāye(h)*'dir. Kitabın mukaddimesinde el-Baġdādī, çağdaşlarını ʿalī isnād elde etmek ve çokça hadis toplamak namına rivayet kurallarını hiçe sayarak, hadis rivayetine ehil olmayan kişilerden hadis almalarından ve bazı kişilerin hadis uzmanı olmadıkları halde kendilerini öyle görüp bu konuda hüküm vermelerinden bir hayli yakınmaktadır. Hadis usûlü konularının hemen hepsini isnādlı bir şekilde ihtiva eden bu eser, 137 bab 9 fasıldan meydana gelmektedir. el-Baġdādī 'den sonra hadis usûlü alanında bilgiyi isnādlı aktarma metodu terk edildiğinden kendisi, mutekaddimun döneminin son temsilcisi olarak kabul edilmektedir. *el-Kifāye(h)*'de hadis usûlünün temelini teşkil eden hemen hemen bütün konulara, belirlenen bir tertip dâhilinde yer verildiği için, el-*Kifāye(h)*, *el-Muḥaddiṣ'ul-fāṣıl* ve *Maʿrifetu ʿulūmi'l-ḥadīṣ*'e nazaran çok daha kapsamlı ve sistemli bir eser kabul edilmedir. el-Baġdādī bir meseleyi ele alırken ilk önce o

[38] Bir hadis usûlü eserinde özel bir başlık altında değerlendirilmesi beklenen mutevātir, ḥasen, muttasıl, merfuʿ, maḳṭūʿ, munker, ziyādetu'ŝ-ŝiḳa, muḍṭarib, maḳlūb vb. bazı konulara ya hiç değinilmemiş veyahut başka başlıklar altında kısaca değinilmiştir (Aba, 2013, s. 240).

konudaki bütün görüşlere etraflıca değinir ve daha sonra kendi görüşünü açıklar. Burada işlenen konuların büyük bölümü selefleri tarafından da ele alınmış olmakla birlikte, bazı konular ilk defa kendisi tarafından bir hadis usûlü meselesi olarak ele alınmıştır. Örneğin, haberin, aḥād-mutevātir şeklinde taksimi, haberlerin bilgi değeri, hadislerin sıhhat derecesini ölçmede Kur'an'a, akla ve sünnete uygun olma şartı, er-Rāmhurmuzī ve el-Ḥākim tarafından değinilmediği halde el-Baġdādī tarafından birer hadis usûlü meselesi olarak ele alınmıştır. Bu uygulaması hadisçilerin metodunu terk etme olarak algılanmış olsa da aslında bu onun hadisçi olmasının yanında fakih ve kelamcı olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim el-Baġdādī'nin hadis usûlüne kattığı bu meseleler aynı zamanda dönemin usul ve kelam çevrelerince tartışılan meselelerinden olması, bu dediğimizi desteklemektedir. el-Baġdādī, hadis usûlü konularının tümüne (ayrı eserlerde de olsa) değindiğinden kendisinden sonra gelen hadisçiler için kaynak niteliğinde olup kendisinden sonra gelen hadisçilerin tümü ondan istifade etmiştir (el-Ḫaṭīb el-Baġdādī, el-Kifāye(h) fī ʿİmi'r-Rivāye(h), s. 3-5; el-Ḫavlī, s. 282; Kahraman, el-Hatîb el-Bağdâdî ve el-Kifâye'si, 1998, s. 479-486; Çakın K. , 2002, s. 564-565; Aba, 2013, s. 241).

3.1.6. *Muḳaddimetu İbni'ṣ-Ṣalāḥ*

Tam adı *ʿUlūmu'l-ḥadīṯ ve ʾaḳṣa'l ʾemel ve'ş şevḳ fī ʿulūmi ḥadīṯi'r-rasūl* olan bu eser *Muḳaddimetu İbni'ṣ-Ṣalāḥ* olarak şöhret bulmuştur. Daha önceki konularda da değindiğimiz[39] gibi İbnu'ṣ-Ṣalāḥ (ö. 643/1245) bu eseri kendinden önceki hadis usûlü edebiyatında dağınık olan bilgileri bir araya getirmek suretiyle telif etmiştir. Bu eser o güne kadar oluşmuş hadis usûlü edebiyatının bir özeti mahiyetinde olduğundan yazıldığı dönemden itibaren büyük bir ilgiye mazhar olmuştur. Konu başlıklarını el-Ḥâkim gibi nevʿ olarak belirleyen İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, değindiği konularda ise el-Ḫaṭīb'in yaptığı gibi ilk

[39] Bkz. *Mukaddimetu İbni'ṣ-Ṣalāḥ* s.42

önce âlimlerden leh ve aleyhte gelen görüşlere yer verir ve daha sonra bu konudaki içtihadını beyan eder. el-Ḥākim'in 52 olarak saydığı hadis konularına 13 başlık daha ekleyerek 65'e çıkaran İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, eserin başında bu konuların daha da artırılmasının mümkün olduğuna vurgu yapmaktadır (İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, 1986, s. 11). İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın bu eserde göze çarpan en önemli uygulamalarından biri hadis terimlerine getirdiği tanımlardır. Kuşkusuz hadis terimlerini ilk defa tanımlayan İbnu'ṣ-Ṣalāḥ değildir; nitekim eş-Şāfiʿī, et-Tirmiẕī, el-Ḥākim ve el Baġdādī'nin bazı hadis terimlerini tanımladıkları bilinen bir gerçektir. Fakat bunların yaptığı tanımlar belli bazı terimlerle sınırlı kalmış olmasının yanı sıra çoğu kez ʾefrādını cāmiʿ ve ʾaġyārını māniʿ (bütün fertlerini içine alan ve yabancı unsurları dışarıda bırakan) türden bir tanım değildir. Oysa İbnu'ṣ-Ṣalāḥ bugün yaygın olarak kullanılan birçok hadis teriminin tanımı yapmış ve mantık ilminde tanım için şart koşulduğu gibi ʾefrādını cāmiʿ ve ʾaġyārını māniʿ olmasına dikkat etmiştir[40] (İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, 1986; Kandemir M. , 2006, s. 121-124; Yücel, 2016, s. 165-166).

3.2. en-Nevevī Sonrası Hadis Usûlü Eserleri

en-Nevevī'den sonra da hadis usûlü alnında eserler pek çok eser verilmiştir. İbn Ḥacer (ö.852/1449) dönemine kadar hadis usûlü alnında yapılan çalışmalar genel itibariyle İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın Mukaddimesi üzerinde yapılmıştır. Bu çalışmalar genellikle ihtisar, şerh, nüket ve şiirleştirme tarzı çalışmalardır. Bu çalışmaların tümüne burada değinmemiz elbette mümkün değildir. Fakat en-Nevevī sonrası hadis usûlü geleneğinin seyrini anlamak bunların en-Nevevī'nin Mukaddimesiyle ilişkisini ve benzerliğini görmek için el-Bulḳīnī(ö.805/1403)'n *Maḥāsinu'l-ʾİṣṭilaḥ*'ı, el-ʿIrāḳī(ö. 806/1404)'nin

[40] Misal İbnu'ṣ-Ṣalāḥ sahih hadisin tanımı yaptıktan sonra "*Zikredilen bu özellikler sayesinde mursel, munḳatıʿ, muʿḍal, şāẕ, illetli ve rāvīsi problemli olan hadisler terimin kapsamının dışına çıkmaktadır*" demesi bu dediğimizin açık bir göstergesidir. Ayrıca İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, ḥasen hadis tanımı yaptığı bölümde, et-Tirmiẕī ve el-Ḫaṭṭābī'nin ḥasen hadis tanımını, ḥasen hadisi, sahih hadisten kesin çizgilerle ayıramadığından yetersiz görmüştür (İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, 1986, s. 12,32).

Elfiye'si ve şerhi, İbn Ḥacer'in *Nuzhatu'n-Naẓar*'ını tablo üzerinden ele alacağız. Ayrıca en-Nevevī'nin hadis usûlü geleneğindeki yerini -bu Mukaddime özelinde- görmek için tabloda en-Nevevī öncesi bazı eserlere ve en-Nevevī'nin Mukaddimedeki özgün fikirlerine de değineceğiz.

Tabloyu görmek için bkz. Ek 1: MUKADDİME'NİN HADİS USÛLÜ ESERLERİ GELENEĞİ İLE MUKAYESESİ

3.2. Mukaddime'nin Temel Konuları

Şüphesiz yukarıda saydığımız hadis usûlü eserlerinin her birinin en-Nevevī'nin usul anlayışına katkısı olmuştur. Nitekim bunun izini en-Nevevī'nin eserlerinde bulmak mümkündür. Fakat en-Nevevī'nin usul anlayışının teşekkülünde İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın büyük bir etkisi olduğu aşikârdır. Bunun en bariz örneklerinden biri çalışmamıza konu olan bu Mukaddimedir; zira en-Nevevī bu Mukaddimede İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın *ʿUlūmu'l-ḥadīṯ* ve *Ṣiyāne* eserlerinden oldukça iktibaslarda bulunmaktadır. Özellikle Muslim ve *Ṣaḥīḥ*'i ile alakalı konularda *Ṣiyāne*'den, diğer hadis usûlü konularında da *ʿUlūmu'l-ḥadīṯ*'inden çokça istifade etmiştir. Hatta çoğu yerde en-Nevevī, konuya değinirken İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın cümlelerini bire bir kullanır, konunun sonunda eklenecek bir şey varsa ekler, yoksa sadece İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın ibaresini aktarmakla yetinir. Örneğin bu Mukaddimeyle İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın *Ṣiyāne*'nesini yan yana getirdiğimizde Mukaddimedeki yedinci, sekizinci fasılların tümü ve dokuzuncu faslın yarısı -küçük bazı ibare değişiklikleri hariç- *Ṣiyāne*'den iktibas olduğunu görmekteyiz (İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, 1984, s. 72-86; en-Nevevī, 1929, s. 15-20 c.1). en-Nevevī İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'tan alıntılarda bulunurken konu başlıklarında "*Ḳāle'ş-şeyḫ Ebū ʿAmru-bnu'ṣ-Ṣalāḥ*" (قال الشيخ أبو عمرو بن الصلاح) tabirini kullanırken, konunun ortasında "*eş-şeyḫ*" (الشيخ) demekle yetinir. en-Nevevī bu şekilde 20'ye yakın yerde İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'a açık bir şekilde atıfta bulunur. Bunun yanı sıra birçok kere de

İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'tan isim vermeden alıntılarda bulunur. Kesin olmayan bir tahminle en-Nevevī'nin mukaddimede değindiği konuların % 70-80'inin İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'tan iktibas olduğunu söyleyebiliriz. Bundan dolayı mukaddimenin temel konularını ele alırken en-Nevevī'nin İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'a muvafık olduğu konular, muhalif olduğu konular ve bağımsız konular şeklinde bir taksime gidip ilk iki kısımda en-Nevevī'nin yaptığı gibi konuya İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın dedikleriyle giriş yapıp ardından söylemek istediklerimizi dile getireceğiz. Bu şekilde konuları ele almak en-Nevevī'nin Mukaddimesinin yapısına da uygun olacağından isabetli ve fark edilir olacağı kanaatini taşımaktayız.

3.2.1. en-Nevevī'nin İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'a Muvafık Olduğu Konular

3.2.1.1. İsnād Müslümanlara Ait Bir Hususiyettir

İsnād sistemi Müslümanlar tarafından icat edilmiş bir sistem midir yoksa İslam'dan önceki medeniyetlerde de mevcut muydu? Eğer mevcut ise bu medeniyetler hangileriydi ve Müslümanlar bunlardan ne derece etkilenmiştir? İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'a göre isnād sistemi Müslümanlara ait olup ilk önce onlar tarafından uygulanmıştır. Zira kendi Mukaddimesinde, isnād sisteminin bu ümmete tahsis edilmiş değerli bir özellik olduğuna vurgu yapmaktadır (İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, 1986, s. 255). en-Nevevī ise kendi Mukaddimesinde bu konuya özel olarak bir fasıl açıp değinmemiştir. Fakat Mukaddimenin Ḥamd ve Ṣalāt bölümünde berāʿat'u istihlālde[41] bulunarak (**المخصص هذه الامة زادها الله شرفا بعلم الاسناد الذي لم يشركها فيه أحد من الأمم على تكرر العصور والآباد**) *Ḥamd, bu ümmeti(Allah onu daha da şerefli kılsın) diğerlerinden isnād ilmiyle ayıran Allah'a olsun. O isnād ilmi ki bu ümmete, onda (isnād ilminde), uzun zamanların geçmesine ve çağların tekrarlanmasına rağmen hiçbir*

[41] "*Bir terim olarak berâat-i istihlâl, nazım ve nesirde maksada ve muhtevaya işaret eden kelime ve deyimlerin yardımıyla konuya ilgi çekici güzel bir üslûpla başlama sanatıdır*" (Hacımüftüoğlu, 1992).

ümmet iştirak etmemiştir (en-Nevevī, 1929, s. 2 c.1) ibaresi kullanması ve *ʿUlūmu'l-ḥadīṯ*'i ihtisar ettiği *et-Taḳrīb ve t-teysīr*'de İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın buradaki ibaresine hiç itiraz etmeden birebir alması, onun da İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'la aynı fikri paylaştığını göstermektedir. Kaynakları taradığımızda bu konuda ilk fikir beyan edenin İbnu'ṣ-Ṣalāḥ olmadığını görmekteyiz. Nitekim el-Ḥākim ve diğer bazı kişilerin Meṭar el-Verrāḳ'tan (ö.129/747) rivayet ettiğine göre ayeti kerimede geçen أو أثارة من علم [42]'den (Aḥḳāf / 4) kast edilenin hadis ilmindeki isnāddır (el-Ḫaṭīb el-Baġdādī, 1969, s. 39; el-Ḳāsimī, 2004, s. 340). Ebū Ḥātim er-Rāzī(ö. 277/891), *Hz. Ādem'den bu yana Müslümanlar hariç hiçbir ümmet kendi peygamberinin eserlerini muhafaza etmediğini* söylemiştir (el-Ḫaṭīb el-Baġdādī, 1969, s. 43). İbn Ḥazm (ö. 456/1064):*Kendi Peygamberlerine ulaşacak şekilde, güvenilir kişilerin, güvenilir kişilerden nakli sayesinde oluşmuş bir isnād sistemini yüce Allah sadece Müslümanlara bahşettiğini, Yahudilerde muʿḍal ve mursel haberler çok olmakla birlikte o da bizim Hz. Muhammed s.a.v'e haberi ulaştırdığımız gibi olmadığını, bilakis onlardaki isnād silsilesinin Hz. Musa'ya varmadan 30 asır önce Şem'ūn peygamberde son bulmaktadır. Hristiyanlarda ise, bu vasıflara (muʿḍal ve mursel) haiz bir isnādın sadece talakın haram olması konusunda mevcut olup, başka konularda böyle bir şeye rastlamanın mümkün olmadığını* söylemiştir (el-Ḳāsimī, 2004, s. 339-340). Ebū ʿAlī el-Ceyyānī(ö. 494/1101) ise Yüce Allah'ın daha önce hiç kimseye vermediği üç şeyi, bu ümmete verdiği, bunların isnād, ʾensāb ve ʾiʿrab ilimlerinin olduğunu söylemiştir (es-Suyūṭī, 2010, s. 729). el-Ḫaṭīb el-Baġdādī *Şerefu ʿaṣḥāb'il-ḥadīṯ* adlı kitabında isnādın bu ümmete tahsis edildiğine dair bir bölüm açmış ve burada aktardıklarımızın dışında da bazı nakillerde bulunmuştur (el-Ḫaṭīb el-Baġdādī, 1969, s. 39-41).

[42] *Deki ey (Muhammed a.s.v) Allah'ı bırakıp taptığınız şeyleri görüyor musunuz? Yeryüzünde ne yaratmışlar bana göstersenize yoksa Allah'la ortaklıkları göklerde mi? Eğer doğru sözlü iseniz, bu kitaptan önce size indirilmiş bir kitap veya bir bilgi kalıntısı varsa getirin.* Aḥḳāf/4

en-Nevevī sonrası hadis usûlü edebiyatına baktığımızda bu fikrin aynı şekilde devam ettiğini görmekteyiz[43].

Kaynakları taradığımızda genelde isnādla ilgi söylenilenlerin yukarıda aktardıklarımızla aynı doğrultuda olduğunu görmekteyiz. Burada aktarılan bu görüşlere bakarak, Müslüman âlimlerin "isnād bu ümmete mahsus bir özelliktir" iddiası iki şekilde temellendirdiklerini görmekteyiz.

Birincisi: İlahi vahye dayandırmak. Nitekim Yüce Allah ʾAḥḳāf suresinin 4. Ayetinde şöyle buyurmaktadır:

قل أرأيتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السماوات ائتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين

De ki (ey Muhammed a.s.v) Allah'ı bırakıp taptığınız şeyleri görüyor musunuz? Yeryüzünde neyi yaratmışlar bana göstersenize! Yoksa Allah'la ortaklıkları göklerde midir? Eğer doğru sözlü iseniz, size indirilmiş bir kitap veya intikal etmiş bir bilgi kırıntısı varsa getirin bana! (Altuntaş & Şahin, 2005, s. 548).

Elbette ki Yüce Allah burada müşriklerden bir kitap veya bir bilgi kırıntısını getirmelerini isterken gerçek anlamda bir isteme söz konusu değildir; bilakis yüce Allah müşriklerin elinde böyle bir şeyin olmadığı biliyor ve onları bu şekilde ilzam etmektedir. Bazı âlimler, buradaki bilgi kırıntısından kast edilenin hadis ilmindeki isnād olduğunu söylemiş ve buradan yola çıkarak isnādın bu ümmete ait bir özellik olduğu sonucuna varmışlardır.

İkincisi: Yapılan bilimsel araştırmalardır. İslam âlimleri, diğer medeniyetlerdeki dini bilgi aktarım sistemi araştırmış ve isnādın onlarda olmadığının sonuca varmışlardır.

[43] Örneğin ʿAlī el-Ḳārī (ö1014/1605) İsnād bu ümmete ait değerli bir özellik ve muʾekked bir sünnettir sözünü naklettikten sonra seleflerinin aksine isnādın farz-ı kifaye bile olabileceğini iddia etmektedir (el-Ḳārī, s. 617)

Özellikle İbn Ḥazm gibi bir dinler tarihçisinin "isnād Müslümanlara ait bir özelliktir" tezini savunurken Yahudi ve Hristiyan dinindeki dini bilgi aktarımı hakkında verdiğini detaylı bilgiler bu iddianın bir araştırmanın sonucu olduğunun açık bir göstergesidir.

Bizce "İsnadın sadece Müslümanlara ait bir hususiyet olduğu" tezinin sunulan delillerle kanıtlanması mümkün gözükmemektedir. Zira İslam'daki isnād kadar önem atfedildiği söylemek mümkün olmasa da, bazı cahiliye şiirlerinin aktarımında isnāda, bir ölçüde benzeyen bir sistem kullanılmış, şairlerin rāvīleri olmuştur. Bunun yanı sıra İslam'dan önceki bazı kitap veya bilgilerin naklinde de isnāda rastlamak mümkün (el-ʾAʿẓamī, 1980, s. 391). Bundan dolayı burada Müslüman âlimleri tarafından kast edilen isnādın mükemmel isnād olduğunu söylemek gerçeğe daha yakın olacaktır. Nitekim İbn Ḥazm'ın dediklerinden de bu anlaşılmaktadır. Fakat böyle olsa dahi bu delillerle bu tezi ispatlamak bizce mümkün değildir. Zira Müslüman âlimleri İslam'daki isnād sistemini diğer medeniyetlerdeki isnād sistemiyle karşılaştırırken sadece Yahudi ve Hristiyanları baz aldıklarını görmekteyiz. Oysa biz biliyoruz ki Yahudi ve Hristiyanların dışında birçok medeniyet hayat sahnesinde rol almıştır. Bizce yüce Allah'ın Hz. Muhammed'e hitaben indirdiği şu ayeti kerime: *Şüphesiz biz senden önce birçok elçi (resul) gönderdik. Bunlardan bazılarını sana anlattık kimilerini ise anlatmadık/*(Ġafır 78) Yahudi ve Hristiyanların dışında birçok medeniyetin hayat sahnesinde rol aldığının bir göstergesidir. Çünkü yüce Allah'ın Hz. peygambere bahsetmediği bu elçilerden en azından bazıları ilahi mesajı kendi toplumuna ulaştırmayı başarmış ve bu toplumdan bir medeniyet inşa etmiş olması yüksek ihtimal dâhilindedir. Zira binlerce yıl boyunca yeryüzünde Allaha hiç kimsenin ibadet etmemesi bizce Yaradan'ın yarattıklarını yaratmasındaki hikmetine ters düşmektedir. Bundan dolayı semavi bir inanç üzerine inşa edilmiş ve bizim ismini bile bilmediğimiz medeniyetlerin var olmuş olması akla daha yatkın gelmektedir. Müslüman âlimlerinin bu ismini bile bilmediğimiz ve miadını doldurmuş medeniyetlerinin bilgi

aktarım sistemini incelemiş olması da mümkün gözükmediğinden, Hz. Ādem'den buyana İslam'daki gibi bir isnādın hiç kullanılmadığını söylemek, kanıtlanması mümkün olmayan pek iddialı bir tez olacaktır. Kaldı ki bugün yapılan arkeolojik araştırmalarda tarihte ismini bile duymadığımız 12 bin yıllık medeniyetlerin kalıntılarına ulaşılmaktadır. Müslüman âlimlerin bu medeniyetlerdeki bilgi aktarım sistemini incelemiş olması imkânsızlıkla eşdeğerdir.

Başka bir dayanak olarak sunulan ayeti kerimeye gelirsek, kanaatimizce ayetten böyle bir şeyin çıkarımı pek de mümkün değil. Zira ayetin bağlamına baktığımızda ayetten anlaşılan şey şu: Müşrikler taptıkları putların ibadete layık olduklarını düşünmekte ve Allah burada müşriklerden bu iddialarını kanıtlamak için daha önceden gönderilmiş bir kitap veya bir ilim kalıntısını talep etmektedir. Yani yüce Allah'ın ilzamına maruz kalan kişiler müşriktirler ve bu müşriklerin elinde iddialarını ispatlayacak bir kitap veya ilim kalıntısı yoktur. Fakat buradan, müşrik olmayanların isnāda sahip olup olmadıkları veya müşriklerin bu konu dışında başka bir konuda isnāda sahip olmadıklarını ayetten çıkarmak mümkün değildir. Aslında bu ayetten, isnādın Müslümanlara ait bir meziyet olduğunu çıkarmak çok zayıf bir ihtimal ve bunu en iyi bilenlerden biri de hadisçilerdir. Peki, buna rağmen ayeti delil olarak neden kullanmışlar?

Klasik dönemlerdeki kaleme alınmış eserlerde, polemik konusu olan meselelerde, dayanak malzemesi oldukça geniş tutulmuştur. Konuya mahal olanı ispatlamak için delil toplamada titiz davrandıkları söylenilemez. Belli bir konunun varlığını ispat etmek veya bilinenin aksine bir durumun söz konusu olduğunu ispat ederken zayıf veya kuvvetli olduğuna bakmaksızın, bulabildikleri bütün delillerden yararlanmaya çalışmışlardır[44]

[44] Örneğin İbn el-Cevzī, mevzu ve zayıf hadisleri tespit etmek için kaleme aldığı *Mevḍūʿat* ve *ʿilel* kitaplarında son derece titiz olmakla birlikte, diğer eserlerinde aynı titizliği gösterememiştir. Bil husus faḍaīl ve terġīb-terhib babındaki yazdığı eserlerde zayıf ve mevzu hadislerden yaralanmıştır. Oysa İbn el-Cevzī *Mevḍuʿat* eserinde ḳussās ve vaizlere halka zayıf ve mevzu hadislere daya yanlış bilgi verdikleri için kızmaktadır (Yıdırım, 2009, s. 356)

(Yıdırım, 2009, s. 30-31). Ayeti kerimeden isnādın Müslümanlar ait bir hususiyet olduğu çıkarmanın da böyle bir mantıkla yapıldığı kanaatindeyiz.

3.2.1.2. el-Buḫārī ve Muslim'in *Ṣaḥīḥ*'lerini Karşılaştırma

el-Buḫārī'nin kitabı gerek senedi, gerek kaynaklarıyla olan ilişkileri, gerekse üslubu, bazı âlimler tarafından bazı eleştirilere maruz kalmasına rağmen, İslam edebiyatında Allah'ın kitabından sonra en saygın kitap olmayı başarmış ve yazıldıktan birkaç asır sonra "Ümmetin, icmaʿ ile kabul ettiği kitap" vasfını kazanmıştır. Oysa çok değil, sadece yarım asır önce İmam eş-Şāfiʿī, talebesi olduğu İmam Mālik'in, *el-Muvaṭṭaʾ* adlı eserini, "Allah'ın kitabından sonra ki, en muteber kitap" olduğunu ilan etmiş ve bu iddiası, dönemin birçok otoritesi tarafından da kabul görmüştü. *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī* telif edildikten iki asır sonrasına kadar bile *el-Muvaṭṭaʾ*, "emsali görülmemiş kitap" özelliğini korumaktaydı. Buna rağmen el-Buḫārī'nin *Ṣaḥīḥi,* birçok kitabı geride bıraktığı gibi İmam Malik'in *el-Muvaṭṭaʾ*'ını geride bırakmıştır (Sezgin, 2015, s. 211-212).

el-Buḫārī'nin kitabı hakkettiği bu şöhretini, sonraları Muslim'in kitabıyla fazlasıyla paylaşmak zorunda kaldı. Zira Muslim de hocası olan el-Buḫārī gibi *Ṣaḥīḥ'ine* sadece sahih hadisleri almış ayrıca hocasının el-Buḫārī'nin kitabını gören Muslim, burada bulunan bazı metot yanlışlarına düşmemek için kendi kitabında hadisleri uygun oldukları yere titizlikle yerleştirmiştir. Bundan dolayı Muslim'in *Ṣaḥīḥ*'inde bir kişi, aradığı bir hadisi kolaylıkla bulabiliyorken bunun aksine, hadis uzmanları bile bazen aradıkları bir hadisi, el-Buḫārī'nin kitabında zor buluyordu. Bu da bazıları için Muslim'in kitabını bir adım öne çıkarıyordu (en-Nevevī, 1929, s. 15 c.1; Sezgin, 2015, s. 211-212).

Hicri 3. asırda bu kitaplara rakip olabilecek kitaplar telif edilmiş olmalarına rağmen, zamanla bu iki kitap emsallerini geride bırakarak itibar konusunda en üst seviyeye çıkmayı başarmış ve *Ṣaḥīḥayn* adını almışlardır (Sezgin, 2015, s. 211-212).

Ṣaḥīḥayn, "Hadis alanında en güvenilir kitaplar hangisidir?" sorusunun birçok asırdaki tek cevabıydı, öyle ki insanlar bu konuda birbirlerinden söz almış gibi, herkes aynı cevabı veriyordu. Lakin el-Buḫārī ve Muslim'in kitaplarından hangisi tercihe şayandır diye sorulduğunda, önceki soruda ağız birliği yapan âlimlerin, bu sefer verdikleri cevaplar değişiyordu. Kimilerine göre bu sorunun cevabı *Ṣaḥīḥu Muslim* iken, kimilerine göreyse bu sorununn cevabı *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī* den başkası olamazdı.

İslam âleminde hadise verilen önemden olsa gerek bu sorunun cevabıyla birçok âlim ilgilenmiş ve her biri, bir şekilde tercihte bulunmuştur. Bu tercihlerin bazılar bilimsel verilere dayanıyor iken, bazılarının ise kanaat ve genel kabullerden meydana geldiğine tanık oluyoruz. en-Nevevī de tıpkı selefi İbnu'ṣ-Ṣalāḥ gibi bu tartışmaya katılmış ve tercihini el-Buḫārī'den yana kullanmıştır (İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, 1986, s. 18-19; en-Nevevī, el-Minhāc Şerḥu Muslim b. el-Ḥaccāc, 1929, s. 14 c.1). en-Nevevī, "*Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī'yi* tercih etmesinin sebeplerini şu şekilde sıralamaktadır:

I. Birçok âlim el-Buḫārī'yi Muslim'e tercih etmiştir.
II. el-Buḫārī'nin Muslim'den daha alim olduğu(ki Muslim'in kendisi de bunu itiraf ediyor) ve hadis ilmini daha iyi bildiği konusunda âlimlerin büyük çoğunluğu fikir birliğine varmıştır.
III. el-Buḫārī *Ṣaḥīḥ*'ini yüzbinlerce rivayet arasından beğendiği ve en iyi bildiği hadisleri seçerek meydana getirmiştir.
IV. el-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*'ini, hatadan korumak için titizlikle ve yavaş yavaş telif etmiş, öyle ki kitabın telifi 16 yıl gibi uzun bir zamana yayılmıştır.

V. el-Buḫārī ʿan (عن) ile rivayetlerde isnadın muttaṣıl sayılabilmesi için, rivayet edenle, ondan rivayet edilen kişinin, muasır olması ve "bir araya gelmiş olmalarının" bilinmesi gerektiğini söylemektedir. Bunun aksine Muslim, rivayet edenle, ondan rivayet edilen kişinin, muasır olması ve "görüşmüş olma" ihtimalini yeterli görmektedir[45].

en-Nevevī her ne kadar Muslim'in *Ṣaḥīḥ*'inde takip ettiği metodu çok daha beğense de, saydığımız bu nedenler onu el-Buḫārī'nin kitabını tercih etmeye sevk etmiştir[46]. Yeri gelmişken en-Nevevī dışındaki bazı âlimlerin bu saydıklarımıza ek olarak birkaç sebep daha zikrettiğini belirtmek isteriz. Konunun bütünlüğünü sağlamak için, biz burada bunları da aktarmakta fayda görüyoruz. el-Buḫārī'yi tercih edenlerin ileri sürdüğü diğer deliller şunlardır:

I. el-Buḫārī'nin tek başına (Muslim'in dışında) rivayette bulunduğu kişilerin sayısı 435'tir[47]. Bu 435 kişiden, âlimler tarafından cerḥ'e uğrayanların sayısı ise 80'dir. Buna mukabil Muslim'in tek başına (el-Buḫārī'nin dışında) rivayette bulunduğu kişilerin sayısı 620'dir ve bunlardan cerḥ'e uğrayanların sayısı ise 160'tır (el-Ḳārī, s. 278).

II. el-Buḫārī'nin zayıf rāvīleri denilen kişiler, onun bire bir görüştüğü ve haklarında araştırma yaptığı hocalarıdır. Doğal olarak el-Buḫārī, bu hocalarının sahih hadisleriyle zayıf hadislerini araştırabilecek imkâna sahip

[45] en-Nevevī bu tür isnādlara dayalı bir hadisin, *Ṣaḥīḥi Muslim*'de olma ihtimalini, Muslim'in bir hadis için birçok varyantı bir araya getirdiğinden, uzak bir ihtimal olarak görür (en-Nevevī, el-Minhāc Şerḥu Muslim b. el-Ḥaccāc, 1929, s. 14 c.1). Yalnız es-Seḫāvī, *Ṣaḥīḥu Muslim*'deki durumun, birçok yerde en-Nevevī'nin anlattığı gibi olduğunu kabul etmekle birlikte, Muslim'in haşmetli kişiliği, onun, savunduğu yoldan sapmasına engel olacağını söyleyerek, bu türden isnāda sahip hadislerin *Ṣaḥīḥu Muslim*'de mevcut olacağını söylemiştir (es-Seḫāvī M. b., 2005, s. 52 c.1).

[46] Daha sonraki konularda değineceğimiz bir şeyi burada paylaşmakta fayda var. Muslim'in Ṣaḥīḥ'ini telif ederken bilinçli bir şekilde ḥasen ve zayıf diye bileceğimiz hadislerden de yararlanıp yararlanmadığı konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. En-Nevevī, Muslim'in sahih hadis dışında ḥasen ve zayıf hadisleri de kitabına aldığı kanaatindedir, kuşkusuz onun bu kanaati, el-Buḫārī'yi Muslim'e tercih etmesinde büyük bir rol oynamıştır.

[47] Verilen bu sayılar hususunda ihtilaf olduğunu belirtmek lazım, nitekim el-Ḥākim, el-Buḫārī'nin tek başına rivayette bulunduğu kişilerin sayısını 434, Muslim'in tek başına rivayette bulunduğu kişilerin sayısı da 625 olarak belirlemiştir (en-Nevevī, el-Minhāc Şerḥu Muslim b. el-Ḥaccāc, 1929, s. 16 c.1)

olmuştur. Bunun yanı sıra el-Buḫārī, bu hocalarından az sayıda hadis rivayet etmiştir. Oysa Muslim'in zayıf denilen rāvīleri, üst tabakalardandır ve onlarla bire bir görüşme şansı da olmamıştır. Üstelik Muslim'in bu kişilerden rivayeti de çokça olmuştur (es-Seḫāvī M. b., 2005, s. 52 c.1).

III. *Ṣaḥīḥayn*'da eleştirilen hadis sayısı 210'a yakındır, bunlardan 80 kadarını el-Buḫārī taḫrīc ederken, 32 tanesi müşterek, geriye kalan 98 hadisi sadece Muslim taḫrīc etmiştir (el-Ḳārī, s. 279).

Âlimler tarafından bu konuda söylenenleri aktardıktan sonra bazı hususlara dikkat çekmek faydalı olacaktır. Örneğin bizce bu karşılaştırmada sunulan delillerin bir kısmı tatmin edici olmakla birlikte geriye kalan diğerleri için bunu söylemek zor. Zira el-Buḫārī'nin Muslim'den daha âlim olması ve onun Muslim'in hocası olması, bizce el-Buḫārī'nin *Ṣaḥīḥ'ini* Muslim'in *Ṣaḥīḥ'*inden daha üstün kılmaz. Belki de bunu en güzel şekilde açıklayacak örnek el-Buḫārī ve Aḥmed b. Ḥanbel örneğidir. Zira Aḥmed b. Ḥanbel el-Buḫārī'nin hocası ve ondan daha âlim olmasına rağmen[48] âlimlerin nezdinde, Aḥmed b. Ḥanbel'in *Musned*'i el-Buḫārī'nin *Ṣaḥīḥ*'iyle boy ölçüşecek bir konumda değildir.

Hakeza el-Buḫārī'nin, *Ṣaḥīḥ'ini* yüzbinlerce rivayet arasından seçtiği hadislerden meydana getirmesi ve oluşacak herhangi bir hatanın önüne geçmek için kitabın telifini yavaş ve titizlikle yapıp bunu 16 yıl gibi uzun bir zamana yayması da bir tercih sebebi olmayabilir. Çünkü Müslim'de *Ṣaḥīḥ*'ini, 300 bin rivayet arasından seçtiği hadislerden meydana getirmiş ve bunun telifini 15 yıla yaymıştır (Kandemir M. Y., 1997, s. 124).

[48] Bu yargıya varmamızın sebebi şudur, *el-Buḫārī, Ṣaḥīḥ'ini* telif ettikten sonra incelesi için dönemin meşhur hadis âlimi olan Aḥmed b. Ḥanbel'e götürür. Aḥmed b. Ḥanbel inceledikten sonra içindeki dört hadis hariç diğerlerinin sahih olduğunu söyler (el-ʿAsḳalānī İ. Ḥ., s. 7 c.1; Çakın K. , 1997, s. 100). el-Buḫārī'nin bu uygulaması bizce Aḥmed b. Ḥanbel'i hadis alanında kendisinden daha üst bir otorite olarak kabul ettiğinin bir göstergesidir.

Muʿaʿan rivayetler konusuna baktığımızda bunun da *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*'yi *Ṣaḥīḥu Muslim*'e tercih etmek için yeterli bir sebep olmadığını söyleyebiliriz. Zira bu konuda yapılan araştırma sonuçlarına baktığımızda karşımıza şöyle bir gerçek ortaya çıkmaktadır: Evet *Ṣaḥīḥu Muslim*'de bu türden 15 rivayet mevcuttur. Muslim bunlardan iki şekilde istifade etmiştir. Ya asli rivayet olarak alır ve onları kuvvetli şāhid ve mutābiʿlerle destekler veyahut onları asli rivayetleri desteklemek için şāhid ve mutābiʿ olarak alır. Yani aslında kitabın güvenirliğine halel getirecek bir durum söz konusu değildir.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus daha var. O da şudur ki, burada yapılan karşılaştırmalar ve varılan sonuçlar bir genellemeden ibarettir. Yoksa hiç kimse *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*'de bulunan her bir hadisin *Ṣaḥīḥu Muslim*'de bulunan her bir hadisten daha sahih olduğunu söylememiştir (ʿItr, 1979, s. 257). Zira bir konuda gelen farklı iki hadisten birinin *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*'de olması onu her zaman *Ṣaḥīḥu Muslim*'de gelen hadisten daha sahih yapmayacağı gibi, sadece *Ṣaḥīḥi Buḫārī*'de olmak bir hadisi zayıf olmaktan da kurtarmayacaktır. Örneğin Hz. ʿĀ'işe(h)'den rivayet edilen ve hem *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī* hem de *Ṣaḥīḥu Muslim'de* bulunan şu hadisi ele alalım:

Hz Peygamber (a.s.v)'in bazı eşleri, O'na, "Bizden hangimiz sana daha önce kavuşacaktır?" diye sordular. Hz. Peygamber de "Sizden kolu en uzun olanınız" diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in hanımları bir kamış alıp kollarını ölçmeye başladılar. Sevde(h)'nin içlerinde "en uzun kollu" olduğu ortaya çıktı. (Resûlulahın vefatından) sonra öğrendik ki, uzun koldan amaç, sadakaymış. Bizden Hz. Peygambere ilk kavuşan (vefat eden) o oldu ve o, sadaka vermeyi severdi (el-Buḫārī, 2001, s. 110 c.2).

Aynı olayı anlatan rivayet *Ṣaḥīḥu Muslim*'de ise şu şekildedir:

Hz Peygamber eşlerine hitaben "sizden bana en çabuk kavuşan kişi, kollu en uzun olanınızdır" buyurdu bizde bunun akabinde kollarımızı karşılaştırarak hangisinin uzun

olduğunu anlamaya çalıştık. Bizden en uzun kollu olanı Zeyneb'ti çünkü o, el işlerini yapar ve onunla sadaka bulunurdu (Muslim, 2006, s. 1147).

Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī ve Ṣaḥīḥu Muslim'deki bu rivayetlerin varyantları değişik olmakla birlikte her iki rivayet de Hz. ʿĀʾişe(h)'den gelmektedir. *Ṣaḥīḥi Buḫārī'deki rivayette* açık bir şekilde olmasa da zamirlerden anlaşıldığı kadarıyla, Hz. Peygamberden sonra vefat eden ilk eşinin Sevde(h) olduğu geçmektedir. Buna mukabil *Ṣaḥīḥi Muslim*'de bu kişin Zeyneb olduğu geçmektedir. Peki, hangisi doğru?

Yukarıda yapılan mukayeseleri göz önünde bulundurarak, el-Buḫārī'nin rivayeti doğrudur demek, mantıklı gelse de, maalesef bu, pek de isabetli bir karar olmayacaktır. Zira tarih kitaplarındaki veriler bize, Muslim rivayetinin doğru olduğu konusunda ışık tutmaktadır. Hatta el-Buḫārī'yi Muslim'e tercih eden en-Nevevī bile , *Ṣaḥīḥi Buḫārī*'deki bu rivayetin herkes tarafından yanlış kabul edildiğini söylemektedir, keza İbn Ḥacer de bu rivayetinin hatalı olduğunu kabul etmiştir (en-Nevevī, 1929, s. 9 c.16; el-ʿAsḳalānī İ. Ḥ., s. 287 c.3). Bu tip örnekleri çoğaltabiliriz[49] lakin konu uzayacağından biz bununla yetinelim. Ezcümle bu tür durumlarda peşin kabullerden kaçmak ve her rivayeti teker teker araştırmak daha sağlıklı sonuçlar verecektir.

3.2.1.3. *Ṣaḥīḥu Muslim*'deki Hadislerin Sıhhat Durumu

Ṣaḥīḥu Muslim'deki bütün hadisler sahih midir? Aslında bu soruya genel geçer bir cevap vermek pek de doğru olmayabilir. Zira hadisçiler bütünü tarafından kabul görmüş bir "sahih hadis" tanımı olduğunu söylemek pek de mümkün değil. Kaldı ki böyle bir tanımın olduğunu varsaysak bile, rāvīnin adaleti ve zaptıyla alakalı, ṭabaḳāt kitaplarında verilen bilgiler sübjektif olduğundan hadisler hakkında, sahih veya zayıf hükmünü vermekte sübjektif bir yargıdan öteye geçmeyecektir. Doğal olarak bu da bir hadis

[49] Mesela *Ṣaḥīḥi Buḫārī*'de ʾİsrāʾ hakkında gelen Şerīk hadisini, bu konuda gelen, *Ṣaḥīḥi Muslim*'deki hadislerle mukayesesi yapılabilir.

hakkında farklı kişiler tarafından farklı hükümlerin verilmesine sebep olmaktadır. Biz bu konudaki detayları şimdilik bırakıp Muslim'in kendi *Ṣaḥīḥ*'i hakkında ne dediğine bakalım.

Muslim *Ṣaḥīḥ*'in mukaddimesini irat ederken bir diyalog içinde olduğunu ve bu diyalogdan anlaşılan, Muslim'in, bu kitabı kişi veya kişiler tarafından yapılan istek üzerine yazmamaya başladığını ve yazmadan önce bu kişilere, kitabında takip edeceği metodu hakkında bilgi verdiğini daha önceden zikretmiştik. Muslim burada Hz. Peygambere isnād edilen haberleri 3 kısma ayırmıştır. Bunlardan birinci kısım, güvenilir, zabıt ve aynı zamanda rivayetlerinde ş̱iḳarāvīlere muhalefeti ve yanlışları nadir olanların rivayet ettiği haberler. İkinci kısım, âlim ve güvenilir olmakla birlikte zabt sıfatında birinci kısımdan biraz aşağı olanların rivayet ettiği haberler. Üçüncü kısım ise hadis uydurmakla itham edilen kişilerin rivayet ettiği haberlerdir. Muslim bu kitapta birinci kısımdan olan hadislerden son derece yararlandıktan sonra ikinci kısım hadislere yer vereceğini, üçüncü kısım hadislere ise yer vermeyeceğini söylemektedir (Muslim, 2006, s. 2-3).

Muslim'in burada sarf ettiği ifadeler, âlimler arasında ciddi bir tartışma yaratmıştır. Zira Muslim bu kitabını telif ederken son derece titiz davranmış ve kitabına aldığı hadisleri 300 bin hadis arasından seçmiştir. Bir hadisi taḫric etmek için kendi görüşüyle yetinmeyen Muslim, aynı zamanda, kitabına aldığı hadislerde "herkes tarafından sahih kabul edilme" şartını da aramıştır (Muslim, 2006, s. 191). Nitekim Muslim, dönemin meşhur hadis âlimi olan, Ebū Zurʿa(h) er-Rāzī (ö. 264/878)'ye kitabını göstermiş, Ebū Zurʿa(h)'nın problemli dediği hadisleri kitabından çıkarmış ve sahihtir dediklerini de taḫrīc etmiştir (en-Nevevī, 1929, s. 15 c.1; en-Nūristānī, 2007, s. 88). Zayıf hadisler bir yana ḥasen hadisleri bile bu kitabına almadığını söylemek yerinde olur. Nitekim İmamu'l Ḥaremeyn (ö. 478/1085) 'in "*Bir kişi, el-Buḫārī ve Muslim'in kitaplarındaki hadislerin tümü sahihtir diye yemin etse, bu kitaplar Müslüman âlimlerin tamamı tarafından sahih*

kabul edilmiş olduğundan, yemini yerindedir ve her hangi bir kefaret gerekmez" dediği aktarılmaktadır (en-Nevevī, 1929, s. 19 c.1).

Peki, o zaman Muslim'in burada dediklerinden ne anlaşılmalı?

Bazı âlimler, Muslim'in her tabakadaki kişilerin hadislerden, ayrı ayrı kitaplar telif etmek istediğini, lakin birinci tabakadaki kişilerin hadislerden oluşan elimizin altındaki bu kitabı bitirdikten sonra ikinci tabakaya geçmeden vefat ettiğini söylemişlerdir. Bu görüşü savunanların başında Ebū el-Ḳāsım İbn ʿAsākir (ö.571/1176), Ebū ʿAbdullāḥ el-Ḥākim ve onun talebesi olan Ebū Bekir el-Beyheḳī (ö.458/1066) gelmektedir (en-Nevevī, 1929, s. 23 c.1; en-Nūristānī, 2007, s. 88). Bu görüşü destekleyen bir rivayet de Muslim'in talebesi ve aynı zamanda *Ṣaḥīḥu Muslim* rāvīlerinden olan İbrahim b. Muḥammed b. Sufyān'dan gelmiştir. Onun, "Muslim'in üç tane *musned* telif ettiğini, bunlardan birincisi insanlara okuduğu (elimizdeki kitap), ikincisi ʿİkrime(h) ve Muḥammed b. İsḥāḳ gibi kişilerin rivayetlerinden meydana gelen bir kitap, üçüncüsü ise zayıf kişilerin rivayetinden oluşan bir kitap olduğunu" söylediği rivayet edilir (İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, 1984, s. 94). Bilindiği kadarıyla el-Ḳāḍī (ö. 544/1149) dönemine kadar bu görüşe muhalefet eden kimse de olmamıştır (en-Nūristānī, 2007, s. 88).

