

Uluslararası İmam Buhârî Sempozyumu

(14-18 Nisan 2025)

——
Bildiri Metinleri Kitabı



KBÜ YAYINLARI

Uluslararası İmam Buhârî Sempozyumu

(14-18 Nisan 2025)

Bildiri Tam Metin Kitabı

Editörler

Dr. Öğr. Üyesi Yakup Koçyiğit

Arş. Gör. Hilal Köşker Güven

Arş. Gör. Ayşenur Kumaş



KARABÜK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI – 114

E-ISBN: 978-625-93898-2-0

Karabük, Ekim 2025

Uluslararası İmam Buhârî Sempozyumu

Bildiri Tam Metin Kitabı

14-18 Nisan 2025

Yayına Hazırlayanlar

Dr. Öğr. Üyesi Yakup Koçyiğit

Arş. Gör. Hilal Köşker Güven

Arş. Gör. Ayşenur Kumaş

Karabük Üniversitesi Yayın Onayı

Prof. Dr. Fatih Kırışık (Rektör)

Karabük Üniversitesi Yayın Koordinatörü

Prof. Dr. Fatih Bayram

İlahiyat Fakültesi Yayın Onayı

Prof. Dr. Abdulcebbar Kavak (Dekan)

İlahiyat Fakültesi Yayın Komisyonu

Prof. Dr. Halim Gül

Prof. Dr. Tuğrul Tezcan

Doç. Dr. Ayhan Işık

Fakülte 25.11.2025 tarih ve E-20741841-824.02-478726 sayılı Komisyon Kararı

Dizgi ve Mizanpaj

Arş. Gör. Hilal Köşker Güven

Kapak Tasarımı

Halide Sena Koçyiğit

Kaynak gösterilmek şartıyla iktibas edilebilir.

Eserde yayınlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

İrtibat

Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 78050, Karabük

Karabük Univ. Theology Faculty, 78050, Karabük/Türkiye

www.karabuk.edu.tr

Tel: (90 370) 418 67 00 Fax: (90 370) 418 93 17

<https://uibs.karabuk.edu.tr/index.aspx>

<https://kutuphane.karabuk.edu.tr/index.aspx>



Kurullar

Sempozyum Onur Kurulu

Prof. Dr. Fatih Kırışık (Karabük Üniversitesi Rektörü)
Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Rektörü)
Prof. Dr. Selçuk Coşkun (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı)
Prof. Dr. Abdulcebbar Kavak (Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı)
Ali Rıza Tezcan (Tika Özbekistan Ofisi Başkanı)
Prof. Dr. Shovosil Ziyodov (Uluslararası İmam Buhari Araştırma Merkezi Müdürü)
Dr. Nozim Mamatakhunov (Oriental Üniversitesi Rektörü)

Düzenleme Kurulu

Prof. Dr. Fatih Kırışık
Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan
Prof. Dr. Selçuk Coşkun
Prof. Dr. Abdulcebbar Kavak
Prof. Dr. Halim Gül
Prof. Dr. Enver Arpa
Prof. Dr. Orhan Atalay
Prof. Dr. Ahmet Ürkmez
Doç. Dr. Hasan Sözen
Dr. Öğrt. Üy. Yakup Koçyiğit
Dr. Öğrt. Üy. Yılmaz Cankaloğlu
Dr. Öğrt. Üy. Kemel Fettuh
Dr. Öğrt. Üy. Muhammed Sıddık
Dr. Öğrt. Üy. Fehmi Çiçek
Ali Asqarhon Kasimov
Arş. Gör. Ayşenur Kumaş
Arş. Gör. Hilal Köşker Güven
Arş. Gör. Ayşe İslam
Arş. Gör. Yusuf Deveci
Arş. Gör. Muhammed İzzet Berat Akbaş

Bilim Kurulu

Prof. Dr. Enver Arpa (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Emin Aşıkkutlu (Trabzon Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Yücel (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Orhan Atalay (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Ürkmez (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Halim Gül (Karabük Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamdi Kızıler (Karabük Üniversitesi)
Prof. Dr. Veysel Özdemir (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Yıldırım (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Şovosil Ziyodov (Oriental University)
Doç. Dr. Otabek Muhammadiev (Oriental University)
Doç. Dr. Şukurillo Umarov (Oriental University)
Doç. Dr. Azizhoja Inoyatov (Oriental University)
Doç. Dr. Rahmatulloh Sayfiddinov (Oriental University)
Doç. Dr. M. Selim Yılmaz (Din Hizmetleri Müşaviri - Kanada)
Doç. Dr. Hasan Sözen (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hamdi Türkoğlu (Bayburt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Merve Batmaz –(Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)
Dr. Aitmat Kariyev (Manas Üniversitesi - Kırgızistan)
Dr. Öğrt. Üy. Yakup Koçyiğit (Karabük Üniversitesi)
Dr. Öğret. Üy. Kemel Fettuh (Karabük Üniversitesi)
Dr. Öğrt. Üy. Muhammed Sıddık (Karabük Üniversitesi)
Dr. Öğrt. Üy. Fehmi Çiçek (Karabük Üniversitesi)
Dr. Baroat Amonov (Oriental University)

Sekretarya

Arş. Gör. Ayşenur Kumaş
Arş. Gör. Hilal Köşker Güven
Arş. Gör. Ayşe İslam
Arş. Gör. Yusuf Deveci
Arş. Gör. Muhammed İzzet Berat Akbaş

İçindekiler

<i>Takdim</i>	v
<i>İbn Mâlik'in "Şevâhidu't-Tavdîh ve't-Tashîh" Eserinde Hadislerin Nahvî Tahlili</i>	1
Müfide Ağırkan.....	1
<i>Ibn Mâlik's Innovative Approach to Syntax: Analyzing the Linguistic Legitimacy of Sahîh al-Bukhârî</i>	3
Müfide Ağırkan.....	3
<i>Buhârî'nin Haber-i Vâhid-Umûmü'l- Belvâ İlişkisine Bakışı</i>	33
Ayhan Çakıroğlu	33
<i>Bukhari's View of the Haber-i Vahid-Umu'l-Belva Relationship</i>	34
Ayhan Çakıroğlu	34
<i>İmam Buhârî'de Siyer Rivayetleri</i>	55
Mehmet Çakırtaş.....	55
<i>Sirah Narrations in Imam Al-Bukhari</i>	56
Mehmet Çakırtaş.....	56
<i>İmam Buhârî'nin el-Câmi'ü's-Şaḥîḥ Adlı Eserindeki "Kitâbü't-Tefsir" ve "Kitâbü Fezâ'ilü'l-Kur'ân" Bölümlerinin Tefsir ve Tefsir Usulü Açısından İncelenmesi</i>	84
Ömer Faruk Demireşik	84
<i>An Analysis of the Chapters "Kitâb al-Tafsir" and "Kitâbu Faḍail al-Qur'ân" in Imam Bukhari's al-Jâmi' al-Şaḥîḥ from the Perspective of Tafsir and Tafsir Methodology</i>	86
Ömer Faruk Demireşik	86
<i>الاجتهاد عند الإمام البخاري : باب المعاملات أنموذجاً</i>	121
Khaled Dersawi	121
Muhammad Ahmad Al-Bada	121

<i>Imam Al-Bukhari's Methodology in Fiqh-Based Ijtihad – "The Transactions Chapter as a Model"</i>	122
Khaled Dersawi	122
Muhammad Ahmad Al-Bada	122
<i>Buhârî'nin el-Câmi'ü's-Sahîh Adlı Eserinde İhtilafî Hadisleri Çözme Metodolojisi</i>	149
Hatice Dülber	149
<i>Methodology of Resolving Controversial Hadiths in Bukhari's Work Al-Jami'u's-Sahih</i>	150
Hatice Dülber	150
<i>Buhârî'nin Fakihliği ve Fıkîhî Mezhebi</i>	162
Muhammed Tayyip Elçi	162
<i>Al-Bukhari's Jurisprudence and School of Jurisprudence</i>	164
Muhammed Tayyip Elçi	164
<i>المذهب النحوي عند الإمام البخاري</i>	188
Hüseyin Elmhemit	188
<i>The Grammatical School of Thought in Imam al-Bukhari's Approach</i>	189
Hüseyin Elmhemit	189
<i>Şüf'a Hakkının İskatı Bağlamında Buhârî'nin Kanuna Karşı Hile Konusuna Yaklaşımı</i>	208
Ömer Faruk Habergetiren	208
<i>Al-Bukhārī's Approach to Fraud Against Law in the Context of the Annulment of the Right of Shuf'a</i>	209
Ömer Faruk Habergetiren	209
<i>İmam-ı Buhârî'nin Ehl-i Hadis Duruşu ve Fıkîhî Görüşleri</i>	227

Alparslan Hanzade.....	227
Mohammad Monir Firoozi	227
<i>Imam Al-Bukhārī's Hadith-Scholarship Stance And His Juristic Opinions</i>	228
Alparslan Hanzade.....	228
Mohammad Monir Firoozi	228
<i>Sahîh-i Buhârî'de Aile Hukukuna Dair Hadislerin Mezhepler Üzerindeki Etkisi...</i>	241
Ekrem Koç	241
<i>The Impact of Bukhārī's Hadiths on Family Law on the Sects.....</i>	242
Ekrem Koç	242
<i>Buhârî'nin Yaşadığı Asrın İlmî ve Fikrî Arka Planı.....</i>	278
Sema Korucu Güven	278
<i>The Scientific and Intellectual Background of Bukhārī's Century.....</i>	279
Sema Korucu Güven	279
<i>İmam Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh Adlı Eserinde İlme Yaklaşımı Üzerine Bazı Mülâhazalar</i>	316
Şemseddin Kırış	316
<i>Some Considerations on Imam Bukhari's Approach to al-ilm in His Work Called al- Jami'u's-sahih</i>	317
Şemseddin Kırış	317
<i>Buhârî Şerhlerinde Tefsirle İlgili Değerlendirmeler: Babanzâde Ahmed Naim Örneği.....</i>	327
Şükrü Maden	327
<i>Evaluations on the Science of Tafsir in the Commentaries of Bukhari: The Example of Babanzâde Ahmed Naim</i>	328
Şükrü Maden	328

<i>Geometrik Desenler Olarak İslâmî İsimler ve Kutsal İfadeler.....</i>	<i>345</i>
Hacali Necefoğlu	345
<i>Islamic Names and Sacred Expressions as Geometric Patterns.....</i>	<i>346</i>
Hacali Necefoğlu	346
<i>Buhârî'nin "El-Edebü'l-Müfred" Eserinin Alkol Bağımlılığının Önlenmesi Açısından Psikososyal İşlevi.....</i>	<i>368</i>
Mehmet Enes Sağar	368
<i>Psychosocial Function of Bukhari's "Al-Adab Al-Mufrad" in Preventing Alcohol Addiction</i>	<i>370</i>
Mehmet Enes Sağar	370
<i>İmam Buhârî'nin İslam Tarihi Metodolojisine Katkıları</i>	<i>386</i>
Tarig Mohamed Nour Ali	386
<i>Imam Bukhari's Contributions to the Methodology of Islamic History.....</i>	<i>387</i>
Tarig Mohamed Nour Ali	387
<i>Osmanlı'da Buhârî'nin Yeri ve Sûfî Tarikatlarla İlişkisi.....</i>	<i>404</i>
Zeynep Erçetin Yavuz	404
<i>The Place of Bukhari in the Ottoman Empire and His Relationship with Sufi Orders</i>	<i>405</i>
Zeynep Erçetin Yavuz	405

Takdim

Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. Berdizbeh el-Buhârî (ö. 256/870), Hadis Edebiyatı'nın Altın Çağı olarak nitelenen H. III. (M. IX.) asrın en seçkin alimlerinden biridir. Kaleme aldığı eserler ve hadis tasnifinde uyguladığı özgün metodoloji ile sadece kendi dönemini değil, sonraki yüzyılların bilimsel çalışmalarını da köklü biçimde etkilemiştir.

Buhârî, sahîh hadisleri bir araya getiren ilk muhaddis olarak kabul edilmekle birlikte, bu süreçte sadece rivayetleri derlemekle yetinmemiştir. Aynı zamanda, "sahîhlik" kavramının ilmî esaslarını titizlikle belirleyerek Hadis Usûlü ilminin temellerini inşa eden öncü şahsiyetler arasında yer almıştır. Ricâl (Râvî Biyografileri) alanında verdiği eserlerle on binlerce râvînin biyografisini kayıt altına almış, onların rivayete ehil olup olmadıklarına dair bilgileri derlemiştir. Bu eserlerin satır aralarında ortaya koyduğu râvî değerlendirme kriterleri, sonraki nesil bilim insanlarının çalışmalarına referans teşkil etmiş ve onlara yol göstermiştir.

İslâmî ilimler tarihi boyunca, başlangıçta ilim kavramı ağırlıklı olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözlerini öğrenmekle eş tutulmuştur. Bu bağlamda, "er-Rihle fî talebi'l-ilm" (ilim yolculuğu) tabiri, büyük ölçüde "er-Rihle fî talebi'l-hadîs" (hadis arayışı yolculuğu) şeklinde değerlendirilmekteydi. Tarih, fıkıh, tefsir ve kelâm gibi ilim dallarıyla ilgili telif edilen ilk eserler incelendiğinde, bu çalışmaların da büyük ölçüde hadis rivayet usulüne uygun olarak, Hz. Peygamber (s.a.v.), sahabe ve tabînin görüşlerinin senetli bilgilerle aktarılması esasına dayandığı görülmektedir. İlerleyen dönemlerde her bir ilim dalı kendi kavram setini, özel problemlerini ve çözüm önerilerini tartışarak müstakil birer disiplin haline gelmiştir. Ancak tüm bu ilim dallarının nüvesini ve temel dayanağını teşkil eden Hz. Peygamber'in hadisleri, muhaddisler tarafından eserlere derc edilmiştir.

İmam Buhârî'nin tasnif ettiği eserler, özellikle el-Câmiu's-Sahîh isimli eseri, her bir İslâmî ilim dalının kendine ait dayanaklarını bulduğu bir referans kaynağı olmuştur. Eserde takip ettiği sistematik tasnif üslubu, müteakip dönemlerde bu ilim dallarının teşekkülünde doğrudan etkili bir rol oynadığını göstermektedir. Diğer muhaddislerden farklı olarak sahîhlik şartlarında aradığı, talebenin hocasıyla aynı

mecliste bulunup hadisi ondan alması anlamına gelen "likā" (görüşme) şartıyla oluşturduğu el-Câmiu's-Sahîh, ulemâ nezdinde "Allah'ın Kitabından sonra en sahih kitap" unvanına erişmiş ve sadece muhaddislerin değil, tüm ilim dallarıyla iştigal eden alimlerin vazgeçilmez temel kaynakları arasına girmiştir.

Geleneksel olarak tertip edilen İmam Buhârî Sempozyumlarının sonuncusu, 14-18 Nisan 2025 tarihlerinde Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA), İmam Buhârî Uluslararası İlmî Araştırma Merkezi, Karabük Üniversitesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi ve Oriental University'nin ortak paydaşlığında Semerkant/Özbekistan'da gerçekleştirilmiştir. Bu bilimsel etkinlikte, İmam Buhârî'nin hadis ve metodolojisinin yanı sıra diğer İslâmî ilim dallarına olan etkisi de araştırılmıştır. Onlarca katılımcının değerli katkılarıyla yüz yüze ve çevrimiçi (online) oturumlar halinde icra edilen sempozyumda sunulan tebliğ özetleri Karabük Üniversitesi Yayınları arasında yayınlanarak <https://uibs.karabuk.edu.tr/yuklenen/dosyalar/12611062025173739.pdf> adresinde araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Tebliğ metinlerinin bir kısmı ise akademik dergilerde makale olarak neşredilmiştir.

Hâlihazırda sunulan bu Tebliğ kitabı, sempozyumda takdim edilen tebliğlerin bir kısmını ihtiva etmektedir. Tebliğ Özetleri kitabı daha önce yayınlandığı için burada tüm özetlere yer verilmemiş, katılımcılardan talepte bulunanların tebliğleri bilimsel hakemleme sürecinden başarıyla geçtikten sonra bu esere dâhil edilmiştir.

Sempozyumun düzenlenmesinden başlayarak bu kitabın yayınlanmasına kadar geçen tüm aşamalarda emek veren mesai arkadaşlarıma, kitabın yayınlanması konusunda ilgi ve desteklerinden dolayı Karabük Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Fatih Kırışık ve İlahiyat Fakültesi Dekanı Sayın Prof. Dr. Abdulcebbar Kavak'a, özellikle araştırmalarıyla bu eserin oluşumuna değerli katkılar sunan kıymetli ilim insanlarına en derin şükranlarımı arz ederim.

Sa'y ve gayret bizden, tevfik ve hidayet Yüce Allah'tandır.

Dr. Öğr. Üyesi Yakup KOÇYİĞİT

Karabük – 2025

Tam Metinler

İbn Mâlik'in “*Şevâhidu't-Tavdîh ve't-Tashîh*” Eserinde Hadislerin Nahvî Tahlili

Müfide Ağırkan*

Özet

Sahîh-i Buhârî, hadis ilminin yanısıra Arap dili ve grameri açısından da büyük bir öneme sahiptir. Hadis metinlerinde yer alan bazı dil yapıları, klasik nahiv kurallarına aykırı gibi görünse de bu durum Arap dilinin lehçeleri, tarihsel gelişimi ve kıraat farklılıkları göz önüne alındığında farklı bir değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Bu bağlamda, dilbilimcilerin hadis metinlerine yaklaşımı tarih boyunca farklılık göstermiştir. Basralı dil âlimleri şiirleri birincil delil kabul ederken, Kûfeliler daha geniş bir dil malzemesini göz önünde bulundurmuştur. İbn Mâlik ise hadislerin nahiv açısından dikkate alınması gerektiğini savunan önemli âlimlerden biridir. İbn Mâlik'in hadis dili üzerine çalışmaları üç temel başlıkta toplanılabilir. Bunlarda biri; klasik nahiv âlimleri arasında, hadislerin gramer kurallarını belirlemede güvenilir bir kaynak olup olmadığı tartışmalı bir konudur. İbn Mâlik ise hadislerin fasih Arapça'nın bir parçası olduğunu ve dilbilgisi açısından delil olarak kullanılabileceğini ortaya koymuştur. O, hadislerde geçen fiil çekimleri, zamir yapıları, harf-i cer kullanımları gibi dil yapılarının gramer açısından sağlam bir temele dayandığını ispat etmek için örnekler sunmuştur. Diğer bir husus ise Sahîh-i Buhârî'de yer alan bazı ifadeler, klasik nahiv kurallarına aykırı gibi görünmüştür. İbn Mâlik, bu ifadelerin aslında fasih Arapça'nın bir parçası olduğunu ve belirli lehçelere, kıraat farklarına veya şiir geleneğine dayandığını ortaya koymuştur. Bazı nahiv âlimlerinin, tartışmalı gördüğü yapıları İbn Mâlik, Buhârî'nin rivayet ettiği şeklin gramer açısından geçerli olduğunu savunmuştur.

* Arş. Gör. Dr. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, mufidegokler@ohu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-7754-6066

Son husus olarak; İbn Mâlik, hadislerdeki bazı dil yapılarını Kur'an kıraatleri ile karşılaştırarak onların meşruiyetini ortaya koymaya çalışmıştır. 45 farklı kıraat örneğiyle hadislerdeki dilbilgisel yapıların, kıraatlerde de bulunduğunu göstermiştir. İbn Mâlik'in nahiv anlayışı, Basra ve Kûfe âlimleri arasındaki katı yaklaşımlara karşı dengeli bir çizgi takip etmesi bakımından dikkat çekicidir. Basralılar, hadis metinlerini dil açısından yeterli görmezken; Kûfeliler, dilde geçen her türlü kullanımın geçerli olduğunu ileri sürmüştür. İbn Mâlik ise hadisleri incelerken hem kıyas yöntemini hem de sahih delilleri dikkate alan bir yaklaşım benimsemiştir. İbn Mâlik, hadis metinlerinde geçen müşkil ifadeleri ele alırken önce ilgili hadis metnini tespit etmiş, ardından müşkil görülen ifadeyi belirlemiş ve bu ifadeyi nahiv kurallarına göre açıklamıştır. Açıklamalarını Kur'an, hadis, şiir, kıraat örnekleri ve nesir metinleriyle destekleyerek deliller sunmuştur. Bazı nahiv âlimleri hadislerdeki ifadelerin şâz veya zarûrî olduğunu öne sürerek, bunları dilbilgisi kurallarından bağımsız değerlendirmiştir. İbn Mâlik ise hadislerin birer dil verisi olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuş ve bazı ifadelerin nadir kullanımlar olmasına rağmen geçerliliğini koruduğunu vurgulamıştır. İbn Mâlik'in Sahîh-i Buhârî'nin dili üzerine yaptığı çalışmalar, hadislerin Arap dili ve grameri açısından önemini ortaya koymaktadır. Hadis metinlerinde geçen müşkil ifadeleri açıklamış, hadisleri kıyas için kullanarak dilbilgisi açısından değerlendirilmesine öncülük etmiştir. Ayrıca, hadisleri kıraatler ve şiirlerle karşılaştırarak gramer kurallarına uygunluğunu ispat etmeye çalışmıştır. İbn Mâlik'in yaklaşımı, nahiv ilmi ile hadis ilmi arasındaki ilişkiye dair yeni bir metodoloji geliştirmiş ve sonraki dilbilimcilere önemli bir zemin hazırlamıştır. Onun eserleri, hadis metinlerinin Arap dili içindeki yerini netleştiren bilimsel bir miras olarak değerlendirilmektedir. Bu sunumda, İbn Mâlik'in Şevâhidü't-tavzîh ve't-tashîh li-müşkilâti'l-Câmi'i's-sahîh eserindeki metodolojisi incelenecek ve Sahîh-i Buhârî'de yer alan müşkil ifadelerin nasıl ele alındığı açıklanacaktır. Ayrıca, hadislerin nahiv açısından bir delil olarak kullanılması, kıraatler ve şiirlerle karşılaştırmalı analizlerin nasıl yapıldığı ve İbn Mâlik'in bu alandaki katkıları değerlendirilecektir. Çalışmada, hadislerin sadece dini bir kaynak olmanın ötesinde, Arap dilinin incelenmesi açısından da büyük bir öneme sahip olduğunu ortaya koymakta ve hadislerin

dilbilgisi açısından nasıl ele alınması gerektiğine dair yeni bir perspektif sunulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Arap Dili, Sahîh-i Buhârî, İbn Mâlik, Şevâhidü't-tavzîh, Nahiv.

Ibn Mâlik's Innovative Approach to Syntax: Analyzing the Linguistic Legitimacy of Sahîh al-Bukhârî

Müfide Ağırkan*

Abstract

Şahîh al-Bukhârî holds great importance not only in the field of ḥadîth studies but also in Arabic linguistics and grammar. While some linguistic structures in ḥadîth texts may appear to contradict classical naḥw (grammar) principles, a different assessment emerges when considering Arabic dialects, historical linguistic development, and qirā'āt (variant readings of the Qur'ân). Throughout history, linguists have approached ḥadîth texts differently. The Başran grammarians regarded poetry as the primary linguistic evidence, whereas the Kūfans adopted a broader linguistic corpus. Among those advocating for the inclusion of ḥadîths in grammatical studies, Ibn Mâlik stands out as a prominent scholar. Ibn Mâlik's studies on ḥadîth language can be categorized into three main areas. The first concerns a longstanding debate among classical grammarians regarding whether ḥadîths constitute a reliable source for grammatical rules. Ibn Mâlik firmly asserted that ḥadîths are an integral part of faṣîḥ (eloquent) Arabic and can serve as linguistic evidence. To substantiate this claim, he provided examples of verb conjugations, pronoun structures, and prepositional usage within ḥadîths, demonstrating their strong grammatical foundation. The second aspect involves expressions in Şahîh

* Dr. Res. Asst., Niğde Ömer Halisdemir, Islamic Sciences, mufidegokler@ohu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-7754-6066

al-Bukhārī that seemingly diverge from classical grammatical norms. Ibn Mālik contended that such expressions are, in fact, components of faṣīḥ Arabic, rooted in specific dialects, qirā'āt variations, or poetic traditions. While some grammarians deemed these linguistic structures problematic, Ibn Mālik upheld the grammatical validity of the versions transmitted by al-Bukhārī. The third and final aspect of his approach revolves around comparing ḥadīth linguistic structures with Qur'ānic recitations to validate their legitimacy. Ibn Mālik provided forty-five distinct qirā'āt examples, demonstrating that grammatical structures found in ḥadīths also appear in Qur'ānic recitations. His grammatical methodology is particularly noteworthy for its balanced stance between the rigid approaches of Baṣran and Kūfan scholars. While the Baṣrans dismissed ḥadīth texts as insufficient linguistic evidence, the Kūfans accepted all linguistic variations as legitimate. Ibn Mālik, however, adopted a comparative and evidential method, considering both analogy (qiyās) and authentic textual sources. When analyzing problematic linguistic structures within ḥadīths, Ibn Mālik followed a structured methodology. He first identified the relevant ḥadīth text. He then isolated the grammatically problematic expression. Finally, he interpreted the expression based on grammatical principles, supporting his analysis with Qur'ānic verses, other ḥadīths, classical poetry, qirā'āt examples, and prose texts. Some grammarians dismissed such expressions as irregular (shādh) or necessitated by metrical constraints (ḍarūrī) and thus excluded them from grammatical considerations. Ibn Mālik, in contrast, argued that ḥadīths should be regarded as legitimate linguistic data, emphasizing that even rare grammatical constructions remain valid within the broader framework of faṣīḥ Arabic. Ibn Mālik's studies on Ṣaḥīḥ al-Bukhārī underscore the linguistic and grammatical significance of ḥadīths. He systematically analyzed problematic linguistic structures, pioneered the use of ḥadīths as a source for grammatical reasoning, and reinforced their legitimacy through comparisons with qirā'āt and poetry. His methodological contributions laid the foundation for subsequent linguistic studies on ḥadīth texts, bridging the disciplines of ḥadīth sciences and Arabic grammar. His works provide a scientific framework for evaluating the linguistic position of ḥadīths within Arabic philology. This study will examine Ibn Mālik's methodology as presented in his work "Shawāhid al-Tawḍīḥ wa al-Taṣḥīḥ li Mushkilāt al-Jāmi'

al-Şaḥīḥ", focusing on how problematic expressions in Şaḥīḥ al-Bukhārī were analyzed. Additionally, it will explore how ḥadīths were used as grammatical evidence, how they were compared with qirā'āt and poetry, and the broader contributions of Ibn Mālik in this field. Ultimately, this research aims to demonstrate that ḥadīths, beyond their religious significance, serve as a valuable linguistic corpus, offering new perspectives on how they should be examined within Arabic grammatical studies.

Keywords: Arabic Language, Sahīḥ al-Bukhārī, Ibn Mālik, Shawāhid al-Tawḍīḥ, Syntax.

Giriş

Arap dili tarihi içinde nahiv alanında etkili eserler kaleme almış birçok müellif bulunmaktadır. Öne çıkan isimler arasında yer alan İbn Mālik (ö. 672/1274), özellikle *el-Elfiyye*¹ adlı manzum gramer kitabıyla geniş bir şöhrete ulaşmıştır. Sonraki dönemlerde de bu eser Arapça eğitim-öğretiminde temel kaynak olarak kabul edilmiştir. Onun dil ve nahiv konusundaki otoritesi, sadece *Elfiyye*'de ortaya koyduğu kurallarla sınırlı olmayıp,² Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inde yer alan bazı dilsel müşkülleri izah etmeyi amaçladığı “*Şevâhidu't-tavdîh ve't-tashîh li müşkilâti'l-Câmiu's-sahîh*” adlı eserde de kendisini göstermektedir. Bu eser, klasik nahiv birikimi ile hadis metinlerini doğrudan ilişkilendirmesi bakımından oldukça önemlidir. Çünkü İbn Mālik, “Kur'an, hadis ve şiir” üçlüsünün Arap dilindeki örneklik (istişâd) değerini bir arada kullanarak, dili daha kapsamlı bir perspektifle inceleme yoluna gitmiştir.³

1 Bk. Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî, *el-Elfiyye*, thk. Abdülmuhsin b. Muhammed (Medine: b.y., 2021).

2 Yusuf Akçakoca, “Arapça'da Didaktik Şiir Üzerine Bir İnceleme: el-Lâmiyyetu'l-ef'âl Örneği”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 1399-1412.

3 Bk. Mehmet Zahid Çokyürür, “The Evidential of the Tradition of the Companions and Tâbi'î in Nahw”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Mayıs 2024).

İbn Mâlik, Endülüs'te yetişmiş, daha sonra Şam bölgesine gelerek buralarda dersler vermiş, klasik nahiv ekollerinden Basra ve Kûfe birikimlerini mezc ederek kendine has bir yaklaşım geliştirmiştir.⁴ *el-Elfiyye*'siyle ünlenmişse de ömrünün son dönemlerinde kaleme aldığı “*Şevâhidu't-tavdîh*” adlı eseri de nahiv-hadis etkileşimini derinden gösteren önemli çalışmalarındandır. İbn Mâlik, İslâm âlimleri arasında kabul görmüş hadis derlemelerindeki (başta Buhârî olmak üzere) bazı ibarelerin gramer kurallarıyla çeliştiği düşünülen bölümlerine açıklık getirmeyi hedeflemiştir.⁵

Bu eser, özellikle “dil kurallarıyla uyuşmaz görünen” veya “nahiv kitaplarında zayıf kabul edilen” kullanım örneklerini merkeze almaktadır. İbn Mâlik, bazı nahiv âlimlerinin şiir haricinde caiz görmediği uzun hazifler, şart cümlelerinde muzari-mazi uyumu, nida edatları, edatların farklı anlamlarda kullanımı gibi birçok konuya hadislerden deliller sunarak yaklaşmaktadır. Arap nahiv geleneğinde hazif ve takdirin büyük ölçüde şiirle sınırlı tutulduğu görüşü hâkimdir. İbn Mâlik, hadis rivayetlerinde de benzer hazif örneklerinin gayet normal olduğunu söyleyerek, grameri sadece şiire dayalı örnekler üzerinden kurgulamanın eksikliğine işaret etmektedir.⁶ Bu konular, İbn Mâlik'in dil ve rivayet bütünlüğü içinde çalıştığını göstermektedir. Hadislerin hangi bağlamda söylendiğini göz önünde bulundurarak, dilsel tahliller yapmayı da önemsemektedir. Bu yaklaşım, sırf lafzî kaygılara dayanan birçok tartışmayı da çözümlemesini sağlamaktadır.

İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, Kur'an ve hadislerin sadece dinî hükümlerle ilgili olmayıp, aynı zamanda dönemin Arapça kullanımını en sahih şekilde yansıttığını kabul etmektedir.⁷ Ne var ki bazı nahiv âlimleri, hadislerin rivayet zincirinde ortaya çıkabilecek imlâ veya rivayet farklarından ötürü çekinceli davranmıştır. Fakat İbn Mâlik'in, el-Yunûnî gibi güvenilir ravilerden gelen *el-Câmiu's-sahîh* nüshasına dayanması, rivayetlerdeki okuma farklılıklarını da hesaba

4 Mustafa Bilici, *İbn Mâlik ve Şevâhidu't-tavdîh ve't-tashîh* (Konya: Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 32-44.

5 Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Taî, *Şevâhidu't-tavdîh ve't-tashîh*, thk. Taha Muhsin (Yemen: Mektebetü İbn Teymiye, 1405), 58-59.

6 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 133-134.

7 Bir kısım örnek için bk. Hüseyin Avcı, *Arapça Lügatlarda Hadislerle Istişhâd: Lisânu'l-Arab Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 31-67.

kattığını göstermektedir.⁸ Böylelikle, bir ibarenin dilsel açıdan sorunlu olduğu sanıldığında, aslında başka rivayetteki okuma farklılığından kaynaklanan bir mesele olabileceğine dikkat çekmektedir. Bu yöntem, fikhî açıdan da önemlidir. Zira, hadislerin meâlinde ufak bir kelime hatası, bazen hüküm sonucunu değiştirebileceği gibi gramer bakımından da yanlış anlamaya kapı aralayabilmektedir. İbn Mâlik, “yetersiz bir dil anlayışıyla” hadisi yanlış te’vil etmek yerine, önce Arap dilinin zenginliklerini, edat çeşitliliklerini, hazîf imkânlarını göz önüne alarak metni şerh etmek gerektiğini vurgulamaktadır.⁹ Bu yaklaşım, hadislerin anlam bütünlüğünü korumakla beraber aynı zamanda dilsel yapılarını doğru anlamamızı sağlamaktadır.

Tarihsel süreçte Basra, Kûfe ve Bağdat ekollerinin tezleri, şiir ve Kur’an şahitleri esas alınarak geliştirilmiştir. Bazı konular “ancak şiirde caizdir” denilerek mensur metinlerde kullanıldığı iddia edilen şekillere “zayıf” veya “muhâlafet” damgası vurulmuştur. İbn Mâlik’in *Şevâhidü’t-tavdîh* adlı eseri ise hadislerin de tıpkı şiir kadar güçlü bir şahit olduğunu pek çok misal ile göz önüne sermektedir.¹⁰ Bu, dönemin “hadislerin dilsel değeri” meselesine yeni bir canlılık kazandırmaktadır. Dolayısıyla bu eser, klasik ekollerin katı görüşlerini “Kur’an, şiir ve hadisler” üzerinden müzakereye açan bir çalışma hüviyetindedir.

Arapça ve İslami ilimlerin pek çok dalında, hadislerin dili çoğu zaman hukuksal/itikadî boyutuyla ele alınsa da nahvî boyut ikinci planda kalmıştır. Oysa Arapça’nın sahih kullanımını yansıtan en önemli kaynaklar Kur’an ve hadislerdir. İbn Mâlik, bu gerçeği fark ederek dil kurallarının teoriden ibaret olmadığını, bizzat Peygamber ve sahabenin sözlerinde de aynı inceliklerin bulunduğunu göstermiştir.¹¹ Bu, Arap dilinin “klasik gramer kuralları” ile “canlı kullanım” arasındaki kırılma ilişkisini onarmada son derece değerlidir. Bütün bu çerçevede, *Şevâhidü’t-tavdîh* ve *t-tashîh* adlı eserin gramer kurallarına ilaveten hadis ve fıkıh anlayışı açısından da ne denli işlevsel olduğunu göstermektedir. İbn Mâlik’in, Buhârî’nin *el-Câmiu’s-sahîh* nüshasındaki rivayetleri esas alıp Arapçanın

8 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 62.

9 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 58-59, 66.

10 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 205-206.

11 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 58-59.

incelikleriyle karşılaştırması, birçok ‘müskil’ zannedilen lafzın, aslında Arapça dil mantığında tutarlı yerinin bulunduğunu ispatlamaktadır. Bu, bir yandan hadis rivayetlerinin dilsel orijinalliğini korumakta diğer yandan ise Arap nahvinin kurallar istisnalar çerçevesinden ziyade geniş bir kullanım sahası içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla bu makalede, İbn Mâlik’in söz konusu eserindeki seçme örneklerden hareketle Arap nahvinin temel meselelerine dair tespitlerde bulunulacak ve hadisler üzerinden klasik nahiv ekollerince “zayıf” addedilen kullanımların aslında dilin işleyişi içinde yeri olduğu gösterilecektir. Böylece Arapça öğreniminde, hadislerden yararlanmanın edebî metinler kadar kıymetli olduğu gerçeği bir kez daha vurgulanacaktır.

Konuyla ilgili olarak daha önce yapılmış çalışmalar başında yer alan kaynaklardan biri, Mustafa Bilici tarafından hazırlanan “İbn Mâlik ve *Şevâhidu’t-tavdîh* ve *t-tashîh* adlı eseri” başlıklı yüksek lisans tezidir.¹² Söz konusu tez, İbn Mâlik’in hayatını, eserlerini ve bu kitabının metodolojik yönlerini ortaya koyması bakımından önemli bir katkı sunmaktadır. Literatür taramasından anlaşıldığı üzere, Bilici’nin çalışması, esere dair temel bir boşluğu doldurmuş olmakla birlikte, bazı meseleler bakımından daha derinlemesine analizlere ihtiyaç duyulmaktadır.

1. Eserin Telif Amacı ve İçerik Özellikleri

1.1. Telif Amacı

İbn Mâlik’in söz konusu eserini telif etmesinin ardında, onun dönemin en itibarlı nahiv âlimlerinden biri hâline gelmesi ve özellikle “Buhârî’nin *el-Câmiu’s-sahîh*’inde geçen bazı ifadelerin Arap dili kuralları açısından müskil görülmesi” önemli bir rol oynamaktadır.

Nitekim, Dımaşk’a yerleşip Âdiliyye Medresesi’ne intisap etmesiyle birlikte İbn Mâlik’in ünü daha da yaygınlaşmıştır. Dönemin ilmî zümreleri özellikle muhaddislerin teşvik ve talepleriyle kendisinden, *Sahîh-i buhârî*’deki zorlu veya anlaşılması güç gramer kısımlarını şerh etmesi istenmiştir. Bu talep, o dönemin

12 Bk. Bilici, *İbn Mâlik ve Şevâhidu’t-tavdîh ve t-tashîh*, 32-44.

Arapça anlayışında zaman zaman görülen birtakım tereddütlerden kaynaklanmaktadır. Bazı rivayetlerdeki ifadeler veya fiil/edat kullanımları, klasik nahiv kuralları çerçevesinde “tuhaf” veya “kural dışı” gibi algılanabilmekteydi.¹³ İbn Mâlik, bu isteklere icâbet ederek Buhârî’nin *el-Câmiu’s-sahîh* nüshası üzerinde çalışmış, güvenilirliğiyle tanınan meşhur muhaddis Şerafettin el-Yunûnî’den (ö. 701) aldığı nüshayı ise esas nüsha olarak kabul etmiştir. Bu süreç, müellifin sadece teorik nahiv bilgisini değil, aynı zamanda rivayetlerin metin bütünlüğüne hâkim olma becerisini de göstermektedir. Günümüzde de hadis metinlerinin kritik incelenmesinde nüsha güvenirliliği büyük önem taşımaktadır. İbn Mâlik bunu yüzyıllar önce titizlikle uygulayarak, dil bakımından “müşkil” görülen ifadelerin aslında Arapça kaidelerle uyduğunu örnekleriyle ispatlamayı amaçlamıştır.¹⁴ Böylece İbn Mâlik, *Şevâhidu’t-tavdîh ve’t-tashîh* adıyla birçok “müşkil” ifadeye yetmişten fazla bölüm hâlinde açıklık getirmektedir.¹⁵

Eserin yazılış motivasyonu, daha çok o dönemde Arapça eğitime hâkim olan anlayışın hadis metinlerinde yer yer “kural ihlali” veya “tuhaf kullanım” bulunduğu düşüncesidir. Müellif, bu yanılgıyı gidermek için, hadislere yönelik gramer açıklamaları yaparak söz konusu rivayetlerin aslında dil kurallarına uyduğunu (yahut Arapça’nın edebî kullanımındaki esnekliklere dâhil olduğunu) örneklerle göstermektedir. Bu bağlamda, *Şevâhidu’t-tavdîh ve’t-tashîh*’in müellifin ömrünün sonuna doğru kaleme alınmış olması da dikkate değerdir. Zira İbn Mâlik, Uzun yıllara dayanan nahiv tecrübesi ve İslâmî ilimler alanındaki geniş bilgisini, Buhârî rivayetlerindeki dilsel zorlukları açıklarken kullanmıştır. Böylece, eserinin içeriğine nahiv ilkelerinin yanısıra Kur’an ve hadis merkezli bütüncül bir bakışı da yansıtmıştır.

1.2. Eserin İçerik Özellikleri

Şevâhidu’t-tavdîh ve’t-tashîh, ağırlıklı olarak Buhârî’nin *el-Câmiu’s-sahîh*’inde yer alan ve Arap dilinde bazı sorunlu veya anlaşılması güç gibi görünen rivayet ve lafızların tahliline odaklanmaktadır. İbn Mâlik, geleneğin aksine klasik şiir veya

13 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 58-59.

14 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 58.

15 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 12.

Kur'ân'ın ötesinde hadislerden de dil şâhidliği alabileceğini göstermek istemiştir. Bu husus, dönemin birçok nahiv âliminin daha çok şiir ve fasih nesir örneklerini esas alma geleneğine kıyasla yeni veya alternatif bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir.¹⁶

1. Eserde, zaman zaman nahiv kitaplarında “kural dışı” sayılan kullanımların gerçekte Arapça'nın kendine özgü esnekliği dâhilinde nasıl yorumlanabileceği gösterilmektedir.
2. Eser, nahiv âlimleri arasındaki ihtilaflı konular üzerinde yoğunlaşmaktadır. Örneğin, muzari-mazi fiil ilişkisi, hal cümlelerinde fiil kullanımı, hazif ve takdir kuralları gibi alanlarda Arap şairlerinin kalıplarına ilave olarak hadis örnekleri sunmakla, Arapça'nın sadece şiirle kaim olmadığını göstermeye çalışmaktadır. İbn Mâlik, yeterli örnek bulunamadığı için “zayıf” veya “tuhaf” kabul edilen bazı dil yapılarını hadislerde görünce, “Bu form, hadiste geçiyor; o hâlde dilde de yeri vardır.” şeklinde bir savunma geliştirmektedir. Dolayısıyla eser, hadislerde görülen kullanımların dilsel meşruiyetini kanıtlamayı amaçlayan pek çok şâhid içermektedir.
3. Müellif, hadis metinlerinin fasihlik derecesi üzerine tartışmalarda oldukça olumlu bir tavır takınmaktadır. Kur'an ve şiir haricinde hadisleri de en az onlar kadar sağlam birer dil kaynağı olarak görmektedir.¹⁷ Bu tavır, o dönemde bazı âlimler arasında hâlâ tartışılan “hadislerin râvilerden kaynaklı dilsel değişime uğramış olabileceği” konusuna bir cevap niteliğindedir. İbn Mâlik, senet ve metin bakımından sıhhatli rivayetlerin, şiir kadar güvenilir şâhid olabileceği fikrini ileri sürmektedir.
4. Eser, her ne kadar özelde “Buhârî'deki müşkilât” teması etrafında kurgulansa da Arapça cümle yapıları, edatların fonksiyonları, kelime hazifleri, iştikak (türetme) ve sarfî (morfolojik) varyantlar gibi çok sayıda konuyu örneklendirmektedir. İbn Mâlik, olayların tarihî ve rivayet bağlamına da kısmen temas ederek, dilsel incelemenin salt teoriden ibaret olmadığını; metin bağlamı

¹⁶ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 58-59.

¹⁷ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 62.

ve rivayet güvenilirliğiyle birleştğinde daha sağlam bir neticeye ulaşıldığını göstermektedir.¹⁸

Bütün bu yönleriyle *Şevâhidu't-tavdîh ve't-tashîh li müşkilâti'l-Câmi's-sahîh*, klasik Arap nahvinde “Kur'an ve şiir merkezli şahit” anlayışının yanı sıra hadislerin de güçlü birer dil malzemesi olduğu iddiasını somut örneklerle desteklemektedir. Bu anlamda eser, Arap dili ve hadis ilimleri arasındaki etkileşimi derinleştiren benzersiz bir şerh hüviyeti taşımaktadır.

2. Nahvî Meseleler ve Hadis Rivayetlerinden Örnekler

Mevzu bahis eser, Arap dilinde “müskil” sayılan veya “kural dışı” gibi algılanan rivayetleri açıklamak amacıyla pek çok nahiv kuralı örnek barındırmaktadır. İbn Mâlik, bu kısımları incelerken klasik nahiv birikimiyle hadis metnlerinin dilsel yapısını bir arada kullanmakta ve çoğu zaman, “şiirde rastlanan bazı özelliklerin hadislerde de geçerli” olduğunu göstermek istemektedir. Bu bölümde, eserde dikkat çekilen belli başlı nahiv kaideleri ve bunların hadis örnekleriyle nasıl temellendirildiği ele alınacaktır.

2.1. Nidâ Edatları ve Hazif Meseleleri “يَا لَيْتَنِي” İfadesi

Eserde ilk dikkat çeken örneklerden biri, Varaka b. Nevfel'in Hz. Peygamber'e yönelik söylediği: “يَا لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا إِذْ يُخْرَجُ قَوْمُكَ” (keşke ben de hayatta olsam da kavmin seni çıkardığı vakit sana yardım edebilsem.)¹⁹ İbn Mâlik burada, metnin zahiren “Ya Muhammed! Keşke ben de sağ olsaydım.” şeklinde takdir edilmesini (yani gizli bir münadâ yerleştirmenin) gramer açısından zayıf gördüğünü ifade etmektedir.²⁰ Buna gerekçe olarak:

1. “يَا” edatının her zaman münadâ (çağrı) anlamı taşıması: Normalde “يَا” kullanımı, birine hitap ederken beklenen bir nida edatıdır. Fakat İbn Mâlik, “يَا لَيْتَنِي” ifadesinde “يَا”nın tenbih (dikkat çekme) veya kişinin kendi iç sesiyle, hayıflanma tonlamasıyla söylendiğini vurgulamaktadır. Yani ortada gerçek bir

¹⁸ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 58-59, 62-63.

¹⁹ Buhârî, *Bed'u'l-vahy*, 1 (No. 3).

²⁰ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 59.

çağrı yoktur. Öte yandan İbn Mâlik “ليت” edatının önünde, Arapların geleneksel olarak “يا” şeklinde bir nida getirme alışkanlığı olmadığını; dolayısıyla “يا ليتني” ifadesinde bir nida unsuru aramanın hatalı olduğunu belirtmektedir.²¹

2. İbn Mâlik bu hususu desteklemek için Meryem suresindeki “يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا” (keşke, dedi, bundan önce ölseydim de unutulup gitseydim!)²² cümlesini örnek göstermektedir. Orada, Hz. Meryem kimseyi çağırmaksızın kendi kendine “ah keşke daha önce ölseydim” diyerek iç geçirmektedir.²³ Dolayısıyla Arapçada “يَا لَيْتَ” ibaresi, bazen sadece dilek/temenni veya iç konuşma anlamı içermekte olup, dışa dönük bir “ey filan!” vurgusu içermeyebilmektedir.
3. Klasik nahivde “يَا لَيْتَنِي” ibaresine “يَا مُحَمَّدُ، لَيْتَنِي...” benzeri takdirler yapılabilse de İbn Mâlik bunun gereksiz bir karmaşa olduğunu belirtmektedir. Arapça kullanımlarında sadece “tenbih” kipiyle yapılan bu tür ifadelerle sıkça rastlandığını, bununla “bazen kendi kendine konuşma” veya “dışa vurulmayan bir niyaz” kastedildiğini söylemektedir.²⁴

Bu tahlil, İbn Mâlik’in hadislerde basit gibi görünen edatların altında yatan ince gramer ve anlam bağlantılarını nasıl ortaya koyduğunu göstermektedir.

2.2. Şart Cümlelerinde Muzari-Mâzî Kullanımı

Klasik nahiv kitaplarında, şart cümlesinde muzari fiilin yer alması durumunda cevap cümlesinde de muzari fiil kullanımının tercih edildiğine dair bir anlayış vardır. Ancak İbn Mâlik, hadisler ve Kur’an metinlerinden getirdiği delillerle, muzari/mazi kullanımının da fasih olduğunu ortaya koymaktadır.²⁵

21 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 59-61.

22 Meryem 19/23.

23 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 59.

24 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 58-59.

25 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 67-70.

Örneğin şu hadiste: “مَنْ يَقُمْ لَيْلَةَ الْقَدْرِ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ” (kim Kadir gecesini iman ve beklentisi Allah için ihya ederse, geçmiş günahları bağışlanır.)²⁶

- “يَقُمْ”: Şart fiili (muzari).
- “غُفِرَ”: Cevap fiili (mazi).

İbn Mâlik, bazılarının bu tarzı “zayıf kullanım” veya “şiiirde görülür” diye değerlendirdiğini; ancak hadislerde, hatta Kur’an’da meşhur örneklerinin olduğunu söylemektedir.²⁷ Aynı gerekçeyle “إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةٌ فَظَلَّتْ أَعْنَافُهُمْ لَهَا” (biz dilersek, onların üzerine gökten bir mucize indiririz de ona boyunları eğilip kalır.)²⁸ ayetini bu duruma örnek vermektedir. “إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ” (muzari) / “فَظَلَّتْ” (mazi) formülünü gösterdiğini zikretmektedir.²⁹ Böylece Arapça’da zamansal veya fiilî bir mâna kayması olmadan muzari/mazi dağılımının gayet doğal sayıldığına işaret etmektedir.

2.3. Hal Cümlelerinde Fiil Biçimlerinin Çeşitliliği

Eserde, hal cümlesi ve temyîz konularında çeşitli hadis örnekleri incelenmektedir. Mesela: “عَذِّبَتْ أَمْرَأَةً فِي هِرَّةٍ حَبَسَتْهَا حَتَّى مَاتَتْ جُوعًا، فَدَخَلَتْ فِيهَا النَّارُ” (bir kadın, açlıktan ölünceye kadar hapsedtiği bir kedi nedeniyle Cehennemle cezalandırılmıştır.)³⁰ Bir kadının kedi yüzünden cezaya çarptırılması hadisi üzerinde durularak, “فِي” harfinin yer yer sebep anlamıyla kullanıldığı vurgulanmaktadır.³¹ Yani cümle, “kediyle ilgili davranışı sebebiyle o kadın azap gördü” şeklinde anlaşılmaktadır.

26 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, thk. Mustafa Dîb (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), “Kitabü’l-imân”, 24 (No. 35); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-sahîh* (Suriye: Dârü’l-Kemâli’l-Muttahide, 1437), “el-Îmân”, 25 (No.35).

27 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 67-68.

28 Şu’arâ 26/4.

29 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 69.

30 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-sahîh* (Kahire: Dâru Ta’sîl, 2012), “Bâbü’n-fi’ş-şurb”, 41 (10).

31 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 123.

“فَانْطَلَفْنَا إِلَى ثَقَبٍ مِثْلِ التَّنُّورِ، أَعْلَاهُ ضَيِّقٌ وَأَسْفَلُهُ وَاسِعٌ، يَتَوَقَّدُ تَحْتَهُ نَارٌ” Aynı şekilde (biz, ağzı dar ve alt kısmı geniş bir tandıra benzeyen bir deliğe doğru gittik; onun altında bir ateş yanıyordu)³² hadisi dilbilgisi açısından incelenmesi ve tahlilleri ele alınacak olursa şöyledir:

A. Hadiste “نَارًا” Kelimesinin Kullanımı ve Terkibi: Hadiste geçen “نَارًا” (ateş) kelimesinin cümledeki konumu, dilbilgisel açıdan dikkat çekicidir. Zira kelime, görünürde nesne konumunda durmasına rağmen, burada “temyîz” (belirleyici açıklama) olarak kullanılmıştır. Temyîz, Arapçada anlamın muğlaklaşmasını önlemek ve bir fiil ya da isimden sonra gelen ifadenin neyi açıkladığını ortaya koymak amacıyla kullanılan bir terkip unsurudur. Bu bağlamda, “يَتَوَقَّدُ” (yanıyor) fiilinin kime ya da neye nispet edildiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Fiil, aslında “ateş” ile ilişkilidir. Ancak cümlede “ateş” özne (fail) konumunda değil, anlamı tamamlayan bir unsur olarak temyîz şeklinde yer almıştır. Bu yapının gramer açısından doğru anlaşılması için fiil ile failin açıkça zikredildiği bir yapı ile karşılaştırılması mümkündür. Örneğin, “يَتَوَقَّدُ تَحْتَهُ نَارًا” (onun altında bir ateş yanıyordu) cümlesi, fiil - özne mantığı ile yeniden kurulacak olursa şu şekilde ifade edilebilir: “تَحْتَهُ يَتَوَقَّدُ نَارُهُ” (ateşi onun altında yanıyordu). Bu dönüşüm, cümlede geçen “نَارًا” kelimesinin aslında fiille ilişkili bir anlam tamamlayıcısı olduğunu ve gramer açısından temyîz konumunda değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Böylece kelimenin doğrudan nesne gibi görünse de teknik olarak nesne değil, açıklayıcı bir unsur olduğu anlaşılmaktadır.

B. Cümlede Mevsûl İfadenin Hazfi (Gizlenmesi): Hadiste dikkat çeken bir diğer nokta ise fiilin öznesinin (failinin) açıkça zikredilmemesi ve anlamın bir mevsûl (bağlaçlı isim) üzerinden dolaylı şekilde aktarılmasıdır. Burada geçen “يَتَوَقَّدُ تَحْتَهُ” cümlesi, ilk bakışta öznesiz bir fiil cümlesi gibi görünmektedir. Ancak bu yapı, Arapçada sıkça görülen bir hazif (gizleme) tekniği ile oluşturulmuştur. Bu durumu iki şekilde açıklamak mümkündür:

32 Buhârî, 2012, “Cenâiz”, 92 (No. 1395).

A. Açık gramer yapısı ile: “يَتَوَقَّدُ الذِّي تَحْتَهُ نَارٌ” (altında ateş olan şey yanıyordu.)³³ Burada “الذي” mevsûlü açıkça zikredilmiş, fiile bağlanmıştır.

B. Daha kısa ve yaygın kullanılan yapı ile: “يَتَوَقَّدُ مَا تَحْتَهُ نَارٌ” (altında olan yanıyordu.) Bu ifadede özne yine dolaylı biçimde ifade edilmekte, ancak bağlamdan açıkça anlaşılmaktadır. Benzer kullanımlar, Arapçada anlatımı daha akıcı hale getirmekte ve söylenmek isteneni bağlam içinde daha etkili bir şekilde aktarmaktadır. Aynı zamanda, cümlede anlamın özneye doğrudan bağlanması yerine, bağlam yoluyla iletilmesini mümkün kılmaktadır. Bu da Arap dilinde hal cümleleri ve fiilî yapıların gramatik esnekliği açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Bu tür kullanımlar, Arapçada fiil ile fail (özne) arasındaki ilişkinin her zaman açık şekilde belirtilebileceğini ve bazı durumlarda failin hazfedilmiş (gizlenmiş) olabileceğini göstermektedir. Nitekim İbn Mâlik de hadislerdeki bağlamın gramer tahlilinde çok belirleyici olduğunu vurgulamaktadır.³⁴ Ona göre, bazı cümlelerde fiilin gerçek öznesi açıkça zikredilmemiş olabilir; anlam ise bağlamdan çıkarılabilmektedir. Bu durum, Arapça'da hal cümlelerinin ve fiilî yapılarla kurulan anlatım biçimlerinin neden zaman zaman özneyi belirtmeden kurulduğunu ve bu tarz kullanımların aslında bağlamla nasıl anlam kazandığını göstermesi açısından önemlidir.

2.4. İstisna Cümleleri ve “إِلَّا” Sonrası Kelimenin İ'râbı

İstisna kalıplarının Kur'an ve hadis metinlerinde farklı i'râb biçimleriyle karşımıza çıkması, nahiv âlimleri arasında uzun süredir tartışılan bir konudur. Bu meseleye dikkat çeken âlimlerden biri de İbn Mâlik'tir. O, şu cümleyi örnek vermektedir: “أَحْرَمُوا كُلُّهُمْ إِلَّا أَبُو قَتَادَةَ لَمْ يُحْرَمْ” (hepsi ihrama girdi, ancak Ebû Katâde ihrama girmedir.)³⁵ Bu cümlede “Ebû Katâde” kelimesi, bazı dilcilerin beklentisinin aksine mansûb yani “إِلَّا أَبَا قَتَادَةَ” değil, merfû yani “إِلَّا أَبُو قَتَادَةَ” olarak gelmiştir. Bu durum, onun cümlede müptedâ konumunda olup yeni bir cümlenin başladığı şeklinde

³³ Buhârî, 1437, “Tefsir”, 96 (No. 4954).

³⁴ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 133.

³⁵ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 94-97.

açıklanmaktadır. Öyle ki “ancak Ebû Katâde ihrama girmedi” ifadesi, başlı başına bağımsız bir cümle olarak değerlendirilmektedir. Bu örnekten hareketle, istisna edatı olan “إِلَّا”dan sonra gelen kelimenin her zaman nesne konumunda gelmesi gerekmediği anlaşılmaktadır. Bu kelime kimi zaman müptedâ veya haber konumunda da olabilmektedir.³⁶

Benzer bir yapı, Kur’an’daki şu ayette de görülmektedir: “إِلَّا أَمْرًا أَنَّهُ قَدَرْنَا إِنَّهَا لَمِنْ” (karısı hariç; biz onun geride kalanlardan olmasını takdir ettik.)³⁷ Bu ayette geçen “إِلَّا أَمْرًا أَنَّهُ قَدَرْنَا” ifadesi, bazı kıraatlerde mansûb olarak, bazılarında ise merfû sayılabilecek şekilde okunmuştur. Her iki okuma da Arapça dil bilgisi açısından caiz ve anlam bakımından geçerlidir. Bu örnekler, “إِلَّا” edatından sonraki kelimenin konumunun cümle yapısına göre değişebileceğini ve sabit bir i’râb kalıbına indirgenemeyeceğini göstermektedir.³⁸

Bu durum, İbn Mâlik’e göre, Basra ekolüyle Kûfe ekolü arasındaki farklı yorumların hadislerde de karşılığının bulunduğunu ve “dil kurallarının hadiste ‘mutlaka’ geçerli tek formu yok” anlayışını güçlendirmektedir.³⁹

2.5. “أَمَّا بَعْدُ” Girişli Cümleler ve Şart İşlevi

“أَمَّا بَعْدُ” ifadesi, Hz. Peygamber’in hutbelerinde ve hitaplarında sıkça yer alan meşhur bir kalıptır. Nahiv âlimleri, bu ifadedeki “أَمَّا” edatını şart edatları kapsamında değerlendirmiş ve onu “مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ” şeklinde takdir etmiştir. Bu çerçevede, ardından gelen cümlelerin şartın cevabı olduğu kabul edilmiş, dolayısıyla cümlelerin başında “ف” harfinin gelmesi gerektiği belirtilmiştir. Nitekim İbn Mâlik de bu görüşü benimseyerek, cümle başlarındaki “ف” harfinin varlığını şart-cevap düzeninin bir gereği olarak zikretmiştir.⁴⁰ Bununla birlikte, bazı hadis rivayetlerinde bu “ف” harfinin hazfedildiği görülmektedir. Mesela Hz. Peygamber’in şu sözü

³⁶ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 94.

³⁷ Hud 11/76.

³⁸ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 94-95.

³⁹ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 94-97.

⁴⁰ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 195-196.

buna örnektir: “أما بعد، ما بال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله” (peki Allah'ın kitabında olmayan şartları şart koşan adamların durumu nedir?)⁴¹ Bu tür rivayetlerde şart edatından sonra gelmesi gereken “ف” harfinin bulunmaması, Arap dilinin doğal akışı ve sözlü kullanımındaki esnekliğin bir tezahürü olarak değerlendirilmiştir. Her ne kadar klasik kural gereği “ف” harfinin bulunması gerektiği ifade edilse de nahiv âlimleri bu gibi örneklerde lafzî eksikliğin takdir yoluyla telafi edilebileceğini ve anlam bütünlüğünün korunduğunu belirtmiştir.

İbn Mâlik, bu tür hadislerdeki kullanımları değerlendirirken, lafız ve takdir düzeyinde Arapçanın dil kurallarıyla uyumlu olduklarını savunmaktadır. Bu doğrultuda, “ف” harfinin hazfî bazı şiir örneklerinde ve anlamın açık olduğu nesir metinlerinde caiz görülmüş, yalnızca şiirle sınırlandırılmasının eksik bir değerlendirme olduğu ifade edilmiştir.⁴²

2.6. Fiil-Müptedâ (Özne) ve Cevap Cümleleri Hazfî

“فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا وَإِلَّا اسْتَمْتَعَ بِهَا” (şayet malın sahibi gelirse, aksi takdirde ondan yararlan).⁴³ Bu örnek, bir şart cümlesinde cevap fiilinin açıkça zikredilmeden anlaşılabilirliğini göstermektedir. Normalde “şayet malın sahibi gelirse ver, gelmezse ondan yararlan” diye anlaşılmaktadır. Fakat rivayet “وَإِلَّا اسْتَمْتَعَ بِهَا” (aksi takdirde ondan yararlan) gibi kısaltılmıştır. İbn Mâlik, bunun şiire özgü bir kullanım olmadığını, nesir ve hadis metinlerinde de benzer haziflerin doğal sayıldığını vurgulamaktadır.⁴⁴ “İbn Mâlik, hadis metinlerindeki zımnî (örtük) anlatımın Arapça retoriğinin bir parçası olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle ona göre, bir şart cümlesinde cevap fiilinin açıkça zikredilmeksizin anlaşılması, ‘zayıf’ kabul edilerek elenmemelidir. Aksine, gramer kuralları bu tür kullanımlar çerçevesinde yeniden değerlendirilmelidir.”⁴⁵

41 Buhârî, 2012, “Kitâbü'l-buyû”, 73 (No. 2176).

42 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 195.

43 Buhârî, 2012, “Bâb dâletü'l-ibil”, 10 (No. 2439).

44 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 192-194.

45 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 193-194.

2.7. Zamir Kayması (iltifât) ve Müzekker-Müennes Uyumu

İbn Mâlik, zamir kayması (iltifât) ve şahıs değişimi meselelerini işlerken, bazı yapıların “nahiv kaidesine aykırı” sanılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Nitekim, “أَوْ مُخْرِجِي هُمْ؟” ifadesinde olduğu gibi, soru hemzesi (همزة الاستفهام) ile “أَوْ” atıf edatının birleşimi ve ardından gelen “هُمْ” zamiri, nahiv yönüyle dikkat çekicidir.⁴⁶

İbn Mâlik’e göre bu tür örneklerde, aslolan atıf harfinden sonra istifham hemzesinin gelmesidir. Yani “فَأَتَطَمَعُونَ”، “أَكَلَمَا”، “ثُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ” şeklinde kullanımlar daha aslî kabul edilmektedir. Ancak istifham hemzesinin mahiyeti gereği cümle başında yer alması esas olduğundan, “أَفَتَطَمَعُونَ”، “أَكَلَمَا”، “أَنْتُمْ” gibi hemzenin atıf harfinin önüne geçmesi istisna olarak değerlendirilmiş ve buna özellikle cevaz verilmiştir. Çünkü hemze, istifham edatlarının aslıdır ve istifham cümlesi başta olmalıdır. Bu da hemzeye öncelik verilmesini gerektirmektedir. İbn Mâlik, Zemahşerî’nin bu tür kullanımlarda hemze ile atıf harfî arasında bir hazf olduğunu ileri sürmesini isabetli bulmaz; zira anlam hazfa ihtiyaç duymaksızın yerli yerindedir.⁴⁷

İbn Mâlik bu tür örnekleri, Arap dilinin doğal akışı içerisinde ele almaktadır. Onun yaklaşımı, özellikle hadislerde karşılaşılan bu gibi yapıların sırf kural dışı görünüşleri sebebiyle reddedilmemesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre, şiirde kabul edilen dil varyasyonları nasıl nesir için de muteberse, hadis metinleri de benzer esneklikleri taşıyabilmektedir. Böylece hadisler, nahiv ve belâgat bakımından sadece Kur’an ve şiir değil, üçüncü temel dil tanıklığı kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bu bütünlük bir yandan Arapça öğreniminde hadislere dair tereddütleri azaltmakta diğer yandan ise fıkıh-hadis gibi alanlardaki yorumlarda dilin doğru anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

46 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 63-65.

47 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 65.

2.8. “سَبْعَ” (Yedi) ve “ثَمَانِي” (Sekiz) Kelimelerinin Kullanımı

Ebû Berze el-Eslemî bir rivayetinde şöyle demiştir: “غَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ سَبْعَ” (Hz. Peygamber ile yedi veya sekiz gazveye katıldım).⁴⁸ Bu bağlamda kullanılması beklenen biçim “ثَمَانِي غَزَوَاتٍ” veya “ثَمَانِيَا” olmalı iken, burada yalnızca “ثَمَانِي” şeklinde gelmiş ve tenvin kullanılmamıştır.⁴⁹ İbn Mâlik, bu durumu izah etmek üzere üç muhtemel açıklama sunmaktadır:

A. Hazif Edilmiş Kelime Varsayımı: İbn Mâlik’e göre, aslında bu cümlede “سَبْعَ” ifadesi kastedilmiştir. Yani her iki sayıya da ait olan “غَزَوَاتٍ أَوْ ثَمَانٍ غَزَوَاتٍ” kelimesi tekrar edilmek istenmemiş, ikinci kullanım hazfedilmiştir. Ancak “ثَمَانِي” kelimesi i‘râb açısından (mansûb durumda) kalmaya devam etmiştir. Bu durumda lafızda olmasa da takdiren orada bir kelime “غَزَوَاتٍ” bulunduğu kabul edilmektedir.⁵⁰

B. “ثَمَانِي”nin “جَوَارِي” Türü Kelimelere Benzetilmesi: Bazı Arapça kelimelerde, özellikle sonu uzun “â” sesiyle biten dişil çoğul isimlerde (örneğin “جَوَارِي”) tenvin yer almaz. “ثَمَانِي” kelimesi de bu kalıba benzetilerek tenvinsiz yazılmış olabilir. Bu tür bir benzetme, Arap şiirinde ve rivayetlerde sıkça görülen bir dil oyunudur.⁵¹

C. Rab‘ıyye Lehçesi Etkisi: İbn Mâlik’in dikkat çektiği bir diğer husus, Rab‘ıyye lehçesidir. Bu lehçeye göre mansûb bir kelimenin sonundaki elif yazılmaz ve tenvin de gösterilmez. Dolayısıyla “ثَمَانِي” kelimesinin elifsiz ve tenvinsiz olarak zikredilmiş olması, bu lehçenin yazım geleneğiyle açıklanabilmektedir.⁵²

Bu tür örnekler başka hadislerde de mevcuttur. Nitekim Hz. Peygamber, şu hadisinde de benzer bir durum göze çarpmaktadır: “إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ عُقُوقَ الْأُمّهَاتِ وَوَادَ الْبَنَاتِ وَمَنْعَ وَهَاتِ” (Allah, sizlere annelere karşı gelmeyi, kız çocuklarını diri

48 Bu hadis Buhârî’de şu ibarelerle yer almaktadır: غَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سِتَّ غَزَوَاتٍ أَوْ سَبْعَ (غزوات) وثمان. Buhârî, 1437, “Ebvâbü’l-‘ameli fi’s-salât”, 12 (No. 1211)

49 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 101-103.

50 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 101-102.

51 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 102.

52 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 102.

diri gömmeyi, cimriliği ve ısrarla istemeyi haram kılmıştır.)⁵³ Bu hadiste geçen “مَنْعَ” kelimesi aslında “مَنْعًا” şeklinde mansûb olması gerekirken, sonunda elif yer almaz. Bu da Zebi‘a lehçesindeki yazım geleneğine bağlanmaktadır. Yani elif ve tenvin, yazımda gösterilmeden ifade edilmiş; fakat mâna ve i‘râb açısından yerinde sayılmıştır.⁵⁴

2.9. İletli Fiillerin Sağlam Fiil Gibi Kullanılması:

Arapçada bazı fiiller illetli harflerle özellikle sonu “ي” veya “و” harfi ile bitmektedir. Bu tür fiillere “mu‘tel” (iletli) fiiller denmektedir. Normalde bu fiillerin çekiminde bazı ses düşmeleri veya değişiklikler oluşmaktadır. Ancak birtakım durumlarda, bu fiiller sağlam fiilmiş gibi, yani ses değişikliğine uğramadan kullanılmaktadır. Bu tür kullanımlar, özellikle şiirde, kıraat farklılıklarında ve fasih konuşmalarda görülmektedir.⁵⁵ Bu kullanıma bir örnek Hz. Âişe şu sözünde yer almaktadır: “إِنْ يَفُومَ مَقَامَكَ يَبْكِي” (eğer senin yerine geçerse, ağlayacaktır.)⁵⁶ Buradaki “يَبْكِي” kelimesi “ağlayacaktır” anlamına gelmektedir. Aslında bu fiilin kökü de illetli bir fiildir (بَكَى), ama yine sağlam fiil gibi kullanılmıştır.⁵⁷ Örneklerle açıklamalar şu şekilde sıralanabilir:

1. Kıraat-ı Künbel'e örnek bir ayet şöyledir: “إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ”

(kim takva sahibi olup sabrederse, şüphesiz ki Allah iyilik edenlerin ecrini zayıf etmez.)⁵⁸ Buradaki “يَتَّقِ” fiili normalde sonunda “ي” harfi olduğu için bazı durumlarda değişikliğe uğramaktadır. Ama burada sağlam fiil gibi kullanılmıştır. Bu, Arapçada belli bir dil zarafetine ve üslup güzelliğine işaret etmektedir.⁵⁹

2. Şiirden bir örnek ise şu şekildedir:

⁵³ Buhârî, 1437, “el-Edeb”, 6 (No. 5975).

⁵⁴ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 103.

⁵⁵ Farklı örnekler için bk. Alaaddin Şükür, “Kıraatlerin Nahiv İlminin Teşekkülüne Etkisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* s.46 (Haziran 2019).

⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, thk. Cemaatü mine’l-ulemâ’ (Mısır: el-Matbaatü’l-Kubrâ el-Emîriyye, 1311), “el-Ezân” (No. 712).

⁵⁷ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 73.

⁵⁸ Yusuf 12/90.

⁵⁹ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 73.

ألم يأتيك والانباء تنمي ... بما لاقت لبون بني زياد
“sana ulaşmadı mı? Haberler artarak yayılıyor... Benî Ziyad’ın develerinin başına gelenlerle ilgili olarak.”⁶⁰ Bu beyitteki “ألم يأتيك” (sana gelmedi mi?) kelimesinde de aynı şekilde fiilin sonundaki “ي” harfi korunmuş, sanki sağlam fiilmiş gibi kullanılmıştır. Bu, şiirin vezni ve ahengi gereği yapılmıştır.⁶¹

4. Hz. Peygamber’in hadisinden örneklendirilecek olursa: “مُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ”
”بِالنَّاسِ”

(Ebû Bekir’e haber edin ki insanlara namaz kıldırın.)⁶² Burada “يُصَلِّي” fiili de illetli bir fiildir, ama herhangi bir ses değişikliği olmadan kullanılmıştır.⁶³

2.10. Hz. Peygamber’in Sözünde “لولا” Edatı

Hz. Peygamber, Hz. Âişe’ye şöyle buyurmuştur: “يَا عَائِشَةُ، لَوْلَا قَوْمُكَ حَدِيثُ عَهْدِهِمْ”
”بِكُفْرِ لَنَقَضْتُ الْكَعْبَةَ فَجَعَلْتُ لَهَا بَابَيْنِ - قَالَ ابْنُ الزُّبَيْرِ
çıkması olmasaydı, Kâbe’yi yıkar ve ona iki kapı yapardım.”⁶⁴ Bu hadisin başka bir varyantında “حَدِيثُ عَهْدِهِمْ بِكُفْرِ” şeklinde⁶⁵ nakledildiği de rivayet edilmiştir.⁶⁶

2.10.1. Dilbilgisi Tahlili

Bu hadiste, “لولا” edatından sonra gelen müptedanın haberinin sabit olduğu görülmektedir.

Bu, nahiv âlimlerinin çoğunun fark edemediği bir meseledir. Sadece er-Rummânî ve İbnü’ş-Şecerî bu konuyu ele almıştır.⁶⁷ Ancak, bu meseleye dair İbn Mâlik’in onların açıklamalarına eklediği yeni bir tespit bulunmaktadır.⁶⁸

60 Ebû Bişr b. Osman Sibeveyhî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Harun (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1988), 3/316; İsmâil Bedî‘ Yakup, *el-Mu‘cemü’l-mufasssal fî Şevâhidi’l-Arabiyye* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1996), 2/357.

61 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 73-74.

62 Buhârî, 1311, “Ezân”, b.y. (No. 664).

63 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 103.

64 Buhârî, 1993, “İlm”, 48 (No. 126).

65 Buhârî, 1993, “Hums”, 19 (No. 2978).

66 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 120.

67 Ebû’s-Saâdât Ziyâüddîn İbnü’ş-Şecerî, *el-Emâlî*, thk. Mahmud Muhammed (Kahire: Mktebetü’l-Hâncî, 1991), 1/276-277.

68 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 120-122.

“لَوْلا” edatından sonra gelen müpteda (özne), üç farklı kategoriye ayrılmaktadır:

1. Mutlak bir varlık bildiren müpteda.
2. Kısıtlı bir varlık bildiren müpteda, anlamı haber (yüklem) olmadan anlaşılamayan.
3. Kısıtlı bir varlık bildiren müpteda, anlamı haber olmadan da anlaşılabilen.

A. Mutlak Varlık Bildiren Müpteda: Bu tür müptedanın haberi her durumda hazfedilmektedir. Çünkü anlam her durumda ve şartta geçerlidir. Örnek: “لَوْلا زَيْدٌ لَزَارَنَا عَمْرُو” (eğer Zeyd olmasaydı, Amr bizi ziyaret ederdi.) Burada Zeyd’in hangi durumda olduğu önemli değildir.⁶⁹

B. Anlamı Haber Olmadan Anlaşılamayan Müpteda: Bu tür müptedanın haberi mutlaka zikredilmelidir. Çünkü haber olmazsa anlam belirsiz kalmaktadır. Örnek: “لَوْلا زَيْدٌ غَائِبٌ لَمْ أَزُرْكَ” (eğer Zeyd burada olsaydı, seni ziyaret etmezdim.) Burada “Zeyd” hakkında özel bir bilgi verilmektedir.

- Eğer haber verilmezse, anlam muğlak olur.
- Bu yüzden haberin zikredilmesi zorunludur.⁷⁰

Bu kategoriye giren örneklerden biri de Hz. Peygamber’in şu sözüdür:

“لَوْلا قَوْمُكَ حَدِيثٌ عَنْهُمْ بِكُفْرٍ” (eğer kavmin küfürden yeni çıkmış olmasaydı...) ⁷¹

Burada, kavmin durumunun “küfürden yeni çıkmış olması” önemli bir bilgidir.

- Eğer bu bilgi verilmezse, anlam eksik kalır.
- Bu nedenle haberin zikredilmesi zorunludur.⁷²

C. Kısıtlı Bir Varlık Bildiren Müpteda: Hakkında haber verilen unsurun, kayıtlı bir vasıfla birlikte zikredildiği, ancak bu kayıt kaldırıldığında da anlamın zihin tarafından sezilebildiği örneklerdir.⁷³

69 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 120-121.

70 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 121.

71 Buhârî, 1993, “İlm”, 48 (No. 126).

72 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 120-121.

73 İbn Mâlik, *Şevâhid*, 121.

Bu değerlendirmeler, “لولا” edatının bazen açık bir haberle, bazen de hazfedilmiş bir unsurla birlikte gelebileceğini ve bağlamın bu kullanım çeşitliliğine imkân tanıdığını göstermektedir.⁷⁴

2.11. Hz. Ömer’in Sözü Üzerinden Arapça Dilbilgisine Dair İki Önemli Kural

Hiz. Ömer şöyle demiştir: “إِذَا وَسَّعَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ فَأَوْسِعُوا ... صَلَّى رَجُلٌ فِي إِزَارٍ وَرِدَاءٍ،” (Allah size bolluk ve imkân verdiğinde siz de cömert davranın... Bir kimse peştamal ve urba ile, peştamal ve gömlek ile, peştamal ve kaftan ile namaz kıldı.)⁷⁵ Bu ifadede, Arapça dilbilgisi açısından dikkat çeken iki önemli mesele bulunmaktadır:

1. Geçmiş Zaman Fiilinin Emir Anlamında Kullanılması

Cümlede geçen “صَلَّى رَجُلٌ” (bir adam namaz kıldı) ifadesi, fiil-i mâzî yani geçmiş zaman kipindedir. Ancak burada geçmiş bir olayı anlatmak için değil, “namaz kıl” anlamında emir maksadıyla kullanılmıştır. Yani lafız geçmiş zaman olsa da bağlam itibariyle istek veya tavsiye anlamı taşımaktadır. Bu kullanım tarzı, Arapçada özellikle öğüt verirken veya genel kural ifade ederken tercih edilmektedir.⁷⁶ Benzer bir kullanım şu cümlede de görülmektedir: “اتَّقِ اللَّهَ امْرُؤُ” (bir kimse Allah’tan sakınsın ve iyilik yapsın ki mükâfatlandırılsın.)⁷⁷ Burada da “اتَّقِ” (sakındı) ve “فَعَلَ” (yaptı) geçmiş zaman fiilleri olmasına rağmen, emir ve temenni anlamında kullanılmıştır. Bu tür cümlelerde fiil kipinden ziyade, bağlam anlamı belirlemektedir.⁷⁸

2. Bağlaç “و” Harfinin Hazfı

Hiz. Ömer’in sözünde geçen ifadelerde dikkat çeken bir diğer husus, bağlaç olan “و” harfinin bazı yerlerde kullanılmamasıdır: “فِي إِزَارٍ وَرِدَاءٍ” (peştamal ve urba ile), “فِي إِزَارٍ وَقَمِيصٍ” (peştamal ve gömlek ile), “وَقَبَاءٍ فِي إِزَارٍ” (peştamal ve kaftan

⁷⁴ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 120-122.

⁷⁵ Buhârî, 1311, “Salât” (No. 365).

⁷⁶ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 117.

⁷⁷ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/100.

⁷⁸ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 117.

رجل في إزارٍ ورداء، أو في إزارٍ وقميص، صلى“ gibi örneklerde, aslında cümleler “أَو فِي إِزَارٍ وَقَمِيصٍ، صَلَّى” olabilirdi. Ancak burada bazı bağlaçlar özellikle hazfedilmiştir (yani söylenmeden atlanmıştır).⁷⁹ Arapçada bu tür hazifler, anlam zaten açık ve anlaşılırsa caiz kabul edilmektedir. Bu ifade tarzı, lafzı kısaltmakla birlikte anlatımı daha akıcı ve etkileyici kılmaktadır. Böylece cümlede hem çeşitlilik sunulmuş olur hem de okuyan kişide anlamda bir dağınıklık oluşmamaktadır. İncelenen metin, Arapça dilinde fiil kiplerinin bağlama göre anlam değiştirebileceğini ve bazı bağlaçların anlam net olduğu sürece hazfedilebileceğini göstermektedir. Hz. Ömer’in bu sözündeki üslup, dilin zenginliğini ve inceliğini yansıtmaktadır.⁸⁰

2.12. “إِذَا” ve “وَإِذَا” Sonrası Belirsiz (Nekre) Özne Kullanımı

Arapçada bazen belirsiz (nekre) bir isim, “إِذَا” edatından veya “وَإِذَا”’ından sonra özne olarak kullanılabilir. Bu tür ifadeler, genellikle beklenmedik ya da dikkat çekici durumları anlatmak için kullanılmaktadır. Örneğin, bir sahabe şöyle söylemektedir: “إِذَا رَجُلٌ” (birden ne göreyim! Bir adam namaz kılıyor.)⁸¹ Burada “إِذَا” edatı, beklenmedik bir olayı anlatmak için kullanılmış ve “رَجُلٌ” (bir adam) kelimesi bu bağlamda anlam kazanmıştır.⁸²

Hiz. Âişe şöyle demektedir: “وَدَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبُرْمَةٌ عَلَى النَّارِ” (Hiz. Peygamber içeri girdiğinde, ocakta bir kazan vardı.)⁸³ Bu cümlede de “وَبُرْمَةٌ” (bir kazan) nekre bir kelimedir, ancak hal cümlesi içinde geçtiği için anlamlı hale dönüşmüştür.⁸⁴

2.12.1. Belirsiz Özneye Cümleye Başlamanın Kuralları

Belirsiz bir kelimeyle cümleye başlamak her zaman uygun değildir. Eğer bu kullanım anlam açısından bir yarar sağlamıyorsa, tercih edilmemektedir. Örneğin şu cümle, “رَجُلٌ تَكَلَّمَ” (bir adam konuştu) belirsiz ve sıradan bir adamdan söz ettiği

⁷⁹ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 117.

⁸⁰ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 117.

⁸¹ Buhârî, 1993, “Kusûf”, 11 (No. 1153).

⁸² İbn Mâlik, *Şevâhid*, 98-99.

⁸³ Buhârî, 2012, “Nikâh”, 19 (No. 5087).

⁸⁴ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 99.

için tek başına anlamlı olmamaktadır. Çünkü bu fiil olağan bir şey anlatır ve dinleyicide özel bir anlam ya da dikkat uyandırmamaktadır. Ancak cümlede belirsiz olan bu ismin anlamını belirginleştiren bir bağlam veya ipucu (karîne) varsa, o zaman bu tür kullanımlar belirlilik kazanmaktadır. Örneğin, “رَجُلٌ يُصَلِّي إِذَا” cümlesinde “إِذَا” edatı sayesinde bu adamın namaz kılması olağan değil, dikkat çekici bir hal almaktadır. Böylece cümle anlamlı ve etkileyici olmaktadır.⁸⁵

3. Eserin Gramer Tartışmalarına Yönelik Katkısı

İbn Mâlik, “*Şevâhidü't-tavdîh ve't-tashîh*” adlı eserinde, klasik dönemde kabul gören pek çok nahiv kuralını hadis metinleri ışığında yeniden değerlendirme imkânı sunmaktadır. Bu bağlamda, eser yalnızca birtakım özel rivayetleri açıklamaya çalışmakla kalmamaktadır. Aynı zamanda “kural dışı” sayılan veya “yalnızca şiirde meşru olabilir” diye düşünülen dil yapılarını, hadislerden getirdiği örneklerle savunmaktadır. Böylece Basra ve Kûfe ekolleri gibi yerleşik nahiv otoritelerinin katı hükümlerini yumuşatan veya bazen revize eden bir işlev üstlenmektedir.

3.1. Klasik Kabul ve Sınır Ötesi Örnekler

Arap nahiv tarihinde, şiir örnekleri her zaman en güçlü şahitler arasında sayılmış; “şiirde varsa, dilde de olabilir” şeklinde bir kabul oluşmuştur. Ancak “şiir dışında geçerli değildir” diye atfedilen kimi kullanımlar da mevcuttur. İbn Mâlik, bu hususta Basralı ve Kûfeli ekollerin katı görüşlerine hadislerden örnek getirerek, onların yalnız şiire özgü saydığı biçimlerin nesir ve özellikle hadis dilinde de görülebildiğine işaret etmektedir.

- Klasik nahiv âlimleri bir kısmı, “من” edatını sadece mekân başlangıcı için geçerli addetmiş, “مُدَّ” veya “مُدَّ” gibi edatların zaman başlangıcı için kullanılması gerektiğini savunmuştur.⁸⁶ Ancak İbn Mâlik, hadislerde “من” ifadesinin açıkça zaman bildirici şekilde geldiğini göstererek⁸⁷ “من” yalnız

⁸⁵ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 98-100.

⁸⁶ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 189.

⁸⁷ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 189-190.

mekâna hasredilemez tezini ortaya koymaktadır. Böylece hadisler, eski ekollerin kısıtlı gördüğü bir edat fonksiyonunu genişletmektedir.

Bu örnekler, İbn Mâlik'in dil kullanımında çeşitliliği vurgulayan yaklaşımının özünü yansıtmaktadır. Ona göre, Arapça kural koğuculuğunda şiir tek başına belirleyici olamamaktadır. Benzer şekilde hadisler de aynı değerde deliller sunduğundan, gramerci ekoller, bu metinleri de kural tespitlerinde dikkate almalıdır.

3.2. Hadislerin “Fasih” Olma Değeri

Bir diğer tartışma noktası, hadislerin dil bakımından ne derece güvenilir ve fasih sayılabileceği üzerine odaklanmaktadır. Bazı âlimler, hadislerin uzun rivayet zincirlerinde imlâ veya telaffuz farklılıklarının oluşabileceğini, dolayısıyla dilsel şahid olarak şiir kadar kesin değiller diye düşünmektedir. Ancak İbn Mâlik, *el-Câmiu's-sahîh* gibi senedi güçlü kabul edilen hadislerin dilsel yönden de fasih olduğunu, Kur'an ve şiir gibi dilin doğal kaynakları arasında yer almaları gerektiğini savunmaktadır.⁸⁸

Özellikle, senet bakımından sahih kabul edilen hadislerde “kural dışı” sayılan herhangi bir ifadenin “örneğin muzari-mazi karışımı, nida edatlarının beklenmedik kullanımı, vb.” Arapçanın canlı kullanım zenginliği sayesinde normal olduğunu öne sürmektedir. Yani hadislerde böyle bir ifade yer alıyorsa, bu dilde meşru bir kullanımdır.⁸⁹ Dolayısıyla, İbn Mâlik hadislere, şiir örnekleri kadar değerli bir kaynak gözüyle bakmaktadır.

- Bu duruşun sonucu olarak, “Arapça’da geçerli olan her kural, mutlaka şiir veya eski nesirde bulunmaktadır” fikri yerine, hadislerin de o kuralı doğrulayabileceği anlayışı ortaya çıkmaktadır.
- Aynı zamanda fıkıh-hadis alanlarındaki yorumlarda metin sağlamlığını dilsel açıdan korumak için de “bu rivayet Arapça’ya uymaz, demek ki rivayet doğru değildir” gibi yaklaşımlar yumuşamaktadır. İbn Mâlik'in metoduyla, kaynağı

⁸⁸ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 25, 33, 160, 243.

⁸⁹ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 62-63.

sahih olan hadislerin aslında Arapça açısından da gayet tutarlı örnekler sunduğu ortaya çıkmaktadır.

Dolayısıyla denilebilir ki eser, hadislerin Arap dili zenginliğini yansıtan bir şahit olduğunu savunarak, nahiv kaidelerinin tarihî kaynaklarını Kur'an ve şiirle sınırlamamak gerektiğini göstermektedir.⁹⁰ Böylece hem hadis ilmine hem de nahiv çalışmalarına yeni bir ufuk kazandırmaktadır.

4. Değerlendirme

İbn Mâlik'in "*Şevâhidü't-tavdîh ve't-tashîh*" adlı eseri, yalnızca Buhârî'deki bazı rivayetlerin dilsel zorluklarını veya anlaşılması müşkil addedilen kısımlarını aydınlatmakla kalmamaktadır. Yanı sıra klasik Arap nahvinde yer alan "tartışmalı" veya "istisna" kategorisine sokulan pek çok kuralın, hadis metinlerinde de doğal bir kullanım alanı bulduğunu somut örneklerle vurgulamaktadır. Müellif, Arap dilinde 'kural dışı' kabul edilen pek çok unsurun gerçekte gayet yaygın birer kullanım olduğunu, örnek hadisler üzerinden ısrarla belirtmektedir. Bu yaklaşımın Arap nahvinin gelişimi yanı sıra hadis ilimleri bakımından iki önemli sonucu vardır:

1) Hadislerin, Nahiv Şâhidleri Arasında Önemli Bir Kaynak Olması: Eserde sık sık altı çizilen temel tez, hadis metnlerinin güvenilir rivayet zincirine sahip olması durumunda, dil açısından fasih sayılabilecek bir dönemin örneğini yansıttığıdır. Zira sahabe ve tâbiîn dönemi, Arapçanın henüz bozulmamış ve "lisan-ı fasih" özelliğini koruduğu bir zaman dilimi olarak görülmektedir.

A. Klasik nahiv anlayışı, çoğunlukla kurallarını Kur'an ve şiir etrafında şekillendirmiştir. Nesir kaynakları ve hadisleri ise ikinci planda tutmuştur. Oysa İbn Mâlik, senedi sağlam hadislerin de Kur'an ve şiir kadar güçlü bir dil şahidi olabileceğini ileri sürmektedir. Onun işaret ettiği örnekler⁹¹ hadislerin, kural dışı zannedilen kullanımları meşrû göstermesi bakımından hayli önemlidir.

B. Hadislerin bu şekilde gramer tartışmalarına dâhil edilmesi, Arap dili tarihi ve özellikle eğitiminde hadis metnlerinin de kaynak metin olarak kullanımını

⁹⁰ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 62-64.

⁹¹ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 66-68, 133-134.

teşvik etmektedir. Bu ise alanla alakalı yalnızca şiirle sınırlı bir dil örnekleme sunmak yerine, sözlü kültürün ve gündelik hayatın yansıması olan hadislerden de yararlanma fırsatı vermektedir. Neticede “dili fasih kabul edilen sahabe”nin sözleri, nesir örnekleriyle dilin doğal akışını göstermektedir.

- C. Hadisler, elbette sadece dilsel inceliklerin değil aynı zamanda şer‘î hükümler ve inançla ilgili verilerin de kaynağıdır. Bu metinlerin sahih addedildiği ölçüde, Arapça kullanımının yüksekliği de tarihî ve ilmî güvenilirliği desteklemektedir. Yani, dilsel bakımdan fasih olduğu tespit edilen rivayet, fikhî veya itikadî hüküm çıkarmada tereddütsüz değerlendirilebilmektedir.

2) Klasik Ekollerin Katı Sınırlarının Esnemesi: İbn Mâlik’in eseri, Basra, Kûfe ve Bağdat gibi klasik nahiv ekolleri arasındaki bazı keskin ayrımların, hadislerden alınan yeni şâhidlerle yumuşatılabileceği fikrini güçlendirmektedir. Zira ekoller, genellikle “bu kullanım yalnız şiirde rastlanmakta, nesirde veya düz konuşmada caiz değildir” veya “filan edat sadece mekân ifade etmekte” gibi görüşler beyan etmiştir. İbn Mâlik ise bu gibi katı çerçeveleri, hadislerdeki dil örneklerini ortaya koyarak esnetmektedir:

- A. Hadis metinlerinde kısa cümle yapıları, hazifli ifade, muzari-mazi karışımı vb. tüm bunların şiirden bağımsız olarak kullanılabilmesi, ekollerin “şiire özgülük” veya “nesirde yadırganma” anlayışını sorgulamaya açmaktadır.⁹² Neticede her kullanımın şiirden ibaret olmadığını, Arap toplumunun sözlü kültüründe de yer aldığını göstermektedir.
- B. Eser boyunca gramer kaideleri sadece “şiir öncülüdür” mantığına dayandırılmadığından, ekollerin formel kurallarının hadis örnekleriyle teyit veya tashih edilmesi mümkün hale gelmektedir. Bu da “kural dışı” denilen bir yapının, dilin işleyişinde gayet tutarlı olabileceği anlamına gelmektedir.⁹³ Dolayısıyla Basra ve Kûfe arasındaki görüş ayrılıkları, hadislerde yer alan örnekler ışığında yeniden tartışılabilmektedir.

⁹² İbn Mâlik, *Şevâhid*, 189-190.

⁹³ İbn Mâlik, *Şevâhid*, 133-134.

C. Bu noktada, “bizim ekolümüz bunu kabul etmez” gibi ifadeler, İbn Mâlik’in güçlü hadis delilleri karşısında yeniden formüle edilmek zorunda kalmaktadır. Müellif, hadislerin sözlü gelenekten beslendiği için, şiirin fazlaca kısıtlanmış vezin ve kafiye ihtiyaçlarının ötesinde gerçek konuşma dilini aksettirdiğini belirtmektedir. Klasik ekollerin sınırları, böylece dilin tarihî ve pratik tezahürüyle genişlemiş olmaktadır. Dolayısıyla “*Şevâhidu’t-tavdîh ve’t-tashîh*” hem nahiv ekolleri ve hadis-dil bütünlüğü açısından kritik bir köprü işlevi üstlenmektedir. Müellifin bulguları, Arapça’nın pratikte yaygın olan ve “kural dışı” zannedilen pek çok unsurunun, aslında Arap toplumunun sahih rivayetlerle gelen dil kullanımının yansıması olduğunu göstermektedir. Böylelikle nahiv alanında tarihî katılık aşılarak hadislerin de en az şiir kadar dil tanıklığı gücü taşıdığı fikri güçlendirmektedir.

Sonuç

İbn Mâlik’in *Şevâhidu’t-tavdîh ve’t-tashîh li müşkilâti’l-Câmi’-s-sahîh* adlı eseri, Buhârî’nin *el-Câmi’-s-sahîh*’inde dil açısından müşkil addedilen rivayetleri açıklamaya yönelik görünse de içerdiği çözümlemelerle klasik Arap nahvinde “tuhaf” veya “istisna” sayılan birçok kuralın aslında Arapça kullanımının ayrılmaz bir parçası olduğunu ortaya koymaktadır. Müellif, genellikle şiir veya seçkin edebî metinlere özgü olduğu düşünülen bazı dil örneklerinin hadislerde de yer aldığına dikkat çekmektedir. Tarihî nahiv ekollerinin “kural dışı” ya da “şiire mahsus” gördüğü kalıpların nesir ve sözlü rivayet dilinde de gayet yaygın bulunduğunu ispatlamaktadır. İbn Malik’in ileri sürdüğü örnekler, hadislerin Kur’an ve şiirle birlikte Arap dilinin en güçlü şahitlerinden biri sayılmasını haklı çıkarmaktadır. Ayrıca Basra, Kûfe, Bağdat gibi ekollerin “şiir-nesir” ayrımına dayalı katı görüşlerinin hadisler ışığında esnemeye elverişli olduğuna işaret etmektedir.

Bu yaklaşım, Arapçanın gerçek işleyişini tek yönlü metinlerle sınırlamanın doğru olmadığını ve hadislerin de fasih bir dönemin söz varlığını yansıttığını açıkça göstermektedir. Böylece İbn Mâlik, yerleşik nahiv kurallarının “istisna” olarak gördüğü yapıları hadislerden getirdiği somut örneklerle meşrulaştırırken, sadece nahiv ekollerinin katılığını yumuşatmakla kalmamaktadır. Aynı zamanda

Kur'an'dan sonra hadis rivayetlerini de dil tarihi ve öğretimi açısından önemli bir kaynak konumuna yükseltmektedir. Eser kapsamlı biçimde incelendiğinde, Arapçada kural dışı gibi algılanan pek çok unsurun aslında metin bağlamında ve rivayet yönteminde nasıl doğal biçimde yer aldığına tanık olunmaktadır. Bu da hem Arapça öğreniminde hem de hadislerin itimat edilirliğinde, metinlerin dilsel tutarlılığına ilişkin tartışmalara yeni bir kapı aralamaktadır. Özellikle fıkıh-hadis bağlamında, rivayetlerin dilsel ve gramer boyutunu da göz önüne alarak hüküm çıkarmak isteyen araştırmacılar için bu eser Arap dilinin esnekliğini ve zenginliğini en somut şekilde gösteren özgün bir veri tabanı görevi üstlenmektedir. Bu doğrultuda ele alınan bu çalışmada “eserin gramer tartışmalarına katkısı” ve “eleştirel değerlendirme” başlıkları altında gerçekleştirilen analizler, *Şevâhidu't-tavdih*'in klasik Arap dili çalışmaları içerisindeki yerini daha sağlam temellere oturtmayı aynı zamanda İbn Mâlik'in hadis merkezli yaklaşımının özgün yönlerini görünür kılmayı hedeflemiştir. Son olarak Bilici'nin tezinde yer verilmeyen veya sınırlı biçimde ele alınan “nahiv ekolleri arasında eserin konumu”, “hadislerin delil değerinin tarihî seyri” ve “nüsha karşılaştırmalarına dair ayrıntılı değerlendirilmesi” gibi konularda daha kapsamlı analizlere yer verilebileceği görülmektedir. Hazırlanacak yeni bir makalede, bu eksik noktalara odaklanarak “eserin gramer tartışmalarına katkısı” ve “eleştirel değerlendirme” alt başlıkları altında ilgili genişletmeler yapılabilir. Böylece hem söz konusu eserin literatürdeki yeri daha sağlam temellere oturtulmuş olmakla beraber İbn Mâlik'in klasik nahiv içerisinde hadis eksenli yaklaşımının özgünlüğü net biçimde anlaşılır kılacaktır.

Kaynakça

Akçakoca, Yusuf. “Arapça'da Didaktik Şiir Üzerine Bir İnceleme: el-Lâmiyyetu'l-ef'âl Örneği. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 1393-1416. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1286684>

- Alkan, Ahmed ve Arslan, Adnan. “Hadis Şerhlerinde Şair Katkısı: Mütenebbî Örneği”. *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 941-969.
<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/3250214>
- Bilici, Mustafa. *İbn Mâlik ve Şevâhidu't-tavdîh ve't-tashîh Adlı Eseri*. Konya: Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993/1414.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Kahire: Dârü Ta'sîl, 2012/1433.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Suriye: Dârü'l-Kemâli'l-Muttahide, 1437.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Cemaatü mine'l-ulemâ'. Mısır: el-Matbaatü'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1311.
- Çokyürür, Mehmet Zahid. “The Evidential of the Tradition of the Companions and Tâbi'î in Nahw”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Mayıs 2024), 160-179.
<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/3719860>
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî. *Şevâhidu't-tavdîh ve't-tashîh*. thk. Taha Muhsin. Yemen: Mektebetü İbn Teymiye, 1405.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî. *el-Elfiyye*. thk. Abdülmuhsin b. Muhammed. Medine: b.y., 2021/1442.
- İbnü's-Şecerî, Ebü's-Saâdât Ziyâüddîn. *el-Emâlî*. thk. Mahmud Muhammed. Kahire: Mktebetü'l-Hâncî, 1991/1413.
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr b. Osman. *el-Kitab*. thk. Abdüsselâm Harun. Beyrut: Âlemü'l-Kütüp, ts.
- Şükür, Alaaddin. “Kıraatlerin Nahiv İlminin Teşekkülüne Etkisi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* s.46 (Haziran 2019), 25-57.

Yakup, İmîl Bedî'. *el-Mu'cemü'l-mufasssal fî şevâhidi'l-Arabiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996/1417.

Buhârî'nin Haber-i Vâhid-Umûmü'l- Belvâ İlişkisine Bakışı

Ayhan Çakıroğlu*

Özet

Haber-i vâhid, ilk dönemde “tek kişinin haberi” sonraki süreçte ise “mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber” olarak tanımlanmıştır. Umûmü'l-belvâ ise “çokça karşılaştığı ve toplumda yaygınlaştığı için mükelleflerin kaçınmasının hayli zor olduğu hadiselerle bilinmemesinin âdeten mümkün olmadığı olay veya durumlar” olarak tanımlanır. Haber-i vâhid'in delil değeri, sıhhat ve amel şartları gibi konularda tarihsel süreçte farklı görüşler ileri sürülmüş ve tartışmalar yaşanmıştır. Umûmü'l-belvâ sayılan meselelerde haber-i vâhidin delil değeri tartışma konularından biridir. Hanefiler, sistemleştirdikleri arz yöntemini umûmü'l-belvâ'da vârid olan haberlere de uygulamışlar ve bu tür haberlerle amel etmemişlerdir. Diğer ekoller ve hadisçiler ise senedi sahih bir hadisin gereği ile amel edilmesi gerektiği ve umûmü'l-belvâ'da vârid olmasının hadisle amele bir engel teşkil etmediği görüşündedirler. Ehl-i Hadis'in önemli imamlarından Buhârî'nin de bu konuda hadisçiler ve Hanefiler dışındaki diğer ekollerle aynı görüşte olduğu söylenebilir. Hanefî usûl eserlerinde umûmü'l-belvâ'da vârid olduğu için amele konu olmayan pek çok örnek hadise yer verilmiştir. Namaz esnasında rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılması gerektiği (Ref' u'l-yedeyn), cehrî kılınan namazlarda besmelenin cehrî okunması ve cinsel organa dokunmaktan dolayı abdestin gerekli oluşunu bildiren haberler konu ile ilgili zikredilebilir. Hanefilerin umûmü'l-belvâ'da vârid olduğu için amel etmedikleri örnek hadisler merkeze alındığında, Ref' u'l-yedeyn dışında diğer haberlerle Buhârî'nin de amel etmemesi dikkat çekicidir. Ref' u'l-yedeyn konusunda ise Buhârî “Ref' u'l-yedeyn fi's-şalât” adıyla müstakil bir risale telif etmiş Hanefilere eleştiriler yöneltmiştir. Hanefilerin amel

* Doktora Öğrencisi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, atalhazeynep@gmail.com, orcid.org/0000-0002-4549-6172

etmediği haberlerle Buhârî'nin de amel etmemesi O'nun Hanefîler ile yöntemsal ittifakının değil sıhhat şartlarının bir sonucu olduğu söylenebilir. Zîra O'nun Sahih'inde haber-i vâhid'in delil oluşunu ortaya koyduğu "Ahbâru'l-âhâd" bölümü ve yine "İ'tisâm" bölümünün konu ile ilgili başlıkları incelendiğinde haber-i vâhid'in amele konu olabilmesi için umûmü'l-belvâ'da vârid olmaması gerektiği gibi şart ileri sürdüğü görülmektedir. Bu çalışmada Buhârî'nin Haber-i vâhid-Umûmü'l-belvâ ilişkisine yaklaşımı incelenecektir. Konu ile ilgili daha önce yapılmış müstakil bir çalışmaya rastlayamadığımız belirtilmelidir. Özetle denilebilir ki genelde hadisçiler özelde Buhârî, metne dönük yönleri olsa da büyük oranda senede dayalı olarak sıhhatini tespit ettikleri haberlerle amel etmişler ve Hanefîler gibi söz konusu haberlerin ayrıca umûmü'l-belvâ'da vârid olmaması gibi bir şarta itibâr etmemişlerdir.

Anahtar kelimeler: Buhârî, Hanefîler, Haber-i Vâhid, Umûmü'l-Belvâ

Bukhari's View of the Haber-i Vahid-Umu'l-Belva Relationship

Ayhan Çakıroğlu*

Abstract

In the early period, haber-i vahid was defined as "the report of a single person," while in the later period, it came to be understood as "a report that does not reach the level of mutawatir." Umûmu'l-belvâ is defined as "incidents that frequently occur and spread within society to the extent that it becomes difficult for taxpayers to avoid them, as well as events or situations that are not traditionally known."

* PhD Student, Erzincan Binali Yıldırım University, Institute of Social Sciences, atalhazeynep@gmail.com, orcid.org/0000-0002-4549-6172

Throughout history, different views have been expressed, and discussions have taken place on issues such as the evidentiary value of haber-i vahid, its authenticity, and the conditions for acting upon it. The evidentiary value of haber-i vahid is a subject of debate, particularly in matters classified as umûmu'l-belvâ. The Hanafis applied their systematic method of validation (presentation) to reports related to umûmu'l-belvâ and refrained from acting upon such reports. On the other hand, scholars from other schools and hadith experts held the view that a hadith with an authentic chain of transmission should be acted upon, and its inclusion in umûmu'l-belvâ does not prevent its application. It can be said that Bukhari, one of the prominent imams of Ahl al-Hadith, shared this perspective with hadith scholars and non-Hanafi schools. Hanafi works on usul contain many examples of hadiths that were not acted upon because they were classified as umûmu'l-belvâ. Some examples include the hadiths stating that hands should be raised when going into and rising from ruku during prayer (Raf'u'l-yadayn), that the basmalah should be recited in umûmu'l-belvâ prayers, and that ablution is required after touching the genitals. When examining the hadiths that the Hanafis did not act upon due to their classification as umûmu'l-belvâ, it is noteworthy that Bukhari, except for Raf'u'l-yadayn, also did not act upon these reports. Regarding Raf'u'l-yadayn, Bukhari wrote an independent treatise titled Raf'u'l-yadayn fi's-salât, in which he criticized the Hanafi position. However, it can be said that Bukhari's decision not to act upon certain reports that the Hanafis also did not accept was not due to methodological alignment with them but rather due to his conditions for authenticity. When examining the "Ahbâru'l-âhâd" section of his Sahih, where he presents haber-i vahid as valid evidence, as well as the relevant headings in the I'tisâm section, there is no indication that he required haber-i vahid to be excluded from umûmu'l-belvâ for it to be accepted. This study will analyze Bukhari's approach to the relationship between haber-i vahid and umûmu'l-belvâ. It should be noted that no independent study has been found on this topic. In conclusion, while hadith scholars in general, and Bukhari in particular, had a text-oriented approach, they primarily relied on reports whose authenticity they verified through their chains of transmission.

Unlike the Hanafis, they did not impose a condition that a report must not be classified under umûmu'l-belvâ in order to be accepted.

Keywords: Bukhari, Hanafis, Haber-i Vahid, Umumu'l-Belva

Giriş

İlk dönemde “tek kişinin haberi” sonraki süreçte ise “mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber” olarak tanımlanan¹ haber-i vâhid’in delil değeri, sıhhat ve amel şartları gibi konularda tarihsel süreçte farklı görüşler ileri sürülmüştür.² Umûmü'l-belvâ ise “çokça karşılaşıldığı ve toplumda yaygınlaştığı için mükelleflerin kaçınmasının hayli zor olduğu hadiselerle bilinmemesinin âdeten mümkün olmadığı olay veya durumlar”³ olarak tanımlanır. Umûmü'l-belvâ sayılan konularda haber-i vâhidin delil değeri haber-i vâhid bağlamında tartışılan konularından biridir.

Hanefiler, sistemleştirdikleri arz yöntemini umûmü'l-belvâ’da vârid olan haberlere de uygulamışlar ve bu tür haberlerle amel etmemişlerdir.⁴ Diğer ekoller ve hadisçiler ise senedi sahih bir hadisin gereği ile amel edilmesi gerektiği ve umûmü'l-belvâ’da vârid olmasının hadisle amele bir engel teşkil etmediği görüşündedirler.⁵ Ehl-i Hadis’in önemli imamlarından Buhârî’nin de bu konuda hadisçiler ve Hanefiler dışındaki diğer ekollerle aynı görüşte olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada, daha önce müstakil bir çalışmaya konu olduğunu tespit edemediğimiz Buhârî’nin haber-i vâhid-umûmü'l-belvâ ilişkisine yaklaşımı

1 Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 349.

2 Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri* (İstanbul: Ensar Yay., 2014).

3 Mustafa Baktır, “Umûmü'l-belvâ”, *DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 155.

4 Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 227.

5 Mehmet Ali Yargı, “Fıkıh Usulcülerine Göre Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 141-179., 154.

incelenmiştir. Umûmü'l-belvâ prensibini ilk ortaya koyan ve sonraki süreçte sistemleştiren Hanefiler olduğu için, Hanefilerin konuya yaklaşımı kısaca ve genel hatları ele alınacaktır. Akabinde Buhârî'nin haber-i vâhid ve umûmü'l-belvâ ilişkisine dair teorik yaklaşımı incelenecek; ardından Hanefilerin, umûmü'l-belvâ sebebiyle ma'mûlün bih kabul etmedikleri dokuz mesele ile ilgili haberlere yönelik Buhârî'nin değerlendirmelerine yer verilerek, haber-i vâhid ile umûmü'l-belvâ arasındaki ilişkiye dair bakış açısı ortaya konulacaktır. Ayrıca çalışmada, Ehl-i Rey olarak bilinen Hanefilerle, Ehl-i Hadîs geleneğinin önde gelen isimlerinden olan İmam Buhârî'nin umûmü'l-belvâ bağlamında hadislerle yaklaşımları mukayese edilerek iki ekol arasındaki yaklaşım farklılıkları tahlil edilmeye çalışılacaktır.

1. Hanefilerin Bir “Arz” Kriteri Olarak Umûmü'l- Belvâ

Ehl-i Hadis ekolüne mensup muhaddisler, adalet ve zabt sahibi bir ravinin kendisi gibi bir raviden, Hz. Peygamber'e ulaşan muttasıl bir senetle rivayet ettiği şaz ve muallel olmayan hadisi sahih hadis olarak kabul etmişlerdir.⁶ Dolayısıyla hadisçilere göre *-kriterlerin uygulanmasında aralarında yaklaşım farklılıkları olmakla birlikte-* bir hadisin sahih kabul edilebilmesi için söz konusu şartları taşıması gereklidir.

Hadisçiler dışındaki Hanefî ve Mâlikî ekolleri, haberlerin kabulü ve ma'mûlün bih olabilmesi için söz konusu şartlara ilaveten hadisin metnine dönük bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu ekollere göre haberin kabulü için senedin sahih olması yeterli olmayıp hadis metninin de başka delillerle muhalefet halinde olmaması gerekmektedir.⁷

Umûmü'l-belvâ, insanların ya mütemadiyen karşılaşa geldikleri veya belirli aralıklarla düzenli bir biçimde yerine getirdikleri amelleri ifade eder. Bu tür ameller toplumun geniş kesimleri tarafından ifa edildiği için onlarla ilgili hükümlerin bilinmesi zaruridir. Dolayısıyla Hanefiler, haber-i vâhid ile sabit umûmü'l-belvâ

6 Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhuddîn eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs (Mukaddime)* (Dımaşk: Daru'l-Fikr, Nûreddin İtr (thk.), 1406), 270-271.

7 Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye 'inde ashâbi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî* (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1399), 246

mahiyetindeki ameller ile ilgili hükümleri makbul saymamışlardır. Zira umûmî ve yaygın bir uygulamanın dayandığı hüküm, mütevâtir ve meşhur bir haberle sabit olmalıdır.⁸

Hanefilerin umûmü'l-belvâ yaklaşımları haberlerdeki inkıtâ anlayışlarının bir sonucudur. Hanefiler haberlerde biri zâhirî, diğeri bâtinî olmak üzere iki tür inkıtâ'dan söz etmektedirler. Mürsel hadisler zâhirî inkıtâyâ örnek verilebilir.⁹ Bâtinî inkıtâ, haberin kendisinden daha güçlü bir delille muâraza halinde olması ya da râvideki bir kusur sebebiyle meydana gelir. Daha güçlü bir delille muâraza sebebiyle olan bâtinî inkıtâ ise haber-i vâhidin kitaba ve meşhur sünnete muhâlif olması, umûmü'l-belvâ'da vârid olması gibi durumlarda söz konusudur.¹⁰

Hanefi geleneğe özgü bir terim olan manevi inkıtâ'nın bir şekli de *-yukarıda temas edildiği gibi-* herkesin bilmesi gereken bir konunun garîb bir haberle sabit olmasıdır.¹¹ Diğer bir deyişle Hanefiler, haberin umûmü'l-belvâ'da vârid olmasını haberdeki manevi inkıtâ'nın bir türü olarak değerlendirmişlerdir.

Hanefiler, umûmü'l-belvâ'da vârid olan haberlerle amel etmemeleri konusunda çeşitli gerekçeler ileri sürmüşlerdir.¹² Hanefilerin bu prensibine çeşitli itirazlar ve Hanefilerin cevapları da söz konusudur.¹³ Hanefilerin meşhur haber anlayışları dikkate alındığında umûmü'l-belvâ'da vârid olan haber-i vâhidlerle amel etmemeleri tutarlı bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir.¹⁴

8 İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 176.

9 Muhammed b. Ahmed Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Ebû'l-Vefâ el-Efganî (thk.), 1414), I, 359.

10 H. Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid", *DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 358.

11 İshak Emin Aktepe, "Ebu Hanife Ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (115M.S.), 2012., 126.

12 Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, 227, 228.

13 Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 178, 179.

14 Yargı, "Fıkıh Usulcülerine Göre Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler", 178, 179; Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, 230.

Hanefilerin umûmu'l-belvâ prensibine dayanarak amel etmedikleri haberler arasında şunlar sayılabilir:¹⁵

Cinsel organa dokunmak (Mess-i zeker), ateşte pişen şeyleri yemek, mahremi olmayan kadına dokunmak ve cenaze taşımaktan dolayı abdestin, cenaze yıkamaktan dolayı ise boy abdestinin gerekli olduğunu bildiren hadisler ile besmele çekmeyenin abdestinin olmadığını ifade eden, namazda besmelenin açıktan okunması, ezanın ikişer ikişer, kametin birer birer okunması, namazda rükûdan önce ve sonra ellerin kaldırılması (ref'ul- yedeyn) gerektiğini belirten hadisler ve sabah namazında kunut duasının okunması ile ilgili hadis.

Hanefiler, umûmî belvâ kapsamında vârid olan bir haberin meşhur olmaması hâlinde, bu haberde yer alan emir ve nehiy ifadelerini farklı değerlendirmişler; haberlerdeki emirleri vücûba değil nedb ve istihbâba, nehiyleri ise tahrîme değil kerâhate hamletmişlerdir. Zira böyle bir haberdeki emir ve nehiyler vücûb ve tahrîm ifade etseydi bunun selef arasında şöhret bulması beklenirdi. Buna karşın cumhur bu tür haberlerin meşhur olmamasını onun bağlayıcılığına zarar veren bir unsur olarak değerlendirmemişlerdir. Zira cumhura göre haber-i vâhid sahih ise onunla amel gerekli olur ve meşhur olmaması gerekçe gösterilerek Rasûlüllah'ın bu tür haberlerle sâbit emirleri terk edilemez.¹⁶

2. Buhârî'ye Göre Haber-i Vâhid- Umûmü'l-Belvâ İlişkisi

Hadisçiler, Hanefilerin umûmü'l-belvâ prensibine itibar etmemişlerdir. Zira haber-i vâhidin hüccet oluşuna yönelik ortaya konulan deliller haberin, umûmü'l-belvâ'da varid olup olmaması arasında ayırım yapmaksızın kabulünü gerektirmektedir. Çünkü haberin râvisi âdil ve sika olduğu için haber de zann-ı gâlib ile doğrudur. Bu itibarla âdil ve sika râvinin haberi umûmü'l-belvâ'da vârid olsun ya da olmasın her hâlükârda kabul edilir.¹⁷

15 Ramis SHAMILOV, *Hanefî Ekolünde Umûm'ü-l Belvâya Aykırılık Sebebiyle Haberi Vahid İle Amel Edilmemesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021), 48-68

16 Ünal, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 176, 177.

17 Abdülmecîd, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye*, 249.

Buhârî'ye gelince O'nun haber-i vâhid'in hücciyetini ortaya koyduğu *Ahbâru'l-âhâd* bölümünde, haber-i vâhid'in kabulü ve amel şartları arasında, umûmü'l-belvâ'da vârid olmaması gibi bir şartı kabul etmediği söylenebilir. Nitekim “*Son derece doğru sözlü bir kişinin ezan, namaz, oruç ve bunlara benzer farzlar ve dini hükümler hakkında haberlerinin geçerli olduğu babı*”¹⁸ ifadesiyle oluşturduğu bab başlığında haberin kabulü ve gereğiyle amel edilebilmesi için râvinin, sadûk “*son derece doğru sözlü*” olma niteliği taşımasının gerekliliğini ortaya koyarken, umûmü'l-belvâ prensibinden söz etmemiştir.

Buhârî'nin, “*Bazı sahâbîlerin Peygamber (s.a.v)'i ve İslam uygulamalarını her zaman izleyebilir olmamalarına rağmen, “Nebi (s.a.v)'in hükümleri herkesin gözü önünde gerçekleşiyordu” diyen kimselere karşı delil*”¹⁹ ifadesiyle oluşturduğu ve Hz. Peygamber'den gelen haberlerin kabulü için tevâtürü şart koşan Râfızîler ve Hâricîlerin görüşlerini reddetmek amacını taşıdığı ifade edilen²⁰ bab başlığı, aynı zamanda Hanefîlerin umûmü'l-belvâ prensibine bir reddiye olarak da değerlendirilmektedir.²¹ Nitekim Buhârî, bab başlığının altında Hz. Ömer ve Ebû Hüreyre ile ilgili yer verdiği iki hadisle²² “*sahâbe-i kirâm'ın ileri gelenlerinin bile bazı konulardaki sünnete ait ilke ve uygulamayı bilemediklerini, diğer sahâbîlerden bunları öğrendiklerini ve gereğiyle amel ettiklerini, netice itibariyle de tevâtür şartlarına sahip olmayan haber-i vâhidle amel etmenin ashâb döneminden beri kabul ve uygulama olarak bize kadar intikal etmiş bir gerçek olduğunu ortaya koymaktadır.*”²³

18 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahihu'l-Muhtasar min Umûri Resûlillahi ve Sünenihi ve Eyyâmihî* (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır (thk.), 1422), “Ahbâru'l-âhâd”, 1.

19 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Sahih.*, “İ'tisâm”, 22.

20 Ebû'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik İbn Battal, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, Ebû Temim Yasir b. İbrâhîm (thk.), 2000), X, 384; Şemseddin Muhammed b. Yusuf Kirmânî, *el-Kevâkıbü'd-derâri fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1401), XXV, 79; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîh-i'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, Abdülkadir Şeybe el-Hamd (thk.), 1421), XIII, 321.

21 Abdülmecîd, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye.*, 249.

22 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Sahih.*, “İ'tisâm”, 22.

23 İsmail Lütfî Çakan, *Müslüman Kimliği* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2007), 166.

Hanefilerin umûmü'l-belvâ prensibi gereğince amel etmedikleri haberlerle ilgili Buhârî'nin yaklaşımı şu şekilde tahlil edilebilir:

Cinsel organa dokunmaktan (mess-i zeker) dolayı abdest: Buhârî, Bûsre binti Safvân'dan nakledilen “*Zekerine dokunan abdest alsın*” hadisi²⁴ şartlarına uygun olmadığı için *Sahih*'inde yer vermemiştir. Zira hadis, tariklerdeki raviler arası *semâ* problemi sebebi ile münkatı' olarak değerlendirilmektedir.²⁵

Ateşte pişen şeyleri yemekten dolayı abdest: Buhârî, ateşte pişen yemekleri yemekten dolayı abdest almak gerektiğini ifade eden hadislerle²⁶ ravide aradığı şartlar ve hadisin senedindeki ittisal sorunu sebebi ile yer vermemiştir.²⁷ Buna karşın Buhârî, “*Kuzu eti ve sevîkten ötürü abdest almayan kimse bâbı. Ebubekir, Ömer ve Osman (ateşin temas ettiği şeylerden) yer ve abdest almazlardı.*”²⁸ bâb başlığı ve delil olarak zikrettiği rivayetlerle ateşte pişen yemeklerden yemenin abdesti gerektirmeyeceği görüşünde olduğunu belirtmiştir.

Cenaze taşımaktan dolayı abdest, yıkamaktan dolayı ise boy abdestinin gerekli oluşu: Ebu Hureyre'den nakledilen “*Ölü yıkayan abdest alsın*”²⁹ rivayetinin “*onu taşıyan da abdest alsın*”³⁰ şeklindeki ziyâdeli hali de kaynaklarda yer almaktadır. Buhârî hadisin her iki şekline de *Sahih*'inde yer vermemiştir. Zira O'na göre bu konuda sahih herhangi bir rivayet yoktur. Ebu Hureyre rivayeti ref'- vakf ihtilafından dolayı senedi muztarib bir rivayettir. Buhari mevkuf rivayeti tercih etmiştir.³¹

24 Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Halebî, Ahmed Muhammed Şakir vd. (thk.), 1975)., “Tahâre”, 61, 62; Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-âlemiyye, Şuayb Arnaût vd. (thk.), 2009)., “Tahâre”, 70.

25 Muhammed Râyik Salih Halîl, *İ'râdu'l-imam el- Buhârî ani'l-hadîsi'l-asli fi'l-bâbi fi'l-Câmi'i's-sahîh-dirâse te'siliyye tatbikiyye-* (Ürdün: Dâru'l-fârûk, 2022)., 365- 372.

26 Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (thk.), ty)., “Hayz”, 90; Tirmizî, Muhammed b. İsâ, Sünen., “Tahâre”, 58, 59.

27 Halîl, *İ'râdu'l-imam el- Buhârî ani'l-hadîsi'l-asl.*, 430- 437.

28 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Sahîh.*, “Vudû” 50. *بَابُ مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ مِنْ لَحْمِ الشَّاةِ 50. وَالسَّوِيْقُ وَأَكَلَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فَلَمْ يَتَوَضَّأُوا*

29 Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen.*, “Cenâiz”, 17.

30 Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen.*, “Salat”, 231.

31 Halîl, *İ'râdu'l-imam el- Buhârî ani'l-hadîsi'l-asl.*, 194-197.

Mahremi olmayan kadına dokunmaktan dolayı abdest: Buhârî, “*Erkeğin hanımını öpmesi ve eliyle ona dokunması mülâmesedendir. Bu yüzden kim hanımını öper yahut eliyle ona dokunursa abdest alsın.*”³², “*Eşini öpen kişi abdest alsın*”³³ şeklinde kişinin kendi eşine dokunması sebebi ile abdest alması gerektiğini ifade eden rivayetlere *Sahih*’inde yer vermediği gibi mahremi olmayan kadınlara dokunmaktan dolayı abdestin gerekliliğini ifade herhangi bir rivayete de yer vermemiştir. Buhârî’nin kendi eşine ya da mahremi olmayan bir kadına dokunmayı abdesti gerektiren bir durum olarak değerlendirmede olduğu görüşünde olduğu söylenebilir.³⁴

Buhârî, abdesti bozan durumlara ilişkin görüşünü, Kitabü’l-Vudû’da, “*Abdestin yalnızca ön ve arkadan çıkan şey sebebiyle gerekli olduğunu kabul eden kimselerin görüşü*”³⁵ diye ifade ettiği bab başlığında ortaya koymuştur. Bab başlığındaki görüşünü “...yahut biriniz tuvaletten gelirse...”³⁶ ayeti ile temellendiren Buhârî, bab başlığında fikhî görüşüne uygun muallak hadis ve eserlere de yer vermiştir. Buhârî’nin meseleyi Kur’an’ın konuya ilişkin ayetine³⁷ uygunluk kriteri çerçevesinde ele aldığını, ayeti de umûm üzere anlayıp yorumladığını ve abdesti bozan durumları ön ve arkadan çıkan şeylerle sınırlandırdığını görmekteyiz. Buna göre Buhârî’nin bab başlığındaki maksadı iki madde halinde ortaya konulabilir:³⁸ 1. Mu’tad olarak idrar, dışkı gibi önden ve arkadan çıkan şeylerden ya da mu’tad olmayarak makattan kurtçuk veya cinsel organından bit ya da gaz çıkması gibi

32 Mâlik b. Enes, Ebû ‘Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî (ö.179/796), *el-Muvatta’* (Beyrut: Dâru İhyâ’ it-türâsi’l-‘Arabî, 1406), „Tahâre”, 64.

33 Mâlik b. Enes, Ebû ‘Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî (ö.179/796), *el-Muvatta’* „Tahâre”, 65.

34 Nûr Hasan Abdülhalîm Kârût, *Fikhü’l-imâmî’l-Buhârî fi’l-vudû ve’l-gusûl mukârinen bi-fikhi eşhûri’l-muhaddîsîne* (Mekke: Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, 1991), 346.

35 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Sahih*., „Vudû”, 34.

35 Buhari, Vudû 34.

باب مَنْ لَمْ يَزِ الْوُضُوءَ إِلَّا مِنَ الْمَخْرَجَيْنِ مِنَ الْقَيْلِ وَالْثَّبْرِ وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى {أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ وَقَالَ غَطَاءٌ فِيمَنْ يَخْرُجُ مِنْ دُبُرِهِ الشُّوْدُ أَوْ مِنْ ذَكَرِهِ نَحْوُ الْقَمَلَةِ يُعِيدُ الْوُضُوءَ وَقَالَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ إِذَا ضَجَّكَ فِي الصَّلَاةِ أَغَادَ الصَّلَاةَ وَلَمْ يُعِدِ الْوُضُوءَ وَقَالَ الْحَسَنُ إِنَّ أَخَذَ مِنْ شَعْرِهِ وَأَطْفَأَهُ أَوْ خَلَعَ خُفَّيْهِ فَلَا وَضُوءَ عَلَيْهِ وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ لَا وَضُوءَ إِلَّا مِنْ حَدَثٍ وَيَذْكُرُ عَنْ جَابِرٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ فِي غُرُوءٍ ذَاتَ الرِّقَاعِ فَرَمَى رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَنَزَفَهُ الدَّمُ فَرَكَعَ وَسَجَدَ وَمَضَى فِي صَلَاتِهِ وَقَالَ الْحَسَنُ مَا زَالَ الْمُسْلِمُونَ يُصَلُّونَ فِي جِرَاحِهِمْ وَقَالَ طَاوُسٌ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ وَغَطَاءٌ وَأَهْلُ الْحِجَازِ لَيْسَ فِي الدَّمِ وَضُوءٌ وَغَسَنَ ابْنُ عُمَرَ بَثْرَةً فَخَرَجَ مِنْهَا الدَّمُ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ وَبَرَّقَ ابْنُ أَبِي أَوْفَى دَمًا فَمَضَى فِي صَلَاتِهِ وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ وَالْحَسَنُ فِيمَنْ يَخْتَجِمُ لَيْسَ عَلَيْهِ إِلَّا غَسْلُ مَخَاجِمِهِ

36 Nisa Suresi, 4/ 43; Mâide Suresi, 5/ 6. Kârût, *Fikhü’l-imâmî’l-Buhârî fi’l-vudû ve’l-gusûl*.

37 Nisa Suresi, 4/ 43; Maide Suresi, 5/ 6.

38 Kârût, *Fikhü’l-imâmî’l-Buhârî fi’l-vudû ve’l-gusûl*., 340.

durumlardan dolayı abdest bozulur. 2. Arkadan ve önden çıkmayan şeylerden dolayı abdest bozulmaz. Dolayısıyla erkeğin cinsel organına dokunmasıyla, kadına dokunmakla, ağız dolusu kusmakla, vücuttan kan çıkmakla, hacamat yaptırmakla, namazda gülmekle vb. şeylerle abdest bozulmaz.

Besmele çekmeyeninin abdestinin olmadığını ifade eden rivayet: “*Besmele çekmeyeninin abdesti yoktur*”³⁹ hadisinin bütün tarikleri ve şâhitleri Buhârî’ye göre sahih değildir. Tirmîzî’nin tahrir ettiği Saîd b. Zeyd hadisi ile ilgili Buhârî’nin “*Ahsenü şey’in fi hazel bab...*” ifadesi mutlak bir tashîh anlamı taşımaz. Hadisin bazı ravileri zayıftır. Ebu Hureyre’den nakledilen hadisin en sağlam tariki inkıtâ ile illetlidir.⁴⁰

Namazda besmelenin açıktan okunması: Buhârî, “*Başlangıç tekbirinden sonra ne söyler*”⁴¹ ifadesi ile oluşturduğu bab başlığı altında Enes b. Mâlik’in: “*Hiz. Peygamber, Ebu Bekir ve Ömer namaza hep el-hamdü lillâhi rabbil âlemin diyerek başlarlardı*” sözüne ve Ebû Hureyre’den nakledilen bir rivayete yer vermiştir. Buhârî’nin bab başlığı ile namazda besmelenin cehrî değil gizli okunması görüşünde olduğu ve besmelenin açıktan okunması gereğini ifade eden rivayetlerin⁴² sahih olmadığına işaret ettiği söylenebilir.⁴³

Ezanın ikişer ikişer, kametin birer birer okunması: Buhârî, “*Ezan lafızlarının ikişer ikişer okunması*”⁴⁴ ve “*Kad kâmetissalât ifadesi hariç kâmet lafızlarının birer defa söylenmesi*”⁴⁵ bab başlıkları ile ezan lafızlarının ikişer, kamet lafızlarının ise birer defa tekrarlanması görüşünde olduğunu beyan etmiştir. Konu ile ilgili Enes b. Mâlik’ten nakledilen “*Bilâl’e ezan lâfızlarını ikişer ikişer; kâmet lâfızlarını da birer*

39 Tirmîzî, *Muhammed b. İsa, Sünen.*, “Tahâre”, 20; Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as es-Sicistânî, *Sünen.*, “Tahâre”, 48.

40 Halîl, *İ’râdu’l-imam el-Buhârî ani’l-hadîsi’l-asl.*, 247-251.

41 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Sahih.*, “Ezan”, 89.

42 Ebû Abdurrahmân Aḥmed b. Şu‘ayb el-Ḥorasânî en-Nesâî, *el-Muctebâ mine’s-Sünen es-Sünenü’s-Suğrâ* (Halep: Mektebetü’l-Maṭbû‘âtü’l-İslâmiyye, Abdulfettâh Ebû Gudde (nşr.), 1406), “İftitah”, 21.

43 Zekerîyya Şa‘ban Haneş el-Kubeysî, *el-İ’lâlü’l-işârî fi tevbîbâti’l-Buhârî* (Cidde: Merkezü’s-Sünne ve’t-türâsi’n-Nebevî, 2019), 59-62.

44 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Sahih.*, “Ezan”, 2. - بَابُ الْأَذَانِ مَثْنًى مَثْنًى.

45 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Sahih.*, “Ezan”, 3. - بَابُ الْإِقَامَةِ وَاجِدَةً إِلَّا قَوْلَهُ فَدَّ. قَامَتِ الصَّلَاةُ

birer söylemesi emrolundu; yalnız “Kad kâameti’s-salâtü” lafzı müstesna (ki onu iki defa söylemekle emrolundu)” hadisini delil olarak zikretmiştir. Buhârî bu konuda, ezan ve kâmet lafızlarının aynı şekilde ikişer ikişer okunacağı görüşünde olan⁴⁶ ve Enes b. Mâlik’ten nakledilen rivayeti umûmü’l-belvâ kriteri dolayısıyla ma’mûlün bih görmeyen Hanefîlerle ihtilaf etmiştir.

Sabah namazında kunut duasının okunması ile ilgili hadis: Buhârî, “Vitr” bölümünde “Rükûdan önce ve sonra kunut”⁴⁷ başlığı ile kunut konusuna yer vermiş ve başlık altında yer zikrettiği rivayetlerin muhtevâsı ile kunutun rükûdan önce ya da sonra okunması meselesini açıklığa kavuşturmaya çalışmış; rükûdan önce kunutun yaygın bir uygulama olduğunu fakat Hz. Peygamber’in bir süre rükûdan sonra da kunut duası okuduğunu belirtmiştir.

Buhârî’nin, “Rükûdan önce ve sonra kunut” başlığı altında kunut dualarını sabah namazıyla kayıtlamaması ve bu konuyu “Vitr” bölümünde zikretmesi, onun kunut duasının yıl boyunca vitir namazında okunması gerektiği kanaatini benimsediğine işaret etmektedir.⁴⁸ Bu yaklaşım, Hz. Peygamber’in bir dönem sabah namazında kunut duası okuduğu, ancak bu uygulamanın daha sonra neshedildiği ve kunutun esasen vitir namazına mahsus bir uygulama olduğu yönündeki Hanefî görüşüyle⁴⁹ paralellik arz etmektedir. Dolayısıyla Buhârî’nin bu tercihi, onun söz konusu meselede Hanefîlerle görüş birliği içerisinde olduğunu göstermektedir. Nitekim Buhârî, Hanefîler gibi sabah namazında kunut uygulamasının neshedildiği görüşündedir.⁵⁰

Hanefî usûl eserlerinde belvânın umûmî olduğu konularda vârid olduğu gerekçesiyle amel edilmeyen ve örnek olarak zikredilen dokuz fikhî mesele ile ilgili

46 Shamılov, *Hanefî Ekolünde Umûm’ü-l Belvâya Aykırılık Sebebiyle Haberi Vahid İle Amel Edilmemesi.*, 56.

47 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Sahîh.*, “Vitr”, 7. بَابُ الْقُتُوبِ قَبْلَ الرُّكُوعِ وَتَعْدَهُ.

48 Muhammed Abduh Muhammed Zühûr, *Fikihü’l-imâmi’l-Buhârî fî kitâbi’l-cumu’ati, el-hayfi, el-ideyni, el-vitri min Câmi’ihi’s-sahîh* (Mekke: Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002)., 308-312.

49 SHAMILOV, *Hanefî Ekolünde Umûm’ü-l Belvâya Aykırılık Sebebiyle Haberi Vahid İle Amel Edilmemesi.*, 57-60.

50 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Sahîh.*, “Tefsir-i Sûreti Âl-i İmran (3)”, 9- باب : {لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ}.

haber-i vâhidlerle iki konu hariç Buhârî de amel etmemiş ve Hanefilerle ittifak etmiştir. Buhârî'nin “Ezanın ikişer ikişer, kametin birer birer okunması” konusu ile “rükûya giderken ve rükûdan kalktıktan sonra ve ikinci rek’attan kalkışta ellerin kaldırılması” konusunda (refu’l-yedeyn) Hanefilerle ihtilaf ettiğini görmekteyiz.

“Refu’l-yedeyn” konusunda cumhûr ile aynı görüşü paylaşan⁵¹ Buhârî, konu ile ilgili “Başlangıç tekbiri getirdiğinde, rükûya gittiğinde ve rükûdan kalktığı anda elleri kaldırmak”⁵² ve “(Tahiyyât sonrası) ikinci rek’attan kalkarken elleri kaldırmak”⁵³ şeklinde bâb başlıkları oluşturmuş ve başlıklar altında Abdullah b. Ömer ve Mâlik b. Hüveyris’ten nakillerde bulunarak Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu durumlarda ellerini kaldırdığını ifade etmiştir.

Buhârî, telif etmiş olduğu, “*Ref’ü’l-yedeyn fi’s-salat*.”⁵⁴ adlı risalesinde konuyu daha geniş bir çerçevede ele almış, risalenin mukaddimesinde uygulamaya karşı çıkanları sert bir dille⁵⁵ eleştirmiş ve Yüce Allah’ın pek çok ayette Resûlü’ne ittiba ve itaat edilmesini emretmesine rağmen mezkûr uygulamaya karşı çıkanların Resûlullah’a muhalefet ederek bid’at çıkardıklarını belirtmiştir.⁵⁶ Buhârî’nin mukaddimedeki eleştirilerinin Ebu Hanife ve arkadaşlarından birine ya da

51 Hamit Sevgili, *İmam Buhârî’nin Fıkıh Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2015), 230.

52 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Sahîh.*, “Ezan”, 82. بَابُ رَفْعِ الْيَدَيْنِ إِذَا كَبَّرَ وَإِذَا رَفَعَ

53 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Sahîh.*, “Ezan”, 84. بَابُ رَفْعِ الْيَدَيْنِ إِذَا قَامَ مِنَ الرُّكُوعَيْنِ

54 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Ref’ü’l-yedeyn fi’s-salat* (Beyrut: Dar-u İbn Hazm, Bediuddin Râşidî (hms.), 1416).

55 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Ref’ü’l-yedeyn.*, 18-20. Buhârî, mukaddimede şu ifadelere yer vermiştir: “Bu risale, namazda rükûya gitme ve rükûdan kalkma esnasında ellerin kaldırılmasını kabul (Refu’l-yedeyn) etmeyen ve kendisini ilgilendirmeyen bir şeye zorlama ile konuyu acemler (Arap olmayanlar) için içinden çıkılmaz, anlaşılmaz hale getiren kimselere reddiyedir. Halbuki konu, Rasûlullah’ın (s.a.v) fiili ve sözü olarak sabit olduğu gibi, sahâbîlerinin fiil ve rivayetleri ile de sabit olmuş sonra tabiiler böyle yapmışlar ve selef âlimler de onlara uymuştur. Yine bu konu, sika kimselerden, adil ve sika halefin rivayeti yolu ile sahih haberlerle gelmiştir. Allah Teâla onlara rahmet eylesin. Rasûlullah (s.a.v)’ın sünnetlerine olan nefretlerinden dolayı gönüllerinde kin, kalbinde sıkıntı bulunan kimselere de Allah va’dini gerçekleştirsin. Zira onlar, kibirlenmeleri ve her şeyleri ile bulaştıkları bid’at ve aldatmak üzere çevrelerine topladıkları acemlere gösterdikleri yakınlık sebebi ile sünnet ehline düşmanlık etmelerinden dolayı bunu hak etmişlerdir.”

56 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Ref’ü’l-yedeyn.*, 18-20.

Buhârî'nin yaşadığı Maverâünnehir bölgesindeki Hanefî mezhebi mensuplarına yönelik olabileceği konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür.⁵⁷

Buhârî, mukaddimede “*Ref’u’l-yedeyn*”e karşı çıkanlara yönelik sert eleştirisinden sonra: “*Ümmetimden bir grup hak üzere bulunmaya devam edecektir. Kendilerini yardımsız bırakanlar ve muhalefet eden kimselerin muhalefeti onlara zarar veremeyecektir.*”⁵⁸ hadisine ve Müslümanlara, Hz. Peygamber’e itaati farz kılan ayetlere⁵⁹ yer vermiştir. Akabinde Buhârî, “*Ref’u’l-yedeyn*” konusunu tartışmaya başlamış ve rükûya giderken ve rükûdan kalkma esnasında ellerin kaldırılması gereğini ifade eden delilleri sıralamıştır. Hz. Ali (r.a)’den gelen rivayete yer veren⁶⁰ Buhârî, aynı şekilde on yedi sahabîden de rükûda ellerini kaldırdıklarına dair rivayetler olduğunu belirterek bu sahabilerin⁶¹ isimlerini saymıştır. Akabinde: “*Rasûlullah (s.a.v)’ın ashâbı, namazda ellerini kaldırıyorlardı. Bir kişi dışında Hz. Peygamber’in ahabından hiç kimse bundan istisna edilmemiştir. Ehl-i İlim nezdinde Nebi (s.a.v)’nin ahabından birinin bile ellerini kaldırmadığı sabit olmamıştır.*” ifadesi ve Mekke, Hicaz, Irak, Şam, Basra, Yemen ve Horasan

57 Abdülmecîd, *el-İtticâhâtü’l-fikhiyye.*, 581.

58 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Ref’ü’l-yedeyn.*, 20.

59 Buhârî'nin yer verdiği ayetlerin mealleri şu şekildedir: “Peygamber size ne verirse onu alın, neyi yasaklarsa ondan da kaçın!” Haşr sûresi, 59/7.

“Kim Peygamber’e itaat ederse, Allah’a itaat etmiş olur” Nisâ sûresi, 4/ 80.

“Hayır Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan anlaşmazlıklarda seni hakem tayin edip verdiği hükmü, içlerinde hiçbir sıkıntı duymadan kabul edip teslim olmadıkları sürece tam mü’min olamazlar” Nisâ sûresi, 4/65.

“Peygamber’in emrine muhâlefet edenler, fitneye ya da can yakıcı bir azaba uğramaktan çekinsinler” Nûr sûresi, 24/ 63.

“Allah’a ve kıyamet gününe kavuşacağını uman sizler için Allah’ın Resûlü’nde güzel bir örnek vardır” Ahzâb sûresi, 33/21.

“Dedi ki: Birbirinize düşman olarak hepiniz oradan (cennetten) inin! Artık benden size hidayet geldiğinde, kim benim hidayetime uyarsa o sapmaz ve bedbaht olmaz.” Tâhâ Suresi, 20/ 123

60 Hz. Ali (r.a)’den gelen rivayet şöyledir: “Rasûlullah (s.a.v), namaz için tekbir aldığında ellerini omuz hizasına kaldırırdı. Yine rükûya girmek istediğinde, başını rükûdan kaldırdığında ve ilk iki rek’attan sonra da aynısını yapardı.”

61 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Ref’ü’l-yedeyn.*, 22, 23. Buhârî'nin isimlerini zikrettiği sahâbiler şunlardır: Ebu Katâde el-Ensârî, Ebû Useyd es-Sâ’idî el-Bedrî, Muhammed b. Mesleme el-Bedrî, Sehl b. Sa’d es-Sâ’idî, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbâs, Enes b. Mâlik, Ebû Hüreyre ed-Devsî, Abdullah b. Amr b. el-Âs, Abdullah b. ez-Zübeyr, Vâil b. Hucr el-Hadramî, Mâlik b. el-Huveyris, Ebû Mûsâ el-Eş’arî, Ebû Humeyd es-Sa’idî, Hz. Ömer, Hz. Ali, Ümmü’l-Derdâ (r.anhüm)

âlimlerinin⁶² pek çoğundan “*Ref’u’l-yedeyn*” ile ilgili rivayetler naklettik ifadesi⁶³ ile bazı ilim adamlarının bu konuda icmâ iddiasında⁶⁴ bulunduklarını ifade etmiştir.

“*Ref’u’l-yedeyn*” konusunda muhalif görüşte olanların, Ali b. Ebi Talib, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Mesûd ve Berâ b. Âzib’ten gelen iftitah tekbiri dışında ellerin kaldırılmayacağını ifade eden rivayetlere dayandığını, mezkûr sahâbîlerden aksine rivayetler de nakledildiğini belirten Buhârî, muhaliflerin görüşlerini dayandırdıkları delilleri şu gerekçelerle çürütmeye çalışmıştır:

Buhârî, Hz. Ali’nin ellerini kaldırdığına dair rivayeti zikretmiş⁶⁵ ve ilk tekbirde ellerini kaldırıp sonra bir daha kaldırmadığına dair Ebu Bekir en-Nehşeli’den gelen rivayeti, Süfyan es-Sevri’nin, “*münker*” olarak değerlendirdiğini belirtmiştir.⁶⁶ Ayrıca Ebu Bekir en-Nehşeli’den gelen rivayeti “müsbitin nâfiye tercihi” kaidesine göre de reddetmiş ve kaideyi şu şekilde açıklamıştır; İki kişi bir raviden rivayette bulunur da birisi: “*şöyle yaptığını gördüm*”, diğeri: “*görmedim*” derse, “*şöyle yaptığını gördüm*” diyenin rivayeti olaya şahit olduğu için delil olur, diğerininki olmaz. Zira o rivayeti ezberleyememiştir.⁶⁷ Akabinde bu kaideyi şu örnekle temellendirmiştir: “Bilal (r.a), Hz. Peygamber’i Kâbe içinde namaz kılarken gördüğünü ifade etmesine karşın Fazl b. Abbas (r.a), kılmadığını söylemiştir. Âlimler, olaya şahit olan ve Hz. Peygamber’i Kâbe’de namaz kılarken gördüğünü açıkça ifade eden Bilal’in rivayeti ile amel etmişler, ezberleyemediği gerekçesi ile olayı görmediğini söyleyen sahâbînin sözüne iltifat etmemişlerdir.⁶⁸

62 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Ref’ü’l-yedeyn*. Buhari şu isimleri saymıştır: Said b. Cübeyr, Ata b. Ebi Rabah, Mücahid, Kasım b. Muhammed, Salim b. Abdullah b. Ömer b. El-Hattab, Ömer b. Abdülaziz, Numan b. Ebi Ayaş, Hasan, İbn-i Sîrîn, Tâvûs, Mekhûl, Abdullah b. Dinar, Nafi’, Ubeydullah b. Ömer, Hasan b. Müslim, Kays b. Sa’d ve daha birçokları”

63 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Ref’ü’l-yedeyn.*, 22, 23.

64 Abdülmecid, *el-İtticâhâtü’l-fıkhiyye.*, 581.

65 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Ref’ü’l-yedeyn.*, 46.

66 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Ref’ü’l-yedeyn.*, 49.

67 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Ref’ü’l-yedeyn.*, 46, 47.

68 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Ref’ü’l-yedeyn.*, 48, 49. Hz. Peygamber’in Ka’be içinde namaz kılıp kılmadığı konusuna “Sahih”inde de yer vermiştir. “Yüce Allah’ın:

Buhârî, Mücâhid'in, İbn-i Ömer'in ellerini sadece ilk tekbirde kaldırdığını gördüğü, rükûya giderken ve rükûdan kalkarken kaldırdığını görmediğine dair rivayetin⁶⁹ İbn-i Ömer'in tekbir almayı unuttuğu bir namazla alakalı olup bu rivayette onun yanlış olduğunu belirtmiştir. İbn-i Ömer'in namazda ellerini kaldırmayan bir kişiyi taş parçası atarak uyardığı, başkalarına emrettiği ve Hz. Peygamber'i de yaparken gördüğünü aktardığı bir uygulamayı kendisinin terk etmesinin imkânsız olduğu, Yahya b. Main'in: "*Ebu Bekr'in, Husayn'dan rivayetinde vehim vardır. Rivayetin aslı yoktur*", sözü ile Mücahid'in rivayetini zayıf sayması v.b. gerekçelerle Buhârî, Mücahid rivayetini delil kabul etmemektedir.⁷⁰ O'na göre, Mücâhid'in bu rivayeti sahih olarak değerlendirilecek olsa bile, Tâvûs, Sâlim, Nâfi', Muhârib b. Disâr ve İbnü'z-Zübeyr'in, İbn-i Ömer'den rivayet ettikleri Resûlullah'ın rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerini kaldırdığını ifade eden rivayeti⁷¹ daha evlâdır. Zira bu rivayette İbn-i Ömer, başlangıç tekbiri dışında rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılması uygulamasını bizzat Hz. Peygamber'den gördüğünü nakletmektedir. Mekke, Medine, Yemen ve Iraklı ilim ehli'nin onun ellerini kaldırdığını ifade eden rivayetleri ortada iken, İbn-i Ömer'in Resûlullah'a muhalefet ettiği düşünülmez.⁷²

"İbrahim'in makamında namaz yer edinin" ayeti (Bakara Suresi, 2/ 125) hakkında" ifadesiyle oluşturduğu bab başlığı altında, Abdullah b. Ömer'in, Bilal'e, Hz. Peygamber'in Kâbe içinde namaz kılıp kılmadığını sorduğu, Bilal'in de kıldığı şeklinde cevap verdiği rivayete yer vermiş, akabinde de Abdullah b. Abbas'ın, Hz. Peygamber'in Kâbe'ye girdiği, dua ettiği fakat namaz kılmadığı rivayetine yer vermiştir. (Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, Sahîh., "Salât", 30.) Buhari, "Kitabü'l-Hac" bölümünde konuya özel başlık açmıştır. "Kâbe kapısının kapatılması, Kâbe içinde istenilen her yerde namaz kılınabileceği" başlığı altında, Sâlim'in babasından naklettiği rivayete göre babası şöyle demiştir: "Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem, Üsâme b. Zeyd, Bilal ve Osman b. Talha ile birlikte Kâbe'nin içine girerek kapıyı kapattılar. Bir süre sonra açtılar. İçeriye ilk ben girdim. Bilal ile karşılaştım ve Bilal'e, Resûlullah'ın sallallâhu aleyhi ve sellem'in içeride namaz kılıp kılmadığını sordum. Bana: "Evet, Yemen tarafındaki iki direk arasında (kıldı)" diye cevap verdi. (Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, Sahîh., "Hac", 51.) Buhari, Sahîh'inde açtığı bu bab başlıkları ve altında delil olarak zikrettiği merfu rivayetlerle, Hz. Peygamber'in, Kâbe içinde namaz kıldığını bildiren rivayetleri, kılmadığını bildiren rivayetlere, müsbitin, nafi'ye tercihi kaidesine göre tercih etmiştir. Geniş bilgi için bk; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, Fethu'l-bârî., III, 547, 548.

69 Buhari, eserinin değişik yerlerinde Mücâhid'in bu rivayetine yer vermiştir. Bk. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Ref'ü'l-yedeyn.*, 54, 55, 150.

70 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Ref'ü'l-yedeyn.*, 54, 55.

71 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Sahîh.*, "Ezan", 83.

72 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Ref'ü'l-yedeyn.*, 74.