İkinci görüşse, Muslim'in mukaddimede dediği bütün şeyleri elimizde bulunan bu kitapta uygulamış olmasıdır. Bu görüşü ilk dillendiren *Ṣaḥīḥu Muslim* şarihlerinden olan, el- Ḳāḍī ʿİyāḍ'dır. el-Ḳāḍī, bu konuya şu şekilde değinmektedir: *"Ebū ʿAbdullāḥ el-Ḥākim'in, Muslim'in dediklerini bu şekilde yorumlaması işin ehli olan birçok kişi tarafından kabul edilmiştir. Lakin taklit zincirlerini kıran ve kendi araştırmasını yapan bir kişi olayın hiç de öyle olmadığını görecektir. Nitekim Muslim mumaddimesinde söz verdiği gibi kitabına ilk iki tabakanın hadislerini almış ve üçüncü tabakanın hadislerini terk etmiştir. Muslim bir babta, mümkün mertebe birinci tabakadakilerin hadislerini zikreder ve bunun ardında ikinci tabakadakilerin isnadını ittibāʿ ve istişhād için getirir.*

Bazen de bir babta birinci tabakanın hadislerini bulamadığında ikinci tabakadaki kişilerin hadislerini asıl olarak getirir. Hakeza Muslim, mukaddimede söz verdiği gibi bu kitapta isnādın ʿilletlerine, rāvīlerin yaptığı taṣḥīflere de değinmiştir" (el-Ḳāḍī, 1998, s. 86-87 c.1).

Konunun devamında el-Ḳāḍī, Muslim'in, söz ettiği kişilerin dışında, bazı âlimler tarafından güvenilir addedilip, bazıları tarafından bidatle itham edilen kişilerden de yararlandığını[50], *Ṣaḥīḥu Muslim*'i araştırıp insaf ehli olan herkesin bu gerçeği kabul edeceğini, ayrıca İbrāhīm b. Muḥammed b. Sufyān dan gelen rivayetin, yukarıdaki görüşü destekleyemeyeceğini de söylemektedir[51] (el-Ḳāḍī, 1998, s. 86-87 c.1).

İbnu'ṣ-Ṣalāḥ bu konuya değişik yerlerde değişik şekillerde değinmektedir. O *Ṣıyāne(h)* adlı kitabının İkinci fasılda, Muslim'in *Ṣaḥīḥ*'inde uygulamaya çalıştığı şartını aktarır ve bu şarta uymayan bazı rivayetler için cevaplar vermeye çalışır. Konun sonunda İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, "*Bütün bunlara rağmen Muslim, kendi şartına uymayan bazı hadisleri kitabına almıştır*" der. Altıncı faslında, el-Ḥākim ve el-Ḳāḍī'nin görüşlerini aktardıktan sonra, iki görüş arasında bir tercihte bulunmaktan kaçınır. Sekizinci fasılda Muslim'in zayıf veya ikinci tabakada ki kişilerden hadis rivayetinde bulunmasını eleştirenlere cevap vermeye çalışan İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, burada, Muslim'in prensibi dışına çıkmasını, bazı sebeplere bağlar. Bu sebepleri sıralayan İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, dördüncü sebebi ise şöyle aktarmaktadır: Muslim indinde ʿālī isnādlı ama zayıf, nāzil isnādlı ama sahih iki varyantlı bir hadis varsa, bunlardan zayıf olan varyantı seçip, sahih olanı, işin uzmanları tarafından

[50] Zayıflığında ittifak olmayıp, bazıları tarafından sahih sayılan bazıları tarafından zayıf sayılan hadise, *el-Muḍaʿʿaf* denilir. Böyle bir hadis türün varlığını dillendiren ilk kişi İbn el-Cevzī'dir.
es-Seḫāvī, *el-Muḍaʿʿaf* hadiste, zayıf olmakla sahih olmamın aynı derecede veya zayıf olmanın daha kuvvetli olmasını şart koşmuştur. Bu tür hadisler, zayıf hadislerin, mertebe olarak üstündedir (el-ʿUŝmānī, 2006, s. 149 c. 1; es-Seḫāvī M. b., 2005, s. 177 c. 1; el-Ġavrī, 2008, s. 739). el-Ḳāḍī, ayrıca *Ṣaḥīḥ'ul Buḫārī*'de de bu tür kişilerin rivayetine yer verildiğini iddia etmiştir (el-Ḳāḍī, 1998, s. 86-87 c.1)

[51] Zira el-Ḥākim, Muslim'in ikinci tabakaya ait olan hadisleri başka bir kitapta derlemek istediğini, yalnız ömrünün yetmediğini söylemektedir oysa İbrāhīm b. Muḥammed'den gelen rivayette (eğer doğruysa), ikinci ve üçüncü tabakaya ait hadislerin toplanıldığı ayrı ayrı kitapların var olduğunu söylemektedir (el-Melībārī, ʿAbḳariyetu el-İmāmu Muslim, 1997, s. 53).

bilindiği için zikretme ihtiyacı hissetmez (İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, 1984, s. 75-100; el-Melībārī, ʿAbḳariyetu el-İmāmu Muslim, 1997, s. 58-60).

İbnu'ṣ-Ṣalāḥ her ne kadar el-Ḥākim ve el-Ḳāḍī'nin görüşlerini aktarırken aralarında bir tercihte bulunmasa da, Muslim'e yöneltilen eleştirilere verdiği cevaplar, onun el-Ḳāḍī'nin görüşünü benimsediğini göstermektedir. Zira İbnu'ṣ-Ṣalāḥ Muslim'in zayıf kişilerden rivayetini inkâr etmek yerine, bu kişilerden neden rivayet ettiğinin haklı sebeplerini arar.

en-Nevevī bu konuya iki yerde değinmektedir. Birincisi kendi mukaddimesinde bu tartışmayı ele alır ve burada el-Ḥākim ve el-Ḳāḍī'nin görüşlerini aktardıktan sonra el-Ḳāḍī'nin görüşünü tercihe şayan bulur. İkincisi ise en-Nevevī, Muslim'in yukarıdaki kavlini şerh ederken "Muslim'in bu dediklerini bu kitapta uygulayıp uygulamadığı konusunda ihtilaf olduğunu fakat tercih edilen görüşün uygulamış olduğudur" demektedir.

Kaynaklarda verilen bilgiler bir arada değerlendirildiğinde burada cevaplanması gereken iki soru olduğunu görüyoruz.

Birincisi, Muslim muḳaddimesinde ne vaat ediyor?

İkincisi, mukaddimesinde vaat ettiklerini, *Ṣaḥīḥ*'inde uygulamakta ne derecede başarılı olmuştur?

Görünen o ki Muslim, kitabındaki hadisleri bab başlıklarının altına yerleştirirken öncelikle delil teşkil etmesi için en sahih hadisleri zikretmiş, ardından önceki hadislerden sağlamlık bakımından aşağı olan hadis(ler)i getirmiştir. Bunun yanı sıra, yeri geldikçe isnādla ilgili sorunlara veya metinde rāvīler tarafından yapılmış bazı yanlışlara da değinmiştir. Her ne kadar Muslim'in bu kitapta sadece sahih hadislerden yararlandığını ve diğer tabakalar için ayrı kitaplar telif etmek istediğini veya telif ettiğini iddia edenler

olsa da, el-Ḳāḍī ve en-Nevevī gibi âlimlerin *Ṣaḥīḥu Muslim*'i araştırıp sunduğu deliller bu iddianın hakikate uymadığını göstermektedir[52]. Bunun yanı sıra el-Ḳāḍī ve İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın verdiği bilgilere göre Muslim zayıf kişilerden de yararlanmıştır. Onun için İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, bir rāvī'yi, sadece *Ṣaḥīḥu Muslim*'de adı geçiyor diye, Muslim'in itibar ettiği kişilerden saymanın, hatalı bir davranış olacağını, Muslim'in bu rāvīden hangi şekilde faydalandığına bakılması gerekliliğine vurgu yapmaktadır (İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, 1984, s. 102).

İkinci sorunun cevabına gelirsek, Muslim'in mukaddimede vaat ettiği şeyi, bu kitapta, tam olarak uyguladığı söylenilemez. Zira Muslim'in bir babta delil olması için öncelikle en kuvvetli hadisi aktarması gerekirken, nadiren de olsa (ʿālī isnād için) zayıf hadisleri delil olarak kullandığı görülmüştür (İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, 1984, s. 100).

Bunun yanı sıra *Ṣaḥīḥu Muslim'de* âlimler tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmış bir takım hadisler bulunmaktadır (Hatiboğlu M. S., 1997). en-Nevevī bile, İmāmu'l Ḥaremeyn'in "*Bir kimse Ṣaḥīḥayn'da sahih hadis dışında hadis yoktur diye*

---

[52] Örneğin Muslim'in vasiyet kitabında Saʿd b. Ebī Vaḳḳāṣ'tan rivayet edilen bir hadisi aktarırken bir keresinde
Muḥammed b. Ebī ʿUmer > eŝ-Ŝeḳafī > Eyyūb es-Seḫteyānī> ʿAmr b. Saʿīd > Ḥumeyd b. ʿAbdurraḥmān > Saʿd'ın üç çocuğu > Saʿd b. Ebī Vaḳḳāṣ> Hz. Peygamber…
İsnadıyla aktardıktan sonra şöyle bir isnād zikreder
Ebū r-Rabīʿ el-ʿAtekī > Ḥammād > Eyyūb es-Seḫteyānī > ʿAmr b. Saʿīd > Ḥumeyd b. ʿAbdurraḥmān > Saʿd'ın üç çocuğu > Hz. Peygamber… (Muslim, 2006, s. 768-769)
En-Nevevī, bu isnādlardan birincisinin *muttaṣıl,* ikincisinin ise, Saʿd'ın çocukları Tabiin olduklarından, *mursel* olduğunu ve Muslim'in burada, bu hadisi rivayet edenlerin, hem *muttaṣıl* hem de *mursel* rivayet ettiklerini göstermek için, her iki varyantı da zikrettiğini söyler (en-Nevevī, el-Minhāc Şerḥu Muslim b. el-Ḥaccāc, 1929, s. 81 c.11).
İkinci bir örnek ise şu hadistir:
ماعاب رسول الله صلى الله عليه وسلم طعاما قط. كان إذا اشتهى شيأ أكله، وإن كرهه تركه
Resūlullāh (a.s.v) hiçbir yemeği eleştirmezdi. (Önüne gelen yemeği) canı çektiğinde yer, istemediğinde bırakırdı (Muslim, 2006, s. 992).
Muslim ilk önce hadisi Yaḥyā b. Yaḥyā, Zuheyr b. Ḥarb, İsḥāḳ b. İbrāhīm > Cerīr > ʾAʿmeş > Ebū Ḥāzim > Ebū Hureyre(h) varyantıyla yukardaki gibi zikreder. Daha sonra
Ebu Bekir b. Ebū Şeybe(h), Ebū Kureyb, Muḥammed b. El-Muŝennā, ʿAmr en-Nāḳid > Ebū Muʿaviye(h) > ʾAʿmeş > Ebū Yaḥyā > Ebū Hureyre(h) varyantıyla şu şekilde aktarır:
ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم عاب طعاما قط. كان إذا اشتهاه أكله، وإن لم يشتهه سكت
en-Nevevī burayı şerh ederken şöyle der: ed-Dāreḳuṭnī (ö. 385/995), bu hadisin illetli[52] olduğunu söylemiş ve Muslim'i bu hadisi kitabına aldığı için eleştirmiştir. Lakin el-Ḳāḍī, burada eleştirilecek bir şeyin olmadığını, zira Muslim'in mukaddimesinde söz verdiği gibi, bazı illetli hadislerin illetini açıklamak için (bilinçli bir şekilde) bu hadisi burada zikrettiğini söylemiştir (en-Nevevī, el-Minhāc Şerḥu Muslim b. el-Ḥaccāc, 1929, s. 26 c.24).

yemin ederse, yemini yerindedir..." sözünü aktardıktan sonra "*Tabi Ṣaḥīḥayn'da bulunup, muteber hadis hafızları tarafından eleştiriye maruz kalan rivayetleri hariç tutmak gerek.*" demekten kendini alıkoyamıyor (en-Nevevī, 1929, s. 30 c.1). Zira en-Nevevī'nin cevaplamaya çalıştığı ve diğer âlimlerin eleştirdiği rivayetleri saymasak bile, en-Nevevī'nin kendisi *Ṣaḥīḥu Muslim'de* 10'a yakın hadisi bu veya şu şekilde hatalı bulmaktadır (Özcan, 2014). Bir örnek vermek gerekirse İbn ʿAbbās'tan gelen şu rivayet güzel bir örnek olacaktır:

Müslümanlar Ebū Sufyān'ın yüzüne bakmıyor ve onunla oturmuyorlardı. O da Resûlullah'a bana üç şey ver (Beni kırma) dedi, Resûlullah da tamam cevabını verdi. Ebu Sufyān bende Arap'ın en güzeli olan, ʾUmmu Ḥabībe(h) bt. Ebū Sufyān var onu seninle nikâhlıyım, Resûlullah tamam dedi. Ebu Sufyān, bende bir de Muʿāviye(h) var onu da kendine kâtip yap, Resûlullah tamam dedi. Ebu Sufyān, bir de, Müslümanlara karşı savaştığım gibi, kâfirlere karşı savaşa bilmem için, beni ʾemīr (askeri komutan) tayin et, Resûlullah tamam dedi (Muslim, 2006, s. 1168).

en-Nevevī, bu hadisin, problemli olmakla meşhur olmuş hadislerden olduğunu belirtmiştir. Zira Ebū Sufyān'ın, Mekke'nin fethinde Müslüman olduğu, herkes tarafından bilinen ve kimsenin bu konuda ihtilaf etmediği bir gerçektir. Oysa Resûlulahın Ummu Ḥabībe(h)yle evliliği bundan uzun zaman önce olmuş bir olaydır. Kaldı ki Ebū Sufyān'ın kâfir olarak Medine'ye geldiğinde, kızıyla yaşadığı olay da, herkes tarafından bilinmektedir. İbnu'ṣ-Ṣalāḥ bu problemi aşmak için bazı cevaplar verir, lakin bu cevaplar, en-Nevevī için pek makul gelmemiş olacak ki bu cevapları savunmak yerine sadece aktarmakla yetinmiştir (en-Nevevī, el-Minhāc Şerḥu Muslim b. el-Ḥaccāc, 1929, s. 63 c.16).

Kanaatimizce en-Nevevī'nin *Ṣaḥīḥu Muslim* ve *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī* karşılaştırırken tercihini *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī* den yana kullanmasında, bu ve benzeri rivayetlerin ziyadesiyle etkisi olmuştur.

3.2.1.4. Sahih Hadisin Bilgi Değeri

Sosyal bir canlı olan insan, doğası gereği hemcinsleriyle iletişim kurma mecburiyetini hisseder. Bu iletişimin çok büyük bir bölümü ise konuşma sayesinde gerçekleşmektedir. Yapılan bu konuşma sayesinde kişi karşı tarafa isteklerini, dileklerini, fikirlerini ve düşüncelerini aktarabilmektedir. Kişinin karşı tarafla iletişim istek ve ihbar olmak üzere iki şekilde olur. Örneğin bir insanın yüce Allah'a hitaben "Allah'ım beni bağışla", çocuğuna hitaben "Sakın eğitimini aksatma" veya "Bugün okula gittin mi?" demesine mantık biliminde "ṭaleb" (istek) denilmektedir. Aynı şekilde kişinin, "Hz. Peygamber Mekke'den Medine'ye hicret etti", "İstanbul Türkiye'nin başkentidir" ve "Yarın hava güzel ise, ben geziye çıkacağım" demesi olmuş, olan veya olacak bir durumu ifade ettiğinden buna da ihbar denilmektedir. Bu ikinci kısma ise mantık biliminde "ḳaḍiye(h)" (önerme) denilir (ed-Demenhūrī, 1939, s. 11).

Mantık bilimcileri, önermeyi: "Öyle bir sözdür ki bunu söyleyenin hakkında doğrudur veya yanlıştır denilebilir" olarak tanımlamışlardır. Yani bir önerme (harici karineler göz ardı edildiğinde) sadece önerme olduğu için doğru da olabilir yanlış da. Zira önerme dediğimiz, bir insanın bir şey hakkında hüküm vermesidir. Tabii olarak bu insanın (kim olursa olsun) bilerek veya bilmeyerek doğruyu veya yalan söyleme ihtimali her zaman mevcuttur. Lakin harici karineler sayesinde önerme sadece doğru veya sadece yanlış olabilir. Örneğin kişi muhatabına "ateş sıcaktır" dediğinde, bu önerme ilk etapta doğru veya yanlış olma ihtimali taşıdığı halde muhatabın ateşe dokunarak sıcak olduğunu

anladıktan sonra, artık "ateş sıcaktır" önermesi sadece doğrudur. Başka bir önermede ise bunun tam tersi olabilir misal "İstanbul Türkiye'nin başkentidir" önermesi ilk önce doğru veya yanlış olma ihtimalini taşırken, muhatap, gerekli bilgi mercilerine başvurarak bu önermenin yanlış olduğunu anladıktan sonra, bu önerme sadece yanlıştır. Tabi bu dediklerimiz doğru veya yanlış olması kanıtlanabilir önermeler için geçerlidir, yoksa kanıtlanması mümkün olmayan bir önerme her zaman doğru veya yanlış ihtimali taşımaktadır. Buraya kadar ki bilgiler genellikle mantık biliminin ilgilendiği konulardır.

Peki, mantık biliminin sahasına giren bu bilgilerin bizim konumuzla ne alakası var? Diye sorarsanız. Bizim konumuzla alakası şudur, hadis adı altında bize gelen bütün tarihi rivayetler aslında birer önermedir. Zira hadis dediğimiz şey özünde Hz. Peygamberden sonra gelenlerin onunla ilişkili bir konuda verdiği hükümler yani önermelerdir. Harici karineler değerlendirme dışı tutulduğunda, bize intikal etmiş herhangi bir hadis metni de, tıpkı sıradan bir önerme gibi, eşit düzeyde doğru veya yanlış olma ihtimalini taşımaktadır. Bu konuda herkesin ittifak edip, muhalefet etmeyeceği kanaatindeyiz. Burada merak konusu olan, bir hadisin sahih olabilmesi için gereken, rāvīnin adaleti, zaptı, rivayetin muttaşıl olması gibi harici karineler, hadislere eklendiğinde, hadisin bilgi değerinde bir değişikliğin olup olamayacağıdır. Yani bu karineler bir rivayet hakkında "kesin doğrudur" demek için yeterli olacak mıdır?

Bu sorunun cevabı İslam âlimleri arasında en çok tartışılan konuların arasında gelmektedir. Lakin bu tartışmalar bizim yaptığımız gibi sahih hadisin özelinde değil de, sahih hadisin bir üst kısmı olan haber-i vāḥid etrafında yapılmıştır. Tabii olarak bizde konuya haber-i vāḥid üzerinden değineceğiz.

Rāvīsi güvenilir olduğu takdirde Resûlullah döneminde haber-i vāḥidle amelde bir sıkıntı yoktu. Nitekim Resûlullah bir sahabinin, ramazan hilalini gördüğünü söylemesiyle orucu başlatmış, Musʿab b. ʿUmeyr'i Medinelilere, Muʿaẕ b. Cebel'i Yemenlilere dini

öğretmek için göndermiştir. Bunun yanı sıra sahabeden münferit kişileri birçok kere gayri Müslim idarecilere dini tebliğ için göndermiştir (Ertürk, 1996, s. 350). Resûlulahın bu uygulamalarında haber-i vāḥidin o dönemde dini bir delil hüviyetine sahip olduğu aşikârdır. Resûlulahın vefatından sonra bazı istisnalar hariç, haber-i vāḥid ashap tarafından da her konuda dini bilgi kaynağı kabul edilmiştir. Ancak h. I. yüzyılın son yarısında siyasi ve itikadī mezheplerin ortaya çıkması, hadis uydurma faaliyetlerinin başlaması, bunların sonucu olarak insanların birbirilerine duydukları güvenin zedelenmesiyle, haber-i vāḥidin dini bilgi kaynağı olup olamayacağı konusu Müslümanlar arasında tartışılmıştır (Ertürk, 1996, s. 351; Yücel, 2017, s. 166).

Haber-i vāḥid, İslam âlimleri arasında birçok yönden tartışma konusu olmasına rağmen, bu tartışmaların detayları hem çok uzun olduğundan, hem de konumuz dışına çıkacağından bu detayları burada vermek gibi bir düşüncemiz mevcut değildir. Ancak en-Nevevī'nin Mukaddimesinde bu konuya değinmesi, değinmekle kalmayıp bir görüş beyan etmesi ve bu görüşün seleflerinden olan bazı âlimlere muhalif olması, bizim bu konuya değinmeden geçmemizi engellemiştir. Biz de burada en-Nevevī'nin hem İslam hukukçusu, hem muhaddis hem de kelamcı bir kimliğe sahip olduğunu (ed-Dakr, 1994, s. 158) göz önüne alarak, bu disiplinlerdeki âlimlerin haber-i vāḥid hakkındaki görüşlerine biraz değinmek istiyoruz. Bu şekilde haber-i vāḥid ile ilgili gelişmelerin en-Nevevī dönemine gelene kadar hangi şekillerde geliştiğinin ufak bir portresini çizerek, onun haber-i vāḥid hakkındaki görüşünde kim(ler)den etkilendiğini ve hangi kimliğinin ön plana çıktığını tespit etmeye çalışacağız.

Konuya geçemeden önce şunu belirtmeliyiz ki bu konuya değinen özellikle en-Nevevī'den sonra gelen birçok kişi, haber-i vāḥid ve muttefekun ʿaleyh olan haber-i vāḥid arasında bir fark gözetmeden görüş beyanında bulunmuşladır. Bunun neticesinde âlimlerin haber-i vāḥid hakkında serdettikleri görüşlerin arasında kaotik bir durum ortaya

çıkmaktadır. Biz bu durumu aşmak için haber-i vāḥid ve muttefeḳun ʿaleyh olan haber-i vāḥidi ayrı ayrı başlıklar altında değerlendireceğiz.

3.2.1.4.1. Kelamcılara Göre Haber-i vāḥid

Hariciler ve Mutezile

Harici ve Mutezili âlimler, haber-i vāḥidin geliş kanalında bulunan kişilerin, hata yapma veya yalan söyleme ihtimali taşıdığından, güvenilir bir bilgi kaynağı olarak görmemişlerdir. Doğru olma ihtimali yüksek de olsa, mutevātir hadis derecesine ulaşamadığından, bu tür haberler üzerine inşa edilmiş inanç esasları, Mutezile tarafından kabul görmemiştir. Meşhur Mutezili âlim Bişr b. Ġiyāṯ el-Merīsī (ö.218/833), Hz. Peygamber döneminde yazıya geçirilmemiş ve doğruluğu sadece isnāda dayanan haber-i vāḥidlerin arasına mevzu hadislerin karışma ihtimali üzerine durarak, bu tür haberlere istinaden oluşturulmuş kabir azabı, Munker ve Nekir'in sorgulaması, Sırat ve Mizan gibi inanç unsurlarının varlığını ret eder (Yücel, Hadis Tarihi, 2016, s. 71). Bunun yanı sıra İbn Ḥazm(ö. 456/1064), kesin bilgi ifade etmediğini savunan Mutezile ve Haricilerin, ameli konularda da haber-i vāḥidin gerekliliğiyle amelin vacip olmadığı kanaatini taşıdıklarını söylemiştir (İbn Ḥazm, s. 120 c.1).

Ehl-i sünnet

Ehl-i sünnet kelamcılarının haber-i vāḥid konusundaki görüşleri birbirilerine yakınlık içerisinde olduklarını söyleyebiliriz. Eşʿariyye(h) ekolünün kurucusu olan, Ebū'l Ḥasen el-Eşʿarī'nin (ö.324/936), haber-i vāḥidin bilgi değeri hakkında bir beyanatına kaynaklarda rastlanmamaktadır. Fakat bazı âlimler, el-Eşʿarī'nin, haber-i vāḥidin hem ameli hem de itkadī konularda delil olacağı görüşünü benimsediğini iddia etmişler. Lakin bu iddia, onu destekleyecek delillerden yoksun olup, bir yorum olmaktan öteye geçmemektedir. Nitekim imam el-Eşʿarī'den sonra gelen ve Eşʿariyye(h) ekolüne mensup

hiçbir âlimin bu görüşü benimsememiş olması, ortaya atılan bu iddia hakkında kuşku uyandırmaktadır (Yücedağ, 2014, s. 174).

Māturīdiyye(h) mezhebinin kurucu imamı Ebū Manṣūr el-Māturīdī'ye (ö. 333/944) göre haber-i vāḥid, amel gerektiren bir bilgi ifade etmesine rağmen, bağlayıcılığı ve Hz. peygambere nispeti mutevātir haber dercesine ulaşmamaktadır. Ona göre ameli konularda haber-i vāḥid, ne tamamen terk edilmeli ne de peşinen kabul edilmelidir. Bilakis haber-i vāḥid hakkında, rāvīlerinin durumu araştırıldıktan ve kesin delillerle mukayesesi yapıldıktan sonra bir karara varılır. Varılacak bu karar zanna dayansa da sorun değildir. Çünkü bilgi edinme araçlarının en üst seviyesinde olan hisler bile, bazen yetersiz kalabilir ve bu hislerle elde edilen bilgi de galip zanna dayanmaktadır[53] (el-Māturīdī, et-Tevḥīd, 2001, s. 72; el-Māturīdī, Teʾvilātu'l Ḳurʾān, 2007, s. 268 c.12; Sönmez, 2011, s. 41).

el-Cuveynī'ye göre kesin bilgi ifade eden haber, mutevātir haberdir. Haber-i vāḥid ise, beraberinde onu takviye edecek harici bir unsur varsa kesin bilgi ifade eder aksi takdirde ifade edeceği bilgi değeri, zannın ötesine geçememektedir. Lakin el-Cuveynī, her iki tür haberinde ifade ettiği bilginin, sanılanın aksine gereklilikten doğmadığını, bilakis devam eden âdetten kaynaklandığını söyler[54] (el-Cuveynī, 2009, s. 317-321).

Ehl-i sünnet âlimlerinden el-Bakıllānī (ö.403/1013), el-Ġazzālī (ö.505/1111), Ebū'l Muʿīn en-Nesefī (ö. 508/1115) , Faḫreddīn er-Rāzī (ö.606/1210) vb. birçok kişi de haber-i vāḥidin kesin bilgi ifade etmediğini görüşündedir (Aydın, 2003, s. 81-84; Yücedağ, 2014, s. 175-176).

---

[53] Örneğin uzaktan bir karartı gören bir kişinin onu insan sanıp, yanındakilere "Orada bir insan var" demesi veyahut masada oturmuş bir kişinin mutfaktaki birine "Buz getir" diye seslendiğinde karşı tarafın onu tuz olarak anlaması gibi. Burada hislerle elde edilen bilgiler zannı galibe dayanmaktadır.

[54] Yani belirli bir sayıya ulaşmış insanların yalan üzerine birleşmelerinin, mümkün olmamasının nedeni addet olmasından gelmektedir. Keza mutevātir sayısına ulaşamayan kişilerin rivayet ettiği haberlerinde doğru veya yanlış olma ihtimali de âdetten kaynaklanmaktadır. Eğer mutevātir sayısına ulaşmış bir gurubun devam âdetin dışında mesela bir insanın uçtuğunu ihbar etseler bu kesin bil ifade etmemektedir. el-Cuveynī, bu şekilde mutevātir haberin nadiren de olsa, bazen kesin bilgi ifade etmediğini ve haber-i vāḥidin de bazen kesin bilgi ifade edebileceği söylemektedir.

Kısaca söylemek gerekirse kelamcılar, haber-i vāḥidin kesin bilgi ifade etmeyeceği hususunda aynı görüşü paylaşmış olmalarına rağmen Ehl-i sünnet âlimleri, Harici ve Mutezile âlimlerinin aksine, ameli konulara, haber-i vāḥidin gerektirdikleriyle amelin vacip olduğunu söylemişler (İbn Ḥazm, s. 120 c.1).

3.2.1.4.2. İslam Hukukçularına Göre Haber-i Vāḥid

Hanefiler

Hanefi hukukçuları, haber-i vāḥidin kesin bilgi ifade etmediği konusunda ittifak etmelerine rağmen ameli konularda ilim ifade edip etmediği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mezhebin kurucu imamı olan Ebū Ḥanīfe(h)den (ö. 150/767) gelen meşhur görüşe göre, İslami yasamada rey ve kıyas haber-i vāḥidden önce gelir[55]. Bu görüş gerçekten ona mı ait yoksa ondan sonra gelen mezhep müntesiplerinin ilke edindiği bir prensip midir? Tartışma konusu olmuştur. Fakat gerçek şu ki Ebū Ḥanīfe(h)'nin, haber-i vāḥidin kabulünde aradığı şartlar, diğer mezheplere nazaran son derece ağırdır ve bundan dolayı eleştiriye maruz kalmıştır (eṣ-Ṣāliḥ, 2009, s. 308). Hanefi âlimlerinin bu konudaki görüşlerine baktığımızda, haber-i vāḥidin bir bilgi sağladığı konusunda hemfikir oldukları, lakin bu bilginin ne kadar değerli olduğu konusunda ihtilafa düştüklerine şahit oluyoruz. Örneğin, Ebū Yūsuf (ö. 182/798), el-Ceṣṣāṣ(370/981) ve diğer bazı Hanefi âlimleri, haber-i vāḥidi, ḥad ve kefaret gibi konuların tümünde delil olarak kabul ederken, el-Kerḫī (ö.340/952), Faḫru'l ʾİslām(ö. 482/1089) ve Şemsu'l ʾE'imme(h) gibi diğer âlimler bunu kabul etmemişlerdir (eş-Şinḳiṭī, 2002, s. 264).

[55] Bir kişi oruçluyken unutarak yemek yerse ve daha sonra orucunun bozulduğunu düşünerek yemeye devam ederse Hanefilere göre o kişiye sadece kaza gerekir. Çünkü bu kişi, insanların normalde şüpheye düştüğü bir konuda şüpheye düşmüş ve bu şüpheyle orucunu bozmuştur. İmam Muḥammed, burada "eğer bu kişiye "Orucunu tamamla" (İbn Ḥibbān, 1993, s. 288 c.8) hadisi ulaşmadıysa" kaydını düşmektedir. Çünkü orucunu bozan bu kişi, eğer bu hadisi duymuşsa o zaman şüpheye düşülecek bir durumun mevcut olmadığını söyler. Lakin Ebū Ḥanīfe(h)nin, "haber-i vāḥidin delalet ettiği bilginin kesin olmadığını, kesin olmayan bir bilgiyle buradaki şüphenin bertaraf olamayacağından, kefaretin de gerekmediğini" söylediği nakledilmiştir. (es-Seraḫsī, 1993, s. 80 c.3).

Malikiler

Maliki hukukçularına göre haber-i vāḥidin gerekliliğiyle amel vaciptir. Fakat ifade ettiği bilgi kesin değildir (İbnu ʿAbdilber, 1967, s. 7 c.1). İmam Mālik'ten bu konuda değişik görüşler rivayet edilmiş olmakla birlikte meşhur görüşünde haber-i vāḥidin zan ifade ettiğini söylemiştir (el-Bācī, 2003, s. 26). Maliki mezhebinde haber-i vāḥidin zanni bilgi ifade ettiğinin en bariz göstergesi, Medine ehlinin uygulamalarına ters düşen haber-i vāḥidlerin terk edilmesidir. Nitekim Malikilere göre Medine ehlinin uygulaması, bir topluluğun diğer topluluktan rivayeti olduğundan mutevātir haber gibidir. Haber-i vāḥidin, mutevātir haber karşısında zayıf kaldığı ise aşikârdır. Bundan dolayı Malikiler, "*Alıcı ve satıcı ayrılmadıkça (alışverişi geçerli kılma veya bozmada) muhayyerdirler*" (el-Buḫārī, 2001, s. 58 c.3; Muslim, 2006, s. 712) hadisini Medine ehlinin uygulamasına muhalif olduğundan ret etmişlerdir (el- Ḳāḍī, s. 51-52 c.1; ed-Dusūkī, s. 91 c.3).

Şafiiler

Şafii hukukçuları da genel olarak, önceki iki mezhebin âlimleri gibi haber-i vāḥidin kesin bilgi ifade etmediğini söylemişlerdir. Kuşkusuz Şafii mezhebinde haber-i vāḥid hakkında görüşü en çok merak edilen imam eş-Şāfiʿī'dir. Zira sünnetin en büyük savunucularından biri olan eş-Şāfiʿī, daha önceki konularda değindiğimizi gibi, haber-i vāḥidin tanımını yapan ilk kişilerden biridir. eş-Şāfiʿī, haber-i vāḥid in hüccet ola bilmesi için taşıması gereken şartları söylemiş ama bu haberin ifade ettiği bilgi değerinden açık bir şekilde söz etmemiştir. Lakin eş-Şāfiʿī'den sonra gelen alimler, eş-Şāfiʿī'nin, haber-i vāḥidin zan ifade ettiği görüşünde olduğunu söylemişlerdir[56] (İbn Ḥazm, s. 19 c.1; İbnu ʿAbdilber, 1967, s. 7 c.1). Keza Şafii âlimlerinden Muḥammed b. ʿAbdullāh eṣ-Ṣayrafī

[56]Evet, her ne kadar eş-Şāfiʿī bu konuda açık şekilde bir fikir beyan etmemişse de, ona göre haber-i vāḥidin zan ifade ettiğini, *er-Risāle(h)*'nin satır aralarında bulmak mümkündür (eş-Şāfiʿī, er-Risāle(h), s. 599). Herhalde âlimler de eş-Şāfiʿī'nin bu görüşüne, bahsettiğimiz şekilde vakıf olmuşlardır.

(ö. 330/942), Ebū ʾİsḥāḳ eş-Şīrāzī, İbn Daḳīḳulʿīd (ö.702/1302) vb. birçok kişi eş-Şāfiʿī gibi haber-i vāḥidin kesin bilgi ifade etmediği görüşünü benimsemişlerdir (paldf.net, 2018).

Hanbeliler

Hanbeli mezhebinin haber-i vāḥid hakkındaki görüşleri diğer mezheplerden biraz farklılık göstermektedir. Zira ʾAḥmed b. Ḥanbel 'den haber-i vāḥid ile ilgili iki farklı görüş rivayet edilmiştir. Birinci rivayette haber-i vāḥidin kesin bilgi ifade etmediği nakledir. Zaten Hanbelilerin çoğunluğu, özellikle de son dönemdekiler bu düşüncededirler. Hanbeli âlimi İbn Ḳudāme(h), *Mantıklı olanın bu görüş olduğunu söyler. Zira eğer haber-i vāḥid kesin bilgi ifade etseydi, o zaman birbirine zıt olarak rivayet edilmiş iki tane haber-i vāḥidin mevcut olmaması gerekirdi. Çünkü iki zıttın aynı anda var olması, aklen mümkün değildir. Oysa hadis külliyatına baktığımızda birbirinin zıttı olan birçok haber-i vāḥid mevcuttur. Bu da demektir ki haber-i vāḥidin ifade ettiği bilgi, kesin bilgi değildir* der. Aḥmed b. Ḥanbel 'den rivayet edilen ikinci görüş ise haber-i vāḥidin kesin bilgi ifade ettiğidir. Nitekim "Ruʾyet" konusunda gelen haber-i vāḥidlerin kesin bilgi ifade ettiği, ondan nakledilmiştir. Lakin Aḥmed b. Ḥanbel'e göre, itikadī konularda gelen bütün haber-i vāḥidler kesin bilgi ifade edip etmediği, kesin bilgi ifade ediyor dediği haber-i vāḥidlerin, bilinenin dışında bazı kriterlere sahip olup olmadığı Hanbeli âlimleri arasında ciddi tartışma konusu olmuştur (İbn Ḳudāme(h), 1998, s. 308 c.1; paldf.net, 2018).

Zahiriler

Kuşkusuz haber-i vāḥidin kesin bilgi ifade ettiğini, en hararetli şekilde savunanlardan biri, Zahiri mezhebinin temsilcilerinden olan İbn Ḥazm'dır. *el-ʾİḥkām* adlı eserinde haber-i vāḥid konusuna değinen İbn Ḥazm, ilk önce kendilerine muhalif düşünenlerin görüşünü açıklar, daha sonra bir yandan verdiği örnekler üzerinden kendi

görüşünü ispat etmeye çalışırken, diğer yandan karşı tarafın dayanaklarını da çürütmeye çalışır. İbn Ḥazm, ayrıca Ḥāris b. ʾEsed el-Muḥāsibī(ö. 243/857), Şafiilerden Ebū ʿAlī el-Kerābisī (ö.248/863) ve Zāhiri mezhebinin kurucu imamı olan Dāvūd b. ʿAlī (ö 270/884) gibi âlimlerin de bu görüşte olduğunu söyler (İbn Ḥazm, s. 119 c.1; es-Suyūṭī, 2010, s. 132-133).

3.2.1.4.3. Hadis Âlimlerine Göre Haber-i Vāḥid

Konu haber-i vāḥid olunca şüphesiz konun uzmanı olan hadisçilerin ne dediği büyük önem taşımaktadır. Zira hadislerin sahih, ḥasen, zayıf ve mevzu kısımlarını en iyi bilen hadisçiler, hangi hadislerin delil olup hangilerinin olmayacağını da en iyi bilen onlardır[57]. Hadis kaynaklarına baktığımızda kitabında bu konuya yer verenin sadece el-Buḫārī olduğunu görmekteyiz (Ertürk, 1996, s. 351). Nitekim o *Ṣaḥīḥ*'inde 6 bab ve 20 hadisten meydana gelen, *Kitābu ʾAḫbāri'l ʾĀḥād* adlı bir bölüm açmış ve burada haber-i vāḥidin dinde delil olduğunu ispatlamak için Resûlullah döneminden örnekler vermektedir. Bunlardan özellikle Resûlulahın dini tebliğ için, müşrik olan Arap kabillerine ve dönemin gayri Müslim hükümdarlarına gönderdiği elçilerin durumunu konu edinen rivayetler, haber-i vāḥidin dinde delil olduğunu savunan kişiler için referans olmuştur. Fakat el-Buḫārī burada bu başlığı açmasındaki amacını açıklamamıştır. Bundan dolayı el-Buḫārī'nin buradaki amacını açıklamaya çalışan âlimlerden farklı beyanlar gelmiştir[58].

---

[57] Nitekim İbn Teymiyye(h), kitaplarına aldıkları hadislerden yola çıkarak birçok kelamcı ve felsefecinin, sahih ile zayıf, sahih ile mevzu hadisi birbirinden ayırt edebilecek düzeyde olmadığını söyler (Aydın, 2003, s. 79). Bu yüzden bu kişiler, bazen, kitaplarına aldıkları zayıf bir hadis üzerinden, mutlak hadisin bilgi değerini tartışmaya açarlar. Oysa bu hadis zayıftır ve bu kişiler bunun farkında değillerdir.

[58] İbn Ḥacer, bu bölümün ilk bāb'ı olan "*Doğru sözlü bir kişinin getirdiği haberle, ezan, namaz, oruç, ferāʾiḍ ve ahkâm konularında amel etmenin cevazı hakkında gelenler*" kısmını şerh ederken, el-Buḫārī'nin bu babta, birden fazla rāvī tarafından rivayet edilmedikçe haber-i vāḥidi hüccet kabul etmeyenlerin görüşünü ret etmek istediğini söylemiştir (el-ʿAsḳalānī İ. Ḥ., s. 233 c.13). Buna karşın el-ʿAynī, olaya

el-Ḫaṭīb el-Baġdādī, *el-Kifāye(h)*'de haberin iki kısma ayrıldığını, bunlardan mutevātir olanı öyle bir topluluk tarafından rivayet ediliyor ki bu sayıdaki bir topluluğun yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan haber olarak tanımlar ve böyle bir yolla gelen haberin kesin bir bilgi ifade ettiğini söyler. el-Ḫaṭīb, haber-i vāḥidi ise, bahsi geçen vasıflara haiz olamayan haber olarak tanımladıktan sonra, bu tür bir haberin bir topluluk tarafından bile rivayet edilse yine de ilim ifade etmeyeceğini söyler (el-Ḫaṭīb el-Baġdādī, s. 16). Başka bir yerde ise kişinin, dinde kesin bilmesi emredilen konularda haber-i vāḥidin kabul edilemeyeceğini zira bu tür haberlerin Resûlullah'a aidiyeti kesin olmadığından bunlarla kesin bir ilmin sabit olması da düşünülemez demiştir (el-Ḫaṭīb el-Baġdādī, s. 432).

Sahih hadisin kesin bilgi ifade etmediğini savunanlardan biri de bizce İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'tır. İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, *Muḳaddime*'sinde sahih hadisin tanımını yaptıktan sonra şu ifadeleri kullanmaktadır: Bir hadise sahihtir denildiğinde, bu, o hadisin, isnadının muttasıl ve bahsi geçen vasıflara haiz olduğu anlamına gelmektedir. Bu demek değildir ki bu hadis kesinlikle doğrudur. Keza bir hadis için sahih değildir denildiğinde de, bu, o hadisin kati bir suretle yalan olduğu anlamına değil, bilakis bu hadisin sahih olması için taşıması gereken bazı şartlara haiz olmadığı anlamına gelmektedir (İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, 1986, s. 13-14).

Haber-i vāḥidin kesin bilgi ifade etmediğini söyleyenlerden biri de en-Nevevī'dir. En-Nevevī aynı zamanda muhakkiklerin ve birçok âlimin de bu görüşte olduğunu söylemiştir (en-Nevevī, 1929, s. 20 c.1).

Bütün bunların yanında aksini düşünen hadisçiler de mevcut. Örneğin İbnu'ṣ-Ṣabbāġ (ö.477/1084), sıhhat şartını taşıyan haber-i vāḥidin, bazı hadis âlimleri indinde

farklı bir zaviyeden yaklaşarak, el-Buḫārī'nin burada ezan, namaz ve oruç gibi ameli konuları zikretmesinden, onun, haber-i vāḥidin ancak ameli konularda delil olacağı, görüşünde olduğunun sonucuna varmıştır (el-ʿAynī, 2001, s. 18 c.25).

kesin bilgi ifade ettiği söylemiştir. İbn Ḫuveyze Mendād (ö.390/1000) İmam Mālik'ten bu doğrultuda bir görüş rivayet etmiştir. Bunun yanı sıra ʿAlī b. ʾAḥmed es-Suheylī bazı Şafii âlimlerinin, isnadında, İmam Mālik, Aḥmed b. Ḥanbel ve Sufyān gibi meşhur imamlardan biri olduğu takdirde haber-i vāḥidin kesin bilgi ifade edeceğini, yoksa zan ifade edeceğini nakletmiştir. Ebū ʾİsḥāḳ eş-Şīrāzī (ö. 476/1083) ise, "Mālik > Nāfiʿ > İbn ʿUmer" gibi bir isnāda sahip olan bir haber-i vāḥidin bazı hadisçilere göre kesin bilgi ifade ettiği söylemiştir (ez-Zerkeşī B. M., 1988, s. 263 c.4; es-Suyūṭī, Tedrību'r-Rāvī, 2010, s. 132-133).

Görüşleri değerlendirmeye geçmeden önce bu konuda bazı problemlerin var olduğuna dikkat çekmeliyiz. Örneğin bazen bir kişiden farklı iki görüş nakledilir ve bu görüşlerden hangisinin doğru olduğunu tespit etmek mümkün olamamaktadır. Bunun yanı sıra âlimler haberi vahidin, bilgi değerini ifade ederken farklı terimler kullanılmış ve bu terimlerin kullanımında bir uzlaşı olmadığından, kimin tam olarak ne kast ettiği çoğu kez kapalı kalmaktadır[59]. Tabii olarak bunlar da bu konuda çelişkili verilerin oluşmasına neden olmuştur[60]. Bundan dolayı haber-i vāḥid hakkındaki görüşlerde, bütün bir ekolu veya disiplini aynı potada değerlendirmek kanaatimizce yanlış bir hareket olacaktır[61].

[59] Örneğin haberi vahidin bilgi değerine değinen birçok kişi ifadelerinde haber-i vāḥid için "ilim ifade eder veya etmez" der. Burada ilimden ne kast ettikleri sonrakiler için tartışma konusu olmuştur (ez-Zerkeşī B. M., 1988, s. 263 c.4). Buna ek olarak Hanefilerin haber-i vāḥidden kast ettikleriyle diğer mezheplerin kas ettikleri ayrı şeyler olmasına rağmen çoğu kişi bu farka değinmemektedir.

[60] Haber-i vāḥidin kesin bilgi ifade etmediği kanaatini taşıyan bir kişi bu tartışmalara değinirken dolaylı da olsa kendi görüşün aynı zamanda birçok hadisçi, fakih ve kelamcının görüşü olduğunu söyler. Oysa bunun aksini iddia eden diğer bir kişi de aynı şekilde, kendi görüşünün cumhurun görüşü olduğunu söyler. Özellikle hadisçilerin çoğunlukla hangi görüşü benimsediği bu kaynaklarda değişik şekilde beyan edilmiştir. Bunun yanı sıra bazı kaynaklarda mutlak haber-i vāḥid ve harici karinelerle desteklenmiş haberi vāḥid arasında bir fark gözetilmemiştir. Bu konuda Daha fazla bilgi için bkz. (İbnu ʿAbdilber, 1967, s. 78; en-Nevevī, el-Minhāc Şerḥu Muslim b. el-Ḥaccāc, 1929, s. 131-132 c.1; ez-Zerkeşī B. M., 1988, s. 262-263 c4).

[61] Örneğin son dönemlerde bu konuda yazılan eserlere baktığımızda, hadisçilerin, "haber-i vāḥidin kesin bilgi ifade ettiği" görüşünde ittifak ettiklerinden söz edilir (Ertürk, 1996; Yücel, Hadis Tarihi, 2016, s. 72). Lakin denk geldiğimiz kadarıyla böyle bir ittifak söz konusu değildir. Çünkü araştırmamızda da örneklerini verdiğimiz gibi, haberi vadin kesin bilgi ifade ettiğini söyleyenler, kadar zan ifade ettiğini söyleyenlerde mevcuttur. Böyle bir durumda ittifaktan söz etmek ne kadar doğrudur? Bir diğer Örnek ise, yukarıda, kaynaklara dayanarak birçok mezhep ve âlimin "haberi vāḥidin inanç konularında delil olamayacağı" düşüncesinde olduğunu söyledik. Oysa kabir azabının var olduğuna dair net bir ayet veya mutevātir bir haber olmamasına rağmen, bu konuda gelen haber-i vāḥidler manevi mutevātir seviyesine ulaştığı için,

Peki, hangi görüş hakikate daha uygundur sorusuna gelirsek bizce en-Nevevī'nin benimsediği görüş hakikate daha yakındır. Evet, hadislerin bize sağlıklı bir şekilde ulaşması için üstün çaba gösteren hadisçilerin, bu çabası takdire şayandır ve her türlü övgüyü de hak etmektedir. Lakin objektif olmak gerekirse, en iyi haber-i vāḥid bile, bize sağlayacağı bilginin, doğruluk ihtimali yüzde doksan dokuzu aşamamaktadır. Zira bize bu haber-i getiren kişi(ler) masum olmadığından bu haberin yalan olma ihtimali her zaman için mevcuttur. Bu ihtimali göz ardı edip haber-i vāḥidin kesin bilgi ifade ettiğini kabul etsek bile, bu sefer karşımıza aşılması zor bazı sorunlar gelecektir. Bu sorunlar aynı zamanda haber-i vāḥidin kesin bilgi ifade etmediğini söyleyenlerin delil olarak sundukları argümanları oluşturmaktadır (eş-Şinḳiṭī, 2002, s. 119). Bunlardan bazıları şunlardır:

I. Eğer haber-i vāḥid kesin bilgi ifade etseydi, o zaman iki zıttın aynı anda var olamaması gereğince, ṣiḳa rāvīlerin birbirilerine muhalif rivayetleri olmamalıydı. Oysa hadis külliyatında birbirine muhalif birçok rivayet mevcuttur.

II. Eğer haber-i vāḥid kesin bilgi ifade etseydi, o zaman peygamber olan birinin nübüvveti mucizeye ihtiyaç kalmaksızın sabit olmalıydı.

III. Eğer haber-i vāḥid kesin bilgi ifade etseydi, o zaman Kur'ān'ı ve mutevātir haberi nesḫ etme kuvvetine sahip olmalıydı

IV. Eğer haber-i vāḥid kesin bilgi ifade etseydi, o zaman bizim, haber-i vāḥide muhalif içtihatta bulunan biri için, hata yaptığını söylemek ve onu fāsıḳ ilan etmemiz gerekirdi.

V. Eğer haber-i vāḥid kesin bilgi ifade etseydi o zaman iki şahidin arandığı yerlerde bir şahidin kâfi gelmesi gerekir.

başta Ehl-i sünnet kelamcıları olmak üzere bazı Mutezile âlimleri tarafından da bu haberler, delil olarak kabul edilmiştir (Aydın, 2003, s. 77).

Bu dediklerimizden hiçbiri gerekmediğine göre haber-i vāḥid de kesin bilgi ifade etmemektedir.

3.2.2. en-Nevevī'nin İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'a Muhalif Olduğu Konular

3.2.2.1. İsnādın O Gün İçin Amacı

İlk dönemlerde hadis şifahi olarak aktarılıyordu ve yazılı kaynaklara itibar çok nadirdi. Bir hadisin sıhhatinde, Resûlullah'a kadar rivayetin kopukluk olamadan devam etmesi, rivayet zincirinde bulunan her bir şahsın güvenilir ve iyi bir hafızaya sahip olması kaçınılmazdı. Bu şartlara haiz olamayan rivayetler (muhtevalarına bakılmaksızın) sahih derecesini kazanamıyordu, ta ki meşhur hadis eserleri yazılana kadar. Bu eserler İslam âleminde büyük bir iltifata mazhar oldular. Öyle ki yazıldıktan birkaç asır sonra hem şöhretleri hem de kendileri İslam coğrafyasında gitmedik bölge bırakmadılar. Haliyle bu şöhretleri onlara nerdeyse mutevātir derecesini kazandırdı[62] bu olaydan sonra hadis rivayetinde olayların seyri tamamen değişti. Kitaptan rivayet şeyhten rivayetin önüne geçti (el-Ḫavlī, s. 293).

Daha önceleri insanlar hadisi ve hadis aldıkları kişilerin tetkikini kendileri yapıyor iken, sonraki dönemlerde bu Muslim gibi el-Buḫārī gibi âlimlere devredildi. Bu âlimlerin kendi eleştiri süzgecinden geçirip "Bu kişi makbul bir rāvīdir", "Bu hadis sahihtir"

[62] Burada mutevātirden kastedilen, bu kitapların müelliflerine aidiyetinin mutevātir derecesine ulaşmış olmasıdır.

dediklerine, sonrakiler tarafından peşinen makbul ve sahih kabul edildi. Bunun sonucu olarak hadis tahsili eskiye nazaran çok daha kolay olmaya başladı. Zira artık hadis tahsili demek, kitapta hazır bir şekilde bulunan hadisleri okumak, kavramak, ezberlemek, taḫric ve istidrāk gibi eylemlerden ibaret olmaya başladı. Önceleri erkek işi olarak görülen hadis tahsili artık herkesin uğraşacağı bir hal almaya başladı (ez-Zerkeşī M. b., 1998, s. 14 c.1). Hadis kitaplarının şöhret bulmasıyla isnāda verilen ehemmiyet düşmeye başladı. Daha önceleri bir hadisin doğruluğunu kanıtlamak için güvenilir bir isnād zinciri gerekirken, bu sefer güvenilir bir nüsha kâfi gelmeye başladı (en-Nevevī, el-Minhāc Şerḥu Muslim b. el-Ḥaccāc, 1929, s. 13 c.1). İbnu'ṣ-Ṣalāḥ bu konuya *Ṣıyāne* ve *ʿUlūmu'l hadis* olmak üzere iki yerde değinmektedir. *Ṣıyāne* 'deki ifadeleri şu şekildedir:

Bil ki (ey Müslüman) bu dönem ve önceki birçok dönemde muttaṣıl isnād'larla yapılan rivayetlerde amaç (bu dönemlerdeki isnādların hiçbiri, ne rivayet ettiğini bilmeyen ve kitabına kaydettiği şeyi tam olarak kaydedemeyen bir şeyhten ari olmadığından)rivayet edilen şeyin var olduğunu ispatlamak değildir. Bilakis buradaki amaç, yüce Allah'ın Müslümanlara tahsis ettiği isnād sisteminin devamlılığını sağlamaktır. Bundan dolayı bugün Ṣaḥīḥu Muslim ve benzeri kitaplarda bulunan bir hadisle amel etmenin yolu o hadis güvenilir iki kişi tarafından, şüpheye mahal kalmayacak şekilde değişik rivayetlerle rivayet edilmiş birçok nüshayla karşılaştırılmış bir nüshadan almaktır (İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, 1984).

ʿUlūmu'l ḥadīṯ 'deki ifadeleri ise şu şekildedir: *Eğer karşımıza, rivayet edilen hadis cüzleri veya benzeri bir yerde isnādı sahih bir hadis çıkar, lakin bu hadis ne Ṣaḥīḥayn'da mevcut, ne de meşhur hadis kitaplarının hiçbirinde bu hadisin sıhhatine dair bir şey yoksa o vakit, bu hadisi sadece isnādına bakarak, sahih ilan etmek bizi aşar. Zira bu dönemlerdeki isnād silsilelerinin tümünde sahihin şartlarından olan hıfz, zapt ve itḳān vasıflarından ari olup sadece yazdıklarına itimat eden rāvīler mevcut. Bundan dolayı bu dönemde bir hadisin sahih veya ḥasen olduğunu bilmenin tek yolu, hadis imamlarının*

kitaplarında bu hadis hakkında ne dediklerinden geçmektedir. Bugün tedavülde bulunan isnādların büyük bir çoğunluğundan amaç, hadisin durumunu tespit etmek olmayıp, bu ümmete ait bir özellik olan isnād sisteminin devam etmesini sağlamaktır (İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, 1986, s. 17).

İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın burada tam olarak ne kast ettiği tartışma konusu olsa da hadisçilerin çoğu İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın burada hadislerin isnadına bakılıp onun sahih veya zayıf olduğuna, isnād sisteminde oluşan bazı problemlerden dolayı hükmedilemeyeceğini kast ettiğini söylemişlerdir[63]. İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın böyle düşündüğünü savunanların başında en-Nevevī gelmektedir. Nitekim o kendi *Muḳaddime*'sinde İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın *Ṣıyāne*'deki sözlerine yer verdikten sonra İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın buradaki görüşlerinin birer temenniden ibaret olduğunu; yoksa sadece güvenilir bir nüshayla karşılaştırmanın yeterli olduğuna vurgu yapmaktadır. Bunu yaptıktan sonra başka bir konuya geçen en-Nevevī İbn eṣṢalāḥ'ın "bu dönemde hadislerin sıhhat derecesini isnādla tespit etmek mümkün değildir" görüşüne değinmeyerek ne lehte ne de aleyhte bir fikir beyanında bulunmaz. Fakat et-*Taḳrīb* adlı kitabında İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın bu görüşüne katılmadığını şu şekilde ifade etmektedir: "*eṣ-Şeyḫ, bu dönem insanların hadis alanındaki yetersizliğinden, bir hadisin sahihliğine veya zayıflığına hükmedilemeyeceğini söylemiş. Fakat bence doğru olan, hadisin sahihliğine veya zayıflığına hükmedecek ehliyete sahip olan birinin, bunu yapabilecek olmasıdır* " (es-Suyūṭī, Tedrību'r-Rāvī, 2010, s. 288). en-Nevevī'nin bu

[63] Ḥamza(h) ʿAbdullāh el-Melībārī, en-Nevevī ve ondan sonra gelenlerin İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ı yanlış anladıklarını iddia etmiştir. Zira İbnu'ṣ-Ṣalāḥ mutlak surette hadislerin tashihine karşı çıkmamış bilakis o belirli bir kısımdaki hadisleri (hadis cüzleri ve benzerleri) belirli bir zamanda (kendi dönemi) ve belirli bir yöntemle (sadece isnādı baz almakla) hadisler hakkında hüküm vermenin uygun olmadığını söylemektedir. Yani İbnu'ṣ-Ṣalāḥ kendi döneminde yazılan hadis cüzleri vb. eserlerde bulunan hadislerin isnādlarına bakılarak sahih veya zayıf demenin doğru olmadığına vurgu yapmaktadır (el-Melībārī, 1997). el-Melībārī'nin savunduğu bu görüşte biraz zorlama olduğunu söylemek lazım. Zira İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın mukaddimedeki sözlerini bu şekilde yorumlamak mümkün olsa da *Ṣıyāne* deki ibaresi bu şekilde bir yorumu kabul etmediği aşikârdır. Nitekim *Ṣıyāne*'de (**في عصرنا وكثير من الأعصار قبله**) bizim dönemimizde ve bizden önceki birçok dönemde ifadesinin yanı sıra (**فسبيل من أراد الإحتجاج بحديث من صحيح مسلم وأشباهه**) Ṣaḥīḥu Muslim ve benzeri kitaplarda bulunan bir hadisle amel etmenin yolu ... İfadesi bize İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın bu görüşünü belirli bir zaman, metot ve kitaplarla sınırlamadığını bilakis bu görüşün genel olduğunun açık bir göstergesidir. Ayrıca el-Melībārī'nin bu görüşüne Ṣākir el-Ḫavālide(h) tarafından bir reddiye yazıldığını belirtmek lazım (el-Ḫavālide(h), 2011).

beyanatı daha sonra gelen birçok kişi tarafından İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'a itiraz mahiyetinde nakledilmiştir.

el-ʿİrāḳī, (ö. 806/1404) en-Nevevī'nin bu görüşünü, hadis ehlinin indindeki yaygın uygulamaya muvafik olduğundan takdire şayan bulmuştur. Çünkü İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'a muasır birçok kişi, önceki hadis imamları tarafından hakkında hüküm verilmemiş bazı hadislerin, sahihliğine hükmetmişlerdir (el-ʿİrāḳī, et-Teḳyīd ve'l ʾĪḍāḥ, s. 12).

İbn Ḥacer, İbnu'ṣ-Ṣalāḥ ve en-Nevevī'nin görüşünü uzun uzadıya bir tahlilini yaptıktan sonra en-Nevevī'nin görüşünü makbul görür ve İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın mukaddimesi üzerine çalışması olan herkesin, İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'a bu konuda itiraz ettiğini söyler (es-Suyūṭī, Tedrību'r-Rāvī, 2010, s. 230).

İbn Cemāʿa(h) (ö.733/1333), İbn Keṯīr (774/1373), Bulḳīnī (ö.805/1403), İbnu'l-Mulaḳḳin (804/1401) es-Seḫāvī (ö.902/1497), Cemāluddīn el-Ḳāsımī (ö.1914) ve daha birçok âlim ve araştırmacı İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın sözlerinden en-Nevevī'nin anladığı gibi anlamış ve itirazda bulunmuşlardır (Erdoğan, 2016, s. 39-40).

İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'tan önce bu iddiayı dillendiren bir kimse bilinmemektedir. Onun bu iddiası, tamamen kendi içtihadından kaynaklanmaktadır. İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'tan sonra gelen âlimlerin birçoğu, İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'a muasır olan bazı kişilerin bir takım hadisler hakkında hüküm vermesini, onun aleyhinde delil olarak göstermişlerdir. Fakat İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'a bu şekilde itiraz etmek yersizdir, çünkü İbnu'ṣ-Ṣalāḥ bir müçtehittir ve bir müçtehide başka bir müçtehidin görüşüyle itiraz edilemez (el-ʿAsḳalānī İ. Ḥ., 1994, s. 273). Tabi bu İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın görüşünde isabetli olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim bizce en-Nevevī'nin görüşü daha doğrudur. Zira İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın dediği gibi davranmak sahih olmayan bazı hadisleri sahih kılmak[64] ve sıhhat şartlarına haiz olduğu halde bazı hadisleri

[64] Özellikle sahih ve ḥasen arasına fark koymayan hadisçilerin verdiği hükümlerde, bu örnekler çokça mevcuttur.

reddetmek anlamına gelmektedir. Bunun yanı sıra önceki hadisçiler tarafından sahih ilan edildiği halde ḥasen olmaktan öteye geçemeyen nice hadisler mevcuttur. İbn Ḫuzeme(h) (ö. 311/924), İbn Ḥibbān (ö. 354/965) ve hatta et-Tirmiẕī (ö. 279/892) gibi hadis imamları, bazı hadislerin sahih olduğunu ilan etmiş olmalarına rağmen, onlardan sonra gelen âlimler bu hadislerde bir illete vakıf olup bunların sahih olmayacaklarına hükmetmişlerdir. Pekâlâ, bu dönemde, işin ehli olan bir kişi, bu imamların dedikleriyle sonradan gelen âlimlerin dedikleri arasında bir tercihte bulunabilir (el-ʿAsḳalānī İ. Ḥ., 1994, s. 271). Ayrıca gelişen bilim ve teknoloji sayesinde, hadis imamları tarafından bazı hadislerin sahih ilan edildiği halde, bunların sahih olmadığını bugün rahatlıkla görebiliyoruz[65].

Bunların yanı sıra Muslim, sıhhati konusunda icmaʿ olan hadisler dışında kitabına hadis almadığını deklare etmesine rağmen (Muslim, 2006, s. 191), İbnu'ṣ-Ṣalāḥ bu söylemle yetinmemiş, araştırma yapmış ve sonuç olarak, *Ṣaḥīḥu Muslim*'de sıhhati konusunda ihtilaf olan hadisler bir yana, zayıf hadislerin bile var olduğunu söylemiştir[66]. Bizce Muslim'in dediklerine rağmen İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın bu araştırması, buradaki görüşüyle dolaylı da olsa çelişkili görünmektedir.

[65] *Ṣaḥīḥu Muslim*'de Fatma bt Ḳays rivayetiyle gelen Cessāse(h) hadisi bu dediğimiz için güzel bir örnek teşkil etmektedir. *Ṣaḥīḥu Muslim*'de uzun bir şekilde taḫrīc edilen bu hadis özetle şu şekildedir, Temīm ed-Dārī, Müslüman olmadan önce Laḫm ve Cuẕām kabilelerinden 30 adamla denize açılmışlar. Herhalde fırtınanın azizliğine uğran gemileri, bir ay boyunca dalgalarla boğuşmuş ve en nihayetinde güneşin battığı yerdeki (batı tarafında) bir adaya çıkar. Burada aşırı derece de kıllı olmasından dolayı önü ve arkası birbirinden ayırt edilemeyen bir yaratıkla karşılaşırlar. Ona, "Sen kimsin?" diye sorarlar oda "Ben Cessāse(h)'yim" der. Onlar "Cessāse(h) nedir?" diye sorunca, o da onlara "Ey ahali siz kilisede bulunan şu adama gidin zira o sizin haberinizi çok merak etmektedir" der. Bunun üzerine Temīm ed-Dārī ve arkadaşları bu yaratığın şeytan olmasından da kokarak aceleyle oradan uzaklaşıp kiliseye gelirler. Kiliseye geldiklerinde, burada prangalar içinde bir adamı bulurlar ve o adam onlara bazı sorular sorar (Muslim, 2006, s. 1346). Hadis bu şekilde devam eder. Temīm ed-Dārī'nin memleketi Filistin'dir, beraber yolculuğa çıktığı kişiler ise Yemenlidir. Bu da demektir hadiste bahsi geçen gemi yolculuğu ya Akdeniz veyahut Kızıldeniz'de olmuştur. Oysa o günden bu ya birçok coğrafi keşif yapılmış, nerdeyse haritalandırılmamış bir yer kalmamış ve bugün gelinen teknolojik gelişmeler sayesinde uzaydan, yerin altındaki madenlerin bile keşfedilmektedir. Bütün bu gelişmelere rağmen, hadiste bahsi geçen adanın hala keşfedilememiş olması, insanın aklına bu rivayetle ilgi bazı soru işretlerini getirmektedir (Yıldırım E. , 2015, s. 221-246).

[66] Bu konuda daha fazla bilgi için bu tezin "*Ṣaḥīḥu Muslim'deki hadislerin durumu* " kısmına bakınız.

3.2.2.2. Muslim'in Şartı

Daha önce de değindiğimiz gibi *Ṣaḥīḥu Muslim* tekrarları çıkarıldığında 4000 civarında hadis ihtiva etmektedir. Muslim, bu hadisleri, işitilmiş 300 bin rivāyet arasından seçmiştir. Kuşkusuz Muslim kitabına aldığı hadisleri bu 300 bin rivāyet arasından seçerken bazı kıstasları göz önünde bulundurmuştur. Bu kıstaslara uyan hadisleri kitabına almış, uymayanları da almamaya özen göstermiştir. Muslim'in hadis seçiminde belirlediği bu kıstaslar kimilerine göre Muslim'in şartı anlamına gelmektedir. Bu kıstasları önemli kılan etmen ise bunların, Muslim'in hadis alanındaki otoritesine paralel olarak değer kazanmış ve hadis alanında ciddi bir öneme sahip olmuş olmasıdır. Zira hadis rivayetine ehil olmak için rāvīde bulunması gereken özellikler, soyut olduğundan, bu rāvīlerin bu vasıflara ne derecede sahip olduklarını herkesin kabul edebileceği bir şekilde ölçmek de mümkün değildir. Üstelik bazen bir rāvī hakkında hadis münekkitlerinden çelişkili ifadeler gelebilmektedir. Bir münekkit bir rāvī hakkında olumlu ifadeler kullanırken buna mukabil başka bir münekkit ayni rāvī hakkında olumsuz ifadeler kullanabilir. Ayrıca adı bir şekilde isnād zincirinde geçen binlerce insan var, bu kadar insanın hadis rivayetine ehliyetini araştırmak herkesin başarabileceği bir şey değildir. Bunun sonucu olarak insanlar, bir rāvīnin, hadis rivayetine ehliyeti olup olmadığı, hangi şartlarda bu rāvīlerden rivayetin caiz olduğu vb. konularda hadis ilminde otorite olmuş kişilerin, ne dediklerine bakarak bir karara varıyorlar. Nitekim mustedrek türü eserlerin çıkış noktası da bundan ibarettir. Muslim'den sonra gelen bazı hadisçilerin, onun kıstaslarına uyduğu halde *Ṣaḥīḥu Muslim*'de bulunmayan hadisleri toplayıp *Mustedrek* türü eserler vermeleri, onların topladıkları bu rivayetlerin *Ṣaḥīḥu Muslim*'deki rivayetler kadar değerli olduğunu kanıtlamayı amaçlamaktan gelmektedir (el-Ḥākim en-Nīsābūrī M. b., 1990, s. 42 c.1).

Peki, Muslim, *Ṣaḥīḥ*'ine hadis alırken hangi şartları aramıştır?

Bu soruya net bir cevap vermek mümkün değildir. Zira ne Muslim ne el-Buḫārī ne de *el-Kutubu's-sitte(h)* müelliflerinden başka biri, kitabına hadis alırken hangi şartları göz önünde bulundurduğunu belirtmemiştir. Aksine onlardan sonra gelen âlimler bu kişilerin kitabını araştırarak hangi şartlarla hadis aldıklarını belirlemeye çalışmışlardır (el-Maḳdisī & el-Ḥāzimī, 1983, s. 17). Lakin bu âlimlerden her biri bu konuda kendi bağımsız araştırmasını yaptığından olsa gerek, varılan sonuçlar da farklı olmuştur.

Örneğin, el-Ḥākim ve öğrencisi el-Beyhaḳī , el-Buḫārī ve Muslim'in, *Ṣaḥīḥ*'lerine hadis alırken, aradıkları şartları, şu şekilde zikreder: *Rivayet Resûlullahtan meşhur sahabi*[67] *kanalıyla gelecek, bu sahabiden de, sahabeden rivayetiyle meşhur olmuş bir tabiin, ondan da hafız, mutḳin ve meşhur bir tebeʿi tabiin, ondan da el-Buḫārī ve Muslim'in şeyhleri olan hafız, mutḳin ve meşhur kişiler rivayet edecek. Bunların yanı sıra sahabi ve tabiinin en az iki, tebeʿi tabiinin ise üç ve üzeri rāvīye sahip olması gerekir*. el-Ḥākim, el-Buḫārī ve Muslim'in *Ṣaḥīḥ*'lerini telif ederken bu kriterleri göz önüne aldıklarını iddia etmiştir (el-Ḥākim en-Nīsābūrī M. b., el-Madḫal ile'ṣ Ṣaḥīḥ, 1983, s. 33; Mulā Ḫaṭır, 1981, s. 63).

İbn Ṭāhir el-Maḳdisī (ö. 507/1113)'ye göre ise Muslim'in şartı "Rivāyetin muttaṣıl olması, isnādda bulunan her rāvīnin, bütün hadis münekkitleri tarafından ṣiḳa kabul edilen rāvīlerden olmasıdır". İsnādda bulan sahabinin, iki tane rāvīsinin olması istenilen bir şey olmakla birlikte, Muslim ve el-Buḫārī için böyle bir şart söz konusu değildir (el-Maḳdisī & el-Ḥāzimī, 1983, s. 17-18).

[67] Tabiinden iki veya daha fazla rāvīsi olan Sahabiye, *Meşhur Sahabi* denilir. Rāvīsi bir veya hiç olmayan sahabi ise meçhul sayılır, velev ki ondan rivayette bulunan, tabiinden Saʿīd b. el-Museyyeb ve Ṣuʿbe(h) gibi meşhur kişiler de olsa yine de meçhul sayılır (el-Maḳdisī & el-Ḥāzimī, 1983, s. 23).

el-Ḥāzimī (ö. 584/1188), bu konuda diğer âlimlerden ayrılarak Muslim'in kendi şartlarının ne olduğunu, kitabının mukaddimesinde açıkladığını söyler[68] (el-Maḳdisī & el-Ḥāzimī, 1983, s. 66).

İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, Muslim'in şartını "Hadis baştan sona kadar ṣiḳa kişilerin nakli sayesin de muttaṣıl bir isnāda sahip olmalı, ayrıca şaz ve illetli olmamalı" olarak açıklar (en-Nevevī, 1929, s. 15 c.1).

en-Nevevī ise Muslim'in şartını öncekilerden değişik bir şekilde açıklar. Ona göre bir kişi, "Falanca hadis el-Buḫārī ve Muslim'in şartına uyuyor" dediğinde, bu, hadisin isnādında bulunan kişilerin, *Ṣaḥīḥayn*'da yararlanılan rāvīlerden olduğu anlamına gelmektedir (el-ʿİrāḳī, et-Tebṣiratu ve't Teẕkira(h), 2002, s. 128 c.1; es-Suyūṭī, Tedrību'r-Rāvī, 2010, s. 209).

el-Ḥākim'in, Muslim ve el-Buḫārī'nin şartı olarak sunduğunu kriterlere gelirsek, bu görüş her ne kadar el-Buḫārī ve Muslim'in hadis alanındaki otoritelerine yakışan bir görüş olsa da, doğruyu söylemek gerekirse biraz zor[69] gibi duruyor. Nitekim birçok kişi el-Ḥākim'i bu görüşünden dolaylı ciddi şekilde eleştirmiştir. Zira hem el-Buḫārī, hem de Muslim'in *Ṣaḥīḥ*'lerinde el- Ḥākim'in tespit ettiği kriterlere uymayan çok sayıda hadis mevcuttur. en-Nevevī el-Ḥākim'in görüşünde hatalı olduğunu söyledikten sonra neden hatalı olduğunu şu örneklerle açıklar: el-Buḫārī ve Muslim, el-Museyyeb b. Ḥazn'dan, Ebū Ṭālib'in vefatıyla ilgi bir hadisi tahrîc etmişler, Oysa bu hadisi ondan yalnızca oğlu

[68] Muslim mukaddimesinde Hz. Peygambere isnād edilen haberleri üç kısma ayırmakta. Bunlardan birinci kısım, güvenilir, zabıt ve aynı zamanda rivayetlerinde ŝiḳalara muhalefeti ve yanlışları nadir olanlardan gelen haberler. İkinci kısım, âlim ve güvenilir olmakla birlikte zabt sıfatında birinci kısımdan biraz aşağı olanlardan gelen haberler. Üçüncü kısım ise hadis uydurmakla itham edilen kişilerden gelen haberlerdir. Muslim bu kitapta birinci kısım haberlerden son derece yararlandıktan sonra ikinci kısım haberlere yer vereceğini, üçüncü kısım haberlere ise yer vermeyeceğini söylemektedir (Muslim, 2006, s. 3-4).

[69] İbn Ḥibbān, Resûlullahtan gelen bütün rivayetlerin haber-i vāḥid kapsamına alınması gerektiğini söyler. Bunu da şöyle gerekçelendirir: Bize, Resûlullah'a varana kadar, her tabakada iki tane güvenilir kişinin kendileri gibi, güvenilir iki kişiden rivayet ettiği bir haber mevcut değildir. Böyle bir haberin olmaması, mutevātir haberin varlığı imkân dışına ittiğinden, bütün haberler, haber-i vāḥid olur. Haberlerde bu tür şartları(her tabakada iki tane güvenilir kişinin kendileri gibi, güvenilir iki kişiden rivayeti) aryanlar sünneti terk etmeyi amaçlayan kişilerdir. Çünkü bu şartlara haiz bir haber mevcut değildir (el-Maḳdisī & el-Ḥāzimī, 1983, s. 44).

olan Saʿīd b. El-Museyyeb rivayet etmiştir. Keza Muslim Rāfiʿ b. ʿAmr el-Ġifārī'den hadis tahrîc etmiş fakat onun, Abdullah b. eṣ-Ṣāmıt dışında rāvīsi bulunmamaktadır. Aynı şekilde Muslim, Rabiʿa(h) b. Kaʿb el-ʾEslemī'den hadis tahrîc etmiş, oysa onun Ebū Seleme(h)'den başka rāvīsi bilinmemektedir. Bunun yanı sıra el-Buḫārī ʿAmr b. Taġlib'ten "*Ben birisine (mal veririm) ama vermediğim kişi benin için daha mahbuptur*" hadisini tahrîc etmiş, fakat bu hadisi ondan sadece el-Ḥasen b. Ebū Ḥasen rivayet etmiştir. Keza el-Buḫārī, Mirdās el-ʾEslemī'den "*Salih insanlar birer birer gider…*" hadisini tahrîc etmiş, lakin bu hadisi ondan sadece Ḳays b. Ebū Ḥāzim rivayet etmiştir. en-Nevevī, bu örneklere benzeyen birçok örneğin *Ṣaḥīḥayn*'da var olduğunu söylemiştir[70] (en-Nevevī, el-Minhāc Şerḥu Muslim b. el-Ḥaccāc, 1929, s. 28 c.1). el-Ḥāzimī, el-Ḥākim'in hadis alanında yetkin biri olmasına rağmen böyle bir hata yapmasını iki şeye bağlar. Ya bilimsel bir araştırma yapmadan taklidin kurbanı olmuş, ya da önceki âlimlere duyduğu saygıdan hüsnü zanda bulunmuştur (el-Maḳdisī & el-Ḥāzimī, 1983, s. 38-39).

İbn Ṭāhir el-Maḳdisī'nin görüşüne gelirsek, el-Ḥākim'in görüşüne göre hakikate daha yakın olmasına rağmen, eleştiri oklarından kaçamamıştır. Zira el-Maḳdisī'nin, el-Buḫārī ve Muslim'in kriteri olarak sunduğu "Rivayette bulunan bütün rāvīlerin, bütün hadis münekkitleri tarafından ṯiḳa kabul edilmiş olması" *Ṣaḥīḥayn*'daki bütün hadislerde geçerliliği olan bir kıstas değildir. Nitekim el-ʿİrāḳī, el-Buḫārī ve Muslim'in rāvīlerinden olan bir gurubun, en-Nesāʾī (ö.303/915) tarafından cerhe uğradığını söyledikten sonra el-Maḳdisī'nin bu iddiasında hatalı olduğunu söyler (el-ʿİrāḳī, 2002, s. 126 c.1).

Muslim'in şartına dair âlimlerin görüşü tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlardır. Tabi burada dikkatimizi celbeden bir husus var. el-Ḥāzimī hariç, diğer alimler el-Buḫārī ve Muslim'in şartlarını aynı olarak vermektedirler. Bu da tabii olarak insanı şöyle bir düşünceye sevk etmektedir: Eğer el-Buḫārī ve Muslim hadis almadaki şartları aynı ise, o

[70] Daha fazla örnek için bkz *Şuruṭu'l ʾeʾimmeti's Sitte(h), Şuruṭu'l ʾeʾimmeti'l ḫamse(h)* s. 45-48

zaman el-Buḫārī ve Muslim'in *Ṣaḥīḥ*'leri de aynı derecede itibara sahip olmaları gerekmektedir. Oysa el-Buḫārī ve Muslim'i karşılaştıranların büyük bir bölümü el-Buḫārī'nin *Ṣaḥīḥ*'ini Muslim'in *Ṣaḥīḥ*'ine tercih etmiştir. Çelişkili gibi görünen bu durumu en-Nevevī, İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'tan alıntıda bulunarak, şöyle açıklar "İsnādı ṣiḳa kişilerin ṣiḳa kişilerden nakletmesiyle muttaṣıl olup, şāẕ ve ʿilletten ari olan bir hadis herkes tarafından sahih kabul edilmektedir. Sıhhati konusunda ihtilaf olan hadislerde ise bu ihtilafın sebebi iki şekilde olur, ya sahih hadisin taşıması gereken asgari şartlarda ihtilaf vardır, örneğin hadis murseldir veya rāvīlerden biri mesturdur, ya da konuya mahal olmuş hadisin, aranan şartlara tam anlamıyla haiz olup olmaması ihtilaf konusu olmuştur. Misal hadisin rāvīleri adil ve zabittir, lakin bu rāvīler arasında Ebū Zubery el-Mekkī veya Suheyl b. Ebū Sāliḥ ya da el-ʿAlāʾ b. ʿAbdurraḥmān veyahut Ḥammād b. Seleme(h) gibi biri varsa, o zaman bu hadis Muslim'in şartına göre sahihtir denilir. Zira bu kişiler, Muslim'e göre, sahih hadis rāvīleri için aranan şartlara haiz kişilerdir; doğal olarak hadis de Muslim'e göre sahihtir. Fakat el-Buḫārī'ye göre bu kişiler, aranan şartlara yeterince haiz değildir, dolayısıyla hadiste de sahih değildir.

ʿİkrime(h) mevlā İbn ʿAbbās, ʾİsḥāḳ b. Muḥammed el-Ferevī, ʿAmr b. Merzūḳ gibi kişileri isnādında barındıran hadisler için ise, yukarıdaki durumun tam aksi söz konusudur. Çünkü bu kişiler de, el-Buḫārī'ye göre sahih hadis rāvīlerinde, bulunması gereken şartlara haizken, Muslim'e göre bu kişiler aranan şartlara tam anlamıyla haiz değildirler. el-Ḥākim, bu şekilde, el-Buḫārī'nin ṣiḳa sayıp onlara *Ṣaḥīḥ*'inde yer vermesine rağmen Muslim'in ṣiḳa saymadığı kişilerin 434 kişi olduğunu, Muslim'in ṣiḳa sayıp, hadislerini *Ṣaḥīḥ*'ine aldığı halde, el-Buḫārī'nin ṣiḳa kabul etmediği kişilerin sayısı ise 625 olduğunu söyler (en-Nevevī, el-Minhāc Şerḥu Muslim b. el-Ḥaccāc, 1929, s. 15 c.1).

Görüldüğü gibi Müslim'im şartının ne olduğu konusunda âlimlerden değişik görüşler gelmiştir. İtiraf etmek gerekir bu görüşlerin arasını bulmak da oldukça zor

görünüyor. el-Ḥākim, bu şarttan, elde edilmesi çok zor bir hadis alma metodu olarak söz ederken, en-Nevevī bunun sadece Muslim'in kitabında yer verdiği kişiler olduğunu söyler. Sonuç ne olursa olsun burada dikkat edilmesi gereken hususlardan biri, bir hadisin isnadında bulunan kişilerin, sadece Muslim'in rāvīlerinden olmaları, o hadisin sıhhati için yeterli değildir. Keza Muslim'in bir kişiden *Ṣaḥīḥ*'inde yararlanması, o kişiyi ṣiḳa yapmayacağını unutmamak gerekir. Çünkü biz biliyoruz ki Muslim, kitabına sahih hadis dışında nadiren de olsa ḥasen ve zayıf (veya başka bir tabirle el-Muḍaʿʿaf) hadisleri almıştır. Bundan dolayı bu kişileri peşinen ṣiḳa kabul etmek yerine, Muslim'in bu kişilerden ne şekilde yararlandığını bilmek, her zaman için daha sağlıklı sonuçlar verecektir.

3.2.2.3. Muttefeḳun ʿAleyh Hadislerin Bilgi Değeri

Daha öncede değindiğimiz[71] gibi bütün haberler (önermeler) nötr bir şekilde ele alındığında doğru veya yanlış olma ihtimali taşımaktadır. Resûlullah'tan bize gelen bütün hadisler de haber kapsamında olduğundan, onlar da doğru veya yanlış olabilir. Lakin sıhhat şartını taşıyan haberler kesin bilgi ifade etmese de, onların hakkında ibrenin "doğru" tarafa kaydığı gerçeği, herkes tarafından kabul görmüş bir gerçektir. Peki, bu harici karineler çoğaldıkça, buna paralel olarak hadislerde, ibrenin "doğru" tarafına kayması ve en nihayetinde kesin doğruya gelmesi mümkün mü?

İbnu'ṣ-Ṣalāḥ bunun mümkün olduğu kanaatindedir. Zira o sahih hadisin kısımlarını anlatırken bu kısımlardan en üst mertebede Muttefeḳun ʿaleyh olduğunu ve bu kısımdaki bütün hadislerin kesin bilgi[72] ifade ettiğini söyler. İbnu'ṣ-Ṣalāḥ bu iddiasını

[71] Bkz. s96-98

[72] İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, buradaki kesin bilginin naẓarī olduğunu söyler (İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, 1986, s. 28). Bu şekilde bu mertebedeki hadislerle zaruri bilgi ifade eden mutevātir hadisler arasında bir fark olmuş olur. İbn Ḥacer, zaruri ve naẓarī bilgiyi şu şekilde ayırmaktadır: nazari bilgi, yapılan incelemeler sunucu elde edilen bilgidir

şu şekilde temellendirir: el-Buḫārī ve Muslim'in bir hadis üzerinde ittifak etmesi, beraberinde ümmetin kabulle karşılamasını gerektirir. Ümmetin kabulle karşıladığı bir şeyin hatalı olma ihtimali olmadığından (çünkü ümmet hatadan masumdur, hatadan masum birinin zannında da hatanın yeri olmadığından) muttefeḳun 'aleyh hadisler kesin bilgi ifade eder. İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, bu iddiasını (ed-Dāreḳuṭnī gibi münekkitlerin eleştirdiği az sayıdaki hadisler hariç) *Ṣaḥīḥayn*'daki bütün hadisleri kapsayacak şekilde genişletmiştir. İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, ayrıca ilk önceleri bu tür hadislerin zan ifade ettiklerine inandığını, lakin daha sonra bunların kesin bilgi ifade ettiklerinin farkına vardığını söyler[73] (İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, 1986, s. 28-29).

İbn Keşīr (ö.774/1372), bu konuda İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın haktan yana olduğunu ve kendisinin de ona tabi olduğunu beyan ettikten sonra, İbn Teymiyye (ö.652/1254)'den nakille şöyle bir bilgiye yer verir: el-Ḳāḍī ʿAbdulvahhāb el-Mālikī (ö.422/1031), Ebū Ḥāmid el-ʾİsferāyīni (ö.406/1015), el-Ḳāḍī Ebū Ṭayyīb eṭ-Ṭaberī (450/1058), Ebū ʾİsḥāḳ eş-Şīrāzī(ö. 476/1083), Ebū Yaʿlā İbnu'l-Ferrāʾ(485/1092), İbnu'z-Zāġūnī (527/1133) es-Seraḫsī (ö. 483/1090), Ebū ʾİsḥāḳ el-ʾİsferāyīnī (ö. 418/1027) ve İbn Fūrek(ö. 406/1015) gibi birçok Eşʿarī kelamcısı, selef ve ehli hadisin tümü İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın benimsediği görüşü benimsemişlerdir (İbn Keşīr E. e.-F., 1996, s. 128).

---

ve bu bilgi sadece işin uzmanları tarafından elde edilir. Bunun aksine zaruri bilgi ise bir incelemeye ihtiyaç duymadan kendiliğinden oluşur ve bu bilgiyi elde etmede herhangi bir uzmanlık da gerekmez (el-ʿAsḳalānī İ. Ḥ., Nuzhetu'n Naẓar fī Tevḍiḥi Nuḫbetu'l Fiker, 2008, s. 43).

[73] *Tedrību'r Rāvī* 'de bu konuya değinen es-Suyūṭī, İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'la aynı görüşü paylaştığını ifade ettikten sonra, burada dikkat edilmesi gereken bir hususun olduğunu söyler. O da şudur ki: İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın burada söyledikleriyle daha önce söyledikleri(sahihi hadis tanımından sora dediklerini kast ediyor) arasında çelişkili bir durum söz konusudur. Zira o daha önce "bir hadis için sahihtir denildiğinde bu kesin doğrudur anlamına gelmediğini" söylemişti, oysa burada savunduğu bunun tam aksidir. es-Suyūṭī, İbnu'ṣ-Ṣalāḥ' tan gelen bu iki görüşün arasını bulmanın çok zor olduğunu ve bu konuya daha önce kimsenin değindiğine de şahit olmadığını söyler (es-Suyūṭī, Tedrību'r-Rāvī, 2010, s. 217). Öyle görünüyor ki es-Suyūṭī sıradan bir sahih hadisle, muttefeḳun ʿaleyh olan veya el-Buḫārī ve Muslim'den birisinin tahrîc ettiği hadisler arasında fark görmeksizin, hepsinin kesin bilgi ifade ettiği görüşünde olup, İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın da bu görüşte olduğunu sanmış. Belki öyle belki de bizim denk gelemediğimiz başka bir yerde İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, bu görüşü açıkça ifade etmiştir. Lakin mukaddimedeki beyanatları arasında bir çelişkinin olduğunu söylemek çok zor. Zira İbnu'ṣ-Ṣalāḥ ilk önce mutlak sahihten söz eder ve bunun kesin bilgi ifade etmediğini söyler. Daha sonra sahihin 7 kısma ayrıldığını ve bunlardan ümmetin kabulle karşıladığı için sadece el-Buḫārī ve Muslim tarafından tahrîc edilenlerin kesin bilgi ifade ettiğini söyler. Yani İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'a göre misal Suneni *Tirmizī*'de olan bir sahih hadis kesin bilgi ifade etmezken *Ṣaḥīḥayn*'da bulan hadis ise kesin bilgi ifade eder.

ez-Zerkeşī (ö.794/1392), el-Cuveynī, el-Ġazzālī, el-ʾĀmidī (ö.631/1233) ve İbn Ḥācıb (ö.646/1249)'ın da bu görüşü tercih ettiklerini aktarır (ez-Zerkeşī M. b., 1998, s. 386 c.1). İbn Ṭāhir el-Maḳdisī (ö.507/1113) ise, el-Buḫārī ve Muslim'in tahrîc ettiklerinin dışında onların şartını taşıyan hadislerin de, kesin bilgi ifade ettiğini söyleyerek, bu iddiayı daha da ileri götürmüştür (es-Suyūṭī, Tedrîbu'r-Rāvī, 2010, s. 216).