Abdullah b. Mes'ûd'dan gelen ve ellerin kaldırılmayacağını ifade eden rivayeti Buhari, Süfyan- Âsım b. Küleyb- Abdurrahman b. El-Esved- Alkame tariki ile zikretmiştir. Bu rivayete göre İbn Mes'ûd: *"Size Resûlullah'ın namazını kaldırayım mı? diyerek namaz kılmış ve bir defa (başlangıç tekbiri) ellerini kaldırmıştır."*⁷³ Buhârî, Ahmed b. Hanbel- Yahya b. Âdem tariki ile zikrettiği rivayete göre, Yahya b. Âdem'in: *"Abdullah b. İdris'in, Âsım b. Küleyb'den elde ettiği kitabına baktım. Orada: "(başlangıç tekbiri) dışında bir daha ellerini kaldırmadı." ifadesi yoktu."* sözünü zikretmiş ve: *"Bu rivayet (esahh) en sahih olandır. Zira kitap, ilim ehline göre, bilginin daha çok muhafaza edildiğini gösterir. Kişi bir rivayette bulunur, sonra kitaba müracaat eder ve rivayetin kitaptaki gibi olduğunu görür."*⁷⁴ değerlendirmesi ile Abdullah b. Mes'ûd'un, ellerin kaldırılmayacağı rivayetini reddetmiştir.

Buhârî, Berâ b. Âzib'ten gelen rivayetin senedini zayıf kabul etmektedir. Humeydi- Süfyan- Yezid b. Ebi Ziyâd- İbn Ebi Leyla tariki ile Berâ b. Âzib'in: *"Nebi (s.a.v), tekbir getirdiğinde ellerini kaldırırdu"* sözünü nakletmiş ve akabinde Süfyan'ın: *"Şeyh (Yezid b. Ebi Ziyâd) yaşlandığında kendisine: "(başlangıç tekbiri) dışında bir daha ellerini kaldırmadı." ifadesini telkin ettiler, O da bu telkini kabul etti ve: "(başlangıç tekbiri dışında) elleri kaldırma uygulamasını bir daha tekrarlamadı"*⁷⁵ sözünü aktaran Buhârî, Yezid'in bu ifadeyi yaşlandığında telkinle söylediği gerekçesi ile rivayetin zayıf olduğunu belirtmiştir. Akabinde: *"Yezid b. Ziyad'dan eskiden hadis işitmiş olan aralarında Süfyan es-Sevri, Şu'be ve Züheyr gibi hafızlar bu hadisi rivayet ederken: "(başlangıç tekbirinden sonra) bir daha ellerini kaldırmadı" ifadesini zikretmediler."*⁷⁶ diyerek rivayeti zayıf saymasına bir delil daha zikretmiştir.

Buhârî, muhâlifleri konu ile ilgili âsârı bilmemekle itham etmektedir. Muhâliflerin, sünnete boyun eğip görüşlerini sünnete dayandırmaları gerektiği halde, görüşlerine

73 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Ref'ü'l-yedeyn.*, 79.

74 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Ref'ü'l-yedeyn.*, 79-82.

75 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Ref'ü'l-yedeyn.*, 84.

76 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Ref'ü'l-yedeyn.*, 86.

uygun sünnetleri tercih ederek bu konuda tam bir taklit içinde olduklarını belirtmektedir.⁷⁷ Onun muhâliflerini taklitle itham etmesinden, muhaliflerinin çağdaş oldukları sonucu da çıkarılabilir.

Sahih'inde, "*Ref'ul-yedeyn*" konusunu ele aldığı halde kendisini konu ile ilgili müstakil bir risale telif etmeye iten sebeplerden biri de bazı muhâliflerin, rükûya giderken ve rükûdan kalkma esnasında ellerin kaldırılmasının bid'at olduğunu iddia etmeleri olmalıdır. Zira ona göre, böyle bir iddiada bulunmak, Hz. Peygamber'in ashâbına, selef, onların ardından gelenlere, Hicaz, Medine ve Mekke ehline, Irak, Şam ve Yemen ehlinden pek çok kimseye, aralarında Abdullah b. el-Mübârek hatta İsa b. Mûsa, Ebu Ahmed, Ka'b b. Saîd, Hasan b. Cafer, Muhammed b. Sellam'ın da bulunduğu Rey ehli dışında kalan Horasan alimlerine, Ali b. el-Hasan, Abdullah b. Osman, Yahya b. Yahya, Sadaka, İshak ve İbnü'l-Mübârek'in arkadaşlarının büyük çoğunluğuna ta'n etmek anlamına gelmektedir.⁷⁸ Nitekim doktora çalışmasında "*Ref'ul-yedeyn*" konusunu ayrıntılı bir şekilde ele alan⁷⁹ Çiftçi, Buhârî'nin bu konuda telif ettiği özel risalesi ile karşı görüş sahiplerini ve elleri kaldırmama uygulamasını mahkûm etme amacıyla olmadığını, son derece sağlam rivayetlerle Hz. Peygamber'den nakledilen mezkûr uygulamanın bid'at olarak değerlendirilmesini reddetmek olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰

77 Abdülmecîd, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye.*, 586. Buhârî muhaliflerle ilgili görüşünü şu şekilde temellendirmektedir: "Şayet İbn-i Mes'ûd, Berâ ve Câbir'in (r.anhüm), Hz. Peygamber'den konu ile ilgili rivayet ettikleri bir şey sabit olsa idi, bu durum o rivayeti bilmeyenler için bir gerekçe olabilirdi. Fakat onlar şöyle derler: "Hz Peygamber'den bir şey sabit olur da, önderlerimiz (mezhep imamlarımız) onu delil olarak almazlarsa bu rivayet delil olarak alınmaz." Bu sözlerini dikkate aldığımızda, kendi reylerine dayanarak böyle bir gerekçe ile hadisleri delil kabul etmezler. Halbuki yapılması gereken Veki'nin dediği gibi olmalıydı. Veki' şöyle demiştir: "Her kim, bir hadisi Hz. Peygamber'den geldiği gibi talep ederse o sünnet sahibi, sünnet ehlidir. Her kim ise, hevasını desteklemek için talep ederse o kişi bid'at sahibidir. Bu konuda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Sizden biriniz, hevası (kişisel arzu, istek ve görüşü) benim getirdiğime tabi olmadıkça gerçek anlamda iman etmiş olmaz". Geniş bilgi için bk; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Ref'ü'l-yedeyn.*, 105-107.

78 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Ref'ü'l-yedeyn.*, 127.

79 "Ref'ul-yedeyn" konusundaki tartışmalar, Hanefilerin ve Buhârî'nin delilleri ve değerlendirilmesi için Bknz; Muhammed Hüsnü Çiftçi, *Hanefî Mezhebinde Buhari Rivayetlerine ters düşen Hükümlerin Tahlili (Namaz Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2014)., 188-219.

80 Çiftçi, *Hanefî Mezhebinde Buhari Rivayetlerine ters düşen Hükümlerin Tahlili (Namaz Örneği)*., 219.

Sonuç

Haber-i vâhid'in kabulü ve amele konu olabilmesi için hadisçiler ve fıkıh ekolleri çeşitli şartlar ileri sürmüşlerdir. Haberin sened açısından gerekli şartları taşıması yanında muhtevâ olarak da umûmü'l-belvâ'da vârid olmaması prensibini ilk istihdam eden ve sistemleştirenler Hanefiler olmuştur. İlkenin temelinde yatan gerekçe, Hz. Peygamber döneminden itibaren toplumun büyük kısmı tarafından bilinip nakledilmesi gereken konuların ahâd olarak nakledilemeyeceği düşüncesidir. Bundan dolayı Hanefiler, belvânın umûmî olduğu konularda vârid olan ve ahâd olarak nakledilen söz konusu haberlerin yalan ve mensûh olma ihtimalini, hatalı naklini veya haberlerin muhtevâsının zâhirî anlamları dışında başka manaya gelebileceğini göz ardı etmemiş ve hükme esas kabul etmemişlerdir. Buna karşılık, muhaddisler ile diğer fikhî ekoller, Hanefilerin bu yaklaşımını isabetli bulmamış ve çeşitli yönlerden eleştirmişlerdir. Onlara göre, sika râvîlerden gelen haber-i vâhidler, muhtevâları umûmü'l-belvâ kapsamında yer alsa dahi delil olarak kabul edilmeli ve amelî hükümlerde göz ardı edilmemelidir.

Hanefilerin umûmü'l-belvâ'da vârid olduğu için amel etmedikleri dokuz fikhî meseledeki haberler merkeze alındığında, “*Ezanın ikişer ikişer, kametin birer birer okunması*” ve “*Ref‘u'l-yedeyn*” dışında diğer haberlerle Buhârî'nin de amel etmemesi dikkat çekicidir. Bu durum ilk bakışta Hanefilerle yöntemsel bir paralellik izlenimi verse de bunun aslında Buhârî'nin rivayetlerin sıhhatine dair şartlarının bir sonucu olduğu söylenebilir. Zira Buhârî, *el-Câmi‘u's-Sahih* adlı eserinde haber-i vâhidin hücciyetini konu edindiği “*Ahbâru'l-âhâd*” başlıklı bölümde ve yine “*el-İ'tişâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne*” bölümündeki ilgili bâblarda, haber-i vâhid'in amele konu olabilmesi için umûmü'l-belvâ'da vârid olmaması gerektiği gibi şart ileri sürdüğü görülmektedir.

Buhârî, “*Ref‘u'l-yedeyn*” meselesine özel bir önem atfetmiş, bu konuda “*Ref‘u'l-Yedeyn fi's-Şalât*” adlı müstakil bir risâle kaleme almış ve Hanefilerin bu konudaki yaklaşımını açık biçimde eleştirmiştir. “*Ref‘u'l-yedeyn*” uygulamasının Hz. Peygamber döneminden itibaren her dönemde yaygın bir uygulama olduğunu

delilleri ile ortaya koyan Buhârî, Hanefîlerin bu konuda kendi prensipleri ile çelişkilerine işaret etmiştir.

Netice itibariyle genelde hadisçiler özelde Buhârî'nin, metne dönük yönleri olsa da büyük oranda senede dayalı olarak sıhhatini tespit ettikleri haberlerle amel ettikleri ve Hanefîler gibi söz konusu haberlerin ayrıca umûmü'l-belvâ'da vârid olmaması gibi bir şarta itibâr etmedikleri söylenebilir.

Kaynakça

Abdülmeccid, Abdülmeccid Mahmûd. *el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye 'inde ashâbi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlisi'l-hicrî*. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1. Baskı., 1399.

Aktepe, İshak Emin. "Ebu Hanife Ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (115M.S.), 2012.

Apaydın, H. Yunus. "Haber-i Vâhid". *DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/355-363. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Resûlillahi ve Sünenihi ve Eyyâmihî*. I-IX Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır (thk.), 1. Basım, 1422.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Ref'ü'l-yedeyn fi's-salat*. Beyrut: Dar-u İbn Hazm, Bediüddin Râşidî (hms.), 1416.

Çakan, İsmail Lütfi. *Müslüman Kimliği*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2007.

Çiftçi, Muhammed Hüsnü. *Hanefî Mezhebinde Buhari Rivayetlerine ters düşen Hükümlerin Tahlili (Namaz Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2014.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘aş es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. I-VII Cilt. Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-âlemiyye, Şuayb Arnaût vd. (thk.), 2009.
- Ertürk, Mustafa. “Haber-i Vâhid”. *DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/349-352. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Gül, Mutlu. *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Baskı., 2018.
- Halîl, Muhammed Râyik Salih. *İ’râdu’l-imam el- Buhârî ani’l-hadîsi’l-asli fi’l-bâbi fi’l-Câmii’s-sahîh-dirâse te’sîliyye tatbîkiyye-*. Ürdün: Dâru’l-fârûk, 1. Basım, 2022.
- İbn Battal, Ebû’l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik. *Şerhu sahîhi’l-Buhârî*. I-X Cilt. Riyad: Mektebetü’r-rüşd, Ebû Temim Yasir b. İbrâhim (thk.), 2000.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu’l-bârî Şerhu Sahîh-i’l-Buhârî*. I-XIII Cilt. Riyad: Mektebetü’l-Melik Fahd el-Vataniyye, Abdülkadir Şeybe el-Hamd (thk.), 1. Basım, 1421.
- İbnü’s-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhuddîn eş-Şehrezûrî. *Ulûmü’l-hadîs (Mukaddime)*. Dımaşk: Daru’l-Fikr, Nûreddin İtr (thk.), 1406.
- Kârût, Nûr Hasan Abdülhalîm. *Fıkhu’l-imâmi’l-Buhârî fi’l-vudû ve’l-gusûl mukârinen bi-fikhi eşhûri’l-muhaddîsîne*. Mekke: Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, 1991.
- Kirmânî, Şemseddin Muhammed b. Yusuf. *el-Kevâkibü’d-derârî fi şerhi Sahîhi’l-Buhari*. I-XXV Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ’it-Türâsi’l-Arabî, 2. Basım, 1401.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*. İstanbul: Ensar Yay., 2. Baskı., 2014.
- Kubeysî, Zekerîyya Şa’ban Haneş el-. *el-İ’lâlü’l-işârî fi tebvîbâti’l-Buhârî*. Cidde: Merkezü’s-Sünne ve’t-türâsi’n-Nebevî, 2019.
- Mâlik b. Enes, Ebû ‘Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî (ö.179/796). *el-Muvatta’*. Beyrut: Dâru İhyâ’it-türâsi’l-‘Arabî, 1406.

- Mustafa Baktır. “Umûmü’l-belvâ”. *DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/155-156. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Müslim, Ebü’l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi ‘u’s-sahîh*. I-V Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi’t-Türasi’l-Arabî, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (thk.), ty.
- Nesâ’î, Ebû Abdurrahmân Aḥmed b. Şu‘ayb el-Ḥorasânî en-. *el-Muctebâ mine’s-Sünen es-Sünenü’s-Suğrâ*. I-IX Cilt. Halep: Mektebetü’l-Maṭbû‘âti’l-İslâmiyye, Abdulfettâh Ebû Gudde (nşr.), 1406.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Usûlü’s-Serahsî*. I-II Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Ebü’l-Vefâ el-Efganî (thk.), 1414.
- Sevgili, Hamit. *İmam Buhârî’nin Fıkıh Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2015.
- SHAMILOV, Ramis. *Haneî Ekolünde Umûm’ü-l Belvâya Aykırılık Sebebiyle Haberi Vahid İle Amel Edilmemesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü’t-Tirmizî*. I-V Cilt. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Halebî, Ahmed Muhammed Şakir vd. (thk.), 1975.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: DİB Yayınları, 3. Baskı., 2010.
- Yargı, Mehmet Ali. “Fıkıh Usulcülerine Göre Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 141-179.
- Zühûr, Muhammed Abduh Muhammed. *Fıkhü’l-imâmi’l-Buhârî fî kitâbi’l-cumu‘ati, el-hayfî, el-‘ideyni, el-vitri min Câmi‘ihi’s-sahîh*. Mekke: Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002.

İmam Buhârî’de Siyer Rivayetleri

Mehmet Çakırtas*

Özet

Hz. Muhammed’in (s.a.v.) hayatını konu alan siyer ilmi, İslam tarihinin en önemli alanlarından biridir. Siyer araştırmalarının temel kaynaklarından biri de hadis kitaplarıdır. Allah Resulü’nün hayatına dair bilgi içeren her kaynak aynı zamanda siyerin de kaynağı durumundadır. Siyer’in kaynağı sadece siyer kitaplarına inhisar ettirilemez. Bu yönüyle Kuran ve Kur’an ilimlerine dair çalışmalar, Hadis ve Hadis ilimlerine dair kaynaklar aynı zamanda Siyer’in de kaynağıdır. Bu yönüyle Hadis literatürü siyer açısından zengin bir içeriğe sahiptir. Siyer ilminin uzun yıllar hadis ilminin bir parçası olarak anılmasında hadis edebiyatının önemli bir payı vardır. Siyer ilmi zamanla kendine ait Siyer, Megâzî, Şemail ve Delail gibi alt ilim dallarını da oluşturmuştur. Bu ilim dalları çoğu zaman Tarih ilmiyle de kapsam ilişkisine sahiptir.

Bu çalışmada, nitel araştırma yöntemi kullanılarak Sahih-i Buhari’deki siyerle ilgili hadisler tematik bir çerçevede tasnif edilmiştir. Bildiride Sahih’de yer alan genel olarak tarihe dair rivayetler özelde ise Siyer haberleri konu edilmiş ve siyer alt dalları bağlamındaki bilgilerin tasnifi üzerine yoğunlaşmıştır. Bildirinin konusu, bir bütün olarak Buhari’nin Sahih’inde yer verilen tarih ve siyer muhtevasıdır. Amaç ise bu muhtevanın konu, kapsam ve mahiyet itibariyle tasnifini ve mümkünse bir haritasını çıkarmaktır. Buhari’de siyer ve tarihe dair malumat sadece megâziden ibaret değildir. Bunun yanı sıra tabakat, şemail, delail gibi pek çok ilmi disiplinin ilgi duyacağı haberlere ulaşmak mümkündür. Bu yönüyle bütün bir hadis edebiyatına da model olabilecek bir arayışın denemesi yapılacaktır. Öteden beri hadis literatüründen hareketle bir siyer metninin inşasının mümkün olduğuna dair

* Doç. Dr. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, mehmet.cakirtas@asbu.edu.tr

önergelerin varlığı da dikkate alınırsa bu çalışmanın gereği daha iyi anlaşılacaktır. Buhari'nin Sahih adlı eseri bu yönleriyle pek çok siyer ve tarih rivayetini bünyesinde barındırmaktadır.

Anahtar kelimeler: İslam Tarihi, Buhârî, Sahîh-i Buhârî, Siyer, Megâzî

Sirah Narrations in Imam Al-Bukhari

Mehmet Çakırtas*

Abstract

The science of Sirah, which deals with the life of Prophet Muhammad (PBUH), is one of the most significant fields in Islamic history. One of the primary sources of Sirah studies is hadith collections. Any source containing information about the life of the Messenger of Allah also serves as a source for Sirah. Thus, Sirah sources cannot be limited to Sirah books alone. In this respect, studies related to the Qur'an and Qur'anic sciences, as well as sources on Hadith and Hadith sciences, are also valuable sources for Sirah. Consequently, hadith literature possesses a rich content in terms of Sira. The fact that Sirah was considered a part of hadith studies for many years is largely due to the significance of hadith literature. Over time, Sirah has developed its own sub-disciplines, such as Sirah, Maghazi, Shama'il, and Dala'il. These sub-disciplines often overlap with the field of history.

In this study, using a qualitative research method, the hadiths related to Sirah in Sahih al-Bukhari have been classified thematically. The paper examines historical narrations in Sahih, particularly those concerning Sirah, and focuses on

* Assoc. Prof. Dr. Social Sciences University of Ankara, Faculty of Divinity, mehmet.cakirtas@asbu.edu.tr

categorizing the information within the context of Sirah sub-disciplines. The subject of the paper is the overall historical and Sirah-related content included in Bukhari's Sahih. The objective is to classify this content in terms of subject, scope, and nature, and if possible, to create a map of it. The information in Bukhari regarding Sirah and history is not limited to Maghazi (military expeditions). In addition, one can find reports relevant to various scholarly disciplines, such as biographical classifications (Tabaqat), descriptions of the Prophet's attributes (Shamail), and evidences of prophethood (Dala'il). In this sense, an attempt is made to explore a methodological approach that could serve as a model for the entire hadith literature. Considering the long-standing proposition that a Sirah text can be constructed based on hadith literature, the necessity of this study becomes even more apparent. Bukhari's Sahih, in this respect, encompasses many narrations related to both Sirah and history.

Keywords: Islamic History, al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Sirah, Maghazi

Giriş

Siyer ilmi, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayatını merkeze alan ve İslam tarih yazımının en köklü disiplinlerinden biri olarak kabul edilen bir alandır. Bu ilim dalı, yalnızca biyografik bir anlatım sunmanın ötesine geçerek, İslam'ın doğuşu, yayılışı, ilk dönem toplum yapısı ve bu süreçte yaşanan dini, sosyal ve siyasal dönüşümleri anlamada temel bir kaynak işlevi görür. Siyer, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözlerini, fiillerini, onayladığı davranışları ve çevresindeki gelişmeleri sistematik bir yaklaşımla ele alır. Bu yönüyle İslam tarihi, hadis, tefsir, fıkıh ve tabakât gibi diğer İslami ilimlerle de derinlemesine etkileşim içerisinde. Hadis literatürü bu etkileşimin en belirgin biçimde görüldüğü alandır; zira hadis kitapları, siyerin yapı taşlarını oluşturan olayları hem doğrudan hem de dolaylı biçimde kaydetmişlerdir. Örneğin bir rivayet Hz. Peygamber'in Bedir Savaşı'ndaki askeri stratejisini aktarırken, bir başkası onun sade yaşantısını veya yüksek ahlaki meziyetlerini

sergileyebilir. Bu durum, hadislerin yalnızca bir dinî bilgi kaynağı değil, aynı zamanda tarihsel bağlamların da anahtarı olduğunu ortaya koymaktadır.

Siyer ilminin kaynakları yalnızca klasik siyer metinleriyle sınırlı değildir. İbn İshak'ın (ö.151/768) *Siretü İbn İshak*'ı, Vâkıdî'nin (ö. 207/823) *Kitâbu'l-Megâzî*'si ve İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-Nebeviyye*'si gibi temel metinler bu literatürün merkezinde yer alsa da Kur'an-ı Kerim, hadis külliyyatı, tefsirler, fıkıh kaynakları ve tabakât kitapları da siyerin bilgi evrenini oluşturur. Kur'an, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatına dolaylı göndermeler içerir. Örneğin Bedir Savaşı'nı konu edinen ayetlerde¹ ilahi yardımın müjdelenmesi, Hudeybiye Antlaşması'na dair Fetih Suresi'ndeki ifadeler² zaferin manevi bir tasdiki mahiyetindedir. Hadis literatürü ise bu ayetlerdeki özet anlatımları detaylandırarak tarihsel olayları somut hale getirir ve bu yönüyle siyer ilmine özgün bir katkı sunar.

Bu bağlamda İmam Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmi'u's-Sahîh* adlı eseri, sadece hadis ilmi açısından değil, siyer araştırmaları bakımından da vazgeçilmez bir kaynak konumundadır. Buhârî'nin bu eseri yaklaşık 600.000 hadis içinden titizlikle seçilmiş 7.275 rivayeti ihtiva eder³ ve ravilerin adalet, zabt, senedin muttasıllığı ve metnin şâz olmaması gibi son derece sıkı kriterlere dayanır. Buhârî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatına dair çok çeşitli başlıklar altında bilgiler sunar. *Kitâbu'l-Megâzî* bölümü, savaş ve seferleri detaylandırırken *Menâkıb* bölümü onun fiziksel ve ahlaki özelliklerini anlatır. Örneğin Buhârî'nin *Megâzî* kitabında geçen Bedir Savaşı rivayetleri⁴ savaşın seyrine, ilahi yardım beklentisine ve sahabe'nin fedakarlığına ışık tutarken *Menâkıb* bölümündeki bir rivayet⁵ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiziksel özelliklerine dair tasvirleri içerir.

1 Âl-i İmrân, 3/123-125.

2 Fetih, 48/1-29.

3 Mehmed Sofuoğlu, *Sahihi Buhârî ve Tercemesi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1987), 98-102

4 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Megâzî, 2-13.

5 Buhârî, Menâkıb, 23.

Hadis ve siyer arasındaki tarihsel ilişki dikkat çekicidir. İlk dönemlerde siyer, hadis ilminin bir parçası olarak kabul edilmiş;⁶ siyerle ilgili rivayetler doğrudan hadis bağlamında sunulmuştur. Zamanla siyer ilmi, müstakil bir alan haline gelmiş; Megâzî, Şemâil, Delâil ve Tabakat gibi alt dallara ayrılmıştır. Bu dalların her biri, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatının farklı boyutlarını incelemek üzere şekillendirilmiştir. Megâzî, askeri ve siyasi mücadeleleri; Şemâil, fiziki ve ahlaki nitelikleri; Delâil, peygamberlik alametlerini ve mucizeleri; Tabakat ise sahabe ve tâbiîn kuşağının katkılarını ele alır. Bu alt dalların tamamı, siyerin disiplinler arası yapısını güçlendiren öğeler olmuştur.

Elinizdeki bu çalışma, *Sahih-i Buhârî*'deki siyer içerikli rivayetlerin tematik sınıflandırması ve tahlilini hedeflemektedir. Nitel araştırma yöntemiyle yürütülen bu analiz, rivayetlerin içerik ve bağlam itibarıyla nasıl yapılandığını inceleyecek, hadislerin sadece *Megâzî* başlığı altında değil, *Edeb*, *Bed'ü'l-Vahy*, *Delâilü'n-Nübüvve* gibi başka bölümlerde de siyerle doğrudan ilişkili veriler sunduğunu ortaya koyacaktır. Örneğin *Edeb* kitabında geçen bir rivayet⁷ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) günlük hayatındaki mütevazı davranışlarını aktarırken, *Kitâbu's-Salât* bölümündeki başka bir rivayet⁸ İsrâ ve Mirac gibi olağanüstü hadiseleri sahih senetlerle kaydetmektedir. Bu çeşitlilik, *Sahih-i Buhârî*'nin yalnızca bir hadis mecmuası değil, aynı zamanda çok yönlü bir siyer kaynağı olduğunu ortaya koymaktadır.

1. İmam Buhârî'nin Siyer Tasavvuru ve Metodolojisi

İmam Buhârî (ö. 256/870), hadis ilminin klasikleşmiş metodolojisini kurumsallaştıran en mühim şahsiyetlerden biri olmakla birlikte, aynı zamanda sistematik ve metodik tarih anlayışının da öncülerindendir. Onun *el-Câmi'u's-Sahih* adlı eseri, sadece hadis ilminin değil, aynı zamanda siyer yazıcılığının da epistemolojik çerçevesini etkileyen temel kaynaklardan biri hâline gelmiştir.

6 Muhammed b. Abdurrahman Sehâvî, *el-İ'lân bi't-Tevbîh li-men Zemme't-Târih*, Beyrut 1983, s. 44.

7 Buhârî, *Edeb*, 39.

8 Buhârî, *Salât*, 1.

Buhârî'nin siyer tasavvuru, klasik siyer müelliflerinden farklı olarak, hadisleri tarihsel bir kronolojiye veya biyografik bütünlüğe göre değil, tematik ve ahlâkî vurgulara göre düzenlemesiyle öne çıkmaktadır. Onun amacı tarih yazmaktan çok, sünneti belgelemek olmuştur. Ancak bu süreçte tarihî verileri hadis disiplini içerisinde yeniden yapılandırmış, dolayısıyla siyerin güvenilirliğini artırmıştır.

İmam Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih* adlı eserini oluştururken son derece titiz ve seçici bir hadis metodolojisi benimsemiştir. Bu yöntemde öncelikle hadis râvilerinin güvenilirliği (adl) ve rivayet yetkinliği (zabt) aranmış; ardından sened zincirinin kesintisiz (muttasıl) olması ve hadisin metninin İslam'ın genel ilkelerine uygunluğu esas alınmıştır. Ayrıca bir hadisin sahih kabul edilmesi için, rivayetler arasında çelişki bulunmaması ve her halkası güvenilir râvilerden oluşan sağlam bir isnad yapısına sahip olması şart koşulmuştur. Buhârî, bu ölçütlere uymayan yüz binlerce hadisi reddetmiş,⁹ sadece kendi ilmî standartlarını karşılayanları eserine dâhil etmiştir. Buhârî, bu katı hadis metodolojisini siyer rivayetlerine de aynı titizlikle uygulamıştır. Klasik siyer kitaplarında tarihsel olaylar çoğunlukla kronolojik bir bütünlük içinde sunulurken, kaynaklar genellikle isnad sistemine bağlılık göstermez.¹⁰ Buna karşın Buhârî, Hz. Peygamber'in hayatına dair rivayetleri de sened yapısına göre değerlendirmiş ve bu rivayetleri sadece tarihî bilgi olarak değil, aynı zamanda itikadî ve fikhî yönleri olan güvenilir metinler olarak ele almıştır. Siyerle ilgili hadislerde de cerh ve ta'dîl ilkelerini uygulamış;¹¹ böylece siyerin sadece hikâye yönünü değil, ilmî değerini de güçlendirmiştir.

İmam Buhârî, siyer rivayetlerini müstakil bir "siyer" bölümü altında toplamamıştır. Bunun yerine, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) hayatına dair olayları farklı başlıklar altında dağınık şekilde sunmuş; konulara göre tasnif ettiği bablarda bu rivayetlere yer vermiştir. Aynı şekilde siyer konularını da tek bir kitap veya babda

9 M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-Sahih", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), VII/116; Veysel Özdemir, "Buhârî'nin Meğâzî Rivâyetlerinde Tesâhülünün Olup Olmadığı ile İlgili Değerlendirmeler", *EKEV Akademi Dergisi* XVIII/58 (2014), 445-446.

10 Osman Bilgen, "Buhârî'nin Siyer ve Meğâzî Rivâyetlerine Yaklaşımı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (2014), 6.

11 Ahmet Önkol, "Bir Siyer Kaynağı Olarak Buhârî: Kitâbü'l Meğâzî Örneği", *Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* XI/1-2 (2016), 73-80.

toplamamış, yeri geldikçe değişik yerlerde vermeyi uygun görmüştür. Örneğin Bedir Gazvesi ile ilgili tüm haberleri doğrudan "*Gazvetü Bedr*" başlığı altında bir araya getirmemiş; *humus*,¹² *cenâiz*,¹³ *el-cihad ve's-siyer*,¹⁴ *tefsir*¹⁵ ve *megâzî*¹⁶ gibi kitaplar içerisinde dağınık bir şekilde vermiştir.¹⁷ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in çocukluk dönemine dair rivayetler farklı bölümlerde yer almıştır. Bu yöntem, onun siyer anlayışında tematik bir yaklaşımı benimsediğini, dolayısıyla rivayetleri ahlâkî, ilmî ve amelî dersler çerçevesinde sunarak, pedagojik ve dinî gayeyle hareket ettiğini göstermektedir.

İmam Buhârî'nin siyer tasavvurunda, Hz. Peygamber'in hayatı salt tarihsel bir anlatının konusu değil, aynı zamanda ahlâkî, fikhî ve siyasî ilkelerin kaynağıdır. Bu sebeple onun eserinde Uhud Savaşı, Hendek Gazvesi veya Hudeybiye Antlaşması gibi tarihî olaylar aktarılırken, olayın ibret yönü veya ahkâm boyutu öne çıkarılmıştır. Örneğin, Hudeybiye ile ilgili rivayetlerde barış ve anlaşma hukukuna dair hükümler, sabır ve tevekkül gibi ahlâkî temalar işlenmektedir. Aynı şekilde, Mekke'nin fethine dair rivayetler sadece siyasî bir zafer anlatısı değil, affedicilik, kamu düzeni ve yönetim ilkeleriyle ilişkilendirilerek sunulmuştur.

Buhârî'nin siyer rivayetlerinde dikkat çeken başka bir özellik, olayları dramatize etmekten özenle kaçınmasıdır. Mesela, bazı siyer kaynaklarında Hz. Peygamber'in çocukluğu veya vahiy anları oldukça duygusal ve betimleyici bir dille sunulurken, Buhârî bu tür anlatılardan uzak durmuştur. Bunun yerine kısa, öz ve senedi sağlam rivayetleri tercih eder.¹⁸ Bu yaklaşım, onun siyer anlayışında sübjektif duygusal yaklaşımlara değil, objektif ve sahih bilgiye öncelik verdiğini göstermektedir.

İmam Buhârî, siyerle doğrudan alakalı rivayetleri *Bed'u'l-vahy*, *Meğâzî*, *Cihâd ve's-Siyer*, *Fadâili ashâbi'n-Nebî*, *Menâkıb*, ve *Tefsîr* gibi bölümlerde genel olarak

12 Buhârî, *Humus*, 18.

13 Buhârî, *Cenâiz*, 86.

14 Buhârî, *Cihad ve's-Siyer*, 89.

15 Buhârî, *Tefsir*, 18-19.

16 Buhârî, *Megâzî*, 2-13.

17 Bilgen, "Buhârî'nin Siyer ve Meğâzî Rivâyetlerine Yaklaşımı".

18 Buhârî, *Vahy*, 2-3.

tarihsel sıralamayla sunsa da bazı konularda siyer kitaplarının verdiği kronolojiye uymayıp kendine göre sahih kabul ettiği bir sıralamaya göre tertip etmiştir.¹⁹ Olaylar, vuku buldukları kronolojik sıraya göre değil, taşıdıkları ilmî veya fikhî önceliğe göre yerleştirilmiştir. Örneğin Beni Nadir olayının tarihini ve olayla ilgili hadisleri Bedir savaşından sonra vermektedir.²⁰ Oysa siyer kitaplarında olayın Uhud savaşından sonra vuku bulduğu belirtilmekte ve aktarımlar buna göre yapılmaktadır.²¹ Bu yönüyle *Sahîh-i Buhârî*, klasik anlamda bir tarih kitabı olmaktan ziyade bir ahkam ve ahlâk kitabı görüntüsü vermektedir. Buhârî'nin bu metodolojisi, onun tarihsel olaylara yaklaşımında belli bir düşünce sistematığına sahip olduğunu²² ve tarihi bilgileri öğretici ve amelî sonuçlar doğuracak şekilde inşa ettiğini göstermektedir.

İmam Buhârî'nin siyer rivayetlerini seçme ve kullanma biçimi, onun sünnet anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Sünnet, onun nezdinde sadece bir uygulama değil, aynı zamanda bir yöntem ve hayat biçimidir. Siyer rivayetlerini derlerken, Peygamber'in davranışlarının sonraki nesiller için örnek alınabilecek yönlerine vurgu yapmıştır. Nitekim siyerle ilgili birçok hadisi *Kitâbü'l-Cihâd*, *Kitâbü'l-Menâkıb* veya *Kitâbü't-Tefsîr* gibi başlıklar altında işlemekte, böylece Hz. Peygamber'in davranışlarının sünnet bağlamında nasıl okunması gerektiğini göstermektedir.

Buhârî'nin siyer tasavvurunda Hz. Peygamber'in şahsiyeti, sadece bireysel bir örneklik değil, aynı zamanda toplumun inşasında temel rol oynayan bir modeldir. Onun hadis seçiminde bu perspektif açıkça görülür. Sahâbelerin davranışları, devletle ilişkileri, cihad anlayışları, infak ve merhamet gibi ahlâkî meziyetler hep bu örnekliğin bir parçası olarak sunulmuştur. Bu, onun siyer anlayışını salt bir

19 Bilgen, “Buhârî'nin Siyer ve Meğâzî Rivâyetlerine Yaklaşımı”, 9; Üzeyir Durmuş, “Siyerin Hadislerle İnşası Meselesi (Buhârî ve Müslim Örneği)”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of the Faculty of Divinity* III/1 (2016), 96.

20 Buhârî, *Meğâzî*, 14.

21 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (Beyrut: Daru'l-Hayr, 1992), 151. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru Sad, trz.), I/363.

22 Bilgen, “Buhârî'nin Siyer ve Meğâzî Rivâyetlerine Yaklaşımı”, 9.

anlatım değil, normatif bir sistem kurma çabası olarak okumayı mümkün kılmaktadır.

2. Buhârî'nin Sahîh'inde Siyer Rivayetleri

İmam el-Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-Sahîh* adlı eseri, yalnızca hadis alanında değil, siyer ilmi açısından da temel kaynaklardan biri olarak dikkat çekmektedir. Zira dolaylı da olsa hadislerde yer alan her bir rivayet, özünde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şahsiyetine, söz ve fiillerine, yaşadığı olaylara, dolayısıyla da siyer ilmine dair bir boyut taşımaktadır. Bu perspektiften bakıldığında, *Sahîh-i Buhârî*'nin baştan sona kadar doğrudan veya dolaylı biçimde siyerle ilgili pek çok bilgi içerdiği rahatlıkla ifade edilebilir.²³

Bu düşünce, müellifin eserine verdiği *el-Câmi 'u's-sahîhu 'l-müsnedü 'l-muhtasaru min umûri Rasûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyâmihi* isimle de teyit edilmektedir. Zira bu isimlendirme, İmam Buhârî'nin yalnızca Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini değil, onun hayatındaki olayları, uygulamalarını ve tarihsel süreçteki günlerini de sahih sened zinciriyle birlikte tespit etmeyi hedeflediğini göstermektedir.²⁴

Nitekim Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahîh*'te iman, ahkâm ve ahlâk konularının yanı sıra siyer malzemesi olarak nitelendirilebilecek pek çok rivayete de yer vermiştir. Bu rivayetler, Hz. Peygamber'in doğumundan vefatına kadar hayatının farklı dönemlerini konu almakta; hicret, gazveler, Medine toplumu, Hudeybiye Antlaşması, Mekke'nin fethi ve Veda Haccı gibi tarihî hadiseleri sistemli ve disiplinli bir hadis metodolojisi çerçevesinde ele almaktadır. Dolayısıyla Buhârî'nin bu eseri, hadis ve siyer ilimlerinin kesişim noktasında yer alan ve her iki alanı besleyen nadir kaynaklardan biri olma özelliğini taşımaktadır.

23 Önköl, "Bir Siyer Kaynağı Olarak Buhârî: Kitâbü'l Meğâzî Örneği", 74.

24 Kandemir, "el-Câmiu's-Sahîh", 7/114; Bilgen, "Buhârî'nin Siyer ve Meğâzî Rivâyetlerine Yaklaşımı", 7.

2.1. Sahîh-i Buhârî’de Doğrudan Siyerle İlgili Kitâblar ve Rivayetlerin Yoğunlaştığı Bölümler

İmam el-Buhârî’nin *el-Câmi’u’s-Sahîh*’i, siyerle doğrudan ilişkili rivayetleri sistematik biçimde ele aldığı en erken hadis mecmualarından biri olmakla birlikte, bu rivayetleri sadece bir bölümde toplamamış; eserin tamamına yayılmış şekilde sunmuştur. Bununla birlikte, Buhârî’nin eserinde doğrudan siyer konularını ihtiva eden ve bu alana özgü bilgileri bir araya getiren müstakil kitâblar da yer almaktadır. Eserin yapısal dizilişi incelendiğinde, siyer rivayetlerinin yalnızca münferit olarak serpiştirilmediği, aksine belli bölümlerde temerküz ettiği açıkça görülmektedir.

Sahîh’in 97 kitâbdan oluşan yapısı içerisinde, ilk bölüm *Kitâbu Bed’i’l-Vahy* ile son bölüm olan *Kitâbu’t-Tevhid* arasındaki neredeyse tüm bölümlerde siyerle alakalı rivayetler yer almakla birlikte, *Sahîh*’te yer aldığı sıraya göre 29. sıradaki *Kitâbu Fedâ’ili’l-Medîne*, 56. sıradaki *Kitâbu’l-Cihâd ve’s-Siyer*, 61. sıradaki *Kitâbu’l-Menâkıb*, 62. sıradaki *Kitâbu Fedâ’ili’s-Sahâbe*, 63. sıradaki *Kitâbu Menâkıbi’l-Ensâr*, 64. sıradaki *Kitâbu’l-Meğâzî* ve 88. sıradaki *Kitâbu’l-Muhâribîn min Ehli’l-Küfr* başlıklı kitaplar siyer konularının yoğun olduğu bölümlerdir. Bu kitâbların her biri, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hayatını konu alan olayları, gazveleri, ashabının faziletlerini ve Mekke ve Medine dönemindeki sosyal-siyasi gelişmeleri konu edinen rivayetler içermektedir.²⁵

Siyer bilgileri açısından bu bölümler arasında en kapsamlı ve merkezi olanı *Kitâbu’l-Meğâzî*’dir. Bu bölümde, Hz. Peygamber’in hayatındaki askerî seferler, barış antlaşmaları, iç ve dış siyasi hadiseler ayrıntılı biçimde hadisler eşliğinde işlenmiştir. Bununla birlikte, siyerle ilgili rivayetler yalnızca bu özel bölümlerle sınırlı değildir. Eserin farklı bölümlerinde de doğrudan veya dolaylı biçimde siyerle ilişkili çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Özellikle ahkâm, ahlâk, dua, fiten, edeb, merda ve tıb gibi tematik başlıklar altında yer alan bazı hadislerin içerikleri siyer bağlamında değerlendirmeye açıktır.

25 Önkal, “Bir Siyer Kaynağı Olarak Buhârî: Kitâbü’l meğâzî Örneği”, 75.

Mükerrer rivayetlerle birlikte *Sahih-i Buhârî*'de yer alan toplam 7275 hadis dikkate alındığında,²⁶ yaklaşık 1000 kadar rivayetin doğrudan siyerle ilgili bölümlerde toplandığı görülmektedir. Bu durum, eserin önemli bir kısmının siyer malzemesiyle doğrudan ilişkili olduğunu ortaya koymakta; Buhârî'nin Resûlullah'ın (s.a.v.) tarihsel hayat seyrini sahih hadisler üzerinden aktarma konusundaki dikkatini ve metodolojik tercihini açıkça göstermektedir.

2.2. Kitâbu Fedâ'ili'l-Medîne ve Kitâbu'l-Cihâd ve's-Siyer

Sahih-i Buhârî'de yer alan *Kitâbu Fedâ'ili'l-Medîne* ve *Kitâbu'l-Cihâd ve's-Siyer*, siyerle doğrudan ilişkili çok sayıda rivayeti ihtiva eden önemli bölümler arasındadır. Buhârî'nin eserindeki bu kısımlar, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatına dair biyografik bilgilerin yanı sıra, İslâm'ın ilk dönem askerî ve toplumsal tecrübelerine dair malzemelerin de izini sürme imkânı vermektedir. Her iki bölümde de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Medine dönemi ve savaşlarla ilgili faaliyetleri fazîlet, ahlâk ve fikhî hükümler çerçevesinde işlenmiştir.

Kitâbu Fedâ'ili'l-Medîne, Hz. Peygamber'in Medine'ye olan muhabbetini, bu şehirde yaşayanlara yaptığı duaları ve Medine'de yaşamanın faziletlerini konu alan rivayetlerle başlar. Bu çerçevede Mescid-i Nebvî'nin inşasına, şehrin havasına, bereketine ve Medine halkının imanıyla özdeşleşen özelliklerine dair hadisler aktarılmıştır. Bunun yanı sıra, Uhud Savaşı ve Tebük Seferi gibi önemli siyer hadiselerine de doğrudan veya dolaylı biçimde işaret eden rivayetlere yer verilmiştir.²⁷

Siyerin askerî yönüyle irtibatlı rivayetlerin yer aldığı *Kitâbu'l-Cihâd ve's-Siyer* bölümü ise cihadın önemi, mücahitlerin fazileti, Hz. Peygamber'in katıldığı savaşlar ve gönderdiği seriyyeler başta olmak üzere birçok konuya dair hadisleri ihtiva etmektedir. Mekke'de döneminde Hz. Peygamber Kabe'de namaz kılarken üzerine deve organlarının atılması ve bunun üzerine onları Allah'a havale etmesi ve bu işe karışanların Bedirde öldürülmeleriyle ilgili rivayetler, Bi'r-i Maûne'de

²⁶ Kandemir, “el-Câmiu's-Sahîh”, 7/114.

²⁷ Buhârî, Meğâzî, 56.

şehit edilen yetmiş sahabeye dair rivayetler, Ebu Süfyan'ın Herakleios ile yaptığı mülakat, Bedir savaşı ile ilgili ayrıntılar, Uhud Savaşı'nda Hz. Peygamber'in miğferinin delinmesi, dişinin kırılması ve aldığı yaralar, Hendek savaşı ve Medine'nin etrafına hendek kazılması, Hendek Savaşı sonrasında Benî Kureyza üzerine yapılan sefer, Hayber'in fethi sırasında Hz. Ali'nin gösterdiği kahramanlıklar gibi tarihî olaylara dair rivayetler de bu bölümde kaydedilmiştir. Savaşlarda şehit düşen sahabenin durumu, Huneyn savaşı ve Huneyn ganimetleri gibi somut detaylar bu bölümde siyerle ilgili yer bulan önemli rivayetlerdir.²⁸

Özellikle Mute Savaşı'na dair Hz. Peygamber'in sırasıyla komutan tayin etmesi, Ümmü Harâm'ın deniz seferine katılmak üzere yaptığı dua ve bu seferde şehit olacağının müjdelenmesi gibi hadisler, *Sahih*'te yer alan dönemin dinî coşkusu ve savaş motivasyonunu yansıtan rivayetlere örneklerdir. Ayrıca savaş sırasında ve sonrasında sergilediği stratejiler, seriyyeler esnasında yaşanan gelişmeler ve Müslümanların karşılaştıkları zorluklar birçok değişik rivayet aracılığıyla aktarılmıştır. Hz. Peygamber'in savaş öncesinde eşlerinden birini kura ile belirleyerek sefere götürmesi, savaşın fiilen başlamasından önce düşmana İslâm'a davet yapılması, kadın ve çocuklara dokunulmaması gibi temel harp ilkeleri ve savaş sonrası ganimetlerin ve esirlerin nasıl değerlendirileceğine dair hadisler hem savaş adabının hem de İslamî siyaset anlayışının ilk uygulamalarını ortaya koyan rivayetler olarak *Sahih'in* bu bölümünde yer almıştır.²⁹

Bu rivayetler, *Kitâbu'l-Cihâd ve's-Siyer* bölümünde kronolojik bir dizinle değil, çoğunlukla konu başlıklarıyla yani bab'larla ilişkilendirilerek düzenlenmiştir. Örneğin Kabe'de Hz. Peygamberin üzerine sakatat atılması olayı kitabın başlarında değil ortalarında 97. babda geçmekte, buna karşılık Mute savaşındaki sıralı komutan görevlendirilmesi ile ilgili rivayet, *Kitabın* başlarında 6. babda verilmiştir.³⁰ Bununla birlikte bazı rivayetlerin aynı kitapta birden fazla yerde geçtiği görülmektedir. Örneğin, Ümmü Harâm'ın Hz. Peygamber'den cihâda

28 Buhârî, Meğâzî, 56.

29 Buhârî, Meğâzî, 56.

30 Buhârî, Meğâzî, 56.

katılmak için dua istemesine dair rivayet, farklı bab başlıklarında üç kez tekrarlanmış; Uhud Savaşı sırasında Hz. Aişe ile Ümmü Süleym'in gösterdikleri yararlılıklar da farklı konular bağlamında birkaç kez zikredilmiştir.³¹ Rivayetlerin bu şekilde yerleştirilmesi, onların siyerin değişik yönleriyle olan ilişkisini vurgulamakla birlikte, aynı zamanda İmam Buhârî'nin tematik yaklaşımının da bir yansımasıdır.

2. 3. Kitâbu'l-Menâkıb

Sahih-i Buhârî'deki *Menâkıb* bölümü, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) soyu, şahsiyeti ve mucizeleri gibi birçok yönünü tematik bir bütünlük içerisinde ele alan önemli bölümlerden biridir. Bölümün ilk bâblarında Hz. Peygamber'in nesebine dair rivayetlere yer verilmiş; onun soy kütüğünün Mudar kabilesine ve oradan da Kureyş'e ulaştığına dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda, Kureyş kabilesinin İslâm toplumundaki üstün konumu ve imametin Kureyş'e ait olduğu yönündeki rivayetler aktarılmış; özellikle Kur'ân-ı Kerîm'in çoğaltılması sürecinde yaşanan lehçe farklılıkları karşısında Hz. Osman'ın, Kureyş lehçesinin esas alınmasına yönelik talimatı da bu çerçevede değerlendirilmiştir.³²

Bölümde ayrıca Hz. Peygamber'in bazı kabilelere dua ettiğine dair haberler yer almakta, onun peygamberlerin sonuncusu olduğu ve nübüvvet mührüne sahip bulunduğu rivayetlerle desteklenmektedir. Yine bu bağlamda, Hz. Peygamber'in 63 yaşında vefat ettiği yönündeki sahih rivayetlerle³³ biyografik süreklilik sağlanmıştır.

Bölümün ilerleyen kısımlarında ise Hz. Peygamber'in üstün vasıfları ve şahsî özelliklerine dair şemâil rivayetlerine yer verilmiştir. Bu rivayetlerde onun boyu, ten rengi, saçının rengi ve şekli gibi fiziksel özellikleri ayrıntılı bir biçimde tasvir edilmiştir. Ardından, onun hayâsı, mizacı, cömertliği ve genel ahlâkî tutumuna dair rivayetlerle ahlâkî yönü vurgulanmıştır.³⁴

31 Buhârî, Meğâzî, 56.

32 Buhârî, Menâkıb, 61.

33 Buhârî, Menâkıb, 61.

34 Buhârî, Menâkıb, 61.

Son olarak, peygamberlik alâmetleri başlığı altında çeşitli mucizelere yer verilmiştir. Bunlar arasında su ve yiyeceklerle ilgili mucizeler, kıyametin ne zaman kopacağına dair geleceğe yönelik haberler ile Medineli sahâbîlerin ısrarlı talepleri üzerine gerçekleştiği belirtilen ayın ikiye yarılması mucizesine dair rivayetler dikkat çekmektedir. Bu şekilde *Menâkıb* bölümü, Hz. Peygamber'in hem tarihsel hem de insanî yönlerini bir bütün hâlinde ortaya koyarak tamamlanmaktadır.³⁵

2.4. Fedâilü'l-Ashâb ve Menâkıbü'l-Ensâr

Sahih-i Buhârî'deki *Fedâilü'l-Ashâb* ve *Menâkıbü'l-Ensâr* bölümleri, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) çevresindeki sahâbîlerin faziletlerini ve İslâm toplumundaki yerleriyle ilgili siyer ve siyerle alakalı ilk dönem bilgileri ihtiva eden rivayetleri konu edinmiştir. Bu bölümler hem bireysel biyografileri hem de sahâbenin İslâm'ın ilk yıllarındaki dönüşümlere katkılarını ele alması bakımından siyer ve hadis ilimlerinin kesişim noktasında yer alır. *Fedâilü'l-Ashâb* bölümünde öncelikle Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gibi Raşid Halifelerin faziletleri, onlara dair menkıbeler ve peygamberden gelen övgü dolu rivayetler sunulmakta; ardından diğer önde gelen —Zeyd b. Hârise, Üsâme b. Zeyd, Bilâl-i Habeşî, İbn Abbas, Hâlid b. Velîd, Muâviye b. Ebî Süfyân, Hz. Fâtıma ve Hz. Âişe gibi— sahâbîlerin konu edildiği rivayetlere yer verilmiştir.³⁶

Menâkıbü'l-Ensâr kısmı ise Medineli Müslümanlar olan Ensâr'ın, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) ve muhacirleri Medine'de kabul etmeleri, İslâm toplumunun inşasına yaptıkları katkılar, onların sadakati ve fedakârlıklarıyla ilgili rivayetleri içirmektedir. Bu rivayetler, aynı zamanda Hz. Peygamber'in Ensâr'a yönelik övgülerini, dualarını ve onların bireysel faziletlerini de kapsamaktadır.³⁷

Menâkıbü'l-Ensâr bölümünde ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hicretinden sonra Medine'de İslâm toplumunun inşasında kritik rol oynayan Ensâr sahâbîlerinin fazilet ve menkıbelerini konu edinen rivayetler yer almaktadır. Bu rivayetler

35 Buhârî, *Menâkıb*, 61.

36 Buhârî, *Fedâilü'l-Ashâb*, 62.

37 Buhârî, *Fedâilü'l-Ashâb*, 62.

Ensâr'ın iman, sadakat, misafirperverlik ve fedakârlık gibi yönlerini kapsamakta; Resûlullah'ın (s.a.v.) Ensâr hakkındaki övgüleri, duaları ve onlara dair beyanları vasıtasıyla bu grubun İslâm tarihinde ne denli müstesna bir yere sahip olduğuyla ilgili bilgiler içermektedir.³⁸

Ensâr'ı sevmeyi imanın bir parçası olarak tanımlayan hadislerle birlikte, Ensâr'ın evleri, toplumsal tavırları ve Hz. Peygamber'e olan bağlılıkları da örneklendirilmiştir. Onlara tabi olanlar, Ensâr'dan önde gelen sahâbîler (Sa'd b. Muâz, Ubâde b. Sâmit, Muâz b. Cebel, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit, Ebû Talha, Abdullah b. Selâm gibi isimler) ve onların bireysel faziletleri ayrıntılı rivayetlerle ele alınmıştır. Ayrıca bu bölümde, Hz. Hatice ile evlilik, Kâbe'nin yeniden inşası, cahiliye dönemi, risâletin başlangıcı, müşriklerin baskıları ve ilk Müslümanların iman süreçleri, Habeşistan'a Hicret, İsra ve Mirac olayı, Medine'ye hicrete dair rivayetler gibi siyerî unsurlar da Ensâr'ın tarihsel zeminini daha anlaşılır kılmak üzere metin bütünlüğüne dahil edilmiştir.³⁹

Hz. Peygamber'in, "Eğer hicret olmasaydı Ensâr'dan biri olurum" şeklindeki beyanı, onların konumunu en güçlü biçimde yansıtan rivayetlerden biridir. Muhacirlerle Ensâr arasında kurulan kardeşlik ilişkisi, Medine İslâm toplumunun temelini oluşturan ilk sosyal sözleşmelerden biri olarak bölümde yer almış; bu kardeşlik, sadece maddî dayanışma değil, aynı zamanda manevî birlikteliğin de temsili sayılmıştır.⁴⁰

Bu yönüyle *Menâkıbü'l-Ensâr* bölümü, yalnızca bir faziletler listesi değil; İslam toplumunun Medine'deki kuruluş safhasını, toplumsal dayanışma modelini ve sahâbe arasındaki ilişkileri belgeleyen güçlü bir tarih-hadis belgesidir. Bölümde geçen ayetlerle (özellikle Haşr 9) ve Hz. Peygamber'in dualarıyla Ensâr'ın örnekliği, sadece Medine bağlamında değil, tüm ümmete model olarak sunulmuştur.

38 Buhârî, *Menâkıbü'l-Ensâr*, 63.

39 Buhârî, *Menâkıbü'l-Ensâr*, 63.

40 Buhârî, *Menâkıbü'l-Ensâr*, 63.

Bu bölümler yalnızca bireylerin faziletleriyle değil; aynı zamanda İslam toplumunun oluşum sürecini de tarihî bir bağlam içinde ortaya koyan rivayetlerle devam etmektedir. Nitekim bölümlerdeki siyerin erken dönemine ışık tutan Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile evlenmesi, Kâbe'nin tamiri, risâletin başlangıcı, Mekkeli müşriklerin eziyetleri, ilk Müslümanların iman süreci ve Habeşistan hicreti gibi bazı bab başlıkları⁴¹ bu rivayetlerin sadece fazilet vurgulu olmadığını, aynı zamanda Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesinden Medine dönemine kadarki hayatının kronolojik seyri içinde değerlendirilebileceğini göstermektedir. Bu yönüyle *Fedâilü'l-Ashâb* ve *Menâkıbü'l-Ensâr*, siyerin kronolojisiyle hadis rivayetlerinin tematik bütünlüğünü bir araya getiren nadide bölümler olarak öne çıkmaktadır.

2.5. Kitâbu'l-Megâzî

İmam Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh* adlı eserinde yer alan 64. sıradaki *Kitâbu'l-Megâzî* bölümü, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ilk gazvelerinden itibaren Veda Haccı ve vefatına kadar olan süreci kronolojik bir bütünlük içerisinde sunmuş olması bakımından siyer araştırmaları için temel bir kaynak özelliği taşır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatındaki askerî ve diplomatik olayları hadis rivayetleri yoluyla kayda geçirmesi, siyer literatürü açısından müstesna bir yere sahiptir. Rivayetlerin çoğu Hz. Peygamber'in fiilî katıldığı gazveler, onun adına gönderilen seriyyeler ve bu askerî faaliyetlerle bağlantılı toplumsal, siyasî ve dinî gelişmeler etrafındaki konuları içeren rivayetlerden oluşan bu bölüm, 89 ayrı bâbdan oluşmakta ve toplam 525 hadis içermektedir.⁴²

Kitâbu'l-Megâzî'nin ilk bâbı, Bedir Gazvesi'nden önce gerçekleştirilen Uşeyre Gazvesi ile başlamaktadır. Son bâb ise Hz. Peygamber'in katıldığı gazvelerin sayısının tespitiyle ilgilidir. Bu iki bölüm arasında yer alan bâblarda ise Hz. Peygamber'in bizzat yönettiği başta Bedir, Uhud, Hendek, Benî Kureyza, Zâtu'r-Rikâ, Benî Mustalık, Mekke'nin Fethi, Huneyn, Tâif ve Tebûk gibi gazvelerle ilgili

41 Buhârî, *Menâkıbü'l-Ensâr*, 63.

42 Buhârî, *Megâzî*, 64; Önkâl, "Bir Siyer Kaynağı Olarak Buhârî: *Kitâbü'l-Megâzî* Örneği", 75.

rivayetler yer almaktadır. Örneğin Bedir Gazvesi ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in savaştan önce müşriklerin ölecekleri yerleri işaret eden ve Bedir'e katılan sahâbîlerin fazileti ile meleklerin yardımına dair rivayetlere; Uhud Gazvesi ile ilgili bâblarda Hz. Peygamber'in aldığı yaralar, Hz. Hamza'nın şehadeti, diğer sahâbîlerin şehit oluşları ve kadınların cephe gerisindeki faaliyetleriyle ilgili rivayetlere; Hendek Savaşı ile ilgili bâbda ise hendek kazma süreci ve Benî Kureyza ile ilgili rivayetlere yer verilmiştir.⁴³

Hayber'in fethi ile ilgili bâblarda Yahudilerle yapılan anlaşmalar, savaş ganimetlerinin dağılımı, Hayber kadınlarının Resûlullah'a tutumu aktarılmıştır. Mekke'nin Fethi, müşriklerin affedilişi ve Kâbe'nin putlardan temizlenmesiyle ilgili bilgiler içermekte; Huneyn ve Tâif Gazvelerinde ise Müellefe-i Kulûb meselesi, ganimetlerin dağıtımı, yeni Müslümanların tutumu gibi detaylara yer verilmiştir. Tebûk Seferi bağlamında seferin zorluğu, sefere katılmayanların durumu ve özellikle Ka'b b. Mâlik'in tevbesi gibi konulara dair hadisler yer almıştır.⁴⁴

Hz. Peygamber'in bizzat katıldığı gazvelerin dışında, ashabından bazılarını tayin ettiği seriyyelere dair rivayetler de bu bölümde sıralanmıştır. Bunlar arasında Hâlid b. Velîd'in Benî Cezîme Seriyyesi, Necd Seriyyesi, Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî ve Alkame b. Mucezziz el-Mudlicî Seriyyesi, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ile Muâz b. Cebel'in Veda Haccı'ndan önce Yemen'e gönderilmeleri, yine Ali b. Ebî Tâlib ile Hâlid b. Velîd'in Yemen'e gönderilmeleri, Cerîr b. Abdullah el-Becelî kumandasındaki Zu'l-Halasa, Amr b. Âs kumandasındaki Zâtu's-Selâsil, Cerîr b. Abdillâh el-Becelî'nin Yemen, ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh kumandasındaki Sîfu'l-Bahr gibi seriyyeler kronolojik bir yapı içerisinde ele alınmıştır.

Söz konusu rivayetlerde yalnızca askerî muharebeler değil aynı zamanda Hudeybiye Musâlahası ile ilgili bâblarda antlaşma şartları, Ebû Cendel olayı, Hz. Ömer'in tepkisi, ayetlerin nüzul bağlamı, Kaza Umresi'nin Hudeybiye'nin ardından

43 Buhârî, Meğâzî, 64.

44 Buhârî, Meğâzî, 64.

gerçekleşen umre ziyareti, İfk hâdisesi, Ukl ve Ureyne kabileleri hâdisesi, Yemen'e gönderilen elçiler (Ebû Musa el-Eş'arî, Muâz b. Cebel, Ali b. Ebî Tâlib, Halid b. Velîd), hac emîrlîği göreviyle gönderilen Hz. Ebû Bekir ve çeşitli kabilelere ait heyetlerin Medine'ye gelişi gibi önemli diplomatik olaylarla ilgili rivayetler de yer almaktadır.⁴⁵

Ayrıca yalancı peygamberlerle mücadele, İslam'a davet mektupları, Vedâ Haccı, Hz. Peygamber'in hastalığı ve vefatı gibi siyere dair temel başlıklar da bu bölümde rivayet yoluyla aktarılmıştır. Veda Haccı ile ilgili rivayetlerde Resûlullah'ın (s.a.v.) ibadet uygulamaları, hutbesi ve ümmete vasiyetleri yer almakta; son bâblarda ise hastalığının seyri, vefatı ve ardından gelen gelişmeler ele alınmakta ve Hz. Peygamber'in katıldığı gazvelerin sayısına dair rivayetlerle kitap sona ermektedir.⁴⁶

Kitâbu'l-Meğâzî, içerdiği rivayetlerle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) devletleşme sürecinde karşılaştığı askerî ve siyasî gelişmeleri, sahâbîlerin bu süreçteki rolünü ve İslâm'ın yayılışındaki aşamaları hadis formunda belgelemektedir. Bu yönüyle bölüm, yalnızca gazvelerin kronolojisini değil, İslâm toplumunun siyasal, askerî ve sosyal yapılaşmasını da tarihî rivayetler eşliğinde sunan temel bir hadis-siyer metni olma özelliği taşımaktadır.

3. İmam Buhârî'de Siyer Rivayetlerinin Özellikleri

3.1. Rivayetlerin Dağılık Yapısı

İmam Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*'i incelendiğinde, siyerle ilgili rivayetlerin yalnızca *Kitâbu'l-Meğâzî* başlığı altında toplanmadığı açıkça görülmektedir. Bilakis bu rivayetler eserin birçok farklı bölümüne yayılmış durumdadır. *Bed'ü'l-Vahy*, *Kitâbu'l-Enbiyâ*, *Kitâbu'l-Cihâd* ve *'s-Siyer*, *Kitâbu't-Tevbe*, *Kitâbu't-Tefsîr*, *Kitâbu'l-Merda*, *Kitâbu'l-Menâkıb* ve *Kitâbu'l-Fedâilü's-Sahâbe* gibi bölümler, siyer konulu pek çok rivayete ev sahipliği yapmaktadır. Her bir siyer rivayeti, kendi

45 Buhârî, Meğâzî, 64.

46 Buhârî, Meğâzî, 64.

tematik bağlamı içerisinde değerlendirilmiş ve doğrudan ilgili olduğu fikhî, ahlâkî veya kelâmî meselelerle ilişkilendirilmiştir.

Bu yapısal dağınıklık, ilk bakışta metinsel bir düzensizlik gibi görünse de aslında Buhârî'nin hadisleri yalnızca tarihî olayları nakletmek amacıyla değil, aynı zamanda belirli dinî, ahlâkî ve pedagojik gayeler doğrultusunda seçip düzenlediğini ortaya koymaktadır. Buhârî'nin bu yöntemi, siyer rivayetlerini salt kronolojik bir savaş tarihi veya biyografik bilgi malzemesi olarak görmekten ziyade, onların içerdiği anlam ve değerler üzerinden Müslüman bireyin inşasına hizmet eden işlevsel birer kaynak olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

Nitekim *Kitâbu Bed'i'l-Vahy*, vahyin başlangıcını anlatmakla birlikte, aynı zamanda nübüvvetin ilk adımlarını ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) risâlet sürecindeki ruhsal hazırlığını yansıtan rivayetlere yer verir.⁴⁷ *Kitâbu'l-Meğâzî* bölümü, siyer literatürünün merkezî teması olan gazve ve seriyyelere odaklanırken,⁴⁸ *Kitâbu'l-Cihâd ve's-Siyer* bölümünde savaşın dinî boyutu, liderlik sorumluluğu, gazâ ve cihat kavramlarının uygulamalı yönleri işlenmektedir.⁴⁹ Benzer şekilde, *Kitâbu'l-Menâkıb* ve *Kitâbu'l-Fedâilü's-Sahâbe* gibi bölümlerde Hz. Peygamber'in ve sahâbîlerin üstün vasıflarını aktaran siyer rivayetleri, toplumsal örneklik ve değer aktarımı açısından önem arz etmektedir.⁵⁰

3.2. Tematik Tertip

Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*'indeki siyer rivayetlerinin belirgin olan bir diğer özelliği de kronolojik değil tematik bir üslupla tertip edilmiş olmasıdır. Siyer ile ilgili bab başlıkları, siyer rivayetleri çoğunlukla doğrudan tarihî bir olayı değil, o olayın içerdiği dinî hükmü, ahlâkî mesajı veya pedagojik bir hedefi amaçlamıştır. Örneğin Tebük Seferi yalnızca askerî bir hareket olarak değil, aynı zamanda samimiyet, tövbe ve ihlas gibi kavramlar etrafında ele alınmıştır. Ka'b b. Mâlik'in tövbesine dair hadis de bu çerçevede *Kitâbu'l-Cihâd ve's-Siyer* bölümündeki

47 Buhârî, *Bed'u'l-vahy*, 1.

48 Buhârî, *Meğâzî*, 64.

49 Buhârî, *Meğâzî*, 56.

50 Buhârî, *Menâkıb*, 61; Buhârî, *Fedâilü'l-Ashâb*, 62.

“Sevinçli Haberi Getiren Kimseye Verilecek Şey Babı” altında verilmiştir. Aynı hadis bu sefer uzun versiyonuyla *Kitâbu’l-Meğâzî* bölümünde “Ka'b b. Mâlik olayı ve (Savastan) geri bırakılan üç kişi ...”⁵¹ ayetinin başlık yapıldığı babda yine tövbe odaklı olarak verilmiştir. Ka'b b. Mâlik, Tebûk seferinde geri kalıp da sonra Allah tarafından tövbeleri kabul edilen üç kişiden biridir. Tövbесinin kabul edildiğini haber aldığında haberciye üzerindeki iki elbiseyi vermiştir.⁵²

Bedir Gazvesi’ne dair rivayetler de yalnızca savaş anlatısı sunmaz; yeri geldikçe mücahitlerin niyetleri, şehitlik fazileti, ganimet paylaşımı gibi fikhî ve ahlâkî konulara da ışık tutmaktadır. Hicretin sekizinci yılında gerçekleşen Mu'te Savaşı da *Kitâbu’l-Cihâd* ve”s-Siyer⁵³ ve *Kitâbu’l- Meğâzî*⁵⁴ gibi bölümlerde farklı yönleriyle değerlendirilmiştir.

Yine *Menâkıbü’l-Ensâr* kitabında “Necaşî’nin Ölümü” başlığında yer alan rivayetlerle,⁵⁵ Necaşî’nin Müslümanlığına ve Resûlullah’ın onun için gıyabında cenaze namazı kılmasına dikkat çekilmiştir. Bu rivayetlerde onun Müslüman oluşu değil, ona yapılan dua ve vefaya odaklanılmıştır.

3.3. Sened ve Metin Güvenliği İlkesi

Buhârî’nin *el-Câmi’u’s-Sahîh*’indeki siyer rivayetlerinde hadislerin sadece içeriğinde değil, aynı zamanda senedinde de titizlik gösterilmiştir. Eserde isnad zinciri güvenilir olan, metin içinde ve metinler arasında çelişki olmayan hadisler tercih edilmiştir. Buhârî’nin kaynakları arasında Urve b. Zübeyr, İbn Şihâb ez-Zührî, Nâfi‘, Abdullah b. Ömer gibi güvenilir isimler ön plana çıkmaktadır.

Bazı meşhur siyer rivayetlerinin *Sahîh-i Buhârî*’de yer almamasının sebebi, bu rivayetlerin isnad yönünden zayıf olmasıdır. Meselâ, “Rahip Bahîrâ” kıssası, erken

51 Tevbe 9/118

52 Buhârî, Meğâzî, 56.

53 Buhârî, Meğâzî, 56.

54 Buhârî, Meğâzî, 64.

55 Buhârî, Menâkıbü’l-Ensâr, 63.

dönem siyer kaynaklarında bulunmasına rağmen,⁵⁶ isnadsız olarak aktarıldığı için Buhârî tarafından *Sahîh*'te yer verilmemiştir. Yine Hz. Peygamber'in soy şeceresine dair rivayetlerde de bu hassasiyet görülmektedir. Buhârî, Hz. Peygamber'in soyu hakkında sahih bir isnadla Adnan'a kadar gelen rivayetlere yer verirken,⁵⁷ İbn İshâk⁵⁸ gibi müelliflerin Hz. Adem'e kadar uzanan zayıf veya muallak rivayetlerini ya kullanmamış ya da sadece destekleyici unsur (mütâbaat) olarak değerlendirmiştir.

Ka'b b. Mâlik'in tövbesini konu alan hadis hem metin bütünlüğü hem de sened zincirinin sağlamlığıyla öne çıkmaktadır. Hadisin ravileri arasında oğuldan babaya, oradan sahâbeye ulaşan kuvvetli bir isnad yapısı mevcuttur.⁵⁹ Aynı şekilde “*İfk Hadisesi*”ne dair rivayetler de Hz. Aişe'den sağlam senedlerle aktarılmıştır.⁶⁰ Buhârî'nin sened ve metin güvenliği konusundaki titizliği, onun siyer rivayetlerini de hadis ilmî çerçevede ele aldığını göstermesi bakımından önemlidir.

3.4. Kronolojik Sıralamaya Riayet Edilmemesi

Buhârî'nin *el-Câmi' u 's-Sahîh* 'indeki siyer rivayetleri aktarılırken siyer yazarlarının takip ettiği kronolojiye uyulmamış, kendi sahih kabul ettiği tertibe göre sıralanmıştır. Olayların tarihî sırasından ziyade, hadislerin sened ve metin bakımından güvenilirliği öncelenmiştir. Bu sebeple aynı olaya dair rivayetler farklı bölümlerde, bazen de farklı tarihlerle yer alabilmektedir. Buhârî'nin siyer rivayetlerini tertip ederken kronolojik sıraya uymaması, onun hadis ilminde sahihlik ve içerik önceliğini esas almasından ve olayları bir delil sistemi içerisinde sunmasından kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşım, onun eserini tarih kitabı olmaktan çok bir hadis derlemesi haline getirmektedir.

56 Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk el-müsemmâtü bi-Kitâbi 'l-mübtade' ve 'l-meb'as ve 'l-meğâzî* (Konya: Hayra hizmet Vakfı Yayınları, 1981), 53; İbn Hişâm, *es-Sîretü 'n-Nebeviyye*, I, 147.

57 Buhârî, *Menâkıbü'l-Ensâr*, 63.

58 İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 1.

59 Buhârî, *Meğâzî*, 64.

60 Buhârî, *Şehâdât*, 52; Buhârî, *Meğâzî*, 64; Buhârî, *Tefsir* 65.

el-Câmi 'u's-Sahîh'teki siyer rivayetleri, yalnızca farklı kitaplara dağılmış olmakla kalmamış, aynı zamanda bu kitapların ve bölümlerin içinde de kronolojik bir sıra gözetilmeden sunulmuştur. Özellikle *Kitâbu'l-Cihâd ve's-Siyer* başlığı altındaki rivayetler, tarihsel akışa göre değil, çoğunlukla konularına göre oluşturulan bablar çerçevesinde düzenlenmiştir. Bu sebeple, Hz. Peygamber'in hayatına dair önemli olaylar metnin farklı yerlerinde, farklı bağlamlar içinde yer almaktadır. Örneğin, Kâbe'de Hz. Peygamber'in üzerine sakatat atılması hadisesi, kitabın başlarında değil 28. babda aktarılmış; benzer şekilde 97. babda da bu türden bir içeriğe yer verilmiştir. Buna karşılık, Mûte Savaşı'nda sıralı komutan tayin edilmesi gibi tarihsel olarak daha geç bir olay, şaşırtıcı biçimde 6. babda geçmektedir.⁶¹ Bu durum, Buhârî'nin rivayetleri sadece kronolojik bir bütünlük içinde sunmak gibi bir amacı olmadığını, aksine hadisleri belirli fikhî ve ahlâkî temalar ekseninde sistematize ettiğini göstermektedir.

Bu yaklaşım, siyerin kronolojik bir bütünlük içinde değil, sahih rivayetlerin ilmî bir düzen içerisinde sunulduğunu gösterir. Buhârî, hadisleri olayların tarihi sırasına göre değil, içeriklerine ve ilmî bağlamlarına göre tasnif etmeyi tercih eder. Bu yönüyle *el-Câmi 'u's-Sahîh*, salt bir tarih kitabı değil; fikhî, itikadî ve ahlâkî derinliğiyle öne çıkan bir ilmî kaynak hüviyetindedir.

3.5. Yeni Bir Tarihleme

İmam Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahîh*'inde yer verdiği siyer rivayetlerini klasik siyer yazarlarından farklı bir tarihlemeyle sunmuş; bazı önemli olayları gelenekten ayrılan bir kronolojiyle değerlendirmiştir. Bu tercih, onun sadece bir tarih anlatıcısı değil, aynı zamanda rivayetlerin güvenilirliğini esas alan bir hadis âlimi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Örneğin Hendek Savaşı, klasik siyer kaynaklarında genellikle hicretin 5. yılına yerleştirilirken,⁶² Buhârî bu olayı 4. yıla tarihlendirmiştir. Onun bu farklı yaklaşımı tesadüfî değil bilinçli ve delillere dayalıdır. Zira hemen ardından İbn Ömer'in yaşına dair rivayetleri naklederek bu

⁶¹ Buhârî, *Meğâzî*, 56.