Harici karinelerle desteklenmiş haber-i vāḥidin kesin bilgi ifade ettiği birçok âlim tarafından ileri sürülse de bu konuda bir ittifaktan söz etmek mümkün değildir. Zira az da olsa bu konuda muhalif görüş beyanında bulunan âlimler de mevcut. Örneğin el-Ḳāḍī Ebū Bekir el-Bāḳıllānī, haber-i vahidin ümmet tarafından kabulle karşılansa dahi kesin bilgi ifade etmeyeceğini söylemiştir. el-Ġazzālī usûl âlimlerinin de bu görüşte olduğunu söylemiştir (ez-Zerkeşī M. b., 1998, s. 282). Keza İbn Berhān (ö.518/1124), ümmetin, bir hadisin gerekliliğiyle amel etmesi, onun kesin doğru olduğu anlamına gelmediğini söyleyerek bu konuda muhalif bir görüş beyanında bulunmuştur. Bu konuya değinen bir başka âlim ise ʿİzzuddīn b. ʿAbdusselām (ö. 660/1262)'dır. O, İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın yukarıda ileri sürdüğü fikrin temelinde, Mutezileye ait olan "ümmet bir hadisle amel ediyorsa, o hadis kesin doğrudur" görüşünün yattığını ve bunun çirkin bir görüş olduğunu söyleyerek ciddi bir eleştiride bulunur (ez-Zerkeşī M. b., 1998, s. 277-278 c.1).

en-Nevevī ise İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın yukarıdaki görüşünü aktardıktan sonra şöyle bir yorumda bulunur. *eş-Şeyḫin burada zikrettikleri muhakkiklerin ve birçok kişinin dediklerinin hilafınadır. Çünkü onlar, Ṣaḥīḥayn'da mutevātir derecesine ulaşmayan bütün hadislerin ʾĀḥād haber olduğunu ve sabit olduğu gibi ʾĀḥād haberlerin de sadece zan ifade ettiğini söylemişlerdir. ʾĀḥād haber ister Ṣaḥīḥayn'da, isterse başka bir yerde olsun hiç fark etmez sadece zan ifade eder. Ümmetin bu iki kitabı, kabulle karşılaması, ancak ve ancak buradaki hadislerin gerekliliğiyle ameli vacip kılar. Peki, bu iki kitaptaki hadisler ile diğer yerlerdeki hadisler arasındaki fark nedir diye sorarsanız? Şöyle bir fark var: Diğer yerlerde bulunan hadislerle amel sıhhatleri araştırıldıktan sonra vacip olur,*

oysa bu iki kitapta bulunan hadislerle araştırmaya hiç ihtiyaç duyulmadan amel etmek vaciptir. Yoksa ümmetin, bir hadisin gerekliliğiyle amel etmenin vacip olduğu konusunda icmāʿ etmesi, onun kesin bir şekilde Resûlullah'a ait bir söz olduğu anlamına gelmemektedir (en-Nevevī, el-Minhāc Şerḥu Muslim b. el-Ḥaccāc, 1929, s. 20 c.1).

en-Nevevī kendi görüşünü açıklarken çoğu âlimin de aynı görüşte olduğunu söyler, fakat öyle görünüyor ki çoğunluğa göre, harici karinelerle desteklenmiş haber-i vāḥid kesin bilgi ifade etmektedir. Bir önceki konuda olan durumun aksine, en-Nevevī'nin burada beyan ettiği görüş çoğunluğun görüşü değildir. Lakin en-Nevevī'nin görüşü her ne kadar çoğunluğun görüşü olmasa da bizce bu görüş hakikate daha yakındır. Zira harici karinelerle desteklenmiş haber-i vāḥidlerin kesin bilgi ifade ettiğini savunanların, sundukları deliller kuvvetli değildir. Çünkü "Ümmet bir şeyi kabulle karşılarsa o şey kesin doğrudur, çünkü ümmet zannında hatadan masumdur" tezi her ne kadar İslam âlimlerinden hatırı sayılır birçok kişi tarafından benimsenmiş olsa da bunu kanıtlamak mümkün değildir. Nitekim bu konuda ileri sürülen delillere baktığımızda sadece başka kişilerden yapılan nakillerden ibaret olduğunu görmekteyiz. Bu demektir ki aslında "Ümmet bir şeyi kabulle karşılarsa o şey kesin doğrudur" tezi bile zanna dayalı bir düşüncenin sonunda ortaya çıkmıştır[74]. Bu olay tıpkı haberi vahidin kesin bilgi ifade ettiğini haber-i vāḥid kanalıyla ispat etmeye benzer. Nasıl ki bu şekilde haber-i vāḥidin kesin bilgi ifade ettiği ispatlanamıyorsa aynı şekilde "Ümmet bir şeyi kabulle karşılarsa o şey kesin doğrudur" tezi de yapılan nakillerle, ispatlanamaz.

Kaldı ki ümmetin icmaʿından kesinlik doğduğunu kabul etsek bile, *Ṣaḥīḥayn*'daki hadisler üzerine yapılmış bir icmaʿdan söz etmek mümkün değildir. Zira bu konuda söz edilen ümmetten, ya İslam âleminin tümü kast edilmiş ki, bunun olması olasılık dışıdır,

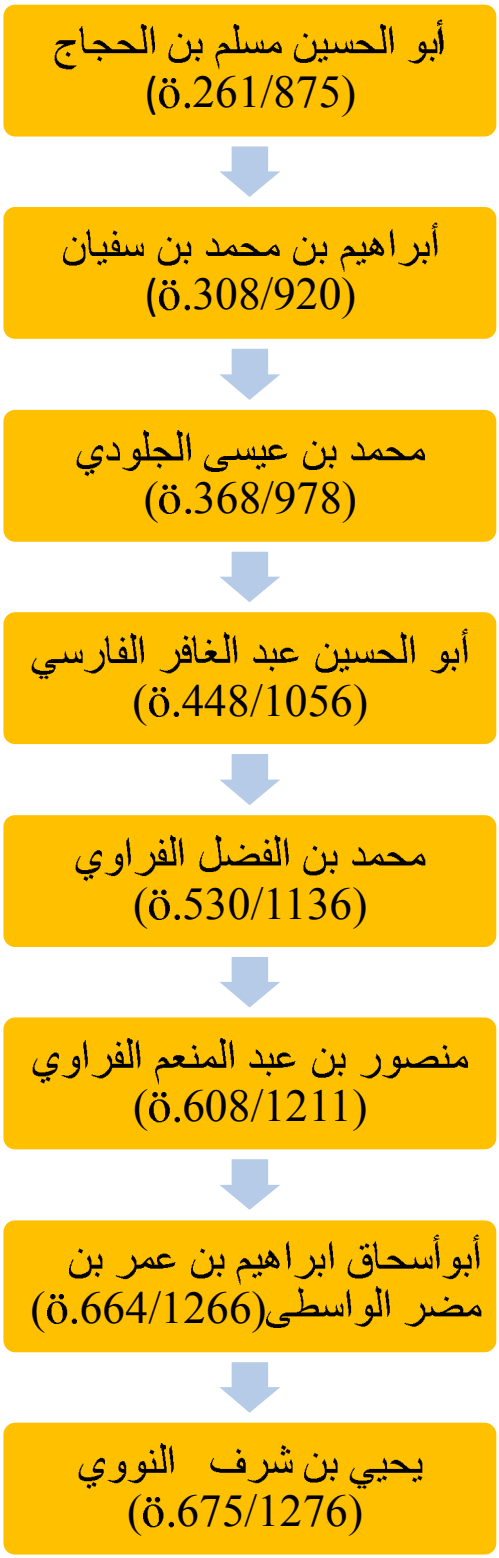
[74] Ümmetin icmaʿından kesinlik doğar diyenler genelde, önceki âlimlerin bu konudaki görüşlerine yaslanarak bunu söylerler. Oysa bunun delil olabilmesi ve karşı taraf nezdinde kabul görmesi için, en azından ayet, haberi mutevātir veya akli delillerden biriyle sabit olması gerekirdi.

çünkü bu kitaplar 3. yüzyılda telif edilmiş ve o zamana gelinene kadar sahabe ve tabiin tümü, mezhep imamlarının ise birçoğu vefat etmiştir. Ya da ümmetten el-Buḫārī ve Muslim'den sonra gelenler kast edilmiş ki, bu da pek makbul değildir, çünkü İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın kendisi bile bu iddiasını dillendirirken, ed-Dāreḳuṭnī gibi hadis münekkitleri tarafından eleştiriye maruz kalan hadisleri hariç tutmaktadır. Bunun yanı sıra İbn Ḥazm –her ne kadar âlimler tarafından tenkit edilse de- *Ṣaḥīḥayn*'daki iki tane hadis için mevzudur demiştir (el-ʿİrāḳī, 2002, s. 70 c.1). Keza el-Buḫārī ve Muslim tarafından hadisleri tahrîc edilen Muḥammed b. Beşşār (ö.252/866) vb. bazı kişiler, hadis münekkitlerince eleştirilmiştir. Bu da demektir ki *Ṣaḥīḥayn*'da, bu hadis münekkitlerince doğruluğunda, şüpheye düşülen bazı hadisler mevcut. Bunlara ek olarak, daha önceki konularda da değindiğimiz gibi, birçok âlim el-Buḫārī ve Muslim'in *Ṣaḥīḥ*'lerini karşılaştırmış ve çoğunlukla el-Buḫārī'nin *Ṣaḥīḥ*'i daha üstün görülmüştür. Eğer *Ṣaḥīḥayn*'daki her bir hadis kesin doğru ise bu kitaplardan, birini diğerine tercih etmek ne kadar doğru ve neye göre bir tercih yapılmıştır? (ez-Zerkeşī M. b., 1998, s. 278-280 c.1).

3.2.3. Bağımsız Konular

3.2.3.1. en-Nevevī'nin İsnād Zinciri

Tablo 1 en-Nevevī'nin isnād zinciri



Birçok âlim gibi en-Nevevī de isnād sisteminin Müslümanlara ait bir hususiyet olduğuna emindir. Ona göre böyle bir hususiyetin yaşatılması gerekmektedir. Bundan dolayıdır ki o, meşhur hadis kitaplarını isnādla almaya özen göstermiş ve bunu birçoğunda da başarmıştır. en-Nevevī, bu başarısının haklı gururunu yaşar ve bu nimeti ona bahşeden yüce Allah'a ḥamd eder (en-Nevevī, 1929, s. 6 c.1). En-Nevevī isnādla aldığı hadis kitaplarından biri de *Ṣaḥīḥi Muslim*'dir[75]. O, kendisi ve Muslim'in arasında altı kişi bulunduğunu ve bu kişilerin hepsinin de *muʿammer* ve Nīsābūr'lu olduğunu söyler. Daha sonra bu kişileri teker teker ele alarak onlar hakkında bir veya birkaç paragrafla açıklamada bulunur.

Ṭabākāt kitaplarına baktığımızda isnād zincirinde adı geçen zatlar hakkında, olumlu şeylerden söz edildiğine şahit oluyoruz. Zaten en-Nevevī'nin kendisi de isnād zincirinde bulunan kişileri *cerḥ-taʿdīl*'e tâbi tutup olumlu yönde fikir beyanında bulunuyor. Bu konuda en-Nevevī'nin dedikleri üstüne çıkacak bir bilgiye de ulaşamadık. Kaldı ki günümüzde bu rāvīleri, *cerḥ-taʿdīl*'e tabi tutmanın pek bir faydası olacağı kanaatinde de değiliz. Bundan dolayı burada bu kişiler hakkında detaylı bilgi vermek gibi bir niyet taşımamaktayız. Lakin en-Nevevī'nin isnād silsilesini biraz dikkatlice incelendiğinde bazı anormalliklerin var olduğu fark edilecektir. Bunlara değinmeden geçmenin hata olacağını düşündüğümüzden bu anormalliklere değineceğiz.

Birincisi, en-Nevevī'nin isnād silsilesinde bulunan kişiler, *Ṣaḥīḥu Muslim*'i hocalarından işittikleri vakitte ekseriyetle buluğ çağına ulaşmamış çocuklardır. Zira en-Nevevī'nin şeyhi olan Ebū ʾİsḥāḳ, biyografi kitaplarının verdiği bilgiye göre h.593

[75] el-Ḳāḍī ʿİyāḍ *Ṣaḥīḥu Muslim*'e şerh olarak yazdığı *ʾİkmālu'l Muʿlim'in* muḳaddime(h)sinde kendisi ve Muslim arasındaki isnād zincirlerini zikreder (el-Ḳāḍī, 1998, s. 75-77 c.1). Öyle görünüyor ki en-Nevevī de sahip olduğu isnād zincirini burada aktararak el-Ḳāḍī'nin başlattığı geleneği sürdürmek istemiştir.

senesinde doğmuş ve h.664 senesinde vefat etmiştir (eẕ-Ẕehebī, 2003, s. 99; İbn el-ʿİmād, 1986, s. 548 c.7). Bu da demektir ki Ebū İsḥāḳ hocası olan Mansūr'dan 56 yıl sonra vefat etmiş ve *Ṣaḥīḥu Muslim*'i aldığında en fazla 15 yaşındadır. Mansūr, h.522'de doğmuş ve h.608'de vefat etmiştir (en-Nevevī, 1929, s. 7 c.1). *Ṣaḥīḥi* aldığı ceddi (babasının dedesi) vefat ettiğinde, Mansūr, en fazla 8 yaşındadır. İbn en-Nuḳṭa(h), Mansūr'un, *Ṣaḥīḥi Muslim*'i ceddi (babasının dedesi)'nden h.528'de aldığını ve o vakitte 4.5 yaşlarında bir çocuk olduğunu söyler (İbn en-Nuḳṭa(h), 1988, s. 455)[76]. Muḥammed b. Faḍl el-Ferāvī (veya el-Furāvī) kendi beyanına göre, h. 441 doğmuştur. *Ṣaḥīḥi Muslim*'i h.448'de semāʿ yoluyla almış ve h.530'da vefat etmiştir (en-Nevevī, 1929, s. 8 c.1). Bu da demektir ki hocasından *Ṣaḥīḥu Muslim*'i aldığında 7 yaşındadır. ʿAbdulġafir b. Muḥammed h. 353'te doğmuş ve h448'de vefat etmiştir (İbn en-Nuḳṭa(h), 1988, s. 347). *Ṣaḥīḥi* h. 365'te 12 yaşlarındayken hocası olan el-Culūdī'den almıştır (Özafşar, 1999, s. 301). Görüldüğü gibi rāvīlerin birçoğu isnād silsilesine dâhil olduğunda daha İslami mükellefiyete bile muhatap olamamışlardır.

Doğal olarak bu da en-Nevevī'nin isnādı hakkında, akıllara bazı soru işaretlerini getirmektedir. İyi ile kötü, doğru ile yanlış arasındaki farkı tam olarak anlayamayan birisi, hadis rāvīlerinin haiz olması gereken hassasiyetlere ne kadar sahip olabilir?[77] Ya da daha açık sormak gerekirse çocuktan hadis rivayet etmek doğru mudur?

Bu konuda İslam âlimlerinden gelen değişik beyanlar mevcuttur. Bazı âlimler bir kişinin buluğ çağından önce aldığı hadisleri, rivayet etmesini uygun görmemişlerdir[78].

[76] Herhalde burada bir bilgi karmaşası mevcut zira bilindiği kadarıyla Mansūr h.522 senesinde doğmuştur. Buda demektir ki Mansūr *Ṣaḥīḥi* ceddinden işittiğinde 6 yaşındadır veyahut bu bilgiyi İbn en-Nuḳṭa(h)'ya veren kişiye göre Mansūr'un doğum tarihi h.524 senesidir.

[77] Şüphesiz hadis rivayeti büyük bir ehemmiyet gereken bir işitir. Çocuklar fıtratları gereği bu ehemmiyetin farkında olmayabilirler. es-Semʿānin aktardığına göre *Ṣaḥīḥu Muslim*'in rāvīlerinden olan el-Kissāʾī, babası, onu *Ṣaḥīḥu Muslim*'i dinlemek için İbrāhīm b. Muḥammed b. Sufyān'ın hadis meclisine götürmüş lakin el-Kissāʾī'nin yaşı küçük olduğundan uyuya kalıyormuş (es-Semʿānī, 1962, s. 103 c.11).

[78] Zira dini mükellefiyete muhatap olmayan çocuk, bilerek yalan söyleyebilir veya doğası gereği işin ciddiyetinin farkında olamayacağından rivayet olayını gevşek tutabilir (ʿItr, 1979, s. 81).

Bazıları ise bunun aksini savunmuş[79] ve hatta bir kişinin Müslüman olmadan önce duyduğu hadisi, Müslüman olduktan sonra aktarabileceğini söylemişlerdir. Aḥmed b. Ḥanbel'e "bir çocuk ne zaman hadis işitmeye başlayabilir?" diye sorulunca, belli bir yaş vermemiş ve "Hadisi anlayacağı ve kavrayacağı vakit" diye cevap vermiştir. İbnu'ṣ-Ṣalāḥ hadis işitme yaşının belli bir yaşla sınırlandırmanın doğru olamayacağını, bilakis hadis alma işinin, kişinin hafıza ve kavrama yetisiyle orantılı olduğunu söylemiştir. Bir insan eğer hadis işitme ehliyetini kazanmışsa onun kaç yaşında olduğunun bir önemi yok, tıpkı bu ehliyete sahip olamamış bir kişinin 50 yaşında olmasının bir anlamı olmadığı gibi (İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, 1986, s. 128-131).

en-Nevevī de İbnu'ṣ-Ṣalāḥ gibi hadis alma yaşını belirli bir yaşla sınırlandırmak yerine, kişiden kişiye değişen hafıza ve kavrama kabiliyetine göre hareket etmenin daha doğru olacağını düşünmektedir. Doğruyu söylemek gerekirse burada İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'a katılmamak elde değil, zira günümüzde bile (ki bu dönemde zihni bulandıran pek çok şey mevcut) insanların daha ilkokulda öğrendiği şarkı ve masalları yıllar geçmesine rağmen hatırlamaktadır. Hele bir de bu insan, çocukken başından geçen olayın kahramanı, kendisi ise ve olay hafızada yer edinecek derecede önemli ise(tıpkı çocuk yaştaki sahabeler de olduğu gibi) bunu unutmak mümkün gözükmemektedir. Lakin buradaki durumun biraz farklı olduğunun altını çizmek lazım. Burada tartıştığımız kişiler hafızada yer edinecek birkaç hadisi işitmiyorlar, bunlar 12 bin dolayında hadis ihtiva *Ṣaḥīḥu Muslim*'in tümünü işitiyorlar. Gerçeği söylemek gerekirse, bu da çocuk rāvīlerle ilgili insanın aklında soru işareti bırakıyor. Bundan dolayıdır ki ilk dönemlerde, hadis işitme için tavsiye edilen yaş, 15 ve üzeridir (el-Ḫaṭīb el-Baġdādī, el-Kifāye(h) fī ʿİmi'r-Rivāye(h), s. 54-55).

James Robson "*Ṣaḥīḥu Muslim* nüshalarının rivayeti" adlı çalışmasında en-Nevevī rivayetinin bazı güçlükler arz ettiğini söyler ve isnād zincirinde bulunan rāvīlerin

[79] Zira İbn ʿAbbās, Ḥasen b. ʿAlī ve Nuʿmān b. Beşīr gibi birçok çocuk sahabenin rivayetleri, insanlar tarafından kabul görmüştür (el-Ḫaṭīb el-Baġdādī, el-Kifāye(h) fī ʿİmi'r-Rivāye(h), s. 55).

Ṣaḥīḥ'i aldıklarındaki yaşlarına dikkat çeker. Robson burada en-Nevevī'nin, ʿalī isnād elde etme kaygısından dolayı Mansūr b. ʿAbdulmunʿim ile onun ceddi olan Muḥammed b. Faḍl arasında bir kişiyi unutmuş olabileceğini aktarmaktadır (Robson, 1955, s. 18). en-Nevevī'nin, ʿalī isnād elde etme kaygısında olduğu konusunda Robson'la biz de hemfikiriz, lakin bizce burada bir rāvī'yi unutma veya atlama durumu söz konusu değildir; bilakis burada ʿālī isnād görünümlü normal bir isnād olayı söz konusu. Şöyle ki buradaki rāvīler, *Ṣaḥīḥi* ilk aldıklarında çocuk yaşlarındadır, yalnız bunlar *Ṣaḥīḥi* sonraki nesle aktarırken, *Ṣaḥīḥ* hakkındaki bilgileriyle, ilk aldıkları zamandaki, *Ṣaḥīḥ* hakkındaki bilgileri farklıdır. Bunlar *Ṣaḥīḥi* birinci sefer duyduklarındaki semaʿlarıyla yetinmemiş farklı zamanlarda farklı yerlerde farklı kişilerden birçok kere *Ṣaḥīḥi* ders almışlardır. Örneğin, Mansur b. ʿAbdulmunʿim, *Ṣaḥīḥ*'i ilk önce ceddinden (babasının dedesi) işitmiş, daha sonraki zamanlarda dedesinden, babasından ve birçok kişiden *semaʿı* olmuştur. İbn en-Nuḳṭa(h), Mansūr'un, *Ṣaḥīḥu Muslim*'i defalarca işittiğini aktarmaktadır (İbn en-Nuḳṭa(h), 1988, s. 454-455). Ama en-Nevevī ve diğerleri, ʿalī isnād elde ettiğini göstermek için, babası veya dedesinden olan *semaʿını* değil de ceddinden olan *semaʿını* ön plana çıkarmışlar. Geriye kalan diğer çocuk rāvīlerde de durumun aynı olduğu kanaatindeyiz. Yok, eğer öyle olmasaydı o zaman bu çocuk rāvīlerden, çocuk oldukları dönemde insanların gelip *Ṣaḥīḥu Muslim*'i işitmiş olmaları lazım gelir ki, biz böyle bir bilgiye denk gelemedik.

İkinci problem ise, en-Nevevī, kendisi ve Muslim arasındaki bütün rāvīlerin *Muʿammerun*'dan olduklarını söyler. *Muʿammer,* sözlükte uzun bir zaman yaşamış kişi anlamına gelmektedir. Buradan yola çıkarak hadis literatüründe, uzun süre yaşamış muhaddislere de *Muʿammer* denilmektedir. Bu tabir genel olarak 100 yılı aşanlar için kullanılmakla beraber nadiren 80 yaşını aşanlar için kullanılmıştır (Hatiboğlu İ. , 2005, s. 323). Lakin en-Nevevī'nin senedinde bulunanların bu tanıma uyması biraz uzak görünmektedir. Zira en-Nevevī'nin birinci derecede hocası olan Ebū ʾİsḥāḳ'ın 100 yılı

aşması biryana 80'ni bile bulmadan 71 yaşında vefat etmiştir. Keza geriye kalan rāvīlerden de hiçbiri 100 yaşını bulmamıştır[80]. Acaba en-Nevevī burada *muʿammrun*'dan mutlak olarak "uzun yaşayanlar" anlamını mı kast etmiş bilinmez ama velev ki bunu kast etmiş olsun, o vakitte de (كلهم معمرون) yerine (أكثرهم معمرون) ifadesini kullanması daha doğru olurdu.

3.2.3.2. el-Muʿanʿan

el-Muʿanʿan, ʿan "عن" Harfi cerden türetilmiş bir kelime olan *ʿAnʿane* fiilinin ismu-mefʿūl'üdür. Hadis Terimi olarak *muʿanʿan*, isnādının herhangi bir yerinde "عن فلان" tabiri kullanılan hadistir (Aydınlı, 2005, s. 326).

Bu şekilde rivayet edilen hadisin sıhhat derecesi âlimler tarafından tartışılmıştır. Kimilerine göre bu tür bir isnāda sahip hadisin *mursel* kapsamında değerlendirmesi gerekirken, kimilerine göre bu *muttaṣıl* hadislerden sayılmaktadır. Eda siygalarının yaygınlaşıp gelişmediği ilk dönemlerde ʿan ile yapılan rivayetlerle semāʿ kast edilmekteydi, lakin zamanla çoğalan *mudellisler* bu tabiri istismar ederek, hadisçilerin bu türden bir rivayete mesafeli yaklaşmalarına neden olmuşlardır. eş-Şāfiʿī, kendinden önceki dönemlerde bu tür bir kullanımın genellikle *semāʿ* ifade ettiğini, lakin bu dönemde türeyen bazı *mudellislerin* bu türe başka anlamlar yüklediğini söyler (el-ʿAsḳalānī İ. Ḥ., 1985, s. 9 c.2; Aydınlı, 2005, s. 326).

Bu istismarın önüne geçmek için bazı âlimler bu tür rivayetlerin tümünü *mursel* kapsamında değerlendirerek itibar edilemeyecek bir seviye düşürmüşse de, bu uygulama karşılık bulmamış ve en-Nevevī'nin de aralarında bulunduğu birçok âlim bunları *muttaṣıl* kapsamına alarak onlara sahih olabilme imkânını kazandırmıştır. Lakin tahmin edileceği gibi bunu yapan âlimler *muʿanʿan* hadisleri mutlak surette *muttaṣıl* olarak kabul etmemiş;

[80]Burada ʾİbrāhīm b. Muḥammed b. Ŝufyān'ı hariç tutmak gerekir zira onun yaşını tespit edemedik

bilakis Muʿanʿin ʾin[81] mudellis olmaması ve ondan rivayette bulunduğu kişiyle buluşmuş olmasını, şart koşmuşladır. Fakat âlimler, bu şartların yerine getirilmesinde hemfikir olmalarına rağmen, şartların detayına inildiğinde fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Muslim, muʿanʿin ve hocanın, buluşmuş olma ihtimalini yeterli görüyorken, ʿAlī b. el-Medīnī (ö 234/848-49), el-Buḫārī, Ebū Bekir eṣ-Ṣayrafī, en-Nevevī ve birçok muhakkik, bu buluşmanın sabit, yani başkaları tarafından biliniyor olmasını şart koşmuştur. Bunların yanı sıra Şafii fakihi Ebū Muẓaffer es-Semʿānī(ö 489/1096) Muʿaʿin ve hoca arasındaki birlikteliğin uzun süreli olmasını şart koşarken, Ebū ʿAmr ed-Dānī el-Muḳrī (ö 444/ 1053), muʿaʿin ʾin, rivayet ettiği kişiden rivayetiyle meşhur olmalıdır, demiştir (en-Nevevī, 1929, s. 32 c.1).

ʿAn ile rivayet edilen hadislerde yapılan tartışmanın bir benzeri, kesinlik ifade etmeyen " قال كذا, حدث بكذا , فعل, ذكر, روى " vb. ifadelerle rivayet edilen hadislerde olmuştur. Aḥmed b. Ḥanbel, bu tür rivayetlerde rāvīnin *semāʿ*'ı bilinmediği takdirde *munḳatıʿ* sayılacağını söylemiş olsa da âlimlerin geneli bu türü de muʿanʿan gibi gereken şartlar yerine geldiği takdirde muttasıl saymaktadır (en-Nevevī, 1929, s. 32 c.1).

Kuşkusuz muʿanʿan hadis konusundaki en önemli olaylardan biri, Muslim ve el-Buḫārī'nin bu konudaki ihtilafıdır. Muslim, mukaddimesinde muʿanʿan konusuna değinirken kendi görüşünün bütün âlimler tarafından benimsenen görüş olduğunu iddia ettikten sonra el-Buḫārī ve diğerlerinin görüşünü de yeni uydurulmuş bir görüş olarak tanımlar (Muslim, 2006, s. 18). Lakin en-Nevevī bunun tam aksini iddia ederek el-Buḫārī ve diğerlerinin görüşünü doğru ve çoğunluğun görüşü olduğunu söyleyerek Muslim'e itirazını dile getirmiştir (en-Nevevī, 1929, s. 128 c.1). Burada kimin görüşünün doğru kimin doğru olmadığı birçok âlim tarafından tartışılmış eleştiri süzgecinden geçirilmiş ve en nihayetinde zaman içinde her iki görüşün de taraftarları olmuştur (ed-Dureys, s.

[81] ʿAn ile rivayet eden kişiye muʿanʿin denilir.

267,461). Bizce bu iki görüşün karşılaştırılıp, birinin diğerine tercih edilmesi bilim açısından pek de yarar sağlamamaktadır. Zira hem el-Buḫārī hem de Muslim bu alanda otorite sahibi insanlar olduklarından, her biri kendi kriterlerini belirlemiştir. Bu tıpkı iki müçtehidin bir konuda değişik sonuçlara varması gibidir. Bir müçtehidin vardığı sonuçla, başka bir müçtehide itiraz etmek ne kadar anlamsızsa burada el-Buḫārī'nin görüşüyle Muslim'e itirazda bulunmak da o kadar anlamsızdır. Evet, her ne kadar ilk etapta el-Buḫārī'nin görüşü, munḳatıʿ rivayetlerin, muttaşıl rivayetlerin arasına, karışma ihtimali minimuma indirilerek sahih hadisleri koruma altına alınmış gibi görünse de, kabul etmek gerekir ki bu görüş aynı zamanda birçok sahih hadisin zayıf sayılıp heba edilme tehlikesi de doğurmaktadır. Keza Muslim'in görüşü için de bu durumların tersi, söz konusu olduğunu unutmamak gerekir. Bundan dolayı her iki görüşünde öznel olup birini diğerine tercih etmenin bir fayda sağlamayacağını unutmamak lazım gerekir. Kaldı ki yapılan bu sert tartışmalara rağmen el-Buḫārī'nin munḳatıʿ saydığı bu tür muʿanʿan rivayetlere, Muslim, *Ṣaḥīḥ*'inde 6 isnād ve bu isnādlarla gelen 15 hadise yer vermiştir[82] (ed-Dureys, s. 434-445). Bu rivayetler, 12 bin hadis ihtiva eden bir eserin içinde oldukça küçük bir yer edindiği aşikâr. Ayrıca Muslim, bu tür hadisleri kitabına alırken büyük bir ustalık örneğini sergileyerek bunları konun asli hadisleri olarak aldığında bunları destekleyecek kuvvetli şāhid ve mutābiʿler getirir veya bunları asli hadisler için şāhid ve mutābiʿ olarak getirir. Bu ustalığından dolayı en-Nevevī, Muslim için "Bu konuyu en iyi bilen hatta emsali olmayan biri" demiştir (en-Nevevī, 1929, s. 32 c.1). Özetle söylemek gerekirse Muslim'in *Ṣaḥīḥ*'ini muʿanʿan rivayetlerden dolayı eleştirmek pek de doğru değildir.

[82] Bu isnād zincirleri şunlardır:

I. Bukery b. ʿAbdullāh > Ḥimrān b. ʾEbān 1 hadis
II. Zeyd b. ʾEslem > Ḥimrān b. ʾEbān 1 hadsi
III. Suleymān b. Bureyde(h) > Babası Bureyde(h) 10 hadis
IV. ʿAbdullāh b. Maʿbed > Ebū Ḳatāde(h) 1 hadis
V. ʿUbeydullāh b. Naḍle(h) > el-Muġīra(h) b. Şuʿbe(h) 1 hadis
VI. Muḥammed b. El-Munkedir > Ḥimrān b. ʾEbān 1hadis

3.2.3.3. Ziyādātu'ṯ-ṯiḳa(h)[83]

Aynı hocadan rivayette bulunan güvenilir rāvīlerden bir veya daha fazlasının, diğerlerinin aksine isnād veya metinde veyahut her ikisinde bir şeyler zikretmesine *ziyādātu'ṯ-ṯiḳa(h)* denilir (Karacabey, 2013, s. 486).

İbnu'ṣ-Ṣalāḥ ve ondan sonra gelen hadis usûlü yazarlarından, ziy*ādātu'ṯ-ṯiḳa(h)* bölümünü müstakil bir başlık olarak ele alan olduğu gibi, onu *el-Maʿlūl, eṯ-Ṯāẕẕ, el-Munker, Teʿāruḍ'u Vaṣli ve'l ʾİrsāl, Teʿāruḍ'u Vaḳi ve'r Rafʿ, el-Mudrec veya el-Mezīdu fī Muttaṣili'l ʾEsānīd* başlıklarının altında değerlendiren de olmuştur (el-Melībārī, 2004, s. 5).

Ziyādātu'ṯ-ṯiḳa(h) kavramın ilk dönemlerde tanımı yapılmadığından ve daha sonraki dönemlerde de yapılan tanımlar arasında bir uyum olmadığından bu kavramdan tam olarak ne kast edildiği, neyi kapsadığı, hangi kısmının kabul edildiği, hangisinin ret edildiği birçok disiplin ve bu disiplinlere müntesip âlimlerce tartışılmıştır. Bu konunun tartışılmış olması haklı sebeplere dayanmaktadır zira bu ziyadelerden bazılarının, fikhi veyahut itikadī bir takım görüşlerin doğmasında veya şekillenmesinde önemli etkileri olmuştur (Suiçmez, 1998, s. 15; el-Melībārī, 2004, s. 5). Bundan dolayı *ziyādātu'ṯ-ṯiḳa(h)* konusu, hadisçilerin ilgisini çektiği kadar hukuk ve kelam âlimlerin de ilgisini çekmiştir.

Bundan dolayı ziy*ādātu'ṯ-ṯiḳa(h)* konusunda, müstakil eserleri meydana getirecek kadar malzeme meydana gelmiştir. Lakin bizim burada bu kavramdan kimin ne kast ettiği, hangi kısmını (kısımlarını) kabul ettiği, kabul ederken ne tür şartları ileri sürdüğü vb. detaylara girebilmek için ne imkânımız ne de öyle bir ihtiyacımız mevcut

[83] *Ziyādātu'ṯ-ṯiḳa(h) veya ziyādetu'ṯ-ṯiḳa(h)* her iki tabirde kullanılmıştır. Birinci tabirden anlaşılan, güvenilir rāvīnin hadisin metininde veya isnādında birden fazla eklemede bulunduğu takdirde bu ismi alacağıdır. Bundan dolayı ikinci tabir bizce daha makul gelmektedir. Lakin en-Nevevī birinci tabiri kullandığından bizde bunu kullanacağız.

değildir. Bizim burada ilgilendiğimiz kısım sadece en-Nevevī'nin *Ziyādātu'ş-şiḳa(h)'dan* ne kast ettiği ve ona göre bunun hükmünün ne olduğudur.

Ziyādātu'ş-şiḳa(h) kavramının açık bir tanımı erken dönemlerde yapılmamış olmasına karşın hadis alanında telif veren neredeyse herkes, bir şekilde bu konuya değinmiştir (Suiçmez, 1998, s. 25; Bīker, 2002, s. 36 c.1). Lakin İbnu'ṣ-Ṣalāḥtan sonra gelen âlimlerin bu konudaki düşünceleri genellikle İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın bu konuda söyledikleri etrafında şekillendiğini görmekteyiz (Bīker, 2002, s. 36 c.1). Nitekim en-Nevevī'nin bu konudaki söylemleri de İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın söylemleri üzerine inşa edilmiştir. en-Nevevī *ziyādātu'ş-şiḳa(h)'yı* 3 kısma ayrılmaktadır:

I. Rāvīnin eklediği kısım kendinden daha güvenilir olan rāvīlerin rivayetine tam anlamıyla muhaliftir. Bu kısma aynı zamanda *eş-Şāẕẕ* da denilir ve bu kısım ittifakken ret edilir[84].

II. Rāvīnin eklediği kısım sadece kendisi tarafından rivayet edildiği için diğer rāvīlerin rivayetine muhalefet söz konusu değildir. Bu tıpkı güvenilir bir rāvīnin tek başına rivayet ettiği bir hadise benzer[85]. en-Nevevī, el-Ḫaṭīb

[84] Bu kısma Ebū Dāvūd ve et-Tirmiẕī tarafından tahrîc edilen şu hadis örnek gösterilmektedir:

أذا صلى أحدكم ركعتي الفجر فليضطجع على يمينه

"Sizden biri sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra sağ tarafı üzerine uzansın" (Ebū Dāvūd, s. 21 c.2; et-Tirmiẕī, 1998, s. 543 c.1) ʿAbdulvāḥīd, ʾAʿmeş'ten hadisi bu şekilde rivayet etmiştir. Oysa ʾAʿmeş'ten rivayet eden diğer bütün rāvīler bunu Resûlulahın emri olarak değil de onun bir uygulaması olarak rivayet etmişlerdir (es-Suyūṭī, Tedrību'r-Rāvī, 2010, s. 357).

[85] Bu kısma örnek olarak ʾUmmu Seleme(h) r.a vasıtasıyla Resûlullahtan rivayet edilen şu hadis gösterilir:
أن الذي يشرب في آنية الفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم

"Şüphesiz gümüş tabakta (su) içen birinin karnında ancak cehennem ateşi gürülder" (Muslim, 2006, s. 992). Bu hadisi rivayet eden birçok rāvī, Nāfiʿ Mevlā İbn ʿUmer 'den bu şekilde rivayet etmiştir. Buna mukabil ʿAlī b. Mushir ise şu şekilde rivayet etmiştir:
أن الذي يأكل أو يشرب في آنية الفضة والذهب إنما يجرجر في بطنه نار جهنم

"Şüphesiz gümüş veya altın tabakta yemek yiyen, (su) içen birinin, karnında ancak cehennem ateşi gürülder" (Muslim, 2006, s. 992). Buradaki ziyade diğer rāvīlerin rivayet ettiğinin hilafına bir hüküm belirtmediğinden, sanki tek bir yolla rivayet edilmiş bir hadis gibi kabul edilir.

el-Baġdādī'den nakille bu kısmın alimler tarafından ittifakken kabul edildiğini söyler.

III. Rāvīnin eklediği kısım diğer rāvīlerin rivayetine bariz bir şekilde muhalif değildir[86]. en-Nevevī bu kısmın muhaddis, fakih ve usul âlimlerinden, cumhurun görüşü olduğunu söyler.

en-Nevevī şāẕẕ olan kısım hariç diğer ziyadelerin tümüyle makbul olduğunu söyler. Buradan yola çıkarak bazı rāvīlerin muttasıl, bazılarının mursel veya bazıların mevkuf, bazıların merfuʿ rivayet ettiği veyahut aynı kişi tarafından değişik zamanlarda merfuʿ, mursel ve mevkuf rivayet edilen bir hadisin, karşı tarafın daha fazla daha hafız olmasına bakılmaksızın, her hâlükârda merfuʿ hükmünü alacağını söylemiştir (en-Nevevī, 1929, s. 32 c.1). en-Nevevī, fakih ve usul âlimlerin tümü, hadisçilerden de muhakkik olanların bu görüşte olduğunu söyledikten sonra el-Ḫaṭīb tarafından doğru kabul edilen görüşün de bu olduğunu ekler.

en-Nevevī *ziyādātu'ṣ-ṣiḳa(h)* konusuna muhtelif yerlerde değinmiş olmasına rağmen benimsediği görüşünde bir değişiklik olmadığını görüyoruz (en-Nevevī, 2009, s. 99-101; en-Nevevī, 2008, s. 248-249 c.1; en-Nevevī, 1929, s. 32 c.1). en-Nevevī'den sonra gelen âlimler onun *ziyādātu'ṣ-ṣiḳa(h)'yı* mutlak bir şekilde kabul etmesi ve özellikle de bunu hadisçilerden muhakkik olanların görüşüymüş gibi lanse etmesini âlimler tarafından eleştirmişlerdir (el-ʿAsḳalānī İ. Ḥ., 1994, s. 688; el-Melībārī, 1997, s. 62-63; el-Melībārī, 2004, s. 7-9)

---

[86] Bu kısma örnek gösterilen hadislerden biri şudur:
جعلت لي الارض طهورا ومسجدا

(Bizden öncekilerin aksine) Yeryüzü bizim için temiz (temizleyici) ve mescit kılındı (Muslim, 2006)
El-Buḫārī ve Muslim tarafından birçok varyantla bu şekilde tahrîc edilen bu hadis, Ḥuẕeyfe(h) b. El-Yemān tarafından
جعلت لنا الارض كلها مسجدا وجعلت تربتها لنا طهورا
Şeklinde rivayet edilmiştir. Burada iki rivayetin arasında birinin genel diğerinin özel olmasından dolayı bir tür muhalefet söz konusu olmakla birlikte eş-Şāẕ kısmında olan muhalefet kadar sert değildir.

Buradaki yapılan eleştirilerin haklı veya haksız olması bir yana, kanaatimizce en-Nevevī'nin *ziyādātu's-siḳa(h)'yı* mutlak kabul etmesinin altında yatan sebeplerden birinin Muslim'e yapılan eleştirileri bertaraf etmek istemesidir. Nitekim en-Nevevī, mukaddimede bu görüşünü kendinden önceki âlimlere isnād etmek suretiyle tahkimini yapar ve şerhte yeri geldikçe bu görüşe dayanarak Muslim'e yöneltilen eleştirileri bertaraf eder. Örnek vermek gerekirse *Ṣaḥīḥu Muslim*'de şöyle bir hadis tahrîc edilmiştir:

Ebū Bekir b. En-Naḍr b. Ebū en-Naḍr > Ebū en-Naḍr Hāşim b. El-Ḳāsım > ʿUbeydullāh el-ʾEşceʿī > Mālik b. Miġval > Ṭalḥa(h) b. Muṣarrif > Ebū Ṣāliḥ > Ebū Hureyre(h) : *Bir yolculukta Resûlullah'a birlikteydik, insanların azığı bitti tükendi. Öyle ki Resûlullah bazı yük hayvanlarını kesmeyi bile düşündü. Bunun akabinde ʿUmer Resûlullahtan, "insanlar, ellerinde kalan azıklarını getirip bir yerde toplasa, sizde bunun bereketli olması için Allah'a dua etseniz" diye temennide bulundu Resûlullah da ʿUmer' in bu değidinine uyarak insanlardan, ellerinde kalan azıklarını getirmelerini istedi. Elinde buğday olan buğdayını, hurma olan hurmasını getirdi……* (Muslim, 2006, s. 34).

ed-Dāreḳuṭnī, bu hadisin illetli olduğun zira Ebū Ḥuẕeyfe(h) ve diğerleri ʿUbeydullāh el-ʾEşceʿī'nin aksine, bu hadisi Mālik b. Miġval > Ṭalḥa(h) b. Muṣarrif > Ebū Ṣāliḥ tarikiyle mursel şekilde rivayet ettiklerini söyler. en-Nevevī, ed-Dāreḳuṭnī'nin bu eleştirisini yersiz bulduğunu şu şekilde ifade eder: *el-ʾEşceʿī'nin hadisi merfuʿ rivayet etmesi ziyade kapsamındadır daha önceden de belirttiğimiz gibi fakihler, usul âlimleri ve hadisçilerden muhakkik olanlar bu tür durumlarda, karşı tarafın sayıca daha çok ve daha hafız olmasına bakmaksızın hadisi merfuʿ saydıklarını belirtmiştik* (en-Nevevī, 1929, s. 221-222 c.1). en-Nevevī bu şekilde birçok yerde Muslim'e yöneltilen eleştirileri bertaraf etmeye çalışır[87].

[87] Daha fazla örnek için bkz. *El-Minhāc s*. 17 c.3/ s.45 c.3/ s.95 c.5/ s.29 c.6/ s.141 c.6/ s.237 c.9/s.43 c10/s.82 c.11

SONUÇ

Hicri yedinci asırda yaşamış fakih, muhaddis, müfessir ve mutasavvıf bir kişiliğe sahip olan en-Nevevī'nin hadis alnında telif etiği *el-Minhāc* isimli eserinin Mukaddimesi üzerinde yaptığımız araştırmada genel hatlarıyla şu kanaatlere varmış bulunmaktayız.

el-Minhāc Mukaddimesi ihtiva ettiği hadis usûlü konuları bakımından zengin bir içeriğe sahiptir. Hatta dönem olarak bu Mukaddimeye yakın olan meşhur hadis usûlü eserlerinden el-Ḳāḍī ʿİyāḍ'ın *el-ʾİlmāʿ*'ı ve el-Meyāncī'nin *Mā lā yeseʿul muḥaddiṣe cehluhu* eserleriyle mukayesesini yaptığımızda, içerik olarak çok daha zengin olduğu görülecektir. Fakat en-Nevevī'yle aynı dönemde yaşamış olan İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın meşhur Mukaddimesiyle karşılaştırdığımızda bu sefer içerik olarak sınırlı kaldığını görmekteyiz. Zira en-Nevevī burada hadis ilminin temel konularından olan mevzu, muḍṭarib, muʿallel, mudrec müselsel vb. birçok konuyu değinmediği gibi rāvīyi ilgilendiren konulara da çok az değinmiştir. Bundan dolayı en-Nevevī'nin onu müstakil bir eser niyetle telif ettiğini söylemek zordur. Bilakis bu Mukaddimeyi kendi şerhi olan *el-Minhāc* ve *Ṣaḥīḥu Muslim*'in anlaşılmasına katkı sağlamak için telif ettiği aşikârdır. Nitekim en-Nevevī'nin İmam Muslim'in *Ṣaḥīḥ*'inde takip ettiği metot hakkında verdiği bilgilerin yanında, kendi dönemine kadar *Ṣaḥīḥu Muslim* merkezli yapılan tartışmalara değinip bazı itiraz veya tercihlerde bulunması, araştırmacının el-*Minhāc*'da karşılaşacağı birçok temel soru veya ıstılahın cevabını burada bulabilmesi, bize en-Nevevī'nin bu Mukaddimeyi *el-Minhāc*'ı okuyup kullanmak ve yararlanmak isteyenler için bir rehber, bir kılavuz olarak yazdığını göstermektedir.

Muasır araştırmacılardan Saʿduddīn b. Muḥammed el-Kibbī bu Mukaddimeyi yeniden tertip edip yaptığı bazı ihtisarlar ve taliklerden sonra onu ***Mukkaddimetu'n Nevevī fī ʿulūmi'l ḥadīṯ*** adıyla müstakil bir eser olarak yayınlamıştır. Bu düzenlemesi kişiye aradığı hadis usûlü konularını bulmada kolaylık sağladığından değerlidir. Fakat el-Kibbī,

bu düzenlemeyi en-Nevevī adına yayınlamasına rağmen bazı yerlerde en-Nevevī'nin görüşlerini doğru yansıtamamıştır. Hatta el-*Minhāc* Mukaddimesini bağımsız bir eser olarak takdim eden el-Kibbī, söz konusu Mukaddimenin *el-Minhāc* ve *Ṣaḥīḥu Muslim* ile ilgili konularına değinen içeriğini dışarıda bırakarak Mukaddimenin bu iki kitapla olan bağını da koparmıştır.

en-Nevevī'nin hadis usûlü anlayışının teşekkülünde İbnu'ṣ-Ṣalāḥ büyük rol oynamıştır. Bunun nedeni ise en-Nevevī'nin hadis usûlü alanında telif ettiği *el-ʾİrşād* ve *et-Taḳrīb* adlı çalışmalarını İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın Mukaddimesi (*Maʿrifetu ʾenvāʿi ʿulūmi'l ḥadīṯ*) üzerine inşa etmesi ve en-Nevevī'nin el-Minhāc Mukaddimesinde İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın, *Ṣıyānetu Ṣaḥīḥi Muslim* adlı eserinden bolca iktibaslarda bulunuyor olmasıdır. en-Nevevī, burada özellikle Muslim ve *Ṣaḥīḥ*'i ile alakalı konularda *Ṣıyāne*'den, diğer hadis usûlü konularında ise *ʿUlūmu'l ḥadīṯ*'den çokça istifade etmiştir. Hatta birçok kere en-Nevevī *el-Minhāc* Mukaddimesinde bir konuya giriş yaparken, yeni bir metin inşa etmek yerine İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın o konuya dair metniyle giriş yapar ve konulara bu metin üzerinden müdahil olur. Bundan dolayı biz de çalışmamızın birçok yerinde konuya İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'ın görüşleri üzerinden müdahil olup *el-Minhāc* Mukaddimeyle uyumlu bir şekilde hareket etmeyi uygun gördük.

en-Nevevī'nin uzmanlık alanlarını genişleterek hadis, fıkıh, kelam, tefsir ve tasavvuf gibi alanlara hakim olması onun bazı hadis usûlü konularına daha nesnel yaklaşmasını sağlamıştır. Bunun en güzel örneği en-Nevevī'nin haberi vāḥid hakkındaki görüşüdür. Nitekim birçok âlim, sıhhat şartını taşıyan haberi vāḥidlerin kesin bilgi ifade etmediğini savunmasına rağmen, bu haberlerin ümmet tarafından kabulle karşılanması, haberi tahrîc edenin hadis alanındaki otoritesi, el-Buḫārī ve Muslim tarafından tahrîc edilmiş olması vb. bazı harici karinelerle desteklenmesi durumunda kesin bilgi ifade edeceğini ileri sürmektedir. Bunu ileri süren âlimlerden bazıları kesin bilgi ifade eden haberleri *Ṣaḥīḥayn*'daki haberlerle sınırlandırırken, diğer bazıları ise *Ṣaḥīḥayn* ve

Ṣaḥīḥayn'ın şartını taşıyan bütün haberlerin kesin bilgi ifade edeceğini ileri sürmüştür. en-Nevevī ise *Ṣaḥīḥayn*'daki hadisler de dahil olmak üzere bütün haber-i vāḥidlerin zan ifade edeceğini savunmaktadır. Buna mukabil en-Nevevī'nin bu görüşü birçok âlim tarafından eleştirilmiştir. Fakat her iki görüşün delilleri karşılaştırıldığında en-Nevevī'nin savunduğu görüşün delil ve yaklaşımının daha güçlü olduğu görülecektir. Zira onu eleştirilerin sözlerine baktığımızda, birçoğunun *Ṣaḥīḥayn*'e duyduğu saygıdan, bu görüşlerinde kabule yatkın olduklarını görmekteyiz. Oysa en-Nevevī *el-Minhāc* Mukaddimesinde savunduğu birçok görüşünde olduğu gibi burada da olabildiğince delil ve tutarlı düşünceler çerçevesinde hareket etmeye çalışmıştır. Kuşkusuz en-Nevevī'nin bu görüşü savunmasında onun hem fakih, hem muhaddis hem de kelamcı olmasının etkisi olmuştur. Haber-i vāḥid konusu *el-Minhāc* Mukaddimesinin en orijinal konularından olması hasebiyle en-Nevevī'den sonra bu konuya değinen birçok kişi en-Nevevī'nin buradaki görüşüne atıfta bulunmuştur. en-Nevevī'nin buradaki görüşü el-Ḥākim en-Nīsābūrī ile başlayıp İbnu'ṣ Ṣalāḥ ile zirveye ulaşan el-Buḫārī ve Muslim'in otoritesine karşı farklı bir görüş olması hasebiyle de oldukça önemlidir. Nitekim *Ṣaḥīḥayn*'daki bütün hadislerin kesin bilgi ifade ettiğini savunmamız bizi çözülmesi zor bazı problemlerle karşı karşıya bırakacaktır. en-Nevevī'nin bize sunduğu bu görüş bu problemleri düşünme ve çözmede daha geniş bir zemin sağlamaktadır.

en-Nevevī'nin bu çalışması yazıldığı dönemdeki hadis çevrelerince tartışılan el-Buḫārī ve Muslim şartı, *Ṣaḥīḥayn'daki* problemli gözüken hadislerin durumu, *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī* ve *Ṣaḥīḥu Muslim*'in karşılaştırılması, isnādın o gün için amacı muʿanʿan hadislerin delil olabilmesi, sahabe kavlinin hükmü, tedlîs ve *Ṣaḥīḥayn'daki* mudellislerin durumu vb. birçok konuya değinmesi hasebiyle dönemin hadis geleneğini yansıtmaktadır.

Ṣaḥīḥu Muslim ve benzeri kitaplarda bulunan hadislerle amel etmenin yolu, *Ṣaḥīḥayn*'daki hadislerin bilgi değeri, Muslim birçok tariki aynı anda zikrettiği için *Ṣaḥīḥ*'inde sadece muʿanʿan isnāda dayalı hadislerin mevcut olmaması, Muslim'in

metodu el-Buḫārī'ye nazaran daha kolay ve uygun olduğu, sahih hadisin tanımı, Şeri hükümlere delil olmada ḥasen ve sahih hadislerin aynı olması, Haber-i vāḥid ile icmaʿın sabit olmaması, ziyādātu'ŝ-ŝiḳa'nın her şeklinin makbul olması konularında ise özgün yaklaşım ve değerlendirmelerini sunmaktadır.

.

.

KAYNAKÇA

Aba, V. (2013). Mütekaddimû Dönemi Hadis Usûlü Eserlerinin Mukayesesi. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2*(4), 233-249.

Altuntaş, H., & Şahin, M. (2005). *Kur'an-ı Kerim Meâli* (3 b.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Apak, Â. (2013). *Anahatlarıyla İslâm Tarihi - 4* (4. b.). İstanbul: Ensar.

Aydın, H. (2003). Akîde İnşasında Haber-i Vahidin Epistemolojik Değeri. *Ekev Akademi Dergisi, 7*(15), 69-94.

Aydınlı, A. (2005). *"Muan'an" TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 30). TDV Yayınları.

Bīker, N. Ş. (2002). *Ziyādetu'ŝ Ŝiḳāt ve Mevḳifu'l Muḥaddiṣīne ve'l Fuḳahāʾi minhā.* Yayınlanmamış Doktora Tezi, Camiatu Ummu'l Kura, Mekke.

bnt. Yūsuf, Z. (2002). *Menhecu'l ʾİmāmu'n Nevevī Raḥimehu'llah fi Taḳrīri Mesāʾil'il ʾİʿtiḳād min Ḫilāli Şerḥihi li Ṣaḥīḥi Muslim fi Ḍavʾi ʿAḳīdeti ʾEhli's Sunneti ve'l Cemāʿa(h).* Cāmiʾatu el-Melik Suʾūd.

Canatan, K. (2016). Sosyal Bilimler Metni Olarak Mukaddime. *Mukaddime, 7*(2), 201-216.

Çakın, K. (1997). Buharinin Otoritesini Kazanma Süreci. *İslami Araştırmalar, 10*(1-2-3-4), 100-109.

Çakın, K. (2002). *"el-Kifaye" TDV İslam ansiklopedisi* (Cilt 25).

Çelik, A. (2018). Hicri III. Asırda Hadis Usûlüne Kaynaklık Eden Eserler ve Özeklikleri. *dergİbant, 6*(11), 119-138.

Çiftçi, Ş. (1998). *İmam Şafiî'nin er-Risalesi ve Hadis İlmi.* Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.

Durmuş, İ. (2006). *"Mukaddime" TDV İslam ansiklopedisi* (Cilt 31).

Ebū Dāvūd, S. b.-ʾ. (tarih yok). *Sunenu Ebū Dāvūd.* Beyrut: el-Mektebetu'l ʿAŝriyye(h).

ed-Daḳr, ʿ. (1994). *el-İmâmun-Nevevî* (4 b.). Dımeşḳ : Dāru'l Ḳalem .

ed-Demenhūrī, A. (1939). *ʾİḍāḥu'l Mubhem min Maʿāni s-Sullem.* Kahire: Maṭbaʿatu'l ʾİstiḳame(h).

ed-Dureys, Ḫ. M. (tarih yok). *Mevḳıfu'l ʾİmāmeyn el-Buḫārī ve Muslim min ʾİştirāṭi'l Luḳyā ve's Semāʿ fi's Senedi'l Muʿanʿan Beyne'l Muteʿāṣırīn.* Riyad: Mektebetu'r Ruşd.

ed-Dusūkī, M. b. (tarih yok). *Ḥāşiyetu ed-Dusūkī ʿalā Şerḥi'l Kebīr.* Beyrut: Dāru'l Fikr.

el- Ḳāḍī, ʿ. b. (tarih yok). *Tertību'l Medārik ve Teḳrību'l Mesālik* (1 b.). Mağrib: Matbaʿatu Fudale(h).

el-ʿAsḳalānī, İ. Ḥ. (1985). *Taġlīḳu't Taʿlīḳ ʿalā Ṣaḥihu'l Buḫārī* (1 b.). Beyrut: el-Mektebu'l İslami.

el-ʿAsḳalānī, İ. Ḥ. (1994). *en-Nuket ʿalā Ktābi İbn eṣ-Ṣalāḥ* (3 b.). Riyad: Dāru'r Rāye(h).

el-ʿAsḳalānī, İ. Ḥ. (2008). *Nuzhetu'n Naẓar fī Tevḍiḥi Nuḫbetu'l Fiker* (2 b.). Medine .

el-ʿAsḳalānī, İ. Ḥ. (tarih yok). *Fetḥu'l Bārī.* Dāru'l Kutubu's Selefiyye(h).

el-ʿAsḳalānī, İ. Ḥ. (tarih yok). *Hedyu's Sārī.* Dāru'l Kutubu's Selefiyye(h).

el-ʿAynī, B. M. (2001). *ʿUmdetu'l Ḳārī Şerḥu Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī.* Beyrut: Dāru'l Kutubu'l ʿİlmiyye(h).

el-ʾAʿẓamī, M. M. (1980). *Dirāsātun fi'l Ḥadīsi'n Nebevī ve Tarīḫi Tedvīnih.*

el-Bācī, S. b. (2003). *el-ʾİşāre(h)fī ʾUsūli'l Fıkh* (1 b.). Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye(h).

el-Buḫārī, M. b. (2001). *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī* (1 b.). Beyrut: Dāru Ṭavḳi'n Necāt.

el-Cuveynī, ʿ. b. (2009). *el-ʾİrşād ʿilā Ḳavāṭi'i'l ʾEdille(h) fī ʾUṣūli'l ʾİʿtiḳād* (1 b.). Kahire: Mektebetu'ŝ Ŝiḳāfeti'd Dīniyye(h).

el-Ġavrī, S. A. (2008). *Mu'cemul-Mustalahatul-Hadisiyye.* Beyrut: Daru İbnu Kesir.

el-Ḥaddād, A. ʿ. (1988). *el-İmāmu'n Nevevī ve Eŝeruhu fil Ḥadīŝ ve ʿUlūmihi.* Mekke: Cāmiʿatu ʾUmmu'l Ḳurā.

el-Ḥākim en-Nīsābūrī, M. b. (1983). *el-Madḫal ile'ṣ Ṣaḥīḥ* (1 b.). Beyrut: Muʾssesetu'r Risāle(h).

el-Ḥākim en-Nīsābūrī, M. b. (1990). *el-Mustedrek ʿalā'ṣ Ṣaḥīḥayn* (1 b.). Betrut: Dāru'l Kutubu'l ʿİlmīyye(h.

el-Ḥākim en-Nīsābūrī, M. b. (2003). *Maʿrifetu ʿUlūmil Ḥadīŝ ve Kemiyyeti Ecnāsihi.* Beyrut: Daru İbnu Hazm.

el-Ḫaṭīb el-Baġdādī, A. b. (1969). *Şerefu ʾAṣḥābu'l Ḥadīŝ.* (M. Hatiboğlu, Dü.) Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları.

el-Ḫaṭīb el-Baġdādī, A. b. (1985). *el-ʾEsmāʾu'l Mubheme(h) fī'l ʾEnbāʾil Muḥkeme(h).* (e.-S. ʿ. ʿAlī, Dü.) Mısır.

el-Ḫaṭīb el-Baġdādī, A. b. (tarih yok). *el-Kifāye(h) fī ʿİmi'r-Rivāye(h).* Medine: el-Mektebetu'l ʿİlmiyye(h).

el-Ḫavālide(h), Ş. Z. (2011). Ruʾyetu ed-dıktur Ḥamza(h) el-Melībārī li taṣḥīḥ'īl ʾeḥādīŝ ve taḥsīnihā ʿinde İbn eṣṢalāḥ. *el-Mecelletul ʾUrduniyye(h) fi'd dirāsāt'il ʾİslāmiyye(h)*(4), 161-174.

el-Ḫavlī, M. ʿ. (tarih yok). *Tārīḫu Funūn'il Ḥadīŝ'in Nebevī.* Beyrut: Dāru İbn Keŝīr.

el-ʿİrāḳī, Z. ʿ.-Ḥ. (2002). *et-Tebṣiratu ve't Tezkira(h)* (1 b.). Beyrut: Dāru'l Kutubu'l ʿİlmīyye(h).

el-ʿİrāḳī, Z. ʿ.-Ḥ. (tarih yok). *et-Teḳyīd ve'l ʾİḍāḥ.* Dāru'l Ḥadīŝ.

el-Ḳāḍī, ʿ. b. (1998). *ʾİkmālu'l Muʿlim bi Fevāʾidi Muslim* (1 b.). Darul Vefa.

el-Ḳannevcī, Ş. Ḥ. (tarih yok). *el-Ḥiṭṭa(h) fī Ẕikri'ş Ṣiḥāṣi's Sitte(h).* Beyrut: Dāru'l Ceyl.

el-Ḳārī, ʿ. b. (tarih yok). *Şerḥu Şerḥi Nuḫbetu'l Fiker.* Beyrut: Dāru'l ʾErḳam.

el-Ḳāsimī, M. C. (2004). *Ḳavāʿidu't Taḥdīŝ min Funūni Muṣṭalaḥu'l Ḥadīŝ* (1 b.). Beyrut: Muʾssesetu'r Risāleti Nāşirūn.

el-Ḳuḍā(h), ʿ. M. (Haziran 2009). el-Merāḥil'ut Tārīḫiyye(h) li ʿİlmi Muṣṭalaḥi'l Ḥadīŝ ve ʾEşheri mā Ṣunnife fīhi. *Kane't Tarīḫiyye(h)*(4), 48-57.

el-Ḳuḍāt, ʾ. M., & el-Ḳuḍāt, Ş. M. (1999/2000). Menhecu el-ʾİmāmu Muslim fī Ṣaḥīḥihi. *Mecelletu'l ʿİlmiyye(h)*(12).

el-Maḳdisī, M. b., & el-Ḥāzimī, M. b. (1983). *Şuruṭu'l ʾEʾimmeti's Sitte(h), Şuruṭu'l ʾEʾimmeti'l Ḫamse(h)* (1 b.). Beyrut: Dāru'l Kutubu'l ʿİlmīyye(h).

el-Māturīdī, E. M. (2001). *et-Tevḥīd.* İstanbul : İrşad Yayın Evi.

el-Māturīdī, E. M. (2007). *Teʾvilātu'l Ḳurʾān.* İstanbul: Mizan Yayınevi.

el-Melībārī, Ḥ. ʿ. (1997). *ʿAbḳariyetu el-İmāmu Muslim* (1 b.). Beyrut: Daru İbn Hazm.

el-Melībārī, Ḥ. ʿ. (1997). *Taşḥīḥ'ul Ḥadīŝ ʿinde İbn eş-Ṣalāḥ* (1 b.). Beyrut: Dāru İbn Ḥazm.

el-Melībārī, Ḥ. ʿ. (2004). *Ziyādātu'ŝ-ŝiḳa(h) fī Kutubi Muṣṭalaḥu'l Ḥadīŝ.* Multeḳā ʾEhli'l Ḥadīŝ.

el-Mizzī, Y. b. (1980). *Tehẕib'ul kemāl fī ʾesmāʾ'ir rical* (1 b.). Beyrut: Muʾssesetu'r Risāle(h).

el-ʿUŝmānī, Ş. A. (2006). *Fetḥu'l Mulhim.* Beyrut: Daru İhyau't Turasi'l Arabi.

en-Nevevī, E. Z. (1929). *el-Minhāc Şerḥu Muslim b. el-Ḥaccāc* (1 b.). Kahire: el-Mektebetu'l Mışriyye(h).

en-Nevevī, E. Z. (1985). *et-Taḳrīb ve't Teysīr fī Maʿrifeti Suneni'l Beşiri'n Neẕīr* (1985 b.). Beyrut: Dāru'l Kutubi'l ʿArabī.

en-Nevevī, E. Z. (1992). *el-ʾİşārāt ilā ʿEsmāʾi'l Mubhemāt.* Kahire: Mektebet'ul Ḫāncī.

en-Nevevī, E. Z. (1996). *Mukkaddimetu'n Nevevī fī ʿUlūmi'l Ḥadīŝ.* (S. b. el-Kibbī, Dü.) Beyrut: el-Mektebetu'l ʾİslāmī.

en-Nevevī, E. Z. (1997). *Ḫulāṣatu'l ʾAḥkām nim Muhimmāti's Suneni ve Ḳavāʿidi'l ʾİslām.* (H. ʾ. el-Cemel, Dü.) Beyrut: Muʾssesetu'r Risāleti Nāşirūn.

en-Nevevī, E. Z. (2001). *Riyāḍu'ş-Ṣāliḥīn* (3 b.). Beyrut: Muʾssesetu'r Risāleti Nāşirūn.

en-Nevevī, E. Z. (2007). *el-ʾİcāz* (1 b.). Amman: ed-Dāru'l ʾEŝeriyye(h).

en-Nevevī, E. Z. (2008). *et-Telḫīṣ Şerḥu el-Cāmiʿu'ş Ṣaḥīḥ* (1 b.). Riyad: Dāru Ṭaybe(h).

en-Nevevī, E. Z. (2009). *el-ʾErbeʿūnu'n Neveviye(h)* (1 b.). Beyrut: Dāru'l Minhāc.

en-Nevevī, E. Z. (2009). *ʾİrşādu Ṭullābi'l Ḥaḳāʾiḳ ʾilā Maʿrifeti Suneni Ḥayri'l Ḫalāiḳ* (7 b.). Dımeşḳ: Dāru'l Yemāme(h).

en-Nevevī, E. Z. (tarih yok). *Mā Temessu İleyhi Ḥācetu'l Ḳārī li Ṣaḥīḥ'il ʾİmām'ul Buḫārī.* (ʿ. Ḥ. ʿAlī ʿAbdulḥamīd, Dü.) Beyrut: Dāru'l Kutubu'l ʿİlmīyye(h).

en-Nisābūrī, e.-Ḥ. M. (2003). *Maʿrifetu ʿUṣūli'l Ḥadīŝ ve Kemiyetu ʾEcnāsihi* (1 b.). Beyrut: Dāru İbn Ḥazm.

en-Nūristānī, M. M. (2007). *El-Madḫal ilā Ṣaḥīḥi el-İmāmu Muslim b. el-Ḥaccāc* (1 b.). Kuveyt: Mektebetu Şuʾūni'l Fenniye(h).

Erdoğan, T. (2016, Mayıs). Hadiste İçtihad Kapısı Kapanmış mıdır? *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı, 3*, 37-55.

er-Rāmhurmuzī, E. M.-H. (1984). *el-Muḥaddiŝul-Fāṣıl Beyne r-Rāvī ve l-Vāʿī* (3 b.). Beyrut: Daru'l Fikr.

Ertürk, M. (1996). *"Haber-i Vahid" TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 14).

eṣ-Ṣāliḥ, Ṣ. (2009). *ʿUlūmu'l Ḥadīŝ ve Muṣṭaleḥuhu* (15 b.). Beyrut: Dāru'l ʿİlm li'l Melayīn.

es-Seḫāvī, M. b. (2005). *Fetḥu'l Muġīŝ bi Şerḥi ʾElfiyeti'l Ḥadīŝ* (1 b., Cilt 1). Riyad: Dāru'l Minhāc.

es-Seḫāvī, Ş. M. (2005). *el-Menhelu'l ʿAẕbu'r Rāvī fī Tercemeti Ḳuṭbi'l ʾEvliyāʾi en-Nevevī* (1 b.). Beyrut: Dāru'l Kutubul ʿİlmīyye(h).

es-Semʿānī, ʿ. b. (1962). *el-ʾEnsāb* . Hayderabad: Meclisu Dairetu'l Mearifu'l Usmaniye(h) .

es-Seraḫsī, M. b. (1993). *El-Mebsūṭ.* Beyrut: Daru'l Marife(h).

es-Suyūṭī, C. ʿ. (1988). *el-Minhācu's Sevī fī Tercemeti el-İmāmu'n Nevevī* (1 b.). Beyrut: Dāru İbn Ḥazm.

es-Suyūṭī, C. ʿ. (2010). *Tedrību'r-Rāvī* (1 b.). Riyad: Dāru İbni'l Cevzī.

eş-Şāfiʿī, M. b. (1951). *Musnedu el-ʾİmāmu'ş-Şāfiʿī.* Beyrut: Dāru'l Kutubu'l ʿİlmīyye(h).

eş-Şāfiʿī, M. b. (tarih yok). *er-Risāle(h).* (A. M. Şakir, Dü.) Beyrut: Dāru'l Kutubu'l ʿİlmīyye(h).

eş-Şinḳiṭī, ʾ. M. (2002). *Ḫaberu'l Vāḥid ve Ḥucciyetuhu* (1 b.). Radmek.

eṭ-Ṭaḥḥān, M. (1996). *ʿUṣūlu't Taḫrīc ve Dirāsetu'l ʾEsānīd* (3 b.). Riyad: Mektebetu'l Meʿārif.

et-Tirmiẕī, E. ʿ. (1998). *Sunenu't Tirmiẕī.* Beyrut: Dāru'l Ġarbu'l ʾİslāmī.

eẕ-Ẕehebī, M. b. (2003). *Tārīḫu'l İslām ve Vefiyāti'l Meşāhīri ve'l ʾEʿLām* (1 b.). Beyrut: Dāru'l Ġarbu'l İslāmī .

ez-Zerkeşī, B. M. (1988). *el-Baḥru'l Muḥiṭ.* Kuveyt: Vizāretu'l ʾEvḳāf ve Şuʾuni'l ʾİslamī.

ez-Zerkeşī, M. b. (1998). *en-Nuket ʿalā Muḳaddimeti İbn eṣ-Ṣalāḥ* (1 b.). Riyad: Metebetu ʾEḍvāʾu's Selef.

Görgün, T. (2006). *"Mukaddime" TDV İslam ansiklopedisi* (Cilt 31).

Hacımüftüoğlu, N. (1992). *"Berâat-i istihlâl" TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 5).

Ḥasan, ʾ. ʿ. (2008). *eṣ-Ṣanāʿatu'l Ḥadîsiyye(h) fî Şerḥi'n Nevevī ʿalā Ṣaḥîḥi Muslim* . Kahire: Zehraʾu'ş Şarḳ.

Hatiboğlu, İ. (2005). *"el-Muhaddisü'l-fâsil" TDV İslam ansiklopedisi* (Cilt 30).

Hatiboğlu, İ. (2005, 02 15). *"Muammerûn" TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 30). "MUAMMERÛN" TDV İslâm Ansiklopedisi. adresinden alındı

Hatiboğlu, M. S. (1997). Müslüman Alimlerin Buhari ve Muslim'e Yönelik Eleştirileri. *İslami Araştırmalar Dergisi, 10*(1-2-3), 1-29.

Hatipoğlu, İ. (2003). *"Ma'rifetü Ulümi'l-Hadis" TDV İslam ansiklopedisi* (Cilt 28).

İbn el-ʿİmād, ʿ. b. (1986). *Şeẕerātu ẕ-Ẕeheb fî Aḫbārî Men Ẕeheb* (1 b.). Beyrut: Dāru İbn Keŝîr .

İbn en-Nuḳṭa(h), M. b. (1988). *Et-Teḳyīd li Maʿrifeti Ruvāti's Suneni ve'l Mesānid* (1 b.). Beyrut: Dāru'l Kutubu'l ʿİlmīyye(h.

İbn Ḥazm, E. M. (tarih yok). *el-ʾİḥkām fî ʾUṣūli'l ʾAḥkām.* Beyrut: Daru'l Afaku'l Cedide(h).

İbn Ḥibbān, M. b. (1993). *Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbān* (2 b.). (Ş. Arnavut, Dü.) Beyrut: Muessesetu'r Risale(h).

İbn Keŝîr, E. e.-F. (1996). *el-Bāʿiŝu'l Ḥāŝîŝ* (1 b.). Riyad: Mektebetu'l Maʿārif .

İbn Keŝîr, E. F. (1988). *el-Bidāyetu ve'n Nihāye(h)* (1 b.). Beyrut: Dāru ʾİḥyaʾi't Turāŝi'l ʿArabī.

İbn Ḳudāme(h), M. ʿ. (1998). *Ravḍatu'n Nāẓir ve Cennetu'l Menāẓir* (1 b.). Beyrut: Muessesetu'r Reyyān.

İbn Raslān, ʾ. b. (2016). *Şerḥu Suneni Ebī Dāvūd* (1 b.). Mısır: Dāru'l Fellāḥ.

İbn Receb, ʿ. b. (2008). *Cāmiʿul ʿUlūmi ve'l Ḥikem* (1 b.). Beyrut: Dāru İbn Keŝîr.

İbnu ʿAbdilber, Y. b. (1967). *Et-Temhid Lima Fil-Muvatta.* Mağrib: Vizaratul-Evkaf ve Şuunil İslami.

İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, E. ʿ. (1984). *Ṣıyānetu Ṣaḥîḥi Muslim mine'l ʾİḫlāli ve'l Ġalaṭ ve Ḥimāyetuhu mine'l ʾİsḳāṭi ve's Seḳat.* Beyrut: Dāru'l Ġarbu'l İslāmī.

İbnu'l-ʿAṭṭār, ʿ. ʿ. (2007). *Tuḥfetu'ṭ Ṭālbīn fî Tercemeti el-ʾİmāmu Muḥyiddīn.* ʿAmmān: ed-Dāru'l ʾEŝeriyye(h).

İbnu'ṣ-Ṣalāḥ, E. ʿ. (1986). *ʿUlūmu'l-Ḥadîŝ.* (N. ʿItr, Dü.) Beyrut: Dāru'l Fikr.

İstemi, F. (2016). İmam Şafii'nin Kullandiği Hadis Kavramlari (er-Risâle Örneği). *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 8*(2), 641-667.

ʿItr, N. (1979). *Menhecu'n Naḳdi fī ʿUlūmi'l Ḥadīŝ* (2 b.). Beyrut: Dāru'l Fikr.

Kahraman, H. (1994). İbnu's-Salâh ve Ulûmu'l-Hadîs'i. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 6*(6), 335-341.

Kahraman, H. (1998). el-Hatîb el-Bağdâdî ve el-Kifâye'si. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 7*(7), 471-486.

Kandemir, M. (2006). *"Mukaddimetü İbni's-Salah " TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 31).

Kandemir, M. Y. (1993). *"el- Câmi'us-Sahîh" TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 7).

Kandemir, M. Y. (1997). *"el-Câmiu's-Sahîh" TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 7).

Kandemir, M. Y. (2007). *"Nevevî" TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 33).

Karacabey, S. (2013). *"Ziyâdetu s-Sika" TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 44).

Kātib Çelebī, Ḥ. Ḥ. (1941). *Keşfu'ẓ Ẓunūn ʿan ʾEsāmi'l Kutubi ve'l Funūn.* Beyrut: Dāru ʾİḥyaʾi't Turāŝi'l ʿArabī.

Koçyiğit, T. (1967). Mevzu Hadislerin Zuhuru. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , 15*, 57-68.

Kurt, A. (2013). *Sahih-i Müslim Mukaddimesinin Hadis İlmi Açısından Değerlerdirmesi.* Kahramanmaraş Sütçü İmam üniversitesi, Kahramanmaraş.

Kurt, A. (2015). *Din Sosyolojisi* (8 b.). İstanbul: Sentez Yayıncılık.

Küçük, R. (2008). *"Riyâzü's-Sâlihîn" TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 35).

Mu'cemul-Vesit. (2004). Kahire: Maktebatuş-Şurkud-Duveli.

Mulā Ḫatır, Ḫ. ʾ. (1981). *Mekānetu'ṣ Ṣaḥīḥayn* (1 b.). Kahire: el-Maṭbaʿatu'l ʿArabiyeti'l Ḥadīŝe(h).

Muslim, M. b.-Ḥ. (2006). *Ṣaḥīḥu Muslim* (1 b.). Riyad: Dāru Ṭaybe(h).

Okumuş, E. (2006). İbn Haldûn'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi. *İslâm Araştırmaları Dergisi*(15), 141-185.

Özafşar, M. E. (1999). Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Muslimin el-Camius-Sahihi. *A.Ü.İ.F.D, 39*(0), 287-356.

Özcan, K. (2014). *Müslime Yöneltilen Eleştiriler.* İzmir.

Özşenel, M. (2007). Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnus-Salah ve Eseri Ulûmü'l-Hdis. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(15), 55-68.

paldf.net. (2018, 06 08). www.paldf.net: https://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=942032 adresinden alındı

Robson, J. (1955). Sahihi Muslim Nüshalarının Rivayeti. (T. Koçyiğit, Dü., & T. Koçyiğit, Çev.) *A.Ü.İ.F, 4*(3-4), 8-20.

Sezgin, M. (2015). *Buharî'nin Kaynakları.* Ankara: Otto.

Sönmez, K. (2011). *İmam Māturīdī ve Maturidilik* (3 b.). Ankara: Otto.

Suiçmez, Y. (1998). *Sikanın Ziyadesi.* Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi.

Ṭavālibe(h), M. b. (2000). *el-ʾİmāmu Muslim ve Menhecuhu fī Ṣaḥīhihi* (2 b.). ʿAmmān: Dāru ʿAmmār.

Türcan, Z. (2009). Üçüncü Asır Hadis Musannefâtı Üzerinde eş-Şâfiî'nin Etkisi. *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD), 7*(1), 87-100.

Uludağ, S. (2016). *İbn Hadunun Mukaddimesini tercüme edenin girişi* (13 b.). İstanbul: Dergah Yayınları.

Yıdırım, E. (2009). *Hadisçiler ve Çelişki.* İstanbul: Rağbet Yayınları.

Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2006). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (6. b.). Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yıldırım, E. (2015). *Hadis Problemleri* (1 b.). Ankara: Otto.

Yücedağ, İ. (2014). Ehl-i Sünnet Açısından Bilgi ve Değeri. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmalrı Dergisi, 3*(1), 151-182.

Yücel, A. (2016). *Hadis Tarihi* (31 b.). İstanbul: M.Ü.İ.F.V.

Yücel, A. (2017). *Hadis Usûlü* (32 b.). İstanbul: M.Ü.İ.F.V.

ÖZET

YOLTAY, Muhammed, "en-Nevevī'nin *el-Minhāc* Mukaddimesi ve hadis ilimleri açısından değerlendirmesi" yüksek lisans tezi, (Danışman: Prof. Dr. Ali DERE) Ankara Üniversitesi, Ankara 2019

Tez: Giriş üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Tezin giriş bölümünde çalışmanın konusu amacı ve yöntemi hakkında bilgiler verilmiştir.

Birinci bölümde çalışmaya konu olan Mukaddimenin müellifi olan en-Nevevī'nin kısaca hayatına, eğitim sürecine, benliğinin oluşmasında etkili olduğunu düşündüğümüz sosyo-kültürel faktörlere ve hadis alanındaki eserlerine değinildi. Bunun yanı sıra Mukaddimenin bağlantılı olduğu eslerler olan *el-Minhāc* ve *Ṣaḥīḥu Muslim* tanıtıldı.

İkinci bölünde Mukaddime türünün tarihi gelişimi ve İslam edebiyatından birkaç Mukaddime örneği verildikten sonra çalışmamıza konu olan Mukaddime tanıtıldı. Ayrıca en-Nevevī'nin hadis alanındaki diğer Mukaddimelere değinilip, bunların üzerinde yapılan çalışmaların eleştirisel analizleri yapıldı.

Üçüncü bölümde Mukaddime'nin hadis usûlü eserleri ile mukayesesi yapıldıktan sonra ihtiva ettiği konular "en-Nevevī'nin İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'a muvafık olduğu konular", "en-Nevevī'nin İbnu'ṣ-Ṣalāḥ'a muhalif olduğu konular" ve "Bağımsız konular" olarak 3 başlık altında değerlendirildi.

Bu şekilde hem Mukaddimenin hadis ilmi açısından değerini hem de en-Nevevī'nin, İslam âlimleri arasında birçok tartışmaya mahal olmuş bu konulara bakış açısını tespit etmeye çalıştık. Tüm bu çalışmaların bir neticesi olarak Sonuç kısmını oluşturduk.

ABSTRACT

YOLTAY Muhammed, "The en-Nevevi's Mukaddime of al-Minhac and its evaluation in terms of hadith sciences" Master Degree Thesis, (Supervizor: Prof. Dr. Ali Dere), Ankara 2019

The thesis consist of an intruduction, three chapters and concolusion. Some knowledge is given about aim of the topik and method in the intruduction.

In the first chapter, Some knowledge is given about enNevevī who is the writer of "Mukaddime" and his brief life, education, social-culturel factors wich we think it is esseintial to shape personality. İn addition that el-Minhac ve Sahih Muslim which related Mukaddime was intruduced. Historical advence of Mukadime and after giving a few samples of mukadime in the Islamic Literature, The Mukaddime which we study.

In he second chapter, character of the Nevevi's other mukaddimes about hadith was investigated and studies about these topics was criticized.

In the third chapter, after Mukaddime was comparised with works of hadith method, some subjects wihich Nevevi agreed, conflited and unrelated with İbnu's – Salah was exemined.

Thus, we tried to detect importance of the Mukaddime in the Hadith and Nevevi's point of wiew about discussing topics between the İslam scholars. At the end of our work, we added conclusion part.

EK 1: MUKADDİME'NİN HADİS USÛLÜ ESERLERİ GELENEĞİ İLE MUKAYESESİ TABLOSU

eş-Şafiʿī ***er-Risāle(h)***	**Muslim** ***Mukaddime***	**er-Rāmhurmuzî** ***el-Muḥaddiŝu'l-Fāṣıl***	**İbnu'ṣ-Salah Mukaddime-Şıyāne**	**en-Nevevī** ***Mukaddime***	**el-Bulḳīnī** ***Maḥāsinu'l-ʾİṣṭilaḥ***	**el-ʿİraḳī** ***ʾElfiye*** **ve Şerhi**	**İbn Ḥacer** ***Nuzhatu'n-Naẓar***	**en-Nevevī'nin özgün fikirleri**
			İbnu'ṣ-Salah ve Muslim arasındaki *Ṣaḥīḥu Muslim* rāvīleri	en-Nevevī ve Muslim arasındaki *Ṣaḥīḥu Muslim* rāvīleri				
			Ṣaḥīḥu Muslim'in İslam âlemindeki bilinen rivayetleri	*Ṣaḥīḥu Muslim'in İslam âlemindeki bilinen rivayetleri*				
			el-Culūdī rivayetindeki ihtilaflar	el-Culūdī rivayetindeki ihtilaflar				
			ʾİbrāhīm b. Sufyān'ın bazı hadisleri Muslim'den işitmemiş olması	ʾİbrāhīm b. Sufyān'ın bazı hadisleri Muslim'den işitmemiş olması				
			Tedvin devrinden sonra isnadın fonksiyonu ve kitaplardaki hadislerle amel etmenin yolu	Tedvin devrinden sonra isnadın fonksiyonu ve kitaplardaki hadislerle amel etmenin yolu	Tedvin devrinden sonra isnadın fonksiyonu ve kitaplardaki hadislerle amel etmenin yolu	Kitaplardaki hadislerle amel etmenin yolu		*Ṣaḥīḥu Muslim* ve benzeri kitaplarda bulunan hadislerle amel etmek için kişinin kendi nüshasını güvenilir bir nüshayla karşılaştırması yeterlidir.

			Kur’an’dan sonraki en sahih kitaplar	Kur’an’dan sonraki en sahih kitaplar	Kur’an’dan sonraki en sahih kitaplar	Kur’an’dan sonraki en sahih kitaplar	Kur’an’dan sonraki en sahih kitaplar	Muslim birçok tariki aynı anda zikrettiği için *Ṣaḥīḥ*’inde sadece muʿanʿan isnāda dayalı bir hadis mevcut değildir. Muslim’in metodu el-Buḫārī’ye nazaran talipler iç daha kolay ve uygundur.
			Muslim’in şartı	Muslim’in şartı				
			el-Buḫārī ve Muslim’in taʿlīḳleri	el-Buḫārī ve Muslim’in taʿlīḳleri	el-Buḫārī ve Muslim’in taʿlīḳleri	el-Buḫārī ve Muslim’in taʿlīḳleri		
			Ṣaḥīḥayn’ın ümmet tarafında kabulle karşılanması	*Ṣaḥīḥayn*’ın ümmet tarafında kabulle karşılanması	*Ṣaḥīḥayn*’ın ümmet tarafında kabulle karşılanması	*Ṣaḥīḥayn*’ın ümmet tarafında kabulle karşılanması	*Ṣaḥīḥayn’*ın ümmet tarafında kabulle karşılanması	*Ṣaḥīḥayn*’daki hadislerin bilgi değeri kesin değildir.
			Ṣaḥīḥu’l-Buḫārī ve *Ṣaḥīḥu Muslim*’deki hadislerin sayısı	*Ṣaḥīḥu’l-Buḫārī* ve *Ṣaḥīḥu Muslim*’deki hadislerin sayısı	*Ṣaḥīḥu’l-Buḫārī* ve *Ṣaḥīḥu Muslim*’deki hadislerin sayısı	*Ṣaḥīḥu’l-Buḫārī* ve *Ṣaḥīḥu Muslim*’deki hadislerin sayısı		
		Ḥaddeŝenā (حدثنا) ve Aḫberanā (أخبرنا) arasındaki fark.	Ḥaddeŝenā (حدثنا) ve Aḫberanā (أخبرنا) arasındaki fark. Muslim’in eda sıygalarını kullanmadaki titizliği	Ḥaddeŝenā (حدثنا) ve Aḫberanā (أخبرنا) arasındaki fark. Muslim’in eda sıygalarını kullanmadaki titizliği	Ḥaddeŝenā (حدثنا) ve Aḫberanā (أخبرنا) arasındaki fark.	Ḥaddeŝenā (حدثنا) ve Aḫberanā (أخبرنا) arasındaki fark.	Ḥaddeŝenā (حدثنا) ve Aḫberanā (أخبرنا) arasındaki fark.	