⁶² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî* (Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1984), 440-441; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, III, 167-170.

tarihlemeyi gerekçelendirmiştir. Buna göre İbn Ömer, Uhud Savaşı'nda 14 yaşında olduğu için Hz. Peygamber tarafından orduya kabul edilmemiş, bir yıl sonra, Hendek Savaşı'nda 15 yaşına girdiği için savaşa katılmasına izin verilmiştir.⁶³

Benzer biçimde, Buhârî'nin Zâtü'r-Rikâ' Gazvesi'ni konumlandırmasında da gelenekten ayrıldığı görülür. Çoğu siyer kaynağı bu gazveyi daha erken bir döneme, genellikle hicretin 4. yılına yerleştirirken,⁶⁴ Buhârî onu Hayber'in fethinden sonraya almıştır. Bu tercihi ise doğrudan bir rivayete dayandırmıştır. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin Hayber sonrası Medine'ye gelişi ve ardından Zâtü'r-Rikâ' Gazvesi'ne katıldığına dair verdiği bilgiyi esas almıştır. Buhârî için rivayetin sıhhati, tarihî alışkanlıklardan daha önceliklidir.⁶⁵

3.6. Seçici ve Hikmetli Başlık Kullanımı

Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'indeki siyer rivayetleriyle ilgili dikkat çeken yönlerden biri, bab başlıklarını seçerken gösterdiği özen ve derinliktir. Bu başlıklar, çoğu zaman rivayetin sadece literal içeriğine değil, taşıdığı dinî, ahlâkî ve pedagojik anlamlara da işaret etmektedir. Buhârî, bazı bölümlerde önce bir başlık verir, ardından bu başlıkla ilgili bir ayet zikreder ve sonrasında konuyla ilişkili rivayetleri sıralar.

Örneğin Kitâbu'l-Cihâd ve's-Siyer bölümünde, “Allah Yolunda (Cihâda Giderken) Binek Tarafından Yere Çarpılıp Ölen ve Böylece Mücâhid Şehîdlerden Olan Kimsenin Fazileti” başlığını kullanmış; ardından “...Kim Allah ve Resulü uğrunda hicret ederek yurdundan çıkar da sonra ölüm onu yolda yakalarsa artık onun mükâfatını vermek Allah'a aittir; Allah daima günahları örtmektedir, engin rahmet sahibidir.”⁶⁶ ayetini vermiştir. Bu ayetin ardından, Hz. Peygamber'in Ümmü Haram'a deniz seferine katılması için dua ettiği, Ümmü Haram'ın Muaviye döneminde Kıbrıs seferine iştirak ettiği ve orada attan düşerek şehit olduğu bilgilerini içeren rivayetleri aktarmıştır.

63 Bilgen, “Buhârî'nin Siyer ve Meğâzî Rivâyetlerine Yaklaşımı”, 9-10.

64 el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 395; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, 161.

65 Buhârî, Meğâzî, 64; Bilgen, “Buhârî'nin Siyer ve Meğâzî Rivâyetlerine Yaklaşımı”, 10.

66 Nisa 4/100

Yine “Necaşî’nin Ölümü” başlıklı babda,⁶⁷ Necâşî’nin Müslüman oluşuna dair doğrudan bir bilgiye yer verilmemekte; ancak Hz. Peygamber’in onun için gıyabında cenaze namazı kıldırıldığına dair rivayet aktarılmaktadır. Başka bablarda da bu konuya değinilmiş olmakla birlikte bu rivayetle, imanla vefat eden bir hükümdarın ardından Müslüman cemaatin tutumunu örneklendirmekte ve okuyucuya, olayın tarihî yönü kadar ahlâkî anlamını da sunmaktadır. Benzer şekilde Ka‘b b. Mâlik’in tövbesine dair rivayetlerin yer aldığı bölüm,⁶⁸ olayın tarihî bağlamından çok, tövbe, samimiyet ve ilahî kabul kavramlarını merkeze almaktadır.

Bab başlıklarındaki bu yapı, rivayetlerin içerdiği anlamların hadis metinlerinden önce başlık düzeyinde belirlenerek okuyucuya sunulduğunu göstermektedir. Bab başlıklarındaki bu özgünlük, Buhârî’nin hadis ilmindeki ustalığını ve pedagojik yaklaşımını yansıtmaktadır. Her başlık, okuyucunun zihninde yeni bir pencere açmakta, olayları farklı boyutlarıyla değerlendirmeye teşvik etmektedir.

3.7. Tekrarlar

İmam Buhârî’nin *el-Câmi‘u’s-Sahîh*’inde yer alan siyer rivayetlerinin belirli bir sistematik yapı içerisinde toplanmadığı, aksine birçok kez tekrarlandığı ve farklı başlıklar altında yeniden yer verildiği görülmektedir. Bu durum ilk bakışta bir düzensizlik olarak değerlendirilebilse de aslında Buhârî’nin hadisleri ele alış tarzıyla doğrudan ilişkilidir. Zira Buhârî, hadisleri tarihî bir kronolojiye göre değil, onları içerdiği fikhî, ahlâkî veya itikadî bağlamlara göre değerlendirmiştir. Dolayısıyla bir hadisin aynı eserde birden fazla yerde tekrar edilmesi, onun farklı yönleriyle ele alınmak istenmesinden kaynaklanmaktadır.

Nitekim Habeşistan’a hicretle ilgili rivayet yalnızca *Kitâbu Fedâilü’s-Sahâbe* bölümünde değil, aynı zamanda *Kitâbu’l-Meğâzî* kısmında da yer almaktadır. Yine *Bed’ü’l-Vahy* bölümünde geçen “Ameller niyetlere göredir”⁶⁹ hadisi, *Fedâilü’s-*

67 Buhârî, *Menâkıbü’l-Ensâr*, 63.

68 Buhârî, *Meğâzî*, 64.

69 Buhârî, *Bed’ü’l-vahy*, 1; *Fedâilü’l-Ashâb*, 62.

Sahâbe'de de tekrar edilmiş; bu tekrar hem hicretin niyet boyutuna hem de genel anlamda ibadet anlayışına dikkat çekmek maksadıyla yapılmıştır.

Benzer şekilde, Necaşî'nin vefatı ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) onun için gıyabi cenaze namazı kıldırıldığına dair rivayetler de birden fazla bölümde yer almıştır.⁷⁰ Bu rivayetler hem olayın tarihsel yönünü hem de gıyabi cenaze namazının hükmünü ele alan farklı başlıklar altında sunulmuştur.

Buhârî'nin hadisleri yalnızca konuyla doğrudan ilgili kitaplara değil, içerdiği fikhî veya ahlâkî hükümler çerçevesinde farklı bölümlere de yerleştirdiği dikkat çekmektedir. Örneğin bir savaşla ilgili rivayet hem *Kitâbu'l-Meğâzî*'de hem de *Kitâbu'l-Cihâd ve's-Siyer*'de bulunabilir. Bunun sebebi, rivayetin sadece tarihsel bir anlatım içermesi değil, aynı zamanda cihadın fazileti, gazaya çıkmanın hükmü gibi konulara da temas etmesidir.

Bazı rivayetlerin aynı kitap içinde bile birden fazla kez tekrarlandığı görülmektedir. Örneğin, Ümmü Harâm'ın Hz. Peygamber'den cihada katılmak için dua istemesine dair hadis, aynı kitapta farklı bab başlıkları altında üç ayrı yerde geçmektedir. Yine Uhud Savaşı'nda Hz. Âişe ve Ümmü Süleym'in gösterdiği gayretlere dair rivayetler de birden fazla bölümde yer almıştır.⁷¹ Necaşî'nin vefatına dair rivayetler de aynı kitap içerisinde farklı bağlamlarda tekrar edilmiştir.⁷²

Bu tür tekrarlar, rivayetlerin siyerin farklı boyutlarına dair bilgi vermesini sağlarken, İmam Buhârî'nin hadisleri tematik bütünlük içinde değerlendirme yaklaşımını da açıkça ortaya koymaktadır. Mesela İfk Hadisesi'ne dair rivayetler, hem olayın tarihî yönünü içeren *Kitâbu'l-Meğâzî*'de⁷³ hem de iftira ve ceza hükümleriyle ilgili *Kitâbu'l-Cihâd ve's-Siyer*, *Kitâbu't-Tefsîr*⁷⁴ ve *Kitabu'l-Eyman ve'n-Nuzûr*⁷⁵ bölümlerinde yer almıştır. Bu da söz konusu rivayetin hem iftira ve

70 Buhârî, *Amel fi's-Salât*, 22; Cenâiz, 24; Menâkıbü'l-Ensâr, 63, 64; Meğâzî, 64.

71 Buhârî, Meğâzî, 64.

72 Buhârî, *Amel fi's-Salât*, 22

73 Buhârî, Meğâzî, 64.

74 Buhârî, *Tefsîr*, 65.

75 Buhârî, *Eyman ve'n-Nuzûr*, 83.

ceza hukukunu hem de Kur'an tefsirini ilgilendiren çok yönlü yapısına işaret etmektedir.

3.8. Siyer Bilgisinin Özet Sunumu ve Sistematik Bir Siyer Anlatısının Olmaması

İmam Buhârî, hadisleri naklederken genellikle ayrıntılardan kaçınmış, kısa ve özlü ifadeleri tercih etmiştir. Bu yaklaşım, rivayetlerin taşıdığı temel mesajı öne çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu yönüyle Buhârî, klasik siyer müelliflerinden ayrılmaktadır. Zira onun eserinde uzun savaş tasvirlerine, geniş coğrafi anlatılara veya toplumsal ayrıntılara nadiren yer verilir. Bunun temel nedeni, Buhârî'nin tarih yazımı yapmak değil, sahih hadisleri tespit ve muhafaza ederek bunları fikhî, ahlâkî ve itikadî ilimlere temel teşkil edecek şekilde sunmak istemesidir.

Nitekim Bedir Gazvesi gibi siyer kaynaklarında oldukça geniş şekilde ele alınan olaylar, Buhârî'de yalnızca belirli hadisler bağlamında kısa ifadelerle yer alır. Ancak bu rivayetler, seçildikleri bağlam gereği dikkat çekici ve öğretici niteliktedir. Örneğin Ebû Cehil'in öldürülmesine yahut Hz. Peygamber'in Bedir'deki duasına dair hadisler,⁷⁶ savaşın tarihsel detaylarından ziyade ahlâkî ve ibret yönünü öne çıkaracak biçimde aktarılmıştır.

Buhârî'nin eserinde baştan sona kronolojik bir siyer anlatısı bulunmamaktadır. *Kitâbu'l-Meğâzî* bölümü dahi gazvelerin sırasına tam olarak uygun bir düzen içinde tertiplenmemiştir. Bu yapısal tercih, hadislerin tarihî bağlamından ziyade, içerdiği fikhî ve ahlâkî hükümler çerçevesinde ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Hadislerin bölüm başlıklarına yerleştirilmesi de bu gayeye hizmet edecek şekilde yapılmıştır.

Bu yaklaşım, Buhârî'nin eserini siyer malzemesi açısından değerlendirmek isteyen araştırmacılar için özel bir dikkat ve takip gerektirir. Siyerle ilgili hadisleri tespit etmek isteyen bir araştırmacı, sadece *Kitâbu'l-Meğâzî* ile yetinemez; *Fedâilü's-Sahâbe*, *Menâkıb*, *Tefsîr*, *Cihâd* ve *s-Siyer*, hatta *Bed'ü'l-Vahy* gibi farklı bölümleri

76 Buhârî, *Meğâzî*, 64.

de incelemek zorundadır. Aynı rivayetin farklı bölümlerde, değişen bağlamlarda yer aldığı durumlar da bu ihtiyacı pekiştirmektedir.

Sonuç

İmam Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-Sahîh* adlı eseri, yalnızca sahih hadisleri derlemeyi amaçlayan bir hadis mecmuası olmaktan öte, siyer ilmi açısından da başvuru niteliği taşıyan temel kaynaklardan biri olarak kabul edilmelidir. Buhârî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatına dair rivayetleri aktarırken yalnızca tarihsel bir kronolojiyi takip etmemiş; aksine, bu rivayetleri ahlâkî, fikhî ve itikadî boyutlarıyla ele alarak çok katmanlı bir anlatı sunmuştur. Bu yaklaşım, onun klasik siyer müelliflerinden ayrılarak hadis merkezli bir siyer metodolojisi inşa ettiğini göstermektedir.

Buhârî'nin rivayetleri bab başlıkları altında tematik bir sistematik içinde sunması, aynı hadisi farklı bağlamlarda tekrarlaması ve dramatik anlatıdan kaçınarak kısa, öz ve sahih bilgiye dayalı bir aktarımı tercih etmesi; onun ilim anlayışının merkezinde rivayetlerin dinî anlam ve fonksiyonunu koruma çabasının yattığını göstermektedir. Bu yönüyle Buhârî, siyer rivayetlerini salt tarihsel malzeme olarak değil, ümmetin iman, amel ve ahlâk dünyasına yön veren belgeler olarak ele almıştır.

Çalışma süresince yapılan tespitler göstermektedir ki Buhârî'nin eserindeki siyer rivayetleri yalnızca *Kitâbu'l-Megâzî* ile sınırlı değildir. *Bed'ü'l-Vahy*, *Fedâilü'l-Medîne*, *Cihâd ve's-Siyer*, *Menâkıb*, *Fedâilü's-Sahâbe*, *Tefsîr* gibi birçok bölümde dağınık biçimde yer alan yüzlerce rivayet, siyerin neredeyse bütün alt alanlarına (şemâil, delâil, megâzî, tabakât vb.) temas etmektedir. Bu dağınık yapı, Buhârî'nin hadisleri yalnızca tarih yazımı için değil, içerdiği dinî ve pedagojik mesajlara göre fikhî ve ahlâkî bağlamlarda değerlendirdiğini göstermektedir.

Sahîh-i Buhârî'deki siyer rivayetlerinin önemli bir özelliği, sened ve metin güvenilirliği açısından hadis ilminin en yüksek kriterlerine uygun olarak seçilmiş olmalarıdır. Bu yönüyle Buhârî'nin rivayetleri, klasik siyer kaynaklarında yer alan bazı zayıf ya da çelişkili nakillere karşı sağlam bir alternatif sunmakta ve tarihî

bilginin ilmî denetimden geçmiş halini temsil etmektedir. Buhârî'nin özellikle Urve b. Zübeyr, ez-Zühri gibi güvenilir tâbiûn muhaddislerine dayanması, onun siyer rivayetlerini sadece nakletmekle kalmayıp isnad ilkelerine göre ayıklayarak sahih olanı öne çıkardığını da göstermektedir.

Netice itibarıyla Buhârî'nin siyer anlayışı, sadece tarihsel bir biyografi aktarımından ibaret değildir. O, siyer bilgisini sünnetle birlikte anlamlandırmakta, rivayetleri ümmetin dinî inşasında temel referanslar olarak konumlandırmaktadır. Onun metodu, siyerin hadislerle birlikte nasıl okunması gerektiğine dair ilmî bir perspektif sunmakta; hadislerin yalnızca tarihî olayları nakleden belgeler değil, hüküm, ahlâk ve sünnet inşasında temel kaynaklar olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, klasik siyer yazıcılığına hem metodolojik bir eleştiri hem de hadis merkezli yeni bir okuma biçimi sunmaktadır.

Dolayısıyla Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-Sahîh* adlı eseri, sadece hadis ilmi açısından değil, sahih temellere dayalı bir siyer inşası bakımından da eşsiz bir kaynak olarak değerlendirilmelidir. Hem içeriği hem yöntemiyle bu eser, siyer-hadis ilişkisini yeniden konumlandıran, ilmî güvenilirlik ile tarihsel anlatıyı birleştiren örnek bir yapı sunmaktadır.

Kaynakça

- Bilgen, Osman. “Buhârî'nin Siyer ve Meğâzî Rivâyetlerine Yaklaşımı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/30 (2014), 97-111. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.219871>.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-Sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Durmuş, Üzeyir. “Siyerin Hadislerle İnşâsı Meselesi (Buhârî ve Müslim Örneği)”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/1 (2016), 91-112.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*,. IV Cilt. Beyrut: Daru'l-Hayr, 1992.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *Sîretü İbn İshâk el-müsemmâtü bi-Kitâbi'l-mübtede' ve'l-meb'as ve'l-meğâzî*. Konya: Hayra hizmet Vakfı Yayınları, 1981.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. IX Cilt. Beyrut: Dâru Sad, trz.
- Kandemir, M. Yaşar. "el-Câmiu's-Sahîh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. VII/114-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1993. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-camius-sahih--buhârî>
- Önkal, Ahmet. "Bir Siyer Kaynağı Olarak Buhârî: Kitâbü'l meğâzî Örneği". *Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* XI/1-2 (2016), 73-80.
- Özdemir, Veysel. "Buhârî'nin Meğâzî Rivâyetlerinde Tesâhülünün Olup Olmadığı ile İlgili Değerlendirmeler". *EKEV Akademi Dergisi* XVIII/58 (2014), 395-453.
- Şehâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *el-İ'lân bi't-Tevbîh li-men Zemme't-Târîh*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1983.
- Sofuoğlu, Mehmed. *Sahihi Buhârî ve Tercemesi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1987,
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî *el-Kitâbü'l-Meğâzî*. I-III Cilt. Beyrut: Alema'l-Kutub, 1984.

İmam Buhârî'nin el-Câmi'u's-Şaḥîḥ Adlı Eserindeki “Kitâbü't-Tefsir” ve “Kitâbü Fezâ'ili'l-Kur'ân” Bölümlerinin Tefsir ve Tefsir Usulü Açısından İncelenmesi

Ömer Faruk Demireşik*

Özet

Bu bildiri, İmam Buhârî'nin (ö. 256/870) el-Câmi'u's-Şaḥîḥ adlı eserindeki “Kitâbü't-Tefsir” ve “Kitâbü Fezâ'ili'l-Kur'ân” bölümlerini, tefsir ve tefsir usulü açısından kapsamlı bir şekilde incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın temel konusu, Buhârî'nin bu bölümlerde yer verdiği hadislerin tefsir literatürüne ve metodolojisine olan katkılarını ortaya koymaktır. Buhârî'nin, tefsir bağlamında hangi sahabîlerin rivayetlerine öncelik verdiği, hadislerin tefsir metodolojisindeki işlevi ve Kur'ân'ın açıklanmasında bu hadislerin nasıl bir rol oynadığı meseleleri, bu çalışmanın ana konularını oluşturmaktadır. Araştırmanın önemi, tefsirin hadis ilmiyle olan bağlarının netleşmesinde ve bağımsız bir disiplin olarak gelişim sürecinde Buhârî'nin üstlendiği kritik rolün anlaşılmasına katkı sağlamasıdır. Bu bağlamda, Buhârî'nin eserinde yer alan hadislerin içerik ve metodoloji açısından analizi yapılmıştır. Özellikle klasik tefsir literatüründe önemli bir yer tutan nâsih-mensûh (hükümün kaldırılması), sebab-i nüzûl (ayetlerin iniş sebepleri) ve israiliyat (Yahudi-Hristiyan kaynaklı rivayetler) gibi kavramlara Buhârî'nin yaklaşımı detaylı bir biçimde ele alınmıştır. Buhârî'nin, Kur'ân'ın tebliğ ve beyan süreci ile ilgili hadisleri nasıl değerlendirdiği ve bu hadislerin Kur'ân'ın anlam dünyasını zenginleştirmedeki rolü analiz edilmiştir. Araştırmada kullanılan yöntem, nitel içerik analizi olup, Buhârî'nin ilgili bölümlerinde yer alan hadisler tematik olarak sınıflandırılmış ve tefsir usulü açısından değerlendirilmiştir. Araştırma sırasında,

* Dr. Öğretim Üyesi; Aydın Adnan Menderes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ofdemiresik@adu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-3747-2672

hadislerin güvenilirlik derecelerine, sahabî rivayetlerine verilen önceliğe ve bu rivayetlerin Kur'ân'ın yorumlanması üzerindeki etkilerine odaklanılmıştır. Bulgular, Buhârî'nin tefsir anlayışının hadis temelli bir yaklaşıma dayandığını ve onun bu metodunun sonraki müfessirler tarafından önemli bir referans kaynağı olarak benimsendiğini ortaya koymaktadır. Buhârî, Kur'ân'ın tefsirinde sahih hadisleri esas alarak, Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve yorumlanması için sağlam bir temel oluşturmuştur. Onun rivayetlerin güvenilirliği konusundaki titizliği ve takip ettiği tefsir usulü, hadis ve tefsir ilimlerinin gelişimine büyük katkı sağlamıştır. Sonuç olarak, Buhârî'nin ilmî mirası, tefsirin hem teorik hem de pratik boyutlarının şekillenmesinde önemli bir rol oynamış, sonraki dönem müfessirlerinin metodolojik yaklaşımlarını doğrudan ve dolaylı olarak etkilemiştir. Bu çalışma, hadis ve tefsir ilimleri arasındaki tarihî ilişkinin anlaşılmasına katkı sağlamakta ve tefsirin bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkış sürecine ışık tutmaktadır. Tefsir ilminin şekillenme süreci ve Buhârî'nin bu süreçteki merkezi rolü, araştırmada detaylı bir biçimde ele alınmıştır. Araştırmanın bulguları, Buhârî'nin ilmi katkılarının günümüz tefsir ve hadis çalışmalarında da etkisini sürdürdüğünü göstermektedir.

Anahtar kelimeler: İmam Buhârî, Tefsir, Hadis, Sebeb-i Nüzûl, Nâsih-Mensûh.

An Analysis of the Chapters “Kitâb al-Tafsir” and “Kitâbu Faḍail al-Qur’ân” in Imam Bukhari’s al-Jâmi‘ al-Şaḥîḥ from the Perspective of Tafsir and Tafsir Methodology

Ömer Faruk Demireşik*

Abstract

This presentation aims to comprehensively analyze the chapters “Kitâb al-Tafsir” and “Kitâbu Faḍail al-Qur’ân” in Imam Bukhari’s (d. 256/870) al-Jâmi‘ al-Şaḥîḥ from the perspective of tafsir (Qur’anic exegesis) and tafsir methodology. The main focus of the research is to explore how the hadiths included in these chapters contribute to the literature and methodology of tafsir. The study investigates which companions’ narrations Bukhari prioritized, the role of these hadiths in tafsir methodology, and how they contributed to explaining the Qur’ân. The significance of the research lies in elucidating the relationship between tafsir and hadith sciences, highlighting the crucial role Bukhari played in the development of tafsir as an independent discipline. In this context, an analysis of the content and methodology of the hadiths in Bukhari’s work has been conducted. Special attention has been given to Bukhari’s approach to key concepts in classical tafsir literature, such as nâsikh-mansûkh (abrogation), asbâb al-nuzûl (occasions of revelation), and isrâ’îliyyât (Judaic and Christian narrations). The presentation also examines how Bukhari evaluated hadiths related to the Qur’ân’s process of transmission and elucidation and how these hadiths enriched the interpretative dimensions of the Qur’ân. The methodology involves qualitative content analysis, where the hadiths in the relevant chapters of Bukhari’s work were categorized thematically and evaluated from the perspective of tafsir methodology. The study focuses on the reliability of hadiths, the precedence given to companions’

* Assist. Prof. Dr.; Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Theology, ofdemiresik@adu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-3747-2672

narrations, and the impact of these narrations on Qur'ânic interpretation. The findings reveal that Bukhari's tafsir approach is fundamentally based on hadiths and that his method was recognized as a crucial reference by subsequent exegetes. By basing his tafsir on authentic hadiths, Bukhari established a solid foundation for the accurate understanding and interpretation of the Qur'ân. His meticulousness regarding the reliability of narrations and tafsir principles significantly contributed to the advancement of both hadith and tafsir sciences. Ultimately, Bukhari's scholarly legacy played a crucial role in shaping both the theoretical and practical dimensions of tafsir, influencing the methodological approaches of later exegetes. This presentation contributes to the understanding of the historical relationship between the sciences of hadith and tafsir and sheds light on the development of tafsir as a distinct academic discipline. The findings demonstrate that Bukhari's intellectual contributions continue to have an impact on contemporary studies of tafsir and hadith.

Keywords: Imam Bukhari, Tafsir, Hadith, Asbâb al-Nuzûl, Nâsikh-Mansûkh, tafsir methodology.

Giriş

İmam Buhârî'nin (ö. 256/870) on altı yıllık uzun bir gayret ve titiz bir emek neticesinde yüz binlerce hadis arasından seçerek meydana getirdiği¹ *el-Câmi'u's-Şaḥîh*, tasnif edildiği dönemden itibaren taşıdığı özellikler sebebiyle her devirde

1 M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-Sahîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/114-115. "Hicrî 233 (848) yılından önce tamamladığı eserini Ali b. el-Medîni, Yahya b. Ma'in, Ahmed b. Hanbel ve dönemin diğer hadis âlimlerine sunmuş, onlar da dört hadis dışında eserdeki bütün rivayetleri sahîh görmüşlerdir. Buhârî, sahîh hadisleri derleme kasdıyla yazılan ilk eser olma özelliği taşıyan kitabına sahîh olmayan hiçbir hadis almadığını belirtmektedir." Mustafa Yasin Akbaş, *Kitâbü't-Tefsir Literatürü, Teşekkül Dönemi'nde Hadis ve Tefsir* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2023), 147.

dikkat çekmiş ve üzerinde çeşitli inceleme ve araştırmalar yapılmıştır.² Günümüzde de bu ilgi, artarak devam etmektedir. Şüphesiz bunda *el-Câmi 'u 'ş-Şaḥîḥ* 'in Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en güvenilir kitap olarak kabul edilmesinin önemli bir rolü vardır.

Kur'ân-ı Kerîm, 23 yıl devam eden vahiy süreci esnasında, Allah Rasûlü (s.a.v) tarafından insanlara tebliğ, talim, tebyin ve tefsir edilmiştir. Vahyin ilk muhatabı, mü'mini, hâfızı ve tebliğcisi olan Hz. Peygamber'in onu gerektiği gibi anlama ve anlatma hususundaki öncelik ve rolü tartışılmaz.

Onun tebliğine muhatap olan ashâb-ı kiram da vahyin nüzul sürecine şahit ve hatta bu sürecin bir parçası olmaları yönüyle, daha sonraki bütün mü'minlere karşı bir rûchâniyet kazanmışlardır.

İşte Allah Rasûlü'nden, ilk ağızdan vahyi dinleyen, onun sözlü ve yaşantı hâlindeki Sünnet'ine şâhit olan ashabın bu müşâhede ve bilgilerini, kendilerinden sonraki nesle aktarma gayretleriyle teşekkül eden hadis külliyatı; gerek Kur'ân'ı gerekse Sünnet'i anlama hususunda ilk müracaat kaynağıdır.

Her ne kadar sonradan klasik bir metoda dönüşmüş bir “hadis nakil usulüyle” olmasa da ashab-ı kiramdan gelen “tefsir rivayetleri” de zamanla kitaplaşmış ve bir tefsir külliyatı meydana getirmiştir.

Çeşitli tefsir kaynaklarındaki bu rivayetlerinden sarf-ı nazar ederek bu çalışmada, hadis külliyatı ve özellikle bunun zirvesi kabul edilen *Şaḥîḥ-i Buhârî* ele alınacaktır. *Şaḥîḥ* 'in bütünü içine dağılmış bir vaziyette bulunan âyetler ve bunları izah

2 Buhârî'deki hadislerin sayısı, bab başlıkları, ta'likleri, tekrarları, şartları vb. konularda muhtelif çalışmalar olduğu gibi, Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) çoğu şerh olmak üzere seksen iki civarında eserin isimlerini zikretmiştir. Kandemir, “el-Câmiu's-Sahîh”, 7/118; Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfüz-zunûn 'an esâmi fi'l-kütübi ve'l-fünûn*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, I-III, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1439/2018), I/530-540.

Kemal Sandıkçı, 1991 yılında neşredilen araştırmasının netice bölümünde, Batıda bu konuda eser veren 20 müellifle birlikte “391 müellifin Buhârî'nin Şaḥîḥ'i üzerinde kalem oynattığını”, bu müellifler eliyle de 498 eser telif edildiğini” söylemektedir. bk. Kemal Sandıkçı, *Sahih-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 157.

Yine onun tespitine göre, “bu eserlerin 122'si matbu, 132'i kadarı da dünyanın çeşitli kütüphanelerinde yazma hâlinde mevcudiyeti bilinmektedir.” (Sandıkçı, *Sahih-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, 159)

sadedindeki tefsir rivayetlerinin hepsi, gerek Kur’ân tefsiri gerekse Kur’ân ilimleri (tefsir usulü) açısından bir bütünlük içinde incelenmelidir. Bu büyük bir ihtiyaç ve zarurettir. Ancak başlıkta da ifade edildiği üzere bu çalışmanın konusu *Şahîh*’in “Kitâbü’t-Tefsir” ve “Kitâbü Fezâ’ili’l-Kur’ân” bölümleri ile sınırlanmıştır.

1. Kitâbü’t-Tefsir

Buhârî’nin kaynakları üzerine yapılan Türkçe çalışmalarda öncülüğü bulunan Fuat Sezgin³, Buhârî’nin pek çok konuyu içinde barındıran hadis kitaplarında “Kitâbü’t-Tefsir” başlığı kullanarak bölüm açmasının hadis tarihinde ilk olduğunu iddia etmiştir.⁴ Ancak yapılan araştırmalar ve neşredilmiş yeni hadis eserleri, Buhârî’den

3 M. Fuat Sezgin, ilk defa *Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* adıyla 1956 yılında neşredilen (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956; Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1956) bu eseriyle; Buhârî’nin Şahîh’ini büyük oranda şifâhî yolla elde ettiği rivayetler üzerine oluşturduğu şeklinde yerleşmiş algıyı değiştirmek istemiş ve oryantalistlerin bu konudaki tarafgir iddialarına somut deliller üzerinden cevap vermiştir. Onun bu çalışması büyük bir tesir meydana getirmiş, Batı’da sıkça atıf alarak bazı önyargılı düşünce kalıplarını kırmıştır. Daha geniş bilgi için bk. Ali Karakaş, *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018); Ali Albayrak, *Buhârî’nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2020), 11, 17-18.

Türkiye’deki akademik yayınlar için de öncü olan bu eser ve temel iddiaları üzerinde uzun süre yeterince inceleme ve araştırma yapılmamış; sadece bazı konularda “tartışmasız temel başlangıç kitabı” kabul edilerek atıflar yapılagelmiştir. Yakın zamanlarda birçok baskısı yapılan (*Buhârî’nin Kaynakları*, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001, 2. Baskı; Ankara: OTTO, 2020, 9. Baskı,) Sezgin’in bu kitabı ilgili en ciddi takdir, değerlendirme ve tenkitler, bahsi geçen eserinde Ali Albayrak tarafından yapılmıştır.

4 “Buhârî’nin Şahîh’inden evvelki Sunen kitaplarının babları arasında tefsir diye ayrılmış bir kısım bulunduğunu bilmiyoruz. Telifi bakımından Buhârî’nin kitabından biraz mütekaddem sayılan Dârimî’nin (öl. 225) Sunen’inde dahi böyle bir fâsıl bulunmamaktadır. Buna mukabil Buhârî’yi hemen takip eden Muslim (öl. 261) ve Tirmizî’de (öl. 279) bunun mevcut olduğu görülmektedir.” Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, Ankara: OTTO, 2020, 146.

Onun bu iddiası, yakın dönemlerde yapılmış çeşitli akademik çalışmalarda da tekrar edilegelmiştir. Meselâ Zişan Türcan, “*Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir -Sahîhu’l-Buhârî’nin Kitâbü’t-tefsîr’i Örneği*” başlıklı makalesine, “Hadis eserlerinde müstakil olarak tefsir bölümleri oluşturma âdeti Buhârî ile başlamıştır.” diyerek başlar ve Fuat Sezgin’in ilgili tespitine atıfta bulunur. Zişan Türcan, “*Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir -Sahîhu’l-Buhârî’nin Kitâbü’t-tefsîr’i Örneği*”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi], sayı: 29, (2010), 249.

Ayşe Esra Şahyar da benzer bir cümle ile Buhârî’nin “Tefsir” kitabını tanıtmaya başlar: “Sahîh-i Buhârî, muhtevasında Tefsir bölümü yer alan ilk hadis eseri olarak bilinmektedir.” Ayşe Esra Şahyar, *Sahîh-i Buhârî: Kitap Adları ve Muhteva Tahlili*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2024), 155.

Şahyar’ın bu bilgiyi teyid için verdiği dipnotta, Fuat Sezgin ve Zişan Türcan dışında Celal Kırca’ya ait bir sempozyum bildirisine de atıf vardır. bk. Şahyar, *Sahîh-i Buhârî: Kitap Adları ve Muhteva Tahlili*, 155, 51 numaralı dipnot; Celal Kırca, “Rivayet Tefsiri İçinde İmam Buhârî’nin Yeri”, *Büyük Türk İslam Bilgini Buhârî -Uluslararası Sempozyum-* (Kayseri: 1996), 184.

önce de câmi‘ ve sünen türü eserlerde “kitâbü’t-tefsir” bölümleri bulunduğunu göstermektedir.⁵

Buhârî’nin *Şahîh*’inde yer alan “Kitâbü’t-Tefsir” bölümü, her ne kadar bir hadis kitabı içinde “tefsir” bölümü olması yönüyle ilk olmasa da taşıdığı birtakım özellikler açısından kendisinden önce yazılmış bütün hadis eserlerinden farklılaşmıştır. Daha sonraki hadis musanniflerin bir kısmı bu hususlarda Buhârî’yi takip etmiş, bazıları da yalnız bırakmıştır.⁶ Dolayısıyla Buhârî bu alanda öncülük yapmış ve literatüre orijinallik katarak hadis külliyyatını zenginleştirmiştir.⁷

Buhârî’nin Kitâbü’t-Tefsir bölümünün özelliklerini şöyle sıralamak mümkündür:

5 Akbaş, Buhârî’den önce yazılıp günümüze ulaşan müstakil *Kitâbü’t-Tefsir Literatürünü* Atâ b. Müslim el-Horasânî’den (ö. 135/752) başlatmış, hadis kitaplarında bir bölüm olarak yazılan kitâbü’t-tefsirlerin öncüsü olarak da Abdullah b. Vehb’in (ö. 197/813) *el-Câmi‘ fi’l-hadîs*’i ile Said b. Mansur’un (ö. 227/842) *es-Sünen*’ini tanıtıcı bilgiler vermiştir. Akbaş, *Kitâbü’t-Tefsir Literatürü*, 126-144.

Sezgin’in bu hususta Buhârî’yi ilk isim olarak zikretmesi, eserini tamamladığı yıllarda Abdullah b. Vehb’in *el-Câmi‘ fi’l-hadîs*’i ile Said b. Mansur’un *es-Sünen*’inin henüz bilinmiyor olmasındandır. Murat Bahar, “Buhârî’nin el-Câmi‘u’s-Sahîh’inde Tefsir Bilgisi”, *Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi*, 52 (Mart 2024), 325.

6 Tafsilat için bk. Akbaş, *Kitâbü’t-Tefsir Literatürü*, 164-165; Albayrak, *Buhârî’nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 54-55.

“Hadis külliyyatı içerisinde ‘Tefsir’ bölümü oluşturmada Tirmizî ile Nesâî de Buhârî’yi takip etmiş, fakat onlar sadece konu hakkındaki rivayetleri nakletmekle yetinmişlerdir. Buhârî’nin kendisinden önceki tefsir edebiyatını ayıklayan ve geliştiren bu tefsir tarzı etraflıca incelenmeyi hak etmektedir.” Albayrak, *Buhârî’nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 160-161.

7 “[İbn Hacer tarafından]... asıl anlatılmak istenen hususu şöyle açabiliriz: Buhârî bu kitabıyla çığır açmış, diğerleri onun kitabına göre eserlerini telif etmiş ve temel hadisleri (usûl: asıllar) belirlemede onun yolunu izlemiştir. Önemli hadis hafızlarından olan ve Hâkim el-Kebîr olarak tanınan Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed en-Neysâbü’rî (ö. 378/988) bunu şöyle açıklar: ‘Allah, İmam Muhammed b. İsmail (el-Buhârî’ye) merhamet etsin. Asılları telif eden ve insanlara açıklayan odur. Ondan sonra bir şey yapan herkes muhakkak onun kitabından almıştır. Meselâ Müslim b. el-Haccâc onun kitabının çoğunu kendi kitabına serpiştirmiştir. ‘Zamanının Buhârî’si olarak değerlendirilen Dârekutnî (ö. 385/995) de bu durumu şöyle izah eder: ‘Buhârî olmasaydı Müslim böyle bir eser telif edemezdi. Zaten o, Buhârî’nin kitabını alıp ona müstahrec yazmış, bazı hadisleri de eklemiştir.’” Albayrak, *Buhârî’nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 20-21.

“Buhârî kendisinden önceki Muvattâ’dan, Müsnedlerden ve Musanneflerden nasıl beslenmişse, Müslim, Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Nesâî (ö. 303/915 ve Tirmizî (ö. 279/892) de onun Sahîh’inden beslenmiştir.” Albayrak, *Buhârî’nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 21; ayrıca bk. Akbaş, *Kitâbü’t-Tefsir Literatürü*, 164-165.

Kitâbü't-Tefsir, *Şaḥîḥ*'in 65. bölümüdür.⁸ İçinde 114 sûreyle ilgili ana başlık mahiyetinde “bab” ile bunların alt başlığı şeklinde 381 bab ve 503 rivayet yer almaktadır.⁹

1- Mushaf tertibi gözetilerek Fâtiha'dan Nâs'a kadar bütün sûreler için “bab başlığı” açılmıştır. Farklı genişlik ve muhtevalarda olsa da eserine Kitâbü't-Tefsir bölümü koyma usulü, Buhârî'den sonra câmi' türünde eser yazan muhaddislerce benimsenmiştir.

2- Sûrelerin altına, kendisi tarafından belirlenmiş şartlara uygun,¹⁰ sahih ve merfû hadisler yerleştirilmiştir. Bu hadisler, senedli bir şekildedir. Bazen bir başlık altında birden fazla farklı rivayet ve aynı konudaki tekrar hadisler bulunmaktayken bazı sûre başlıkları altında hiçbir senedli hadis rivayeti yer almamaktadır. Bu durum, eserin on altı yıllık yazımı esnasında önce ana başlıkların atıldığı, sonra ilgili yerlere hadislerin eklendiği veya buradan çıkarılıp başka bölümlere taşındığı; bazı bölümlerle ilgili yeterli sıhhati taşımayan rivayetlere bilinçli bir şekilde yer verilmediği düşüncesinin ortaya atılmasına sebep olmuştur.¹¹ Bu senedli tefsir

8 Müracaat edilen Buhârî neşrinde Kitâbü't-Tefsir, *Şaḥîḥ*'in 65. bölümde, 1094-1260 sayfaları arasında yer almaktadır. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buhârî el-Câmi'u'l-müsne'dü's-ş-şaḥîḥu'l-muḥtaşar min umûri Rasûlillâhi s.a.v. ve sünenihî ve eyyâmih*, nşr: İzzeddin Dullî, İmâd et-Tayyâr, Yasir Hasan (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1444/2023).

9 Akbaş, bu rivayetlerin 514 olduğunu söylemekte ve ilgili bölümün dipnotunda şu detayı paylaşmaktadır: “Buhârî 5 sûrede alt bâb oluşturmadan rivayetlere yer vermektedir. Hiç rivayet nakletmeden sadece kelime izahına yer verdiği 31 sûre bulunmaktadır. Kalan 77 sûrede, âyetlerle ilgili 389 alt bab başlığı oluşturmuştur.” Akbaş, *Kitâbü't-Tefsir Literatürü*, 151, 748 nolu dipnot) Dullî ve arkadaşlarının tahkik ettiği Buhârî neşrinde, numaralandırılan müsned rivayetler 4474-4977 rakamları arasında ve 503 adettir. (Buhârî, *Şaḥîḥ*, 1094-1260)

Ekteki tabloda görüleceği üzere, bazı surelerin içinde hiç bab başlığı açılmamış, bazılarında sadece “bab” kelimesi zikredilerek başlıklar konulmuştur. 37 surede, bab başlığı olmadan kelime izahları vermekle yetinilmiş, 30 sure içinde ise, hiç müsned rivayet nakledilmemiştir.

10 “Buhârî'nin *Şaḥîḥ*'e aldığı hadisler için herhangi bir kriter/şart belirleyip belirlemediği tartışma konusudur.” diye söze başlayan Albayrak, konuyu farklı açılardan ele almıştır. Tafsilat için bk. Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 166-176, 157.

11 “Umumiyetle Buhârî'nin evvelâ kitabının bablarını meydana getirdiği ve bundan sonra hadislerini yerleştirdiği, bazı bablara uygun hadisler bulunmadığı için ileride doldurulmak üzere veya şartına göre uygun hadis bulunmadığını göstermek maksadıyla boş bıraktığı iddia edilir. Yüze yakın fasıl ve üç bin dört yüzü mütecâviz babı ihtiva eden bir kitap için böyle bir şemayı önceden

rivayetleri arasında mevkuf ve maktu rivayetler de vardır. Ancak bu rivayetler, merfû rivayetle alakalı olarak bulunmaktadır.¹²

3- Bazı âyet-i kerimeler ile ilgili hadis rivayetleri, *Şahîh*'in başka kitapları/bölümleri arasında da zikredilmiştir. Nitekim eserin tamamında yer alan tefsirlere dair rivayetler müstakil çalışmalara konu olmuştur.¹³ Dolayısıyla âyetler hakkında ilgili rivayetleri bir araya getirmek için eserin tamamının gözden geçirilmesi gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, Buhârî'nin *Şahîh*'indeki tefsir rivayetleri, sadece Kitâbü't-Tefsir bölümünden ibaret değildir.

4- Buhârî, bab başlıklarında kendisinden önceki dönem muhaddisleriyle benzerlik taşısa da onun kendine has bir "bab başlığı" belirleme tarzı vardır.¹⁴ Bu durum,

hazırlamanın maddeten imkansızlığından başka, *Şahîh*'in hususiyetlerinin bütün hâlindeki mülâhazasının neticesiyle aslâ bağdaşmayacak olan bu iddianın, Goldziher tarafından da kolaylıkla benimsendiği görülmektedir." Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 105.

"Buhârî'nin bazı babları ve beraberindeki açıklamaları önceden belirlediği, alttaki hadisleri ise sonradan yerleştirdiği anlaşılmaktadır. Çünkü kimi zaman terâcim kısmında 'bu babda şu hadis vardır' demek, ama altında naklettiği hadisler arasında o rivayet de bulunmaktadır. Belki de kendisi için hatırlatıcı bir not gibi duran bu ifadelerin çoğunu metne son şeklini verirken kaldırmış ama bir kısmını unutmuştur. Yahut bu tür notlar zaten bu kadardı; ama bir kısmında ilgili rivayeti sonradan yerleştirmiş, (...) diğer bir kısmında ise farklı bir tarik bulunmadığından mezkur rivayeti ayrıca zikretmemiştir." Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 67-68.

12 "Örneğin, Hz. Musa ile Hızır kıssasının anlatıldığı merfû rivayetin ardından İbn Abbas'ın kıraati nakledilmektedir. Sahâbeden isnadlı bir şekilde nakledilen ve merfû rivayetle alakası bulunmayan rivayetler ise, çoğunlukla esbâb-ı nüzule dairdir. Buhârî, sahâbenin âyetlerin iniş sebebine dair rivayetlerini hükmen merfû saymaktadır. Sahâbe sonrasındaki nesillerin görüşleri ise (merfû rivayet ile alakalı olarak zikredilmediğinde) çoğunluğu lügavî izahlardan oluşan isnadsız rivayetlerdir. Dolayısıyla Buhârî, merfû rivayetler ve hükmen merfû saydığı rivayetler çerçevesinde oluşturduğu Tefsir bölümünde, merfû rivayetlerle ilişkili mevkûf ve maktu rivayetler ile lügavî izahlara yer vererek Tefsir bölümünü zenginleştirmiştir." Akbaş, *Kitâbü't-Tefsir Literatürü*, 152.

Buhârî'nin bablarla ilgili yaptığı yeniliklere işaret eden Albayrak; onun merfû/müsned hadisler dışında rivayette bulunmadığını, sahâbe ve sonrasındakilerin görüşlerini ise sadece bilgi olarak aktardığını; bab başlıklarını belirlerken merfû hadisleri dikkate aldığını söylemiştir. bk. Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 54-55.

13 Akbaş, *Kitâbü't-Tefsir Literatürü*, 150; Burhan Sümertaş, *Tefsir Kaynağı Olarak Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'i* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2015); İbrahim Ebû Şeneb, *Câmi'u tefsîri'l-Buhârî fî Şahîhih*, thk: Muhammed Seyrî, I-III, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1442/2020).

14 "Buhârî, câmi' türünde telif ettiği eserinde kitâb ve bâb sistemi ile rivayetlere yer vermektedir. Fıkhi istinbata önem veren Buhârî, bâb başlıkları ile hadislerin ihtiva ettiği hükümlere işaret etmiştir. Bu yüzden 'Buhârî'nin fıkhi, bâb başlıklarındadır' denilmiştir. Bâb başlıkları ve ardından yaptığı açıklamalar kısmında kimi zaman eserinin şartlarına uymayan rivayetlerin manasını nakletmektedir.

Kitâbü't-Tefsir bölümünde de dikkat çekmektedir. O, ana bab başlıklarında sûre adlarını genellikle kabul gören isimleriyle zikretmiş olmakla birlikte, bazen farklı isimler tercih etmiş, bazen de sûrelerin ilk âyetini “bab” kelimesinden sonra eklemiştir.¹⁵

5- Sûre adının anıldığı bab başlığından sonra (terâcim),¹⁶ o sûrede geçen bazı kelimeler ile ilgili filolojik bilgiler verilmiştir.¹⁷ Bu bilgiler, bazen kelimenin kök harflerinin neler olduğu, bazen müfret ve cemîsi, müteradifi, Kur’ân-ı Kerîm’deki farklı kullanım şekilleri, başka lehçelerdeki ve cahiliyedeki anlamları gibi

Bâb başlıklarında âyet ve hadisler ile sahâbe ve tâbiîn görüşlerine yer veren Buhârî, ihtilaflı konularda ‘bâbu mâ yüzkerü fi...’ ifadesiyle tartışmalara değinmekte, bazı yerlerde ise bâb başlığını soru şeklinde oluşturarak konu hakkında çeşitli rivayetler bulunduğuna işaret etmektedir.” Akbaş, *Kitâbü't-Tefsir Literatürü*, 148; ayrıca bk. Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 75, 157. “Fuad Sezgin, Buhârî'nin babları tasnif işinde kendinden önceki yazılı kaynaklara tâbî olduğunu ısrarla savunur. Kanaatimizce bu iddia onun bu kitaptaki en büyük yanılmasıdır.” cümleleriyle bu bahsi açan Albayrak, Sezgin'in bu tür karşılaştırmalarda yetersiz kalışını, Buhârî öncesine ait pek çok kaynağın 1956 yılında neşredilmemiş olmasına bağlamaktadır. Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 53. Buhârî'nin bab tasnifindeki farkı ve öncelikleri hakkındaki tafsilat için bk. Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 54-75.

15 Bab başlıklarında sûrelerin isimlendirilişi ile ilgili farkları, ekteki tabloda görmek mümkündür. 16 “Buhârî'nin bab başlıklarına ve sonrasındaki açıklamalarına terâcim denir ve Buhârî'yi doğru anlamının ön şartlarından biri de kitabının terâcim kısmının farkını kavramaktır. O, kitabının bu kısımlarında gerek Hz. Peygamber'den (merfû) gerekse sahâbe ve sonraki âlimlerden (mevkûf ve maktû) nakledilen birçok rivayet ve bilgiye yer verir. Büyük bir çoğunluğu senedsiz (muallak) olan bu tür rivayetler bazen bab başlığını belirtmek, başlıktan sonra açıklama kısımlarında zikredildiğinde ise sahâbîlerin ve sonraki âlimlerin meseleye bakışını göstermek veya ihtilafı aksettirmek yahut da farklı görüşte olanlara cevap vermek için nakledilmiştir. Buhârî'nin buradaki amacı kesinlikle ‘hadis rivayet etmek’ değildir. Buna göre ‘Buhârî'nin rivayet ettiği hadisler’ ifadesinin içerisine terâcimdeki bu tür nakilleri de dâhil etmek önemli bir usul hatasıdır.” Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 79-80, ayrıca bk. 62.

17 İbn Hacer, Buhârî'nin Şâhih'te “bab başlıklarının devamında (teracim) senedsiz olarak zikrettiği nakiller” ile “hadislerden sonra yine senedsiz olarak belirttiği tariklerin (mütâbaat) senedli olarak bulunduğu muhtemel kaynakları tespit etmeye çalışmıştır. Onun verdiği bu kaynakların günümüze ulaşmış şekillerinin vurgulandığı liste için bk. Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 23-24.

çeşitlenmektedir.¹⁸ Nadir de olsa âyet-i kerîme¹⁹ ve şiirle istiḥadda da bulunmuştur.²⁰ Sûrenin başından itibaren birçok âyette geçen kelimeler ile ilgili bilgi, daha ilk bab başlığı konulmadan verildiği gibi, bazen babların arasında da bu tür “ek bilgilere”²¹ rastlanmaktadır. Bilhassa Yahya b. Ziyad el-Ferrâ (ö. 207/822) ile Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ’dan (ö. 209/824?) nakledildiği tespit edilen²² bu tür filolojik izahlar, Buhârî’nin diğer hadis eserlerinde²³ yer almayan orijinal

18 Gerek ravili gerekse ravi zikredilmeden verilen izahlarda, zaman zaman sûrelerin isimlerine (“Tefsîru Sûre (1)”, 1), kelimelerin müteradiflerine/eş anlamlarına veya açıklamasına (“Tefsîru Sûre (1)”, 1; “Tefsîru Sûre (2)”, 2, 4, 9, 10, 19, 20, 21, 23, 28, 31, 36, 41, 44, 46, 49, 55; “Tefsîru Sûre (3)”, 1, 10, 12, 14; “Tefsîru Sûre (4)”, 6, 7, 8, 9, 10, 14, 15, 17, 24, 25; “Tefsîru Sûre (5)”, 1, 2, 3, 10; “Tefsîru Sûre (18)”, 4; “Tefsîru Sûre (43)”; “Tefsîru Sûre (77)”, 3; müsta‘rab kelime tahlillerine (“Tefsîru Sûre (2)”, 6); iştikak ve kalıp (“Tefsîru Sûre (3)”, 3; “Tefsîru Sûre (5)”, 13); müfret-cemi (“Tefsîru Sûre (2)”, 10, 20, 22; müzekker ve müennes (“Tefsîru Sûre (3)”, 10; “Tefsîru Sûre (20)”; gramer (sarf-nahiv) bilgilerine (“Tefsîru Sûre (5)”, 13; “Tefsîru Sûre (18)”, 1; “Tefsîru Sûre (33)”, 8); fikhî bilgilere (Buhârî, “Tefsîru Sûre (2)”, 25, 41, 44, 49, 50, 51; “Tefsîru Sûre (65)”, 1, 2; ravilerle ilgili ek bilgiye (“Tefsîru Sûre (2)”, 26), lehçe-kabile kullanım farklarına (“Tefsîru Sûre (6)”, 8; “Tefsîru Sûre (24)”, teracimde), câhiliye dönemi kullanıma (“Tefsîru Sûre (17)”, 4) yer verilmiştir. Burada verilen atıflar misal kabilinden olup kelime anlamları gibi bazı örnekler için yüzlerce atıfta bulunmak mümkündür.

19 bk. Buhârî, “Tefsîru Sûre (1)”, 1; “Tefsîru Sûre (2)”, 1, 48; “Tefsîru Sûre (3)”, 1, 12; “Tefsîru Sûre (4)”, 25; “Tefsîru Sûre (5)”, 3, 13; “Tefsîru Sûre (7)”; “Tefsîru Sûre (9)”, 16, 19; “Tefsîru Sûre (11)”, 1; “Tefsîru Sûre (25)”, 3 vb.

20 bk. Buhârî, “Tefsîru Sûre (9)”, bab öncesi teracimde; “Tefsîru Sûre (11)”, 2; “Tefsîru Sûre (24)”, 9-10; “Tefsîru Sûre (40)” teracim kısmı.

21 Bunlar, hem Buhârî’nin Kur’ân kelimelerine olan merak ve hâkimiyetini göstermekte, hem de âyetlerin anlaşılmasına ek katkı sunmaktadır. Bu ek bilgileri göz önünde bulundurarak Buhârî’nin eserini tasnif ederken “gözetdiği” şartların ihlal edildiği düşüncesi doğru değildir. Zira bu “söylenmemiş/kayda alınmamış” şartlar, bu tür ek bilgiler için değil, isnadlı şekilde zikredilen hadis rivayetleri içindir. Tafsilat için bk. Albayrak, *Buhârî’nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 113-143, 157-22 “Tefsir ilminde garîbül-Kur’ân denilen ‘Kur’an kelimelerinin kısa izahı’ şeklindeki açıklamalar Sahîh’in en çok ‘Tefsir’, sonra da ‘Ehâdisü’l-enbiyâ’ bölümlerinde bulunur. Bununla birlikte Buhârî kitabı boyunca bu tür izahlara yer vermiştir. İbn Hacer, ilk bakışta ‘Buhârî’nin yaptığı’ zannedilen bu tür tefsirlerin aslında birer nakilden ibaret olduğunu ve bunların çoğunu Ebû Ubeyde’nin Mecâzü’l-Kur’ân’ından, bir kısmının da Ferrâ’nın (ö. 207/822) Meâni’l-Kur’ân’ından aktarıldığını netleştirmiştir.” Albayrak, *Buhârî’nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 113-114, 157, 158-161. Meselenin tafsilatı, Sezgin’in bu konudaki açıklamaları ve tartışmalar için bk. Albayrak, *Buhârî’nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 114-143, Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları, 151-184.

Sezgin, kitabının sonlarına doğru III. ve IV. Lâhika başlığını atarak ilk lâhikada Buhârî’nin Ebû Ubeyde’nin Mecâzü’l-Kur’ân’ından (Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları, 329-356), sonraki lahikada da Ferrâ’nın Meâni’l-Kur’ân’ından yaptığı iktibasları (Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları, 357-362) nakletmiştir.

23 Albayrak, sadece muhaddisler arasında değil, rivayet tarzında yazılmış tefsirlerde bile bu yönün ihmal edildiğini ifade etmektedir: “Daha öncekilerin yapmadığı bir şeyi yaparak tefsiri olan dâcilerden de nakilde bulunmuş, ama bunu rivayet şeklinde ve isim vererek değil, terâcimde ve

yönüdür. Buhârî'nin eserindeki filolojik tahlillere geniş şekilde yer vermesi, ilgili müelliflere “taklide varan bir hayranlığından” ziyade Kur’ân tefsirine yönelik arzu ve ilgisinin işareti kabul edilmelidir.²⁴

Buhârî, eserin diğer bölümlerinde hadisteki “garib” kelimeleri anlamak için “garîbü’l-Kur’ân” eserlerine müracaat etmişken, Kitâbü’t-Tefsir bölümünde Kur’ân-ı Kerîm’deki garip lafızları izah etmek için ilgili literatüre başvurmuştur.²⁵ O, bu bablar içinde farklı eserlerden derlediği ek bilgilerle, âyetin anlaşılmasına yönelik kendi bakışını ihsas eden “dirayet tefsiri” yaparken,²⁶ ilgili hadis rivayetlerini de nakletmiş olmasıyla “rivayet tefsiri”nde bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle, o, tefsir rivayetleri ve âyetlerle ilgili lugavî bilgiler aracılığıyla eserinin sınırlarını genişletmiştir.²⁷

O, -sahih veya zayıf olmasına bakmaksızın- bütün rivayetleri peş peşe nakleden rivayet tefsirlerinden, “sahih ve müsned rivayetleri” seçmesi ile ayrılmış; bahsi

bazen de hadis sonlarında yorum olarak zikretmiştir. Onlardan naklettiği yorumlar içerisinde daha çok garîbü’l-Kur’ân tarzı tefsirler olmakla beraber, gelişmekte olan dil ve sözlük bilgileri de bulunmaktadır. Buhârî öncesinde ele alınmayan bu husus Ehl-i hadîs içerisinde en ayrıntılı rivayet tefsiri yazmış olan İbn Ebî Hâtim’in (ö. 327/938) dahi ihmal ettiği bir noktadır.” Albayrak, *Buhârî’nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 160.

24 Sezgin, Buhârî’nin bilhassa Kitâbü’t-Tefsir’de, garîbü’l-Kur’ân’a ağırlık vermesinin sebebini şöyle izah eder: “Bütün bu misallerden sonra, Buhârî’nin Ebû Ubeyde ile olan münasebetini, ona karşı duymuş olduğu ve şârihlerin de zaman zaman ifade etmiş olduğu veçhile, taklide varan bir hayranlık ile ifade edebiliriz.” Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, 176. “Buhârî, Peygamber’in hadis ve sünnetlerini içine alan muhtasar bir kitap meydana getirmek şeklindeki gayesinin dışına çıkarak filolojik eserlerin cazibesine kapılmıştır.” Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, 177.

Onun bu iddiasını ele alan Albayrak, meseleyi farklı bir açıdan tahlil etmiştir:

“Buhârî Kur’ân kelimelerinin izahına özel bir ilgi duymakta ve kitabının farklı yerlerinde bu tür izahları, asıl konuyla doğrudan ilgisi olsun veya olmasın nakletmektedir. Bunun İbn Abbas (ö. 68/687-8) ve Mücâhid veya Ebû Ubeyde ve Ferrâ ile ilgili kısmı ise bir güven ve tercih meselesidir. Yani Buhârî bu isimlere diğerlerinden daha fazla güvenmektedir.” Albayrak, *Buhârî’nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 122

“...Bu meselenin ‘bir dilciye duyulan hayranlık’ ile ilgisi bulunmamaktadır. Açık ki, Sezgin’in ‘hayranlık’ demeyi tercih ettiği ‘arzu ve ilgi’ tamamıyla Kur’ân tefsirine yöneliktir.” Albayrak, *Buhârî’nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 141; ayrıca bk. Akbaş, *Kitâbü’t-Tefsir Literatürü*, 154-155.

25 bk. Albayrak, *Buhârî’nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 141; Akbaş, *Kitâbü’t-Tefsir Literatürü*, 154-155.

26 bk. Akbaş, *Kitâbü’t-Tefsir Literatürü*, 161, 164.

27 Akbaş, *Kitâbü’t-Tefsir Literatürü*, 161. Buhârî’nin bilhassa Kitâbü’t-Tefsir bölümünde dilcilerden “geniş şekilde”, “kitabının yazılış maksadını aşan iktibaslar yapması” ve “bu bilgilerdeki farklılıklar/yanlışlıklar” Sezgin tarafından tenkid konusu olmuş, onun görüş ve iddialarına da cevaplar verilmiştir. Tafsilat için bk. Albayrak, *Buhârî’nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 162-166.

geçen dirayet vasıflarıyla da hadis musannifleri arasında farklı bir konuma yerleşmiştir.

Gerek *Şahîh*'in tamamında ve gerekse *Kitabü't-Tefsir* bölümünde âyetleri bazen parça bazen de bütün şekliyle bab başlıklarında ve rivayet metinleri içinde kullanmış; bazı rivayetleri farklı tarzlarda tekrarlamış, muallak rivayet ile lugavî/filolojik izahlara yer vermiş, böylece âyetler ile hadisler arasında bir insicam ve bütünlük ortaya koymaya çalışmıştır.²⁸

6- Teracim ve bablar içindeki açıklamalarda, sened zinciri bulunmaksızın “İbn Abbas dedi ki” gibi başlayan tefsir rivayetlerine (muallak rivayetler)²⁹ de yer verilmiştir. Bu rivayetler, bazen sahabîlerden bazen tâbiûn ve tebe-i tâbiûn neslinden aktarılmıştır.³⁰

28 Akbaş, *Kitabü't-Tefsir Literatürü*, 150; ayrıca bk. Cemal Ağırman, “Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 64-65.

29 “Buhârî, *Sahîh*'inde ‘haddesenâ’ ve ‘ahberanâ’ lafızlarıyla aktardığı çoğu rivayetin haricinde ‘kâle’ gibi lafızlarla gerek hocalarından gerekse doğrudan daha üstteki isimlerden merfû, mevkûf ve maktû birçok rivayet zikretmiştir. Senedi tam olmayan bu tür rivayetlere muallak ismi verilir. (...) Buhârî muallak rivayetleri terâcim, mütâbaat ve hadislerin aktarıldığı asıl bölüm olmak üzere üç farklı alanda kullanmıştır. Hadislerin aktarıldığı kısımda bulunan muallaklar ile diğer iki bölümde bulunan muallaklar birbirinden farklı olmasına rağmen *Sahîh*'le ilgili yorumlarda bu farka dikkat edilmemiş olması önemli bir kusurdur ve muallaklar konusunu tam olarak anlamayı engellemektedir.” Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 79.

30 “Buhârî'nin eserinde (mevkûf, maktû hâric) 1341 tane muallak rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerin 160'ı hariç tamamının senedlerini, eserin farklı yerlerinde muttasıl olarak nakletmiştir. İbn Hacer, *Tağlikü't-ta'lik* isimli eserinde bu muallak rivayetlerin senedlerini tespit ederek bir araya getirmiş, Buhârî'nin eserinin farklı yerlerinde isnadına yer verdiği rivayetler dışında kalan 160 rivayetin isnadını tespit etmiştir.” Akbaş, *Kitabü't-Tefsir Literatürü*, 148.

Albayrak'a göre, *Şahîh*'te dikkate alınması gereken muallak rivayet sayısı 136'dır. Bunların birçoğu, bir hadisin farklı tariki konumunda olup 29 hadisin tam senedli (mevsûl) hâli yoktur. Ancak benzer metni (şâhid) olan 10 rivayet, başka sahabîler tarafından mevsûl olarak nakledilmiştir. Netice itibarıyla sadece 19'unun *Şahîh*'te tam isnadı bulunmamaktadır. Tafsilat için bk. Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 95; Akbaş, *Kitabü't-Tefsir Literatürü*, 149.

Bu muallak rivayetlerin bir kısmı Buhârî'nin *Şahîh*'inin farklı bölümlerinde ya da Edebü'l-müfred gibi diğer eserlerinde isnad zinciri ile yer almaktadır. Diğer hadis ve tefsir kitaplarında sened zincirlerine ulaşılması mümkün olan bu rivayetleri, Buhârî, isnadındaki çeşitli zayıflıklar sebebiyle “sahih” kriterlerine uygun bulmadığı için *Şahîh*'ine almamıştır. Tafsilat ve örnekler için bk. Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 80-97, 108-109; Sezgin'in bu husustaki görüşlerini tenkid ettiği bölüm için de bk. 98-109.

Bazı bablarda önceki³¹ -bazen de sonradan gelen-³² senedli rivayeti destekler mahiyette “mütâbaat” türünden rivayetler zikredilmiş; bu rivayetler bazen sadece farklılaşan senedi vermek, bazen de metin kısmındaki ufak tefek farklılıklara işaret edilmek suretiyle nakledilmiştir.³³

7- Buhârî, üç yüzün üzerinde hocasından istifa ederek *Şaḥîḥ*’ini hazırlamıştır. Bu hocalarından bir kısmının kendi tasnif ettikleri *Kitâbü’t-Tefsîr* adlı eserleri vardır.³⁴ Buhârî’nin gerek senedli gerekse senedsiz olarak naklettiği rivayetlerde bazı isimler ön plana çıkarken bazı müfessirler/râvîler ise ciddi bir süzgeçten geçirilerek

31 Genelde muttasıl/mevsul rivayet nakledilmiş, ardından mutâbaat rivayetleri nakledilmiştir. bk. “Tefsîru Sûre (60)”, 1; “Tefsîru Sûre (63)”, 3; “Tefsîru Sûre (77)”, 1, “Tefsîru Sûre (92)”, 3; vb.

32 Bazen de önce mutâbaat rivayetleri sıralanmış, sonrasında senedli hâli gelmiştir. bk. “Tefsîru Sûre (84)”, 1.

33 “Birçok hadisin sonunda yer verilen mütâbaat ifadeleri, o hadis ile ilgili diğer tarikleri belirtme amacı matuftur. Buhârî hadislerin sonundaki bu tarikleri daha çok sened ve metindeki farklılıkları göstermek veya râvînin tek kalmadığını ya da ilgili rivayetin başka sahâbiler tarafından da nakledildiğini açıklamak için zikreder. Buhârî’nin burada da ‘hadis rivayet etmek’ gibi bir amacı yoktur. (...) Kitabında bir hadisin farklı tariklerini başka yerlerde çokça tekrar eden Buhârî, bu sebeple olsa gerek, mütâbaat kısmını olabildiğince kısa tutar ve bu rivayetlere muallak olarak yer verir.” Albayrak, *Buhârî’nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 85.

34 bk. Akbaş, *Kitâbü’t-Tefsîr Literatürü*, 157.

dışarıda tutulmuştur.³⁵ Bu sebeple Buhârî'nin kimlerin, hangi rivayetlerini kabul ettiği kadar kimlerin rivayetlerini de kabul için yeterli görmediği önemlidir.³⁶

35 Sezgin, Buhârî'nin isnadsız şekilde naklettiği rivayetleri üç grupta toplayarak şu rakamları vermiştir:

"I. Sahabeden isnadsız gelen filolojik izahlar: 'Umer b. el-Hattâb (öl. 23) 3, 'Abdullâh b. Mes'ûd (öl. 32) 2, Ebû Mûsâ el-Eş'arî (öl. 44) 1, 'Abdullah b. Zubeyr (öl. 73) 1; 'Abdullah b. 'Abbas (öl. 69) 187.

II. Tâbiinden isnadsız gelen filolojik izahlar: Mucâhid (öl. 103) 144, 'İkrime (öl. 105) 12, Sa'id b. Cubeyr (öl. 94) 10, Ebu'l-Âliye (Refî' b. Mihrân) (öl. 90) 9, el-Hasen el-Başrî (öl. 121) 12, Katâde (öl. 117) 16, Sa'id b. el-Müseyyeb (öl. 95) 2, İbrâhîm en-Neħa'î (ö. 95) 2, Ebû Vâ'il (Şakîk b. Seleme) (öl. 85) 1, er-Rebî' b. Huşeym (öl. 63) 1, 'Alkame (öl. 102) 1, 'Alî b. el-Huseyn (öl. 94) 1; 'Atâ' (öl. 104) 1, Ebû Meysere ('Amr b. Şuraħbil) (öl. 63) 1, 'Ubeyd b. 'Umeyr (öl. 68) 1.

III. Tâbiinden sonra gelenlerden alınan isnadsız izahlar: Sufyân es-Sevrî (öl. 161) 1, Sufyân b. 'Uyeyne (öl. 198) 10." Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları, 148.

Kitâbü't-tefsirde "isnadlı rivayetlerde" öne çıkan isimler ve naklettikleri rivayet sayısı ile ilgili yapılan şu tespiti nakletmek de mümkündür:

Sahabeden: İbn Abbas (102), Âişe (61), Ebû Hüreyre (61), Buhârî'nin 45 farklı senedle, başka bir tanıtıcı bilgi vermeden naklettiği şahısların ortak adı olarak "Abdullah" (45), Enes b. Mâlik (33), Abdullah b. Ömer (33), Câbir b. Abdullah (18), Berâ' b. Âzib (13), Ömer b. Hattâb (12), İbn Mes'ûd (12), Ali b. Ebû Tâlib (9), Ebû Sa'id el-Hudrî (9), Ebû Sa'id el-Hudrî (9), Zeyd b. Erkam (7), Sehl b. Sa'd (4), Abdullah b. Zübeyr (4), Zeyd b. Sâbit (4), Ka'b b. Mâlik (4), Ebû Zer (4), Habbâb (4), Ebu'd-Derdâ (3), Ebû Sa'id el-Mu'allâ (3), Huzeife (3), Übey b. Ka'b (3), Abdullah b. Mugaffel el-Müzenî (3), Sa'id b. Zeyd (2), Adiyy b. Hâtim (2), Sâlim, babasından (2), Sa'id b. Müseyyeb, babasından (2), Ümmü Rûmân (2), Ebû Mes'ud el-Ensârî (2), Ka'b b. Ucre (2), Cübeyr b. Mut'im, babasından (2), Ebû Bekir b. Abdullah b. Kays, babasından (2), İmran b. Husayn (1), Ma'kıl b. Yesâr (1), Osman b. Affan (1), Abdullah b. Ebû Evfâ (1), Ebû Süfyan (1), Ebû Talha (1), Üsâme b. Zeyd (1), Zübeyr b. Avvâm (1), Mikdad (1), Ebû Bekre (1), Ebû Bekr (1), Semûre b. Cündeb (1), Ebû Mûsa el-Eş'arî (1), Mus'ab'ın babası (Sa'd b. Ebû Vakkâs) (1), Amr b. Âs (1), Saffan b. Ya'lâ, babasından (1), Mugîre b. Şu'be (1), Abdullah b. Amr b. Âs (1), Sâbit b. Dahhâk (1), Sehl b. Huneyf (1), Cerîr b. Abdullah (1), Ümmü Seleme (1), Ümmü Atıyye (1), Ubâde b. Sâmit (1), Ebû Seleme (1), Hârise b. Vehb el-Huzâ'î (1), Abdullah b. Zem'a (1), Cündeb b. Süfyan (1), Cündeb el-Becelî (1), Seleme (1);

Tâbiin ve sonrası râvilerden: Mucâhid (2), Atâ' (1), Hasan (1), İbn Ebû Müleyke (1), Abdurrahman b. Ebû Leylâ (1), Kuteybe (1).

Fezâilü'l-Kur'ân bölümünde "isnadlı" râviler ve rivayet sayıları şöyledir:

Sahabeden: Buhârî'nin 10 farklı senedle, başka bir tanıtıcı bilgi vermeden naklettiği şahısların ortak adı olarak "Abdullah" (10), Âişe (8), Ebû Hüreyre (7), Enes b. Mâlik (7), İbn Abbas (6), İbn Mes'ûd (6), Ebû Sa'id el-Hudrî (4), Abdullah b. Ömer (4), Ebû Sa'id el-Hudrî (4), Ebû Mûsa el-Eş'arî (4), Ömer b. Hattâb (3), Berâ' b. Âzib (3), Sehl b. Sa'd (2), Zeyd b. Sâbit (2), Abdullah b. Amr b. Âs (2), Osman b. Affan (2), Abdullah b. Mugaffel el-Müzenî (2), Cündeb b. Abdullah (2), Ali b. Ebû Tâlib (1), Ebû Sa'id el-Mu'allâ (1), Abdullah b. Ebû Evfâ (1), Ebû Mes'ud el-Ensârî (1), Cündeb b. Süfyan (1), Ya'lâ (1), Fâtıma (1), Katâde b. Nûman (1), Üseyd b. Hudayr (1);

Tâbiin ve sonrası râvilerden: Sa'id b. Cübeyr (1), İbn Şübrûme (1).

36 Akbaş, şöyle bir örnek verir: "...Buhârî saydığımız isimlerden tâbiin neslinden Mucâhid'e itibar ederken, onun kadar şöhretli olan Katâde'ye karşı ihtiyatlı davranmış ve onun az sayıda lügavî izahına yer vermiştir. Bu durum, Katâde'nin kaynaklarının belirsiz oluşuyla yorumlanmıştır. Cerhta'dil konusundaki görüşlerine itibar edilen Buhârî, ilk dönem Kitâbü't-Tefsir müellifi veya tefsire dair görüşleriyle şöhret bulan isimlerden bir kısmını tenkid etmiş ve eserinde rivayetlerine veya görüşlerine yer vermemiştir." Akbaş, *Kitâbü't-Tefsir Literatürü*, 158; ayrıca bk. Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 93.

Buhârî, bu hususta başka bir sahih musannifi Müslim'in şartlarından daha katı birtakım kriterler belirlediği için, onun yer vermediği bazı tefsir rivayetleri Müslim'de ve diğer sünen sahiplerinin eserlerinde bulunmaktadır.³⁷ Bu, Buhârî'nin bu hadisleri "görmediğinden" değil, onları *Şahîh*'ine "uygun bulmadığı için"dir. Bu konuyu tamamlar nitelikte, "Buhârî'nin hacmini daha fazla büyütmemek için bazı sahih rivayetleri eserine almaması", yani "*Şahîh*'te zikrettiklerinden başka sahih rivayetlerin bulunması" hususu, aynı konu hakkında başka sahabîlerden ve başka tariklerle gelen rivayetler hakkındadır. Herhangi bir konuda hiç sahih hadis rivayet etmemişse, o konuda belli kriterlere sahip sahih hadis yok demektir. Aksi halde aslı 2.500 civarında rivayetten ibaret olan eserini, tekrarlarla beraber 7.000 hadise çıkarmasını izah etmek zordur.³⁸

8- Buhârî, Kitâbü't-Tefsir bölümünde 1514 civarında, *Şahîh*'in tamamında ise Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlerin yarısına yakın âyet-i kerimeyi açıklayacak şekilde ek bilgi, açıklama ve rivayet nakletmiştir.³⁹ Bu sebeple onun sadece bir hadis kitabı

37 "Buhârî ve Müslim'in çoğu zaman beraberce, bazen de tek olarak kimi hadisleri nakletmemeleri ve bazı isimlerin rivayetlerini hiç zikretmemeleri, 'hadis seçiminde bir kıstaslarının olduğunu' gösterir." Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 171.

"Hâsılı, Buhârî'nin yüksek tuttuğu şartları Müslim daha alt bir seviyeye indirmiş ve onun farklı gerekçelerle nakletmediği birçok hadise kitabında yer vermiş, diğer muhaddisler ise hem çıtayı iyice düşürmüşler hem de 'reyden daha iyidir' diyerek zayıf hadislerin naklinde bile sorun görmemişlerdir." Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 173.

38 Tafsilat ve örnekler için bk. Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 173-174. Albayrak, başka bir yerde tekrarlar ile ilgili şu rakamları vermektedir: "Buhârî 2.500 kadar hadisi, tekrarlarıyla 7000 küsur rivayet olarak aktarmıştır. Bunlardan bazıları 20 kereden fazla tekrarlanmıştır. Farklı senedlerle yapmış olduğu bu binlerce tekrar içerisinde benim tespitime göre sadece 200 rivayeti aynen tekrarlamıştır. Aslında aynı senedi tekrarladığı hadis sayısı 500'e yakındır. Ama Buhârî ya ikinci bir sened ekleyerek ya da metni kısaltarak 300 kadar rivayeti 'aynen tekrar' olmaktan çıkarmaya çalışmıştır. Bu rakamlar ve onun yukarıda nakledilen ifadeleri, hadisleri aynen tekrar etmemek için bir plan yaptığı ama 200 kadarını gözden kaçırdığı anlamına gelir. Peş peşe gelen bablarda yaptığı hadis tekrarlarında ise 'aynen tekrar' vâki değildir." Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*, 68.