			Muslim'in hadisleri üç kısma ayırması	Muslim'in hadisleri üç kısma ayırması				Muslim ikinci bazen de üçüncü tabakadaki rāvīlerden istifade etmiştir.
			ed-Dāreḳuṭnī'nin el-Buḫārī ve Muslim'i kitabına almadıkları hadislerden dolayı eleştirmesi	ed-Dāreḳuṭnī'nin el-Buḫārī ve Muslim'i kitabına almadıkları hadislerden dolayı eleştirmesi		ed-Dāreḳuṭnī'nin el-Buḫārī ve Muslim'i kitabına almadıkları hadislerden dolayı eleştirmesi		
			Muslim'in zayıf kişilerden rivayetinin eleştirilmesi	Muslim'in zayıf kişilerden rivayetinin eleştirilmesi				
			Ṣaḥīḥu Muslim üzerinde yapılmış mustaḫrac türü eserler	*Ṣaḥīḥu Muslim* üzerinde yapılmış mustaḫrac türü eserler	*Ṣaḥīḥu Muslim* üzerinde yapılmış mustaḫrac türü eserler	*Ṣaḥīḥu Muslim* üzerinde yapılmış mustaḫrac türü eserler		
			Ṣaḥīḥayn üzerine yapılmış mustedrek türü eserler	*Ṣaḥīḥayn* üzerine yapılmış mustedrek türü eserler	*Ṣaḥīḥayn* üzerine yapılmış mustedrek türü eserler	*Ṣaḥīḥayn* üzerine yapılmış mustedrek türü eserler		
Sahih (Haber-i hassa-Sabit) hadis, zayıf hadis			Sahih, ḥasen, zayıf ve türevlerinin tanımı	Sahih, ḥasen zayıf ve türevlerinin tanımı	Sahih, ḥasen zayıf ve türevlerinin tanımı	Sahih, ḥasen zayıf ve türevlerinin tanımı	Sahih, ḥasen zayıf ve türevlerinin tanımı	en-Nevevī'nin sahih hadis tanımı. Şeri hükümlere delil olmada ḥasen ve sahih hadis arasında fark yoktur
Merfūʿ, munḳatıʿ ve mursel	Munḳatıʿ ve mursel		Merfūʿ, mevḳūf, maḳṭūʿ, munḳatıʿ ve murselin tanımı	Merfūʿ, mevḳūf, maḳṭūʿ, munḳatıʿ ve murselin tanımı	Merfūʿ, mevḳūf, maḳṭūʿ, munḳatıʿ ve murselin tanımı	Merfūʿ, mevḳūf, maḳṭūʿ, munḳatıʿ ve murselin tanımı	Merfūʿ, mevḳūf, maḳṭūʿ, munḳatıʿ ve	Sahabenin murseli her şekilde makbuldür.

							murselin tanımı	
			Sahabe ve tabiin sözünün hükmü	Sahabe ve tabiin sözünün hükmü	Sahabe ve tabiin sözünün hükmü	Sahabe ve tabiin sözünün hükmü		
			Mevḳūf hadisle amel etmenin hükmü	Mevḳūf hadisle amel etmenin hükmü				Haber-i vāḥid ile icmaʿ sabit olmaz
	Muʿanʿan hadis		Muʿanʿan hadis	Muʿanʿan hadis	Muʿanʿan hadis	Muʿanʿan hadis	Muʿanʿan hadis	Muʿanʿan hadis konusunda doğru olan el-Buḫārī'nin görüşüdür.
	Ziyādātu'ŝ-ŝiḳa(h)		Ziyādātu'ŝ-ŝiḳa(h)	Ziyādātu'ŝ-ŝiḳa(h)	Ziyādātu'ŝ-ŝiḳa(h)	Ziyādātu'ŝ-ŝiḳa(h)	Ziyādātu'ŝ-ŝiḳa(h)	Ziyādātu'ŝ-ŝiḳa(h)'nın her şekli makbuldür.
Tedlīs	Tedlīs		Tedlīs	Tedlīs	Tedlīs	Tedlīs	Tedlīs	Rāvīnin Hadis almadığı halde bir kişiden hadis almış gibi göstermesi haramdır
Ferd ve munker hadis	Ferd ve munker hadis		ʾİʿtibar, mutābaʿat şāhid ʾifrād şāẕ ve munkerin tanımı	ʾİʿtibar, mutābaʿat şāhid ʾifrād şāẕ ve munkerin tanımı	ʾİʿtibar, mutābaʿat şāhid ʾifrād şāẕ ve munkerin tanımı	ʾİʿtibar, mutābaʿat şāhid ʾifrād şāẕ ve munkerin tanımı	ʾİʿtibar, mutābaʿat şāhid ʾifrād şāẕ ve munkerin tanımı	
			Muhtelit olan rāvīlerin durumu ve *Ṣaḥīḥayn*'daki bu tür kişilerden yapılan rivayetler	Muhtelit olan rāvīlerin durumu ve *Ṣaḥīḥayn*'daki bu tür kişilerden yapılan rivayetler	Muhtelit olan rāvīlerin durumu ve *Ṣaḥīḥayn*'daki bu tür kişilerden yapılan rivayetler	Muhtelit olan rāvīlerin durumu ve *Ṣaḥīḥayn*'daki bu tür kişilerden yapılan rivayetler	Muhtelit olan rāvīlerin durumu	
Nasıḫ-mensūḫ ve ihtilaful-hadis			Nāsıḫ-mensūḫ ve ʾiḫtilāfu'l-ḥadīṣ	Nāsıḫ-mensūḫ ve ʾiḫtilāfu'l-ḥadīṣ	Nāsıḫ-mensūḫ ve ʾiḫtilāfu'l-ḥadīṣ	Nāsıḫ-mensūḫ ve ʾiḫtilāfu'l-ḥadīṣ	Nāsıḫ-mensūḫ ve ʾiḫtilāfu'l-ḥadīṣ	

			Sahabe ve tabiinin tanımı	Sahabe ve tabiinin tanımı	Sahabe ve tabiinin tanımı	Sahabe ve tabiinin tanımı	Sahabe ve tabiinin tanımı	
			Hadisçilerin (قال) ḳāle ve benzeri sıygaları isnāddan hazfetmeleri	Hadisçilerin (قال) ḳāle ve benzeri sıygaları isnāddan hazfetmeleri	Hadisçilerin (قال) ḳāle ve benzeri sıygaları isnāddan hazfetmeleri	Hadisçilerin (قال) ḳāle ve benzeri sıygaları isnāddan hazfetmeleri		
Hadislerin mana ile rivayeti		Hadislerin mana ile rivayeti	Hadislerin mana ile rivayeti	Hadislerin mana ile rivayeti	Hadislerin mana ile rivayeti	Hadislerin mana ile rivayeti	Hadislerin mana ile rivayeti	
			Rāvī ikinci isnāddan sonra (مثله) miŝluhu vb tabirleri kullandığında ikinci isnādla hadisi rivayet etmenin hükmü	Rāvī ikinci isnāddan sonra (مثله) miŝluhu vb tabirleri kullandığında ikinci isnādla hadisi rivayet etmenin hükmü	Rāvī ikinci isnāddan sonra (مثله) miŝluhu vb tabirleri kullandığında ikinci isnādla hadisi rivayet etmenin hükmü			
		Hadis metnin bir bölümünün yerini değiştirmek	Hadis metnin bir bölümünün yerini değiştirmek	Hadis metnin bir bölümünün yerini değiştirmek	Hadis metnin bir bölümünün yerini değiştirmek			
			Kitaptan hadis yazarken isnād veya metnin bir kısmı kaybolmuşsa	Kitaptan hadis yazarken isnād veya metnin bir kısmı kaybolmuşsa	Kitaptan hadis yazarken isnād veya metnin bir kısmı kaybolmuşsa			
			Rāvīnin (عن رسول الله) ʿan Resûlullah yerine (عن النبي) ʿan nebi kullanmasının hükmü	Rāvīnin (عن رسول الله) ʿan Resûlullah yerine (عن النبي) ʿan nebi kullanmasının hükmü	Rāvīnin (عن رسول الله) ʿan Resûlullah yerine (عن النبي) ʿan nebi kullanmasının hükmü	Rāvīnin (عن رسول الله) ʿan Resûlullah yerine (عن النبي) ʿan nebi kullanmasının hükmü		

			İsnāddaki bazı kısaltmalar	İsnāddaki bazı kısaltmalar	İsnāddaki bazı kısaltmalar	İsnāddaki bazı kısaltmalar		
			Kişinin Hocası dışındaki rāvīlerin ismine tanıtıcı bilgiler eklemesi	Kişinin Hocası dışındaki rāvīlerin ismine tanıtıcı bilgiler eklemesi	Kişinin Hocası dışındaki rāvīlerin ismine tanıtıcı bilgiler eklemesi	Kişinin Hocası dışındaki rāvīlerin ismine tanıtıcı bilgiler eklemesi		
			Hadiste Allah ve Resulünün adı geçerken(عز وجل) ve (صلى الله عليه وسلم) yazmanın hükmü	Hadiste Allah ve Resulünün adı geçerken(عز وجل) ve (صلى الله عليه وسلم) yazmanın hükmü	Hadiste Allah ve Resulünün adı geçerken(عز وجل) ve (صلى الله عليه وسلم) yazmanın hükmü	Hadiste Allah ve Resulünün adı geçerken(عز وجل) ve (صلى الله عليه وسلم) yazmanın hükmü		
				Ṣaḥīḥayn'da tekrarlanan bazı isimlerin zaptı				
				(كلا) Kilā kelimesinin *Ṣaḥīḥu Muslim*'de kural dışı kullanılması				

EK 2: *el-MİNHAC*'IN BAZI BASKILARI

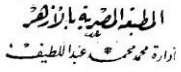

صحيح مسلم


بشرح النووي


الجزء الأول

الطبعة الأولى

١٣٤٧ هجرية — ١٩٢٩ ميلادية


المطبعة المصرية بالأزهر
لصاحبها محمد عبد اللطيف

الصحيح لمسلم

للإمام الكبير الحافظ الحجة أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري رحمه الله
٢٠٦ - ٢٦١ هـ

مع شرحه الكامل المسمى بـ "المنهاج" المعروف بشرح النووي
للإمام محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف الحازمي النووي رحمه الله
٦٣١ - ٦٧٦ هـ

وبالحاشية المتداولة بين الدارسين للإمام أبي الحسن السندي رحمه الله
١١٣٨ هـ

مع التعليقات -على المواضيع الخلافية بين أهل العلم-
لشيخ الإسلام العلامة شبير أحمد العثماني رحمه الله
١٣٠٥ - ١٣٦٩ هـ

المجلد الأول

مقدمة النووي- مقدمة الإمام مسلم - كتاب الإيمان

قام بتحقيقه وتصحيح أخطائه جماعة من العلماء البارعين في علم الحديث
وقابلوا نصوص الكتاب بالنسخ المعتمدة

طبعة جديدة مصححة ملونة

مكتبة البشرى
قسم الطباعة والنشر
جمعية نشر القرآن وعلوم الحديث النبوية (المعهد) كراتشي، باكستان

صحيح مسلم

بشرح النووي

موافق للمعجم المفهرس لألفاظ الحديث

الجزء الأول

مؤسسة قرطبة
طباعة . نشر . توزيع
ت : ٥٢٥٠٢٧

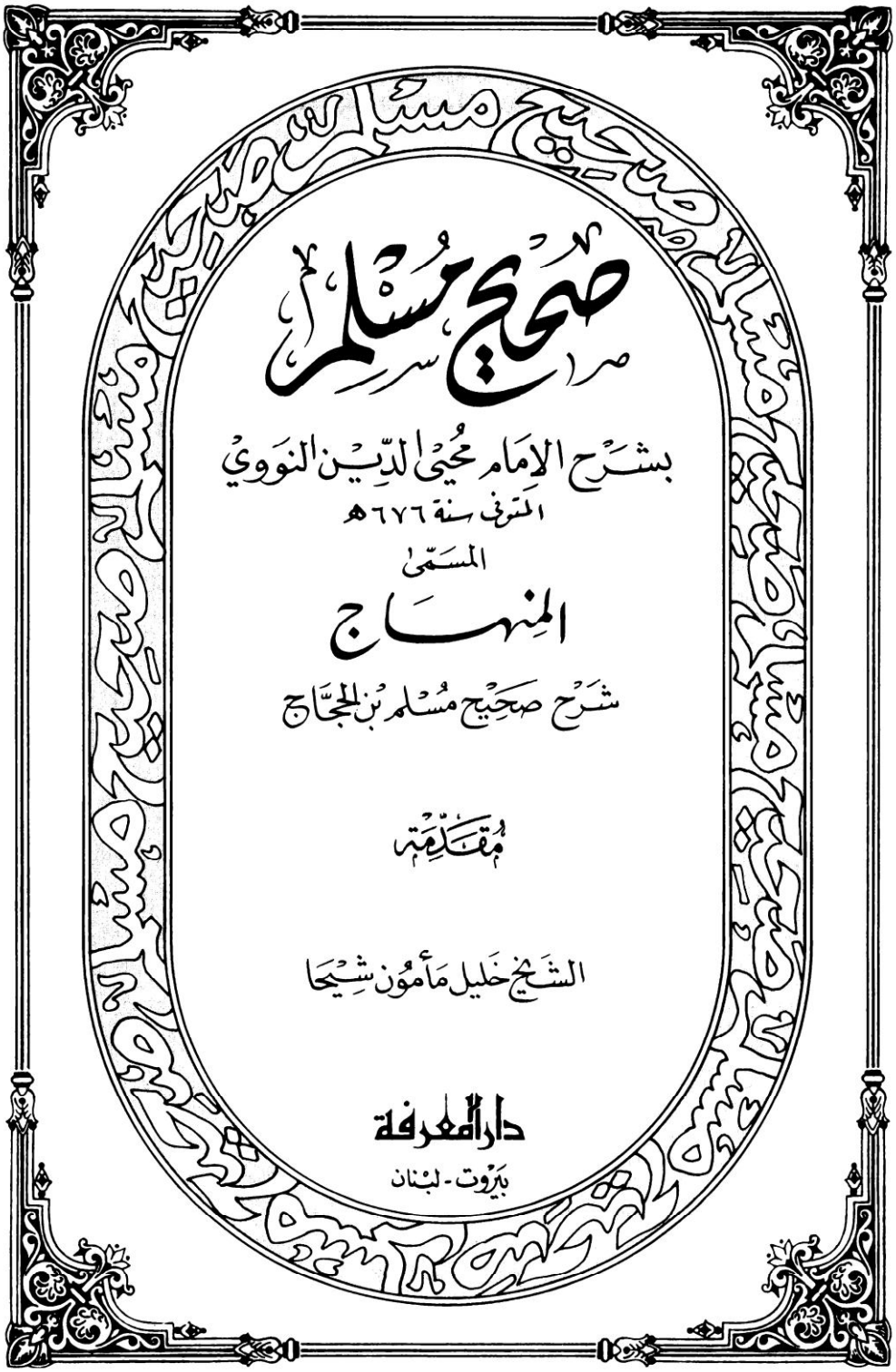
المنهاج
في شرح
صحيح مسلم بن الحجاج
شرح النووي على مسلم

الإمام الحافظ محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف بن مُرِّي النووي

(631 - 676) هـ

طبعة مخرجة الصحيح من صحيح البخاري، مبينة الأطراف، مفصلة الأسانيد، وضع الشرح فيها بترتيب جديد عن كل حديث على طريقة "فتح الباري" لما وجدناه من تقديم وتأخير فيه، وأعطي الشرح أرقاماً مربطة بالمتن، فهرس الصحيح على الأسانيد والأحاديث والأبواب.

بيت الأفكار الدولية


صحيح مسلم
بشرح الإمام محيي الدين النووي
المتوفى سنة ٦٧٦ هـ
المسمى
المنهاج
شرح صحيح مسلم بن الحجاج
مقدمته
الشيخ خليل مأمون شيحا
دار المعرفة
بيروت - لبنان



1793 Delhi baskısı

EK 3: MUKADDİME

صحيح مسلم

بشرح النووي

الجزء الأول

الطبعة الأولى

١٣٤٧ هجرية — ١٩٢٩ ميلادية

الطبعة المصرية بالأزهر
لإدارة محمد محمد عبد اللطيف

بسم الله الرحمن الرحيم

قال شيخنا الامام العالم الزاهد الورع محي الدين يحيي بن شرف بن

مرى بن حسن بن حسين بن حزام النووى رحمه الله تعالى آمين

الحمد لله البر الجواد . الذى جلت نعمه عن الاحصاء والاعداد . خالق اللطف والارشاد . الهادى الى سبيل الرشاد . الموفق بكرمه لطرق السداد . المان بالاعتناء بسنة حبيبه وخليله عبده و رسوله صلوات الله وسلامه عليه وعلى من لطف به من العباد . المخصص هذه الأمة زادها الله شرفا بعلم الاسناد . الذى لم يشركها فيه أحد من الأمم على تكرر العصور والآباد . الذى نصب لحفظ هذه السنة المكرمة الشريفة المطهرة خواص من الحفاظ النقاد . وجعلهم ذابين عنها فى جميع الازمان والبلاد . باذلين وسعهم فى تبيين الصحة من طرقها والفساد . خوفا من الانتقاص منها والازدياد . وحفظا لها على الأمة زادها الله شرفا الى يوم التناد . مستفرغين جهدهم فى التفقه فى معانيها واستخراج الاحكام واللطائف منها مستمرين على ذلك فى جماعات وآحاد . مبالغين فى بيانها وايضاح وجوهها بالجد والاجتهاد . ولا يزال على القيام بذلك بحمد الله ولطفه جماعات فى الاعصار كلها الى انقضاء الدنيا واقبال المعاد . وان قلوا وخملت بلدان منهم وقربوا من النفاد . أحمده أبلغ حمد على نعمه خصوصا على نعمة الاسلام وأن جعلنا من أمة خير الأولين والآخرين . وأكرم السابقين واللاحقين . محمد عبده ورسوله وحبيبه وخليله خاتم النبيين . صاحب الشفاعة العظمى ولواء الحمد والمقام المحمود سيد المرسلين . المخصوص بالمعجزة الباهرة المستمرة على تكرر السنين . التى تحدى بها أفصح القرون وأفحم بها المنازعين . وظهر بها خزى من لم ينقد لها من المعاندين . المحفوظة من أن يتطرق اليها تغيير الملحدين . أعنى بها القرآن العزيز كلام ربنا الذى نزل به الروح الأمين . على قلبه ليكون من المنذرين . بلسان عربى مبين . والمصطفى بمعجزات أخر زائدات على الألف والمئين . وبجوامع الكلم وسماحة شريعته و وضع اصر المتقدمين . المكرم بتفضيل أمته زادها الله شرفا

على الأمم السابقين . و بكون أصحابه رضى الله عنهم خير القرون الكائنين . و بأنهم كلهم مقطوع بعدالتهم عند من يعتد به من علماء المسلمين . و بجعل اجماع أمته حجة مقطوعا بها كالكتاب المبين . وأقوال أصحابه المنتشرة من غير مخالفة لذلك عند العلماء المحققين . المخصوص بتوفر دواعى أمته زادها الله شرفا على حفظ شريعته وتدو ينها ونقلها عن الحفاظ المسندين . وأخذها عن الحذاق المتقنين . والاجتهادفى تبيينها المسترشدين . والدؤوب فى تعليمها احتسابا لرضا رب العالمين . والمبالغة فى الذب عن منهاجه بواضح الأدلة وقمع الملحدين والمبتدعين . صلوات الله وسلامه عليه وعلى سائر النبيين . وآل كل وصحابتهم والتابعين . وسائر عباد الله الصالحين . و وفقنا للاقتداء به دائمين . فى أقواله وأفعاله وسائر أحواله مخلصين مستمرين فى ذلك دائبين . وأشهد أن لا إله الا الله وحده لاشريك له اقراراً بوحدانيته . واعترافا بما يجب على الخلق كافة من الاذعان لربوبيته . وأشهد أن محمداً عبده و رسوله المصطفى من بريته . والمخصوص بشمول رسالته وتفضيل أمته . صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه وعترته

أما بعد فان الاشتغال بالعلم من أفضل القرب وأجل الطاعات . وأهم أنواع الخير وآكد العبادات . وأولى ما أنفقت فيه نفائس الاوقات . وشمر فى ادراكه والتمكن فيه أصحاب الأنفس الزكيات . و بادر الى الاهتمام به المسارعون الى الخيرات . وسابق الى التحلى به مستبقو المكرمات . وقد تظاهر على ماذكرته جمل من الآيات الكريمات والاحاديث الصحيحة المشهورات . وأقاو يل السلف رضى الله عنهم النيرات . و لاضرورة الى ذكرها هنا لكونها من الواضحات الجليات . ومن أهم أنواع العلوم تحقيق معرفة الأحاديث النبويات . أعنى معرفة متونها صحيحها وحسنها وضعيفها متصلها ومرسلها ومنقطعها ومعضلها ومقلوبها ومشهورها وغريبها وعزيزها متواترها وآحادها وأفرادها معروفها وشاذها ومنكرها ومعللها وموضوعها ومدرجها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومجملها ومبينها ومختلفها وغير ذلك من أنواعها المعروفات . ومعرفة علم الأسانيد أعنى معرفة حال رجالها وصفاتهم المعتبرة وضبط أسمائهم وأنسابهم ومواليدهم و وفياتهم وغير ذلك من الصفات . ومعرفة التدليس والمدلسين وطرق الاعتبار والمتابعات . ومعرفة حكم اختلاف الرواة فى الاسانيد والمتون والوصل والارسال والوقف والرفع والقطع والانقطاع و زيادات الثقات . ومعرفة الصحابة والتابعين وأتباعهم

وأتباع أتباعهم ومن بعدهم رضى الله عنهم وعن سائر المؤمنين والمؤمنات . وغير ما ذكرته من علومها المشهورات . ودليل ما ذكرته أن شرعنا مبنى على الكتاب العزيز والسنن المرويات . وعلى السنن مدار أكثر الاحكام الفقهيات . فان أكثر الآيات الفروعيات مجملات . وبيانها فى السنن المحكمات . وقد اتفق العلماء على أن من شرط المجتهد من القاضى والمفتى أن يكون عالما بالأحايث الحكميات . فثبت بما ذكرناه أن الاشتغال بالحديث من أجل العلوم الراجحات . وأفضل أنواع الخير وآكد القربات . وكيف لا يكون كذلك وهو مشتمل مع ماذكرناه على بيان حال أفضل المخلوقات . عليه من الله الكريم أفضل الصلوات والسلام والبركات . ولقد كان أكثر اشتغال العلماء بالحديث فى الاعصار الخاليات . حتى لقد كان يجتمع فى مجلس الحديث من الطالبين ألوف متكاثرات . فتناقص ذلك وضعفت الهمم فلم يبق الا آثار من آثارهم قليلات . والله المستعان على هذه المصيبة وغيرها من البليات . وقد جاء فى فضل احياء السنن المماتات . أحاديث كثيرة معروفات مشهورات . فينبغى الاعتناء بعلم الحديث والتحريض عليه لما ذكرنا من الدلالات . ولكونه أيضاً من النصيحة لله تعالى وكتابه ورسوله صلى الله عليه وسلم وللائمة والمسلمين والمسلمات . وذلك هو الدين كما صح عن سيد البريات . صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه وذريته وأزواجه الطاهرات . ولقد أحسن القائل من جمع أدوات الحديث استنار قلبه واستخرج كنوزه الخفيات . وذلك لكثرة فوائده البارزات والكامنات . وهو جدير بذلك فانه كلام أفصح الخلق ومن أعطى جوامع الكلمات . صلى الله عليه وسلم صلوات متضاعفات . وأصح مصنف فى الحديث بل فى العلم مطلقا الصحيحان للامامين القدوتين . أبى عبدالله محمد بن اسماعيل البخارى . وأبى الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى . رضى الله عنهما فلم يوجد لهما نظير فى المؤلفات . فينبغى أن يعتنى بشرحهما وتشاع فوائدهما ويتلطف فى استخراج دقائق العلوم من متونهما وأسانيدهما لما ذكرنا من الحجج الظاهرات . وأنواع الأدلة المتظاهرات : فأما صحيح البخارى رحمه الله فقد جمعت فى شرحه جملا مستكثرات . مشتملة على نفائس من أنواع العلوم بعبارات وجيزات . وأنا مشمر فى شرحه راج من الله الكريم فى اتمامه المعونات : وأما صحيح مسلم رحمه الله فقد استخرت الله تعالى الكريم الرؤف الرحيم فى جمع كتاب فى شرحه متوسط بين المختصرات

والمبسوطات . لامن المختصرات المخلات . ولا من المطولات المملات. ولولا ضعف الهمم وقلة الراغبين وخوف عدم انتشار الكتاب لقلة الطالبين للمطولات . لبسطته فبلغت به ما يزيد على مائة من المجلدات . من غير تكرار ولا زيادات عاطلات . بل ذلك لكثرة فوائده وعظم عوائده الخفيات والبارزات . وهو جدير بذلك فانه كلام أفصح المخلوقات . صلى الله عليه وسلم صلوات دائمات . لكنى أقتصر على التوسط وأحرص على ترك الاطالات . وأوثر الاختصار فى كثير من الحالات . فأذكر فيه ان شاء الله جملا من علومه الزاهرات . من أحكام الأصول والفروع والآداب والاشارات الزهديات . وبيان نفائس من أصول القواعد الشرعيات . وايضاح معانى الالفاظ اللغوية وأسماء الرجال وضبط المشكلات . وبيان أسماء ذوى الكنى وأسماء آباء الابناء والمبهمات . والتنبيه على لطيفة من حال بعض الرواة وغيرهم من المذكورين فى بعض الأوقات . واستخراج لطائف من خفيات علم الحديث من المتون والاسانيد المستفادات . وضبط جمل من الأسماء المؤتلفات والمختلفات . والجمع بين الأحاديث التى تختلف ظاهراً ويظن بعض من لايحقق صناعتى الحديث والفقه وأصوله كونها متعارضات . وأنبه على مايحضرنى فى الحال فى الحديث من المسائل العمليات . وأشير الى الأدلة فى كل ذلك اشارات . الا فى مواطن الحاجة الى البسط للضرورات . وأحرص فى جميع ذلك على الايجاز وايضاح العبارات . وحيث أنقل شيئاً من أسماء الرجال واللغة وضبط المشكل والأحكام والمعانى وغيرها من المنقولات . فان كان مشهوراً لا أضيفه الى قائليه لكثرتهم الا نادراً لبعض المقاصد الصالحات . وان كان غريبا أضفته الى قائليه الا أن أذهل عنه فى بعض المواطن لطول الكلام أو كونه مما تقدم بيانه فى الأبواب الماضيات . واذا تكرر الحديث أو الاسم أو اللفظة من اللغة ونحوها بسطت المقصود منه فى أول مواضعه واذا مررت على الموضع الآخر ذكرت أنه تقدم شرحه وبيانه فى الباب الفلانى من الأبواب السابقات . وقد أقتصر على بيان تقدمه من غير اضافة أو أعيد الكلام فيه لبعد الموضع الأول أو ارتباط كلام أو نحوه أو غير ذلك من المصالح المطلوبات . وأقدم فى أول الكتاب جملا من المقدمات . مما يعظم النفع به ان شاء الله تعالى ويحتاج اليه طالبو التحقيقات . وأرتب ذلك فى فصول متتابعات . ليكون أسهل فى مطالعته وأبعد من السآمات . وأنا مستمد المعونة والصيانة واللطف والرعاية من الله

الكريم رب الأرضين والسموات . مبتهلا اليه سبحانه وتعالى أن يوفقنى ووالدى ومشايخى وسائر أقاربى وأحبابى ومن أحسن الينابحسن النيات . وأن ييسر لنا الطاعات . وأن يهدينا لها دائما فى ازدياد حتى الممات . وأن يجود علينا برضاه ومحبته ودوام طاعته والجمع بيننا فى دار كرامته وغير ذلك من أنواع المسرات . وأن ينفعنا أجمعين ومن يقرأ فى هذا الكتاب به وأن يجزل لنا المثوبات . وأن لاينزع منا ما وهبه لنا ومن به علينا من الخيرات . وأن لايجعل شيئاً من ذلك فتنة لنا وأن يعيذنا من كل شئ من المخالفات . انه مجيب الدعوات . جزيل العطيات : اعتصمت بالله . توكلت على الله . ما شاء الله . لا قوة الا بالله . لا حول ولا قوة الا بالله . وحسبى الله ونعم الوكيل . وله الحمد والفضل والمنة والنعمة . وبه التوفيق واللطف والهداية والعصمة

فصل فى بيان اسناد الكتاب وحال رواته منا الى الامام مسلم رضى الله عنه مختصراً

أما اسنادى فيه فأخبرنا بجميع صحيح الامام مسلم بن الحجاج رحمه الله الشيخ الأمين العدل الرضى أبو اسحاق ابراهيم بن أبى حفص عمر بن مضر الواسطى رحمه الله بجامع دمشق حماها الله وصانها وسائر بلاد الاسلام وأهله . قال أخبرنا الامام ذو الكنى أبو القاسم أبو بكر أبو الفتح منصور بن عبدالمنعم الفراوى . قال أخبرنا الامام فقيه الحرمين أبو جدى أبو عبدالله محمد بن الفضل الفراوى . قال أخبرنا أبو الحسين عبدالغافر الفارسى . قال انا أبو أحمد محمد بن عيسى الجلودى . قال انا أبو اسحاق ابراهيم بن محمد بن سفيان الفقيه انا الامام أبو الحسين مسلم بن الحجاج رحمه الله وهذا الاسناد الذى حصل لنا ولاهل زماننا ممن يشاركنا فيه فى نهاية من العلو بحمد الله تعالى فبيننا وبين مسلم ستة . وكذلك اتفقت لنا بهذا العدد رواية الكتب الأربعة التى هى تمام الكتب الخمسة التى هى أصول الاسلام أعنى صحيحى البخارى ومسلم وسنن أبى دواد والترمذى والنسائى . وكذلك وقع لنابهذا العدد مسندا الامامين أبوى عبدالله أحمد بن حنبل ومحمد بن يزيد أعنى بن ماجه ووقع لنا أعلى من هذه الكتب وان كانت عالية موطأ الامام أبى عبد الله مالك بن أنس فبيننا وبينه رحمه الله سبعة وهو شيخ شيوخ المذكورين كلهم فتعلو روايتنا لاحاديثه برجل ولله الحمد والمنة وحصل فى روايتنا لمسلم لطيفة وهو أنه اسناد

مسلسل بالنيسابوريين وبالمعمرين فان رواته كلهم معمرون وكلهم نيسابوريون من شيخنا أبى اسحاق الى مسلم وشيخنا وان كان واسطيا فقد أقام بنيسابور مدة طويلة والله أعلم

أمابيان حال رواته فيطول الكلام فى تقصى أخبارهم واستقصاء أحوالهم لكن نقتصر على ضبط أسمائهم وأحرف تتعلق بحال بعضهم . أما شيخنا أبو اسحاق فكان من أهل الصلاح والمنسوبين الى الخير والفلاح معروفا بكثرة الصدقات وانفاق المال فى وجوه المكرمات ذا عفاف وعبادة ووقار وسكينة وصيانة بلا استكبار . توفى رحمه الله بالاسكندرية اليوم السابع من رجب سنة أربع وستين وستمائة . وأما شيخ شيخنا فهو الامام ذو الكنى أبو القاسم أبو بكر أبو الفتح منصور بن عبدالمنعم بن عبدالله بن محمد بن الفضل بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أبى العباس الصاعدى الفراوى ثم النيسابورى منسوب الى فراوة بليدة من ثغر خراسان وهو بفتح الفاء وضمها فاما الفتح فهو المشهور المستعمل بين أهل الحديث وغيرهم وكذا حكى الشيخ الامام الحافظ أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله أنه سمع شيخه منصوراً هذا رضى الله عنه يقول انه الفراوى بفتح الفاء وذكره أبو سعيد السمعانى فى كتابه الانساب بضم الفاء وكذا ذكر الضم أيضا غير السمعانى وكان منصور هذا جليلا شيخا مكثراً ثقة صحيح السماع روى عن أبيه وجده وجد أبيه أبى عبدالله محمد بن الفضل وروى عن غيرهم مولده فى شهر رمضان سنة اثنتين وعشرين وخمسمائة وتوفى بشاذياخ نيسابور فى شعبان سنة ثمان وستمائة . وأما أبو عبدالله الفراوى فهو محمد بن الفضل جد أبى منصور النيسابورى وقد تقدم تمام نسبه فى نسب ابن ابن ابنه منصور . كان أبو عبدالله هذا الفراوى رضى الله عنه اماما بارعا فى الفقه والأصول وغيرهما كثير الروايات بالاسانيد الصحيحة العاليات رحلت اليه الطلبة من الاقطار وانتشرت الروايات عنه فيما قرب وبعد من الامصار حتى قالوا فيه للفراوى ألف راوى وكان يقال له فقيه الحرم لاشاعته ونشره العلم بمكة زادها الله فضلا وشرفا ذكره الامام الحافظ أبو القاسم الدمشقى المعروف بابن عساكر رضى الله عنهما فأطنب فى الثناء عليه بما هو أهله ثم روى عن أبى الحسين عبد الغافر أنه ذكره فقال هو فقيه الحرم البارع فى الفقه والأصول الحافظ للقواعد نشأ بين الصوفية فى حجورهم ووصل اليه بركات أنفاسهم وسمع التصانيف والأصول من الامام زين الاسلام ودرس عليه الأصول والتفسير ثم اختلف الى مجلس امام الحرمين

ولازم درسه ماعاش وتفقه عليه وعلق عنه الأصول وصار من جملة المذكورين من أصحابه وخرج حاجا الى مكة وعقد المجلس ببغداد وسائر البلاد وأظهر العلم بالحرمين وكان منه بهما أثر وذكر ونشر للعلم وعاد الى نيسابور وماتعدى قط حد العلماء ولا سيرة الصالحين من التواضع والتبذل فى الملابس والمعايش وتستر بكتابة الشروط لاتصاله بالزمرة الشحامية مصاهرة ليصون بها عرضه وعلمه عن توقع الارفاق . ويتبلغ بما يكتسبه منها فى أسباب المعيشة من فنون الارزاق . وقعد للتدريس فى المدرسة الناصحة وافادة الطلبة فيها وقد سمع المسانيد والصحاح وأكثر عن مشايخ عصره وله مجالس الوعظ والتذكير المشحونة بالفوائد والمبالغة فى النصح وحكايات المشايخ وذكر أحوالهم . قال الحافظ أبوالقاسم : والى الامام محمد الفراوى كانت رحلتى الثانية لأنه كان المقصود بالرحلة فى تلك الناحية لما اجتمع فيه من علو الاسناد ووفور العلم وصحة الاعتقاد وحسن الخلق ولين الجانب والاقبال بكليته على الطالب فأقمت فى صحبته سنة كاملة وغنمت من مسموعاته فوائد حسنة طائلة وكان مكرما لموردى عليه عارفا بحق قصدى اليه ومرض مرضة فى مدة مقامى عنده ونهاه الطبيب عن التمكين من القراءة عليه فيها وعرفه أن ذلك ربما كان سببا لزيادة تألمه فقال لا أستجيز أن أمنعهم من القراءة وربما أكون قد حبست فى الدنيا لاجلهم وكنت أقرأ عليه فى حال مرضه وهو ملقى على فراشه ثم عوفى من تلك المرضة وفارقته متوجها الى هراة فقال لى حين ودعته بعد أن أظهر الجزع لفراقى : وربما لانلتقى بعد هذا فكان كما قال فجاءنا نعيه الى هراة وكانت وفاته فى العشر الأواخر من شوال سنة ثلاثين وخمسمائة ودفن فى تربة أبى بكر بن خزيمة رضى الله عنهما . وذكر الحافظ أيضا جملا أخرى من مناقبه حذفتها اختصاراً . وذكر أبوسعيد السمعانى أنه سأل أباعبدالله الفراوى هذا عن مولده فقال مولدى تقديرا سنة احدى وأربعين وأربعمائة قال غيره وتوفى يوم الخميس الحادى أو الثانى والعشرين من شوال سنة ثلاثين وخمسمائة قال الحافظ الشيخ أبوعمرو رحمه الله له فى علم المذهب كتاب انتخبت منه فوائد استغربتها وسمع صحيح مسلم من عبد الغافر فى السنة التى توفى فيها عبدالغافر سنة ثمان وأربعين وأربعمائة بقراءة أبى سعيد البحيرى رحمه الله ورضى عنه .

وأما شيخ الفراوى فهو أبو الحسين عبدالغافر بن محمد بن عبدالغافر بن أحمد بن محمد بن سعيد الفارسى الفسوى ثم النيسابورى التاجر وكان سماعه صحيح مسلم من الجلودى سنة خمس وستين

وثلثمائة ذكره ولد ولده أبو الحسن عبدالغافر بن اسماعيل بن عبدالغافر الفارسى الاديب الامام المحدث ابن المحدث ابن المحدث صاحب التصانيف كذيل تاريخ نيسابور وكتاب مجمع الغرائب والمفهم لشرح غريب صحيح مسلم وغيرها فقال كان شيخا ثقة صالحا صائنا محظوظا من الدين والدنيا مجدودا فى الرواية على قلة سماعه مشهوراً مقصوداً من الآفاق سمع منه الائمة والصدور وقرأ الحافظ الحسن السمرقندى عليه صحيح مسلم نيفا وثلاثين مرة وقرأه عليه أبو سعيد البحيرى نيفا وعشرين مرة وممن قرأه عليه من مشاهير الائمة زين الاسلام أبو القاسم يعنى القشيرى والواحدى وغيرهما استكمل خمسا وتسعين سنة وألحق أحفاد الاحفاد بالاجداد وتوفى يوم الثلاثاء ودفن يوم الأربعاء السادس من شوال سنة ثمان وأربعين وأربعمائة . قال غيره ولد سنة ثلاث وخمسين وثلثمائة وسمع منه أئمة الدنيا من الغرباء والطارئين والبلديين وبارك الله سبحانه وتعالى فى سماعه وروايته مع قلة سماعه وكان المشهور برواية صحيح مسلم وغريب الخطابى فى عصره وسمع الخطابى وغيره من أهل عصره رحمه الله ورضى عنه . وأما شيخ الفارسى فهو أبو أحمد محمد بن عيسى بن محمد بن عبدالرحمن بن عمرويه بن منصور الزاهد النيسابورى الجلودى بضم الجيم بلا خلاف قال الامام أبو سعيد السمعانى هو منسوب الى الجلود المعروفة جمع جلد قال الشيخ أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله عندى أنه منسوب الى سكة الجلوديين بنيسابور الدارسة وهذا الذى قاله الشيخ أبو عمرو يمكن حمل كلام السمعانى عليه وانما قلت ان الجلودى هذا بضم الجيم بلا خلاف لأن ابن السكيت وصاحبه ابن قتيبة قالا فى كتابيهما المشهورين أن الجلودى بفتح الجيم منسوب الى جلود اسم قرية بافريقية وقال غيرهما انها بالشام وأراد أن من نسب الى هذه القرية فهو بفتح الجيم لكونها مفتوحة وأما أبو أحمد هذا الجلودى فليس منسوبا الى هذه القرية فليس فيما قالاه مخالفة لما ذكرناه والله أعلم . قال الحاكم أبو عبدالله كان أبو أحمد هذا الجلودى شيخا صالحا زاهدا من كبار عباد الصوفية صحب أكابر المشايخ من أهل الحقائق وكان ينسخ الكتب ويأكل من كسب يده سمع أبا بكر بن خزيمة ومن كان قبله وكان ينتحل مذهب سفيان الثورى ويعرفه توفى رحمه الله يوم الثلاثاء الرابع والعشرين من ذى الحجة سنة ثمان وستين وثلثمائة وهو ابن ثمانين سنة قال الحاكم وختم لوفاته سماع صحيح مسلم وكل من حدث به بعده عن ابراهيم بن محمد بن سفيان وغيره فليس بثقة والله أعلم

وأما شيخ الجلودى فهو السيد الجليل أبو اسحاق ابراهيم بن محمد بن سفيان النيسابورى الفقيه الزاهد المجتهد العابد قال الحاكم أبوعبدالله بن البيع سمعت محمد بن يزيد العدل يقول كان ابراهيم ابن محمد بن سفيان مجاب الدعوة قال الحاكم وسمعت أبا عمرو بن نجيد يقول انه كان من الصالحين قال الحاكم كان ابراهيم بن سفيان من العباد المجتهدين ومن الملازمين لمسلم بن الحجاج وكان من أصحاب أيوب بن الحسن الزاهد صاحب الرأى يعنى الفقيه الحنفى سمع ابراهيم بن سفيان بالحجاز ونيسابور والرى والعراق قال ابراهيم فرغ لنا مسلم من قراءة الكتاب فى شهر رمضان سنة سبع وخمسين ومائتين قال الحاكم مات ابراهيم فى رجب سنة ثمان وثلثمائة رحمه الله ورضى عنه . وأما شيخ ابراهيم بن محمد بن سفيان فهو الامام مسلم صاحب الكتاب وهو أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيرى نسبا النيسابورى وطنا عربى صلبية وهو أحد أعلام أئمة هذا الشان . وكبار المبرزين فيه وأهل الحفظ والاتقان . والرحالين فى طلبه الى أئمة الاقطار والبلدان . والمعترف له بالتقدم فيه بلا خلاف عند أهل الحذق والعرفان . والمرجوع الى كتابه والمعتمد عليه فى كل الأزمان . سمع بخراسان يحيى بن يحيى واسحاق بن راهويه وغيرهما و بالرى محمد بن مهران الجمال بالجيم وأبا غسان وغيرهما و بالعراق أحمد بن حنبل وعبد الله بن مسلمة القعنبي وغيرهما و بالحجاز سعيد بن منصور وأبا مصعب وغيرهما و بمصر عمرو بن سواد وحرملة بن يحيى وغيرهما وخلائق كثيرين . روى عنه جماعات من كبار أئمة عصره وحفاظه وفيهم جماعات فى درجته فمنهم أبو حاتم الرازى وموسى بن هارون وأحمد بن سلمة وأبو عيسى الترمذى وأبو بكر بن خزيمة ويحيى بن صاعد وأبو عوانة الاسفرايني وآخرون لايحصون وصنف مسلم رحمه الله فى علم الحديث كتبا كثيرة منها هذا الكتاب الصحيح الذى من الله الكريم وله الحمد والنعمة والفضل والمنة به على المسلمين . وأبقى لمسلم به ذكرا جميلا وثناء حسنا الى يوم الدين . ومنها كتاب المسند الكبير على أسماء الرجال وكتاب الجامع الكبير على الأبواب وكتاب العلل وكتاب أوهام المحدثين وكتاب التمييز وكتاب من ليس له الا راو واحد وكتاب طبقات التابعين وكتاب المخضرمين وغير ذلك . قال الحاكم أبو عبدالله حدثنا أبو الفضل محمد بن ابراهيم قال سمعت أحمد بن سلمة يقول رأيت أبا زرعة وأبا حاتم يقدمان مسلم بن الحجاج فى معرفة الصحيح على مشايخ عصرهما وفى رواية فى معرفة الحديث . قلت

ومن حقق نظره فى صحيح مسلم رحمه الله واطلع على ما أودعه فى أسانيده وترتيبه وحسن سياقته . وبديع طريقته . من نفائس التحقيق . وجواهر التدقيق . وأنواع الورع والاحتياط والتحرى فى الرواية وتلخيص الطرق واختصارها . وضبط متفرقها وانتشارها . وكثرة اطلاعه واتساع روايته . وغير ذلك مما فيه من المحاسن والاعجوبات . واللطائف الظاهرات والخفيات . علم أنه امام لايلحقه من بعد عصره . وقل من يساويه بل يدانيه من أهل وقته ودهره . وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم . وأنا أقتصر من أخباره رضى الله عنه على هذا القدر فان أحواله رحمه الله ومناقبه لاتستقصى لبعدها عن أن تحصى وقد دللت بما ذكرت من الاشارة الى حالته على ما أهملت من جميل طريقته والله الكريم أسأله أن يجزل فى مثوبته وأن يجمع بيننا وبينه مع أحبائنا فى دار كرامته بفضله وجوده ولطفه ورحمته وقد قدمت أنى أوثر الاختصار . وأحاذر التطويل الممل والاكثار . توفى مسلم رحمه الله بنيسابور سنة احدى وستين ومائتين . قال الحاكم أبوعبدالله بن البيع فى كتاب المزكين لرواة الاخبار : سمعت أباعبد الله بن الاخرم الحافظ رحمه الله يقول توفى مسلم بن الحجاج رحمه الله عشية الاحد ودفن يوم الاثنين لخمس بقين من رجب سنة احدى وستين ومائتين وهو ابن خمس وخمسين سنة رحمه الله ورضى عنه

فصل . صحيح مسلم رحمه الله فى نهاية من الشهرة وهو متواتر عنه من حيث الجملة فالعلم القطعى حاصل بأنه تصنيف أبى الحسين مسلم بن الحجاج وأمامن حيث الرواية المتصلة بالاسناد المتصل بمسلم فقد انحصرت طريقه عنده فى هذه البلدان والأزمان فى رواية أبى اسحاق ابراهيم ابن محمد بن سفيان عن مسلم ويروى فى بلاد المغرب مع ذلك عن أبى محمد أحمد بن على القلانسى عن مسلم ورواه عن ابن سفيان جماعة منهم الجلودى وعن الجلودى جماعة منهم الفارسى وعنه جماعة منهم الفراوى وعنه خلائق منهم منصور وعنه خلائق منهم شيخنا أبو اسحاق . قال الشيخ الامام الحافظ أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله : وأما القلانسى فوقعت روايته عند أهل الغرب ولا رواية له عند غيرهم دخلت روايته اليه من جهة أبى عبدالله محمد بن يحيى بن الحذاء التميمى القرطبى وغيره سمعوها بمصر من أبى العلاء عبدالوهاب بن عيسى بن عبدالرحمن بن ماهان البغدادى . قال حدثنا أبو بكر أحمد بن محمد بن يحيى الاشقر الفقيه على مذهب الشافعى . قال

حدثنا أبو محمد القلانسى . قال حدثنا مسلم الا ثلاثة أجزاء من آخر الكتاب أولها حديث الافك الطويل فان أبا العلاء بن ماهان كان يروى ذلك عن أبى أحمد الجلودى عن أبى سفيان عن مسلم رضى الله عنه

فصل . قال الشيخ الامام الحافظ أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن المعروف بابن الصلاح رحمه الله : اختلف النسخ فى رواية الجلودى عن ابراهيم بن سفيان هل هى بحدثنا ابراهيم أو أخبرنا والتردد واقع فى أنه سمع من لفظ ابراهيم أو قرأه عليه فالأحوط أن يقال أخبرنا ابراهيم حدثنا ابراهيم فليلفظ القارئ بهما على البدل . قال وجائز لنا الاقتصار على أخبرنا فانه كذلك فيما نقلته من ثبت الفراوى من خط صاحبه عبدالرزاق الطبسى وفيما انتخبته بنيسابور من الكتاب من أصل فيه سماع شيخنا المؤيد وهو كذلك بخط الحافظ أبى القاسم الدمشقى العساكرى عن الفراوى وفى غير ذلك وأيضا فحكم المتردد فى ذلك المصير الى أخبرنا لأن كل تحديث من حيث الحقيقة اخبار وليس كل اخبار تحديثا

فصل قال الشيخ الامام أبو عمرو بن الصلاح رضى الله عنه اعلم أن لابراهيم بن سفيان فى الكتاب فائتا لم يسمعه من مسلم يقال فيه أخبرنا ابراهيم عن مسلم ولا يقال فيه أخبرنا مسلم ولاحدثنا مسلم وروايته لذلك عن مسلم اما بطريق الاجازة واما بطريق الوجادة وقدغفل أكثر الرواة عن تبيين ذلك وتحقيقه فى فهاريسهم وتسميعاتهم واجازاتهم وغيرها بل يقولون فى جميع الكتاب أخبرنا ابراهيم قال أخبرنا مسلم وهذا الفوات فى ثلاثة مواضع محققة فى أصول معتمدة . فأولها فى كتاب الحج فى باب الحلق والتقصير حديث ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال رحم الله المحلقين برواية ابن نمير فشاهدت عنده فى أصل الحافظ أبى القاسم الدمشقى بخطه ماصورته أخبرنا أبو اسحاق ابراهيم بن محمد بن سفيان عن مسلم قال حدثنا ابن نمير حدثنا أبى حدثنا عبيدالله بن عمر الحديث . وكذلك فى أصل بخط الحافظ أبى عامر العبدرى الا أنه قال حدثنا أبو اسحاق وشاهدت عنده فى أصل قديم مأخوذ عن أبى أحمد الجلودى ما صورته من هاهنا قرأت على أبى أحمد حدثكم ابراهيم عن مسلم وكذا كان فى كتابه الى العلامة . قال الشيخ رحمه الله وهذه العلامة هى بعد ثمان ورقات أو نحوها عند أول حديث ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا استوى على بعيره