39 "Tespit edilebildiği kadarıyla Buhârî burada 1514 âyet kaydetmektedir. Bu da Kur'ân'ın %24, 27'sine tekabül etmektedir. (Bu hesaplamada Kur'ân'ın Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan baskısı esas alınarak toplam âyet sayısı 6236 olarak kabul edilmiştir.) Bu rakam müellif tarafından bâb hâline getirilen âyetlerin ve bâbın içerisinde bu âyetleri müteakip kaydedilen diğer âyetlerin toplamıdır. Bablarda istidlâl ve âyetin âyet ile tefsiri mahiyetinde yer alan sûre dışı âyetler ise sayıya dahil edilmemiştir." Bahar, "Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'inde Tefsir Bilgisi", 336. "...tüm bölümlerin detaylarındaki âyet tefsirleri tespit edilerek hesaba katılması durumunda ise Buhârî'nin, Kur'ân'ın yaklaşık olarak %50'sine dair tefsir faaliyetinde bulunduğu sonucuna ulaşılabileceği öngörülmektedir." Bahar, "Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'inde Tefsir Bilgisi", 338.

tasnif ettiğini düşünmek eksik bir tanımlama olur. O, bu gayret ve katkısıyla ciddi bir “tefsir faaliyeti” yapmakta; muhaddis, tarihçi, fakîh kimliklerine ilaveten “müfessir” kimliğiyle incelenmeyi de fazlasıyla hak etmektedir.

Kendinden önceki tefsir anlayışına uygun olarak her bir âyet ile ilgili uzun uzun bilgi vermek yerine, sadece bazı âyetlerde geçen garip lafızlara ve mecazî kullanımlara öncelik vermiş; birtakım kelime ve ifadeler ile ilgili bazen bir-iki kelimelik bazen de genişçe izahatta bulunmuştur.

9- 114 sûre için açtığı ana bab başlıklarının altında, Kur’ân-ı Kerim’den ele alacağı/hakkında rivayet paylaşacağı ara bab başlıklarında âyetlerin bazen tamamını, bazen bir kısmını, bazen birkaç kelimesini iktibas etmiş, bazen de aldığı bu bölümün sonuna -yine bab başlığının devamı mahiyetinde- birkaç kelime ile açıklama getirmiştir.⁴⁰

10- Yakın zamanlarda tartışılmaya başlayan şekliyle, Kur’ân-ı Kerim’deki âyetlerin bir kısmının diğer bir kısmını nesh etmediği; Mushafta mevcut haliyle yer alan bütün âyetlerin her zaman hükmünün geçerli olduğu anlayışından farklı olarak Buhârî, klasik “nesh anlayışını” kabul etmiştir. Ona göre, daha sonra gelen bazı âyetler, önceki bazı âyetlerin hükmünü kaldırmıştır.⁴¹ Hatta bu hususta önceden gelip hükmü kaldırılan âyetlerin (mensuh) neden hâlâ Mushaf’ta yer aldığı ile ilgili bir rivayete yer vermesi,⁴² onun bu husustaki görüşünü daha net bir şekilde ortaya koyar.

40 bk. Buhârî, “Tefsîru Sûre (2)”, 43, 50, 51; “Tefsîru Sûre (3)”, 3; “Tefsîru Sûre (4)”, 11, 15-16. bab arasındaki ara babda; “Tefsîru Sûre (30)”, 1.

41 Buhârî, “Tefsîru Sûre (2)”, 25, 26, 41, 45, 54, 55; “Tefsîru Sûre (4)”, 7;

42 İbn Zübeyr, Bakara Sûresi’nin 234 ve 240. âyetleri ile ilgili, Osman b. Affan’a; “Bu âyetin biri diğerini neshetti, o halde sen neden neshedilen âyeti Kur’ân’da bırakıyorsun?” diye sormuş; Osman da “Kardeşimin oğlu, onda hiçbir şeyin yerini değiştiremem!” cevabını vermiştir. bk. “Tefsîru Sûre (2)”, 41.

11- Buhârî, Kitâbü't-Tefsir bölümünde, âyetleri tefsir etmek için İsrailiyyat kaynaklı rivayetlere yok denecek kadar az yer vermiştir.⁴³ Bu husustaki rivayetlerin ve Buhârî'nin İsrailiyyata bakışının net bir şekilde değerlendirilmesi için peygamber kıssalarının yer aldığı diğer bölümlere de bakılmalıdır.

12- *Şahîh*'inde kıraat ile ilgili müstakil bir bölüm açmayan Buhârî, Kitâbü't-Tefsir'de zaman zaman kıraat farklarına temas eden rivayetleri nakletmiştir.⁴⁴ Bazı âyetlerde tilavet secdesi olup olmadığı ile ilgili rivayetler de paylaşılmıştır.⁴⁵

13- Kitâbü't-Tefsir'de yer alan âyetlerin izahı sadedinde sebep-i nüzule yer verilmiştir.⁴⁶ Ancak buradaki kriter de sebep-i nüzul ile ilgili her rivayeti nakletmek şeklinde değildir. Kendi şartları muvacehesinde bir eleme ve tercih yapmıştır. Dolayısıyla bazı eserlerde çok sayıda zikredilen sebep-i nüzuller, Buhârî'de sınırlıdır. Aynı şekilde asr-ı saadette vuku bulan bazı hadiseler⁴⁷ ile Hz.

43 Meselâ İbn Abbas, İsrailoğullarında kısasın olup diyetin bulunmadığını söylemiş (Buhârî, "Tefsîru Sûre (2)", 23); yine kendisinden Kehf Sûresinin (18) başında, senedsiz (muallak) şekilde "er-rakîm" ile ilgili bir rivayet yer almıştır. Ayrıca İbn Abbas'ın Kûfe'deki Nevf adında kıssacı bir adamla ilgili hatırası ("Tefsîru Sûre (18)", 2-4); Abdullah b. Amr b. Âs'ın Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Peygamberin evsafı ile ilgili nakli için bk. "Tefsîru Sûre (48)", 3.

44 bk. Buhârî, "Tefsîru Sûre (2)", 25, 38; "Tefsîru Sûre (11)", 1, 3; "Tefsîru Sûre (12)", 4, 6; "Tefsîru Sûre (15)", 4; "Tefsîru Sûre (24)", teracimde, 8; "Tefsîru Sûre (28)", 1; "Tefsîru Sûre (43)", 1; "Tefsîru Sûre (54)", 2, 3, 4; "Tefsîru Sûre (63)", 4; "Tefsîru Sûre (82)", "Tefsîru Sûre (92)", 1, 2; "Tefsîru Sûre (93)", 2; "Tefsîru Sûre (98)", 1, 2, 3; "Tefsîru Sûre (109)", 1, 2; "Tefsîru Sûre (113)", "Tefsîru Sûre (114)" vb.

45 bk. Buhârî, "Tefsîru Sûre (5)", 5; "Tefsîru Sûre (38)", 1; "Tefsîru Sûre (53)", 4;

46 Buhârî, "Tefsîru Sûre (2)", 6, 9, 12, 21, 28, 29, 31, 32, 34, 35, 39, 40, 43, 49-52; "Tefsîru Sûre (3)", 3, 9; "Tefsîru Sûre (4)", 2, 4, 10, 11, 12, 15, 17, 18, 19; "Tefsîru Sûre (5)", 3, 12; "Tefsîru Sûre (6)", 3; "Tefsîru Sûre (8)", 3, 4, 6; "Tefsîru Sûre (9)", 11-14; 16, 18; "Tefsîru Sûre (11)", 6; "Tefsîru Sûre (19)", 2, 3-6; "Tefsîru Sûre (24)", 1-4, 5-6, 8, 11-12; "Tefsîru Sûre (26)", 2; "Tefsîru Sûre (28)", 1; "Tefsîru Sûre (30)", teracimde; "Tefsîru Sûre (33)", 3; "Tefsîru Sûre (33)", 4, 5, 6, 7, 8, 9; "Tefsîru Sûre (34)", 2; "Tefsîru Sûre (38)", 3; "Tefsîru Sûre (39)", 1; "Tefsîru Sûre (40)", teracimde; "Tefsîru Sûre (41)", 1, 2; "Tefsîru Sûre (44)", 2-5, 6; "Tefsîru Sûre (45)", "Tefsîru Sûre (48)", 1; "Tefsîru Sûre (49)", 1, 2; "Tefsîru Sûre (53)", 3; "Tefsîru Sûre (54)", 6; "Tefsîru Sûre (59)", 1, 2, 3, 4; "Tefsîru Sûre (59)", 6; "Tefsîru Sûre (60)", 1, 2, 3; "Tefsîru Sûre (62)", 2; "Tefsîru Sûre (63)", 1, 2, 3, 5, 6, 7; "Tefsîru Sûre (63)", 2; "Tefsîru Sûre (66)", 1, 2, 3, 4, 5; "Tefsîru Sûre (72)", 1; "Tefsîru Sûre (74)", 1, 2, 3, 4, 5; "Tefsîru Sûre (75)", 1, 2; "Tefsîru Sûre (77)", 1; "Tefsîru Sûre (93)", 1; "Tefsîru Sûre (96)", 1, 2, 3, 4; "Tefsîru Sûre (111)", 1, 2, 3, 4; vb.

47 Kitâbü't-Tefsir bölümünde, vahyin başlangıcı, Kur'ân'dan ilk inen âyet/sûre, fetret-i vahiy, yakın akrabaya davet, Mekke müşriklerinin ve Ebû Leheb'in zulümleri, şakk-ı kamer, Hz. Peygamberin bir grup cinle Mekke'de görüşüp kendilerine Kur'ân okuması, Ebû Tâlib'in vefatı, Mîraçta Hz.

Peygamber'in vefatının ardından yaşanan bazı tarihî vak'alarla⁴⁸ ilgili malumat da hadis rivayetleri şeklinde bu bölümde yer almıştır. Bu hadiseler anlatılırken olayın içinde bazen âyetlerden iktibaslar da yer alır.

14- Kitabü't-Tefsir'de, kendi içinde tekrarlanan bir kısım rivayetler olduğu gibi, bu bölümde yer alan bazı hadisler *Şahîh*'in başka kitap ve bablarında da tekrarlanmıştır. Bu tekrarlar da bazen rivayet edilen metindeki kelime farkları, bazen de sened zincirindeki farklılıklar gösterilmek istenmiştir. Herhangi bir konu ve âyet hakkındaki bilgilerin tamamına ulaşmak için ilgili rivayetin eserin değişik bölümlerinde serpiştirilmiş bütün tekrarlarına bakılması gerekmektedir. Aksi hâlde o babla ilgili zikredilme sebebini anlamak bazen zorlaşabilmektedir.⁴⁹

15- *Şahîh*'te, Hz. Peygamberin Kur'ân âyetlerini sözlerinin arasında nasıl kullandığını, onları nasıl açıklayıp tefsir ettiğini gösteren hadisler de nakledilmiştir.⁵⁰

Peygamber'in Cenâb-ı Hakk'ı görüp görmemesi, hicret, hanımların Hz. Peygamber'e biatı, Yahudilerin Aşûra orucu tutması, Bedir, Uhud, kıblenin tahvili, Selman-ı Fârisî'nin îman uğruna katlandığı fedakârlıkların takdiri, Mekkelilerin yaşadığı kıtlık/duhân, muvâfakat-i Ömer, Ramazan Bayramı namazı, Hendek, Hudeybiye, Ebû Süfyan'ın Herakliyyus ile konuşması, hicab/tesettür, ifk, recm, mülâane, teyemmüm, içkinin haram kılınışı, kısas, Hâtüb'ın Mekkelilere gönderdiği haberci, Tebü, Berâ'nın Kur'ân okuyuşu ile ilgili inen sekine, Abdullah b. Übey b. Selûl'ün fitneleri ve cenazesi, İbn Abbas'ın teyzesi Meymüne'nin yanında kaldığı esnada Hz. Peygamber'in gece ibadeti hakkında müşahedeleri, son inen sûre/âyet, Cuma namazı ve hutbesi esnasında bir grup sahabinin mescidi terk etmesi, âdetli olduğu zamanlarda talak yapılmaması, iddet, Hz. Peygamberin kendisine bal şerbetini haram kılması, Hz. Peygamberin hanımlarından birine verdiği sır, tahyir, mut'a nikahı, cennet ve cehenneme girecek olanların önceden yazılmış olduğu, Hz. Ebû Bekir'in hac emirliği, Hz. Peygamberin Kâbe'yi tavaf esnasında ve akşam namazında Tûr Sûresini okuması gibi asr-ı saadette vukû bulan hadiseler ile ilgili pek çok rivayet bulunmaktadır.

48 bk. Buhârî, "Tefsîru Sûre (2)", 30; "Tefsîru Sûre (4)", 25; "Tefsîru Sûre (5)", 5, 10; "Tefsîru Sûre (7)", 5; "Tefsîru Sûre (8)", 5; "Tefsîru Sûre (9)", 5, 9, 20; "Tefsîru Sûre (18)", 5; "Tefsîru Sûre (24)", 8; "Tefsîru Sûre (46)", 1; "Tefsîru Sûre (59)", 5; "Tefsîru Sûre (110)", 3, 4;

49 Bu husustaki tafsilat ve örnekler için bk. Akbaş, *Kitâbü't-Tefsir Literatürü*, 153-154.

50 bk. Buhârî, "Tefsîru Sûre (2)", 5, 10, 11, 13, 28, 32, 36, 37, 42, 48; "Tefsîru Sûre (3)", 1, 2, 14; "Tefsîru Sûre (5)", 14, 15; "Tefsîru Sûre (6)", 1, 2, 3, 4, 7, 9; "Tefsîru Sûre (7)", 2, 4; "Tefsîru Sûre (8)", 2; "Tefsîru Sûre (9)", 6, 8, 15; "Tefsîru Sûre (12)", 4, 5; "Tefsîru Sûre (13)", 1; "Tefsîru Sûre (14)", 1, 2; "Tefsîru Sûre (15)", 1, 2, 3; "Tefsîru Sûre (16)", 1; ; "Tefsîru Sûre (17)", 10, 11, 12, 13; "Tefsîru Sûre (19)", 1, 2; "Tefsîru Sûre (20)", 1, 2, 3; "Tefsîru Sûre (21)", 1; "Tefsîru Sûre (22)", 1; "Tefsîru Sûre (25)", 1, 2, 5; "Tefsîru Sûre (26)", 1; "Tefsîru Sûre (30)", 1; "Tefsîru Sûre (31)", 1, 2;

2. Kitâbü Fezâ'ili'l-Kur'ân

1- Kitâbü't-Tefsir, *Şahîh*'in 66. bölümüdür.⁵¹ Buhârî, bu bölümü sadece Kur'ân-ı Kerim'in ve sûrelerin faziletlerine tahsis etmemiş, hatta emsaline kıyasla bu hususta çok az rivayet nakletmiştir.

2- Bu bölümde 37 bab ve tekrarlarıyla 85 rivayet (4978-5062. hadisler) yer almaktadır.

3- Buhârî hem bab başlıklarını tespit hem de muallak rivayetler hususunda Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *Fezâilü'l-Kur'ân*'ından istifade etmiştir.⁵² Bab başlıklarının 6'sında bir veya birkaç âyet-i kerime⁵³, 4'ünde de hadisler vardır. Kalan 27'sinde ise Buhârî'nin kendi ifadeleri bulunmaktadır.⁵⁴ Bab başlıkları dışında, babın içinde müstakil olarak âyet veya sûreye yer verilmemekle birlikte⁵⁵ rivayetlerin metin kısmında birçok âyet veya âyet grubu bulunmaktadır.

"Tefsîru Sûre (32)", 1; "Tefsîru Sûre (33)", 1, 2, 10, 11; "Tefsîru Sûre (34)", 1; "Tefsîru Sûre (36)", 1; "Tefsîru Sûre (37)", 1; "Tefsîru Sûre (38)", 2, 3; "Tefsîru Sûre (39)", 2, 3, 4; "Tefsîru Sûre (46)", 2; "Tefsîru Sûre (47)", 1; "Tefsîru Sûre (48)", 2; "Tefsîru Sûre (50)", 1, 2; "Tefsîru Sûre (53)", 2; "Tefsîru Sûre (55)", 1, 2; "Tefsîru Sûre (56)", 1; "Tefsîru Sûre (61)", 1; "Tefsîru Sûre (65)", 1; "Tefsîru Sûre (68)", 1, 2; "Tefsîru Sûre (78)", 1; "Tefsîru Sûre (79)", 1; "Tefsîru Sûre (80)", "Tefsîru Sûre (83)", "Tefsîru Sûre (84)", 1; "Tefsîru Sûre (91)", "Tefsîru Sûre (92)", 3, 4, 5, 6, 7; "Tefsîru Sûre (98)", 1, 2, 3; "Tefsîru Sûre (99)", 1, 2; "Tefsîru Sûre (108)", 1; "Tefsîru Sûre (109)", 1, 2; "Tefsîru Sûre (112)", 1.

51 Buhârî, *Şahîh*, 1260-1275. Bu bölümün tefsir ilmiyle ilişkisi ve önemine dair tafsilat için bk. Abdülhamit Birişik, "Kitâbü't-Tefsîr ve Kitâbu Fedâilü'l-Kur'ân Çerçevesinde Bedruddin Aynî'nin Tefsirciliği", *Uluslararası Bedruddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis Toplantısı: Sempozyum Tebliğleri, Müzakereleri, İhtisas Toplantısı, Konuşma Metinleri ve Alınan Kararlar* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 408-411.

52 Buhârî'nin babları belirleme noktasında kendi öncelik ve tercihleri vardır. Bu husus, ilgili bölümün bab başlıklarında da öne çıkmaktadır. "Buhârî'nin Ebû Ubeyd'in bab başlıklarını doğrudan almadığı ancak benzer başlıklar oluşturduğu, Ebû Ubeyd'in birkaç bab içerisinde ele aldığı konuları birleştirerek tek başlık altında topladığı görülmektedir." Tafsilat için bk. Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları, 115, 152; Akbaş, *Kitâbü't-Tefsir Literatürü*, 150.

Sezgin şöyle demektedir: "İbn Hacer'in Buhârî'nin 'Fağâ'ilü'l-Kur'ân' kısmındaki malzemelerini Ebû 'Ubeyd'in (öl. 221) Fağâilü'l-Kur'ân'ı ile mukayesesini daha vazıhtır. Meselâ o, Buhârî'nin irâd etmiş olduğu hadislerin farklarını Feğâilü'l-Kur'ân'dakilerle karşılaştırarak gösterir. (...) Bununla beraber, Buhârî'nin Şahîh'in bablarını meydana getirirken aynı mevzuda bir tek kitaba değil, birçoklarına müracaat ile bir sentez yaptığı anlaşılıyor. Esasen onun işini, bu sentezdeki muvaffakiyetiyle ölçmek lâzımdır." Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları, 115.

53 Bab başlıklarında yer alan âyetler, Mushaf tertibine göre, şöyledir: el-Mâide 5/48, Yûsuf 12/2, en-Nahl 16/103, el-İsrâ 17/106, el-Ankebût 29/51, el-Müzzemmil 73/4, 20, el-A'lâ 87/5-7.

54 Bahar, "Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'inde Tefsir Bilgisi", 337.

55 Bu hususta şu bablardaki âyetleri istisna etmek mümkündür: Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 2; 19, 26, 28, 34.

4- Bu bölümde yer alan babları, Kur'ân tarihi ve vahiy bahisleri (8 bab), Kur'ân'ın faziletleri (5 bab), sûrelerin faziletleri⁵⁶ (6 bab), Kur'ân okumanın faziletleri (8 bab) ve Kur'ân okunuşu ile ilgili diğer meseleler (10 bab) şeklinde ana başlıklara ayırmak mümkündür.⁵⁷ Bu bab başlıkları şöyledir: 1. Bab: Vahyin nüzulü nasıldı ve ilk nazil olan neydi?, 2. Bab: Kur'ân'ın Kureyş ve Arap dilinde inişi, 3. Bab: Kur'ân'ın cem edilişi, 4. Bab: Kâtibü'n-Nebî (s.a.v.)⁵⁸, 5. Bab: Kur'ân'ın yedi harf üzerine indirilişi, 6. Bab: Kur'ân'ın te'lifi,⁵⁹ 7. Bab: Cebrâil'in Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı nasıl arz ettiği, 8. Bab: Hz. Peygamber'in ashâbı arasındaki Kurrâ, 9. Bab: Fâtihatü'l-Kitâb'ın fazileti, 10. Bab: Bakara Sûresi'nin fazileti, 11. Bab: Kehf'in fazileti, 12. Bab: Fetih Sûresi'nin fazileti, 13. Bab: “Kul hüvellâhu aḥad”ın fazileti, 14. Bab: Muavvizât'ın fazileti, 15. Bab: Kur'ân'ın okunması esnasında sekînenin ve meleklerin inişi, 16. Bab: Hz. Peygamber'in iki kapak arası dışında (Kur'ân'dan) hiçbir şey bırakmadığını söyleyen kimse⁶⁰, 17. Bab: Kur'ân'ın diğer kelimelere üstünlüğü, 18. Bab: (Hz. Peygamber tarafından) Allâh'ın kitabının vasiyet edilmesi, 19. Bab: Kur'ân'ı teganni/makam ile okumayan kimse, 20. Bab: Kur'ân ehlinin mutluluğu, 21. Bab: Sizin en hayırlınız Kur'ân'ı öğrenen ve öğretenidir, 22. Bab: Kur'ân'ı ezberden okuma, 23. Bab: Kur'ân'ın ezberlenmesi ve sağlamlaştırılması (unutulmaması), 24. Bab: Binek üstünde Kur'ân okunması, 25. Bab: Çocuklara Kur'ân öğretilmesi, 26. Bab: Kur'ân'ın unutulması, “Şu şu âyetleri unuttum” denir mi?, 27. Bab: “Bakara Suresi ve falan falan sûre...” demek arasında bir mahzur bulunmadığını düşünen kimse, 28. Bab: Kur'ân'ı tertil üzere okuma, 29. Bab:

56 Faziletleri hakkında rivayet nakledilen sûreler de şunlardır: Fâtiha, Bakara, Kehf, Fetih, İhlas, Muavvizeteyn (Felak ve Nâs).

57 Akbaş, *Kitâbü't-Tefsir Literatürü*, 150.

58 Bu babda Zeyd b. Sâbit'in Hz. Ebû Bekir ile görüşmesi anlatılmaktadır.

59 Bu bab içinde 4 muttasıl hadis (4993-4996); yani Kur'ân-ı Kerim'in nasıl inzal olduğu, tadrîcîlikte nasıl bir sıra takip edildiği şeklinde Hz. Aişe'nin nakli, İbn Mes'ûd'un “Benî İsrail (İsrâ), Kehf, Meryem ve Tâhâ sûreleri” hakkındaki ifadeleri -ki bu rivayet, Kitâbü't-Tefsir'de “Tefsîru Sûre (17)”, 1'de geçmiştir-, Berâ ve Abdullah'ın Rasûlullah'tan sûreleri nasıl öğrendiği hakkında bilgiler vardır.

60 Buradaki anlam, Kur'ân-ı Kerim'in mevcut ve okunan Mushaf hali dışında bir şey bırakmamıştır. Yani, her şey Mushaf'taki hâliyle mevcuttur, bunun dışında Kur'ân-ı Kerim'e ait bir şey Mushaf'ın dışında kalmamıştır demektir. Yoksa bunu, Allah Rasûlü (s.a.v.) vefat ettiğinde Kur'ân iki kapak arasında şeklinde anlamak doğru değildir. Bu durum, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman döneminde yapılmış cem faaliyetlerine ters düşer. bk. Nâşirin notu, Buhârî, eş-Şâhîh, 1267, 11. dipnot.

Kur'ân okuyuşunu uzatmak, 30. Bab: (Kur'ân'ı) Terci' ile okumak, 31. Bab: Kıraat ile sesi güzelleştirmek, 32. Bab: Bir kişiye başkasının Kur'ân okuyuşunu dinlemenin daha sevimli gelmesi, 33. Bab: Bir Kur'ân dinleyicinin Kur'ân okuyan kişiye “Yeterli” demesi, 34. Bab: Kur'ân'dan (en az) ne kadar okunacağı hakkında, 35. Bab: Kur'ân'ın okunuşu esnasında ağlamak, 36. Bab: Riya (gösteriş) veya rızık etmek yahut onunla övünmek⁶¹ için Kur'ân'ı okuyan kimse, 37. Bab: “Kalpleriniz hoşnut olduğu/ülfet ettiği müddetçe Kur'ân okuyun.”

5- Bab başlıklarında da görüldüğü üzere Buhârî bu bölümde vahyin nüzulü, ilk vahiy, Kur'ân dilinin Arapça oluşu, vahiy katipleri, arza, yedi harf, Kur'ân'ın cem'i, Kur'ân i'câzı gibi Kur'an ilimlerine dair meseleler ile ilgili rivayetler nakletmiştir. Aynı şekilde Kur'ân kıraati ile ilk kâriflerin kimler olduğu gibi meselelere de temas etmiş ve her konu hakkında en az bir rivayet nakletmiştir.

6- Kitâbü't-Tefsir bölümünde yer alan 10 rivayet bu bölümde farklı bab başlıkları altında tekrarlanmıştır.⁶²

7- Az da olsa muallak rivayet⁶³ ve mutâbaatlar⁶⁴ bulunan bu bölümde filolojik açıklama ve tahlillere yer verilmemiştir.

Sonuç

İmam Buhârî, hadis ve rical ilimlerine olan hakimiyet ve birikimini tefsir sahasında da yansıtmış, müstakıl bir başlık olarak açtığı Kitâbü't-Tefsir'de filolojik tercih ve tahlillerle konuya ilgisini ve müktesebâtını göstermiştir. Klasik anlamda bir tefsir usulü takip etmemesine rağmen Mushaf tertibine göre sûreleri sıralaması, sûrelerde geçen garip lafızlara, mecazlara ve filolojik izahlara yer vermesi, ardından bu husustaki senedli-senedsiz tefsir rivayetlerini nakletmesi, onu diğer muhaddislerden, *Şahîh*'i de onların tasnif ettiği eserlerden ayırmıştır.

61 Tercüme, Dullî neşrine (Buhârî, eş-Şahîh, 1274) göre yapılmıştır. Başka nüshalarda, (فخر) kelimesi, (فجر) şeklinde geçmektedir. O zaman kelimenin anlamı, Kur'ân'ı övünmek için değil, günah işlemek için okuyan/kullanan kimse olarak değişir.

62 Akbaş, *Kitâbü't-Tefsir Literatürü*, 150.

63 “Fezâilü'l-Kur'ân”, 1, 28.

64 “Fezâilü'l-Kur'ân”, 7, 15, 23, 26, 34, 35, 37.

Kur’ân-ı Kerim’deki âyetlerin neredeyse yarısına yakınına dair açıklama, bilgi ve rivayet paylaşan Buhârî’nin *Şahîh*’inin bütünü üzerindeki tefsir faaliyeti, teferruatlı olarak incelenmeyi hak etmektedir. O, ilgili âyetler hakkında mevcut hadis malzemesini naklederken alışılmış “rivayet metodunu” takip etmekte, ancak bab başlıklarında âyetlerden yaptığı iktibaslar ile teracim ve bablar arasında seçtiği filolojik tahlil ve açıklamalarla kendi görüşünü yansıtan bir “dirayet tefsiri” ortaya koymaktadır. Ancak o, bu eserini hiçbir zaman bir tefsir kitabı hâline getirme niyet ve gayreti içinde olmamıştır. Kendi belirlediği şartlar ve çerçevede “sahih, muttasıl ve merfû bir hadis külliyyatı oluşturma” gayesiyle çıktığı bu yolda, aynı metodu âyet-i kerîmeler ile ilgili rivayetlere de tatbik etmiş ve daha sonraki hadis-tefsir edebiyatı açısından en güvenilir rivayetleri derleyen bir eser ortaya koymuştur. Gerçekten onu takip eden muhaddisler, zaman zaman ondan “daha fazla” tefsir rivayeti nakletmişler, ama sahih rivayetleri onun kadar toplayamamışlardır. Bunda kendisinin koyduğu katı prensiplerin, cerh ve ta’dil ilmine vukûfiyetin büyük tesiri vardır. Gerek hadislerle gerekse tefsir ile meşgul olan kimseler, Buhârî’nin tefsir sahasında meydana getirdiği bu en sahih rivayet malzemesinden müstağni kalamazlar.

Buhârî, yaşadığı dönem ve şartlar itibariyle Ehl-i sünnet çizgisinde bir duruş sergilemiş, bâtil fırkalarla mücadele etmiş; o dönemde kabul gören ilmî usul ve metotları takip etmiştir. Onun İsrailiyyat rivayetlerine karşı mesafeli duruşu, Kur’ân ilimleri arasında sayılan nesh, kıraat, Kur’ân tarihi vb. sahalardaki bilgi ve birikimi, hem Kitabü’t-tefsir hem de Fezailü’l-Kur’ân bölümlerinde görülmektedir.

Rivayet tefsirlerinin çoğunun, Zemahşerî gibi muteber dirayet tefsirlerinin bile içinde mevcut zayıf ve hatta uydurma (*mevzu*‘) hadis/tefsir rivayetlerinin Buhârî tarafından elenmesi, eserini “o seviyede başka rivayet kalmayacak tarzda” en güvenilir/sahih rivayetlerle tasnif etmesi; Buhârî’ye olan ilgiyi artırmaktadır. Dirayet usulüyle tefsir yorumunda bulunma hakkı, ehli için daima açık olmakla birlikte, tefsirin Hz. Peygamber’e ve selefe dayanan rivayet malzemesi her zaman önemini koruyacaktır. Tam da bu noktada muhteva, metot ve kriterleriyle Buhârî’nin *Şahîh*’i istisnasız bütün araştırmacıların az veya çok müracaat etmek

zorunda olduğu temel eser hüviyetini muhafaza etmeye devam edecektir. Kur’ân-ı Kerimin ve sünnet-i seniyyenin doğru bir şekilde anlaşılmasında bu derecede önemli bir mevkiî bulunan Buhârî ve eseri üzerine her geçen gün daha fazla inceleme ve araştırma yapılacağını düşünmekteyiz. Çünkü geçen bu kadar zamana rağmen hâlâ yolun başındayız.

Ek:

KİTABÜ’T-TEFSİR

(Sûreler ve Bablar)

Sûre No	Sûre Adı	Bab Sayısı	İsnadlı Rivayetler	(Doğrudan) Râvîli, İsnadsız Rivayetler	Dolaylı İsnadsız Rivayetler (Ek bilgiler, Kelime anlamı, Kıraat vb.)
1	سورة الفاتحة	2	2 (4474-4475)	1	2 (+ Sûre ismi)
2	سورة البقرة	55	71 (4476-4546)	13	27
3	سورة آل عمران	20	26 (4547-4572)	6	20

4	سورة النساء	27	33 (4573-4605)	9	31
5	سورة المائدة	15	21 (4606-4626)	4	16
6	سورة الأنعام	10	10 (4627-4636)	2	41
7	سورة الأعراف	5	8 (4637-4644)	2	42
8	سورة الأنفال	7	9 (4645-4653)	4	10
9	سورة براءة	20	26 (4654-4679)	2	25
10	سورة يونس	2	1 (4680)	4	9
11	سورة هود	5	7 (4681-4687)	14	34
12	سورة يوسف	6	10 (4687-4696)	7	21
13	سورة الرعد	1	1 (4697)	2	25
14	سورة إبراهيم	3	3	4	10

			(4698-4700)		
15	سورة الحجر	5	6 (4701-4706)	5	14
16	سورة النحل	1	1 (4707)	5	13
17	سورة بني إسرائيل (الإسراء)	14	16 (4708-4723)	5	38
18	سورة الكهف	6	6 (4724-4729)	4	28
19	سورة كهيعص (مريم)	6	6 (4730-4735)	5	14
20	سورة طه	3	3 (4736-4738)	4	27
21	سورة الأنبياء	1	2 (4739-4740)	4	13
22	سورة الحج	3	4 (4741-4744)	4	3
23	سورة المؤمنين	-	-	2	8
24	سورة النور	12	15 (4745-4759)	4	7
25	سورة الفرقان	5	8	4	8

			(4760-4767)		
26	سورة الشعراء	2	4 (4768-4771)	2	13
27	سورة النمل	-	-	2	9
28	سورة القصص	2	2 (4772-4773)	5	30
29	سورة العنكبوت	-	-	1	1
30	سورة {الم * غُلِبَتِ الرُّومُ} (الروم)	1	2 (4774-4775)	3	7
31	سورة لقمان	2	3 (4776-4778)	-	-
32	سورة السجدة	1	2 (4779-4780)	2	2
33	سورة الأحزاب	11	19 (4781-4799)	5	9
34	سورة السبأ	2	2 (4800-4801)	4	20
35	سورة الملائكة (فاطر)	-	-	2	3
36	سورة يس	1	2 (4802-4803)	3	11

37	سورة الصفات	1	2 (4804-4805)	2	17
38	سورة ص	3	4 (4806-4809)	2	15
39	سورة الزمر	4	5 (4810-4814)	1	11
40	سورة المؤمن	-	1 (4815)	3	5
41	سورة حم السجدة (فصلت)	2	2 (4816-4817)	4	15
42	سورة حم عسق (الشورى)	1	1 (4818)	2	5
43	سورة حم الزخرف (الزخرف)	2	1 (4819)	7	24
44	سورة الدخان	6	6 (4820-4825)	3	7
45	سورة حم الجاثية (الجاثية)	1	1 (4826)	1	1
46	سورة الأحقاف	2	3 (4827-4829)	2	2
47	سورة محمد ﷺ {الَّذِينَ كَفَرُوا}	1	3	2	5

			(4830-4832)		
48	سورة الفتح	5	12 (4833-4844)	2	5
49	سورة الحجرات	3	3 (4845-4847)	1	3
50	سورة ق	2	5 (4848-4852)	2	16
51	سورة {وَالذَّارِيَّاتِ} (الذاريات)	-	-	3	14
52	سورة {وَالطُّورِ} (الطور)	1	2 (4853-4854)	5	8
53	سورة {وَالنَّجْمِ} (النجم)	4 (+ 1. Babın içinde 3 ara bab)	9 (4855-4863)	5	7
54	سورة {إِنشَرَبَتِ السَّاعَةُ} (القمر)	5	14 (4864-4877)	4	11
55	سورة الرحمن	2	3 (4878-4880)	11	21
56	سورة الواقعة	1	1	1	26

			(4881)		
57	سورة الحديد	-	-	1	6
58	سورة المجادلة	-	-	1	2
59	سورة الحشر	6	8 (4882-4889)	1	3
60	سورة الممتحنة	3	6 (4890-4895)	1	1
61	سورة الصف	1	1 (4896)	2	1
62	سورة الجمعة	2	3 (4897-4899)	1	-
63	سورة المنافقين	7	8 (4900-4907)	-	1
64	سورة التغابن	-	-	1	-
65	سورة الطلاق	2	3 (4908-4910)	1	1
66	سورة المتحرّم (التحریم)	5	6 (4911-4916)	1	1
67	سورة {تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ} (الملك)	-	-	1	6

68	سورة {نَّحْثُ وَالْقَلَمِ} (القلم)	2	3 (4917-4919)	2	1
69	سورة الحاقة	-	-	2	4
70	سورة {سَأَلْ سَائِلٌ} (المعارج)	-	-	-	3
71	سورة {إِنَّا أَرْسَلْنَا} (نوح)	1	1 (4920)	1	6
72	سورة {قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ} (الجن)	1	1 (4921)	1	-
73	سورة المزمل	-	-	3	1
74	سورة المدثر	5	5 (4922-4926)	1	3
75	سورة القيامة	2	3 (4927-4929)	2	3
76	سورة {هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ} (الإنسان)	-	-	1	5
77	سورة {وَالْمُرْسَلَاتِ} (المرسلات)	4	5 (4930-4934)	2	2
78	سورة {عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ} (النبأ)	1	1 (4935)	2	2
79	سورة {وَالنَّازِعَاتِ}	1	1	2	3

	(النازعات)		(4936)		
80	سورة عبس	-	1 (4937)	3	9
81	سورة {إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ} (التكوير)	-	-	3	6
82	سورة {إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ} (انفطار)	-	-	2	-
83	سورة {وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ} (المطففين)	-	1 (4938)	1	2
84	سورة {إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ} (انشقاق)	2	2 (4939-4940)	1	2
85	سورة البروج	-	-	1	1
86	سورة الطارق	-	-	1	1
87	سورة {سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ} (الأعلى)	-	1 (4941)	-	-
88	سورة {هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ} (الغاشية)	-	-	3	4
89	سورة {وَالْفَجْرِ} (الفجر)	-	-	3	1
90	سورة {لَا أُقْسِمُ} (البلد)	-	-	1	6

91	سورة {وَالشَّمْسِ وَ ضُحًىهَا} (الشمس)	-	1 (4942)	1	1
92	سورة {وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى} (الليل)	7	7 (4943-4949)	3	-
93	سورة {وَالضُّحَى} (الضحى)	2	2 (4950-4951)	1	2
94	سورة {الْمُتَشَرِّحُ} (انشراح)	-	-	3	2
95	سورة {وَالَّتَيْنِ} (التين)	1	1 (4952)	1	2
96	سورة {إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ} (العلق)	4 3. (+ Babın içinde 1 ara bab)	6 (4953-4958)	1	3
97	سورة {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ} (القدر)	-	-	-	2
98	سورة {لَمْ يَكُنِ} (البينة)	3	3 (4959-4961)	-	3
99	سورة {إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا} (الزلزال)	2	2 (4962-4963)	-	1

100	سورة {وَالْعَادِيَاتِ} (العاديات)	-	-	1	3
101	سورة {وَالْقَارِعَةُ} (القارعة)	-	-	-	3
102	سورة {الْهَاجِمُ} (التكاثر)	-	-	1	-
103	سورة {وَالْعَصْرِ} (العصر)	-	-	1	-
104	سورة {وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ} (الهمزة)	-	-	-	1
105	سورة {الْمَنَزَلِ} (الفيل)	-	-	2	-
106	سورة {الْبَلَدِ الْقُرَشِيِّ} (قريش)	-	-	1	1
107	سورة {الرَّاهِقِ} (الماعون)	-	-	2	2
108	سورة {إِنَّا أَنْعَمْنَا عَلَى الْكَافِرِينَ} (الكوثر)	1	3 (4964-4966)	1	-
109	سورة {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ} (الكافرون)	-	-	-	2
110	سورة {إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ} (النصر)	4	4 (4967-4970)	-	-

111	سورة {تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّتْ} (تبت)	4	3 (4971-4973)	1	2
112	سورة {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} (الإخلاص)	2	2 (4974-4975)	1	4
113	سورة {قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ} (الفلق)	-	1 (4976)	1	3
114	سورة {قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ} (الناس)	-	1 (4977)	1	1
		377 (+4 ara bab) bab	503 (4474-4977)	284	934

Kaynakça

Ağırman, Cemal. “Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili”,
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/2 (2006), 55-106.

Akbaş, Mustafa Yasin. *Kitâbü't-Tefsir Literatürü, Teşekkül Dönemi'nde Hadis ve Tefsir*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 2023.

Albayrak, Ali. *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuat Sezgin*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 2020.

Bahar, Murat. “Buhârî'nin el-Câmi‘u’s-Sahîh’inde Tefsir Bilgisi”. *Eskiyeini: Sosyal Bilimler Dergisi* 52 (Mart 2024), 325-350.
<https://doi.org/10.37697/eskiyeini.1412267>

- Birişik, Abdülhamit. “Kitâbu’t-Tefsîr ve Kitâbu Fedâili’l-Kur’ân Çerçevesinde Bedruddin Aynî’nin Tefsirciliği”, *Uluslararası Bedruddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis Toplantısı: Sempozyum Tebliğleri, Müzakereleri, İhtisas Toplantısı, Konuşma Metinleri ve Alınan Kararlar*. 407-423. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Şaḥîḥu’l-Buḥârî el-Câmi’u’l-müsnedü’ş-şāḥîḥu’l-muḥtaşar min umûri Rasûlillâhi s.a.v. ve sünenihî ve eyyâmih*, nşr. İzzeddin Dullî, İmâd et-Tayyâr, Yasir Hasan. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 3. Basım, 1444/2023.
- Ebû Şeneb, İbrahim. *Câmi’u tefsîri’l-Buḥârî fî Şaḥîḥih*, thk: Muhammed Seyrî, 3 cilt. Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1. Basım, 1442/2020.
- Kandemir, M. Yaşar. “el-Câmiu’s-Sahîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/114-115. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Karakaş, Ali. *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2018.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfüz-zunûn ‘an esâmî fi’l-kütübi ve’l-fünûn*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 3 cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1439/2018.
- Kırca, Celal. “Rivayet Tefsiri İçinde İmam Buhârî’nin Yeri”. *Büyük Türk İslam Bilgini Buhârî -Uluslararası Sempozyum- 18-20 Haziran 1987*. 183-186. Kayseri: 1996.
- Sandıkçı, Kemal. *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Sezgin, M. Fuat. *Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956.
- . *Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1956.

----- . *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2. Basım 2001.

----- . *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: OTTO, 9. Basım 2020.

Sümertaş, Burhan. *Tefsir Kaynağı Olarak Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'i*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2015.

Şahyar, Ayse Esra. *Sahîh-i Buhârî: Kitap Adları ve Muhteva Tahlili*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 2024.

Türcan, Zişan. “Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir -Sahîhu'l-Buhârî'nin Kitâbü't-tefsîr'i Örneği”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* sayı: 29, (2010), 249-282.

الاجتهاد عند الإمام البخاري : باب المعاملات أنموذجاً

Khaled Dersawi*

Muhammad Ahmad Al-Bada**

الملخص :

عُني هذا البحث (الاجتهاد عند الإمام البخاري: باب المعاملات أنموذجاً) بدراسة منهج الإمام البخاري في الاجتهاد الفقهي، مع التركيز على باب المعاملات كنموذج تطبيقي. يتناول البحث المنهج الأصولي للإمام البخاري في الاجتهاد، مع تسليط الضوء على مصادره في استنباط الأحكام، مثل القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، والقياس، إضافةً إلى دراسة أسلوبه في ترتيب الأحاديث داخل صحيحه واستنباط الأحكام الفقهية منها. كما يناقش البحث التطبيقات العملية لاجتهاد البخاري في المعاملات المالية، من خلال دراسة اجتهاده في العقود والبيوع، ومسائل الربا والدَّين، مع بيان أثر اجتهاده في الفقه الإسلامي. يتبع البحث منهجاً تحليلياً استقرائياً، حيث يتم تحليل النصوص الفقهية في صحيح البخاري، واستقراء منهجه في الاجتهاد من خلال ترتيب الأحاديث وصياغة التراجم، مع مقارنته بآراء الفقهاء الآخرين في المسائل نفسها، مما يسهم في إبراز معالم اجتهاده الفقهي وأثره في الأحكام الشرعية. وقد تضمن البحث مبحثين رئيسيين؛ تناول المبحث الأول المنهج الأصولي للإمام البخاري في الاجتهاد الفقهي، حيث ركز المطلب الأول على مصادره في الاجتهاد، بينما عالج المطلب الثاني أسلوبه في ترتيب الأحاديث واستنباط الأحكام. أما المبحث الثاني فقد خصص لدراسة التطبيقات الفقهية لاجتهاد البخاري في باب المعاملات، حيث تناول المطلب الأول اجتهاده في العقود والبيوع، فيما استعرض المطلب الثاني اجتهاده في مسائل الربا

* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, khaleddershwi@karabuk.edu.tr ,
orcid.org/0000-0002-8062-4192

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi albadaday@gmail.com ,
orcid.org/0009-0003-1311-2132

والذين. وقد توصل البحث إلى أن الإمام البخاري لم يكن مجرد ناقل للأحاديث، بل كان مجتهداً في ترتيبها وتفسيرها، مما يعكس رؤية فقهية واضحة في التعامل مع الأحكام الشرعية، خصوصاً في باب المعاملات. كما أظهر البحث أن اجتهاد البخاري اعتمد على الجمع بين الدليل النقلي والاستدلال العقلي، وهو ما جعله يبتكر منهجاً فريداً في الاجتهاد الفقهي. وأوصى البحث بضرورة دراسة مناهج المحدثين في الاجتهاد الفقهي بوصفها مصادر ثرية لفهم التشريع الإسلامي، والاستفادة منها في الدراسات الفقهية المعاصرة.

الكلمات المفتاحية : الاجتهاد الفقهي ، الإمام البخاري ، باب المعاملات ، صحيح البخاري ، المنهج الأصولي .

Imam Al-Bukhari's Methodology in Fiqh-Based Ijtihad – "The Transactions Chapter as a Model"

Khaled Dersawi*

Muhammad Ahmad Al-Bada**

Abstract

It is well known that Imam Al-Bukhari was not merely a transmitter of hadith but also a jurist who organized and interpreted them in a manner that reflects a clear fiqh-based perspective on Islamic rulings. He combined textual evidence with rational reasoning, establishing a unique methodology in fiqh-based ijtiha. Therefore, this study examines Al-Bukhari's usuli (principled) and fiqhi

* Assist Prof. Dr, Karabuk University, Faculty of Theology khaleddershwi@karabuk.edu.tr , orcid.org/0000-0002-8062-4192

** Master's Student, Karabuk University, Faculty of Theology, albadaoday@gmail.com , orcid.org/0009-0003-1311-2132

(jurisprudential) methodology in *ijtihad* by exploring his sources of inference—such as the Quran, *Sunnah*, consensus (*ijma*), and analogy (*qiyas*)—as well as analyzing how his arrangement of *hadith* in *Sahih al-Bukhari* influenced the derivation of legal rulings. Additionally, the study highlights practical applications of Al-Bukhari's *ijtihad* in financial transactions, focusing on contracts, sales, usury (*riba*), and debt-related issues, demonstrating his impact on Islamic jurisprudence. This research follows an inductive and analytical approach by extracting *fiqh*-based texts from the transactions chapter in *Sahih al-Bukhari*, analyzing them to uncover Al-Bukhari's *ijtihad* methodology in structuring *hadith* and formulating chapter headings. A comparative analysis with other jurists' views on the same issues will also be conducted to highlight the distinguishing features of his *fiqh*-based approach. The study consists of two main sections: The first section discusses Al-Bukhari's *usuli* methodology in *fiqh*-based *ijtihad*, where the first part examines his sources of inference, while the second part explores his *hadith* arrangement and derivation of rulings. The second section is dedicated to the *fiqh*-based applications of Al-Bukhari's *ijtihad* in financial transactions, with the first part analyzing his views on contracts and sales, and the second part addressing his rulings on usury and debt.

Keywords: Imam Al-Bukhari, Al-Bukhari's *fiqh*, Al-Bukhari's *ijtihad*, financial transactions.

مقدمة

يُعد الإمام محمد بن إسماعيل البخاري أحد أبرز علماء الأمة في علم الحديث والفقه، وقد ترك لنا إرثاً علمياً هائلاً في "صحيحه"، الذي لم يكن مجرد كتاب حديث، بل تضمن رؤية فقهية عميقة من خلال التبويبات الدقيقة والتراجم الذكية. يُعالج هذا البحث اجتهاد الإمام البخاري في باب المعاملات كنموذج يجلي أصول منهجه الاجتهادي وأبعاده الفقهية.

مشكلة البحث

تتمثل مشكلة البحث فيما يلي :

- 1- كيف يمكن فهم اجتهاد الإمام البخاري الفقهي من خلال تبويباته للأبواب؟
- 2- هل كان البخاري مجرد ناقل للأحاديث أم فقيهاً مجتهداً ذا منهج خاص في الاستنباط؟

أهداف البحث:

تتمثل أهداف البحث فيما يلي :

- 1- توضيح المنهج الأصولي الذي اتبعه الإمام البخاري في استنباط الأحكام.
- 2- دراسة التطبيقات العملية لاجتهاده في العقود، البيوع، الربا والدين.
- 3- إبراز الدور الاجتهادي لتراجم الأبواب في صحيح البخاري.

أهمية البحث

تبرز أهمية البحث في الآتي :

- 1- في كونه يسد فراغاً في الدراسات الفقهية التي تعالج الاجتهاد عند المحدثين.
- 2 - ويوضح كيف يمكن استثمار تراجم أبواب الحديث في استنباط الأحكام.
- 3 - يقدم رؤية جديدة لفهم الفقه الإسلامي من خلال كتب السنة.

منهج البحث

اتبعت الدراسة المنهج التحليلي الاستقرائي المقارن؛ إذ تم تحليل تراجم أبواب صحيح البخاري واستقراء دلالاتها الفقهية، ومقارنتها بمناهج الفقهاء في المسائل نفسها.

المبحث الأول

المنهج الأصولي للإمام البخاري في الاجتهاد الفقهي

المطلب الأول

مصادر الإمام البخاري في الاجتهاد الفقهي

اعتمد الإمام البخاري في اجتهاده الفقهي على عدة مصادر أساسية، يمكن تصنيفها إلى ما يلي:

1. القرآن الكريم والسنة النبوية :

الإمام البخاري لم يكن مجرد ناقل للأحاديث، بل كان إمامًا مجتهدًا مستقلًا في الفقه والاستنباط، حيث كان يستنبط الأحكام مباشرة من الكتاب والسنة من خلال تراجم أبواب صحيحه، والتي عكست اجتهاده العميق، لم يكن مقلدًا لأي مذهب فقهي متبوع، بل كان من أهل الاجتهاد المطلق، ووصفه غير واحد من العلماء بالفقه، حتى قال محمد بن بشار: "دخل اليوم سيد الفقهاء"،¹ وقال أبو مصعب المدني: "محمد بن إسماعيل أفقه عندنا وأبصر من ابن حنبل"²، كما نقل عنه أنه لو أدرك مالكا لعدّه في الفقه والحديث نظيرًا له.

وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أن البخاري وأبا داود كانا إمامين في الفقه ومن أهل الاجتهاد، بخلاف بعض المحدثين الآخرين الذين مالوا إلى أقوال أئمة الحديث دون أن يكونوا مجتهدين على الإطلاق.³ كما أكد الحافظ ابن

1 أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، حققه وضبط نصه وعلق عليه: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2002م)، ج2، ص6.

2 أبو بكر البغدادي، تاريخ بغداد ج2، ص19.

3 أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ساعده: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، قابل على طبعة دار الوفاء مع زيادات، مراجعة: ناصر بن حمد الفهد، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ - 2004م)، ج20، ص40.

حجر أن البخاري لم يكن مقلداً في تراجم صحيحه، بل كان يستنبط الأحكام منها بمهارة فائقة،⁴ وقال الشيخ محمد أنور الكشميري: "البخاري عندي سلك مسلك الاجتهاد ولم يقلد أحداً في كتابه⁵ ."

ورغم أن بعض الأئمة نسبوا البخاري إلى مذاهبهم، فإن الدراسات المتخصصة أكدت أنه كان مجتهداً مستقلاً، لم تتبع تراجم صحيحه مذهباً معيناً، بل أظهرت شخصية فقهية اجتهدت في انتقاء الأحكام من مختلف المذاهب، وقد جمع البخاري طرق الاجتهاد، حيث تتلمذ على فقه الحنفية من خلال ابن المبارك، وعلى فقه الشافعية من خلال الكرابيسي، وأخذ عن أصحاب مالك، مما مكّنه من تكوين رؤية فقهية مستقلة قائمة على الدليل دون تقليد مذهب معين، كما بين الدكتور نور الدين عتر⁶ .

2. أقوال الصحابة والإجماع :

اعتمد الإمام البخاري في منهجه الاجتهادي على أقوال الصحابة بوصفها مصدراً أصيلاً من مصادر الاستنباط، حيث كان يرى أن فهم الصحابة للنصوص الشرعية أعمق وأقرب إلى مقاصد التشريع، لكونهم شهدوا التنزيل وعاصروا النبي ﷺ. وقد نقل في "صحيحه" جملة من الآثار عنهم مقرونة بالأحاديث، وجعلها أحياناً في تراجم الأبواب دلالة على اعتمادها في تقرير الأحكام، كما في باب "البيعان بالخيار" حيث ساق قول ابن عمر رضي الله عنهما في المسألة⁷. ويظهر منهجه أنه لم يكن يورد هذه الأقوال لمجرد الرواية، بل للاستدلال الفقهي وربطها بالنص النبوي.

4 يجب التنبيه إلى أن تراجم البخاري الفقهية تتميز بقوة الاستنباط بخلاف تراجمه المتعلقة بالمسائل الكلامية، ولمزيد من المعلومات ينظر:

Muhammed Siddik, "منهج الإمام البخاري في التعامل مع المسائل الكلامية تبويهاً وفهماً", HADITH 14 (Temmuz2025), 732.

5 محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري، فيض الباري على صحيح البخاري، تحقيق: محمد بدر عالم الميرقي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1426هـ - 2005م)، ج1، ص483.

6 الإمام الترمذي والموازنة بين جامعهِ وبين صحيحهِ، (دبي: مطبعة اللجنة للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 1970م)، ص391.

7 (البخاري، صحيح البخاري، ج3، ص58) .

أما الإجماع، فقد كان عند البخاري من أرفع الأدلة الشرعية، إذ كان يذكره بصيغة الجزم أو الإقرار الضمني في بعض تراجم الأبواب، مما يدل على إقراره بحجّيته في تقرير الأحكام. وقد نصّ العلماء على أن صنيع البخاري في جمع النصوص الموحية بعدم الخلاف، أو في ترتيب الأبواب بحيث لا يظهر فيها إلا القول المتفق عليه، يعدّ إشارة إلى اعتباره الإجماع دليلاً ملزماً.⁸ وهذا ينسجم مع أصول أهل الحديث الذين يقَدِّمون الإجماع الثابت على غيره من الأدلة الاجتهادية.

ويكشف الجمع بين أقوال الصحابة والإجماع في منهج البخاري عن توازن بين الدليل النقلي ممثلاً في آثار السلف، والدليل الكلي المتمثل في اتفاق الأمة، وهو ما أضفى على اجتهاده الفقهي صبغةً متينة تجمع بين الانضباط النصي والاستقرار العملي للأحكام.

يُبرز الإمام البخاري اجتهاده الفقهي من خلال تراجم الأبواب في صحيحه، حيث جمع بين مختلف الأدلة الفقهية واستنبط الأحكام منها، معتمداً على اجتهاده المتميز وفهمه العميق، وقد أدرج في تراجم الأبواب مسائل فقهية متنوعة، مما جعل كتابه مرجعاً فقهياً إلى جانب كونه كتاب حديث.

ويرى الحافظ ابن حجر أن البخاري لم يقتصر على جمع الأحاديث الصحيحة، بل ضمن صحيحه فوائد فقهية واستنباطات دقيقة، حيث نظّم الأحاديث وفق أبواب محددة، بما يتناسب مع مضامينها الفقهية، وأشار بأسلوبه الفريد إلى دلالات واسعة، كما أنه أفرد تصنيفات مستقلة لبعض المسائل الفقهية، مثل رفع اليدين في الصلاة، والإمامة، والشراب، والحيض، مما يؤكد نظرتَه الاجتهادية.

ويُفهم من تصنيفه للأبواب وترتيب الأحاديث فيها أنه لم يكن مجرد ناقل، بل كان مجتهداً مستقلاً، يعتمد على الأدلة دون تقليد لمذهب معين، ورغم ذلك، فإن بعض العلماء رأوا أن منهجه الفقهي يُظهر ميلاً لتأييد مذهبه، لكنه كان دقيقاً في الاستنباط، ويعتمد على السياق والفهم العميق لاستخراج الأحكام.

8 (ابن حجر العسقلاني، هدي الساري، ص 489).

وقد أشار الإمام النووي إلى أن البخاري لم يكن مجرد محدث، بل كان فقيهاً بارعاً، وذكر في مقدمة كتاب "كشف التلبس" أن البخاري كان يُدرج الفقه في تراجم الأبواب، بينما أكد الإمام الطاهر المقدسي أن البخاري كان يذكر الحديث وفق ما يقتضيه المعنى الفقهي واستنباطه الخاص .

كما أوضح الشيخ عبد الفتاح أبو غدة أن البخاري برز في علوم الحديث والفقه معاً، وكان أسلوبه في ترتيب الأبواب والجمع بين الأدلة دقيقاً ومتميزاً، حتى قيل إن كتابه يمثل جسراً بين علوم الحديث والفقه .

وفيما يتعلق بمذهبه الفقهي، فقد نُسب إلى عدة مدارس فقهية، فرآه بعض الحنابلة حنبلياً، بينما عده بعض الحنفية قريباً من مذهبهم في بعض المسائل، في حين ذكره الشافعية في تراجم علمائهم، وقد ثبت أنه تتلمذ على الإمام الحميدي، وهو من أصحاب الشافعي، مما جعل بعضهم ينسبه إلى الشافعية، لكنه لم يكن مقلداً لأحد .

وقد أكد الإمام كيرماني أن البخاري كان مجتهداً مستقلاً، إذ لم يكن يلتزم فرعاً فقهياً محدداً، بل كان نظره قائماً على الدليل، مما جعله يُوافق بعض المذاهب في مسائل ويخالفها في أخرى، وفقاً لما يترجح لديه من الأدلة .

3. القياس :

لم يبيّن الإمام البخاري منهجية الاستنباط بشكل مباشر، مما دفع العلماء إلى العناية بتفسير تراجم الأبواب في صحيحه، إذ تُعدّ مفتاحاً لفهم طريقته في الاستدلال واستنباط الأحكام، ومن خلال تحليل هذه التراجم، ظهر أن البخاري لم يكن يعارض القياس بإطلاق، بل كان يذم القياس المتكلف والرأي المجرد غير المستند إلى أصول معتبرة، فقد جاء في صحيحه عنوان: "باب ما يذكر من ذم الرأي وتكلف القياس"، مما يدل على أنه لا يرفض القياس كأصل للاستدلال، بل يذم الإفراط فيه دون ضوابط.

وقد استدلل بعض العلماء على موقف البخاري من القياس بعدة شواهد، منها استشهاده بحديث النبي ﷺ: "يقتى ناس جهال يستفتون برأيهم، فيضلون ويضلون"⁹، وقول سهل بن حنيف: "اتهموا رأيكم على دينكم"¹⁰، كما أورد في مواضع أخرى أن النبي ﷺ لم يكن يحكم بالقياس في المسائل التي لم ينزل فيها وحى، بل كان ينتظر النص، مما قد يُفهم منه عدم اعتباره القياس دليلاً شرعياً. لكن جمهور الأصوليين رأوا أن هذه الاستدلالات لا تنفي حجية القياس، بل تنطبق على القياس الفاسد أو المتكلف، بدليل أن النبي ﷺ امتنع عن القياس في مسائل لا أصل لها يقاس عليه، وهو ما لا ينطبق على جميع الأحكام الشرعية.

كما أن البخاري كان يُعنون بعض الأبواب بما يدل على مسألة معينة، ثم يورد فيها نصوصاً لا تعالج المسألة ذاتها مباشرة، لكن يُفهم حكمها بالقياس، مما يدل على إقراره الضمني لهذا النوع من الاستدلال، ومن هنا، فإن فهم طريقة الاستنباط عند البخاري يتطلب قراءة تراجم أبوابه بعناية، إذ تمثل مفتاحاً لفهم رؤيته الفقهية وأسلوبه في الاستدلال، وهو ما جعل العلماء يولون عناية كبيرة بشرح صحيحه وتفسير منهجه الفقهي¹¹.

4. الاجتهاد والاستنباط الشخصي :

تتجلى استقلالية الإمام البخاري العلمية من خلال ما أودعه في صحيحه من تراجم، حيث لم يكن مجرد ناقلٍ للروايات، بل عبّر عن اجتهاده واستنباطه للأحكام من أصولها المعروفة، فقد بلغ البخاري مستوىً علمياً رفيعاً، مكّنه

9 الراوي : عبدالله بن عمرو | المحدث : ابن حبان | المصدر : صحيح ابن حبان | الصفحة أو الرقم : 6723 | خلاصة حكم المحدث : أخرجه في صحيحه | التخریج : أخرجه البخاري (100)، ومسلم (2673) باختلاف يسير.

10 سهل بن حنيف | المحدث : البخاري | المصدر : صحيح البخاري | الصفحة أو الرقم : 7308 | خلاصة حكم المحدث : [صحيح] | التخریج : أخرجه الطبراني في ((المعجم الكبير)) (5598) باختلاف يسير، ومسلم (1785)، وأحمد (15974) بنحوه.

11 خالد الشافعي ، منقول من عربي المسلاقي ، رد: مسألة للمناقشة : هل الإمام البخاري رحمه الله تعالى لا يقول بالقياس ؟ ، موقع الألوكة المجلس العلمي ، نشر في 2013/11/27م ، تم الاقتباس في 2025/3/4م ، للمزيد ينظر : ضع الرابط الأساسي فقط و تاريخ الدخول <https://majles.alukah.net/t123342/#:~:text=%D8%B1%D8%A7%D8%A8%D8%B9%D8%A7%D9%B%3A%20%D8%A3%D9%86%20%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%85%D8%A7%D9%85%20%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D9%8A%20%D9%8A%D8%B1%D9%89,%D8%A8%D8%B1%D8%A3%D9%8A%D9%8D%20%D9%88%D9%84%D8%A7%20%D8%A8%D9%82%D9%8A%D8%A7%D8%B3%5B53%5D>.

من التمييز بين درجات الاستدلال والنظر النقدي في الروايات والأحكام، مما يعكس نضجاً في منهجيته الفقهية. ويمكن استنتاج ذلك من خلال تحليل بيئته العلمية والخلفية المعرفية التي تشكّلت لديه، خاصة في علم الحديث، إلى جانب اطلاعه الواسع على بقية العلوم الشرعية، مما جعله قادراً على تأسيس رؤية متكاملة في التصنيف والاستدلال .

12

هذه المصادر تشكل المنهج الذي اتبعه الإمام البخاري في اجتهاده الفقهي، مما جعل صحيحه ليس مجرد كتاب حديث، بل موسوعة فقهية تستند إلى أقوى الأدلة الشرعية.

المطلب الثاني

أسلوب الإمام البخاري في ترتيب الأحاديث واستنباط الأحكام

كما مضى معنا فإن الإمام محمد بن إسماعيل البخاري (194-256هـ) هو أحد أبرز علماء الحديث، وصاحب "الجامع الصحيح" المعروف بـ"صحيح البخاري"، والذي يُعتبر من أصح كتب الحديث النبوي، تميّز الإمام البخاري بمنهجية دقيقة في ترتيب الأحاديث واستنباط الأحكام، مما جعله مرجعاً مهماً في الفقه الإسلامي، في هذا المطلب سيتم تناول أسلوب الإمام البخاري في ترتيب الأحاديث، واستنباط الأحكام من الأحاديث على النحو التالي :

أولاً : أسلوب الإمام البخاري في ترتيب الأحاديث :

تميّز الإمام البخاري في "صحيحه" بمنهج دقيق في ترتيب الأحاديث داخل الأبواب، يعكس رؤيته الفقهية والاجتهادية، فلم يكن يقتصر على جمع الأحاديث تحت عناوين عامة، بل كان ينتقي النصوص بعناية ويضعها في

12 Houran, O. S. (Year). Al-Bukhari's Method in His Sahih: Establishing the Principles of Compilation and Classification. Yolva Islam Dergisi, Volume (Issue), 4—...

ترتيب يخدم الاستدلال الفقهي للمسألة. فقد اعتنى بربط تراجم الأبواب بالمقاصد الشرعية، فجعلها أحياناً بصيغة تقرير الحكم، وأحياناً أخرى على شكل سؤال أو تلميح، بحيث يفهم مقصده من خلال الأحاديث التي تليها.¹³ كما كان يبدأ بالأحاديث الأقوى سنداً والأوضح دلالة، ثم يعقبها بأحاديث أخرى تُكَمِّل المعنى أو تُقَيِّد المطلق أو تُخَصِّص العام، مما يُظهر قدرته على الجمع بين النصوص لتحقيق الاستنباط الدقيق. وفي كثير من المواضع، أورد الآثار عن الصحابة والتابعين قبل أو بعد الحديث النبوي، ليؤكد على فهم السلف للمسألة وربط الحكم بالسياق العملي.¹⁴

وقد عُرف عن البخاري كذلك اعتماده على الترتيب الموضوعي لا الزمني، فجاء تقسيمه للأبواب وفق تصنيف فقهي يبدأ غالباً بالأصول الكبرى ثم يتدرج إلى الفروع والتفاصيل، مما جعل "صحيحه" أقرب إلى كتاب فقه مرتب على الأبواب، مع كونه في أصله كتاب حديث.¹⁵

إن هذا الترتيب المقصود للأحاديث، مقروناً بصياغة التراجم الدقيقة، يدل على أن الإمام البخاري كان مجتهداً في ترتيب المادة الحديثية بما يخدم بناء الحكم الشرعي، ويبرز تمازج منهجه المحدثي مع نظره الفقهي. في إطار هذا الموضوع سوف يتم تناول مسألة التبويب على أبواب الفقه، وتقطيع الأحاديث والتكرار عند الإمام البخاري على النحو التالي:

1. التبويب على أبواب الفقه: قسّم الإمام البخاري كتابه إلى كتب رئيسية تحتوي على أبواب فرعية، حيث رتب الأحاديث تحت هذه الأبواب وفقاً للموضوعات الفقهية، كان يضع ترجمة (عنوان) لكل باب تشير إلى المسألة الفقهية المستنبطة من الأحاديث المذكورة تحته، هذا التبويب يُظهر فهمه العميق واستنباطه للأحكام من الأحاديث، يُعدّ الفقه الحديثي ملخصاً لاتجاهات المحدثين في الفقه، إذ كيف يمكن أن يُنسب إليهم مقصد فقهي، بينما كان

13 (ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج1، ص24).

14 (النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ج1، ص74).

15 (الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، ص312).

نشاطهم مقتصرًا على علوم الحديث؟ رغم وجود العديد من المحدثين الذين اهتموا بالقضايا الفقهية، إلا أن نشاطهم الفقهي لم يكن ظاهرًا، بل كان يُستدل عليه من خلال تراجمهم وأبواب كتبهم .

أما فيما يتعلق بالإمام البخاري، فقد كان على دراية بفقهِ المحدثين وأهل الرأي، حيث اطلع على كتب الفقه وأقوال العلماء. منذ صغره، كان محيطه مليئًا بالصحابة والتابعين وقضاياهم، مما أثر في تكوينه الفقهي. وقد أشار أساتذته إلى أنه لم يكن يستفتي الأئمة إلا نادرًا، إذ كان لديه مقصد فقهي واضح، برز من خلال اهتمامه في التراجم والتبويبات الفقهية، وليس بمجرد جمع الروايات.

يظهر القصد الفقهي في تراجم البخاري من خلال استخدامه لأساليب مختلفة، مثل الإشارة إلى بعض القواعد الأصولية العامة واستنباط الأحكام منها، كما ورد في كتابه الصحيح. ومن الأمثلة على ذلك: حديث أبي هريرة حول فضل صلاة الفجر في الجماعة، الذي ترجم له بطريقة استدلالية، وحديث أبي الدرداء حول فضل انتظار الصلاة، الذي ترجمه بطريقة عامة، وحديث أبي موسى حول أعظم الناس أجرًا في الصلاة، الذي ترجمه بطريقة استنباطية. وقد أشار ابن رجب إلى أن اختيار البخاري لهذه الأحاديث الثلاثة ضمن باب معين كان مقصودًا، حيث أخذ بعين الاعتبار مناسبتها وسياقها الفقهي .

كما تناول البخاري مسألة القياس، مشيرًا إلى تقسيمه إلى صحيح وفاسد، واهتم بالإشارة إلى القياس الصحيح الذي يعتمد على أصل معلوم، مثل حديث الأعرابي الذي سأل النبي ﷺ عن ولده من علاقة مشبوهة، فأجابه بأن الولد للفراس، مما يدل على حججية القياس في مثل هذه الحالات .

ومن الأمثلة الأخرى، حديث المرأة التي جاءت إلى النبي ﷺ تسأله عن أداء الحج عن أمها المتوفاة، فأجابها بمقارنة ذلك بسداد الدين، مما يعزز مشروعية القياس في المسائل الفقهية.

2. تقطيع الأحاديث: إذا اشتمل الحديث الواحد على عدة أحكام أو موضوعات، كان الإمام البخاري يقوم بتجزئته، بحيث يورد كل جزء منه في الباب الذي يتناسب مع مضمونه، مما يتيح التركيز على كل مسألة فقهية على حدة دون

تكرار غير ضروري. وقد أشار ابن حجر إلى أن البخاري كان يلجأ إلى هذا الأسلوب لتجنب الإطالة غير اللازمة، مع الحفاظ على دقة الاستدلال بالأحاديث في مواضيعها المختلفة. كما كان أحياناً يقتصر على ذكر جزء من الحديث في موضع معين ويستكمل ذكره في موضع آخر، أو يورده مرفوعاً حينما يكون ذلك ضرورياً للحكم، في حين يقتصر في بعض المواضع الأخرى على روايته موقوفاً، إذا لم يكن رفعه مرتبطاً مباشرة بموضوع الباب .

3. التكرار: إذا كان الإمام البخاري قد تعمد تكرار الأحاديث، فإن ذلك يدل على إدراكه لأهمية هذا النهج في تحرير المسائل الفقهية، فقد ألزم نفسه بالتشدد في شروط الحديث من جهة، لكنه اضطر أحياناً إلى التوسع في النقل من جهة أخرى، وذلك لاستخلاص الفوائد الفقهية من اختلاف طرق الرواية. ولم يكن تكرار الحديث عنده بلا فائدة، بل كان يضعه وفق مقاصد محددة، حيث يقوم بذكره في مواضع متعددة لاستنباط الأحكام الفقهية وإبراز وجوه الاستدلال المختلفة .

يقول الكرماني في هذا السياق: "إنما شدد الإمام البخاري في شروط الحديث، ومع ذلك اضطر إلى تكرار بعض الأحاديث، لأنه أراد أن يجمعها ضمن أبواب الفقه، كما أنه كان يوردها بطرق مختلفة ليرز وجوه الاستدلال بها، دون أن يكون ذلك من باب التزيد في العلم فقط ."

كما أن الإمام ابن حجر أكد أن التكرار في "صحيح البخاري" لم يكن بلا هدف، بل كان يحمل دلالات عميقة، منها إبراز فقه الحديث والاستفادة من اختلاف الأسانيد في توضيح المعاني الشرعية. وقد أوضح أن بعض فوائد التكرار تكمن في إعادة الاعتبار لسند معين قد يكون ضعيفاً من جهة، لكنه يكتسب قوة بإدراجه في مواضع مختلفة مع طرق أخرى .

أما من حيث المنهج، فقد سلك الإمام البخاري أسلوباً فريداً في عرض الأحاديث، حيث استخدم التكرار عند الحاجة لبيان اختلاف الروايات أو تعدد الأسانيد. ويدل ذلك على وعيه بأهمية التصنيف الدقيق، إذ لم يكن تكراره للأحاديث مجرد إعادة بلا هدف، وإنما كان يُراعى في ذلك تقديم معاني إضافية لكل رواية وفق سياقها .

وفيما يتعلق باستخدامه للمُتَابَعَات والشواهد، فقد كان يهدف إلى تعزيز صحة الحديث وتوثيقه، بحيث تتضح قيمة كل رواية في سياقها. ومن الأمثلة على ذلك حديث: "من حج فلم يرفث ولم يفسق، رجع كيوم ولدته أمه." حيث أورده البخاري بصيغ مختلفة مع تعدد الطرق والأسانيد، مما يعكس اهتمامه بالدقة في التصنيف والاستدلال.

وفي الختام، فإن تكرار الأحاديث في "صحيح البخاري" لم يكن عبثًا، بل كان مقصودًا لأغراض علمية وفقهية دقيقة، مما يجعله نموذجًا في ترتيب الأحاديث واستخلاص الأحكام منها بأسلوب منهجي فريد.

ثانيا : استنباط الأحكام من الأحاديث:

لم يكن الإمام البخاري مجرد جامع للأحاديث الصحيحة، بل كان فقيهاً بارعاً يستنبط منها الأحكام والفوائد العلمية، وهو ما تجلّى بوضوح في تراجم الأبواب التي وضعها في صحيحه. فقد وظّف هذه التراجم لاستخراج الدلالات الشرعية من النصوص النبوية، مستخدمًا الأحاديث في مواضعها بعناية للإشارة إلى أحكام فقهية دقيقة. ومنهجه في تصنيف الأحاديث وترتيبها لم يكن عشوائيًا، بل استند إلى رؤية علمية متكاملة يمكن فهمها من خلال أمرين: أولاً، من الاسم الذي أطلقه على كتابه الجامع الصحيح المسند المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، حيث دلّ لفظ الجامع على شموليته لجميع أصناف الحديث من أحكام وقضايا وأخبار وآداب ورفائق، وأشار لفظ الصحيح إلى التزامه الصارم بعدم إدخال أي حديث ضعيف، بينما دلّ لفظ المسند على التزامه بالروايات ذات الإسناد المتصل إلى النبي ﷺ. وثانيًا، من خلال استقراء تصرفاته في انتقاء الحديث، إذ كان يشترط في الرواية الاتصال بالسند، وعدالة الرواة، وضبطهم، وخلو الحديث من العلل والشذوذ¹⁶.