خارجا الى سفر كبر ثلاثا وعندها فى الأصل المأخوذ عن الجلودى ماصورته الى هنا قرأت عليه يعنى على الجلودى عن مسلم ومن هنا قال حدثنا مسلم وفى أصل الحافظ أبى القاسم عندها بخطه من هنا يقول حدثنا مسلم والى هنا شك . الفائت الثانى لابراهيم أوله فى أول الوصايا قول مسلم حدثنا أبو خيثمة زهير بن حرب ومحمد بن المثنى واللفظ لمحمد بن المثنى فى حديث ابن عمر ماحق أمرىء مسلم له شيء يريد أن يوصى فيه الى قوله فى آخر حديث رواه فى قصة حويصة ومحيصة فى القسامة حدثنى اسحاق بن منصور أخبرنا بشر بن عمرو قال سمعت مالك بن أنس الحديث وهو مقدار عشر ورقات فى الأصل المأخوذ عن الجلودى والأصل الذى بخط الحافظ أبى عامر العبدرى ذكر انتهاء هذا الفوات عند أول هذا الحديث وعود قول ابراهيم حدثنا مسلم وفى أصل الحافظ أبى القاسم الدمشقى شبه التردد فى أن هذا الحديث داخل فى الفوات أو غير داخل فيه والاعتماد على الاول . الفائت الثالث أوله قول مسلم فى أحاديث الامارة والخلافة حدثنى زهير بن حرب حدثنا شبابة حديث أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انما الامام جنة ويمتد الى قوله فى كتاب الصيد والذبائح حدثنا محمد بن مهران الرازى حدثنا أبو عبدالله حماد بن خالد الخياط حديث أبى ثعلبة الخشنى اذا رميت سهمك فمن أول هذا الحديث عاد قول ابراهيم حدثنا مسلم وهذا الفوات أكثرها وهو نحو ثمانى عشرة ورقة وفى أوله بخط الحافظ الكبير أبى حازم العبدرى النيسابورى وكان يروى الكتاب عن محمد بن يزيد العدل عن ابراهيم ماصورته من هنا يقول ابراهيم قال مسلم وهو فى الأصل المأخوذ عن الجلودى وأصل أبى عامر العبدرى وأصل أبى القاسم الدمشقى بكلمة عن وهكذا فى الفائت الذى سبق فى الأصل المأخوذ عن الجلودى وأصل أبى عامر العبدرى وأصل أبى القاسم وذلك يحتمل كونه روى ذلك عن مسلم بالوجادة ويحتمل الاجازة ولكن فى بعض النسخ التصريح فى بعض ذلك أوكله بكون ذلك عن مسلم بالاجازة والله أعلم . هذا آخر كلام الشيخ رحمه الله

فصل . قال الشيخ الامام أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله : اعلم أن الرواية بالاسانيد المتصلة ليس المقصود منها فى عصرنا وكثير من الاعصار قبله اثبات مايروى اذ لا يخلو اسناد منها عن شيخ لايدرى مايرويه ولا يضبط مافى كتابه ضبطا يصلح لان يعتمد عليه فى ثبوته وانما المقصود بها ابقاء سلسلة الاسناد التى خصت بها هذه الامة زادها الله كرامة واذا كان

كذلك فسبيل من أراد الاحتجاج بحديث من صحيح مسلم وأشباهه أن ينقله من أصل مقابل على يدى ثقتين بأصول صحيحة متعددة مروية بروايات متنوعة ليحصل له بذلك مع اشتهار هذه الكتب و بعدها عن أن تقصد بالتبديل والتحريف الثقة بصحة مااتفقت عليه تلك الأصول فقد تكثر تلك الأصول المقابل بها كثرة تتنزل منزلة التواتر أو منزلة الاستفاضة هذا كلام الشيخ وهذا الذى قاله محمول على الاستحباب والاستظهار والا فلا يشترط تعداد الأصول والروايات فان الأصل الصحيح المعتمد يكفى وتكفى المقابلة به والله أعلم

فصل . اتفق العلماء رحمهم الله على أن أصح الكتب بعد القرآن العزيز الصحيحان البخارى ومسلم وتلقتهما الأمة بالقبول وكتاب البخارى أصحهما وأكثرهما فوائد ومعارف ظاهرة وغامضة وقد صح أن مسلما كان ممن يستفيد من البخارى و يعترف بأنه ليس له نظير فى علم الحديث وهذا الذى ذكرناه من ترجيح كتاب البخارى هو المذهب المختار الذى قاله الجماهير وأهل الاتقان والحذق والغوص على أسرار الحديث . وقال أبو على الحسين بن على النيسابورى الحافظ شيخ الحاكم أبى عبدالله بن البيع : كتاب مسلم أصح و وافقه بعض شيوخ المغرب والصحيح الاول وقد قرر الامام الحافظ الفقيه النظار أبو بكر الاسماعيلى رحمه الله فى كتابه المدخل ترجيح كتاب البخارى و روينا عن الامام أبى عبدالرحمن النسائى رحمه الله أنه قال مافى هذه الكتب كلها أجود من كتاب البخارى . قلت ومن أخصر ماترجح به اتفاق العلماء على أن البخارى أجل من مسلم وأعلم بصناعة الحديث منه وقد انتخب علمه ولخص ما ارتضاه فى هذا الكتاب و بقى فى تهذيبه وانتقائه ست عشرة سنة وجمعه من ألوف مؤلفة من الاحاديث الصحيحة وقد ذكرت دلائل هذا كله فى أول شرح صحيح البخارى ومما ترجح به كتاب البخارى أن مسلما رحمه الله كان مذهبه بل نقل الاجماع فى أول صحيحه أن الاسناد المعنعن له حكم الموصول بسمعت بمجرد كون المعنعن والمعنعن عنه كانا فى عصر واحد وان لم يثبت اجتماعهما والبخارى لايحمله على الاتصال حتى يثبت اجتماعهما وهذا المذهب يرجح كتاب البخارى وان كنا لانحكم على مسلم بعمله فى صحيحه بهذا المذهب لكونه يجمع طرقا كثيرة يتعذر معها وجود هذا الحكم الذى جوزه والله أعلم وقد انفرد مسلم بفائدة حسنة وهى كونه أسهل متناولا من حيث انه جعل لكل حديث موضعا واحداً يليق به جمع فيه طرقه التى ارتضاها

واختار ذكرها وأورد فيه أسانيده المتعددة وألفاظه المختلفة فيسهل على الطالب النظر فى وجوهه واستثمارها و يحصل له الثقة بجميع ما أورده مسلم من طرقه بخلاف البخارى فانه يذكر تلك الوجوه المختلفة فى أبواب متفرقة متباعدة وكثير منها يذكره فى غير بابه الذى يسبق الى الفهم أنه أولى به وذلك لدقيقة يفهمها البخارى منه فيصعب على الطالب جمع طرقه وحصول الثقة بجميع ماذكره البخارى من طرق هذا الحديث وقد رأيت جماعة من الحفاظ المتأخرين غلطوا فى مثل هذا فنفوا رواية البخارى أحاديث هى موجودة فى صحيحه فى غير مظانها السابقة الى الفهم والله أعلم . ومما جاء فى فضل صحيح مسلم ما بلغنا عن مكى بن عبدان أحد حفاظ نيسابور أنه قال سمعت مسلم بن الحجاج رضى الله عنه يقول لو أن أهل الحديث يكتبون مائتى سنة الحديث فمدارهم على هذا المسند يعنى صحيحه قال وسمعت مسلما يقول عرضت كتابى هذا على أبى زرعة الرازى فكل ما أشار أن له علة تركته وكل ما قال أنه صحيح وليس له علة خرجته وذكر غيره ما رواه الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادى باسناده عن مسلم رحمه الله قال صنفت هذا المسند الصحيح من ثلثمائة ألف حديث مسموعة

فصـــل . قال الشيخ الامام أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله شرط مسلم رحمه الله تعالى فى صحيحه أن يكون الحديث متصل الاسناد بنقل الثقة عن الثقة من أوله الى منتهاه سالما من الشذوذ والعلة قال وهذا حد الصحيح فكل حديث اجتمعت فيه هذه الشروط فهو صحيح بلا خلاف بين أهل الحديث وما اختلفوا فى صحته من الأحاديث فقد يكون سبب اختلافهم انتفاء شرط من هذه الشروط و بينهم خلاف فى اشتراطه كما اذا كان بعض الرواة مستوراً أو كان الحديث مرسلا وقد يكون سبب اختلافهم أنه هل اجتمعت فيه هذه الشروط أم انتفى بعضها وهذا هو الأغلب فى ذلك كما اذا كان الحديث فى رواته من اختلف فى كونه من شرط الصحيح فاذا كان الحديث رواته كلهم ثقاة غير أن فيهم أبا الزبير المكى مثلا أو سهيل بن أبى صالح أو العلاء بن عبدالرحمن أو حماد بن سلمة قالوا فيه هذا حديث صحيح على شرط مسلم وليس بصحيح على شرط البخارى لكون هؤلاء عند مسلم ممن اجتمعت فيهم الشروط المعتبرة ولم يثبت عند البخارى ذلك فيهم وكذا حال البخارى فيما خرجه من حديث عكرمة مولى ابن عباس واسحاق ابن محمد الفروى وعمرو بن مرزوق وغيرهم ممن احتج بهم البخارى ولم يحتج بهم مسلم . قال

الحاكم أبو عبد الله الحافظ النيسابورى فى كتابه المدخل الى معرفة المستدرك : عدد من خرج لهم البخارى فى الجامع الصحيح ولم يخرج لهم مسلم أربعمائة وأربعة وثلاثون شيخا وعدد من احتج بهم مسلم فى المسند الصحيح ولم يحتج بهم البخارى فى الجامع الصحيح ستمائة وخمسة وعشرون شيخا والله أعلم . وأما قول مسلم رحمه الله فى صحيحه فى باب صفة صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم : ليس كل شئ صحيح عندى وضعته ههنا يعنى فى كتابه هذا الصحيح وانما وضعت ههنا ما أجمعوا عليه فمشكل فقد وضع فيه أحاديث كثيرة مختلفا فى صحتها لكونها من حديث من ذكرناه ومن لم نذكره ممن اختلفوا فى صحة حديثه . قال الشيخ وجوابه من وجهين أحدهما أن مراده أنه لم يضع فيه الا ماوجد عنده فيه شروط الصحيح المجمع عليه وان لم يظهر اجتماعها فى بعض الأحاديث عند بعضهم . والثانى أنه أراد أنه لم يضع فيه ما اختلفت الثقات فيه فى نفس الحديث متناً أو اسنادا ولم يرد ما كان اختلافهم انما هو فى توثيق بعض رواته وهذا هو الظاهر من كلامه فانه ذكر ذلك لما سئل عن حديث أبى هريرة فاذا قرأ فأنصتوا هل هو صحيح فقال هو عندى صحيح فقيل لم لم تضعه ههنا فأجاب بالكلام المذكور ومع هذا فقد اشتمل كتابه على أحاديث اختلفوا فى اسنادها أو متنها لصحتها عنده وفى ذلك ذهول منه عن هذا الشرط أو سبب آخر وقد استدركت وعللت . هذا آخر كلام الشيخ رحمه الله

فصل . قال الشيخ الامام أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله ما وقع فى صحيحى البخارى ومسلم مما صورته صورة المنقطع ليس ملتحقا بالمنقطع فى خروجه من حيز الصحيح الى حيز الضعيف ويسمى هذا النوع تعليقا سماه به الامام أبو الحسن الدارقطنى ويذكره الحميدى فى الجمع بين الصحيحين وكذا غيره من المغاربة وهو فى كتاب البخارى كثير جداً وفى كتاب مسلم قليل جداً قال فاذا كان التعليق منهما بلفظ فيه جزم بأن من بينهما وبينه الانقطاع قد قال ذلك أو رواه واتصل الاسناد منه على الشرط مثل أن يقولا روى الزهرى عن فلان ويسوقا اسناده الصحيح فحال الكتابين يوجب أن ذلك من الصحيح عندهما وكذلك ما رواياه عمن ذكراه بلفظ مبهم لم يعرف به وأو رداه أصلا محتجين به وذلك مثل حدثنى بعض أصحابنا ونحو ذلك قال وذكر الحافظ أبو على الغسانى الجيانى أن الانقطاع وقع فيما رواه مسلم فى كتابه فى أربعة عشر موضعا أولها فى التيمم قوله فى حديث أبى الجهم وروى الليث بن سعد ثم قوله فى كتاب

الصلاة فى باب الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم حدثنا صاحب لنا عن اسماعيل بن زكريا عن الاعمش وهذا فى رواية أبى العلاء بن ماهان وسلمت رواية أبى أحمد الجلودى منهذا فقال فيه عن مسلم حدثنا محمد بن بكار قال حدثنا اسماعيل بن زكريا ثم فى باب السكوت بينالتكبير والقراءة قوله وحدثت عن يحيى بن حسان و يونس المؤدب ثم قوله فى كتاب الجنائز فى حديث عائشة رضى الله عنها فى خروج النبى صلى الله عليه وسلم الى البقيع ليلا وحدثنى من سمع حجاجا الاعور واللفظ له قال حدثنا ابن جريج . وقوله فى باب الجوائح فى حديث عائشة رضىالله عنها حدثنى غير واحد من أصحابنا قالوا حدثنا اسماعيلبن أبى أويس . وقوله فى هذا الباب و روى الليث بن سعد قال حدثنى جعفر بن ربيعة وذكر حديث كعب بن مالك فىتقاضى ابن أبىحدرد وقوله فى باب احتكار الطعام فى حديث معمر بن عبدالله العدوى حدثنى بعض أصحابنا عن عمرو بن عون . وقوله فى صفة النبى صلى الله عليه وسلم وحدثت عن أبى اسامة وممن روى ذلك عنه ابراهيم بنسعيد الجوهرى قال حدثنا أبو أسامة وذكر أبو على أنه رواه أبو أحمد الجلودى عن محمد بنالمسيب الارغيانى (١) عن ابراهيم بن سعيد قال الشيخ و رويناه من غير طريقأبى أحمد عن محمد بن المسيب ورواه غير ابن المسيب عن ابراهيم الجوهرى وسنورد ذلك فى موضعه ان شاء الله تعالى . وقوله فى آخر الفضائل فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « أرأيتكم ليلتكمهذه » رواية مسلم اياه موصولا عنمعمر عنالزهرى عنسالم عن أبيه ثم قال حدثنى عبدالله بن عبدالرحمن الدارمى قالأخبرنا أبو اليمان قالأخبرنا شعيب ورواه الليث عن عبدالرحمن بن خالد بن مسافر كلاهما عن الزهرى باسناد معمر كمثل حديثه . وقول مسلم فى آخر كتاب القدر فىحديث أبى سعيد الخدرى رضىاللهعنه « لتركبن سنن من قبلكم » حدثنى عدة من أصحابنا عن سعيد بن أبى مريم وهذا قد وصله ابراهيم بن محمد ابن سفيان عن محمد بن يحيى عن ابن أبى مريم قال الشيخ وانما أورده مسلم على وجه المتابعة والاستشهاد . وقولهفيما سبق فى الاستشهاد والمتابعة فىحديث البراء بن عازب فى الصلاةالوسطى بعد أن رواه موصولا ورواه الاشجعى عن سفيان الثورى الى آخره . وقوله أيضاً فى الرجم فى المتابعة لما رواه موصولا من حديث أبى هريرة فى الذى اعترف على نفسه بالزنى ورواه

(١) قوله الارغيانى . هو نسبة الى أرغيان ناحية من نواحى نيسابور اه

الليث أيضاً عن عبدالرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن شهاب بهذا الاسناد . وقوله فى كتاب الامارة فى المتابعة لما رواه متصلا من حديث عوف بن مالك «خيار أئمتكم الذين تحبونهم» ورواه معاوية بن صالح عن ربيعة بن يزيد قال الشيخ وذكر أبو على فيما رواه عندنا من كتابه فى الرابع عشر حديث ابن عمر « أرأيتكم ليلتكم هذه» المذكور فى الفضائل وقد ذكره مرة أخرى فيسقط هذا من العدد و يسقط الحديث الثانى لكون الجلودى رواه عن مسلم موصولا و روايته هى المعتمدة المشهورة فهى اذاً اثنا عشر لا أربعة عشر قال الشيخ وأخذ هذا عن أبى على أبو عبدالله المازرى صاحب المعلم فأطلق أن فى الكتاب أحاديث مقطوعة فى أربعة عشر موضعا وهذا يوهم خللا فى ذلك وليس ذلك كذلك وليس شيء من هذا والحمد لله مخرجا لما وجد فيه من حيز الصحيح بل هى موصولة من جهات صحيحة لاسيما ما كان منها مذكوراً على وجه المتابعة ففى نفس الكتاب وصلها فاكتفى بكون ذلك معروفا عند أهل الحديث كما أنه روى عن جماعة من الضعفاء اعتمادا على كون ما رواه عنهم معروفا من رواية الثقات على ما سنرويه عنه فيما بعد ان شاء الله تعالى . قال الشيخ أبو عمرو رحمه الله وهكذا الأمر فى تعليقات البخارى بألفاظ جازمة مثبتة على الصفة التى ذكرناها كمثل ما قال فيه قال فلان أو روى فلان أو ذكر فلان أو نحو ذلك ولم يصب أبو محمد بن حزم الظاهرى حيث جعل مثل ذلك انقطاعا قادحا فى الصحة واستروح الى ذلك فى تقرير مذهبه الفاسد فى اباحة الملاهى وزعمه أنه لم يصح فى تحريمها حديث مجيبا عن حديث أبى عامر أو أبى مالك الاشعرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «ليكونن فى أمتى أقوام يستحلون الحرير والخمر والمعازف» الى آخر الحديث فزعم أنه وان أخرجه البخارى فهو غير صحيح لان البخارى قال فيه قال هشام بن عمار وساقه باسناده فهو منقطع فيما بين البخارى وهشام وهذا خطأ من ابن حزم من وجوه . أحدها أنه لا انقطاع فى هذا أصلا من جهة أن البخارى لقى هشاما وسمع منه وقد قررنا فى كتابنا علوم الحديث أنه اذا تحقق اللقاء والسماع مع السلامة من التدليس حمل ما يرويه عنه على السماع بأى لفظ كان كما يحمل قول الصحابى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم على سماعه منه اذا لم يظهر خلافه وكذا غير قال من الالفاظ . الثانى أن هذا الحديث بعينه معروف الاتصال بصريح لفظه من غير جهة البخارى الثالث أنه وان كان ذلك انقطاعا فمثل ذلك فى الكتابين غير ملحق بالانقطاع القادح لما عرف

من عادتهما وشرطهما وذكرهما ذلك فى كتاب موضوع لذكر الصحيح خاصة فلن يستجيزا فيه الجزم المذكور من غير ثبت وثبوت بخلاف الانقطاع أو الارسال الصادر من غيرهما هذا كله فى المعلق بلفظ الجزم أما اذا لم يكن ذلك منهما بلفظ جازم مثبت له عمن ذكراه عنه على الصفة التى تقدم ذكرها مثل أن يقولا روى عن فلان أو ذكر عن فلان أو فى الباب عن فلان ونحو ذلك فليس ذلك فى حكم التعليق الذى ذكرناه ولكن يستأنس بايرادهما له . وأما قول مسلم فى خطبة كتابه وقد ذكر عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت « أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ننزل الناس منازلهم » فهذا بالنظر الى أن لفظه ليس جازما لايقتضى حكمه بصحته و بالنظر الى أنه احتج به وأورده ايراد الاصول لا ايراد الشواهد يقتضى حكمه بصحته ومع ذلك فقد حكم الحاكم أبو عبد الله الحافظ فى كتابه كتاب معرفة علوم الحديث بصحته وأخرجه أبو داود فى سننه باسناده منفردا به وذكر أن الراوى له عن عائشة ميمون بن أبى شبيب ولم يدركها . قال الشيخ وفيما قاله أبو داود نظر فانه كوفى متقدم قد أدرك المغيرة بن شعبة ومات المغيرة قبل عائشة وعند مسلم التعاصر مع امكان التلاقى كاف فى ثبوت الادراك فلو ورد عن ميمون أنه قال لم ألق عائشة استقام لابى داود الجزم بعدم ادراكه وهيهات ذلك . هذا آخر كلام الشيخ قلت وحديث عائشة هذا قد رواه البزار فى مسنده وقال هذا الحديث لايعلم عن النبى صلى الله عليه وسلم الا من هذا الوجه وقد روى عن عائشة من غير هذا الوجه موقوفا والله أعلم

فصـــل . قال الشيخ أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله جميع ما حكم مسلم رحمه الله بصحته فى هذا الكتاب فهو مقطوع بصحته والعلم النظرى حاصل بصحته فى نفس الأمر وهكذا ماحكم البخارى بصحته فى كتابه وذلك لان الأمة تلقت ذلك بالقبول سوى من لايعتد بخلافه ووفاقه فى الاجماع . قال الشيخ والذى نختاره أن تلقى الامة للخبر المنحط عن درجة التواتر بالقبول يوجب العلم النظرى بصدقه خلافا لبعض محققى الاصوليين حيث نفى ذلك بناء على أنه لايفيد فى حق كل منهم الا الظن وانما قبله لانه يجب عليه العمل بالظن والظن قد يخطىء قال الشيخ وهذا مندفع لان ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطىء والامة فى اجماعها معصومة من الخطأ وقد قال امام الحرمين لو حلف انسان بطلاق امرأته أن ما فى كتابى البخارى ومسلم مما حكما بصحته من قول النبى صلى الله عليه وسلم لما ألزمته الطلاق ولا حنثته لاجماع علماء المسلمين

على صحتهما . قال الشيخ ولقائل أن يقول انه لايحنث ولو لم يجمع المسلمون على صحتهما للشك فى الحنث فانه لو حلف بذلك فى حديث ليست هـذه صفته لم يحنث وان كان راويه فاسقا فعدم الحنث حاصل قبل الاجماع فلا يضاف الى الاجماع . قال الشيخ والجواب أن المضاف الى الاجماع هو القطع بعدم الحنث ظاهراً و باطنا وأما عند الشك فعدم الحنث محكوم به ظاهرا مع احتمال وجوده باطنا فعلى هذا يحمل كلام امام الحرمين فهو اللائق بتحقيقه فاذا علم هذا فما أخذ على البخارى ومسلم وقدح فيه معتمد من الحفاظ فهو مستثنى مما ذكرناه لعدم الاجماع على تلقيه بالقبول وما ذلك الا فى مواضع قليلة سنبه على ماوقع فى هذا الكتاب منها ان شاء الله تعالى وهذا آخر ماذكره الشيخ أبو عمرو رحمه الله هنا وقال فى جزء له ما اتفق البخارى ومسلم على اخراجه فهو مقطوع بصدق مخبره ثابت يقينا لتلقى الأمة ذلك بالقبول وذلك يفيد العلم النظرى وهو فى افادة العلم كالمتواتر الا أن المتواتر يفيد العلم الضرورى وتلقى الامة بالقبول يفيد العلم النظرى وقد اتفقت الأمة على أن ما اتفق البخارى ومسلم على صحته فهو حق وصدق . قال الشيخ فى علوم الحديث وقد كنت أميل الى أن ما اتفقا عليه فهو مظنون وأحسبه مذهبا قويا وقد بان لى الآن أنه ليس كذلك وان الصواب أنه يفيد العلم وهذا الذى ذكره الشيخ فى هذه المواضع خلاف ما قاله المحققون والاكثرون فانهم قالوا أحاديث الصحيحين التى ليست بمتواترة انما تفيد الظن فانها آحاد والآحاد انما تفيد الظن على ماتقرر ولا فرق بين البخارى ومسلم وغيرهما فى ذلك وتلقى الأمة بالقبول انما أفادنا وجوب العمل بما فيهما وهذا متفق عليه فان أخبار الآحاد التى فى غيرهما يجب العمل بها اذا صحت أسانيدها ولا تفيد الا الظن فكذا الصحيحان وانما يفترق الصحيحان وغيرهما من الكتب فى كون مافيهما صحيحا لايحتاج الى النظر فيه بل يجب العمل به مطلقا وما كان فى غيرهما لا يعمل به حتى ينظر وتوجد فيه شروط الصحيح ولا يلزم من اجماع الأمة على العمل بما فيهما اجماعهم على أنه مقطوع بأنه كلام النبى صلى الله عليه وسلم وقد اشتد انكار ابن برهان الامام على من قال بما قاله الشيخ و بالغ فى تغليطه . وأما ما قاله الشيخ رحمه الله فى تأويل كلام امام الحرمين فى عدم الحنث فهو بناء على ما اختاره الشيخ وأما على مذهب الاكثرين فيحتمل أنه أراد أنه لايحنث ظاهراً ولا يستحب له التزام الحنث حتى تستحب له الرجعة كما لو حلف بمثل ذلك فى غير الصحيحين فانا لانحنثه لكن

تستحب له الرجعة احتياطا لاحتمال الحنث وهو احتمال ظاهر وأما الصحيحان فاحتمال الحنث فيهما فى غاية من الضعف فلا تستحب له المراجعة لضعف احتمال موجبها والله أعلم

فصـــل . قال الشيخ أبو عمرو رحمه الله روينا عن أبى قريش الحافظ قال كنت عند أبى زرعة الرازى فجاء مسلم بن الحجاج فسلم عليه وجلس ساعة وتذاكرا فلما قام قلت له هذا جمع أربعة آلاف حديث فى الصحيح قال أبو زرعة فلمن ترك الباقى قال الشيخ أرادأن كتابه هذا أربعة آلاف حديث أصول دون المكررات . وكذا كتاب البخارى ذكر أنه أربعة آلاف حديث باسقاط المكرر وبالمكرر سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون حديثا ثم ان مسلما رحمه الله رتب كتابه على أبواب فهو مبوب فى الحقيقة ولكنه لم يذكر تراجم الابواب فيه لئلا يزداد بها حجم الكتاب أو لغير ذلك . قلت وقد ترجم جماعة أبوابه بتراجم بعضها جيدو بعضها ليس بجيد اما لقصور فى عبارة الترجمة واما لركاكة لفظها واما لغير ذلك وانا ان شاء الله أحرص على التعبير عنها بعبارات تليق بها فى مواطنها والله أعلم

فصـــل . سلك مسلم رحمه الله فى صحيحه طرقا بالغة فى الاحتياط والاتقان والورع والمعرفة وذلك مصرح بكمال ورعه وتمام معرفته وغزارة علومه وشدة تحقيقه بحفظه وتقعدده فى هذا الشأن وتمكنه من أنواع معارفه وتبريزه فى صناعته وعلو محله فى التمييز بين دقائق علومه لايهتدى اليها الا أفراد فى الاعصار فرحمه الله ورضى عنه وأنا أذكر أحرفا من أمثلة ذلك تنبيها بها على ماسواها اذ لا يعرف حقيقة حاله الا من أحسن النظر فى كتابه مع كمال أهليته ومعرفته بأنواع العلوم التى يفتقر اليها صاحب هذه الصناعة كالفقه والأصولين والعربية وأسماء الرجال ودقائق علم الاسانيد والتاريخ ومعاشرة أهل هذه الصنعة ومباحثتهم ومع حسن الفكر ونباهة الذهن ومداومة الاشتغال به وغير ذلك من الادوات التى يفتقر اليها فمن تحرى مسلم رحمه الله اعتناؤه بالتمييز بين حدثنا وأخبرنا وتقييده ذلك على مشايخه وفى روايته وكان من مذهبه رحمه الله الفرق بينهما وأن حدثنا لايجوز اطلاقه الا لما سمعه من لفظ الشيخ خاصة وأخبرنا لما قرئ على الشيخ وهذا الفرق هو مذهب الشافعى وأصحابه وجمهور أهل العلم بالمشرق. قال محمد بن الحسن الجوهرى المصرى وهو مذهب أكثر أصحاب الحديث الذين لايحصيهم أحد وروى هذا المذهب أيضا عن ابن جريج والاوزاعى وابن وهب والنسائى وصار هو الشائع الغالب على أهل

الحديث وذهب جماعات الى أنه يجوز أن تقول فيما قرئ على الشيخ حدثنا وأخبرنا وهو مذهب الزهرى ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان وآخرين من المتقدمين وهو مذهب البخارى وجماعة من المحدثين وهو مذهب معظم الحجازيين والكوفيين وذهبت طائفة الى أنه لايجوز اطلاق حدثنا ولا أخبرنا فى القراءة وهو مذهب ابن المبارك ويحيى ابن يحيى وأحمد بن حنبل والمشهور عن النسائى والله أعلم . ومن ذلك اعتناؤه بضبط اختلاف لفظ الرواة كقوله حدثنا فلان وفلان واللفظ لفلان قال أو قالا حدثنا فلان وكما اذا كان بينهما اختلاف فى حرف من متن الحديث أو صفة الراوى أو نسبه أو نحو ذلك فانه يبينه وربما كان بعضه لايتغير به معنى وربما كان فى بعضه اختلاف فى المعنى ولكن كان خفيا لايتفطن له الا ماهر فى العلوم التى ذكرتها فى أول الفصل مع اطلاع على دقائق الفقه ومذاهب الفقهاء وسترى فى هذا الشرح من فوائد ذلك ماتقر به عينك ان شاء الله تعالى وينبغى أن ندقق النظر فى فهم غرض مسلم من ذلك ومن ذلك تحريه فى رواية صحيفة همام بن منبه عن أبى هريرة كقوله حدثنا محمد بن رافع قال حدثنا عبدالرزاق حدثنا معمر عن همام قال هذا ما حدثنا أبو هريرة عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر أحاديث منها وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «اذا توضأ أحدكم فليستنشق» الحديث وذلك لان الصحائف والاجزاء والكتب المشتملة على أحاديث باسناد واحد اذا اقتصر عند سماعها على ذكر الاسناد فى أولها ولم يجدد عند كل حديث منها وأراد انسان ممن سمع كذلك أن يفرد حديثا منها غير الاول بالاسناد المذكور فى أولها فهل يجوز له ذلك قال وكيع بن الجراح ويحيى بن معين وأبو بكر الاسماعيلى الشافعى الامام فى الحديث والفقه والأصول يجوز ذلك وهذا مذهب الاكثرين من العلماء لأن الجميع معطوف على الاول فالاسناد المذكور أولا فى حكم المعاد فى كل حديث وقال الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايينى الفقيه الشافعى الامام فى علم الاصولين والفقه وغيرذلك لايجوز ذلك فعلى هذا من سمع هكذا فطريقه أن يبين ذلك كما فعله مسلم فمسلم رحمه الله سلك هذا الطريق ورعا واحتياطا وتحريا واتقانا رضى الله عنه . ومن ذلك تحريه فى مثل قوله حدثنا عبد الله بن مسلمة حدثنا سليمان يعنى ابن بلال عن يحيى وهو ابن سعيد فلم يستجز رضى الله عنه أن يقول سليمان بن بلال عن يحيى بن سعيد لكونه لم يقع فى روايته منسوبا فلو قاله منسوبا لكان مخبرا عن شيخه أنه أخبره بنسبه

ولم يخبره وسأذكر هذا بعد هذا فى فصل مختص به ان شاء الله تعالى . ومن ذلك احتياطه فى تلخيص الطرق وتحول الاسانيد مع ايجاز العبارة وكمال حسنها ومن ذلك حسن ترتيبه وترصيفه الأحاديث على نسق يقتضيه تحقيقه وكمال معرفته بمواقع الخطاب ودقائق العلم وأصول القواعد وخفيات علم الاسانيد ومراتب الرواة وغير ذلك

فصـــل . ذكر مسلم رحمه الله فى أول مقدمة صحيحه أنه يقسم الأحاديث ثلاثة أقسام الاول ما رواه الحفاظ المتقنون والثانى ما رواه المستورون المتوسطون فى الحفظ والاتقان والثالث ما رواه الضعفاء والمتروكون وأنه اذا فرغ من القسم الاول أتبعه الثانى وأما الثالث فلا يعرج عليه فاختلف العلماء فى مراده بهذا التقسيم فقال الامامان الحافظان أبو عبدالله الحاكم وصاحبه أبو بكر البيهقى رحمهما الله ان المنية اخترمت مسلما رحمه الله قبل اخراج القسم الثانى وانه انما ذكر القسم الاول . قال القاضى عياض رحمه الله وهذا مما قبله الشيوخ والناس من الحاكم أبى عبدالله وتابعوه عليه قال القاضى وليس الأمر على ذلك لمن حقق نظره ولم يتقيد بالتقليد فانك اذا نظرت تقسيم مسلم فى كتابة الحديث على ثلاث طبقات من الناس كما قال فذكر أن القسم الاول حديث الحفاظ وأنه اذا انقضى هذا أتبعه بأحاديث من لم يوصف بالحذق والاتقان مع كونهم من أهل الستر والصدق وتعاطى العلم ثم أشار الى ترك حديث من أجمع العلماء أو اتفق الاكثر منهم على تهمته ونفى من اتهمه بعضهم وصححه بعضهم فلم يذكره هنا ووجدته ذكر فى أبواب كتابه حديث الطبقتين الاوليين وأتى بأسانيد الثانية منهما على طريق الاتباع للاولى والاستشهاد أو حيث لم يجد فى الباب الأول شيئاً وذكر أقواما تكلم قوم فيهم وزكاهم آخرون وخرج حديثهم ممن ضعف أو اتهم ببدعة و كذلك فعل البخارى فعندى أنه أتى بطبقاته الثلاث فى كتابه على ماذكر ورتب فى كتابه و بينه فى تقسيمه وطرح الرابعة كما نص عليه فالحاكم تأول أنه انما أراد أن يفرد لكل طبقة كتابا و يأتى بأحاديثها خاصة مفردة وليس ذلك مراده بل انما أراد بما ظهر من تأليفه و بان من غرضه أن يجمع ذلك فى الأبواب و يأتى بأحاديث الطبقتين فيبدأ بالاولى ثم يأتى بالثانية على طريق الاستشهاد والاتباع حتى استوفى جميع الاقسام الثلاثة و يحتمل أن يكون أراد بالطبقات الثلاث الحفاظ ثم الذين يلونهم والثالثة هى التى طرحها و كذلك علل الحديث التى ذكر ووعد أنه يأتى بها قد جاء بها فى مواضعها من

الأبواب من اختلافهم فى الاسانيد كالارسال والاسناد والزيادة والنقص وذكر تصاحيف المصحفين وهذا يدل على استيفائه غرضه فى تأليفه وادخاله فى كتابه كلما وعد به . قال القاضى رحمه الله وقد فاوضت فى تأويلى هذا ورأيى فيه من يفهم هذا الباب فمارأيت منصفا الا صوبه وبان له ما ذكرت وهو ظاهر لمن تأمل الكتاب وطالع مجموع الأبواب ولا يعترض على هذا بما قاله ابن سفيان صاحب مسلم أن مسلما أخرج ثلاثة كتب من المسندات أحدها هذا الذى قرأه على الناس والثانى يدخل فيه عكرمة وابن اسحاق صاحب المغازى وأمثالهما والثالث يدخل فيه من الضعفاء فانك اذا تأملت ما ذكر ابن سفيان لم يطابق الغرض الذى أشار اليه الحاكم مما ذكر مسلم فى صدر كتابه فتأمله تجده كذلك ان شاء الله تعالى هذا آخر كلام القاضى عياض رحمه الله وهذا الذى اختاره ظاهر جدا والله أعلم

فصل . ألزم الامام الحافظ أبو الحسن على بن عمر الدارقطنى رحمه الله وغيره البخارى ومسلما رضى الله عنهما اخراج أحاديث تركا اخراجها مع أن أسانيدها أسانيد قد أخرجا لرواتها فى صحيحيهما بها وذكر الدارقطنى وغيره أن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم رووا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ورويت أحاديثهم من وجوه صحاح لامطعن فى ناقليها ولم يخرجا من أحاديثهم شيئاً فيلزمهما اخراجها على مذهبيهما وذكر البيهقى أنهما اتفقا على أحاديث من صحيفة همام بن منبه وأن كل واحد منهما انفرد عن الآخر بأحاديث منها مع أن الاسناد واحد وصنف الدارقطنى وأبو ذر الهروى فى هذا النوع الذى ألزموهما وهذا الالزام ليس بلازم فى الحقيقة فانهما لم يلتزما استيعاب الصحيح بل صح عنهما تصريحهما بأنهما لم يستوعباه وانما قصدا جمع جمل من الصحيح كما يقصد المصنف فى الفقه جمع جملة من مسائله لا أنه يحصر جميع مسائله لكنهما اذا كان الحديث الذى تركاه أو تركه أحدهما مع صحة اسناده فى الظاهر أصلا فى بابه ولم يخرجا له نظيرا ولا مايقوم مقامه فالظاهر من حالهما أنهما اطلعا فيه على علة ان كانا رواياه ويحتمل أنهما تركاه نسيانا أو ايثاراً لترك الاطالة أو رأيا أن غيره مما ذكراه يسد مسده أو لغير ذلك والله أعلم

فصل . عاب عائبون مسلما بروايته فى صحيحه عن جماعة من الضعفاء والمتوسطين الواقعين فى الطبقة الثانية الذين ليسوا من شرط الصحيح . ولا عيب عليه فى ذلك بل جوابه من أوجه

ذكرها الشيخ الامام أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله . أحدها أن يكون ذلك فيمن هو ضعيف عند غيره ثقة عنده ولا يقال الجرح مقدم على التعديل لان ذلك فيما اذا كان الجرح ثابتا مفسر السبب والا فلا يقبل الجرح اذا لم يكن كذا وقد قال الامام الحافظ أبو بكر أحمد بن على بن ثابت الخطيب البغدادى وغيره ما احتج البخارى ومسلم وأبو داود به من جماعة علم الطعن فيهم من غيرهم محمول على أنه لم يثبت الطعن المؤثر مفسر السبب . الثانى أن يكون ذلك واقعا فى المتابعات والشواهد لا فى الأصول وذلك بأن يذكر الحديث أولا باسناد نظيف رجاله ثقات ويجعله أصلا ثم يتبعه باسناد آخر أو أسانيد فيها بعض الضعفاء على وجه التأكيد بالمتابعة أو لزيادة فيه تنبه على فائدة فيما قدمه وقد اعتذر الحاكم أبو عبدالله بالمتابعة والاستشهاد فى اخراجه عن جماعة ليسوا من شرط الصحيح منهم مطر الوراق وبقية بن الوليد ومحمد بن اسحاق بن يسار وعبدالله بن عمر العمرى والنعمان بن راشد وأخرج مسلم عنهم فى الشواهد فى أشباه لهم كثيرين الثالث أن يكون ضعف الضعيف الذى احتج به طرأ بعد أخذه عنه باختلاط حدث عليه فهو غير قادح فيما رواه من قبل فى زمن استقامته كما فى أحمد بن عبدالرحمن بن وهب بن أخى عبدالله بن وهب فذكر الحاكم أبو عبدالله أنه اختلط بعد الخمسين ومائتين بعد خروج مسلم من مصر فهو فى ذلك كسعيد بن أبى عروبة وعبدالرزاق وغيرهما ممن اختلط آخرا ولم يمنع ذلك من صحة الاحتجاج فى الصحيحين بما أخذ عنهم قبل ذلك . الرابع أن يعلو بالشخص الضعيف اسناده وهو عنده من رواية الثقات نازل فيقتصر على العالى ولا يطول باضافة النازل اليه مكتفيا بمعرفة أهل الشأن فى ذلك وهذا العذر قد روياه عنه تنصيصا وهو خلاف حاله فيما رواه عن الثقات أولا ثم أتبعه بمن دونهم متابعة وكأن ذلك وقع منه على حسب حضور باعث النشاط وغيبته روينا عن سعيد بن عمرو البرذعى أنه حضر أبا زرعة الرازى وذكر صحيح مسلم وانكار أبى زرعة عليه روايته فيه عن اسباط بن نصر وقطن بن نسير وأحمد بن عيسى المصرى وأنه قال أيضا يطرق لاهل البدع علينا فيجدون السبيل بأن يقولوا اذا احتج عليهم بحديث ليس هذا فى الصحيح . قال سعيد بن عمرو فلما رجعت الى نيسابور ذكرت لمسلم انكار أبى زرعة فقال لى مسلم انما قلت صحيح وانما أدخلت من حديث اسباط وقطن وأحمد ما قد رواه الثقات عن شيوخهم الا أنه ربما وقع الى عنهم بارتفاع ويكون عندى من رواية أوثق منهم بنزول فأقتصر على ذلك

وأصل الحديث معروف من رواية الثقات قال سعيد وقدم مسلم بعد ذلك الرى فبلغنى أنه خرج الى أبى عبدالله محمد بن مسلم بن وادة فجفاه وعاتبه على هذا الكتاب وقال له نحوا مما قاله لى أبو زرعة ان هذا يطرق لاهل البدع فاعتذر مسلم وقال انما أخرجت هذا الكتاب وقلت هو صحاح ولم أقل ان مالم أخرجه من الحديث فى هذا الكتاب فهو ضعيف وانما أخرجت هذا الحديث من الصحيح ليكون مجموعا عندى وعند من يكتبه عنى ولا يرتاب فى صحته فقبل عذره وحمده. قال الشيخ وقد قدمنا عن مسلم أنه قال عرضت كتابى هذا على أبى زرعة الرازى فكل ما أشار أن له علة تركته وكل ما قال انه صحيح وليست له علة فهو هذا الذى أخرجته قال الشيخ فهذا مقام وعر وقد مهدته بواضح من القول لم أره مجتمعا فى مؤلف ولله الحمد. قال وفيما ذكرته دليل على أن من حكم لشخص بمجرد رواية مسلم عنه فى صحيحه بأنه من شرط الصحيح عند مسلم فقد غفل وأخطأ بل يتوقف ذلك على النظر فى أنه كيف روى عنه على ماقبيناه من انقسام ذلك والله أعلم

فصل . فى بيان جملة من الكتب المخرجة على صحيح مسلم . فقد صنف جماعات من الحفاظ على صحيح مسلم كتبا وكان هؤلاء تأخروا عن مسلم وأدركوا الاسانيد العالية وفيهم من أدرك بعض شيوخ مسلم فخرجوا أحاديث مسلم فى مصنفاتهم المذكورة بأسانيدهم تلك قال الشيخ أبو عمرو رحمه الله فهذه الكتب المخرجة تلتحق بصحيح مسلم فى أنها سمة الصحيح وان لم تلتحق به فى خصائصه كلها ويستفاد من مخرجاتهم ثلاث فوائد علو الاسناد وزيادة قوة الحديث بكثرة طرقه وزيادة ألفاظ صحيحة مفيدة ثم انهم لم يلتزموا موافقته فى اللفظ لكونهم يروونها بأسانيد أخر فيقع فى بعضها تفاوت . فمن هذه الكتب المخرجة على صحيح مسلم كتاب العبد الصالح أبى جعفر أحمد بن أحمد بن حمدان النيسابورى الزاهد العابد . ومنها المسند الصحيح لابى بكر محمد بن محمد بن رجا النيسابورى الحافظ وهو متقدم يشارك مسلما فى أكثر شيوخه . ومنها مختصر المسند الصحيح المؤلف على كتاب مسلم للحافظ أبى عوانة يعقوب بن اسحاق الاسفرايينى روى فيه عن يونس بن عبدالاعلى وغيره من شيوخ مسلم . ومنها كتاب أبى حامد الشازكى الفقيه الشافعى الهروى يروى عن أبى يعلى الموصلى . ومنها المسند الصحيح لأبى بكر محمد بن عبدالله الجوزقى النيسابورى الشافعى . ومنها المسند المستخرج على كتاب

مسلم للحافظ المصنف أبي نعيم أحمد بن عبدالله الاصبهانى . ومنها المخرج على صحيح مسلم للامام أبي الوليد حسان بن محمد القرشى الفقيه الشافعى وغير ذلك والله أعلم

فصـــل . قد استدرك جماعة على البخارى ومسلم أحاديث أخلا بشرطهما فيها ونزلت عن درجة ما التزماه وقد سبقت الاشارة الى هذا وقد ألف الامام الحافظ أبو الحسن على بن عمر الدارقطنى فى بيان ذلك كتابه المسمى بالاستدراكات والتتبع وذلك فى مائتى حديث مما فى الكتابين و لابى مسعود الدمشقى أيضا عليهما استدراك و لابى على الغسانى الجيانى فى كتابه تقييد المهمل فى جزء العلل منه استدراك أكثره على الرواة عنهما وفيه مايازمهما وقد أجيب عن كل ذلك أو أكثره وستراه فى مواضعه ان شاء الله تعالى والله أعلم

فصـــل . فى معرفة الحديث الصحيح و بيان أقسامه و بيان الحسن والضعيف وأنواعها قال العلماء الحديث ثلاثة أقسام صحيح وحسن وضعيف ولكل قسم أنواع فأما الصحيح فهو ما اتصل سنده بالعدول الضابطين من غير شذوذ ولا علة فهذا متفق على أنه صحيح فان اختل بعض هذه الشروط ففيه خلاف وتفصيل نذكره ان شاء الله تعالى وقال الامام أبو سليمان أحمد ابن محمد بن ابراهيم بن الخطاب الخطابى الفقيه الشافعى المتفنن الحديث عند أهله ثلاثة أقسام صحيح وحسن وسقيم فالصحيح ما اتصل سنده وعدلت نقلته والحسن ماعرف مخرجه واشتهر رجاله وعليه مدار أكثر الحديث وهو الذى يقبله أكثر العلماء وتستعمله عامة الفقهاء والسقيم على ثلاث طبقات شرها الموضوع ثم المقلوب ثم المجهول قال الحاكم أبو عبدالله النيسابورى فى كتابه المدخل الى كتاب الاكليل الصحيح من الحديث عشرة أقسام خمسة متفق عليها وخمسة مختلف فيها . فالاول من المتفق عليه اختيار البخارى ومسلم وهو الدرجة الأولى من الصحيح وهو أن لايذكر الا ما رواه صحابى مشهور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم له راويان ثقتان فأكثر ثم يرويه عنه تابعى مشهور بالرواية عن الصحابة له أيضا راويان ثقتان فأكثر ثم يرويه عنه من أتباع الاتباع الحافظ المتقن المشهور على ذلك الشرط ثم كذلك قال الحاكم والاحاديث المروية بهذه الشريطة لايبلغ عددها عشرة آلاف حديث . القسم الثانى مثل الاول الا أن راويه من الصحابة ليس له الا راو واحد . القسم الثالث مثل الاول الا أن راويه من التابعين ليس له الا راو واحد . القسم الرابع الأحاديث الافراد الغرائب التى رواها الثقات العدول