وقد تميز منهجه عن غيره في اشتراطه اللقاء بين الراوي وشيخه، وليس مجرد المعاصرة، خلافاً لمسلم وأحمد بن حنبل وغيرهما ممن اكتفوا بالمعاصرة دون اشتراط الثبوت من اللقاء. وكان البخاري يتحرى الدقة الشديدة في الجرح والتعديل،

16 تتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1413هـ)، ج2، ص9.

فلا يجوز بعدم السماع بل يقول: لم يثبت سماع فلان من فلان، ومنهجه هذا كان غاية في التحري والورع. كما تميز بأسلوب فريد في نقد الرواة، فاستخدم عبارات دقيقة مثل سكتوا عنه أو فيه نظر بدلاً من التصريح بالتجريح القاسي، ولم يكن يصف الراوي بالكذب صراحة، بل ينقل تضعيف غيره له، أو يكتفي بوصفه بأنه منكر الحديث¹⁷.

ولم تتوقف عبقرية البخاري عند التصحيح والنقد، بل تجلت في تراجم الأبواب التي وضعها، حتى قيل: فقه البخاري في تراجمه. فقد كانت تراجم صحيحه انعكاساً لفقهه العميق وسعة علمه، حيث كان يستنبط منها الأدلة على مسائل فقهية مستنبطة من الحديث، ويربطها بالقرآن والسنة، كما فعل حين أورد باباً بعنوان: (باب قول النبي ﷺ: اللهم علمه الكتاب)¹⁸، مستنداً على ذلك بحديث ابن عباس، أو حين ترجم بقوله: باب الاغتباط في العلم والحكمة مشيراً إلى حديث النبي ﷺ: لا حسد إلا في اثنتين...، موضحاً بذلك أن المراد بالحسد هنا هو الغبطة، لا الحسد المذموم.

كما برع البخاري في تقطيع الحديث وإعادة ذكره في مواضع مختلفة وفقاً للاستدلال الفقهي، بحيث لا يكرر الحديث عبثاً، بل يعيد إدراجه بطرق مختلفة لدعم سياق فقهي جديد. وكان انتقاؤه للأحاديث يخضع لمنهج صارم يوازن بين التوثيق الفقهي والدقة الحديثية، مما جعل صحيحه نموذجاً متفرداً في علم الحديث.

المبحث الثاني

التطبيقات الفقهية لاجتهاد البخاري في باب المعاملات

المطلب الأول

اجتهاد الإمام البخاري في العقود والبيوع

17 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، هدي الساري مقدمة فتح الباري، تصحيح: محب الدين الخطيب (القاهرة: المكتبة السلفية، الطبعة الأولى، 1380هـ)، ص7.

18 محمد بن يوسف الكرمانى، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1356هـ - 1937م، الطبعة الثانية، 1401هـ - 1981م)، ج2، ص47-49.

يُعَدّ الإمام البخاري - رحمه الله - من كبار المحدثين الذين لم يقتصرُوا على جمع الأحاديث وتصنيفها، بل كان له منهج اجتهادي متميز يظهر من خلال تبويباته الفقهية وترتيبه لأبواب صحيحه، وخصوصًا في أبواب العقود والبيوع، فقد اتضح من خلال تبويبه للكتب الفقهية، لا سيما كتاب "البيوع"، أنه كان يعرض رأيه الفقهي بصورة ضمنية عبر اختيار العناوين الفقهية (تراجم الأبواب) التي يضع تحتها الأحاديث، مما يكشف عن اجتهاده واستنباطه للأحكام من نصوص السنة.

وقد تميز اجتهاده في العقود والبيوع بعدة جوانب، منها:

1- الاستدلال بالحديث على فروع فقهية دقيقة: إذ لا يقتصر على الأحاديث المباشرة في المعاملات، بل يورد أحاديث قد تُستنبط منها قواعد عامة تنظم أحكام البيع والشراء، مثل النهي عن الغرر والجهالة، واشتراط الرضا بين المتعاقدين، فقد اهتم الإمام البخاري بشكل خاص بالأحاديث التي تتعلق بالبيوع التي تحتوي على غرر أو غموض، وذلك حرصًا على حماية العدالة بين المتعاقدين وضمان أن تكون المعاملات التجارية مبنية على الوضوح والشفافية التامة، من أبرز ما عُرف عن اجتهاد البخاري في هذا المجال هو ترويجه للأحاديث التي نعت عن "بيع الغرر"¹⁹، أي البيوع التي تحتوي على عناصر من الغموض أو المخاطرة التي قد تؤدي إلى عدم الرضا الكامل بين الأطراف المتعاقدة، في هذا السياق، كان الإمام البخاري يولي أهمية خاصة لوجود ضمانات واضحة تضمن حقوق جميع الأطراف في المعاملات التجارية.

وقد أشار البخاري إلى بعض أنواع البيوع التي تعد "غررًا" في محتواها، مثل بيع الملامسة والمناذرة والحصاة،²⁰ وهي جميعها معاملات كانت شائعة في الجاهلية، حيث كان يتم بيع شيء معتمد على المصادفة أو على أشياء غير محددة،

19 الراوي: أبو هريرة، المصدر: صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدًا، ج3، ص1211، وأخرجه: أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في الصرف، رقم (3376)؛ والترمذي في سننه، كتاب البيوع، باب ما جاء في الصرف، رقم (1230) واللفظ له؛ والنسائي في السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب الصرف، رقم (4518)؛ وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب الصرف، رقم (2194)؛ وأحمد في المسند، ج2، ص312، حكم الحديث: صحيح، كما قال الألباني في صحيح ابن ماجه، رقم (1797).

20 الراوي: أبو هريرة | المحدث: مسلم | المصدر: صحيح مسلم، الصفحة أو الرقم: 1513 | خلاصة حكم المحدث: [صحيح]، التخریج: من أفراد مسلم على البخاري.

مما يؤدي إلى حدوث نزاع أو اضطراب في التفاهم بين المتعاملين، وعليه، حظر النبي صل الله عليه وسلم مثل هذه البيوع باعتبارها تهدد مفهوم الرضا الكامل بين المتعاقدين، البخاري من خلال هذه الأحاديث كان يسعى إلى حماية الأفراد من الظلم والاستغلال في المعاملات المالية، مشيرًا إلى أن أي عقد لا يراعي مبدأ الوضوح والعدالة يجب أن يُعتبر باطلاً من الناحية الشرعية.

أما في ما يتعلق بالبيع التي تشمل "التأجيل" أو بيع شيء قبل قبضه،²¹ فقد تناول الإمام البخاري هذا النوع من المعاملات بشكل دقيق، من أبرز الأمثلة التي ذكرها هي بيع الطعام قبل قبضه، وهو ما كان يُعد من البيوع التي تحتوي على غرر، حيث يؤدي إلى عدم اليقين في المبيع وقد يتسبب في وقوع الضرر لأحد الأطراف، الشريعة الإسلامية في هذا السياق أكدت على ضرورة قبض المبيع قبل بيعه مرة أخرى، كي لا يتعرض المشتري أو البائع لظروف غير محددة أو غامضة قد تضر بمصالحهم، الإمام البخاري من خلال تبين هذه الأحاديث كان يهدف إلى تجنب أية حالات قد تؤدي إلى النزاع، مؤكدًا على ضرورة أن تتم البيعة في وضوح تام ووفقًا لشروط معروفة لجميع الأطراف.

فيما يتعلق بمسائل بيع الذهب والفضة والعملات، فقد نوه الإمام البخاري إلى أن هذه المعاملات ينبغي أن تتم وفق شروط صارمة، حيث يحظر بيع هذه السلع بالأجل أو بيع شيء قبل قبضه، وذلك تفاديًا للغرر وللبطالة الذي قد ينشأ نتيجة لهذا النوع من التعاملات، كانت الشريعة الإسلامية ترفض مثل هذه البيوع باعتبار أن هذه المعاملات لا تضمن تساوي الحقوق والواجبات بين الأطراف وتعرضهم لخطر التعامل مع شيء مجهول من حيث القيمة أو التوقيت.²²

21 ينظر حديث (الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، مَثَلًا بِمَثَلٍ، سَوَاءٌ بَسَوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ، فَبِغَاوِ كَيْفَ شِئْتُمْ، إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ). الراوي : عبادة بن الصامت | المحدث : مسلم | المصدر : صحيح مسلم | الصفحة أو الرقم : 1587 | خلاصة حكم المحدث : [صحيح] | التخریج : من أفراد مسلم على البخاري.

22 مجموعة من المؤلفين ، موسوعة فقه المعاملات (الأبحاث، التطبيقات، الفتاوى، المصطلحات) ، ج 1 ، ص 71.

إجمالاً، يظهر اجتهاد الإمام البخاري في صحيح البخاري بشأن البيوع والعقود من خلال حرصه على تحقيق العدالة بين المتعاملين وضمان أن تكون المعاملات التجارية خالية من أي غموض أو مخاطرة غير مبررة، كان يسعى إلى حماية الأفراد من استغلال بعض الممارسات التجارية التي تؤدي إلى الفتن والنزاعات، مؤكداً على أهمية توفر الشروط الواضحة والقبض في بعض المعاملات لتجنب الوقوع في الغرر، هذه النقاط تدل على فقه الإمام البخاري الذي يولي اهتماماً كبيراً بسلامة المعاملات التجارية من أي شكل من أشكال الغش أو الاستغلال، ويسعى إلى تحقيق التوازن بين مصالح الأطراف في كل عقد تجاري.

2.توظيف تراجم الأبواب لتقرير مسائل فقهية: فقد عُرف عن الإمام البخاري استخدامه للتراجم كوسيلة اجتهادية يعبر من خلالها عن ترجيحه بين الأقوال الفقهية، وهو ما يظهر بوضوح في العديد من العناوين التي وضعها، مثل "باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا"²³ و"باب ما يكره من الخداع في البيع"²⁴ مما يعكس اهتمامه الكبير بتحقيق العدالة في المعاملات التجارية وفقاً للشرع، بالإضافة إلى ذلك، يظهر اجتهاد الإمام البخاري في انتقائه للأحاديث التي تركز على القيم الإسلامية في التجارة، إذ كان يسعى لتوضيح مفاهيم البيع الصحيح والشرعي الذي لا يضر بأطرافه.

من خلال ذلك، استند الإمام البخاري إلى عدة مواقف وقيم دينية لضبط العلاقة بين البائع والمشتري، مؤكداً على ضرورة الشفافية والوضوح في العقود، وقد أظهر فقهه في بيعه وشراؤه أنه لا مكان للأعمال التي تضر بمبادئ العدالة

23 البَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، فَإِنْ صَدَقَا وَبَيَّنَّا بُرْكَ لهما فِي بَيْعِهِمَا، وَإِنْ كَذَبَا وَكُتِمَا مُحِقَ بَرَكَةُ بَيْعِهِمَا.

الراوي : حكيم بن حزام | المحدث : مسلم | المصدر : صحيح مسلم | الصفحة أو الرقم : 1532 | خلاصة حكم المحدث : [صحيح] | الترخيص : أخرجه البخاري(2079)،ومسلم(1532).

24 ابن حجر العسقلاني - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، فتح الباري شرح صحيح البخاري ، دارالريان للتراث ، سنة النشر: 1407هـ / 1986م

ج4 ، ص395.

مثل "بيع الغرر" أو المعاملات التي تؤدي إلى خلل في التوازن بين الأطراف، فالخداع في البيع، بحسبه، يتعارض مع جوهر العدالة التي يُفترض أن تسود أي معاملة اقتصادية²⁵.

وفي هذا السياق، كان البخاري يراعي الدقة في تفسيره وتوضيحه للحديث الشريف، معتمداً على تحري الدقة في نقل الأحاديث التي تشدد على ضرورة الابتعاد عن التعاملات التي قد تثير النزاع بين المتعاملين، بذلك، يتضح أن اجتهاد الإمام البخاري في البيوع والعقود لم يكن مقتصرًا على استحضار النصوص فحسب، بل كان يعتمد على توجيه المسائل الفقهية بناءً على الأحاديث التي تحقق العدالة بين الناس، وثراعي مصالحهم وتجنبهم الظلم²⁶.

3. الموازنة بين الأحاديث وترجيح بعضها على بعض: يظهر اجتهاد الإمام البخاري في ترتيب الأحاديث بطريقة توحى بترجيحه لقول فقهي دون غيره، دون أن يصرح به صراحة، مما يدل على براعته في استنباط الأحكام من خلال الروايات المختلفة، الموازنة بين الأحاديث وترجيح بعضها على بعض هي من القضايا المهمة التي تناولها العلماء في علوم الحديث، ولأن ما كتب في حق الإمام البخاري قليل فكان لزوماً -على الباحث- استنباط هذا الأمر من خلال مقارنته مع عالم محدث فقيه له في منهجه عند وجود تعارض بين حديثين، يعتمد العلماء على عدة معايير لترجيح أحدهما على الآخر، وأبرز هؤلاء العلماء الإمام البخاري والشيخ محمد ناصر الدين الألباني، كل منهما له منهج خاص في التعامل مع هذا الموضوع، بناءً على ما يراه الأكثر صحة وثباتاً.

الإمام البخاري في كتابه صحيح البخاري كان يعتمد على شروط دقيقة في قبول الأحاديث، فكان يولي اهتماماً بالغاً بتحقيق صحة السند والتأكد من أن رجاله متصلون ومؤتمنون، وفي حالة وجود تعارض بين حديثين، كان البخاري غالباً ما يعمد إلى الجمع بينهما، محاولاً تقديم تفسير يتوافق مع جميع الأحاديث، أو يوجهها بما يتلاءم مع

25 موقع إسلام ويب ، ما هي صور بيع الغرر ، نشر في 2009/5/31 م ، اقتبس في 2025/3/10 م ، للمزيد ينظر : <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/122852/%D9%85%D9%86-%D8%B5%D9%88%D8%B1-%D8%A8%D9%8A%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%B1%D8%B1>.

26 أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، (القاهرة: مكتبة القدسي، 1350هـ، مصورة عن طبعة دار الكتب العلمية)، ص31.

سياقاتها المختلفة، بذلك، كان يُمكن أن يقدم حديثًا على آخر بناءً على قوة سنده، أو سياقه الذي قد يوضح كيف يمكن الجمع بين الأحاديث المتعارضة.

من جهة أخرى، كان الشيخ الألباني يعتمد على منهج دقيق يعتمد على التحقيق والتفصيل في دراسة الأحاديث، في حالة وجود تعارض بين حديثين، كان يقوم بتقييم السند بعناية كبيرة، ويقدم الحديث الذي ثبتت صحته من خلال فحص رجال السند، وتوثيقهم، كما كان يولي أهمية كبيرة لدراسة متون الأحاديث ومدى توافقها مع باقي الأحاديث والشرعية، إذا استحال الجمع بين الأحاديث، كان الشيخ الألباني يميل إلى ترجيح الحديث الأقوى في السند والمتن²⁷.

في النهاية، يُمكن القول إن الموازنة بين الأحاديث والترحيح بينها هي عملية علمية دقيقة تتطلب فحصًا معمقًا لكافة العناصر المتعلقة بالحديث، سواء كان السند أو المتن، إن الجمع بين الأحاديث في حالة تعارضها، أو ترجيح بعضها على بعض، لا يقتصر فقط على تقييم الأحاديث بناءً على صحتها فحسب، بل يتعدى ذلك إلى فهم سياق الحديث والمقاصد التي تهدف إليها الشريعة.

4. تأصيل القواعد الفقهية في المعاملات المالية: يتضح من صحيح البخاري أن الإمام البخاري كان يميل إلى إبراز المبادئ الفقهية التي تنظم العقود، مثل قاعدة "الخراج بالضمان"، وقاعدة "الغنم بالغرم"، وغيرها من القواعد التي كان لها تأثير كبير على المذاهب الفقهية المختلفة، وقد كان لهذا التأصيل الفقهي أثر بالغ على الفقهاء في تفسير هذه المبادئ ومواءمتها مع القضايا الفقهية المستجدة²⁸.

27 معتز الخطيب، "الشيخ الألباني ومنهج نقد الحديث"، موقع الجزيرة، نشر في 2024/12/24م، تاريخ الدخول 2025/3/10م، <https://www.aljazeera.net/opinions/2022/12/24>.

28 عيسى ضيف الله المنصور، نظرية الأرباح في المصارف الإسلامية دراسة مقارنة، (عمان: دار النفائس، الطبعة الأولى، 1427هـ - 2007م)، ص71.

وعليه، فإن اجتهاد الإمام البخاري لم يكن مجرد نقلٍ للروايات، بل كان اجتهاداً منهجياً يعكس فهماً دقيقاً للنصوص وتوظيفاً ذكياً لها في بناء قواعد فقهية في باب المعاملات، مما يجعل من صحيحه مصدراً مهماً ليس فقط للمحدثين، بل أيضاً للفقهاء.

المطلب الثاني

اجتهاد الإمام البخاري في مسائل الربا والدَّين

يُعَدُّ الإمام البخاري - رحمه الله - من أبرز علماء الأمة الذين جمعوا بين الرواية والدراية، فلم يكن محدثاً فحسب، بل كان فقيهاً بصيراً، له اجتهادات دقيقة في كثير من المسائل الفقهية، منها ما يتعلّق بأحكام المعاملات المالية كالربا والدَّين. وقد تتجلى هذه الاجتهادات من خلال تبويباته الفقهية الدقيقة في كتابه الجامع الصحيح، والتي تعكس فهماً عميقاً للنصوص وتوجُّهاً فقهياً خاصاً به.

وقد تناول الإمام البخاري مسائل الربا والدَّين في كتاب البيوع وكتاب الاستقراض وغيرها من أبواب صحيحه، وضَمَّنَها إشارات فقهية تُفهم من خلال عناوين الأبواب، وترتيب الأحاديث، واختياره لبعض الروايات دون غيرها. ويظهر من منهجه في هذه القضايا ميله إلى الجمع بين الأحاديث وفهمها على ضوء المقاصد الشرعية، مع مراعاة الواقع الاقتصادي والاجتماعي.

ومن أبرز اجتهاداته في هذه المسائل:

1- تفصيل الإمام البخاري في أنواع الربا : قد اعتبر كثير من العلماء أن فلسفة التحريم في الربا ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الظلم، كما يظهر ذلك جلياً في قوله تعالى: (وإن تبتم فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تُظلمون).²⁹ وتُفهم هذه الآية في سياقها العام على أن جوهر الظلم في الربا يتمثل في الاستزادة على رأس المال أخذاً أو النقص منه دفعاً، وهو ما يُعد إخلالاً بمبدأ العدل الذي يحرص عليه التشريع الإسلامي. فالقرآن الكريم يقرّ بحق الدائن في

استرداد رأس ماله كما هو دون زيادة أو نقصان، لا باعتبار القوة الشرائية له، وإنما باعتبار كميته الفعلية المتداولة. أما التغيّر في قيمة المال بسبب عوامل خارجية كالتضخم أو الانكماش، فليس من العدل تحميل أحد الطرفين – الدائن أو المدين – مسؤولية ذلك، لأنه خارج عن نطاق إرادتهما، ويُعد تحميل أحدهما عبء هذا التغير نوعاً من الظلم المرفوض شرعاً³⁰.

وهذا المعنى يتوافق مع ما أبرزه الإمام البخاري – رحمه الله – في تبويباته الفقهية بصحيحه، حيث فصل في أنواع الربا، وميّز بين ربا الفضل وربا النسيئة، مستنداً إلى أحاديث نبوية ربّها بعناية ودقة تعكس رؤيته الفقهية ومقاصده في توضيح صور الظلم في المعاملات المالية. فقد أورد أحاديث تتعلق بتبادل الأموال الربوية المتماثلة بزيادة أو تأجيل، لبيان أن الزيادة غير المشروطة في المال، سواء في القيمة أو الزمن، تمثل صورة من صور الظلم الاقتصادي. وتُظهر هذه التراجم اجتهاده الفقهي العميق في كشف فلسفة تحريم الربا، وربطها بمقصد رفع الظلم عن الناس، وحفظ التوازن الاقتصادي في المعاملات المالية.

2- بيان الإمام البخاري لأحكام بيع الدين : يتجلى اجتهاد الإمام البخاري في مسائل الربا والدين ليس فقط من خلال الأحاديث التي اختارها، بل كذلك من خلال التبويبات الدقيقة التي وضعها في صحيحه، والتي تعكس رؤية فقهية متماسكة ونظرة تأصيلية عميقة في فقه المعاملات. ويُعدّ باب "التسعير"، وهل يترك الناس في مكاسبهم ومعايشهم؟" من الأبواب التي تُبرز ملامح هذا الاجتهاد؛ حيث أدرجه البخاري ضمن كتاب البيوع، متبوعاً بأبواب تتعلق ببيع الدين بالدين، والقرض، والربا، مما يدل على إدراكه للعلاقة الوثيقة بين التسعير وبين هذه المسائل الاقتصادية ذات الطابع الفقهي.

وقد حمل هذا الترتيب دلالة منهجية على أن التسعير، وإن كان ظاهره متعلقاً بتنظيم السوق والأسعار، إلا أن آثاره تمتد لتشمل أحكام الدين والربا، إذ قد يُفضي التسعير إلى صور من الظلم أو الغبن في المبادلات، خاصة إذا اقترنت

30 البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، حكم المحكمة الشرعية الاتحادية الباكستانية بشأن الفائدة (الربا)، سلسلة ترجمات الاقتصاد الإسلامي 7، (المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 2002م)، ص18.

المعاملة بأجل أو تأجيل في السداد. ومن هنا يتضح أن الإمام البخاري يرى أن التدخل في السوق من خلال فرض الأسعار قد ينعكس سلباً على مبدأ العدالة التبادلية، ويؤثر في التوازن الاقتصادي الذي ينعكس على المعاملات المؤجلة.

ويتأكد هذا المعنى من خلال عقد البخاري باب "من باع الدين بالدين" عقب باب التسعير، الأمر الذي يدل على وعيه بخطورة الربط بين السعر المؤجل والسعر الحالي في ظل تغيرات السوق المصطنعة بفعل التسعير، والتي قد تُفضي إلى صور من الربا الخفي أو الغبن الجلي، كما أن باب "إذا أقرض شيئاً لا يجوز بيعه إلا مثلاً بمثل" يُشير إلى أن بعض أنواع التسعير قد تؤدي إلى اختلاف القيمة بين القرض والسداد، وبالتالي وقوع الربا إذا لم يتحقق التماثل في المبادلات³¹.

ويمكن القول إن اجتهاد الإمام البخاري يبرز من خلال هذا الربط بين التسعير والدين والربا، حيث إن تقييد الأسعار دون ضوابط شرعية قد يُفضي إلى تحكم في قوى العرض والطلب، مما يؤثر على العقود المالية التي تتضمن أجلاً، كالقرض أو البيع المؤجل، ويؤدي بالتالي إلى مظاهر من الربا أو الظلم المعنوي الذي يتنافى مع مقاصد الشريعة في المعاملات. كما يُعدّ هذا الترتيب دلالة فقهية بليغة على ضرورة النظر في آثار السياسات الاقتصادية — كالتسعير — على أحكام الدين والربا، وعدم التعامل معها كقضايا منفصلة.

وبذلك يكون الإمام البخاري قد رسم من خلال تبويبه الفقهي في صحيحه خريطةً فكريةً تُبرز التداخل العميق بين النظم الاقتصادية والأحكام الشرعية، وتنبيهه إلى ضرورة مراعاة الآثار غير المباشرة للتدخلات الاقتصادية على العدالة في المعاملات المؤجلة، مما يُعدّ اجتهاداً فقهياً رصيناً يستحق التأمل والدراسة.

31 يحى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، إشراف: زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1412هـ - 1991م)، ج4، ص244.

ويتضح من اجتهاده أن الإمام البخاري كان يدرك أبعاد المعاملات المالية من حيث علاقتها بأخلاق المجتمع واستقراره الاقتصادي، مما يُبرز عمق فقهه، وإن لم يكن له كتاب فقهي مستقل كغيره من الأئمة، إلا أن "فقه التراجم" الذي برع فيه يُعدُّ منهجًا اجتهاديًا مميّزًا يستحق التأمل والدراسة.

الخلاصة :

يتبين من هذا البحث أن الإمام البخاري كان مجتهدًا بارعًا، جمع بين الرواية والدراية، وتمكن من بناء تصور فقهي متكامل انطلاقًا من السنة النبوية، دون الانتماء لمذهب فقهي معين، وكان لصياغته التراجم وترتيب الأحاديث دور كبير في توضيح رؤيته الاجتهادية التي اتسمت بالدقة والمنهجية والاستنباط العميق.

لقد أظهر هذا البحث مدى تميّز الإمام البخاري في منهجه الاجتهادي، حيث برز كواحد من أعظم العلماء الذين جمعوا بين الرواية والدراية، فكان ليس مجرد ناقل للأحاديث بل مجتهدًا بارعًا قادرًا على بناء تصور فقهي متكامل قائم على السنة النبوية المطهرة، بعيدًا عن أي انتماء مذهب فقهي ضيق. لقد كانت تراجم الأبواب في صحيحه ليست مجرد عناوين توثيقية أو تعريفية، بل كانت بمثابة اجتهاد فقهي قائم بذاته، يصوغ فيه البخاري رؤيته ويحدد معالم الحكم الشرعي بدقة وعناية متناهية. وهذا يظهر بوضوح كيف أن ترتيب الأحاديث وتصنيفها لم يكن عملاً فنيًا سرديًا فقط، بل هو منهج استدلاي متكامل يربط بين النصوص والواقع، بين النقل والعقل، بين الظاهر والمضمون، بحيث ينسجم كل حديث مع غيره في سياق متنسق يخدم الغاية الشرعية التي سعى إليها الإمام.

لقد جمعت دراستنا بين الأصول التقليدية للاجتهاد مثل القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع، مع الاجتهاد العقلي التطبيقي الذي اتسم به البخاري في انتقاء الأحاديث وترتيبها، مما أعطى صحيح البخاري مكانة خاصة كمدرسة فقهية فريدة ضمن مدارس الاجتهاد في التاريخ الإسلامي. ومن خلال هذا المنهج الدقيق، استطاع الإمام أن يخلق صياغة فقهية متجددة تتيح الاستفادة من النصوص بطريقة تراعي تعقيدات المعاملات المالية وغيرها من الفروع الفقهية، مما يعكس عظمة اجتهاده وعمق رؤيته.

الاستنتاجات :

يمكن استنتاج الأمور التالية من خلال هذا البحث على النحو التالي :

- 1-تراجم الأبواب في صحيح البخاري تمثل اجتهاداً فقهياً قائماً بذاته.
- 2-الإمام البخاري جمع بين أصول الاجتهاد التقليدية والاجتهاد العقلي التطبيقي.
- 3-ترتيب الأحاديث والتراجم يعكس منهجاً استدلالياً متكاملًا.
- 4-اجتهاده يُعدّ مدرسة فقهية متميزة ضمن مدارس الاجتهاد في تاريخ التشريع الإسلامي.

التوصيات :

يوصي الباحثان بالآتي :

- 1- تعميق الدراسة في "فقه التراجم" عند المحدثين، لا سيما البخاري.
- 2- إدخال منهج البخاري في الاجتهاد ضمن مناهج الدراسات العليا الفقهية.
- 3- تشجيع البحوث المقارنة بين فقه المحدثين وفقه الفقهاء.
- 4- دراسة المسائل الفقهية المستجدة في ضوء منهجية الإمام البخاري الاجتهادية.

المراجع والمصادر

المراجع والمصادر :

- 1-القرآن الكريم .
- 2-السنة النبوية الشريفة.

- 3- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، ط1.
- 4 -أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.
- 5-أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، معالم السنن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط دار المعرفة، بيروت.
- 6-أنور شاه الكشميري، فيض الباري على صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006م.
- 7 -بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 8 -تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، دار هجر، ط2، 1992م.
- 9 -حافظ عبد الند، تحقيق طبقات الشافعية لابن كثير ومقارنته بطبقات السبكي، مجلة جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، العدد الثالث، 2009م.
- 10 -حمد بن محمد الخطابي، معالم السنن، تحقيق: أحمد شاكر، دار المعرفة، بيروت.
- 11-د. حافظ عبد الند، تحقيق طبقات الشافعية لابن كثير ومقارنته بطبقات السبكي، مجلة جامعة الأزهر، العدد الثالث، 2009م.
- 12-د. عيسى ضيف الله المنصور، نظرية الأرباح في المصارف الإسلامية: دراسة فقهية مقارنة، دار النفائس، الأردن، ط1، 2011م.
- 13 -محمد صديق خان، أئمة العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 14-محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، تحقيق: عبد الله بن يوسف الجديع، مكتبة الرشد، ط1، 1997م.

15 - محمد بن أبي يعلى، طبقات الخنابلة، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، 1999م.

16 - محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.

17 - محمد بن ناصر الدين الألباني، ما تمس إليه حاجة القاري من كتاب صحيح البخاري، المكتب الإسلامي.

18 - يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين، دار الفكر، بيروت، ط1، 1991م.

19- شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة، مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن بن قاسم، دار الوفاء، ط3، 2005م.

20 - المحكمة الشرعية الاتحادية، حكم المحكمة الاتحادية الباكستانية حول التعامل الربوي في المصارف الإسلامية، ترقيم: 1991/11م، إسلام آباد.

المراجع الإلكترونية : في المراجع الإلكترونية نضع الرابط الأساسي فقط للموقع وتاريخ الدخول فقط .

21. Siddik, Muhammed. ”منهج الإمام البخاري في التعامل مع المسائل الكلامية تبويهاً وفهماً“.

HADITH 14 (Temmuz2025), 266-309. <https://doi.org/10.61218/hadith.1640123>.

1-خالد الشافعي ، منقول من عربي المسلاقي ، رد: مسألة للمناقشة : هل الإمام البخاري رحمه الله تعالى لا يقول بالقياس ؟ ، موقع الألوكة المجلس العلمي ، نشر في 2013/11/27م ، تم الاقتباس في 2025/3/4م ، للمزيد ينظر :

<https://majles.alukah.net/t123342/#:~:text=%D8%B1%D8%A7%D8%A8%D8%B9%D8%A7%D9%8B%3A%20%D8%A3%D9%86%20%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%85%D8%A7%D9%85%20%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D9%8A%20%D9%8A%D8%B1%D9%89,%D8%A8%D8%B1%D8%A3%D9%8A%D9%8D%20%D9%88%D9%84%D8%A7%20%D8%A8%D9%82%D9%8A%D8%A7%D8%B3%5B53%5D>.

2- موقع إسلام ويب ، ما هي صور بيع الغرر ، نشر في 2009/5/31 م ، اقتبس في 2025/3/10 م ، للمزيد

ينظر- [https://www.islamweb.net/ar/fatwa/122852/%D9%85%D9%86-](https://www.islamweb.net/ar/fatwa/122852/%D9%85%D9%86-%D8%B5%D9%88%D8%B1-%D8%A8%D9%8A%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%B1%D8%B1)

[-D8%B5%D9%88%D8%B1-%D8%A8%D9%8A%D8%B9-](https://www.islamweb.net/ar/fatwa/122852/%D9%85%D9%86-%D8%B5%D9%88%D8%B1-%D8%A8%D9%8A%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%B1%D8%B1)

[.D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%B1%D8%B1](https://www.islamweb.net/ar/fatwa/122852/%D9%85%D9%86-%D8%B5%D9%88%D8%B1-%D8%A8%D9%8A%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%B1%D8%B1) .

3- أبو عمر، يوسف بن عبد البر النمري القرطبي ، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء (مالك والشافعي وأبي

حنيفة رضي الله عنهم) وذكر عيون من أخبارهم وأخبار أصحابهم للتعريف بجلالة أقدارهم ، عُنيَتْ بنشره: مكتبة

القدس، بالقاهرة، عام ١٣٥٠ هـ، تصوير: دار الكتب العلمية - بيروت ، ص31.

4- د. معتر الخطيب ، الشيخ الألباني ومنهج نقد الحديث ، موقع الجزيرة ، نشر في 2024/12/24 م ، اقتبس

في 2025/3/10 م ، للمزيد ينظر :

[https://www.aljazeera.net/opinions/2022/12/24/%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%](https://www.aljazeera.net/opinions/2022/12/24/%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%84%D8%A8%D8%A7%D9%86%D9%8A-%D9%88%D9%85%D9%86%D9%87%D8%AC-%D9%86%D9%82%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D8%AB)

[8A%D8%AE-](https://www.aljazeera.net/opinions/2022/12/24/%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%84%D8%A8%D8%A7%D9%86%D9%8A-%D9%88%D9%85%D9%86%D9%87%D8%AC-%D9%86%D9%82%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D8%AB)

[-D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%84%D8%A8%D8%A7%D9%86%D9%8A-](https://www.aljazeera.net/opinions/2022/12/24/%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%84%D8%A8%D8%A7%D9%86%D9%8A-%D9%88%D9%85%D9%86%D9%87%D8%AC-%D9%86%D9%82%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D8%AB)

[-D9%88%D9%85%D9%86%D9%87%D8%AC-%D9%86%D9%82%D8%AF-](https://www.aljazeera.net/opinions/2022/12/24/%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%84%D8%A8%D8%A7%D9%86%D9%8A-%D9%88%D9%85%D9%86%D9%87%D8%AC-%D9%86%D9%82%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D8%AB)

[-D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D8%AB](https://www.aljazeera.net/opinions/2022/12/24/%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%84%D8%A8%D8%A7%D9%86%D9%8A-%D9%88%D9%85%D9%86%D9%87%D8%AC-%D9%86%D9%82%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D8%AB)

Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh Adlı Eserinde İhtilaflı Hadisleri Çözme Metodolojisi

Hatice Dülber*

Özet

Hiz. Peygamberin sünnetinin Kur'an'ın anlaşılmasında ve yaşanmasında çok önemli bir yer kapladığı izahtan varestedir. Bu nedenle İlk dönemden itibaren Müslümanlar sünnetin yazılmasına, toplanmasına ve tasnifine çok önem vermiş ve bu konuda titiz bir şekilde çalışarak Hiz. peygamberin sünnetini oluşturan en önemli kaynaklardan birisi olan rivayetleri toplamışlardır. Rivayetler toplandıktan sonra bu konuda ortaya çıkan problemlerden birisi; aynı konuda birbirine zıt hükümler içeren rivayetlerin zuhur etmesidir. Bu; rivayetleri yaşama geçirirken büyük problemlere sebep olabilecek bir durumdur. Bazen bir rivayetin yap dediğini diğer bir rivayet yapma diyebilmektedir. Bir insanın öncelikle tutarlı olması muhataplarının dinlediği kişide aradığı önemli bir husustur. Bu durumu fark eden fıkıh ve kelam alimleri bu konudaki hadislerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda hadisçilere soru ve eleştiriler yöneltebilmişlerdir. Hadislerin kendi içerisindeki dinamiğini korumak ve bu problemleri çözebilmek için hadisçiler çalışmalar yaparak bazı yöntemler ortaya koymuşlardır. Hiz. peygamberin anlaşılmasında önemli bir problem olarak görülen bu durum muhtelifü'l-hadis ilminin teşekkül etmesine sebep olmuştur. Buhârî'nin el-Câmi'u's-sahîh adlı eseri incelendiğinde birbirine zıt hükümler ihtiva eden rivayetler ihtiva ettiği tespit edilmiştir. Örneğin Kâbe'ye dönerek tuvalet yapılmanın yasak olduğunu ifade eden rivayet olduğu gibi; Hiz. Peygamber'in Kâbe'ye dönerek tuvalet yaptığını bildiren rivayetler de eserde geçmektedir. Yine Hiz. Peygamberin oturarak tuvalet yaptığını ifade eden rivayetlerin yanında ayakta tuvalet yaptığını aktaran rivayetler de bulunmaktadır.

*Doç. Dr., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, haticedulber@ahievran.edu.tr
orcid.org/0000-0003-2449-9187

Birbirine zıt olan yani muhtelif hadis konusunu içeren rivayetleri Buhârî'nin nasıl ele aldığı bir yöntem ve metodoloji geliştirdiği görülmektedir. Bu örneklerin tespit edilerek Buhârî'nin yöntemin ortaya çıkarılması gerekmektedir. Bu araştırma sonucunda hem bu rivayetlere Buhârî'nin nasıl yaklaştığı hem de bu problemi çözerken nasıl bir metodoloji gerçekleştirdiği ve hadis ilmine yaptığı katkının ortaya çıkarılması hedeflenmektedir.

Anahtar kelimeler: Sünnet, Hadis, Buhârî, Muhtelifu'l-Hadis.

Methodology of Resolving Controversial Hadiths in Bukhari's Work Al-Jami'u's-Sahih

Hatice Dülber*

Abstract

It is axiomatic saying that Prophet Muhammad's Sunnah occupies a very important place in comprehending and living the Quran. Muslims have placed significant emphasis on writing, compiling, and classifying the Sunnah since the early period for this reason Through careful effort on this matter, they gathered the narrations, which are among the most crucial sources that make up the Prophet's Sunnah. One issue that arises after the narrations are collected is the appearance of narrations that present contradictory rulings on the same topic. This situation can lead to significant issues when applying the narrations in practice. At times, one narration may instruct to do something, while another may advise against it. First and foremost, consistency is a key trait that listeners seek in the person they are hearing from. Recognizing this, jurisprudence and theology scholars began to pose questions and

* Assoc. Prof. Dr., University of Kırşehir Ahi Evran Faculty of Islamic Sciences, haticedulber@ahievran.edu.tr orcid.org/0000-0003-2449-9187

critique the hadith scholars concerning how the hadiths on this matter should be comprehended.

To maintain the integrity of the hadiths and address these issues, hadith scholars carried out studies and developed various methods. This challenge, regarded as a significant issue in understanding Prophet Muhammad, contributed to the establishment of the science of hadith. Upon examining Bukhari's work al-Jami'u's-Sahih, it was detected to contain narrations with conflicting rulings. For example, one narration states that it is forbidden to face the Kaaba while using the toilet, while other narrations in the work report that the Prophet used the toilet while facing the Kaaba. Similarly, alongside narrations mentioning that the Prophet using the toilet while sitting, there are also narrations indicating that he used the toilet while standing. It is evident that Bukhari developed a method and approach to address the narrations that contradict one another, or the subject matter of various hadiths. It is important to identify these examples and explore Bukhari's methodology. The aim of this research is to uncover how Bukhari approached these narrations, the methodology he employed to resolve this issue, and his contribution to the hadith science.

Keywords: Sunnah, Hadith, Bukhari, Muhtelifu'l-Hadith.

Giriş

Hız. Peygamber'in inananlar için örnek bir insan olması hasebiyle Müslümanlar Peygamberin sünnetine büyük bir önem vermişlerdir. Hız. Peygamber'in ölümüyle beraber ilk asırlarda başlayan hadislerin yazımından sonra büyük bir çaba göstererek hadislerin tedvinine başlanılmıştır. Çabalar meyvesini vermiş hadis edebiyatının ilk ürünleri ortaya çıkmıştır. Hız. Peygamber'in (s.a.v) ölümüyle başlayan siyasi sosyal ve ilmî hareketler Müslümanların rivayetlere yaklaşımını ve yorumunu farklılaştırmış ve çeşitli şekilde isimlendirilmelerine sebep olan fırkalar ortaya çıkmıştır. Hariciler, Şia, Mutezile, Mürcie, Ehl-i rey ...gibi Ehl-i hadisinde

içinde olan gruplar sayılabilir. Bu fırkalar hadis rivayetleri içerisinde birbirine zıt hükümler içeren rivayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda ehl-i hadise itiraz ve sorular yöneltmişlerdir.

İbn Kuteybe *Tevîlu muhtelifi 'l-hadis* kitabının yazılış amacını şu şekilde ifade eder: “Biz bu kitabı zındıkları Allahu Teala'nın ayetlerini ve peygamberlerini yalanlamalarını reddetmek için telif etmedik. Bizim bu eserdeki maksadımız Müslüman olduğu halde hadislerde çelişki ihtilaf ve aykırılık, akla aykırılık bulunduğunu iddia edenleri cevaplamaktır.”¹

Ayrıca Hz. Peygamber (sav)’in toplumun şartlarına göre bazen yasakladığı bazen bu yasağı kaldırdığı durumlar da olmuştur. Bu durum rivayetler arasında bir zıtlığın varmış gibi oluşmasının sebepleri arasında sayılabilir.² İhtiyaç sahiplerinin durumu sebebiyle etlerin saklanması yasaklayan, ancak bu ihtiyaç ortadan kalktıktan sonra biriktirilmesine izin veren rivayet örneği zikredilebilir.³

Gerek birbirine zıt görünen bu rivayetler gerekse fıkıh ekollerinin ve özellikle kelimcilerin bu tür rivayetlere itirazları muhtelifu’l-hadis ilminin hicri ikinci asrın ortaları gibi çok erken bir devirde oluşmasına sebep olmuştur.⁴

Dış anlamıyla çelişen iki hadisin arasında bulmak veya ikisinden birini tercih etmeye muhtelifu’l- hadis denir.⁵

Muhtelifu’l- hadis ile ilgili ilk eser İmam Şafî’ye (ö. 204/820) aittir. Fıkıhî konulardaki ihtilafli hadisleri ele aldığı eserinin adı *Kitâbu ihtilâfi 'l-hadis*’tir.⁶

Alî b. el-Medîni’nin (ö. 234/848) de *İhtilâfu 'l-hadis* isimli bir eseri olduğunu kaynaklar belirtmektedir.⁷

1 İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâhb. Muslim b. ed-Dineverî, *Te'vîlu-muhtelifi 'l-hâdis*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1989), 215.

2 İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1966), 105-140.

3 Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 134.

4 Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 264.

5 Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *et-Takrîb ve 't-teysîr* (Beyrut: DÂru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1401), 33.

6 Şafîî, Muhammed b. İdris, *İhtilâfu 'l-hadis* (Beyrut: Sekafiyye Yayınları, 1993)

7 Hâkim, Ebû Abdillâh en-Neysâbü'rî, *Ma 'rifetu 'l-ulûmi 'l-hadis* (Beyrut: y.y.y., 1980), 71.

Fıkhî konularından çok kelim ile ilgili ihtilaflı hadisleri ele alan İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) *Tevîlu muhtelifi'l-hadis* adlı eser Buhârî dönemine kadar ihtilaflı hadislerle ilgili eserler olarak zikredilebilir.⁸

Buhârî'nin kendi dönemine kadar tartışılan bu konuda nasıl bir metod sergilediği henüz araştırılmamıştır. Bu nedenle bu tebliğde Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserinde geçen birbirine zıt hükümler ihtiva eden rivayetleri nasıl ele aldığı, kullandığı yöntemi tespit edilmeye çalışılacaktır.

1- Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh Adlı Eserinde İhtilaflı Hadisleri Çözme Metodolojisi

İbn Salah (ö.643/1245) bu ilimde söz söylemek için gavvasun denilen ince mana dalgiçlarının⁹ yetkili olduğunu ifade eder. Hadis alimleri rivayetler arasındaki ihtilaflı gidermek için cem' ve te'lif, tercih, nesh, tevakkuf¹⁰ yöntemini kullanırken Hanefî fıkıh alimleri nesh, tercih, cem' ve te'lif, tesakut¹¹ yöntemini kullanmıştır. Buhârî'nin de *Câmiu's-sahîh* adlı eserinde bu yöntemleri nasıl kullandığı örneklerle açıklanmaya çalışacaktır.

1.1 Cem' ve Te'lif Yöntemi

Birbirine zıt hükümler içeren iki delilin bağdaştırılıp ortaya çıkan hükümle amel edilmesidir.¹² Hadislerin arası cem' edilirken birisinin hükmünün iptal edilmemesi önemlidir, çünkü cem'in gayesi her ikisiyle de amel edilmesidir.¹³

Buhârî'nin bu yöntemi kullandığı görülmektedir. Aşağıdaki rivayetler örnek olarak verilebilir:

8 Hatice Dülber, *İbn Kuteybe ve Hadis Anlayışı* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2014), 253-254.

9 İbn Salah, Ebu Amr Osman b. Abdurrahman, *Ulumu'l-Hadis* (Şam: Daru'l-Fikir Yayınları, 1986), 284.

10 Nevevî, *Takrîb*, 235.

11 et-Tehânevî Zafer Ahmed el- Osman, *Kavâid fî Ulûmi'l-Hadis* (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1972), 292-304.

12 Berzencî, Abdullatîf Abdullah Azîz, *et-Teâruz ve't-tercîh beyne'l-edilleti's-şer'îyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 1/211-212.

13 Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi süreç, Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 355.

Örnek 1: Buhârî Eyyûb el-Ensârî'nin naklettiği Hz. Peygamber'in "Sizden biriniz büyük tuvaletini yapacağı zaman ön ve arka tarafını kibleye karşı değil, doğu ve batı tarafına dönerek yapsın"¹⁴ rivayetini verir, Aynı konuda hemen diğer babda Abdullah b. Ömer'in insanların kendisine ve Kâbe'ye doğru yönelerek büyük abdestini yapmamasını söylediklerini ama kendisi Hz. Peygamber'i büyük tuvaletini yaparken iki kerpiç üzerinde Beytül-Makdis'e dönerek büyük abdest yaptığını gördüğü ile ilgili rivayeti verir.¹⁵

Bilindiği gibi Buhârî'nin en önemli özelliği fikhî görüşlerini bab başlığında ifade etmesidir. Hatta bu nedenle "Fıkhü'l-Buhârî fî terâcimihi/Buhârî'nin fikhî görüşleri bâb başlığındadır"¹⁶ denilmektedir. Buhârî bab başlığını "Büyük ve küçük abdestin kibleye dönülerek yapılmaması, ancak duvar veya benzeri bir bina olması müstesna" diyerek bu durumlarda kibleye dönülebileceğini ifade etmektedir.

Örnek 2: Peygamberin ayakta mı yoksa oturarak mı tuvaletini yaptığı konusunda iki türlü de rivayetler vardır.¹⁷ Buhârî ayakta ve oturarak bevlîn hükmü başlığı altında Peygamberin oturarak bevledilmesi¹⁸ ile ilgili rivayeti vermez. Bu babda sadece Huzeyfe'den gelen "Peygamber bir kavmin çöplüğüne geldiğinde ayakta bevletti"¹⁹ rivayetini vererek normalde oturulması gerekir ama pis ve çöplük olduğunda ayakta yapılır diyerek rivayetler arasında cem ettiği söylenebilir.

Örnek 3: Buhârî hilafetin Kureyş'ten olması ilgili iki rivayeti verdikten sonra²⁰ "Üzerinize başı kuru üzüm gibi siyah Habeşli bir köle tayin edilse dinleyiniz ve itaat ediniz"²¹ rivayetini kullanır. Birbirine zıt gibi görünen bu iki rivayetin yeri ayrıdır. "Emirlerin Kureyş'ten olması" ifadesi halifenin Kureyş'ten olması

14 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), I/45.

15 Buhârî, "Kitabu'l-Vudû", 12.

16 İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Daru'l-Risaletu'l-İlmiyye, 1300), 11

17 Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâb. Sevre, *Sunenu't-Tirmizî* nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Fu'âd 'Abdulbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 1/17-20.

18 Tirmizî, "Tahare",

19 Buhârî, "Kitabu'l-Vudû", 60.

20 Buhârî, "Kitabu'l-Ahkam, 2.

21 Buhârî, "Kitabu'l-Ahkam, 4.

anlamına gelmektedir.²² Habeşli bir köle ile halife değil kişinin vali olması durumu kastedilmiştir.²³ Böylelikle her iki rivayette farklı yerlerde kullanılabilmektedir.

Örnek 4: Buhârî Ebû Hureyre aracılığıyla “Hastalığın kendi kendine sirayeti yoktur, eşyada uğursuzluk yoktur, safer ayında uğursuzluk yoktur. Fakat cüzzamlıdan aslandan kaçır gibi kaçınız”²⁴ rivayetini aktarır. Ayrıca Taun hastalığı ilgili bölümde de veba olan yere yaklaşmayın²⁵ rivayetini verir. Görüldüğü gibi hem hastalıkta bulaşma yoktur deniyor hem de cüzzam ve veba hastalığı olan yere yaklaşmamayla ilgili birbirine zıt iki hüküm içeren rivayet aynı bölümde kullanılabilmektedir. Bu rivayetler arasındaki zıtlık her iki rivayetin kullanılacağı yerin değişik olduğu ifade edilerek çözülmüştür. Bazen “kadın ve ev de, uğursuzlukla bilinir. Adamın başına, onun hoşuna gitmeyen birşey veya bir musibet gelince adam “(ev ve kadın) bana uğursuzluğunu sirayet ettirdi (bulaştırdı)” der. Resûlullah’ın, “sirayet yoktur dediği sirayet (bulaşma) da işte budur. Bulaşıcı olan sirayet ise cüzzam ve veba gibi hastalıklar sebebiyle olanlardır.”²⁶

Örnek 5: Buhârî İki babda beş rivayet aktararak öğle namazının sıcaklığın şiddetli vaktinden serinliğe ertelenmesi gerektiği rivayetlerini²⁷ delil olarak kullanır.

Daha sonraki babda Cabir’den aktardığı rivayette Peygamberin öğle namazını sıcaklığın şiddetli olduğu gündüzün ortasında kıldırıldığına dair rivayeti aktarır.²⁸

Bu iki rivayet “sıcaklığın şiddetli olduğu zamanda kendisi ile beraber namazı kılan ashâbı, sıcaklığın şiddetinden şikâyet edenlerin isteğini kabul etmemesinin sebebi, ashâbın o anda kendisiyle beraber bulunmasından dolayıdır. Sonra, orada hazır

22 İbn Hacer, Şihâbuddîn Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Hedyu’s-sârî mukaddimetu Fethi’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, nşr., Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz (Beyrut: Dâru’l-fîkr, 1425/2005), 23/225.

23 Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *‘Umdetü’l-kâr’î fi şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-Kutubü’l-İlmiyye, 2001), 24/224. Toplam 25 cilt

24 Buhârî, Tıb, 19.

25 Buhârî, Tıb, 30.

26 İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâhb. Muslim b. ed-Dineverî, *Te’vîlu-muhtelifu’l-hâdis*, çev. Hayri Kırbasoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1989), 192-194.

27 Buhârî, Mevâkıtu’s-Salât, 9-10.

28 Buhârî, Mevâkıtu’s-Salât, 11.

bulunmayanlara, sünnetinde genişlik ve kolaylık olsun diye namazın hava serinleyince kılınmasını emretti”²⁹ denilerek iki rivayetin arası cem edilmiştir.

1.2 Nesh Yöntemi

Nesh, kanun koyucunun önceden koymuş olduğu bir hükmü sonraki bir hükümle kaldırmasıdır.³⁰

Örnek 1: Buhârî Seleme b. Ekva’dan (ö. 74/693) naklen Hz. Peygasmber’in “Sizden kurban kesen birisi üç gün sonrası evinde kurban eti olduğu halde sabahlamasın” rivayetini verir.³¹ Ertesi sene nasıl yapalım diye soran sahabeye Hz. Peygamber’in “Bu sene kendiniz yiyin, başkalarına yedin ve biriktirebilirsiniz. Geçen sene insanların geçim zorluğu vardı, bu nedenle insanlara yardım etmenizi istedim” rivayetini vererek birbirine zıt iki rivayeti nesh yöntemiyle anlaşılır hale getirmiştir. Bab başlığını kurban etlerinin yenilmesi ve biriktirilmesi ifadesini kullanarak son uygulamayı seçtiğini ifade edecek şekilde koymuştur.

Örnek 2: Cahiliye döneminde ölünün arkasından bağırıp çağırarak ağlama mersiyeler okuma hatta bunun için ağıtçı kadınlar tuttukları ifade edilir.³² Bu sebeple öncelikle kadınların ölüyü takip etmeleri yasaklanırken³³ daha sonra kabir ziyaretlerine izin verilmiş hatta kabir ziyareti esnasında oğluna ağlayan bir kadına teselli etmek için sabretmesini tavsiye etmiştir.³⁴ Fakat aynı bölümde Buhârî’nin “niyaha” denilen feryat ederek ağlamayı yasaklayan ama normal bir şekilde ağlamaya ruhsat veren rivayetleri de verdiği görülmektedir.³⁵

Örnek 3: Zeyd b. Sabit’ten gelen bir rivayete göre “Peygamber döneminde bazı insanlar henüz olgunlaşmamış yaş hurmaları satarlardı. Bu insanlar meyve yetiştirme zamanı geldiğinde mahsulde hastalık oldu, meyvelere zarar geldi diyerek

29 İbn Kuteybe, *Te’vîlu-muhtelifu’l-hâdis*, 201.

30 İbn Salah, *Ulumu’l-Hadis*, 277.

31 Buhârî, *Edâhî*, 16.

32 Adnan Demircan, *Kurân’ın Geliş Ortamında İnanç ve İbadetler* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 257-258.

33 Buhârî, *Cenâiz*, 30.

34 Buhârî, *Cenâiz*, 32.

35 Buhârî, *Cenâiz*, 33.

birbirleriyle kavgaya ve husumete başladılar. Peygamber döneminde bu tür kavga ve husumetler artınca hurma üzerinde salâhı meydana çıkıncaya kadar alıp satmayı yasaklamıştır.³⁶

Örnek 4: Buhârî oruçlu iken kan aldırma başlığı altında öncelikle Peygamberin oruçlu iken kan aldırıldığı ile ilgili rivayeti verir.³⁷ Daha sonra “kan aldıranda verende oruçlarını bozdu” rivayetini aktarır.³⁸ Hasan Basrî’ye (ö.110) ‘bu söz gerçekten Peygambere ait midir’ diye sorulduğu önce ‘evet’ daha sonra tereddüt ederek ‘Allah en iyisini bilir’ demiştir. Buhârî, İbn Abbas’tan gelen Peygamber oruçlu iken kan aldırırdı³⁹ rivayetini verir. Enes b. Malik’in kan aldırmayı Peygamber zamanında güçsüz düşüreceği sebebiyle kerih gördüğünü ifade eden rivayeti verir.⁴⁰ Böylelikle Buhârî’nin kan aldırmanın orucu bozmadığına dair rivayeti tercih ettiği söylenebilir.

Örnek 5: Buhârî, cenaze yanından geçerken cenazeyi gören kişinin ayağa kalkması ile ilgili rivayetleri verir.⁴¹ Hatta Yahudi birisinin cenazesine bile Peygamberin ayağa kalktığı rivayetini verir.⁴² Ebû Dâvûd’un Hz. Ali’den naklettiği bir rivayete göre Hz. Peygamber önceleri cenazeyi görünce ayağa kalkardı. Fakat daha sonra kalkmayarak oturdu.”⁴³ Rivayetini kullanarak birinci rivayetin nesh olduğunu ifade eder. Ama Buhârî nesh olan rivayeti vermeyerek tercihinin birinci rivayet olduğunu göstermektedir.

1.3 Tercih Yöntemi

Tercih, delillerden birinin mümeyyiz bir üstünlükle diğerine takdim edilmesidir.⁴⁴

36 Buhârî, Buyû, 85.

37 Buhârî, Savm, 32.

38 Buhârî, Savm, 32.

39 Buhârî, Savm, 32.

40 Buhârî, Savm, 32.

41 Buhârî, Cenâiz, 47-48.

42 Buhârî, Cenâiz, 49.

43 Ebû Dâvûd, Cenâiz, 25.

44 Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 196-219.

Buhârî'nin eserinde bu yöntemi kullandığına dair birçok örnek olduğu görülmektedir. Konunun anlaşılması için aşağıda örnekler incelenebilir.

Örnek 1: Buhârî Cabir aracılığıyla “Peygamber tarlalarının kendilerinin ekmesini veya kiraya verilmesini yahut boş bırakılmasını emreden”⁴⁵ rivayeti ve İbn Abbas’ın “Arazi sahibinin, toprağını mümin kardeşine karşılıksız ekime vermesi, belli bir şey almak üzere kiraya vermesinden daha hayırlıdır⁴⁶ rivayetini tercih ederek bab başlığında da “sahabenin bazılarının bazılarına ziraat ve meyve hususunda ücretsiz ve karşılıksız olarak ortak olmaları ve yardımlaşmaları” ismini koyarak tercihinin açık bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir.

Örnek 2: Buhârî önce Abdullah b. Ömer’den “Sizden cumaya gelen boy abdesti alarak gelsin”⁴⁷ rivayetini aktarır. Daha sonra yine Abdullah b. Ömer’den Hz. Ömer’in cuma namazına sadece normal abdest alarak geldiği rivayeti vermiştir.”⁴⁸ İkinci rivayeti tercih ettiğini bab başlığında da “cumada boy abdesti almanın fazileti” demesinden anlaşılmaktadır.

Örnek 3: Peygamberin Ayakta su içilmesini yasaklayan rivayetler vardır.⁴⁹ Buhârî bu rivayetler yerine Kitabu’l-eşribe’de Peygamberin ayakta su içtiğini aktaran üç rivayeti vermesi sebebiyle ayakta su içilebileceğini tercih ettiği söylenebilir.⁵⁰

Örnek 4: Buhârî Ebû Hüreyre vasıtasıyla aktardığı rivayette Peygamber’in “kişi tek ayakkabı ile yürümesin ya ikisini de çıkarsın ya da ikisini de giysin”⁵¹ hükmünü tercih eder. Hâlbuki Hz. Aişe Peygamberin tek ayakkabı ile yürüdüğüne dair bir rivayet aktarmaktadır.⁵² Bab başlığında da tek ayakkabı ile yürümesin ifadesi Buhârî’nin tercihinin ortaya koymaktadır. Buhârî tercih yaparken iki rivayeti aktarıp

45 Buhârî, Muzâraa ve Hars, 18.

46 Buhârî, Kitabu’l-Muzâraa ve Hars, 18.

47 Buhârî, Cuma, 2.

48 Buhârî, Cuma, 2.

49 İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. ed-Dîneverî, *Te’vîlu muhtelifi’l-hadîs (Beyrut: Muessesetu Kutubi’s-Sekafiyye, 1408), 204.*

50 Buhârî, Eşribe, 16.

51 Buhârî, Libas, 40.

52 Tirmizî, Ebû ‘Îsâ Muhammed b. ‘Îsâ b. Sevre, *Sunenu’t-Tirmizî*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Fu’âd ‘Abdulbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 4/244.

tercihini belirtmek yerine ihtilaflı rivayetten tercihini verme yöntemini seçmektedir.

Örnek 5: Buhârî ikinci rekâttan sonra ellerin kaldırılması babında Peygamberin ikinci rekâta kalktığına da ellerini kaldırdığına dair rivayeti⁵³ tercih etmiştir.

Halbuki Peygamberin sadece ilk rekâta ellerini kaldırdığına dair rivayetlerde vardır.⁵⁴

1.4. Tevakkuf Yöntemi

Birbirine zıt gibi görünen iki ihtilaflı rivayetin cem' ve te'lif, nesh, tercih gibi üç yöntemden biriyle çözülemediği zaman, rivayeti anlayacak bir tercih delili ortaya çıkıncaya kadar beklemektir. Buhârî'nin eseri incelendiğinde tevakkuf yöntemine uygun bir rivayete ulaşılamamıştır. Zaten genel anlamda hadisçiler deliller arasında gerçek tearuzun olmadığı görüşündedirler. Görünüşte olan tearuz içinse İbn Huzeyme (ö. 311/923) "Bütün yönleri ile birbirine mütearız iki hadis yoktur. Kim böyle bir şey bulursa getirsin aralarını te'lif edeyim"⁵⁵ sözünün pratikte geçerli olduğu söylenebilir.

Sonuç

Peygamber döneminden itibaren rivayetlerin yazımı ve tedviniyle beraber rivayetler arasında teâruz/çelişki probleminin ortaya çıktığı görülmektedir. Gerek ilmi sebepler gerekse fıkıh alimleri ve kelimcilerin bu konularda hadisçileri eleştirmeleri sonucunda daha ilk dönemlerde bu konuda eserler ortaya çıkmaya başlamıştır. Şafî ve Ali b. Medinî gibi alimler bu konuda ilk eser yazanlar arasındadır. Buhârî'nin bu konuya kayıtsız kalmadığı ihtilaflı olan rivayetleri Câmiu's-sahîh adlı eserinde kullanırken belirli bir metodolojiden faydalandığı tespit edilmiştir. Buhârî eserinde cem' ve te'lif, nesh, tercih yöntemlerini kullanırken kendine has bir usluup kullandığı görülür. Cem' ve te'lif ve tercih

53 Buhârî, Ezan, 86.

54 Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî *Sunenu Ebî Dâvûd*, nşr. Aḥmed Muḥammed Şâkir, Fu'âd 'Abdulbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 1/478-479.

55 İbn Salah, *Ulumu'l-Hadis*, 285.

yöntemini kullanırken hangi konuyu nasıl ele aldığını bab başlığında ortaya koyması, tercih yöntemini kullanırken genellikle ihtilaflı rivayeti vermeyip tercih ettiği rivayeti yazması bu üsluba örnek olarak verilebilir. Buhârî'nin birbiriyle çelişkili görünen rivayetlerin anlaşılmasında cem' ve te'lif, nesh, tercih gibi üç yöntemi kullanırken, tevakkuf yöntemini kullandığına dair örnek tespit edilememiştir. Hadislerin anlaşılmasında kendi yöntem ve üslubuyla bu rivayetlerin doğru anlaşılmasında Buhârî'nin önemli bir katkısı olduğu görülmüştür.

Kaynakça

- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umdetü'l-kâr'î fî şerhî Sahîhi'l-Buhârî*. XXV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 2001)
Toplam 25 cilt.
- Berzencî, Abdullatîf Abdullah Azîz. *et-Teâruz ve't-tercîh beyne'l-edilleti's-ser'îyye*. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992).
- Çakan, İsmail Lütfî *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1966).
- Demircan, Adnan. *Kurân'ın Geliş Ortamında İnanç ve İbadetler*. (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020).
- Dülber, Hatice. *İbn Kuteybe ve Hadis Anlayışı*. (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2014).
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî. *Sunenu ebî Dâvud*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Fu'âd 'Abdulbâkî. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992).
- Hâkim, Ebû Abdillâh en-Neysâbü'rî. *Ma'rifetu'l-ulûmi'l-hadîs*. (Beyrut: y.y.y., 1980).

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Bârî Bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. (Beyrut: Daru'l-Risaletu'l-İlmiyye, 1300).
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, Hedyu's-sârî mukaddimetu *Fethi'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr., Abdulaziz b. Abdillâh b. Bâz. (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1425/2005).
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. ed-Dîneverî, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. (Beyrut: Muessesetu Kutubi's-Sekafiyye, 1408).
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâhb. Muslim b. ed-Dineverî, *Te'vîlu muhtelifi'l-hâdîs*, çev. Hayri Kırbaşoğlu. (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1989).
- İbn Salah, Ebu Amr Osman b. Abdurrahman. *Ulumu'l-Hadis*. (Şam: Dar'l-Fikir Yayınları, 1986).
- Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Takrîb ve't-teysîr*. (Beyrut: DÂru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1401).
- Özpınar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005).
- Şafiî, Muhammed b. İdris, *İhtilâfu'l-hadîs*. (Beyrut: Sekafiyye Yayınları, 1993).
- Tehânevî Zafer Ahmed el- Osman. *Kavâid fî Ulûmi'l-Hadis*. (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1972).
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muḥammed b. 'Îsâb. Sevre, *Sunenu't-Tirmizî*. nşr. Aḥmed Muḥammed Şâkir, Fu'âd 'Abdulbâkî. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992).
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi SüreçYeni Yaklaşımlar*. (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014).

Buhârî'nin Fakihliği ve Fıkîhî Mezhebi

Muhammed Tayyip Elçi*

Özet

Hadis ilminde emîrû'l-mü'minîn makamına sahip büyük bir hadis imamı olan Buhârî aynı zamanda mutlak müçtehit derecesinde bir fakihtir. Lakin hadis alanındaki otoritesi ve bu cihetiyle şöhreti, fakihlik cihetini gölgede bırakmıştır. Hayatını anlatan tabakât ve tarih kitaplarına bakıldığında, muhaddisliğinin yanı sıra fakihliğine de hep dikkat çekilmektedir. Hatta bu müelliflerden bazıları Buhârî'yi, hocaları Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye'den daha fakih sayarlar. Özel olarak Buhârî hakkında telif edilmiş eserlerde de Buhârî'nin fakihliğine hep vurgu yapılmıştır. Abdü'l-Mecid Hâşim'in *el-İmâmü'l-Buhârî Muhaddisen ve Fakihen* ve Abdü'l-Kahir Muhammed Ahmed'in *Fıkhu'l-İmâmi'l-Buhârî* eserleri, bu hususta örnek verilebilir. Keza bu hakikat, çağdaşı âlimlerinin ifadelerinden anlaşıldığı gibi Buhârî'nin; Ref'ul-yedeyn fissalâti ve kitabü'l-kırâati half-el-imam gibi bazı fıkıh konularına dair özel risaleler telif etmesi de bunu göstermektedir. Fıkıh ilminin Kur'ân'dan sonraki ikinci kaynağı sünnettir. Sünnete dair kaynaklar arasında Buhârî'nin *Sahîh*'i ulemanın ekserisi tarafından birinci derecede kabul edilmektedir. Fıkıha dair görüşlerini de derç ettiği bu eseriyle Buhârî istisnasız bütün fukahânın başvuru kaynağı olmuş ve bu anlamda Buhârî fıkıh alanına önemli bir etkide bulunmuştur. Buhârî, fıkıh ilmindeki bu konumu sebebiyle dört mezhebin mensuplarınca kendi mezheplerine mensup olduğu iddia edilmişse de gerçekte Buhârî; ne belli bir mezhebe intisap eden mukallid ne de herhangi bir mezhebin sınırları içinde içtihatla bulunan mezhepte müçtehittir. Yukarıda da değinildiği gibi, Buhârî tam bir fakih ve mutlak bir müçtehittir. Zira o, Kitap ve sünnete derin ve geniş bir vukufiyete sahip olmuş ve hükümleri doğrudan onlardan istinbat etmiştir.

* Vaiz, Doktora Öğrencisi, Siirt Üniversitesi, tayyipelci@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-5224-4451

Kur'ân'dan sonra en sahih kitap olarak kabul gören hadis ilmine dair *el-Câmi 'u's-şahîh* ismindeki eseri, Buhârî'nin fıkha dair görüşlerinin de yansıdığı en önemli eseridir. Buhârî bu eserini fıkıh ilmi tertibine göre telif ettiği gibi hassaten bab başlıklarında fıkha dair içtihatlarını da kitabına derç etmiştir. Bundan dolayı da “Buhârî'nin fikhî, bab başlıklarındadır” denmiştir. Yer yer konuyla alakalı ahkâm ayetlerini zikretmesi, verdiği bab başlığı altında kimi zaman hiç hadis zikretmemesi de Buhârî'nin hadise dair bu eserini fıkıhla mezcetmeye çalıştığını da gösterir. Buhârî'nin *Sahîh*'ine yazılan şerhlerde müellifleri bab başlıklarından hareketle Buhârî'nin fıkha dair görüşlerini tahlil ederek derlemişleridir. Bu cihetiyle kitabı tahlil edildiğinde, Buhârî'nin fetva olarak herhangi bir müçtehidî taklit etmediği gibi metodolojik olarak da kendini bir başka âlimin metoduyla sınırlandırmamıştır. Binaenaleyh Buhârî hem fetva hem de usûl olarak kendine özgü bir yol izlemiştir. Buhârî kimi zaman kendi fikhî görüşünü beyan etmekle yetinmeyip muhalif görüşleri de zikretmiş, hatta yer yer onlarla münazara etmiştir. Ancak, karşı görüşü savunan tarafın adını anmak yerine, bazı insanlar veya insanlardan biri tabirini kullanmayı tercih etmiştir. Buhârî'nin muhaddislik yönünün hakkettiği ilgi ve şöhreti gördüğü söylenebilirse de fakihliği için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Bu noktadan hareketle, mutlak bir müçtehit olarak Buhârî'nin fikhî mezhebinin tedvini, takip ettiği metodolojisinin keşfedilmesi ve dört mezhepte bulunmayan bazı fetvalarının derlenmesi önem arz etmektedir. Asrımızda ortaya çıkan bazı yeni meselelere Buhârî'nin usûl ve fetvalarıyla çözüm bulmaya çalışmak, konu ile ilgili araştırmacıların üzerinde düşünmesi gereken önemli bir alan olduğunu kanaatindeyiz.

Anahtar kelimeler: Buhârî, Fıkıh, Hadis.

Al-Bukhari's Jurisprudence and School of Jurisprudence

Muhammed Tayyip Elçi*

Abstract

Al-Bukhari, a great hadith imam with the rank of Amir al-Mu'minin in the science of hadith, is also a jurist at the level of an absolute mujtahid. However, his authority in the field of hadith and fame in this aspect have overshadowed his jurist aspect. When we look at the *tabaqat* and history books that tell his life's history, they are always emphasized in addition to his jurist skills. Some authors consider al-Bukhari more of a jurist than his teachers Ahmad ibn Hanbal and Ishaq ibn Rahwayh. Al-Bukhari's jurist skills have always been emphasized in the works written explicitly about Al-Bukhari. Works such as *al-Imam-ul Bukhari Muhaddith wa Faqihan* by Abd al-Majid Hashim and *Fiqh al-Imam al-Bukhari* by Abd al-Qahir Muhammad Ahmad can be given as examples. Likewise, this truth can be understood from the statements of contemporary scholars that Al-Bukhari. This is also shown by the fact that he wrote special treatises on some jurisprudential subjects, such as *Rafi'ul Yadain* and *Kitab al-Qira'ati Half al-Imam*. The second source of jurisprudence after the al-Qur'an is the Sunnah. Among the sources on the Sunnah, Al-Bukhari's *Sahih* is accepted as the first by most scholars. With this work, in which he also compiled his views on jurisprudence, Al-Bukhari significantly impacted the field of jurisprudence. Although it was claimed by the members of the four schools that Al-Bukhari was a member of their schools due to this position in jurisprudence, in reality Al-Bukhari was neither a *muqallid* who was affiliated with a particular school of thought, nor a *mujtahid* in a school of thought who practiced *ijtihad* within the boundaries of any school of thought. As mentioned above, Al-Bukhari is a complete jurist and absolute *mujtahid*. Because he had a deep and extensive

* Preacher, PhD Student, Siirt University, tayyipelci@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-5224-4451

knowledge of the al-Qur'an and Sunnah and derived his rulings directly from them, his work on the science of hadith, Al-Jami'al-Sahih, which is accepted as the most authentic book after the al-Qur'an, is the most critical work of Al-Bukhari in which his views on jurisprudence are also reflected. Al-Bukhari compiled this work according to the order of jurisprudence and especially included his ijtihads on jurisprudence under the headings of the chapters in his book. Therefore, it has been said that Al-Bukhari's jurisprudence is under the headings of the chapters. The fact that he occasionally mentions verses of rulings related to the subject and sometimes does not mention any hadith under the title of the chapter he gives also shows that Al-Bukhari tried to combine this work of his on hadith with al-fiqh. In the commentaries written on Al-Bukhari's Sahih, the authors analyzed and compiled Al-Bukhari's views on al-fiqh based on the chapter titles. In this respect, when his book is examined, it is seen that Al-Bukhari did not imitate and mujtahid in terms of fatwa, nor did he limit himself methodologically to the method of another scholar. Accordingly, Al-Bukhari followed a unique path in terms of both fatwa and methodology. Al-Bukhari sometimes did not content himself with expressing his own al-fiqh opinion, but he also mentioned opposing views and even debated with them at times. However, instead of saying the party's name and defending the opposing view, he preferred to use the expression of some people or one of the people. Although it can be said that Al-Bukhari's Muhaddith received the attention and fame he deserved, it is not possible to say the same for his jurisprudence. From this point on, it is important to codify Al-Bukhari's school of jurisprudence as an absolute mujtahid, to discover the methodology he followed, and to compile some of his fatwas that are not found in the four schools. We believe that it is worth the effort of researchers to try to find solutions to some new issues that have emerged in our century with Al-Bukhari's method and fatwas.

Keywords: Al-Bukhari, Al-Fiqh, Hadiths.

Giriş

Buhârî, *Sahîh-i Buhârî* olarak şöhret bulan kitabıyla tanınmış ve kitabı en sahih hadis kitabı olarak kabul edilmiş bir muhaddistir. Hadis alanında zirve bir şahsiyet olarak tanınmış olması Buhârî'nin sahip olduğu başka bazı yönlerini gölgede bırakmıştır. Çok yönlü bir alim olan Buhârî'nin bir yönü de fakihliğidir. Özellikle *Sahîh*'inin bab başlıklarına derç ettiği fikhî görüşleri öteden beri ulemanın dikkatini çekmiştir. Bu meyanda Buhârî'nin fikhın usûl ve furû'una dair görüşlerinin herhangi bir mezhep veya müçtehidî taklide mi dayandığı yoksa kendine özgü bir metodolojisi mi olduğu hususu en çok nazarları celbeden konu olmuş ve bunun etrafında ilmî tartışmalar süregelmiştir.

Buhârî'nin gerek genel olarak tercüme-i hayatı gerekse farklı yönlerine dair özel çalışmalar yapılmışsa da *Sahîh*'ine dair yapılan çalışmalar Kur'ân-ı Kerîm'den gayrı başka bir kitaba nasip olmayacak kadar çoktur. Nitekim asırlar boyu *Sahîh*'inin üzerine yüzlerce şerhler yazılmış ve yazılmaya devam etmektedir. Şüphesiz ki bu eserlerde genel olarak Buhârî'nin fakihliğine dair tahlil ve değerlendirmeler yapılmıştır. Ancak muhaddisliğinden sonra Buhârî'nin en çok tebarüz eden ciheti olması hasebiyle bu alana dair özel çalışmalar da yapılmıştır.

Buhârî'nin *Sahîh*'i üzerine yazılan şerhlerden; İbnü'l-Müneyyir'in *el-Mütevârî 'alâ Ebvâbi'l-Buhârî*, İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Bedruddîn Aynî'nin *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Kastallânî'nin *İrşâdü's-Sârî ilâ Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Şâh Veliyyullâh Dihlevî'nin *Şerhu Terâcimi Sahîhi Ebvâbi'l-Buhârî*, Muhammed Enver el-Keşmîrî'nin *Feyzü'l Bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî* eserlerini örnek olarak sayabiliriz. Bu şerhler Buhârî'nin usûl ve furû'a dair görüşlerine de dikkat çekmektedirler. Çağdaş alimlerden; Muhammed Zekerîyyâ el-Kândehevî'nin *el-Ebvâb ve't-Terâcim li Sahîh'l-Buhârî*, Abdülğânî Abdülhâlık'ın *el-İmâmü'l-Buhârî ve Sahîhuhû* ve Muhammed Abdulkâdir Ebû Fâris'in *Fıkhu'l-İmâmi'l-Buhârî* eserleri de Buhârî'nin fakihliğine ehemmiyet veren eserlerdendir. Buhârî'nin fikhı ile ilgili akademik çalışmalar da yapılmaktadır. Mesela; Saîd Mu'âz Havvâ'nın *el-Menhecü'l-İctihâdî 'inde'l-İmâmi'l-Buhârî* ve Abdülmecîd Hâşim el-Hüseynî'nin *el-İmâmu'l-Buhârî Fakîhen*

ve *Muhaddisen* adlı eserlerini Arapça eserlere örnek verebiliriz. Keza ülkemizde de M. Hilmi Merttürkmen'in *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar* isimli doktora tezi, Hamit Sevgili'nin *İmam Buhârî'nin fıkıh Anlayışı* isimli doktora tezi, Ayşe Gürel'in *Sahih-i Buhârî'nin Bab Başlıklarındaki Fıkıhî Kaideler* isimli yüksek lisans tezi, Ali Bardakoğlu'nun *Buhârî'nin Hukukçuluğu*, Yusuf Kılıç'ın *Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'inin İslâm Hukukunun Kaynağı Olması*, Abdullah Çelik'in *Buhârî'nin Sahîh'inde Dört Mezhebe Göre Amel Edilmeyen Hadisler*, Mehmet Bilen'in *Buhârî'nin Fakihliği Meselesi* gibi çalışmalar yapılmıştır.

Biz de makalemizde Buhârî'nin fakihliğini, mukallit veya müçtehitliğini, müçtehit ise mutlak müçtehit mi yoksa mezhep müçtehidi mi olduğunu ve Buhârî'nin mezhebini irdelemeye çalıştık. Çalışmamızı iki bölüme ayırdık. Birinci bölümde Buhârî'nin hayatını, eserlerini ve hadis ilmindeki yerini ortaya koymaya çalıştık. İkinci bölümde de; fıkıh kavramı ve fıkıh ilmi, Buhârî'nin fakihliğini, Buhârî'nin usûl-i fikhını ve Buhârî'nin mezhebini irdelemeye çalıştık.

1. Buhârî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri

1.1. Hayatı

Künyesi Ebû Abdillâh, lakapları 'İmâmü'l-muhaddisîn', 'Emîru'l-mü'minîn fi'l-Hadîs', 'Seyyidü'l-fukahâ' olan İmam Buhârî'nin tam adı Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. Muğîre el-Cu'fî b. Berdizbeh'tir. Büyük dedesi Berdizbeh, Fars asıllı olup Mecûsî idi. Dedelerinden el-Muğîre, Buhara valisi Yemân el-Cu'fî vasıtasıyla İslâm'ı seçti. O dönemdeki yaygın örf gereği, kişi kimin vasıtasıyla İslâm dinine girdiyse kendisi ve nesli onun kabilesine nispet edilirdi. Bu nedenle İmâm Buhârî, el Cu'fî olarak da anılmaktadır.

Buhârî, 13 Şevvâl 194 (20 Temmuz 810) yılında cuma günü, nispetiyle meşhur olduğu Buhara'da doğmuştur. Babası İsmail, büyük muhaddislerden olup muâsırı olan İmâm Mâlik'ten hadis rivâyet etmiş ve Abdullâh b. Mübârek'le buluşup istifade etmiştir. Buhârî küçük yaşlarda iken babası vefât etmiş, çocukluğunun ilk

dönemlerini Buhara’da sâliha bir kadın olan annesinin himayesinde geçirmiş ve annesi tarafından yetiştirilmiştir.

Buhârî on yaşına doğru, henüz küttabtan çıkmışken, Muhammed b. Selâm el-Bîkendî, Abdullah b. Muhammed el-Müsnedî gibi Buharalı muhaddislerden hadis öğrenmeye başladı. On bir yaşlarında iken hocası Dâhilî’nin rivayet sırasında yaptığı bazı hataları tashih etmesiyle dikkatleri çekti. On altı yaşına geldiği zaman İbnü’l-Mübârek ve Vekî‘ b. Cerrâh’ın kitaplarını tamamen ezberlemişti. Bu sırada annesi ve kardeşi Ahmed ile birlikte hacca gitti. Hac sonrası onlar memleketlerine döndükleri halde Buhârî Mekke’de kaldı ve Hallâd b. Yahyâ, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî gibi âlimlerden hadis tahsil etti. Daha sonra bu maksatla ilim merkezlerini dolaşmaya başladı. Mekke’den Medine’ye geçti. Hicaz’da altı yıl kaldı. Bağdat’a sekiz defadan fazla gitti ve her seferinde Ahmed b. Hanbel ile görüşüp ondan faydalandı. Basra’ya dört veya beş defa gitti. Belh’e birkaç defa gitti ve Belhliler’in isteği üzerine onlara kendilerinden ilim tahsil ettiği 1000 hocadan birer hadis yazdırdı. Kûfe’ye birçok defa seyahat etti. İki defa Cezire’ye, ayrıca Dimaşk ve Mısır’a gitti. Merv, Nisabur, Rey, Bağdat, Humus, Basra gibi ilim merkezlerini ziyaret ederek oralardaki âlimlerden istifade etti. İlk defa 209’da son olarak da 250’de gittiği ve beş yıl süreyle hadis okuttuğu Nîşâbur’da Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî gibi hadis hâfızlarından faydalandı. Buhârî kendilerinden hadis yazdığı muhaddislerin sayısının 1080 olduğunu ifade etmiştir. Meşhur talebesi Firebrî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*’i Buhârî’den 90.000 talebenin dinlediğini söylemektedir. En tanınmış diğer talebeleri ise İmam Müslim, Tirmizî, Ebû Hâtim, Ebû Zür‘a er-Râzî, Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Sâlih Cezere, İbn Huzeyme gibi muhaddislerdir. Buhârî’nin uzun seyahatleri sonunda derlediği hadislerle geniş bir kütüphane meydana getirdiği ve seyahatleri esnasında kitaplarını imkân nispetinde yanında taşıdığı anlaşılmaktadır. Yazdığı hadislerin kitaplarda kalmayıp onları hâfızasına nakşettiği ve hafızasında senetleriyle beraber yüzbinlerce hadis kaydettiği bilinmektedir.

Buhârî ahir ömründe Nîşâbur’a gittiğinde halk kendisine çok itibar etmiş, onu iki üç günlük mesafede karşılamıştır. Ancak Kur’ân’ın mahlûk olup olmadığıyla ilgili

fitnenin kendisi üzerinden nüksettirilmesine mahal bırakmamak için Nîşâbur'dan Merv'e gitti. Daha sonra oradan da Buhara'ya geçti. Buhara valisinin sadece kendi çocuklarına ders vermesi yolundaki isteğini, ilmi belli insanlara tahsis edemeyeceği gerekçesiyle reddetti. Bunun üzerine vali, yakın adamlarından bazılarının Buhârî'nin Ehl-i sünnet görüşüyle bağdaşmayan fikirlere sahip olduğunu iddia etmelerini sağladı. Sonra da bu iddiaya dayanarak onu kendi memleketinden sürdü. Buhârî oradan Semerkant'a gitmek üzere yola çıktı. Semerkant'a 3 mil mesafede bulunan Hartenk kasabasındaki akrabalarını ziyaret etti. Fakat orada hastalandı ve Semerkant'a gidemedi. 256 yılının Ramazan Bayramı gecesi vefat etti, ertesi gün (1 Eylül 870 Cuma) orada toprağa verildi. Buhârî'nin Ahmed adında bir oğlu olduğu bilinmektedir.¹

1.2. Eserleri

Buhârî ilim hizmetine adanmış ömrüne birçok eser sığdırmıştır. Henüz 18 yaşına basmışken kitap telif etmeye başlamıştır.² Bunlardan *el-Câmi'u's-sahih*, *et-Târîhu'l-kebîr*, *et-Târîhu'l-evsat*, *et-Târîhu's-sağîr*, *Kitâbü'd-du'afâ'i's-sağîr*, *Kitâbü'l-künâ*, *et-Târîh fî ma'rifeti ruvvâtî'l-hadîş ve nakaleti'l-âsâr ve temyîzi sikatihim min du'afâ'ihim ve târîhi vefâtihim*, *et-Tevârih* ve *l-ensâb*, *el-Edebü'l-müfred*, *Halku ef'âli'l-ibâd*, *Ref'u'l-yedeyn fî's-salât*, *Kitâbü'l-kırâ'eti halfe'l-imâm* eserleri mevcut olup ekserisi bastırılmıştır.

Bunlar dışında: *el-'Akide (et-Tevhîd)*, *Ahbârü's-sıfât*, *Kazâya's-sahâbe* ve *t-tâbi'in*, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, *Kitâbü'l-'Atik*, *el-Eşribe*, *el-Hibe*, *el-Vuhdân*, *el-Mebsût*, *el-İlel*, *el-Fevâ'id*, *el-İ'tisâm*, *Kitâbü Ashâbi'n-nebî*, *Esmâ'ü's-sahâbe*, *Kitâbü'l-*

1 Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Târîhu Medîneti's Selâm) thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004) II, 7-33; Şemsü'd-dîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (Müessesetü'r-Risale, III. Baskı, 1985) 12/391; Muhammed Mustafa el-A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1992) VI/368-372; Hamit Sevgili, *İmam Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015) 12-18.

2 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 400.

Îmân, Birrû'l-vâlideyn, el-Câmi' u's-sağîr, el-Câmi' u'l-kebîr, Meşyeha eserlerinin olduğu da ilgili kaynaklarda zikredilmektedir.³

1.3. Hadis İlmindeki Yeri ve el-Câmi' u's-sahîh'i

Gelmiş geçmiş muhaddisler içerisinde Buhârî'nin birinci derecede olduğu hususunda hemen hemen ittifak vardır. Kendi muasırları da ve kendinden sonraki muhaddisler de bu hususta hakkını teslim etmekten imtina etmemişlerdir. Müslim b. Haccâc Buhârî'ye "Dünyada senin gibi biri olmadığına şahitlik yaparım" demiştir. Hâkim de "Buhârî'nin muhaddislerin imamı olduğu hususunda ihtilaf yoktur" demiştir.⁴

Daha genç yaşından itibaren hocaları dahi ona karşı hayranlıklarını ifade etmişlerdir. Hocalarından Ali b. Medîni'nin ders verirken Buhârî'yi yanında oturttuğu ve ders esnasında hep ona iltifat edip baktığı, adeta dersinde ona karşı bir heybet hissettiği rivayet edilmiştir. Buhârî'nin de hocaları arasından en çok hayran kaldığı hocası Ali b. Medîni'dir. Onun hakkında söylemiş olduğu "Ben Ali b. Medîni'den başka hiç kimseye karşı kendimi küçük görmedim" sözü hocasına aktarılınca hocası: "Boş verin sözünü, Buhârî kendi gibi bir başkasını görmemiştir" diye cevap vererek onun emsalsiz olduğunu ifade etmiştir.⁵

Buhârî henüz sakalı çıkmadan, gencecik yaşta, hadis meclislerinde dersler vermeye başlamıştır.⁶ Hadis dersine kimi zaman yirmi bini aşkın talip katılır, gittiği her belde büyük kalabalıklar tarafından karşılanır ve hemen ilim meclisleri kurulup müzakereler yapılırdı. Buhârî'nin hadise dair hafızası o kadar meşhur olmuştu ki kimi âlimler abartıldığını zannederek onu imtihan etmek bile istemişlerdir. Nitekim bir seferinde Bağdat'a geldiğini duyan muhaddisler 100 hadisin sened ve metinlerini birbirine karıştırarak bunları on kişiye verdiler ve onlara Buhârî toplantı yerine gelince bu hadisleri sırayla sormalarını söylediler. Bu on kişi tespit edilen

3 Muhammed Mustafa el-A'zamî, Buhârî, Muhammed b. İsmâil, 368-372.

4 Nureddin İtr, el-İmamü'l-Buhârî ve Fıkhu't-Terâcimi fî Câmi'i's-Sahîh, *Mecelletu's-Şeri'ati ve'd-Dirâsâti'l-İslamiyye*, 1406, 66.

5 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 18.

6 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 408.

hadisleri çeşitli İslâm ülkelerinden gelmiş olan muhaddislerin huzurunda okuyarak bunların mahiyeti hakkında bilgi istediler. Buhârî onlara bu hadislerin hiçbirini okunduğu şekliyle bilmediğini belirttikten sonra, ilk soruyu yönelten kimseden başlayarak, sordukları hadislerin senet ve metinlerinin doğrusunu her birine ayrı ayrı söyleyerek 100 hadisin tamamının senedi ve metninin doğru şeklini zikretti. Buhârî hakkında tereddüdü olanlar onun nasıl bir hâfıza gücüne ve ne kadar geniş bir hadis müktesebatına sahip olduğunu gördüler.⁷

Buhârî’yi asırlar boyu hakkettiği bu şöhrete kavuşturan ise hadise dair eseridir. Yukarıda eserlerini sayarken birinci sırada saydığımız, halk arasında *Sahîh-i Buhârî* diye şöhret bulan ve tam adı tam adı *el-Câmi ‘u’l-müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallahü ‘aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih* olan⁸ ancak kısaca *el-Câmi ‘u’s-sahîh* ismiyle anılan bu eseri Buhârî, 600.000 kadar hadis arasından seçerek on altı yılda meydana getirdiğini, kitabına sadece sahih hadisleri aldığını, sahih olduğu halde kitap uzamasın diye bildiği bütün sahih hadisleri almadığını, her bir hadisi yazmadan önce mutlaka boy abdesti alarak iki rek‘at namaz kıldığını söylemiştir. Böyle bir eseri yazmaya hocası İshak b. Râhûye’nin teşviki ve Buhârî’nin gördüğü bir rüya vesile olmuştur. Zira Buhârî rüyasında Efendimiz’in (s.a.v) huzurunda olup elindeki yelpazeyle Efendimiz’i (s.a.v) korumaya çalıştığını gördüğünü bazı rüya tabircilerine anlatınca tabircinin “Efendimiz’den uydurmaları def edeceksin” diye yorumlaması üzerine sadece sahih hadisleri cem edecek bir kitap yazmaya karar verdiğini ifade etmiştir.⁹ Yeryüzünde hiçbir esere gösterilmeyen bir ihtimama mazhar olan ve İslâm dünyasında üzerine yüzlerce inceleme ve şerh kaleme alınmış bulunan *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, birçok defa basılmıştır.¹⁰

7 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 20-21.; Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, 409.

8 M. Yaşar Kandemir, “el-Câmiu’s-Sahîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993) VII/114-123.

9 İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü’s-sârî Mukaddimetü Fethi’l-Bârî*, el-Mektebetü’l-Selefiyye, Mısır 1370.

10 Muhammed Mustafa el-A‘zamî, a.g.m. 368-372.

Zehebî'nin Kur'ân-ı Kerîm'den sonra Müslümanların elindeki kitapların en üstünü olduğunu söylediği *el-Câmi 'u's-sahîh*, sadece sahîh hadisleri toplayan ilk eserdir. Buhârî çalışmasını tamamladıktan sonra onu Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn ve Ali b. Medînî gibi hadis otoritelerine sundu, onlar da dördü dışında bütün hadislerin sahîh olduğunu belirttiler. Hadislerinin titizlikle seçilmesi, mükemmel bir tertibe sahip olması, muhtevasının zenginliği ona İslâm dünyasında Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en büyük ilgiyi gören kitap olma itibarını kazandırmıştır.¹¹

2. Buhârî'nin Fakihliği ve Fıkîhî Mezhebi

2.1. Fıkîh Kavramı ve Fıkîh İlmi

Fıkîh sözlükte; bir şeyi bilmek, anlamak, kavramak anlamına gelir. Ancak dinî ilimler manasında kullanılması galebe çalmıştır. Dolayısıyla da fakîh âlim/bilgin manasına gelir. İbnü'l-Esîr örfün fıkîh kavramını şeriat ilimlerine, özellikle de fûrû'a dair ilimlere tahsis ettiğini söylemiştir.¹²

Bazı âlimler yukarıda zikredilen anlamak, kavramak manalarının yanı sıra fıkîhin dakik/ince şeyleri kavrama, mütekellim/konuşan kişinin muradını anlama manalarında da kullanıldığını ifade etmişleridir. Mütekellimin muradı derken de lafızların zâhir manalarından anlaşılan mananın ötesinde sezilecek anlam kastedilmektedir. Zira lafızların zâhir manasını anlamakta fakîh olanla olmayan aynıdır. Binaenaleyh sadece lafızların zâhir manalarıyla iktifa eden zâhirîlerden fakîh ismi selbedilir, onlara fakîh denmez.¹³

Fıkîh kavramı, “mutlak bilgi” anlamındaki sözlük manasında bir daralmaya uğramış ve “itikadî, ahlakî, muamelat veya ibadetlerle ilgili olsun tüm dinî/şerî bilgiler” şeklinde bir ıstılahî anlam kazanmıştır.¹⁴ Dolayısıyla henüz dinî ilimlerin birbirinden ayrılmadığı İslâm'ın ilk asrında fıkîh müslümanın; inanç dünyasıyla

11 M. Yaşar Kandemir, “el-Câmiu's-Sahîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* VII/114-123.

12 İbnü'l-Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Fıkîh Maddesi, (Beyrut: Daru's-Sadîr, 1414.)

13 Şeyhu'l-İslâm Ali Bin Abdi'l-Kâfî, es-Sübkî, Tac Abdulvâhhab b. Ali, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 1/28.

14 Abdülkerim Zeydân, *el-Medhal li Dirâseti's-Şer'îati'l-İslâmiyye*, Müessetü'r-Risâle Naşîrûn, Beyrut 2006, 61.

ilgili itikadî/imanî meseleler, dış dünyası/zahir hayatıyla ilgili ibadet, muamelat vs. meseleler ve gönül ve ruh dünyasıyla ilgili ahlakî meseleler olmak üzere din ilimlerinin genel ismi olarak kullanılan bir kavram olmuştur.¹⁵

Din ilimlerinin yavaş yavaş alt kısımlara bölünmeye başladığı hicrî ikinci asırda itikadî konulara *el-Fıkhu'l-Ekber* ismi verilmiştir. Ebu Hanife'nin itikada dair kitabına *el-Fıkhu'l-Ekber* ismini vermesi buna örnek verilebilir.¹⁶ Dış dünya/zâhir hayatla ilgili ibadet, muamelat vs. meselelere Fıkhu'l-Cevârih veya İlmü'z-Zâhir, gönül ve ruh dünyasıyla ilgili ahlakî meselelere de Fıkhu'l-Külûb veya İlmü'l-Bâtın ismi kullanılmıştır.¹⁷

Bununla beraber tarihin seyri içerisinde son kertede; imanî meselelere akâid ve kelim, zâhir hayatla ilgili meselelere fıkıh, gönül ve ruh dünyasıyla ilgili ahlakî meselelere de tasavvuf ismi birer müstakil ilim dalı olarak literatürde ilim erbabınca kabul görmüş ve adeta bu hususta icma' hâsıl olmuştur.¹⁸ Böylece fıkıh kavramı ikinci bir anlam daralmasına uğrayarak bu günkü anlamına hasredilmiştir.

Son merhalesinde fıkıh farklı tariflerle tanımlanmışsa da kendisinden sonraki âlimler nezdinde meşhur olmuş olan tarif İmam Şâfi'nin yaptığı şu tariftir: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية “Tafsîlî delillerinden elde edilmiş şer'î amelî hükümleri bilmektir.”¹⁹ Diğer bir tarifte ise: Tafsîlî/cüzî delillerinden elde edilmiş şer'î amelî hükümlerdir.²⁰

Biraz daha rahat anlaşılması için şöyle bir tanım getirmek mümkündür: Allah'ın mükellef kulları için farz/vacip, sünnet, haram, mekruh veya helal kıldığı; ibadet,

15 Bkz. Muhammed Zühaylî, *Merciu'l-Ulûmi'l-İslamiyye*, (Dimeşk: Daru'l-Mustafa, 2010), 357.

16 Ebû'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed İbn-i Ebi'l-İzz ed-Dimeşkî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, (Beyrut: Müessestü'r-Risâle, 1997) 1/5.

17 Muhammed b. İbrahim Tüveycirî, *Mevsû'atu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, (Baskı yeri yok: Beytül-Efkârî'd-Düveliyye, 2009), 2/263.; Muhammed b. Ebî Bekr İbni Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn Beyne Menâzili İyyâke Na'büdü ve İyyâke Neste'in*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996), 2/352.

18 el-Mevsû'atü'l-Kuveytiyye, (Kuveyt: Kuveyt Vakıflar ve İslamî İşler Bakanlığı, Daru's-Selâsil), 1/12.

19 Vehbe b. Mustafa Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, (Dimeşk: Daru'l-Fikr, 4. Baskı), 1/30.

20 Mustafa İbrahim Zelmî, *Usûlü'l-fikh fi nesîcihi'l-cedîd*, (Erbil: Mektebü't-Tefsir, 2015), 19.

ekonomi, aile, hukuk, ceza, siyaset, cihad ve uluslararası ilişkiler gibi meselelere dair tafsîlî/cüzî delillerinden çıkarılmış hükümlerdir.

Fıkıh literatüründe fakih (فقيه) “delillerinden fikhî hükümleri istinbat etme melekeseine sahip kimse” olarak tanımlanmış, müftî ve müçtehit kavramıyla aynı anlamda kullanılmıştır. Sonraki dönemlerde mezheplerin fikhî meselelerini öğrenen kimselere fakih ve müftî denmesi aslında mecaz manada olup fıkıh örfünde hakikat olmuştur. Bizim zamanımızda verilen fetvalar da hakikatte fetva olmayıp Müslümanların amel etmesi için müftî ve müçtehitlerin fetvalarını nakletmekten ibarettir.²¹ Fıkıh ilminin fûrû’unu ne kadar çok bilirse bilsin tafsîlî delillerinden hüküm istinbat etme melekeseine sahip olmayan mukallit kimseye usûlcülere göre fakih denmez. Onlara göre fakih istinbat melekeseine sahip olup tafsili delillerinden hüküm istinbat edebilen kimseye denir. Bunun için de bütün fıkıh meselelerini bilmesi gerekmez.²²

Fıkıh kavramı hadis kavramına izafet edilerek fikhü’l-hadis şeklinde kullanıldığında ise “Genel olarak hadisleri ve hadislerden hareketle Hz. Peygamber’in gayesini kavramak” mânâsına gelir. Bu anlamıyla, ilk dönemlerde kullanılan “İlmü dirâyeti’l-hadîs”, Taşkoprizâde’nin hadis ilimleri arasında zikrettiği “İlmü te’vîli akvâli’n-Nebî” ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin kullandığı “İlmü esrârî’l-hadîs” tabirleriyle aynı veya yakın mânaya gelmektedir. Bu tamlama “hadislerden fikhî hüküm çıkarma” şeklinde daha dar bir manada da kullanılmıştır.²³

2.2. Buhârî’nin Fakihliği

İmam Buhârî her ne kadar hadis ilmiyle İslam tarihine damga vurduysa da o sadece bir muhaddis değildir. Eserlerinden de anlaşılacağı üzere o bir muhaddis olmanın yanı sıra bir mütekellim, müfessir ve de kelimenin tam anlamıyla fakih idi.

21 Zühaylî, Vehbe, a.g.e, 1/42.

22 el-Mevsû’atü’l-Kuveytiyye, a.g.e., 1/12.

23 bkz. Mehmet Görmez, “Fikhü’l-Hadis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 12/547-549.

Zira Buhârî henüz küçük yaşından itibaren fıkıh derslerine de katılmış,²⁴ hadisin yanı sıra fıkıh ilmi de tahsil etmiştir. Mesela Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) talebelerinden olan Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ve Veki' b. el-Cerrâh'ın (ö. 197/812) kitaplarını ezberlediğini ve böylece re'y ehlinin görüşlerini öğrendiğini söylemiştir.²⁵ Re'y ehlinin fikhını öğrendikten sonra Şâfiî ve Mâlik'in de fikhını almıştır.²⁶ Buhârî sekiz sefer Bağdat'a gitmiş ve her seferinde Ahmed b. Hanbel ile görüşüp ilim teatisinde bulunmuştur. En son görüşmesinden sonra vedalaşırken imam Ahmed ona: Ey Ebâ Abdillâh! İlmi ve insanları bırakıp Horasan'a mı gidiyorsun? demiştir.²⁷

Buhârî böylece döneminin bütün fıkıh ekollerinin fikhını almış, müstakil olarak, kendine özgü yeni bir fikhî görüş ortaya koyma gücüne erişmiştir. Nitekim hem ehl-i re'y'in istinbat yollarını ve derin analiz yapma becerisini almış hem de ehl-i hadisin hadislere dayanarak ehl-i re'ye getirdikleri tenkitlere muttali olmuştur. Bu da Buhârî'nin mümtaz bir bakış açısına ve kendi içtihiyâyla eriştiği bir fikhî görüşe sahip olmasına yardımcı olmuştur. Özellikle de Buhârî, mezhep mukallitlerinin donuklaşmasının olmadığı, ulemanın ilmî araştırma yaparak deliller muvacehesinde başka müçtehitlere muvafakat ya da muhalefet ettikleri bir dönemde yaşamıştır.²⁸ Bu da Buhârî'nin özgür düşünme ve içtihat yapma fırsatını tanımıştır.

Muasırı olan âlimler de sonraki dönem âlimleri de Buhârî'nin fakihiğini ikrar etmişlerdir. Ebû Recâ' Kuteybe'ye sarhoş kişinin yaptığı boşamanın geçerli olup olmadığı sorulmuş, o da Buhârî'ye işaret ederek: Bak! Allah, Ahmed b. Hanbel, İbnü'l-Medîni ve İshak b. Râhûye'yi sana gönderdi, diye cevap vermiş, Buhârî'nin fıkıhta bu üç âlime bedel olduğunu belirtmiştir. Nuaym b. Hammâd ve Yakub b. İbrahim ed-Devrakî de Buhârî için "bu ümmetin fakihi" derlerdi. Mekke uleması

24 Zehebî, a.g.e. 401.

25 Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e. 18. Zehebî, a.g.e. 408.

26 bkz. Nureddin İtr, *Mecelletü's-Şeri'ati ve'd-Dirâsâti'l-İslamiyye*, (4 Rabiu'l-Evvel 1406).

27 Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e. 22.

28 bkz. Nureddin İtr, a.g.m.

da onun hakkında “bizim imamımız, fakihimiz ve Horasan’ın fakihî” derlerdi.²⁹ Ahmed b. Ebubekir el-Medîni “Bize göre Buhârî Ahmed b. Hanbel’den daha fakih ve daha derin görüşlüdür demiştir. Bunu üzerine hazirundan biri bu hususta haddi aştığını söyleyince de Ahmed bir adım daha ileri giderek şu cevabı vermiştir: Eğer İmam Mâlik’e erişsen ve onunla Buhârî’nin yüzüne baksaydın “bu ikisi fıkhta ve hadiste birdirler” diyecektin.³⁰ Ahmed b. Hanbel’in oğlu Abdullah babasının Buhârî hakkında “Horasan onun gibisini çıkarmamıştır” dediğini rivayet etmiştir. Bendâr da onun “Fakihlerin efendisi” olduğunu söylemiştir.³¹

Buhârî’nin fikhî görüşlerini *Ref‘u’l-yedeyn fi’s-salât, Kitâbü’l-Kırâ’e halfe’l-imâm, el-Eşribe, el-Hibe* gibi eserlerinde müstakil konularda görmek mümkün olsa da bunlar belli bazı fıkıh konularıyla alakalıdır. Buhârî bir bütün olarak fikhî görüşlerini *Sahîh*’inin bab başlıklarında ortaya koymuştur. Nitekim Buhârî bir muhaddis olarak yüzbinlerce hadis arasından seçip derlediği *Sahîh*’ini sadece bir hadis rivayet kitabı ötesinde, hadisten çıkarılacak ahkâma da “terceme” adı verilen bab başlıklarında yer vererek telif etmiştir. Böylece Buhârî kendine özgü bir üslupla hadisle fikhî mezcetmiştir.³² Bunun için de âlimler arasında “Buhârî’nin fikhî bab tercemelerindedir” sözü şüyu bulmuştur. Tabi burada Buhârî sadece fıkıh ilmiyle alakalı değil hadisin ihtiva veya delalet ettiği itikat, tefsir, ahlak, siyer vs. herhangi bir meseleyle ilgili istinbatlara da yer vermiştir. Bu yönüyle Buhârî hadisin rivayetini yaparken dirayetini, fikhü’l-hadisi de kitabına yansıtmış, bununla da kalmayıp kendine özgü istinbatlar yaparak fıkha dair hükümlere de yer vermiştir. Binaen aleyh Buhârî’nin fikhü’l-hadis çabasını önceleyip onun bir fakih olmadığı yönündeki iddiaların tutarlı bir delile dayanmadığı kanaatindeyiz.³³

29 Zehebî, a.g.e. 418-425.

30 Hatîb el-Bağdâdî, a.g.e. 19.; Zehebî, a.g.e. 420.

31 Zehebî, a.g.e. 421-422.

32 Mehmet Eren, Buhârî’nin Sahîh’inde Re’y Ehline İtiraz Ettiği Bazı Meseleler, (*Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2003), c. 5, s. 15, ss. 161-162.

33 bkz. Hamit Sevgili, *İmâm Buhârî’nin Fıkıh Anlayışı*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 34-36.; Mehmet Bilen, Buhârî’nin Fakihliği Meselesi, (Diyarbakır: *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004), Cilt VI. Sayı 2, 52.

Bu yönüyle Buhârî bu eserinde başka hadis kaynaklarında olmayan kendine has bir metot izlemiş, sadece sahih hadis ihtiva etmesiyle yoğun bir teveccühe mazhar olan kitabına ayrıca bir imtiyaz daha kazandırmıştır. Bunun için de herhangi bir hadisi bir bütün olarak bir yerde zikretmek yerine ihtiva ettiği farklı hükümler adedince parçalara bölerek ayrı bablarda zikretmeyi tercih etmiştir. Tekrara düşmemek için de istisnalar hariç, hadisi her babda ayrı bir rivayet senediyle nakletmiştir.³⁴ İmam Nevevî'nin ifadesiyle Buhârî, bir hadis metni kitabını telif etmenin ötesinde hadislerden ahkâmın nasıl istinbat edileceğini ortaya koymayı amaçlamıştır.³⁵

İmâm Nevevî, *el-Camiu's Sahîh*'in yazılma nedeninin sadece sahih hadisleri yazmaktan ibaret olmadığını, aynı zamanda bunlardan istinbâtlarda bulunmak, bab başlıklarından amaçladığı usûl ve furû konusundaki görüşlerine deliller getirmek olduğunu ifade etmektedir. Nevevî, Buhârî'nin mükerrer hadislere bolca yer vermesini, birçok hadisin senedini zikretmemesini ve bazı hadislerin ise sadece metnini vermesini bu nedene bağlamaktadır. Yine birçok yerde hadislerle birlikte âyetlerin de zikredilmesi, bazı yerlerde sadece âyetlerle yetinilmesi, bazı yerlerde ise sadece bâb başlıklarının zikredilmesinin bu amaca yönelik olduğunu söylemektedir. Nevevî, bu tespiti yaptıktan sonra, farklı fıkıh konularında aynı hadisin delil olarak kullanılmasının fakihlerin üslûbu olduğunu belirtmektedir.³⁶

Bir kısmına işaret ettiğimiz Buhârî'nin *Sahîh*'indeki bab tercemelerine derç ettiği fikhî görüşleri öteden beri âlimlerin dikkatini celp etmiştir. *Sahîh* üzerine yazılmış onlarca şerhlerde şârihler bab tercemelerine ayrı bir ehemmiyet vermiş ve Buhârî'nin hem fıkhu'l-hadisini hem fikhî görüşlerini okumaya çalışmışlardır.

Bazı araştırmacılar *el-Câmiu's-Sahîh* üzerine kaleme alınan beş yüz yirmi yedi çalışma tespit ettiğini, bunların iki yüz ellisinin şerhlerden oluştuğunu belirtmektedir. Diğer tarafta sadece bab başlıklarını ele alan özel kitaplar telif edilmiştir. Bab başlıkları üzerine ilk çalışmayı 442/1050'de vefat eden Endülüs

34 Nureddin İtr, a.g.m. 61.

35 Nureddin İtr, a.g.m. 68-70.

36 Yahya b. Şeref Muhyiddin en-Nevevî, *Mâ Temessu İleyhi Hâcetü'l-Kârî li Sahihi'l-Buhârî*, thk. Ali Hasan Ali Abdulhamîd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), 51-52.

muhaddisi Ahmed b. Raşık yapmış,³⁷ Sadece bu konuyla alakalı 20 müstakil eser yazıldığı tespit edilmiştir. Bunların bir kısmı matbu olup tedavülde mevcut iken bir kısmı da mahtut olarak muhafaza edilmektedir. Diğer bir kısmı ise kaynaklarda ismi geçtiği halde tedavülde olup olmadıkları bilinmemektedir³⁸. Bunlardan baskısı yapılmış ve tedavülde mevcut olanlardan Nâsiruddîn İbnu'l-Müneyyir'in (h. 620-683) *el-Mütevâri 'ala Ebvâbi'l-Buhârî* isimli eseri, Şah Velîyü'llah e'd-Dihlevî'nin (h. 1114-1176) *Şerhu Terâcimi Ebvâbi'l-Buhârî* isimleri eseri, Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî'nin *Feyzü'l-bârî* isimli eseri örnek verilebilir.³⁹ Nureddin Itr da el-İmamü'l-Buhârî ve Fıkhu't-Terâcimi fî Câmi'ihî's-sahîh ismiyle bir makale yazmış ve bu hususta yapılmış çalışmaları analiz etmiştir. Özellikle *Sahîh*'in bab tercemelerinin kategorize edilmesi hususu üzerinde durmuş, daha önce yapılmış olan kategorilere bazı eleştiri getirdikten sonra kendisi özgün bir kategori ortaya koymuş ve örneklerle detaylandırmıştır.⁴⁰ Günümüzde ümmet coğrafyasının farklı ülkelerinde Buhârî'nin *Sahîh*'inin bab başlıkları ve diğer farklı yönleriyle birçok akademik çalışma yapılmaya devam edilmektedir.⁴¹

2.3. Buhârî'nin Usûl-ı Fıkhu

İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eseri, ilk müdevven fıkıh usûlü kitabı olarak kabul edilmekle beraber, bu ilmin sistematize edilip kavramların tam olarak yerleşmesi sonraki dönemlere dayanmaktadır. Ancak fıkıh alanında eser ortaya koyan her bir müellif, zorunlu olarak bir usûl takip etmiştir. İmâm Buhârî de bu dönem öncesi yaşamasına rağmen fikhî içtihatlarına yer verdiği *el-Câmiu's-sahîh* adlı eserinde bir fıkıh metodolojisini takip etmiştir. Buhârî, *el-Câmiu's sahîh*'te usta bir dille kaleme aldığı bab başlıklarında usûl terimlerinin çoğunu, yerleşik usûl anlamının aynısı yahut benzeri ifadelerle kullanmıştır. Buhârî'nin fikhî ictihâdlarını ortaya koyarken

37 Kemal Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, (Kayseri: Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî, Uluslararası Sempozyum, 1996), 61.

38 Bkz. Fayiz Mustafa Astile, Şah Velîyü'llah ed-Dihlevî'nin Şerh-u Terâcimi Ebvâbi'l-Buhârî eserine yaptığı tahkik, (Suriye: Daru't-Takva, I. Baskı, 2018), 31-33.; Nâsiruddîn İbnü'l-Müneyyir, *el-Mütevâri 'ala Ebvâbi'l-Buhârî* kitabının Daru'l-Kemali'l-Müttehîde'nin tahkikine dair mukaddimesi, (Suriye: Daru'l-Minhaci'l-Kavîm, I. Baskı, 2023), 24-28.

39 Nureddin Itr, a.g.m. 68-71.

40 Nureddin Itr, a.g.m.

41 Bkz. İbnu'l-Müneyyir, a.g.e. 26-28; Fayiz Mustafa Astile, a.g.e. 34-35.

takip ettiği usûlü, bazen bu hususta oluşturulan bölümler ve bu bölümlerde zikrettiği bab başlıklarındaki açık ifadelerinden öğrenebilmekte, bazen de müteferrik bölümlerde ictihâdlarını ortaya koyduğu bab başlıklarından anlayabilmekteyiz. Örneğin, *el-Câmiu's-sahîh*'te müstakil olarak oluşturulan Kitâbü'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne ve Kitâbu Ahbâri'l-Âhâd bölümleri birer usûl konularını oluşturmaktadır.⁴²

Buhârî'nin usûle dair görüşleri hususunda da özel çalışmalar yapılmıştır. Sa'd b. Nasır b. Abdülazîz eş-Şisrî, Ârâü'l-İmami'l-Buhârî Min Hilâli Terâcimi Sahîhihi,⁴³ Abdü'l-Mecîd Mahmud Abdü'l-Mecîd,⁴⁴ Usûlü'l-Fıkhi 'İnde-'l-İmâmi'l-Buhârî Mustanbeteten Min Sahîhihi⁴⁵ gibi çağdaş çalışmalar verilebilecek örneklerden bazılarıdır.

2.4. Buhârî'nin Mezhebi

Yukarıda özetle yaptığımız nakillerden Buhârî'nin bir muhaddis olmasının yanı sıra kendine özgü bir usûl ile içtihat yapan bir fakîh olduğu sonucuna varmak mümkündür. Malum olduğu üzere Ehl-i Sünnet dairesi içerisinde bulunan ve tarih içerisinde tedvin edilip günümüze kadar yaşayan dört fikhî mezhep mevcuttur. Diğer bazı mezhepler ise tarihin seyri içerisinde inkıraza uğramıştır. Buhârî'nin bu dört mezhepten birine müntesip mi olduğu ya da mutlak müçtehit mi olduğu konusunda âlimler ihtilaf etmiştir. Buhârî'nin sahip olduğu şöhret ve ilmi otorite sebebiyle olsa gerek her dört mezhep müntesipleri, Buhârî'yi kendi mezheplerine müntesip olduğunu ileri sürmüş ve iddiasına dair deliller serdetmişlerdir.

Tâcüddîn İbn Sübkî, (h. 771) *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*'sında Buhârî'nin, Za'ferânî, Ebû Sevr, Kerâbisî gibi Şâfiî hadisçilerden hadis dinlediği, Şâfiî mezhebinin önemli fakîhlerinden olan Humeydî'den Şâfiî fikhını öğrendiğine

42 Sevgili, a.g.e. 59.

43 Bkz. *İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi Dergisi*, Sayı 25.

44 Dr, Kahire Üniversitesi, Şeriat Fakültesi Öğr. Gör.

45 *Merkezü'l-Bühûsi ve'd-Dirâsâti'l-İslamiyye*, yıl 7, Sayı 21, s. 97-156.

dayanarak Buhârî'yi Şâfiî fukahâsından saymıştır.⁴⁶ Muhammed b. Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Henâbile* eserinde Buhârî'nin Ahmed b. Hanbel'e talebelik yapmasını delil göstererek kendisini Hanbelî fukahâsından saymıştır.⁴⁷ Mâlikîler Buhârî'nin *el-Muvatta*'dan yaptığı rivâyetleri delil göstererek Buhârî'yi Mâlikî fukahâsından saymışlardır. Hanefiler de Buhârî'yi *el-Câmiu's-sahîh*'i yazmasına teşvik eden kişinin, Buhârî'nin hocası ve Hanefî fakîhlerinden İshâk b. Râhûye olduğunu delil göstererek Buhârî'yi Hanefî mezhebinden saymışlardır. Bu arada İmâm Buhârî'nin kıyâsa karşı olduğu algısından hareketle onu Zâhirîliğe nispet edenler de olmuştur. Oysa İmâm Buhârî'nin çağdaşı olan Dâvud ez-Zâhirî (ö. 270) ile görüştüğü yahut eserlerine vâkıf olduğuna dair hiçbir bilgi bulunmamaktadır.⁴⁸

Kanaatimizce bu iddialar tutarlı değildir. Zira *el-Câmiu's-sahîh* incelendiğinde Buhârî'nin muayyen bir mezhebin usûl ve prensiplerini referans olarak kabul etmediği görülecektir. Buhârî'nin “ihtiyaç duyulup da Kur'ân ve sünnette olmayan bir şey bilmiyorum,” ifadesi diğer müctehid imâmlar gibi doğrudan Kur'ân ve sünneti referans olarak kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Ebû Fâris, Buhârî'nin ne fetvâlarında ne de *el-Câmiu's-sahîh*'teki bâb başlıkları ve diğer eserlerinde muayyen bir mezhebe bağlanmadığını, her bir mezhep imâmı ile uyduğu anlar olduğu gibi muhâlefet ettiği anların da olduğunu, şer'î hükümlerin istinbâtında delillerin sıhhat ve kuvvetini gözettiğini, vardığı sonuçların herhangi bir mezhep imâmına mutâbakat ya da muhâlefet edip etmediğini önemsemediğini belirtmektedir.⁴⁹

Şârihleri de genellikle Buhârî'nin bir müctehid olduğu ve kendi kapasitesiyle hüküm çıkarma yeteneğine sahip olduğunu belirtmişlerdir. Buhârî'nin içtihadı, mezheplerin görüşlerine dayalı olmaktan ziyade, delillerin ortaya koyduğu doğrulara dayanmaktadır. O, mezheplerin görüşlerine uyup uymadığı ile

46 Tacü'ddin Abdülvahhab b. Takiyyü'ddin es-Sübkî, *Tabakatu's-Şafiyye el-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanahî –Abdü'l-Fettah Muhammed el-Huluv, 2/213, (Hecer Neşriyat, II. Baskı), 1513.

47 Muhammed b. Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Henâbile*, (Beyrut: es-Sünnetü'l-Muhammediyye Matbaası, 1952), 1/375.

48 Bkz. Sevgili, a.g.e. 35-36.

49 Sevgili, a.g.e. 35.

ilgilenmemiş, daha çok hadislerin ve nasların ışığında hüküm vermeyi tercih etmiştir.⁵⁰

Buhârî'nin ortaya koyduğu usûl ve prensiplerin büyük ölçüde diğer mezheplerin usûl ve prensipleri ile paralellik arz etmesi, fıkıh ilminin doğal bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'i incelendiğinde, Buhârî'nin hiçbir mezhebe mensup olmadığı görülecektir. Buhârî, bazı meselelerde değişik mezhep imâmlarıyla ittifak ettiyse de birçok meselede ictihâdı farklı olmuştur. Nitekim diğer müctehid imâmlar da usûl ve birçok furû meselelerinde ortak görüş bildirmişlerdir. Bu durum sonraki müctehidin önceki müctehide bağlı olduğunu göstermemektedir. Buhârî'nin, hadisi tedvîn çalışmalarının tekâmül evresinde yaşayıp buna önemli katkı sağlaması, ayrıca diğer mezhep imâmlarından sonra gelip onların görüşlerine vâkıf olup toplu değerlendirme imkânı bulması, onu diğer mezhep imâmlarına göre avantajlı konuma getirmiştir. Zira tüm mezhep imâmlarının ittifakı; “Hadis sabit ise benim mezhebimdir” şeklinde olmuştur.⁵¹

Binaenaleyh Buhârî'nin mutlak müctehid derecesinde olduğunu söylemek mümkündür. İttifak ile kabul edildiği üzere mutlak müctehit derecesine ermiş bir âlimin bir başka müctehidi taklit etmesi caiz olmadığına göre⁵² Buhârî'nin herhangi bir müctehidi taklit etmesi söz konusu değildir. Buna göre Buhârî herhangi bir mezhebe mensup olmayıp kendine özgü bir menhec ve usûl ile içtihat yaparak ahkâmı istinbat etmiş ve kendi fıkıhıyla amel etmiştir.

Sonuç

İmâm Buhârî, fıkıh, tefsir ve kelâm gibi temel İslam ilimlerinde önemli bir mevkiye sahip olmakla beraber şüphesiz ki en büyük derinliği ve şöhreti hadis alanındadır. Cumhur ulema hadis alanında Buhârî'nin zirve şahsiyet olduğunda ittifak

50 Ayşe Gürel, *Sahîh-i Buhârî'nin Bab Başlıklarındaki Fikhî Kaideler*, (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2025), 90.

51 Sevgili, a.g.e. 36-41

52 Bkz. Hâlid b. Müsâid b. Muhammed er-Ruveytî', *et-Temehzüb* (Riyad: Dâru't-Tedmiriyye, Doktora Tezi, I. Baskı 2013) 1/351-352.; Mahfûz b. Ahmed b. Hüseyin Ebu'l-Hattab el-Kelvezânî el-Hanbelî, (h. 432-510) *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkıh*, (Mekke: Merkezu'l-Buhûsi'İlmî ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Daru'l-Medenî Yayınevi, I. Baskı 1985), 4/408.

etmişlerdir. Mütөөddit alanlarda onlarca eser telif etmekle beraber Buhârî'yi zirveye oturtan eseri şüphesiz ki kısa adıyla *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eseridir.

Buhârî, bu eserine muhaddisliğinin yanı sıra kelam, usul, tefsir, zühd-ahlak ve fıkha dair görüşlerini kendine has bir menhecle yansıtmıştır. Binaenaleyh *Sahîh-i Buhârî* bir hadis kaynağı olmasının yanı sıra bir fıkıh ve fıkıh usulü kitabı olarak da ulemanın ilgisine mazhar olmuştur. *el-Câmiu's-Sahîh* üzerine yazılan eserler adeta bir kütüphane meydana getirmiş, hasseten Buhârî'nin fikhî görüşlerine yer verdiği bâb başlıkları, tarih boyunca fukahanın dikkatlerini celp etmiştir.

Diğer hadis kaynaklarından farklı olarak fıkıh konularına göre tasnife tabi tutulan bu eser, aynı zamanda bir fıkıh kitabı görüntüsü vermektedir. Nitekim İmâm Buhârî hem doğup büyüdüğü hem gezmiş olduğu ilim merkezlerinde hadis ilmi ile birlikte o beldenin hâkim fikhını da öğrenmiş, o dönemde yaygın olan ehl-i re'y ve ehl-i hadis metodlarını hazmetmiştir. Kendi dönemine kadarki fıkıh mirasına vâkıf olan Buhârî'nin bu vukûfiyeti, ilmi birikimine ve bakış açısına ciddi katkı sağlamış, fikhî meseleleri daha geniş bir perspektifte sentezleme imkânını kazandırmıştır.

Buhârî'nin *Sahîh*'inin hemen her bölümünde, özellikle fukaha arasındaki tartışmalı konulara yer vermesi, fıkıh ile ne denli ilgilendiğini ve fıkıh ilmine ne derece vâkıf olduğunu ortaya koymaktadır. Bazı araştırmacıların Buhârî'yi bir fakih olarak değil de sadece fikhü'l-hadise vakıf bir zat olarak değerlendirmeleri de eksik bir değerlendirme olduğu kanaatindeyim. Zira her fakih zaten fikhü'l-hadise vakıf olmak durumundadır. Bir başka ifadeyle fikhü'l-hadise vakıf olmak fakih olmaya mâni değil fakih olmanın bir şartı ve basamağıdır.

Bir müctehitte var olması gereken üstün zekâ, mükemmel hafıza, ahlakî kişilik, fikhî birikim, kabiliyet ve mukâyese gücüne fazlasıyla sahip olan İmâm Buhârî, bu melekelerinin tamamını *el-Câmiu's-sahîh*'e başarılı bir şekilde yansıtmıştır. Bundan dolayıdır ki muasırlarından başlayarak tarih boyunca İslam âlimleri Buhârî'nin büyük bir fakih olduğunu beyan etmişlerdir. *el-Câmiu's-sahîh* şârihlerinin çoğu, Buhârî'nin mutlak müctehit olup ictihâtta bulunduğu hususunda hemfikirdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuda inceleme yapan çağdaş

akademisyenlerin büyük çoğunluğu da bu görüşe sahip olup bizim de vardığımız kanaat bu yöndedir.

Nitekim Buhârî, delil esassından hareket ederek içtihatlarını ortaya koymaya çalışmış, içtihatlarının herhangi bir mezhep görüşü ile örtüşüp örtüşmediğini önemsememiştir. Dolayısıyla Buhârî'nin fikhî yaklaşımları, kendi sistematığı içerisinde bir özgünlük arz etmektedir. Buhârî, pek çok meselede dolaylı olarak kendisiyle farklı görüşe mensup fikhî ekollere itirazlarını da dile getirmiştir. Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'e dâhil ettiği tartışmalı meselelerde re'y ehli ile olan muhalefeti diğer mezhep ekollerine göre daha belirgindir.

Buhârî, içtihatlarını ortaya koyarken kitâb ve sünnet ekseninden hareketle meseleyi çözmeye çalışmış, nassa rağmen re'yin kullanılmasına karşı çıkmıştır. Ancak bazı hadis taraftarı gibi katı bir eserci görüntüsü de vermemiştir. Buhârî, meselelerin çözümünde nassı öncelemekle beraber karşılaşılan bir problem hakkında nassın bulunmaması durumunda aklî istinbât metodlarını kullanmaktan çekinmemiştir. Ancak Buhârî, aklî istinbât metodlarını nassa alternatif bir kaynak olarak değil nassın ruhuyla örtüşmesine dikkat ederek kullanmıştır.

Buhârî'nin sahip olduğu fikhî birikim ve ilmî seviye sebebiyle hemen her dört mezhep mensubu âlimler onun kendi mezhebine müntesip olduğunu iddia etmişse de bu iddialar kabul görmemiş, Buhârî'nin mutlak müçtehit olup, fikhıyla-usulüyle, kendine özgü müstakil bir mezhebe sahip olduğu kanaati hâkim olmuştur.

Ancak Buhârî'nin muhaddisliği, fakihliğini gölgelediğinden olsa gerek arkasından gelen talebeleri ve takipçileri diğer müdevven mezhep imamlarının talebeleri gibi onun fikhını ve usulünü tedvin ederek bir ekol ve mezhep haline getirmemişlerdir. Buhârî'den başka da mutlak müçtehit olup müstakil mezhep sahibi olduğu halde zaman içinde görüşleri bir ekol haline getirilmediğinden inkıraza uğramış müteaddit fukaha mevcuttur. Ancak onların Buhârî kadar ilgiye mazhar olmadığı ve eserleri üzerinde çalışma yapılmadığı da aşîkârdır.

Özellikle; himmetin nasslardan ziyade fıkıh otoritelerinin fetvaları etrafında teksif edilmesi, yeni ve orijinal fetvalar yerine ilmi ameliyenin var olan eserlerin şerh,

haşıye, ihtisar vb. çalışmalara hasredilmesi, içtihat kapısının kapandığının iddia edilmesi, taklitçiliğin hâkim olması gibi sebeplere binaen fikhî çalışmaların birkaç asırdır bir kısır döngü içerisine girmesine sebep olmuştur. Buna karşın özellikle son bir asırdır baş döndürücü bir hızla değişen dünyamızda tıptan ticarete hayatın her alanında ciltler dolusu mesele fikhî çözüm beklemektedir. Ferdi veya heyet marifetiyle çağdaş ulema bu meselelere çözüm getirmek için küçümsenemeyecek bir çaba ortaya koymaktadır. Ancak bu çabalar tarihin seyri içerisinde günün şartları mucibince teşekkül etmiş fetvalar etrafında döndüğünden sadra şifa olduklarını söylemek kolay değildir.

Kanaatimce, günümüzün fikhî meselelerine köklü çözümler getirebilmek adına, şahsi olmasa da kurumsal olarak, müçtehit imamlar dönemine dönerek naslarla yeniden yüzleşmek, içtihat kapısını yeniden aralamak ihtiyaçtan öte zarurettir. Bu minvalde yer yer çalışmaların yapıldığı günümüzde, tarih boyunca ümmet ulemasının tamamının otoritesini kabul ettiği mutlak bir müçtehit olarak İmam Buhârî'nin usûl ve fıkha dair görüşlerinin de diğer müçtehitlerle beraber, müzakereye açılarak alternatif görüşler olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyim. Hatta Buhârî'nin yanı sıra ehl-i sünnet mensubu olan ve tarihin seyri içerisinde inkıza uğramış diğer müçtehit ulemanın görüşlerinin de değerlendirilip müzakereye açılması konuya zenginlik katacak ve manevra alanını genişletmeye vesile olacaktır.

Bu sempozyumu bu yolda atılmış bir adım kılmasını Rabbim'den niyaz ediyorum, düzenleyici tüm hocalarıma can-u gönülden teşekkür ediyorum.

Kaynakça

Astîle, Fayiz Mustafa. *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin Şerh-u Terâcimi Ebvâbi'l-Buhârî eserine yaptığı tahkik*, Suriye: Daru't-Takva, I. Baskı, 2018.

- Bilen, Mehmet. *Buhârî'nin Fakihliği Meselesi*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004.
- en-Nevevî, Yahya b. Şeref Muhyiddin. *Mâ Temessu İleyhi Hâcetü'l-Kârî li Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- er-Ruveytî', Halid b. Müsâ'id b. Muhammed. *et-Temezhüb*, Riyad: Dâru't-Tedmiriyye, Doktora Tezi, I. Baskı 2013.
- es-Sübkî, Şeyhu'l-İslam Ali b. Abdi'l-Kâfi, ve oğlu Tac Abdülvahhab b. Ali, *El-İbhâc Fî Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- es-Sübkî, Tacü'ddîn Abdülvahhab b. Takiyyü'ddîn. *Tabakatü's-Şâfiyye el-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanahî –Abdü'l-Fettah Muhammed el-Huluv, Hecer Neşriyat, II. Baskı.
- ez-Zehebî, Şemsü'ddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Müessesetü'r-Risale, 3. Baskı, 1985.
- el-Kelvezânî, Mahfuz b. Ahmed b. Hüseyin Ebu'l-hattab el-Hanbelî, *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkıh*, Mekke: Merkezü'l-Buhûsi İlmî ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Daru'l-Medenî Yayınevi, I. Baskı 1985.
- el-'Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer, *Hedyü's-Sârî Mükaddimetü Fethi'l-Bârî*, el-Mektebetü'l-Selefiyye, Mısır 1370.
- el-A'zamî, Muhammed Mustafa. "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd* (Târîhu Medîneti's Selâm). Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- El-Mevsû'atü'l-Kuveytiyye*, Kuveyt: Kuveyt Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı, Daru's-Selâsil.
- Eren, Mehmet. *Buhârî'nin Sahih'inde Re'y Ehline İtiraz Ettiği Bazı Meseleler*, Dini Araştırmalar, Ocak-Nisan 2003.

- Görmez, Mehmet. “Fıkhu’l-Hadis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, , İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Gürel, Ayşe. *Sahîh-i Buhârî’nin Bab Başlıklarındaki Fıkhi Kaideler*, Bilecik: Şeyh Edebali Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2025.
- Itr, Nureddin. *el-İmamü’l-Buhârî ve Fıkhu’t-Teracimi fî cami’ihi’s-Sahih*, Mecelletu’ş-Şeri’ati Ve’d-Dirasati’l-İslamiyye, 4 Rabi’ul-Evvel 1406.
- İbn Ebi’l-İzz, Ebü’l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî. *Şerhu’l-‘Akîdeti’t-Tahâviyye*, Beyrut: Müessestü’r-Risâle, 1997.
- İbn-i Kayyım el-Cevziyye, Muhammed bin Ebi Bekr. *Medâricü’s-Sâlikîn Beyne Menâzili İyyake Na’budu ve İyyake Neste’in*, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l’Arabî, 1996.
- İbn Manzûr, Muhammed Bin Mûkarrem b. Ali. *Lisan’ül-Arab*, Fıkıh Maddesi, Beyrut: Dar-u Sadır, H. 1414.
- İbnü’l-Müneyyir, Nâsiruddîn. *el-Mütevâri ‘ala Ebvâbi’l-Buhârî kitabının Daru’l-Kemali’l-Müttehîde’nin tahkikine dair mükaddimesi*, Suriye: Daru’l-Minhaci’l-Kavîm, I. Baskı, 2023.
- İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi Dergisi, Sayı 25.
- Kandemir, M. Yaşar. “el-Câmiu’s-Sahîh” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Merkezü’l-Bühûsi ve’d-Dirâsâti’l-İslamiyye Dergisi, yıl 7, Sayı 21, S. 97-156.
- Muhammed b. Ebî Ya’lâ, *Tabakâtu’l-Henâbile*, Beyrut: e’s-Sünnet’ül-Muhammediyye Matbaası, 1952.
- Sandıkçı, Kemal. *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Kayseri: Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî, Uluslararası Sempozyum.
- Sevgili, Hamit. *İmam Buhârî’nin Fıkıh Anlayışı*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

- Tüveycirî, Muhammed Bin İbrahim. *Mevsû'atu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Baskı yeri yok: Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, 2009.
- Zelmî, Mustafa İbrahim. *Usûlü'l-Fıkh fî Nesîcihi'l-Cedîd*, Erbil: Mektebü't-Tefsir, 2015.
- Zeydân, Abdülkerim, *El-Medhal li Diraseti's-Şeri'atil-'l-İslamiyye*, Müessesetü'r-Risâle Naşirûn, Beyrut 2006.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhul-'l-İslâmî ve Edilletuh*. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 2013.
- Zühaylî, Muhammed. *Merci'il-Ulûmi'l-İslamiyye*, Dımeşk: Daru'l-Mustafa, 2010.

المذهب النحوي عند الإمام البخاري

Hüseyin Elmhemit*

ملخص

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد: فيركز هذا البحث على دراسة المذهب النحوي عند الإمام البخاري، من خلال استعراض اهتمامه باللغة العربية في صحيحه، وتحليل القضايا النحوية التي تناولها، وتحديد مدى تأثره بأحد المذهبين النحويين: البصري أو الكوفي. تنبع أهمية البحث من الدور الكبير للغة العربية في فهم النصوص الشرعية، حيث كان الحفاظ على دقة الألفاظ عاملاً أساسياً في توثيق الحديث الشريف، مما جعل علماء الحديث يولون النحو أهمية خاصة لضبط الرواية وضمان صحتها.

يستعرض البحث علاقة علم الحديث باللغة العربية، ومدى إلمام الإمام البخاري بالنحو، إذ تشير المواضع التي أبدى فيها اهتماماً بالقضايا اللغوية إلى وعيه العميق بأهمية اللغة في حفظ الحديث. كما يناقش البحث مدى تأثره بالمدرسة النحوية البصرية أو الكوفية، من خلال تحليل نماذج نحوية وردت في صحيحه، ودراسة اختياراته اللغوية وموقفه من الخلافات النحوية، مما يساهم في تحديد ملامح منهجه النحوي. كما يتناول البحث أسلوب البخاري في تصحيح الألفاظ وضبط الروايات، ويبرز دوره في معالجة الأخطاء اللغوية التي قد ترد في النصوص الحديثية.

ويخصص البحث جزءاً لدراسة القضايا النحوية التي ناقشها الإمام البخاري ضمن الأحاديث، من خلال تحليل مواضع تضمنت مسائل نحوية صريحة، وإبراز منهجه في تصحيح اللحن والخطأ اللغوي. يكشف البحث عن مدى تأثير الدقة اللغوية في صياغة الحديث ونقله، موضحاً كيف ساهم البخاري في الحفاظ على سلامة اللغة العربية ضمن نصوصه الحديثية.

* Assist Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, hud.kk51@gmail.com, orcid.org/0000-0002-3630-5215

يخلص البحث إلى أن الإمام البخاري لم يكن مجرد ناقل للأحاديث، بل كان عالماً ذا اهتمام واضح بقواعد اللغة العربية، مما انعكس على أسلوبه في التوثيق والتصحيح. كما يقدم البحث توصيات لمزيد من الدراسات حول العلاقة بين علم الحديث والنحو، وأثر ذلك في حفظ التراث اللغوي والحديثي للأمة الإسلامية.

The Grammatical School of Thought in Imam al-Bukhari's Approach

Hüseyin Elmhemit*

Abstract

This research focuses on studying the grammatical school of thought in Imam al-Bukhari's approach by examining his attention to the Arabic language in his Sahih, analyzing the grammatical issues he addressed, and determining the extent of his influence by either of the two major grammatical schools: the Basra or the Kufa. The significance of this study arises from the crucial role of the Arabic language in understanding religious texts. The precision of wording was a fundamental factor in the authentication of hadith, leading hadith scholars to place great importance on grammar to ensure accurate transmission and reliability.

The research explores the relationship between hadith scholarship and the Arabic language, as well as Imam al-Bukhari's expertise in grammar. The instances where he showed a keen interest in linguistic matters indicate his deep awareness of the importance of language in preserving hadith. Furthermore, the study examines the extent of his inclination toward the Basra or Kufa school by analyzing grammatical examples found in his Sahih, reviewing his linguistic choices, and assessing his stance on grammatical disputes. This contributes to defining the features of his

* Assist Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, hud.kk51@gmail.com, orcid.org/0000-0002-3630-5215

grammatical methodology. Additionally, the research investigates al-Bukhari's approach to correcting words and ensuring the accuracy of narrations, highlighting his role in addressing linguistic errors that might appear in hadith texts.

A section of the research is dedicated to studying the grammatical issues that Imam al-Bukhari discussed within the hadiths, by analyzing instances that explicitly involve grammatical matters and illustrating his method in correcting linguistic mistakes. The study reveals the extent to which linguistic precision influenced the formulation and transmission of hadith, demonstrating how al-Bukhari contributed to maintaining the integrity of the Arabic language in hadith texts.

The research concludes that Imam al-Bukhari was not merely a transmitter of hadith, but also a scholar with a clear interest in Arabic grammar, which was reflected in his documentation and correction methods. The study also provides recommendations for further research on the relationship between hadith studies and grammar and its impact on preserving the linguistic and hadith heritage of the Islamic tradition.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد: فإن الإمام محمد بن إسماعيل البخاري (870/194) يُعتبر من أبرز الشخصيات في الأمة الإسلامية، ومن العلماء البارزين في مجال الحديث الذين وصلوا إلى أعلى مستويات الدقة والإتقان والحفظ. لقد ارتفعت مكانته في نفوس العلماء والباحثين في أنحاء العالم الإسلامي، فقد جمع بين عمق العلم، وسعة الرواية، حتى أصبح صحيحه الكتاب الأعظم بعد كتاب الله تعالى، وأصبح مجموعات الأحاديث التي دوّنها المسلمون، ولا تزال مكانة الجامع الصحيح راسخة في ذاكرة الأمة الإسلامية، حيث اعتمد عليه الفقهاء والمفسرون والمحدثون وسائر العلماء، وأصبح مرجعاً أساسياً لجميع دارسي السنة، وركناً أساسياً في بناء التراث الإسلامي.

كان منهج الإمام البخاري في جمع الصحيح يتميز بأقصى درجات الدقة في اختيار الروايات، حيث كان يهتم ليس فقط بإسناد الروايات، بل أيضًا بمحتوى المتن، وقد أبدى اهتمامًا بالغًا بصحة الألفاظ، ووضوح التعبير، ودقة اللغة، مُدركًا أن اللغة هي الوعاء الذي يحمل المعنى، وأن أي خلل في بنائها قد يؤثر على فهم الحديث ويُضعف من مصداقيته. ولهذا السبب أظهر البخاري اهتمامًا واضحًا باللغة العربية بما في ذلك النحو والصرف والمعاني، ولم يكن هذا الاهتمام مجرد أمر ثانوي أو عرضي، بل كان جزءًا أساسيًا من منهجه في التوثيق والتصحيح، وقد أشار العديد من العلماء إلى دقة البخاري في اختيار الألفاظ الأكثر دقة من الناحية اللغوية، وتصحيحه للأخطاء التي قد يرتكبها الرواة عند الخلط بين الألفاظ المتشابهة أو تحريف البنية النحوية أو الصرفية.

ومن هذا المنطلق يأتي موضوع هذا البحث الذي يسعى إلى دراسة المذهب النحوي في منهج الإمام البخاري. يهدف البحث إلى استكشاف وعيه اللغوي كما يظهر في صحيحه، وتحليل اختياراته النحوية، والتعرف على مدى تأثيره بأحد المذهبين النحويين الرئيسيين في التراث العربي: المذهب البصري، المعروف باعتماده على القياس، والمذهب الكوفي الذي يتميز بطابع أكثر مرونة يعتمد على الاستعمال.

وعليه يسعى هذا البحث إلى تقديم قراءة لغوية في تراث حديثي، وإظهار كيف أن إمام الحديث يمكن أن يكون في الوقت ذاته ناقدًا لغويًا دقيقًا، وأن يساهم بشكل عملي في علوم العربية من خلال تطبيق اللغة في سياقها الأصلي والحيوي، ويأمل الباحث أن تكون هذه الدراسة نواةً لأبحاث لاحقة تُعنى بتتبع البُعد اللغوي في تراث المحدثين بشكل عام، وإبراز دورهم في خدمة اللغة العربية وحفظها، إلى جانب دورهم في صيانة الحديث الشريف ونقله بأمانة ودقة.

أهمية البحث

تتجلى أهمية هذا البحث في كونه يتناول الجانب اللغوي والنحوي عند أحد كبار أئمة الحديث، وهو الإمام البخاري، الذي ارتبط اسمه ارتباطًا وثيقًا بصحة الحديث النبوي الشريف، ومن المعلوم أن اللغة العربية ببلاغتها ونحوها وصرفها تُعد أداة رئيسة في فهم النصوص الشرعية، وضبط معانيها، وتحديد مقاصدها. لذا فإن دراسة المذهب النحوي للإمام البخاري تساهم في إبراز وعيه العميق بأهمية اللغة في خدمة السنة النبوية، وتكشف عن جهوده في تصحيح الألفاظ

وضبط الروايات من خلال التزامه بقواعد النحو العربي، الأمر الذي يُظهر تداخلاً مثيراً بين علوم الحديث وعلوم اللغة.

منهج البحث

يعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي حيث يقوم أولاً بوصف المواضيع التي أبدى فيها الإمام البخاري اهتماماً بالنحو داخل صحيحه، ثم تحليل هذه المواضيع من حيث المحتوى اللغوي، والأسلوب، والمنهج، والمواقف النحوية المتنبئة. ويتضمن التحليل تتبع اختياراته النحوية، ومقارنة مواقفه بآراء المدرستين البصرية والكوفية، بغية الكشف عن المرجعية النحوية التي تأثر بها.

الدراسات السابقة

لم أجد دراسة متخصصة تكلمت عن المذهب النحوي لدى الإمام البخاري، نعم درس الدكتور يوسف أبو بكر الخراز في بحث *الدرس اللغوي عند الإمام البخاري*¹ هذه النقطة عرضاً في بحثه، وقد استفدت من البحث كثيراً، وكما أسلفت لا يوجد بحث كامل حول مذهبه النحوي.

الإمام البخاري واللغة العربية

من المعلوم أن علم الحديث يُعدّ من أرفع العلوم في التراث الإسلامي، إذ من خلاله يُحفظ الدين، وتُصان الشريعة، وتُنقل سنة النبي ﷺ إلى الأجيال المتعاقبة، وقد أولى علماء الحديث عناية عظيمة باللغة العربية، واعتبروها من أهم الأدوات التي تمكنهم من التمييز بين الروايات الصحيحة والضعيفة، كما تُعينهم على فهم النصوص، وضبط الألفاظ، ونقد أسانيدها، فالحديث النبوي ليس نصّاً عادياً يمكن تناوله بقدرات لغوية سطحية، بل هو كلام النبي ﷺ الذي ينبغي أن يُفهم بدقة، ويُتلَق بعلم وبصيرة ووعي عميق. ومن هذا المنطلق نشأت علاقة وثيقة بين علم الحديث

1 انظر. يوسف أبو بكر علي الخراز، "الدرس اللغوي عند الإمام البخاري دراسة وصفية تحليلية" كلية الآداب جامعة مصراتة، عدد الرابع، 9.

وعلوم اللغة، لا سيما النحو والصرف والبلاغة، بل وتعدت إلى علم فقه اللغة، والدلالة، ودراسة اللهجات العربية المتنوعة.

ومنذ القرون الأولى أدرك المحدثون أن اللغة العربية ليست مجرد وسيلة لنقل الحديث، بل هي جزء لا يتجزأ من فهمه على الوجه الصحيح، فمعرفة معاني الكلمات وسياقات استخدامها تُعدّ مفتاحاً أساساً لفهم السنة. كما أن استيعاب البنى اللغوية وأساليب العرب في التعبير يُمكّن من الوصول إلى المعاني الدقيقة والمقاصد النبوية. ولهذا كان من النادر أن نجد محدثاً كبيراً لا يمتلك قدرًا وافراً من علوم اللغة، بل إن بعضهم كان في الأصل لغويًا ونحويًا، لا بدافع التفاخر أو التحذلق، وإنما لأن طبيعة علم الحديث تقتضي امتلاك أدوات لغوية عميقة.

ومن أبرز النماذج التي تجلّت فيها هذه العناية اللغوية، شخصية الإمام محمد بن إسماعيل البخاري أحد أعظم علماء الحديث وعلى رأس مؤلفاته: "الجامع الصحيح" المعروف بـ"صحيح البخاري". كان الإمام البخاري نموذجًا للعالم الموسوعي، فلم يكن حافظاً للحديث فحسب، بل كان ملماً بعلم الرجال، والجرح والتعديل، ومنهجية الرواية إلى جانب اهتمامه الكبير باللغة العربية. وكان كثيرًا ما يشرح الألفاظ الغريبة ويوضح معانيها في مواضع متعددة من صحيحه، وهو ما يدل على حس لغوي رفيع المستوى.

لم يكن البخاري يروي الأحاديث على ظاهرها فحسب بل كان يتعامل مع النص النبوي على أنه خطاب معجز يتطلب أدوات خاصة لفهمه، ومن تلك الأدوات إتقانه للنحو العربي، وفهمه الدقيق لدقائق التعبير وأساليبه. وكان أحياناً يقدم تفسيراً لغويًا لكلمة معينة،² أو يستشهد ببيت من الشعر،³ ومثل هذا لا يصدر إلا عن محدث متمكن في اللغة، يدرك أن الرواية ليست مجرد نقل بل هي نقل دقيق للمعنى والسياق والبيان، مع الحفاظ على أصالة النص وروحه.

2 انظر. محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تح. محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، 1422)، 6/18.

3 انظر. محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، 27/2.

ويظهر اهتمام البخاري بالقضايا اللغوية في صحيحه بوضوح، حيث كان كثيرًا ما يعقد أبوابًا فقهية مبنية على مفردات الحديث، مستخرجًا منها أحكامًا دقيقة، مما يدل على أنه كان يتأمل في دلالات الألفاظ ويتعمق في معانيها.⁴ كما حرص على توضيح الكلمات الغامضة التي قد لا يدركها عامة الناس، وكان يشرح ما قد يلتبس من الألفاظ، مستعينًا بأقوال علماء اللغة مما يعكس اطلاعه الواسع على التراث العربي الأصيل.⁵

وكانت معرفته بالنحو خاصة أداة فعالة في استنباطاته الحديثية والفقهية، إذ كان يدرك تمامًا أن تغيير الإعراب قد يؤدي إلى تغيير جذري في المعنى، ولذلك كان يلاحظ اختلاف الروايات من حيث الصياغة والتعبير، ويقدم الرواية الأقرب إلى الفصاحة العربية، وأحيانًا كان يرجح رواية على أخرى استنادًا إلى ترجيح لغوي دقيق، وهو ما يدل على إحساس نحوي مرهف لا يتأتى إلا لمن مارس علوم اللغة وتعمق فيها.

وفي صحيحه، لم يكن البخاري يكتفي بالتحقق من الإسناد وعدالة الرواة، بل كان يولي اهتمامًا كبيرًا بمتن الحديث، وكانت اللغة أداة مركزية في هذا الجانب، فإن وجد ضعفًا في الأسلوب، أو ركابة في السبك، أو خروجًا عن المؤلف في التعبير العربي، كان يتردد في قبول الرواية، وقد يرفضها تمامًا. وهذا المنهج الصارم يدل على أن المحدث لا ينفصل عن اللغوي، وأن علم الحديث لا يمكن أن يُمارَس بمعزل عن علوم اللغة العربية.

وقد تعززت ملكة البخاري اللغوية بفضل نشأته العلمية في مدينة بخارى، التي كانت آنذاك من كبريات الحواضر العلمية في العالم الإسلامي، كما رحل إلى بلاد كثيرة، مثل الحجاز والعراق، وخراسان، والشام، ومصر،⁶ والتقى بعلماء الحديث واللغة على حد سواء، ولا شك أن هذه الرحلات العلمية قد أغنته معرفيًا، ووسعت أفقه في فهم

4 انظر. محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، 164/5.

5 انظر. محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، 173/6.

6 شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تج. بشار عواد معروف (بيروت: الغرب الإسلامي، 2003)، 140/6.

تنوع الأساليب واللهجات العربية. وهذه الخلفية المتنوعة مكّنته من التعامل مع النصوص النبوية بعدسة علمية دقيقة تجمع بين الرواية والدراية، وبين اللغة والمنطق، وبين الحفظ والتحليل.