القسم الخامس أحاديث جماعة من الأئمة عن آبائهم عن أجدادهم ولم تتواتر الرواية عن آبائهم عن أجدادهم بها الا عنهم كصحيفة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده و بهز بن حكيم عن أبيه عن جده واياس بن معاوية عن أبيه عن جده وأجدادهم صحابيون وأحفادهم ثقاة . قال الحاكم فهذه الاقسام الخمسة مخرجة فى كتب الأئمة فيحتج بها وان لم يخرج منها فى الصحيحين حديث يعنى غير القسم الاول. قال والخمسة المختلف فيها المرسل وأحاديث المدلسين اذا لم يذ روا سماعهم وما أسنده ثقة وأرسله جماعة من الثقاة و روايات الثقاة غير الحفاظ العارفين و روايات المبتدعة اذا كانوا صادقين فهذا آخر كلام الحاكم وسنتكلم عليه بعد حكاية قول الجيانى ان شاء الله تعالى وقال أبو على الغسانى الجيانى الناقلون سبع طبقات ثلاث مقبولة وثلاث متروكة والسابعة مختلف فيها فالأولى أئمة الحديث وحفاظه وهم الحجة على من خالفهم و يقبل انفرادهم .الثانية دونهم فى الحفظ والضبط لحقهم فى بعض روايتهم وهم وغلط والغالب على حديثهم الصحة و يصحح ماوهموا فيه من رواية الأولى وهم لاحقون بهم. الثالثة جنحت الى مذاهب من الاهواء غير غالية و لا داعية وصح حديثها وثبت صدقها وقل وهمها فهذه الطبقات احتمل أهل الحديث الرواية عنهم وعلى هذه الطبقات يدور نقل الحديث وثلاث طبقات أسقطهم أهل المعرفة . الأولى من وسم بالكذب ووضع الحديث الثانية من غلب عليه الغلط والوهم . والثالثة طائفة غلت فى البدعة ودعت اليها وحرفت الروايات وزادت فيها ليحتجوا بها . والسابعة قوم مجهولون انفردوا بروايات لم يتابعوا عليها فقبلهم قوم ووقفهم آخرون. هذا كلام الغسانى فأما قوله ان أهل البدع والاهواء الذين لايدعون اليها ولا يغلون فيها يقبلون بلا خلاف فليس كما قال بل فيهم خلاف وكذلك فى الدعاة خلاف مشهور سنذكرهما قريبا ان شاء الله تعالى حيث ذكره الامام مسلم رحمه الله. وأما قوله فى المجهولين خلاف فهو كما قال وقد أخل الحاكم بهذا النوع من المختلف فيه ثم المجهول أقسام مجهول العدالة ظاهراً وباطنا ومجهولها باطنا مع وجودها ظاهراً وهو المستور ومجهول العين . فأما الاول فالجمهور على أنه لا يحتج به . وأما الآخران فاحتج بهما كثيرون من المحققين. وأما قول الحاكم ان من لم يرو عنه الا راو واحد فليس هو من شرط البخارى ومسلم فمردود غلطه الأئمة فيه باخراجهما حديث المسيب بن حزن والد سعيد بن المسيب فى وفاة أبى طالب لم يرو عنه غير ابنه سعيد وباخراج البخارى حديث عمرو بن تغلب « انى لأعطى الرجل

والذى أدع أحب الى » لم يرو عنه غير الحسن وحديث قيس بن أبى حازم عن مرداس الاسلمى « يذهب الصالحون » لم يرو عنه غير قيس وباخراج مسلم حديث رافع بن عمرو الغفارى لم يروعنه غير عبدالله بن الصامت وحديث ربيعة بن كعب الاسلمى لم يرو عنه غير أبى سلمة ونظائر فى الصحيحين لهذا كثيرة والله أعلم . وأما الاقسام المختلف فيها فسأعقد فى كل واحدمنها فصلا ان شاء الله تعالى ليكون أسهل فى الوقوف عليه هذا ما يتعلق بالصحيح . وأما الحسن فقد تقدم قول الخطابى رحمه الله انه ما عرف مخرجه واشتهر رجاله وقال أبو عيسى الترمذى الحسن ماليس فى اسناده من يتهم وليس بشاذ وروى من غير وجه . وضبط الشيخ الامام أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله الحسن فقال هو قسمان . أحدهما الذى لايخلو اسناده من مستور لم تتحقق أهليته وليس كثير الخطأ فيما يرويه ولاظهر منه تعمد الكذب ولا سبب آخر مفسق ويكون متن الحديث قد عرف بأن روى مثله أو نحوه من وجه آخر . القسم الثانى أن يكون راويه من المشهورين بالصدق والامانة ولم يبلغ درجة رجال الصحيح لقصوره عنهم فى الحفظ والاتقان الا أنه مرتفع عن حال من يعد تفرده منكراً . قال وعلى القسم الاول ينزل كلام الترمذى وعلى الثانى كلام الخطابى فاقتصر كل واحد منهما على قسم رآه خفيا ولا بد فى القسمين من سلامتهما من الشذوذ والعلة ثم الحسن وان كان دون الصحيح فهو كالصحيح فى جواز الاحتجاج به والله أعلم . وأما الضعيف فهو مالم يوجد فيه شروط الصحة ولا شروط الحسن وأنواعه كثيرة . منها الموضوع والمقلوب والشاذ والمنكر والمعلل والمضطرب وغير ذلك ولهذه الانواع حدود وأحكام وتفريعات معروفة عند أهل هذه الصنعة وقد أتقنها مع ما يحتاج اليه طالب الحديث من الأدوات والمقدمات ويستعين به فى جميع الحالات الامام الحافظ أبو عمرو بن الصلاح فى كتابه علوم الحديث . وقد اختصرته وسهلت طريق معرفته لمن أراد تحقيق هذا الفن والدخول فى زمرة أهله ففيه من القواعد والمهمات ما يلتحق به من حققه وتكاملت معرفته له بالحفاظ المتقنين ولا يسبقونه الا بكثرة الاطلاع على طرق الحديث فان شاركهم فيها لحقهم والله أعلم

فصل فى ألفاظ يتداولها أهل الحديث . المرفوع ما أضيف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة لايقع مطلقه على غيره سواء كان متصلا أو منقطعا . وأما الموقوف فما أضيف الى الصحابى قولا له أو فعلا أو نحوه متصلا كان أو منقطعا ويستعمل فى غيره مقيداً

فيقال حديث كذا وقفه فلان على عطاء مثلا . وأما المقطوع فهو الموقوف على التابعى قولا له أو فعلا متصلا كان أو منقطعا . وأما المنقطع فهو مالم يتصل اسناده على أى وجه كان انقطاعه فان كان الساقط رجلين فأكثر سمى أيضا معضلا بفتح الضاد المعجمة . وأما المرسل فهو عند الفقهاء وأصحاب الأصول والخطيب الحافظ أبى بكر البغدادى وجماعة من المحدثين ما انقطع اسناده على أى وجه كان انقطاعه فهو عندهم بمعنى المنقطع وقال جماعات من المحدثين أو أكثرهم لا يسمى مرسلا الا ما أخبر فيه التابعى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم مذهب الشافعى والمحدثين أو جمهورهم وجماعة من الفقهاء أنه لا يحتج بالمرسل ومذهب مالك وأبى حنيفة وأحمد وأكثر الفقهاء أنه يحتج به ومذهب الشافعى أنه اذا انضم الى المرسل ما يعضده احتج به وذلك بأن يروى أيضاً مسنداً أو مرسلا من جهة أخرى أو يعمل به بعض الصحابة أو أكثر العلماء وأما مرسل الصحابى وهو روايته مالم يدركه أو يحضره كقول عائشة رضى الله عنها أول مابدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى الرؤيا الصالحة فمذهب الشافعى والجماهير أنه يحتج به وقال الاستاذ الامام أبو اسحاق الاسفرايني الشافعى لا يحتج به الا أن يقول انه لا يروى الا عن صحابى والصواب الاول

فصل . اذا قال الصحابى كنا نقول أو نفعل أو يقولون أو يفعلون كذا أو كنا لا نرى أو لا يرون بأسا بكذا اختلفوا فيه فقال الامام أبو بكر الاسماعيلى لا يكون مرفوعا بل هو موقوف وسنذكر حكم الموقوف فى فصل بعد هذا ان شاء الله تعالى . وقال الجمهور من المحدثين وأصحاب الفقه والأصول ان لم يضفه الى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فليس بمرفوع بل هو موقوف وان أضافه فقال كنا نفعل فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم أو فى زمنه أو وهو فينا أو بين أظهرنا أو نحو ذلك فهو مرفوع وهذا هو المذهب الصحيح الظاهر فانه اذا فعل فى زمنه صلى الله عليه وسلم فالظاهر اطلاعه عليه وتقريره اياه صلى الله عليه وسلم وذلك مرفوع . وقال آخرون ان كان ذلك الفعل مما لا يخفى غالبا كان مرفوعا والا كان موقوفا وبهذا قطع الشيخ أبو اسحاق الشيرازى الشافعى والله أعلم وأما اذا قال الصحابى أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو من السنة كذا فكله مرفوع على المذهب الصحيح الذى قاله الجماهير من أصحاب الفنون وقيل موقوف وأما اذا قال التابعى من السنة كذا فالصحيح أنه موقوف . وقال بعض أصحابنا الشافعيين

انه مرفوع مرسل وأما اذا قيل عند ذكر الصحابى يرفعه أو ينميه أو يبلغ به أو رواية فكله مرفوع متصل بلا خلاف أما اذا قال التابعى كانوا يفعلون فلا يدل على فعل جميع الأمة بل على بعض الأمة فلا حجة فيه الا أن يصرح بنقله عن أهل الاجماع فيكون نقلا للاجماع وفى ثبوته بخبر الواحد خلاف

فصل . اذا قال الصحابى قولا أو فعل فعلا فقد قدمنا أنه يسمى موقوفا وهل يحتج به فيه تفصيل واختلاف . قال أصحابنا ان لم ينتشر فليس هو اجماعا وهل هو حجة فيه قولان للشافعى رحمه الله وهما مشهوران أصحهما الجديد أنه ليس بحجة والثانى وهو القديم أنه حجة فان قلنا هو حجة قدم على القياس ولزم التابعى وغيره العمل به ولم تجز مخالفته وهل يخص به العموم فيه وجهان واذا قلنا ليس بحجة فالقياس مقدم عليه ويجوز للتابعى مخالفته فأما اذا اختلف الصحابة رضى الله عنهم على قولين فان قلنا بالجديد لم يجز تقليد واحد من الفريقين بل يطلب الدليل وان قلنا بالقديم فهما دليلان تعارضا فيرجح أحدهما على الآخر بكثرة العدد فان استوى العدد قدم بالأئمة فيقدم ما عليه امام منهم على مالا امام عليه فان كان الذى على أحدهما أكثر عدداً ومع الاقل امام فهما سواء فان استويا فى العدد والأئمة الا أن فى أحدهما أحد الشيخين أبى بكر وعمر رضى الله عنهما وفى الآخر غيرهما ففيه وجهان لاصحابنا أحدهما أنهما سواء والثانى يقدم ما فيه أحد الشيخين هذا كله اذا انتشر أما اذا لم ينتشر فان خولف فحكمه ماذكرناه وان لم يخالف ففيه خمسة أوجه لاصحابنا العراقيين . الأربعة الأولى منها وهى مشهورة فى كتبهم فى الأصول وفى أوائل كتب الفروع . أحدها أنه حجة واجماع وهذا الوجه هو الصحيح عندهم والثانى أنه حجة وليس باجماع . والثالث ان كان فتوى فقيه فهو حجة وان كان حكم امام أو حاكم فليس بحجة وهو قول أبى على بن أبى هريرة . والرابع ضده ان كان فتيا لم يكن حجة وان كان حاكما أو اماما كان اجماعا . والخامس أنه ليس باجماع ولا حجة وهذا الوجه هو المختار عند الغزالى فى المستصفى اما اذا قال التابعى قولا ولم ينتشر فليس بحجة بلا خلاف وان انتشر وخولف فليس بحجة بلا خلاف وان انتشر ولم يخالف فظاهر كلام جماهير أصحابنا أن حكمه حكم قول الصحابى المنتشر من غير مخالفة وحكى بعض أصحابنا فيه وجهين أصحهما هذا والثانى ليس بحجة . قال صاحب الشامل من أصحابنا الصحيح أنه يكون اجماعا وهذا هو الأفقه ولا فرق فى هذا

بين الصحابى والتابعى وقد ذكرت هذا الفصل بدلائله وايضاحه ونسبة هـذه الاختلافات الى قائلها فى شرح المهذب على وجه حسن مختصر وحذفت ذلك هنا اختصاراً والله أعلم

فصـــل فى الاسناد المعنعن . وهو فلان عن فلان قال بعض العلماء هو مرسل والصحيح الذى عليـه العمل وقاله الجماهير من أصحاب الحديث والفقه والأصول انه متصل بشرط أن يكون المعنعن غير مدلس وبشرط امكان لقاء من أضيفت العنعنة اليهم بعضهم بعضا وفى اشتراط ثبوت اللقاء وطول الصحبة ومعرفته بالرواية عنه خلاف . منهم من لم يشترط شيئاً من ذلك وهو مذهب مسلم ادعى الاجماع عليه وسيأتى الكلام عليه حيث أذكره فى أواخر مقدمة الكتاب ان شاء الله تعالى . ومنهم من شرط ثبوت اللقاء وحده وهو مذهب على بن المدينى والبخارى وأبى بكر الصيرفى الشافعى والمحققين وهو الصحيح . ومنهم من شرط طول الصحبة وهو قول أبى المظفر السمعانى الفقيه الشافعى . ومنهم من شرط أن يكون معروفا بالرواية عنه وبه قال أبو عمرو المقرى وأما اذا قال حدثنا الزهرى أن ابن المسيب قال كذا أو حدث بكذا أو فعل أو ذكر أو روى أو نحو ذلك فقال الامام أحمد بن حنبل رحمه الله وجماعة لا يلتحق ذلك بعن بل يكون منقطعا حتى يبين السماع . وقال الجماهير هو كعن محمول على السماع بالشرط المقدم وهذا هو الصحيح . وفى هذا الفصل فوائد كثيرة ينتفع بهـا ان شاء الله تعالى فى معرفة هذا الكتاب وسترى ما يترتب عليه من الفوائد ان شاء الله تعالى حيث تمر بمواضعها من الكتاب ويستدل بذلك على غزارة علم مسلم رضى الله عنه وشدة تحريه واتقانه وانه ممن لا يساوى فى هذا بل لا يدانى رضى الله عنه

فصـــل . زيادات الثقة مقبولة مطلقا عند الجماهير من أهل الحديث والفقه والأصول وقيل لا تقبل وقيل تقبل ان زادها غير من رواه ناقصا ولا تقبل ان زادها هو وأما اذا روى العدل الضابط المتقن حديثا انفرد به فمقبول بلا خلاف نقل الخطيب البغدادى اتفاق العلمـاء عليه . وأما اذا رواه بعض الثقات الضابطين متصلا وبعضهم مرسلا أو بعضهم موقوفا وبعضهم مرفوعا أو وصله هو أو رفعه فى وقت وأرسله أو وقفه فى وقت فالصحيح الذى قاله المحققون من المحدثين وقاله الفقهاء وأصحاب الأصول وصححه الخطيب البغدادى أن الحكم لمن وصله أو رفعه سواء كان المخالف له مثله أو أكثر وأحفظ لأنه زيادة ثقة وهى مقبولة . وقيل الحكم

لمن أرسله أو وقفه . قال الخطيب وهو قول أكثر المحدثين وقيل الحكم للاكثر وقيل للاحفظ

فصـــل . التدليس قسمان أحدهما أن يروى عمن عاصره مالم يسمع منـه موهما سماعه قائلا قال فلان أو عن فلان أو نحوه وربما لم يسقط شيخه وأسقط غيره لكونه ضعيفا أو صغيرا تحسينا لصورة الحديث وهذا القسم مكروه جدا ذمه أكثر العلماء وكان شعبة من أشدهم ذما له وظاهر كلامه أنه حرام وتحريمه ظاهر فانه يوهم الاحتجاج بما لا يجوز الاحتجاج به ويتسبب أيضا الى اسقاط العمل بروايات نفسه مع مافيه من الغرور ثم ان مفسدته دائمة وبعض هذا يكفى فى التحريم فكيف باجتماع هذه الأمور . ثم قال فريق من العلماء من عرف منه هذا التدليس صار مجروحا لايقبل له رواية فى شىء أبدا وان بين السماع والصحيح ما قاله الجماهير من الطوائف أن ما رواه بلفظ محتمل لم يبين فيه السماع فهو مرسل وما بينه فيه كسمعت وحدثنا وأخبرنا وشبهها فهو صحيح مقبول يحتج به وفى الصحيحين وغيرهما من كتب الأصول من هذا الضرب كثير لا يحصى كقتادة والاعمش والسفيانين وهشيم وغيرهم ودليل هذا أن التدليس ليس كذبا واذا لم يكن كذبا وقد قال الجماهير أنه ليس محرما والراوى عدل ضابط وقد بين سماعه وجب الحكم بصحته والله أعلم ثم هذا الحكم فى المدلس جاز فيمن دلس مرة واحدة ولا يشترط تكرره منه واعلم أن ما كان فى الصحيحين عن المدلسين بعن ونحوها فمحمول على ثبوت السماع من جهة أخرى وقد جاء كثير منه فى الصحيح بالطريقين جميعا فيذكر رواية المدلس بعن ثم يذكرها بالسماع ويقصد به هذا المعنى الذى ذكرته وسترى من ذلك ان شاء الله تعالى جملا مما ننبه عليه فى مواضعه ان شاء الله تعالى وربما مررنا بشىء منه على قلة من غير تنبيه عليه اكتفاء بالتنبيه على مثله قريبا منه والله أعلم . وأما القسم الثانى من التدليس فانه يسمى شيخه أو غيره أو ينسبه أو يصفه أو يكنيه بما لايعرف به كراهة أن يعرف ويحمله على ذلك كونه ضعيفا أو صغيراً أو يستنكف أن يروى عنه لمعنى آخر أو يكون مكثراً من الرواية عنه فيريد أن يغيره كراهة تكرير الرواية عنه على صورة واحدة أو لغير ذلك من الاسباب وكراهة هذا القسم أخف وسببها توعير طريق معرفته والله أعلم

فصـــل . فى معرفة الاعتبار والمتابعة والشاهد والافراد والشاذ والمنكر فاذا روى حماد مثلا حديثا عن أيوب عن ابن سيرين عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم

ينظر هل رواه ثقة غير حماد عن أيوب أو عن ابن سيرين غير أيوب أو عن أبي هريرة غير ابن سيرين أو عن النبي صلى الله عليه وسلم غير أبي هريرة فأى ذلك وجد علم أن له أصلا يرجع اليه فهذا النظر والتفتيش يسمى اعتباراً وأما المتابعة فأن يرويه عن أيوب غير حماد أو عن ابن سيرين غير أيوب أو عن أبي هريرة غير ابن سيرين أو عن النبي صلى الله عليه وسلم غير أبي هريرة فكل واحدمن هذه الاقسام يسمى متابعة وأعلاها الأولى وهى متابعة حماد فى الرواية عن أيوب ثم ما بعدها على الترتيب وأما الشاهد فأن يروى حديث آخر بمعناه وتسمى المتابعة شاهدا ولا يسمى الشاهد متابعة واذا قالوا فى نحو هذا تفرد به أبو هريرة أو ابن سيرين أوأيوب أو حماد كان مشعرا بانتفاء وجوه المتابعات كلها واعلم أنه يدخل فى المتابعات والاستشهاد رواية بعض الضعفاء ولا يصلح لذلك كل ضعيف وانما يفعلون هذا لكون التابع لا اعتماد عليه وانما الاعتماد على من قبله واذا انتفت المتابعات وتمحض فردا فله أربعة أحوال . حال يكون مخالفا لرواية من هو أحفظ منه فهذا ضعيف و يسمى شاذا ومنكرا . وحال لا يكون مخالفا و يكون هذا الراوى حافظا ضابطا متقنا فيكون صحيحا . وحال يكون قاصرا عن هذا ولكنه قريب من درجته فيكون حديثه حسنا . وحال يكون بعيدا عن حاله فيكون شاذا منكرا مردودا فتحصل أن الفرد قسمان مقبول ومردود والمقبول ضربان فرد لا يخالف و راويه كامل الاهلية وفرد هو قريب منه والمردود أيضاً ضربان فرد مخالف للاحفظ وفرد ليس فى راويه من الحفظ والاتقان مايجبر تفرده والله أعلم

فصل فى حكم المختلط . اذا خلط الثقة لاختلال ضبطه بخرف أوهرم أو لذهاب بصره أو نحو ذلك قبل حديث من أخذ عنه قبل الاختلاط ولا يقبل حديث من أخذ بعد الاختلاط أو شككنا فى وقت أخذه فمن المخلطين عطاء بن السائب وأبو اسحاق السبيعى وسعيد الجريرى وسعيد بن أبي عروبة وعبدالرحمن بن عبدالله المسعودى وربيعة أستاذ مالك وصالح مولى التؤمة وحصين بن عبدالوهاب الكوفى وسفيان بن عيينة . قال يحي القطان أشهد أنه اختلط سنة سبع وتسعين وتوفى سنة تسع وتسعين وعبدالرزاق بن همام عمى فى آخر عمره فكان يتلقن وعارم اختلط آخرا واعلم أن ما كان من هذا القبيل محتجا به فى الصحيحين فهو مما علم أنه أخذ قبل الاختلاط

فصـــل . فى أحرف مختصرة فى بيان الناسخ والمنسوخ وحكم الحديثين المختلفين ظاهراً أما النسخ فهو رفع الشارع حكما منه متقدما بحكم منه متأخر هذا هو المختار فى حده وقد قيل فيه غير ذلك وقد أدخل فيه كثيرون أو الأكثرون من المصنفين فى الحديث ما ليس منه بل هو من قسم التخصيص أو ليس منسوخا ولا مخصصا بل مؤولا أو غير ذلك ثم النسخ يعرف بأمور منها تصريح رسول الله صلى الله عليه وسلم به «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» ومنها قول الصحابى كان آخر الأمرين ترك الوضوء مما مست النار . ومنها ما يعرف بالتاريخ ومنها ما يعرف بالاجماع كقتل شارب الخمر فى المرة الرابعة فانه منسوخ عرف نسخه بالاجماع والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ لكن يدل على وجود ناسخ والله أعلم وأما اذا تعارض حديثان فى الظاهر فلا بد من الجمع بينهما أو ترجيح أحدهما وانما يقوم بذلك غالبا الائمة الجامعون بين الحديث والفقه والأصولين المتمكنون فى ذلك الغائصون على المعانى الدقيقة الرائضون أنفسهم فى ذلك فمن كان بهذه الصفة لم يشكل عليه شئ من ذلك الا النادر فى بعض الاحيان ثم المختلف قسمان أحدهما يمكن الجمع بينهما فيتعين ويجب العمل بالحديثين جميعا ومهما أمكن حمل كلام الشارع على وجه يكون أعم للفائدة تعين المصير اليه ولا يصار الى النسخ مع امكان الجمع لان فى النسخ اخراج أحد الحديثين عن كونه مما يعمل به ومثال الجمع حديث «لا عدوى» مع حديث «لا يورد ممرض على مصح» وجه الجمع أن الأمراض لا تعدى بطبعها ولكن جعل الله سبحانه وتعالى مخالطتها سببا للاعداء فنفى فى الحديث الاول ما يعتقده الجاهلية من العدوى بطبعها وأرشد فى الثانى الى مجانبة ما يحصل عنده الضرر عادة بقضاء الله وقدره وفعله . القسم الثانى أن يتضادا بحيث لا يمكن الجمع بوجه فان علمنا أحدهما ناسخا قدمناه والا عملنا بالراجح منهما كالترجيح بكثرة الرواة وصفاتهم وسائر وجوه الترجيح وهى نحو خمسين وجها جمعها الحافظ أبو بكر الحازمى فى أول كتابه الناسخ والمنسوخ وقد جمعتها أنا مختصرة ولا ضرورة الى ذكرها هنا كراهة للتطويل والله أعلم

فصـــل فى معرفة الصحابى والتابعى . هذا الفصل مما يتأكد الاعتناء به وتمس الحاجة اليه فبه يعرف المتصل من المرسل . فأما الصحابى فكل مسلم رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو لحظة . هذا هو الصحيح فى حده وهو مذهب أحمد بن حنبل وأبى عبدالله البخارى فى صحيحه

والمحدثين كافة . وذهب أكثر أصحاب الفقه والأصول الى أنه من طالت صحبته له صلى الله عليه وسلم . قال الامام القاضى أبو الطيب الباقلانى لاخلاف بين أهل اللغة أن الصحابى مشتق من الصحبة جار على كل من صحب غيره قليلا كان أو كثيرا يقال صحبه شهرا و يوما وساعة قال وهذا يوجب فى حكم اللغة اجراء هذا على من صحب النبى صلى الله عليه وسلم ولو ساعة هذا هو الأصل قال ومع هذا فقد تقرر للامة عرف فى أنهم لا يستعملونه الا فيمن كثرت صحبته واتصل لقاؤه و لا يجرى ذلك على من لقى المرء ساعة ومشى معه خطوات وسمع منه حديثا فوجب أن لا يجرى فى الاستعمال الا على من هذا حاله . هذا كلام القاضى المجمع على امامته وجلالته وفيه تقرير للمذهبين و يستدل به على ترجيح مذهب المحدثين فان هذا الامام قد نقل عن أهل اللغة أن الاسم يتناول صحبة ساعة وأكثر أهل الحديث قد نقلوا الاستعمال فى الشرع والعرف على وفق اللغة فوجب المصير اليه والله أعلم وأما التابعى و يقال فيه التابع فهو من لقى الصحابى وقيل من صحبه كالخلاف فى الصحابى والاكتفاء هنا بمجرد اللقاء أولى نظرا الى مقتضى اللفظين

فصـــل . جرت عادة أهل الحديث بحذف قال ونحوه فيما بين رجال الاسناد فى الخط و ينبغى للقارىء أن يلفظ بها واذا كان فى الكتاب قرىء على فلان أخبرك فلان فليقل القارىء قرىء على فلان قيل له أخبرك فلان واذا كان فيه قرىء على فلان أخبرنا فلان فليقل قرىء على فلان قيل له قلت أخبرنا فلان واذا تكررت كلمة قال كقوله حدثنا صالح قال قال الشعبى فانهم يحذفون احداهما فى الخط فليلفظ بهما القارىء فلو ترك القارىء لفظ قال فى هذا كله فقد أخطأ والسماع صحيح للعلم بالمقصود و يكون هذا من الحذف لدلالة الحال عليه

فصـــل . اذا أراد رواية الحديث بالمعنى فان لم يكن خبيرا بالالفاظ ومقاصدها عالما بما يحيل معانيها لم يجز له الرواية بالمعنى بلا خلاف بين أهل العلم بل يتعين اللفظ وان كان عالما بذلك فقالت طائفة من أصحاب الحديث والفقه والأصول لا يجوز مطلقا وجوزه بعضهم فى غير حديث النبى صلى الله عليه وسلم ولم يجوزه فيه . وقال جمهور السلف والخلف من الطوائف المذكورة يجوز فى الجميع اذا جزم بأنه أدى المعنى وهذا هو الصواب الذى تقتضيه أحوال الصحابة فمن بعدهم رضى الله عنهم فى روايتهم القضية الواحدة بألفاظ مختلفة ثم هذا فى الذى يسمعه فى غير المصنفات أما المصنفات فلا يجوز تغييرها وان كان بالمعنى أما اذا وقع فى الرواية

أو التصنيف غلط لاشك فيه فالصواب الذى قاله الجماهير أنه يرويه على الصواب ولا يغيره فى الكتاب بل ينبه عليه حال الرواية فى حاشية الكتاب فيقول كذا وقع والصواب كذا

فصـــل . اذاروى الشيخ الحديث باسناد ثم أتبعه اسنادا آخر وقال عندانتهاء هذا الاسناد مثله أو نحوه فأراد السامع أن يروى المتن بالاسناد الثانى مقتصرا عليه فالاظهر منعه وهو قول شعبة . وقال سفيان الثورى يجوز بشرط أن يكون الشيخ المحدث ضابطا متحفظا مميزا بين الالفاظ وقال يحيى بن معين يجوز ذلك فى قوله مثله ولا يجوز فى نحوه قال الخطيب البغدادى الذى قاله ابن معين بناء على منع الرواية بالمعنى فأما على جوازها فلا فرق وكان جماعة من العلماء يحتاطون فى مثل هذا فاذا أرادوا رواية مثل هذا أو أورد أحدهم الاسناد الثانى ثم يقول مثل حديث قبله متنه كذا ثم يسوقه واختار الخطيب هذا ولا شك فى حسنه . أما اذا ذكر الاسناد وطرفا من المتن ثم قال وذكر الحديث أو قال واقتص الحديث أو قال الحديث أو ما أشبهه فأراد السامع أن يروى عنه الحديث بكماله فطريقه أن يقتصر على ما ذكره الشيخ ثم يقول والحديث بطوله كذا و يسوقه الى آخره فان أراد أن يرويه مطلقا ولا يفعل ما ذكرناه فهو أولى بالمنع مما سبق فى مثله ونحوه . وممن نص على منعه الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايينى الشافعى . وأجازه أبو بكر الاسماعيلى بشرط أن يكون السامع والمسمع عارفين ذلك الحديث وهذا الفصل مما تشتد الحاجة الى معرفته للمعتنى بصحيح مسلم لكثرة تكرره فيه والله أعلم

فصـــل . اذا قدم بعض المتن على بعض اختلفوا فى جوازه بناء على جواز الرواية بالمعنى فان جوزناها جاز والا فلا و ينبغى أن يقطع بجوازه ان لم يكن المقدم مرتبطا بالمؤخر وأما اذا قدم المتن على الاسناد وذكر المتن و بعض الاسناد ثم ذكر باقى الاسناد متصلا حتى وصله بما ابتدأ به فهو حديث متصل والسماع صحيح فلو أراد من سمعه هكذا أن يقدم جميع الاسناد فالصحيح الذى قاله بعض المتقدمين القطع بجوازه وقيل فيه خلاف كتقديم بعض المتن على بعض

فصـــل . اذا درس بعض الاسناد أو المتن جاز أن يكتبه من كتاب غيره ويرويه اذا عرف صحته وسكنت نفسه الى أن ذلك الساقط . هذا هو الصواب الذى قاله المحققون ولو بينه فى حال الرواية فهو أولى . أما اذا وجد فى كتابه كلمة غير مضبوطة أشكلت عليه فانه يجوز أن يسأل عنها العلماء بها من أهل العربية وغيرهم و يرويها على ما يخبرونه والله أعلم

فصـــل . اذا كان فى سماعه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأراد أن يرويه و يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عكسه فالصحيح الذى قاله حماد بن سلمة وأحمد بن حنبل وأبو بكر الخطيب أنه جائز لانه لا يختلف به هنا معنى . وقال الشيخ أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله الظاهر أنه لا يجوز وان جازت الرواية بالمعنى لاختلافه والمختار ماقدمته لأنه وان كان أصل النبي والرسول مختلفا فلا اختلاف هنا و لا لبس و لا شك والله أعلم

فصـــل . جرت العادة بالاقتصار على الرمز فى حدثنا وأخبرنا واستمر الاصطلاح عليه من قديم الاعصار الى زماننا واشتهر ذلك بحيث لا يخفى فيكتبون من حدثنا (ثنا) وهى الثاء والنون والالف و ربما حذفوا الثاء و يكتبون من أخبرنا (انا) و لا يحسن زيادة الباء قبل نا واذا كان للحديث اسنادان أو أكثر كتبوا عند الانتقال من اسناد الى اسناد (ح) وهى حاء مهملة مفردة والمختار أنها مأخوذة من التحول لتحوله من الاسناد الى اسناد وأنه يقول القارئ اذا انتهى اليها (ح) و يستمر فى قراءة مابعدها وقيل انها من حال بين الشيئين اذا حجز لكونها حالت بين الاسنادين وأنه لا يلفظ عند الانتهاء اليها بشئ وليست من الرواية وقيل انها رمز الى قوله الحديث وان أهل المغرب كلهم يقولون اذا وصلوا اليها الحديث وقد كتب جماعة من الحفاظ موضعها صح فيشعر بأنها رمز صح وحسنت ههنا كتابة صح لئلا يتوهم أنه سقط متن الاسناد الاول ثم هذه الحاء توجد فى كتب المتأخرين كثيرا وهى كثيرة فى صحيح مسلم قليلة فى صحيح البخارى فيتأكد احتياج صاحب هذا الكتاب الى معرفتها وقد أرشدناه الى ذلك ولله الحمد والنعمة والفضل والمنة

فصـــل . ليس للراوى أن يزيد فى نسب غير شيخه و لا صفته على ما سمعه من شيخه لئلا يكون كاذبا على شيخه فان أراد تعريفه وايضاحه و زوال اللبس المتطرق اليه لمشابهة غيره فطريقه أن يقول قال حدثنى فلان يعنى ابن فلان أو الفلانى أو هو ابن فلان أو الفلانى أو نحو ذلك فهذا جائز حسن قد استعمله الائمة وقد أكثر البخارى ومسلم منه فى الصحيحين غاية الاكثار حتى ان كثيرا من أسانيدهما يقع فى الاسناد الواحد منها موضعان أو أكثر من هذا الضرب كقوله فى أول كتاب البخارى فى باب من سلم المسلمون من لسانه ويده قال أبو معاوية حدثنا داود هو ابن أبى هند عن عامر قال سمعت عبدالله هو ابن عمرو . و كقوله فى كتاب مسلم

فى باب منع النساء من الخروج الى المساجد . حدثنا عبدالله بن مسلمة حدثنا سليمان يعنى ابن بلال عن يحيى وهو ابن سعيد ونظائره كثيرة وانما يقصدون بهذا الايضاح كما ذكرنا أولا فانه لو قال حدثنا داود أو عبدالله لم يعرف من هو لكثرة المشاركين فى هذا الاسم ولا يعرف ذلك فى بعض المواطن الا الخواص والعارفون بهذه الصنعة وبمراتب الرجال فأوضحوه لغيرهم وخففوا عنهم مؤونة النظر والتفتيش وهذا الفصل نفيس يعظم الانتفاع به فان من لا يعانى هذا الفن قد يتوهم أن قوله يعنى وقوله هو زيادة لا حاجة اليها وأن الأولى حذفها وهذا جهل قبيح والله أعلم

فصل يستحب لكاتب الحديث اذا مر بذكر الله عز وجل أن يكتب «عز وجل» أو «تعالى» أو «سبحانه وتعالى» أو «تبارك وتعالى» أو «جل ذكره» أو «تبارك اسمه» أو «جلت عظمته» أو ما أشبه ذلك وكذلك يكتب عند ذكر النبى صلى الله عليه وسلم «صلى الله عليه وسلم» بكمالها لا رامزا اليهما ولا مقتصرا على أحدهما وكذلك يقول فى الصحابى «رضى الله عنه» فان كان صحابيا ابن صحابى قال «رضى الله عنهما» وكذلك يترضى ويترحم على سائر العلماء والأخيار ويكتب كل هذا وان لم يكن مكتوبا فى الاصل الذى ينقل منه فان هذا ليس رواية وانما هو دعاء وينبغى للقارئ أن يقرأ كل ما ذكرناه وان لم يكن مذكورا فى الأصل الذى يقرأ منه ولا يسأم من تكرر ذلك ومن أغفل هذا حرم خيرا عظيما وفوت فضلا جسيما

فصل فى ضبط جملة من الأسماء المتكررة فى صحيحى البخارى ومسلم المشتبهة فمن ذلك أبى كله بضم الهمزة وفتح الباء وتشديد الياء الا آبى اللحم فانه بهمزة ممدودة مفتوحة ثم باء مكسورة ثم ياء مخففة لانه كان لا يأكل اللحم وقيل لا يأكل ما ذبح على الأصنام . ومنه البراء كله مخفف الراء الا أبا معشر البراء وأبا العالية البراء فبالتشديد وكله ممدود . ومنه يزيد كله بالمثناة من تحت والزاى الا ثلاثة أحدهم بريد بن عبدالله بن أبى بردة بضم الموحدة وبالراء والثانى محمد بن عرعرة بن البرند بالموحدة والراء المكسورتين وقيل بفتحهما ثم نون والثالث على بن هاشم بن البريد بفتح الموحدة وكسر الراء ثم مثناة من تحت . ومنه يسار كله بالمثناة والسين المهملة الا محمد بن بشار شيخهما فانه بالموحدة ثم المعجمة وفيهما سيار بن سلامة وابن أبى سيار بتقديم السين . ومنه بشر كله بكسر الموحدة وبالشين المعجمة الا أربعة فبالضم والمهملة عبدالله بن بسر الصحابى وبسر بن سعيد وبسر بن عبيدالله وبسر بن محجن وقيل هذا

بالمعجمة . ومنه بشير كله بفتح الموحدة وكسر الشين المعجمة الا اثنين فبالضم وفتح الشين وهما بشير بن كعب وبشير بن يسار والا ثالثا فبضم المثناة وفتح السين المهملة وهو يسير بن عمرو ويقال أسير ورابعا بضم النون وفتح المهملة وهو قطن بن نسير . ومنه حارثة كله بالحاء والمثلثة الا جارية بن قدامة ويزيد بن جارية فبالجيم والمثناة . ومنه جرير كله بالجيم والراء المكررة الاحرين بن عثمان وأباحريز عبدالله بن الحسين الراوى عن عكرمة فبالحاء والزاى آخرا ويقاربه حدير بالحاء والدال والد عمران بن حدير ووالد زيد وزياد . ومنه حازم كله بالحاء المهملة الا أبا معاوية محمد بن حازم فبالمعجمة . ومنه حبيب كله بالحاء المهملة الاخبيب بن عدى وخبيب ابن عبدالرحمن وخبيبا غير منسوب عن حفص بن عاصم وخبيبا كنية ابن الزبير فبضم المعجمة ومنه حيان كله بفتح الحاء وبالمثناة الاخباب بن منقذ والد واسع بن خباب وجد محمد بن يحيى ابن خباب وجد خباب بن واسع بن خباب والا خباب بن هلال منسوبا وغير منسوب عن شعبة ووهيب وهمام وغيرهم فبالموحدة وفتح الخاء والا حبان بن العرقة وحبان بن عطية وحبان بن موسى منسوبا وغير منسوب عن عبدالله هو ابن المبارك فبالموحدة وكسر الحاء . ومنه خراش كله بالخاء المعجمة الا والد ربعى فبالمهملة . ومنه حزام فى قريش بالزاى وفى الانصار بالراء ومنه حصين كله بضم الحاء وفتح الصاد المهملتين الا أبا حصين عثمان بن عاصم فبالفتح والا أبا ساسان حضين بن المنذر فبالضم والضاد معجمة فيه . ومنه حكيم كله بفتح الحاء وكسر الكاف الا حكيم بن عبدالله وزريق بن حكيم فبالضم وفتح الكاف . ومنه رباح كله بالموحدة الا زياد بن رياح عن أبى هريرة فى أشراط الساعة فبالمثناة عند الأكثرين وقاله البخارى بالوجهين المثناة والموحدة . ومنه زبيد بضم الزاى وفتح الموحدة ثم مثناة هو زبيد بن الحارث ليس فيهما غيره وأما زبيد بضم الزاى وكسرها وبمثناة مكررة فهو ابن الصلت فى الموطأ وليس له ذكر فيهما . ومنه الزبير كله بضم الزاى الا عبدالرحمن بن الزبير الذى تزوج امرأة رفاعة فبالفتح . ومنه زياد كله بالياء الا أبا الزناد فبالنون . ومنه سالم كله بالالف ويقاربه سلم ابن زرير بفتح الزاى وسلم بن قتيبة وسلم بن أبى الذيال وسلم بن عبدالرحمن فبحذفها . ومنه سريج بالمهملة والجيم ابن يونس وابن النعمان وأحمد بن أبى سريج ومن عداهم فبالمعجمة والحاء ومنه سلمة كله بفتح اللام الا عمرو بن سلمة امام قومه وبنى سلمة القبيلة من الانصار فبكسرها

وفى عبدالخالق بن سلمة الوجهان . ومنه سليمان كله بالياء الاسلمان الفارسى وابن عامر والاغر وعبدالرحمن بن سلمان فبحذفها . ومنه سلام كله بالتشديد الا عبدالله بن سلام الصحابى ومحمد ابن سلام شيخ البخارى وشدد جماعة شيخ البخارى ونقله صاحب المطالع عن الأكثرين والمختار الذى قاله المحققون التخفيف . ومنه سليم كله بضم السين الا سليم بن حيان فبفتحها ومنه شيبان كله بالشين المعجمة وبعدها ياء ثم باء ويقاربه سنان بن أبى سنان وسنان بن ربيعة وسنان بن سلمة وأحمد بن سنان وأبو سنان ضرار وأم سنان وكلهم بالمهملة بعدها نون . ومنه عباد كله بالفتح وبالتشديد الا قيس بن عباد فبالضم والتخفيف . ومنه عبادة كله بالضم الا محمد بن عبادة شيخ البخارى فبالفتح . ومنه عبدة كله باسكان الباء الا عامر بن عبدة وبجالة ابن عبدة ففيهما الفتح والاسكان والفتح أشهر . ومنه عبيد كله بضم العين . ومنه عبيدة كله بالضم الا السلمانى وابن سفيان وابن حميد وعامر بن عبيدة فبالفتح . ومنه عقيل كله بفتح العين الا عقيل بن خالد ويأتى كثيرا عن الزهرى غير منسوب والا يحيى ابن عقيل وبنى عقيل فبالضم . ومنه عمارة كله بضم العين . ومنه واقد كله بالقاف . وأما الانساب فمنها الأيلى كله بفتح الهمزة واسكان المثناة ولايرد علينا شيبان بن فروخ الابلى بضم الهمزة وبالموحدة شيخ مسلم فانه لم يقع فى صحيح مسلم منسوبا . ومنها البصرى كله بالموحدة مفتوحة ومكسورة نسبة الى البصرة الا مالك بن أوس بن الحدثان النصرى وعبدالواحد النصرى وسالما مولى النصريين فبالنون . ومنها الثورى كله بالمثلثة الا أبا يعلى محمد بن الصلت التوزى فبالمثناة فوق وتشديد الواو المفتوحة وبالزاى . ومنها الجريرى كله بضم الجيم وفتح الراء الا يحيى بن بشر شيخهما فبالحاء المفتوحة . ومنها الحارثى بالمهملة والمثلثة ويقاربه سعيد الجارى بالجيم وبعد الراء ياء مشددة . ومنها الحزامى كله بالزاى وقوله فى صحيح مسلم فى حديث أبى اليسر كان لى على فلان الحزامى قيل بالزاى وقيل بالراء وقيل الجذامى بالجيم والذال المعجمة . ومنها السلمى فى الانصار بفتح السين وفى بنى سليم بضمها . ومنها الهمدانى كله باسكان الميم وبالدال المهملة فهذه ألفاظ نافعة فى المؤتلف والمختلف . وأما المفردات فلا تنحصر وستأتى فى أبوابها ان شاء الله تعالى مبينة وكذلك نذكر هذا المؤتلف فى مواضعه ان شاء الله تعالى مختصرا احتياطا وتسهيلا

فصل . تكرر فى صحيح مسلم قوله حدثنا فلان وفلان كليهما عن فلان . هكذا يقع

فى مواضع كثيرة فى أكثر الأصول كليهما بالياء وهو مما يستشكل من جهة العربية وحقه أن يقال كلاهما بالالف ولكن استعماله بالياء صحيح وله وجهان . أحدهما أن يكون مرفوعا تأكيدا للمرفوعين قبله ولكنه كتب بالياء لاجل الامالة و يقرأ بالالف كما كتبوا الربا والربى بالالف والياء و يقرأ بالالف لاغير . والوجه الثانى أن يكون كليهما منصوبا و يقرأ بالياء ويكون تقديره أعنى كليهما . وهذا مايسره الله تعالى من الفصول ونشرع الآن فى المقصود والله الموفق