ومن الأدلة على تمكن البخاري من العربية اجماع المحدثين على أن المشتغل بعلم الحديث يجب عليه أن يقتن العربية، ومن هذا قولهم: "مثل الذي يطلب الحديث ولا يعرف النحو مثل الحمار عليه مخلاة لا شعير فيها"⁷ يقول ابن الصلاح(1245/643): "فحق على طالب الحديث أن يتعلم من النحو واللغة ما يتخلص به من شين اللحن والتحريف ومعرتهما".⁸ ومن الأدلة ما ذكره الدكتور نور الدين عتر أن الإمام البخاري وصل إلى مرتبة الاجتهاد،⁹ ومن صل إلى هذه المرتبة يجب أن يكون على دراسة كاملة بلسان العرب كما ذكر ذلك الأصوليون في كتبهم.¹⁰ وأيضاً اهتمام بعض شيوخ البخاري باللغة منهم علي بن المديني¹¹

وعليه يتضح لنا أن الإمام البخاري لم يكن مجرد ناقل للأحاديث، بل كان عالماً لغوياً من الطراز الأول، متمكناً في لسان العرب، ملماً بعلوم اللغة بجميع فروعها. وقد خلّف لنا إراثاً علمياً زاخراً، يجب أن يُدرس لا من جهة السند والمُتن فقط، بل من جهة اللغة والتعبير أيضاً، حتى نستعيد صورة المحدث الأصيل، الذي لا تنفصل عنده الرواية عن البلاغة، ولا الحديث عن الفصاحة.

المذهب النحوي عند الإمام البخاري

7 أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تح. محمود الطحان (الرياض: مكتبة المعارف، 2011)، 26/2.

8 عثمان بن عبد الرحمن، أبوعمر، تقي الدين المعروف بابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، تح. عبد اللطيف الهميم، ماهر ياسين الفحل (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 327/1.

9 انظر. نور الدين عتر، الإمام الترمذي والموازنة بين جامعة وبين الصحيحين (بيروت: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1970)، 391.

10 انظر. تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى السبكي، لإبهاج في شرح المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، 8/1.

11 انظر. عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تح. أبو قتيبة نظر محمد الفارياي (بيروت: دار طيبة، 2011)، 402/2.

التعريف بالمذهبين النحويين (البصري والكوفي)

نشأ علم النحو العربي من الحاجة إلى صون اللسان العربي من الخطأ والتحريف، خاصة بعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية ودخول غير العرب في الإسلام، وقد أفضت هذه الحاجة إلى السعي لتقعيد اللغة العربية ووضع قواعدها النحوية، وتُنسب أولى المحاولات الجادة في هذا المجال إلى أبي الأسود الدؤلي (688/69)، ويُقال إن الخليفة علي بن أبي طالب وجهه إلى ذلك.¹²

تبلورت المدارس النحوية لاحقاً مع نشوء مراكز العلم الكبرى، وعلى رأسها البصرة التي احتضنت نخبة من العلماء الذين أسسوا منهجاً نحويّاً منظماً عُرف بـ "المذهب البصري"، ويُعد عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي (735/117)، من أوائل النحويين البصريين،¹³ وقد بلغت المدرسة البصرية أوجهاً على يد سيبويه (796/180) مؤلف كتاب *الكتاب*، الذي يُعد المرجع الأعلى للمذهب البصري.

تميّز المذهب البصري بالدقة المنطقية والصرامة في القياس، واعتمد في استخلاص قواعده على القرآن الكريم، والشعر الجاهلي، وكلام الفصحاء من العرب، مع حرص كبير على التحقق من الشواهد ومصادرها، ورفض الشاذ أو ما لا يدخل في القياس المنضبط.

أما المذهب الكوفي فقد نشأ في الكوفة المدينة التي أسست بعد البصرة بوقت قصير وسرعان ما أصبحت مركزاً علمياً لا يقل شأنًا عن البصرة، ومن أوائل المنسوبين إلى هذا المذهب معاذ الهراء (803/187) لكن انطلاقاً من المذهب الكوفي القوي ارتبطت باسم الكسائي (805/189). ويُعد الفراء (822/207) تلميذ الكسائي، المؤسس الحقيقي للمذهب الكوفي من حيث التأصيل والتقعيد والتأليف؛ إذ ألّف كتباً مهمة مثل *معاني القرآن والحدود*.¹⁴ وتميّز المنهج

12 انظر. أحمد شوقي عبد السلام ضيف الشهر بشوقي ضيف، المدارس النحوية (بيروت: دار المعارف، د.ت)، 13.

13 انظر. الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي، أخبار النحويين البصريين، تح. طه محمد الزيني، ومحمد عبد المنعم خفاجي، (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1966)، 26.

14 انظر. الزركلي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 146/8.

الكوفي باتساع دائرة الرواية، وقبول الشواذ، والاعتماد على السماع من العرب، ولو خالف ذلك القياس. قال الأندلسي: "الكوفيون لو سمعوا بيتا واحدا فيه جواز شيء مخالف للأصول جعلوه أصلا وبوبوا عليه بخلاف البصريين"¹⁵ إذأ فقد أبدى الكوفيون مرونة أكبر في قبول تعدد الأوجه الإعرابية، واهتموا باللهجات المختلفة، خصوصا لهجات نجد وحمالة، التي كان البصريون يتحرجون من الاستشهاد بها.

ومن أبرز نحاة الكوفة بعد الفراء، ثعلب (904/291) والأحمر (810/194)، وابن كيسان (912/299)، الذي كان من كبار علماء الكوفة، وقد أخذ عنه المبرد، رغم كونه بصريًا، بعض آرائه. وهذا التداخل بين المدرستين، خصوصا في القرن الثالث الهجري، يدل على تضائل الفجوة بينهما، وقد اعتنى العلماء المتأخرون بجمع مسائل الخلاف بين المدرستين، ويُعد كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين¹⁶ لابن الأنباري من أهم هذه المؤلفات، حيث استعرض فيه قرابة مئتي مسألة، مع عرض رأي كل طرف. كما يُعد كتاب الخصائص لابن جني مرجعا مهما في مناقشة الأصول النظرية للمدرستين، مع ميل منهجي نحو المذهب البصري.¹⁷

وخلاصة القول: إن المذهب البصري يمثل منهجا عقلائيًا تحليليًا يقوم على البناء المنطقي والقياس، في حين يعكس المذهب الكوفي منحى واقعيًا يعتمد على المشافهة والسماع، ويتقبل التنوع اللغوي والاستعمال الواقعي. وقد أثرت البيئتان الفكرتان في كل من المدينتين على مناهج علمائهما؛ فالبصرة كانت أقرب إلى الفلسفة والمنطق، بينما كانت الكوفة مركزا للقرآن والرواية الشفوية.

دراسة النماذج النحوية في صحيح البخاري

¹⁵ محمد الطنطاوي رحمه الله، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، تح. عبد الرحمن بن محمد بن إسماعيل (بيروت: مكتبة إحياء التراث الإسلامي، ٢٠٠٥)، 115.

¹⁶ انظر. عبد الرحمن بن محمد بن كمال الدين الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين (بيروت: المكتبة العصرية، 2003)، 343-1.

¹⁷ عثمان بن جني الموصل، الخصائص (المهينة المصرية العامة للكتاب، د.ت) 1-376.

المثال الأول: قال البخاري تعليقاً على آية ﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة﴾ دين القيمة أضاف الدين إلى المؤنث.¹⁸

وهذا قول أبي عبيدة بن المثنى البصري (824/209) حيث يقول: {حتى تأتيهم البينة} كتب قيمة، العدالة ودين القيمة، أضاف الدين إلى المؤنث.¹⁹ وقد اختلف العلماء في الإضافة في هذه الآية فقد "قال المبرد والزجاج: ذلك دين الملة القيمة، فالقيمة نعت لموصوف محذوف، والمراد من القيمة إما المستقيمة أو القائمة، وقال الفراء: هذا من إضافة النعت إلى المنعوت، كقوله: إن هذا هو حق اليقين [الواقعة: 95] والهاء للمبالغة كما في قوله: كتب قيمة."²⁰ والبخاري ينتصر للمذهب البصري في هذا الموضع.

المثال الثاني: قال البخاري: ((لئلا يعلم أهل الكتاب))²¹ ليعلم أهل الكتاب²²

وقد اختلف النحويون في اللام هل هي صلة زائدة أن أنها مفيدة، فقد قال الكسائي والفراء والزجاج أنها صلة زائدة، والبخاري يأخذ بهذا الرأي ناقلاً عن أبي عبيدة معمر بن المثنى البصري، أما الرأي الثاني فهي أن اللام مفيدة لأن الحكم بأن كلمة من كتاب الله زائدة لا فائدة فيها مشكل وعلى هذا القول تفسر الآية بوجهين الأول على سبيل الاستفهام الإنكاري أي: كيف لا يعلم أهل الكتاب؟²³ والثاني: كما يقول الرازي: "اعلم أن الضمير في قوله: ألا يقدرون عائد إلى الرسول وأصحابه، والتقدير: لئلا يعلم أهل الكتاب أن النبي والمؤمنين لا يقدرون على شيء من

18 محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، 175/6.

19 أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري، مجاز القرآن، تح. محمد فواد سزكين (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت)، 306/2.

20 محمد بن عمر بن فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، التفسير الكبير (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 245/32.

21 الحديد 29/27.

22 محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، 146/6.

23 انظر. محمد بن عمر بن فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 475/29.

فضل الله، وأنهم إذا لم يعلموا أنهم لا يقدرّون عليه فقد علموا أنهم يقدرّون عليه"²⁴ والبخاري هنا يأخذ برأي الأكثرية من البصريين والكوفيين.

المثال الثالث: قال البخاري {فسلام لك أي: مسلم لك إنك من أصحاب النعيم، وألغيت إن وهو معناها كما تقول أنت مصدق مسافر عن قليل إذا كان قد قال إني مسافر عن قليل، وقد يكون كالدعاء له كقولك فسقياً من الرجال إن رفعت السلام فهو الدعاء}، وهذا كلام الفراء بلفظه،²⁵ وههنا المذهب الكوفي.

فقوله تعالى: {فسلام لك} مبتدأ وخبر،²⁶ وقال ابن جرير: "أما أهل العربية فإنهم اختلفوا في ذلك، فقال بعض نحوي البصرة {وأما إن كان من أصحاب اليمين فسلام لك من أصحاب اليمين}²⁷ أي فيقال: سلم لك، وقال بعض نحوي الكوفة: قوله: {فسلام لك من أصحاب اليمين} أي: فذلك مسلم لك أنك من أصحاب اليمين، وألغيت «أن» ونوي معناها، كما تقول: أنت مصدق مسافر عن قليل، إذا كان قد قال: إني مسافر عن قليل، وكذلك يجب معناه أنك مسافر عن قليل، ومصدق عن قليل قال: وقوله: {فسلام لك} معناه: فسلم لك أنت من أصحاب اليمين قال: وقد يكون كالدعاء له، كقوله: فسقياً لك من الرجال قال: وإن رفعت السلام فهو دعاء"²⁸

فمعنى ما قاله الفراء فهو على تقدير أنّ أي: فسلام لك إنك من أصحاب اليمين، والبخاري ينتصر لقول الفراء الكوفي، بخلاف البصريين.

24 انظر. محمد بن عمر بن فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 476/29.

25 يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء، معاني القرآن، تح. أحمد يوسف النجاشي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشليبي (القاهرة: دار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت)، 131/3.

26 أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تح. الدكتور أحمد محمد الخراط (دمشق: دار القلم، د.ت)، 232/10.

27 الواقعة 91/56.

28 محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، تفسير الطبري، تح. الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001)، 381/22.

المثال الثالث: قال البخاري: " {لعل الساعة تكون قريباً} "²⁹ إذا وصفت صفة المؤنث قلت: قريبة وإذا جعلته ظرفاً

وبدلاً ولم ترد الصفة نزعت الهاء من المؤنث، وكذلك لفظها في الواحد والاثنتين والجميع للذكر والأنثى "³⁰

اختلف النحاة في كلمة {قريب} فالفراء يقول: أن العرب تؤنث القريبة ولم يختلفوا في ذلك، وذلك لأنهم

جعلوا القريب خلفاً عن المكان، أما الزجاج فيقول: إنما هي قريب لأن الرحمة والغفران والعفو بمعنى واحد وكذلك

كل تأنيث ليس بحقيقي، أما الأخفش فقال: يمكن أن تكون الرحمة ههنا بمعنى المطر.³¹

بمعنى أن في الآية ثلاثة أقول: الأول أنه أراد الظرف ولو أراد الساعة بعينها كان يجب أن يقول قريبة، وهذا

قول أبو عبيدة، أما الرأي الثاني: أن المعنى راجع إلى البعث أو إلى مجيء الساعة، والثالث: أن تأنيث الساعة غير

حقيقي. والبخاري ينتصر لرأي الفراء دون رأي الأخفش أو الزجاج وهو نقل عن المذهب الكوفي.

المثال الرابع: قال البخاري: في تفسير قوله تعالى: {في جذع النخل} "أي: على جذوع".³²

فهذا الكلام نص عن أبي عبيدة بن المثنى حيث يقول: في جذوع النخل أي: على جذوع النخل.³³ فالكلام عن

إنابة حرف الجر "في" عن "على"، وهذا مسلك الكوفيين. فالبصريون يرون أن حروف الجر لا ينوب بعضها عن

بعض قياساً على حروف الجزم وحروف النصب فهي لا يجوز فيها ذلك، وما أوهم ذلك فهو مؤول ففي هذه الآية

في ليست بمعنى على ولكن شبه المصلوب لتمكنه من الجذع بالحال في الشيء فكأنه في داخل الجذع.³⁴

29 الأحزاب 63/33.

30 محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، 6/ 118.

31 جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تح. عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1422)، 485/3.

32 محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، 6/ 95.

33 أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري، مجاز القرآن، 23/2.

34 عبد الله بن يوسف بن أحمد ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح. مازن المبارك، محمد علي حمد الله (دمشق: دار الفكر، 1985)، 151؛ محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج، الأصول في النحو، تح. عبد الحسين الفتلي (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)، 414/1.

المثال الخامس: قال البخاري: ((مثنى وثلاث))³⁵ "يعني اثنين وثلاثاً وأربعاً ولا تجاوز العرب رباع"³⁶

اختلف في هذه الألفاظ بين البصريين والكوفيين، فالبصريون لا يميزون القياس فيها، أما الكوفيون فيميزون القياس فيها، والمسموع من هذه الألفاظ عشر ألفاظ فقط أحاد وموحد، ثناء مثنى، ثلاث مثلث، رباع مربع، وخمسة وعشار ومعشر، كما اختلف النحاة في صرفها والجمهور على منعها من الصرف بخلاف الفراء الذي أجاز صرفها،³⁷ والبخاري ينقل عن أبي عبيدة البصري مرجحاً قوله على قول الكوفيين.

المثال السادس: قال البخاري: "((حاشى لله)) (31) وحاش، وحاشى تنزيه واستثناء"³⁸

اختلف النحويون في حاشي فهي من الأدوات المترددة بين الحرفية والفعلية، وهي من أدوات الاستثناء، وأكثر النحاة على أنها: "كلمة تفيد معنى التنزيه في باب الاستثناء تقول أساء الرجل حاشى زيد وهي حرف من حروف الجر وضعت موضع التنزيه والبراءة"،³⁹ أما المبرد وابن عطية فقد قالوا أن فعليتها تتعين إذا وقعت بعد حرف الجر كما في هذه الآية، لأن حرف الجر لا يدخل على مثله، فتعين أن تكون فعلاً فاعله ضمير يوسف أي: حاشى يوسف والله جار ومجرور متعلق بالفعل قبله، واللام تفيد العلة أي: حاشى يوسف أن يقارف ما رمت به لطاعة الله ولمكانه منه أو لترفع الله أن يرمى بما رمت به، وفي قول آخر أن حاشي في الآية ليست فعلاً ولا حرفاً وإنما هي اسم مصدرٍ كأنه قيل تنزيهاً لله وبراءة له ولم ينون مراعاةً لأصله الذي نقل منه وهو الحرف.⁴⁰

35 النساء 3/4.

36 محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، 6/ 42.

37 أحمد بن يوسف بن المعروف بالسمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 3/ 562.

38 محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، 6/ 77.

39 أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407)، 2/ 465.

40 أحمد بن يوسف بن المعروف بالسمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 6/ 483.

والبخاري ينتصر للرأي الأول وهو رأي جمهور النحويين بخلاف الفراء وابن عطية الذين قالوا بفعليتها، أو الآخرون القائلون بأنها اسم فعل.

المذهب اللغوي عند الإمام البخاري بين البصرية والكوفية

ذكر صاحب بحث *الدرس اللغوي عند الإمام البخاري* أنه يرى أن الإمام البخاري يميل إلى المذهب الكوفي أكثر من المذهب البصري وذكر هذه الأسباب:

أولاً: رحلات الإمام البخاري الكثيرة إلى الكوفة⁴¹

الكوفة كانت في العصر العباسي أحد أهم المراكز العلمية الكبرى، وخصوصاً في علوم اللغة والحديث والفقه. ومن المعروف أن الإمام البخاري قام برحلات علمية عديدة طلباً للحديث، وكانت الكوفة من أبرز محطاته. وجوده المتكرر في الكوفة جعله على تماس مباشر مع بيئتها اللغوية والعلمية، وأتاح له اللقاء بالعلماء الذين يحملون الفكر الكوفي، مما جعله يطلع عن قرب على طرائقهم في الفهم، ومناهجهم في الاستنباط، بل حتى لغتهم وتفسيرهم للحديث.

لكن هذه الرحلات لا تعني بالضرورة أنه تنبى المذهب الكوفي، بل إنها تفسر فقط مدى اطلاعه عليه وتفاعله معه. فالمجرد من الرحلات لا يُعد دليلاً حاسماً على الانتماء الفكري أو اللغوي.

ثانياً: المنهج الكوفي المعتمد على التوسع في الرواية والقياس⁴²

المدرسة الكوفية في النحو تميل إلى: الاعتماد الأكبر على الرواية: أي أنها تأخذ بالشواهد الكثيرة من كلام العرب، حتى لو وردت من لهجات متعددة، أو كانت قليلة في الاستعمال. والقبول الأوسع للقياس: خاصة في مواضع قد يتحفظ عليها البصريون، الذين يتشددون في القياس بناءً على شروط صارمة.

41 انظر. يوسف أبو بكر علي الخراز، *الدرس اللغوي عند الإمام البخاري دراسة وصفية تحليلية*، 22.

42 انظر. يوسف أبو بكر علي الخراز، *الدرس اللغوي عند الإمام البخاري دراسة وصفية تحليلية*، 22.

وهو يرى أن الإمام البخاري يُظهر ميلاً لهذا النوع من التوسع، خاصة في استخدام الشواهد اللغوية والنقل عن أهل اللغة دون تقييد صارم، وهو ما يتلاءم مع الروح الكوفية.

ثالثاً: اتصاله المباشر بعمد المذهب الكوفي مثل أبو عبيد القاسم بن سلام (838 / 224)⁴³

أبو عبيد القاسم بن سلام من كبار علماء اللغة، وقد كان تلميذاً للكسائي، رأس المدرسة الكوفية، وهو أيضاً من رواد التصنيف في اللغة والقراءات والحديث. البخاري التقى به وتأثر به في كثير من الجوانب العلمية، وكان من رجاله في الرواية، ولكن التأثير بالأشخاص لا يعني بالضرورة التأثير بالمذهب. فالإمام البخاري قد يأخذ عن أبي عبيد حديثاً أو رأياً لغوياً، دون أن يلتزم بمنهجه الكوفي بالكامل.

ومن خلال الاقتباسات الخاصة بالنحو والآراء النحوية التي ذكرناها آنفاً نعلم أن البخاري لا يمكن أن يوصف بأنه بصري أو كوفي بالمعنى الدقيق فهو لا يعتمد منهج مدرسة واحدة في النحو بل يعتمد على كلا المدرستين، فقد ظهر أنه أخذ بالمذهب البصري أو كلاهما الجمهور أربع مرات، كما اعتمد الكوفي أيضاً أربع مرات.

ولكني يمكن أن أقول أن الاعتماد الأكبر من قبل البخاري كان على المدرسة البصرية لا الكوفية، بخلاف ما ذكر أصحاب مقالة *الدرس اللغوي عند الإمام البخاري*، فقد نقل البخاري مئتين وثلاث وتسعين نقلاً لغوياً في صحيحه، هذه الاقتباسات كانت أغلبها في تفسير بعض الكلمات الغريبة أو إيضاح شيء مهم في الآيات التي ذكرها، أو في إيضاح رأي نحوي بشكل مقتضب جداً أو مصدر فعل معين، كان منها مئتين وثمان وأربعين نقلاً لغوياً عن كتاب أبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري مجاز القرآن، وباقي الاقتباسات من كتاب معاني القرآن للفراء إمام الكوفيين، بمعنى أنه نقل عن البصريين أضعاف ما نقل عن الكوفيين.

الخاتمة

43 انظر. يوسف أبو بكر علي الخراز، *الدرس اللغوي عند الإمام البخاري دراسة وصفية تحليلية*، 22.

بعد تتبّع المسائل النحوية واللغوية في "صحيح البخاري" ودراسة استشهادات الإمام البخاري ومصادره، يمكن القول إن منهجه في التعامل مع المسائل النحوية لا يخضع لانتماء صارم إلى أي من المدرستين البصرية أو الكوفية، وإنما يتميز بطابع انتقائي فقط. ومن أبرز النتائج التي توصّل إليها البحث:

إن القول بانحياز البخاري إلى المذهب الكوفي يحتاج إلى مراجعة دقيقة؛ إذ أظهرت النماذج التطبيقية أنه ينتصر للمذهب البصري أو لقول الجمهور في أغلب الأحيان.

أغلب الاقتباسات النحوية واللغوية في "صحيح البخاري" مأخوذة من كتاب "مجاز القرآن" لأبي عبيدة البصري، حيث بلغ عددها نحو 248 نقلاً لغوياً، بينما لم تتجاوز الاقتباسات من كتاب "معاني القرآن" للفراء الكوفي حدود العدد القليل.

رغم تواصله مع بعض أعلام الكوفة وتأثره بهم في بعض المواضع، فإن ذلك لا يدل بالضرورة على تبني كامل للمذهب الكوفي، بل يعكس سعة الاطلاع والتوازن في اختيار الأقوال.

يظهر من تحليل النماذج أن البخاري كان أقرب إلى المنهج البصري من حيث احترامه للقياس المنطقي، وتحفظه من الأقوال الشاذة، وتمسكه بما عليه جمهور العلماء، خاصة في مسائل دقيقة كالإعراب والتفسير اللغوي للآيات.

ويوصي البحث بإعداد فهرس لغوي موضوعي للنقولات النحوية في "صحيح البخاري"، مع بيان مصدرها وانتمائها المذهبي، لتكون مرجعاً للباحثين في الدراسات النحوية التطبيقية. كما يوصي البحث بتشجيع الدراسات المقارنة التي تُعنى بمقارنة المنهج اللغوي عند البخاري مع غيره من أئمة الحديث، مثل مسلم، والنسائي، وأبي داود، لمعرفة الفروقات الأسلوبية والمنهجية.

المصادر والمراجع

ابن السراج، محمد بن السري بن سهل. *الأصول في النحو*. تح. عبد الحسين الفتلي. بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.

ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد. *معني اللبيب عن كتب الأعاريب*. تح. مازن المبارك. محمد علي حمد الله. دمشق: دار الفكر، 1985.

الأملي، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب. *تفسير الطبري*. تح. الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001.

الأنباري، عبد الرحمن بن محمد بن كمال الدين. *الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين*. بيروت: المكتبة العصرية، 2003.

بابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن. *معرفة أنواع علوم الحديث*. تح. عبد اللطيف المميم. ماهر ياسين الفحل. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي. *صحيح البخاري*. تح. محمد زهير بن ناصر الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، 1422.

البصري، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي. *مجاز القرآن*. تح. محمد فواد سزكين. القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت.

البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب. *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع*. تح. محمود الطحان. الرياض: مكتبة المعارف، 2011.

بن جني، عثمان الموصلي. *الخصائص*. الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.

الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. *زاد المسير في علم التفسير*. تح. عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1422.

الخرّاز، يوسف أبو بكر علي. "الدرس اللغوي عند الإمام البخاري دراسة وصفية تحليلية" كلية الآداب جامعة مصراتة.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. تح. بشار عوّاد معروف. بيروت: الغرب الإسلامي، 2003.

الرازي، محمد بن عمر بن فخر الدين. مفاتيح الغيب. التفسير الكبير. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين، 2002.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دار الكتاب العربي، 1407.

السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى. لإبهاج في شرح المنهاج بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

السمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم. الدر المصنوع في علوم الكتاب المكنون. تح. الدكتور أحمد محمد الخراط. دمشق: دار القلم، د.ت.

السيرافي، الحسن بن عبد الله بن المرزبان. أخبار النحويين البصريين. تح. طه محمد الزيني. ومحمد عبد المنعم خفاجي. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1966.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي. تح. أبو قتيبة نظر محمد الفارابي. بيروت: دار طيبة، 2011.

ضيف، أحمد شوقي عبد السلام. المدارس النحوية. بيروت: دار المعارف، د.ت.

الطنطاوي، محمد رحمه الله. نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة. تح. عبد الرحمن بن محمد بن إسماعيل. بيروت: مكتبة

إحياء التراث الإسلامي، ٢٠٠٥.

عتر، نور الدين. الإمام الترمذي والموازنة بين جامعة وبين الصحيحين. بيروت: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

1970.

الفراء، يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي. معاني القرآن. تح. أحمد يوسف النجاشي. محمد علي النجار.

عبد الفتاح إسماعيل الشلبي. القاهرة: دار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.

Şuf'a Hakkının İskatı Bağlamında Buhârî'nin Kanuna Karşı Hile Konusuna Yaklaşımı

Ömer Faruk Habergetiren*

Özet

“Hile-i Şeriyeye” terimi, İslam Hukuk literatüründe ilk dönemlerden itibaren yer alan bir kavramdır. Farklı tanımları bulunsa da bu terim, İslam Hukuk mükteşebatının gelişimiyle birlikte modern hukuktaki “kanuna karşı hile” kavramına denk gelen daha dar bir anlam yüklenerek, “Şekil bakımından hukuka uygun bir işlem vasıta kılınarak yasaklanmış bir neticeyi elde etme kastıyla yapılan muamele” şeklinde tanımlanmıştır. Ancak İslâm hukukunda modern hukuktan farklı olarak hilenin hukukî müeyyidesinin yanı sıra dinî ve ahlâkî sonuçları da tartışılmaktadır. Hukuki işlemin şekil şartlarını taşımasına rağmen arka planda farklı bir amacın güdülmesi, bu konuda yaşanan tartışmanın temelini oluşturmaktadır. İlk dönemlerden itibaren fakihler, uygulanması durumunda sıkıntılı ve sakıncalı durumlar oluşabilecek konularda, kanuna uygun çözüm yolları üretmişlerdir. Bu çerçevede, meşru bir kolaylaştırma amacı ile hukuki yükümlülüklerden kaçınmaya yönelik girişimler arasındaki ayrım, İslam hukuku açısından önemli bir mesele olmuştur. Bu bağlamda, şuf'a hakkının ıskat edilmesi de dikkat çeken bir örnektir. Şuf'a hakkına sahip olan kişinin bu hakkını kullanmasını engellemek amacıyla çeşitli yöntemler geliştirilmiş, işlemler şeklen hukuka uygun bir çerçevede gerçekleştirilirken gerçekte hak sahibinin hakkı ortadan kaldırılmıştır. Buhârî, *Sahîh*'inde şuf'a hakkına dair naklettiği rivayetlerin ardından, isim vermeden “Bazı kimseler” diyerek, bu hakkın ıskatını amaçlayan uygulamaları onaylayanları eleştirmiştir. Bu çalışma, üç ana bölümden

* Doç. Dr. Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, ofhabergetiren@karabuk.edu.tr, orcid.org/0000-0001-9304-6726

oluşmaktadır. Birinci bölümde Hile-i Şeriyye kavramı ele alınarak mezheplerin görüşleri özetlenecektir. İkinci bölümde İslam Hukukunda Şuf'a, Şuf'a hakkı ve bu hakkın kullanımı anlatılacaktır. Üçüncü bölümde ise Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer verdiği hadisler bağlamında, bu hakkın düşürülmesi için farklı yöntemler uygulayanlara yönelttiği eleştirileri ele alınarak konu, hukuki ve ahlaki boyutlarıyla analiz edilecektir.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Buhârî, Şuf'a, Kanuna Karşı Hile

Al-Bukhārī's Approach to Fraud Against Law in the Context of the Annulment of the Right of Shuf'a

Ömer Faruk Habergetiren*

Abstract

The term “al-ḥīlah al-shar’iyyah” has been present in the Islamic legal literature since the early periods. Although there are different definitions of this term, with the development of the Islamic jurisprudence, it has been defined as “a transaction that formally complies with legal requirements but is carried out with the intent of achieving a prohibited outcome”, with a narrower meaning that corresponds to the concept of “fraud against law” in modern law. However, unlike modern law, Islamic law discusses the religious and moral consequences of al-ḥīlah in addition to its legal sanction. The core of the debate is that a transaction, despite meeting the legal requirements, a different purpose is innerly pursued. From the earliest periods, jurists have found solutions in accordance with the law on issues that may cause

* Assoc. Prof. Dr. Karabuk University, Faculty of Theology, ofhabergetiren@karabuk.edu.tr, orcid.org/0000-0001-9304-6726

troublesome and inconvenient situations if implemented. In this framework, the distinction between a legitimate purpose of facilitation and attempts to avoid legal obligations has been an important issue in Islamic law. In this context, the abrogation of the right of shuf'a is a noteworthy example. Various methods were developed to prevent the holder of the right of shuf'a from exercising this right, and while the transactions were carried out in accordance with the law in form, in reality, the right of the right holder was violated. Al-Bukhārī, after narrating the reports about the right of shuf'a in his Sahīh, criticized those who approved of the practices that aimed to abrogate this right by saying "some people" without naming them. This study consists of three main sections in the first place, the concept of al-ḥīlah al-shar'iyyah will be discussed and the views of the sects will be summarized. In the second part, shuf'a in Islamic Law, the right of shuf'a and the use of this right will be explained. Thirdly al-Bukhārī's criticisms against those who apply different methods to reduce this right in the context of the hadiths in his Sahīh will be discussed and the issue will be analyzed with its legal and moral dimensions.

Keywords: Islamic Law, Bukhari, Shuf'a, Fraud Against Law.

Giriş

İnsanoğlu, yaratılışı gereği toplum halinde yaşamak ve hayatını sürdürebilmek için diğer bireylerle iş birliği yapmak zorundadır. Toplumsal yaşamın sağlıklı olarak sürdürülebilmesi, belirli kurallar ve kaidelere uyulmasını gerektirir. Bununla birlikte toplum içerisinde insanlar arasında farklı nedenlerden kaynaklı görüş ayrılıkları ve menfaat çatışmalarının ortaya çıkması da kaçınılmazdır. Bu tür ihtilafları önlemek veya çözmek amacıyla, yaptırımlarla desteklenen hukuk kuralları oluşturulmuştur. Hukukun tarihi, ilk insan topluluklarının ortaya çıkışına kadar uzanmaktadır. Toplum düzeninin sağlanması ve bireyler arasında adaletin tesis edilebilmesi, hukuk kurallarının fertler arasında ayırım gözetilmeksizin etkin

şekilde uygulanmasına bağlıdır. Hukukun temel amaçlarından birisi olan adaletin sağlanması ve haksızlıkların giderilmesi ancak bu şekilde mümkün olabilir.

Hukuk kurallarının ihlali toplum düzeni ve huzurunu bozacağından, bunların uygulanması devlet otoritesi tarafından cebri tedbirlerle desteklenir. Dolayısıyla bireylerin hukuk kurallarını açıkça ihlal etmeleri çeşitli yaptırıma tabi tutulmaktadır. Ancak bu kurallar bireylerin mutlak özgürlüklerini sınırlandırdığı için, kişilerin bu sınırlamalardan kaçınma eğilimi bulunmaktadır. Bu noktada, bireylerin hukukun izin vermediği bir sonucu elde edebilmesi, hukukun erişemediği veya kontrolün zor olduğu bir alanda gerçekleşmelidir. Böylece kişi hem hukuki yaptırımlardan kaçınabilmekte hem de arzuladığı sonuca ulaşabilmektedir. İşte bu noktada “kanuna karşı hile” kavramı devreye girmektedir. Birey, amaçladığı sonuca, hukuka uygun görünen bir işlem arkasına gizlenerek ulaşmaktadır. Bu durumda işlemin görünen yüzüne (zahire) mi yoksa gerçek maksada (niyete) mi önem vermesi gerektiği, İslam hukukçuları arasında tartışma konusu olmuştur. Genel olarak Şafiîler, işlemlerin dış görünüşüne itibar etmiş ve şeklen hukuka uygun olan muameleleri geçerli kabul etmiştir. Buna karşılık Malikîler ve Hanbelîler, niyet ve maksadı esas alarak işlemin iptal edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Hanefîler ise bu iki görüş arasında orta bir yol benimsemiştir.¹ İmam Buhârî de *el-Câmi‘u’s-şâhih* adlı eserinde kanuna karşı hile konusuna yer vermiş ve bu tür işlemleri onaylayan kimseleri isim vermeden üstü kapalı olarak eleştirmiş, onları sert bir üslupla tenkit etmiştir.

Şüf‘a hakkının ıskatı bağlamında Buhârî’nin kanuna karşı hile konusuna yaklaşımı isimli bu çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, kanuna karşı hile kavramı genel hatlarıyla ele alınacaktır. İkinci bölümde şüf‘a (ön alım) hakkı ve bu hakkın mahiyeti incelenecektir. Son bölümde ise İmam Buhârî’nin şüf‘a hakkının iptaline yönelik hileli uygulamalara karşı sergilediği tutum analiz edilecektir.

¹ Saffet Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996), 19-20.

1. Kanuna Karşı Hile Kavramı ve İslam Hukukundaki Yeri

İslam, toplumu oluşturan bireylerin mümkün olduğu kadar her konuda birlik, beraberlik, huzur ve güven ortamı içerisinde yaşamlarını sürdürmelerini amaçlar. Bu amaçla bir takım hukuki ve ahlaki düzenlemeler getirerek bunu sağlamaya çalışır. Hukukun uygulanmasına zarar verecek ve toplum düzenini bozacak tüm tutum ve davranışları yasaklar. Dünya hayatında uygulamaya koyduğu müeyyideler yanında vadedilen uhrevi cezalarla da bunu destekler.

İslam hukuku, insanlar arasındaki işlemlerde hem zahiri/açık, her kesimin bilme imkanına sahip olduğu kurallara hem de bu kuralların arkasındaki niyet/maksat ve ahlaki değerlere önem veren bir hukuk sistemidir. Bu bağlamda “hile (ç. Hiyl)” kavramı, uygulama esnasında hukuk kurallarının görünüşte ihlal edilmediği ancak özünde hukukun ruhuna ve adalet anlayışına aykırı düşen işlemler için kullanılan bir terimdir. Arapça kökenli olan bu kelime, “çare, tedbir, kurnazlık” anlamlarına gelir ve işlemin türüne göre fakihler arasında farklı hukuki ve ahlaki yorumlara tabi tutulur.

İslam hukukçuları, hilenin hukuki niteliği konusunda farklı kanaatlere sahip olmuştur. Genel olarak kanuna karşı hile, hukuki olarak geçerli kabul edilen bir işlemin veya yöntemin kullanılarak aslında hukukun yasakladığı bir sonucun elde edilme çabasıdır. Bu bağlamda hile, hukuki yolların kötüye kullanılmasıyla; örneğin faiz yasağını dolanmak veya miras hukukunda belirli hakları ortadan kaldırmak gibi amaçlarla gerçekleştirilebilir. Hilenin kabul edilebilir olup olmadığı konusu, İslam hukuk mezhepleri ve fakihler arasında her zaman tartışma konusu olmuştur.

Kanuna karşı hile uygulamaları, hukuki sonuçlarına göre farklı kategorilerde ele alınmaktadır:²

Meşrû yollarla meşrû sonuçlara ulaşmak: Hukukun izin verdiği yöntemlerin kullanılarak yine hukuka uygun sonuçların elde edilme çabası. Örneğin, nikâh,

2 Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, 267.

alışveriş ve ruhsatlar gibi meşrû vasıtaların kullanılarak meşrû sonuçlara ulaşılması bu kategori kapsamında ele alınır.

Gayri meşrû yollarla gayri meşrû sonuçlara ulaşmak: Hukuka açıkça aykırı bir işlemle yine yasaklanmış bir duruma yönelmek. Örneğin, namaz kılmamak için içki içip namaz vaktinde sarhoş bulunmak bu sınıfta değerlendirilir.

Gayri meşrû yollarla meşrû sonuçlara ulaşmak: Aslında yasak olan bir işlemten hukuken meşrû bir sonuç doğurmaya çalışmak. Örneğin, başkasının bıçağını çalmak veya gasp etmek suretiyle kendi hayvanını kesmek gibi işlemler bu kategoriye dahil edilir.

Meşrû yollarla gayri meşrû sonuçlara ulaşmak: Hukuken geçerli bir işlem yoluyla esasen hukukun sakıncalı gördüğü veya yasakladığı bir sonuca ulaşmak. Örneğin, faiz almak için bey‘u’l-îne; evlenme engelini aşmak için hülle nikahı gibi uygulamalar bu sınıfta yer alır.

Birinci durumda câiz, ikinci durumda câiz olmayan, üçüncü durumda ise ilk aşamada câiz olmayan, ikinci aşamasında câiz olan bir işlem söz konusudur. Dördüncü muamelenin hükmü konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ortada görünüş ve şekil bakımından hukuka uygun bir işlem bulunmaktadır. Ancak bununla hukukun yasakladığı bir sonuca ulaşma amacı güdülmektedir. Eğer görünüşe itibar edilirse bu tasarruf, hukuka uygun ve geçerlidir; niyet ve maksat esas alınırsa hukuka aykırıdır. Buna göre meşrû bir muamele görüntüsü altında dinin veya hukuk düzeninin emredici bir hükmünü bertaraf ederek dinen-hukuken yasaklanmış bir sonuca ulaşmak amacıyla hareket eden kişinin bu şekilde vardığı sonuçtan hukukî olarak istifade edip edemeyeceği meselesi ortaya çıkmakta ve hükmü tartışma konusu olmaktadır.³

Özellikle Hanefî mezhebi hiyel konusuna detaylı bir şekilde eğilmiş, bazı durumlarda hukuka uygun olabileceğini, ancak genel olarak hakkın kötüye kullanımının engellenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ebû Hanîfe, açıkça hile

3 Saffet Köse, “Hiyel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02 Nisan 2025).

öğreten bir müftünün görevden alınması gerektiğini savunmuş, hukukun özüyle çelişen uygulamaların ahlaki ve dini açıdan sorunlu olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Ebû Yûsuf, zekât vermemek amacıyla hileye başvurmanın bir mümin için helâl olmadığını vurgularken İmam Muhammed'in de genel anlamda "Hakkı iptale götüren hilelerle Allah'ın hükümlerinden kaçmak müminlerin ahlâkından değildir" dediği ve özel olarak da zekâtı düşürmek üzere başvuru hileye ve yine faiz için hile sayılabilecek bey'ü'l-îne türü uygulamalara açıkça karşı olduğu bilinmektedir.⁴

İmam Şâfiî'nin şeklen hukuka uygun olan muamelelerle meşrû olmayan sonuçlara ulaşılacak istense bile kişinin maksat ve niyetine göre hükmü ancak Allah'ın vereceği, insanların zâhire göre hüküm vermekle mükellef oldukları, hukukî işlem ve ilişkilerde istikrar ve hukuk güvenliğini sağlamak için objektif ve şekli kuralları uygulamak gerektiği şeklinde özetlenebilecek bakış açısı, onu dar anlamdaki hileli muameleleri geçerli kabul etme sonucuna götürmüştür. Mâlikîler ve Hanbelîler ise hileyi dar anlamda (terim manasında) anlamışlar ve benimsedikleri "sedd-i zerâi'" (kötülüğe giden yolları kapatma) prensibinin tabii sonucu olarak câiz görmemişlerdir.⁵

İslam hukuku bireyler arasında hukuki düzenlemelerin yanında bunların arkasında amaçlanan maslahatların ve ahlaki değerlerin de titizlikle gözetmesini bekler. Bu nedenle, kanuna karşı hile sadece hukuki bir konu değil, aynı zamanda ahlaki bir mesele olarak da karşımıza çıkmaktadır. Yapılan işlem, şekil bakımından hukuka uygun olsa da taşınan niyetin bozuk olması, yasaklanan bir sonuca götürmesi hatta bir hak ihlaline neden olması, vicdanları yaralamaktadır. Bu tür işlemlerin uygulanması kişiyi dünya hayatında uygulanacak müeyyidelerden uzak tutsa da uhrevi sorumluluktan kurtaramaz.

2. Şüf'a Hakkı ve Bu Hakkın Mahiyeti

İslam hukukunda şüf'a, satım veya bu hükümdeki bir akitle alınmış taşınmaz veya taşınmaz hükmündeki özel mülkiyete konu bir malı, müşteriye mal olduğu bedelle

4 Köse, "Hiyel".

5 Köse, "Hiyel".

cebren alıp mülkiyetini elde etme hakkını ifade eder.⁶ Bu hak, gayrimenkul/taşınmaz mallarda önce ortaklara, sonra bitişik komşulara tanınır. Şüf'a hakkı, ilk elden mülkiyet değişimini denetleyerek toplumsal düzenin, komşuluk ilişkilerinin ve ortaklık hukukunun korunmasını, ortaya çıkabilecek zararların önlenmesini hedefler. Kur'ân'da doğrudan yer almamakla birlikte, Hz. Peygamber'in (sav) hadislerine ve sahabe uygulamalarına dayanır.⁷ Hukuken meşrû bir hak olması konusunda fakihler arasında görüş birliği bulunsa da dinî açıdan hükmü, farklılık arz eder. Hakkın normal şartlarda kullanılmaması efdal/daha faziletli kabul edilirken, şefîn/şüf'a hakkına sahip olan kimsenin şiddetle ihtiyaç duyması ve -alıcı kaynaklı bir zarar geleceğinin ve ancak bu yolla önlenebileceğinin anlaşılması gibi- kullanılmamasının bir günaha yol açacağı durumlarda ise kullanılmasının vacip hale geleceği belirtilmiştir.⁸

Şüf'a hakkını en geniş biçimde yorumlayan Hanefî mezhebinde şüf'a sebepleri üç başlık altında incelenmektedir: gayrimenkulde ortaklık, irtifak haklarında ortaklık ve bitişik komşuluk. Aynı zamanda bu sıralama, hakkın derecesi ve önceliğini de belirlemektedir. Hakkın doğabilmesi için satışın kesinleşmiş olması, üçüncü kişiye yapılmış olması ve talebin geciktirilmeksizin ileri sürülmüş olması gerekir. Ancak hakkın kötüye kullanımını engellemek ve mülkiyet devrinde belirsizlik oluşturmamak adına, çeşitli sınırlamalar da getirilmiştir. Şüf'a hakkı, özellikle satış duyulduktan veya bilgi sahibi olunduktan hemen sonrasında kullanılmadığı, akar alıcıya teslim edilip işlem kesinleştiği veya açıkça söz yahut davranış yoluyla bu haktan feragat edildiği durumlarda sona erer. Mezhepler bu konuda ayrıntıda farklı görüşler ortaya koymuştur. Şüf'a sebeplerinde Şâfiî ve Mâlikîler yalnızca ortaklık ilişkisini esas alırken Hanbelîler ise daha dar bir yoruma gitmiştir.

6 İbrahim Kâfi Dönmez, "Şüf'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Nisan 2025).

7 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa (Dimeşk: Dâru İbn Keşîr, 1414/1993), "Şuf'a" 1-3; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.), "Müsâkât", 133-135.

8 Dönmez, "Şüf'a".

Şüf'a hakkının düşürülmesine yönelik hileli uygulamalar, İslam hukukunda hem teorik hem de uygulamalı düzeyde tartışılmıştır. Bu tür uygulamalar, genellikle mülkü elden çıkarmak isteyen kişinin, şüf'a hakkına sahip olan kimsenin bu haktan yararlanmasını engellemek amacıyla yaptığı işlemler olarak ortaya çıkar. Buna yönelik hileli uygulamalar, literatürde “kanuna karşı hile” kapsamında değerlendirilir.

Mülkün satış yoluyla değil hibe veya başka bir akit yoluyla devredilmesi, satış işleminin muvazaalı olarak yapılması, satışın geciktirilmesi, duyurulmasının ertelenmesi ya da gizlenmesi şüf'a hakkını düşürmeye yönelik olarak uygulanan hile yollarından bazılarıdır. Bu tür yollar, İslam hukukundaki “hakkın kötüye kullanılması” (su-i istimal) yasağına aykırı görülmektedir. Hükmen geçerli olarak görünse de hukukun ruhuna ve adalet ilkesine aykırı olduklarından eleştirilmiştir. Bazı hukukçular, bu tür uygulamaları kanuna karşı hile (hiyel) olarak nitelemiş, gerektiğinde satışın iptal edilmesi veya şüf'a hakkının yeniden işletilmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Bu konuda mezheplerin yaklaşımı özet olarak ifade edilmek gerekirse: Hanefiler, şüf'a hakkı sabit olduktan sonra hileli yollarla düşürülmesine karşı çıkar ve mekruh olarak değerlendirirler. Şâfiî ve Hanbelîlerde, hilenin açıkça ispatlanması durumunda hakkın korunmasını gerektiği kabul edilir. Mâlikîlerde ise şüf'a hakkı daha sınırlı olduğu için, hileli yollar da nispeten daha az tartışılmıştır; ancak genel olarak mülkiyet hakkının korunması öncelikli tutulmuştur.

Şüf'a hakkı, İslam hukukunun mülkiyet ilişkilerini düzenlerken bireysel hak ile toplumsal faydayı birlikte ele alma çabasının önemli bir yansımasıdır. Ortaklık, komşuluk ve sosyal denge gibi kavramlar etrafında şekillenen bu hak, özellikle taşınmaz malların devrinde adaletin ve düzenin sağlanmasına hizmet eder. Şüf'a sayesinde, yeni bir mülkiyet ilişkisi kurulurken mevcut ortaklık yapılarının korunması, oluşabilecek ihtilafların önlenmesi ve sosyal ilişkilerin devamlılığı amaçlanır. Farklı mezheplerin bu hakka dair yaklaşımları hem mülkiyet hakkı hem de kamu düzeninin gereklilikleri arasında bir denge arayışını ortaya koymaktadır.

3. İmam Buhârî'nin Şüf'a Hakkının Düşürülmesine Yönelik Hile Uygulamalarına Bakışı

İmam Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*'in Kitâbu'l-Hiyel⁹ bölümünde şüf'a hakkının düşürülmesine yönelik hile uygulamalarını zikrederek bunları savunduklarını öne sürdüğü kimselere karşı itirazını açıkça dile getirmektedir. Yer verdiği hadisler ve altındaki ifadeleri beş madde halinde bulunmaktadır:

1. Câbir b. Abdullah'tan (ra) rivayet edilmektedir; o şöyle dedi: “Nebî (sav), şüf'a hakkını yalnızca taksim olunmamış mallarda meşru kıldı. Sınırlar çizilip yollar belirlendiğinde artık şüf'a hakkı bulunmaz.”¹⁰

Bu rivayetten sonra Buhârî şöyle demektedir: Bazı insanlar, şüf'a hakkı komşu içindir dediler. Sonra sağlamlaştırdığı/dayandığı bu kurala yöneldi onu geçersiz saydı ve şöyle dedi: Bir kimse, bir evi satın almak ister ancak komşunun şüf'a yoluyla o evi satın alacağından endişe ederse; (bunu önlemek amacıyla önce) yüz hisseden birini satın alır (böylece evin sahibiyle mülkte ortak olur) sonra kalan hisseleri satın alırsa, komşunun sadece ilk hissede şüf'a hakkı sabit olur. Evin geri kalan hisselerinde şüf'a hakkı bulunmaz. Bu kimsenin bu konuda böyle bir hile yapma hakkı bulunur.¹¹

Burada gayrimenkulün önce bir hissesi satılarak kişinin mülkte ortak olması sağlanmaktadır. Daha sonra kalan hisseler satışa sunulduğu durumda mülkte ortak olan kimse komşuya göre öncelikli olarak şüf'a hakkına sahip olmaktadır. Böylece ortaklık vasfıyla kalan hisseleri öncelikli olarak satın almaktadır. İkinci satışta komşunun şüf'a hakkı düşmektedir. Buhârî'nin buradaki itirazı, Hanefî fukahâsının sünnete dayanarak şüf'a hakkını tanıdıkları komşunun bu hakkını hile yoluyla düşürülmesi, yani kullanmasının engellenmesine yönelik tutumlarıdır.

9 Temel hadis kaynakları arasında Hiyel kitabının sadece Buhârî'nin Sahîh'inde yer alması dikkat çekicidir. Ondan önceki ve sonraki hadis kaynaklarında bu isimlendirme ile bir bölüm bulunmamaktadır. Bu durum Buhârî'nin fıkhi meselelere daha fazla aşına olduğunu göstermektedir. (Mustafa Baktır, “Buhârî'nin Sahihindeki ‘Kitâbü'l-Hiyel’i hakkında bazı mülahazalar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (30 Haziran 1991), 60.)

10 Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, “Hiyel”, 13 (Hadis No: 6575).

11 Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, 6/2558.

Dayandıkları sünnetin iptaline yönelmeleri açısından bir tenakuz içerisinde olduklarını düşünür.¹²

2. İbrahim b. Meysere'den rivayet edilmektedir: Ben Amr b. eş-Şerîd'den işittim, o şöyle dedi: Misver b. Mahreme (ra) yanıma geldi ve elini omuzuma koydu. Onunla Sa'd b. Ebî Vakkas'a (ra) gittim. Ebû Râfi', Misver'e "Sen Sa'd b. Ebî Vakkas'a bahçe içerisindeki evimi satın almasını emretmez misin?" dedi. Bunun üzerine Sa'd: "Ben dört bin dirhemden daha fazla vermem. Peşin olarak ya da taksitle!" dedi. Ebû Râfi': "Bana peşin olarak beş yüz dinar verildi, vermedim. Eğer ben Hz. Peygamber'den (sav) "Komşu, yakınlığı sebebiyle (bitişindeki mala başkalarından) daha fazla hak sahibidir" buyururken işitmiş olmasaydım, evi sana satmazdım. Yahu evi sana vermezdim" dedi. Ben (Ali b. el-Medîni) Süfyan b. Uyeyne'ye "Ma'mer böyle söylemedi" dedim. Süfyan: "Lakin (İbrahim b. Meysere) bana böyle söyledi" dedi.¹³

Bu rivayetten sonra Buhârî şöyle demektedir: Bazı insanlar şöyle dedi: Bir kimse, şüf'a hakkını engellemek istediği zaman onun şüf'a hakkını iptal etmek amacıyla hile yapma hakkı bulunur. Önce evi müşteriye hibe eder. Sınırlarını belirleyip, ona teslim eder. Müşteri de bunun karşılığında ona bin dirhem verir. Böylece şefi için o evde şüf'a hakkı ortadan kalkmış olur.¹⁴

İbn Battâl'ın belirttiğine göre böyle bir hile ile sünnetin geçersiz kılınmasını ilim ehlinde hiç kimse caiz görmez. Ebû Hanîfe'nin dayandığı temel kaidelere göre de bu işlem hükümsüzdür. Çünkü hibe, bir karşılık şartıyla yapıldığında bir tür alışveriş işlemi olur ve şüf'a hakkı sabit olur. Karşılık şartı olmadan yapılan hibede ittifakla şüf'a hakkı sabit olmaz.¹⁵

12 Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-şahîh*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 8/329.

13 Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, "Hiyel", 13 (Hadis No: 6576).

14 Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, 6/2559.

15 İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-şahîh*, 8/329.

3. Bize Süfyân es-Sevrî, İbrahim b. Meysere'den o da Amr b. eş-Şerîd'den o da Ebû Râfi'den şöyle tahdis etti: “Sa’d b. ebî Vakkâs (ra) bir evi 400 miskale almak üzere pazarlık etti ve “Eğer ben Resûlullah’tan (sav) “Komşu, yakınlığı sebebiyle (bitişigindeki mala başkalarından) daha fazla hak sahibidir” buyururken işitmiş olmasaydın evi sana bu fiyata vermezdim” dedi.¹⁶

Bu rivayeti zikrettikten sonra Buhârî itirazını şu sözleriyle ifade etmektedir; İnsanların bazıısı şöyle dedi: Bir kimse bir evin hissesini satın alsa ve (komşunun) şüf’a hakkını iptal etmek isterse, hissesini yemine çekilemeyecek küçük oğluna hibe eder.¹⁷

İbn Battâl, bu meseleyi şöyle izah etmektedir: Satıcı bir başkasıyla bir evde ortak olur, üçüncü şahıs satıcıdan hissesini alıp ortağın şüf’a hakkını düşürmek için yemine çekilemeyecek küçük çocuğuna bu hisseyi hibe ederse, ancak mubah bir iş yapmış olur. Çünkü hükümler zahire göre verilir, zanna göre değil.¹⁸ Burada, satın alınan malın küçük çocuğa hibe edilmesi, çocuğun (satın almış olduğu maddelerde hukuken) yemine çekilememesi nedeniyledir.¹⁹

4. Bize Süfyân es-Sevrî, İbrahim b. Meysere'den o da Amr b. eş-Şerîd'den o da Ebû Râfi'den şöyle dediğini tahdis etti: Hz. Peygamber (sav) “Komşu, yakınlığı sebebiyle (bitişigindeki mala başkalarından) daha fazla hak sahibidir” buyurdu.²⁰

Bu nakilden sonra Buhârî şunları kaydetmektedir: Bazı insanlar şöyle dedi: Bir kimse 20.000 dirhem mukabilinde bir ev satın alırsa şüf’a hakkını düşürmek için hile yapmasında bir beis yoktur. O kimse 20.000 dirheme evi satın alır ve satıcıya 9.999 dirhemi nakit olarak öder. Yine satıcıya 20.000 dirhemden geriye kalan miktar mukabilinde bir dinar nakit olarak öder (sarf akdi yapar). Eğer şüf’a hakkına

16 Buhârî, *el-Câmi‘u’s-şâhih*, “Hiyel”, 13 (Hadis No: 6577).

17 Buhârî, *el-Câmi‘u’s-şâhih*, 6/2559.

18 İbn Battâl, *Şerhu’l-Câmi‘i’s-şâhih*, 8/330.

19 Hamit Sevgili, “Buhârî’nin ‘Kâle Ba’du’n-Nâs’ İfadesi İle İlgili Tartışmalar ve Bu İfadenin Yer Aldığı Konular”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (16 Ekim 2016), 21.

20 Buhârî, *el-Câmi‘u’s-şâhih*, “Hiyel”, 14 (Hadis No: 6579).

sahip olan kimse (hakkını kullanarak) bu evi satın almak isterse (akit yapılan ilk bedel olan) 20.000 dirhem mukabilinde onu alabilir; yoksa evi alması için başka bir yol bulunmaz. Eğer evin satıcıdan başka bir sahibi ortaya çıkarsa, müşteri satıcıya ödediği meblağı geri alır; o da 9.999 dirhem ile bir dindardır. Çünkü satılan maddenin bir başkasının mülkü olduğu ortaya çıktığında, satıcı ile müşteri arasında (dirhem karşılığı dinarla) yapılan sarf akdi bozulur. Eğer müşteri, bir başkasının mülkü olmadığı durumda bu evde bir ayıp/kusur tespit ederse; bu durumda evi 20.000 dirhem karşılığında satıcıya iade eder. Bu açıklamalardan sonra Buhârî, şu ifadeleri kullanmaktadır: Müslümanlar arasında bu aldatmacaya/kurnazlığa cevaz verdi. Hâlbuki Nebî (sav) şöyle buyurmaktadır: “Müslümanın alış-verişinde ne bir hastalık/gizli kusur ne bir aldatma ne de bir şer/gayrimeşruluk bulunur.”²¹

Bu işlemde komşuyu saf dışı bırakmak için birbirini takip eden iki işlem yapılmaktadır. Önce satış işlemi yapıp bedelin bir kısmı satıcıya teslim edilmekte, kalan kısmı için de sarf akdi yapılarak adeta fiyat düşürülmektedir. Komşu şüf'a hakkını kullanarak evi almak istediğinde ilk bedel ile eve sahip olabilmekte, sarf akdi yapılan bedel onun için ölçü olmamaktadır. Evin bir sahibinin ortaya çıkması durumunda müşteri verdiği meblağı geri almaktadır. Bir ayıp ve kusur tespitinde ise ilk bedeli alarak korunmakta, satış konusunda adeta güvence verilmektedir. Buhârî, böyle bir işlemin yanlışlığı ve Müslümana yakışamayacağı görüşünü Hz. Peygamber'den (sav) naklettiği diğer haber ile de desteklemektedir.

5. Süfyan es-Sevrî'den nakledilmiştir: Bana İbrahim b. Meysere, Amr b. eş-Şerîd'den şöyle tahdis etti: Ebû Râfi', Sa'd b. Malik'le evini 400 miskale satın almak üzere fiyat teklif etti. Sa'd, “Hz. Peygamberi (sav) “Komşu, (bitişindeki mala başkalarından) daha fazla hak sahibidir” buyururken işitmiş olmasaydım bu evi sana vermezdim” dedi.²²

²¹ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, 6/2560.

²² Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, “Hiyel”, 14 (Hadis No: 6570).

4. Değerlendirme

Şüf'a hakkı; toplumda adalet, dirlik ve düzenin korunması, hayırda yardımlaşma, ortak ve komşu haklarını gözetme, satış sonrası doğabilecek herhangi bir sıkıntıyı daha oluşmadan engelleme ve benzeri amaçlar gözetilerek meşru kılınmıştır. Bir gayrimenkulün satışı sonrası şüf'a hakkına sahip olan kimseler, işlemde zarar görebilecekleri düşüncesiyle bunun kendilerine satılmasını isteyebilirler. Bununla birlikte bazı mülk sahipleri, çeşitli hileli yöntemler kullanarak hak sahiplerini dışlayabilmektedir. İşte hile-i şer'iyeye veya güncel tanımlamayla kanuna karşı hile olarak adlandırılan yolların kullanılmasına, Şafiîler dışında kalan çoğunluk İslam hukukçuları genel olarak karşı çıkmaktadır. Görünüşte hukuka uygun yöntemlerin kullanılarak, meşru olmayan amaçlara ulaşılma istenmesi harama yakın mekruh olarak değerlendirilmektedir.

Şüf'a hakkının ıskatı konusunda Hanefî mezhebi içerisinde Ebû Yûsuf'un farklı bir yaklaşımı olduğu aktarılır. Onun, hak sabit olmadan önce düşürülmesine cevaz verdiği ifade edilir. Ancak Ebû Yûsuf'un, mal sahibini malını istemediği kimseye satmaya zorlanmaması gerekçesiyle ileri sürdüğü bu görüşe²³ İmam Muhammed şüf'a hakkının iptaline götüreceği ve hak sahiplerine zarar vereceği gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Şüf'a hakkı sabit olduktan sonra bu hakkın hileli yollarla düşürülmesinin mekruh olduğunda cumhur ulema ile aynı görüştedir.²⁴

Ebu Yûsuf'un görüşüne tabi olup bazı durumlarda hiyel'in caiz olduğunu söyleyen hukukçular da bulunmaktadır. Saîd b. Ali es-Semerkandî (v. 500/1106), hilenin dayanağını somutlaştırarak Hz. Peygamber'den (sav) itibaren haramlardan kaçma, zarar ve zulmü önleme, harama ve günaha düşmekten korunma hususunda hileye başvurulduğunu, seleften de herhangi bir âlimin buna karşı çıkmadığını, bu sebeple de icmâ meydana geldiğini söylemektedir.²⁵ Buna göre muhtemel bir zararı önlemek amacıyla bu yollara başvurulabilir. Hanefîlerin çoğunluğu bu konuda Ebû Yûsuf'a uyarak bir hakkın iptali söz konusu olmadığından hile yoluna gitmenin caiz

23 Köse, "Hiyel".

24 Baktır, "Buhârî'nin Sahihindeki 'Kitâbü'l-Hiyel'i hakkında bazı mülâhazalar", 69.

25 Köse, "Hiyel".

olduğu görüşünü benimsemektedir. Ancak bazı Hanefî fakihleri, Ebû Yûsuf'un bu görüşünü "Komşunun satılan şeye muhtaç olmaması" şeklinde kayıtlamışlardır.²⁶

İmam Buhârî'nin, *el-Câmi 'u's-şahîh* adlı eserinin Kitâbu'l-Hiyel bölümünde şüf'a hakkının düşürülmesi konusunda yer verdiği ifadelerine genel olarak bakıldığında özellikle iki nokta dikkat çekmektedir: birincisi, şüf'a hakkının düşürülmesine yönelik uygulamaları eleştirisi; ikincisi ise bunu caiz gören kimselerin adlarını açıkça zikretmeden onlar için "bazı insanlar" ifadesini kullanmasıdır.

4.1. Şüf'a Hakkının Düşürülmesine Yönelik Uygulamaları Eleştirisi

Buhârî, "Ameller niyetlere göredir" hadisini hem dini hem de hukuki bakımdan temel alarak hak sahibinin hakkını kullanmasına engel olmak amacıyla hileli yollara başvurma caiz olmadığını açıkça ifade etmektedir. Hanefî fakihler ise mahkemeye intikal eden meselelerde, delilin esas olduğunu savunarak bu tür uygulamaların hukuken caiz olduğuna hükmetmişlerdir. Özellikle muhtemel bir zararı önlemek amacıyla meşru kılınan bir hakkın düşürülüp, hileli yollarla bu hakkın sahibine zarar verilmesi İslam hukukunun genel prensipleriyle çelişen bir davranıştır.²⁷ "Zarar izale olunur", "Zarar-ı âmmı def için zarar-ı hâs ihtiyar olunur" ve "İztırar gayrin hakkını iptal etmez"²⁸ kaideleri açıkça bu gibi durumlara işaret etmektedir. Konuya satış sonrası gayri menkule ortak olan kimsenin veya komşusunun zarar görmesi açısından bakılınca bu yaklaşım, gayet makul görülmektedir. Ancak ortak veya komşu kaynaklı bir sıkıntı ve zarar nedeniyle satış işleminin gerçekleştirildiği düşünüldüğünde henüz hakkın sabit olmadığı varsayımıyla bunu önlemeye yönelik hilelerin caiz olduğunu söyleyen Ebû Yûsuf ve onun görüşüne tabi olanların yaklaşımı, zararın giderilmesi yahut farklı sıkıntıların doğmasını önleme açısından bir çözüm imkânı sunabilir. Bu durumda konu, hukuki olmaktan çok tamamen vicdani ve ahlaki bir çerçevede ele

26 Muhammed Emîn b. Ömer İbn Abidîn, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1386/1966), 6/246.

27 Sevgili, "Buhârî'nin 'Kâle Ba'du'n-Nâs' İfadesi İle İlgili Tartışmalar ve Bu İfadenin Yer Aldığı Konular", 52, 53.

28 Ahmed Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1305), 20, 26, 33. maddeler.

alınmalıdır. Hukuki istikrar açısından zahire göre hükmedilip işlemin geçersiz sayılması yerine kerahet seviyesinde tutulması daha makul bir hüküm olsa gerekir. Bu nedenle şüf'a hakkının kullanımıyla oluşabilecek bir zarar ve bunu önlemeye yönelik uygulamaların bağımsız ve bireysel olarak ele alınıp değerlendirilmesi gereklidir.

4.2. Caiz Gören Kimseler İçin “Bazı İnsanlar” İfadesini Kullanması

Buhârî, şüf'a hakkının düşürülmesi konusunda hileyi caiz gören kimseler için “bazı insanlar” ifadesini kullanarak onları üstü kapalı olarak eleştirmekte, adeta onları fıkıh bilgisi bulunmayan, ilim adamı vasfını taşımaktan yoksun avam kimseler olarak nitelemektedir. Buhârî'nin bu ifadeyle Hanefî fakihlerini, özelde de Ebû Hanîfe'yi kastettiği yönünde bir kanaat bulunmaktadır.²⁹ Ancak başta şârihler tarafından ifade edildiği şekilde burada muhatabın net olmadığı, bu nitelemeyle çağdaşı olan bazı Hanefileri kastettiği fikri ön plana çıkmaktadır. Zira gerek Buhârî'nin bu tabiri kullandığı ifadelerle bakıldığında, gerekse diğer eserleri incelendiğinde, bunun Buhârî'nin müdahil olduğu tartışmaların bir yansıması olduğu görülmektedir. Öyle gözüküyor ki, hadis kültürünün tekâmül evresini tamamladığı Buhârî döneminde yaşayan bu kimselerin, mezhep imamlarının görüş ve içtihatlarını sünnete tercih etme algısı Buhârî'nin tepkisine yol açmıştır.³⁰

Buhârî'nin yukarıda zikredilen itirazları açıkça Hanefî fakihlerine yöneliktir. Zira buna benzer meseleler ancak Hanefî kitaplarında bulunmaktadır. Ancak burada eleştiri noktasında muhatabın bizzat Ebû Hanîfe olduğunu söylemek zordur. Zira “hiyel” konusunda Ebû Hanîfe'ye ait bir kitabın var olduğu şeklinde bir iddia bulunsa da kesin olarak ispatlanmış değildir.³¹ Bu meselelerin Ebû Yûsuf'a ait

29 Sevgili, “Buhârî'nin ‘Kâle Ba'du'n-Nâs’ İfadesi İle İlgili Tartışmalar ve Bu İfadenin Yer Aldığı Konular”, 33.

30 Sevgili, “Buhârî'nin ‘Kâle Ba'du'n-Nâs’ İfadesi İle İlgili Tartışmalar ve Bu İfadenin Yer Aldığı Konular”, 35.

31 Saffet Köse, “Hile-i Şer'iyye Konusunda Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen İthamlar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 161.

olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Zira Hanefî fıkıh kitaplarında, Ebû Yûsuf'a ait benzer uygulamalara yer verilmektedir.³²

Sonuç

Sonuçları bakımından mükellef için sıkıntı oluşturan konulardan şer'î bir çıkış yolu olarak ele alınması gereken hile-i şer'îye uygulamaları, bazı durumlarda dinin koymuş olduğu kuralların görmezden gelinmesi ya da ihlal edilmesi şeklinde yorumlandığı için, İslam hukukçuları arasında tartışma konusu olmuştur. Bu mesele, aynı zamanda hukuki işlemlerde hangi unsurun esas alınması, hüküm verme noktasında dış görünüşe (zahire) mi yoksa iç iradeye mi bakılması gerektiği yönündeki temel soruyu da gündeme getirmektedir.

İslam hukuk kurallarının temelini oluşturan düzen ve adalet ilkesi, hukuki fiillerin değerlendirilmesinde esas alınacak kritere göre farklı şekilde etkilenmektedir. Bazı fiillerde iç irade esas alındığında bir sonuç, dış görünüm esas alındığında ise farklı bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bu ikilem, İslam hukukçularının hile uygulanan işlemler hakkındaki görüşlerinde farklı hükümlerin oluşmasına yol açmıştır. Nitekim, bu konuda fıkıh mezhepleri arasında yaklaşım farklılıkları bulunduğu gibi, aynı mezhep içerisinde yer alan alimler arasında dahi çeşitli değerlendirmelere rastlamak mümkündür.

Hile (ç. Hiyel) konusuna eserinde müstakil bir bölüm ayıran Buhârî, sünnetle sabit olan şüf'a hakkının düşürülmesine yönelik uygulamalara karşı olduğunu açıkça ifade etmektedir. Hak sahibinin hakkının görünüşte hukuka uygun olan yollarla yok sayılması ona göre normal bir durum olarak değerlendirilemez; bu konuda zahiri uygulamaların yanında iç iradenin de göz önünde tutulması gerekmektedir. Aktardığı hadislerden hemen sonra “bazı insanlar” diyerek bu işlemi caiz görenleri eleştirmektedir. Bu ifade ile hedef aldığı kimselerin döneminde tartıştığı Hanefî mezhebine mensup fakihler olduğu söylenebilir.

32 Sevgili, “Buhârî'nin ‘Kâle Ba'du'n-Nâs’ İfadesi İle İlgili Tartışmalar ve Bu İfadenin Yer Aldığı Konular”, 55.

Uygulamada şüf'a hakkının etkisizleştirilmesine yönelik olarak çeşitli hile yollarının geliştirilmesi, hakkın amacıyla bağdaşmayan sonuçlar doğurabilmektedir. Hanefî mezhebinde hak sabit olmadan düşürülmesine yönelik Ebû Yusuf'un görüşü esas alınarak, hukuka uygun olarak yapılan hile uygulamalarının caiz olduğu görüşü benimsenmiştir. Şüf'a hakkı sabit olduktan sonra bunun engellenmesine yönelik hilelere ise ittifakla karşı çıkmıştır.

İslam hukukunda hükümler, makasîd temelli olduğu gibi aynı zamanda ahlaki esaslara da dayanmaktadır. Muhtemel zararı önleme amaçlı hak sahibine tanınan bir seçenek olan şüf'a hakkının oluşumu öncesinde engellemeye yönelik olarak yapılan hile uygulamalarında genel bir hüküm verilmesi yerine, işleme konu olay özelinde yaklaşılması gerektiği ifade edilebilir. İslam hukukunda yer alan düzenlemeleri ihlalin dünya hayatında yaptırımları bulunduğu gibi işin ahiret boyutunun olduğu da unutulmamalıdır.

Kaynakça

Ahmed Cevdet Paşa. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1305.

Baktır, Mustafa. “Buhârî'nin Sahihindeki ‘Kitâbü'l-Hiyel’i hakkında bazı mülâhazalar”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (30 Haziran 1991).

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *el-Câmi ‘u’s-şâhîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğa. Dimeşk: Dâru İbn Keşîr, 1414/1993.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Şüf'a”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Nisan 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sufa>

İbn Abidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddû'l-muhtâr ‘ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2. Basım, 1386/1966.

- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu'l-Câmi'i's-şahîh*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Köse, Saffet. “Hîle-i Şer’iyye Konusunda Ebû Hanîfe’ye Yöneltilen İthamlar”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 149-162.
- Köse, Saffet. “Hiyel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Nisan 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hiyel--fikih>
- Köse, Saffet. *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.
- Sevgili, Hamit. “Buhârî’nin ‘Kâle Ba’du’n-Nâs’ İfadesi İle İlgili Tartışmalar ve Bu İfadenin Yer Aldığı Konular”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (16 Ekim 2016), 31-64.

İmam-ı Buhârî'nin Ehl-i Hadis Duruşu ve Fıkḥ Görüşleri

Alparslan Hanzade*

Mohammad Monir Firoozi**

Özet

İmam Buhârî, farklı dinî okumalar, özellikle de muhaddislerin fikhî bakış açıları üzerinde etkili şahsiyetlerden biridir. Şer'î hükümlerin istinbatında ehl-i hadîsin metoduna katkıda etkin bir rol oynamıştır. Zira o, en büyük muhaddislerden biri olarak, fikhî konularla ilgili hadisleri de rivayet etmiş ve fikhî görüşlere sahip olmuştur. Onun için birçok hocası, akranı, öğrencisi ve onlardan sonra gelen büyük âlimler tarafından “Ümmetin Fakîhi”, “Fakihlerin Efendisi” ve “Allah'ın yarattıkları içinde en fakîh olanı” gibi yüksek unvanlar verilmiş veya benzeri övgü dolu sıfatlarla anılmıştır. Onu muhaddisler arasında üstün bir mertebeye taşıyan husus; hicrî III. (m. IX.) yüzyılın başlarında sahih hadisleri bir araya getirme çalışmasıdır. Bu durum Buhârî'nin hadis ilminde büyük bir konuma sahip olmasını sağlamıştır. İmam Buhârî, fikhü'l-hadis konusunda çok büyük çabalar göstermiş ve fikhî konularda da görüşler ortaya koymuştur. Bununla beraber sahih hadisleri bir araya getirmedeki gayreti, hadislerin işaret ve delillerini ortaya koymadaki çabası, amaç ve maksatları ile anlamlarını derinlemesine kavrayışı kendisini hadis alanında en güçlü otoritelerinden biri yapmıştır. Tarafsız görüşe sahip olanlar, Buhârî'nin büyük fakihlerden ve müçtehitlerden biri olduğu ve Allah'ın kitabı ile Resûlullah'ın sünneti konusunda büyük bir bilgi birikimine sahip olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Buhârî'nin kitabı olan *el-Câmiu's-Sahîh*'te belirlediği başlıklar ve tercümeler, bu durumun en açık delillerindendir. Bu araştırma, İmam Buhârî'nin muhaddisler arasındaki üstün konumunu ve fikhî görüşlerini ele alarak ehl-i hadîs

* Prof. Dr., Kayseri Üniversitesi, Develi İslami İlimler Fakültesi, alparslanhanzade@kayseri.edu.tr, orcid.org/0000-0002-5608-3699

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Kayseri Üniversitesi, mohammadmonirfiroozi@gmail.com

yaklaşımının özelliklerine katkısını ve farklı yönlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Ehl-i Hadîs, Fıkıh, İhtilaf, İctihad, Buhârî

Imam Al-Bukhārî's Hadith-Scholarship Stance And His Juristic Opinions

Alparslan Hanzade*

Mohammad Monir Firoozi**

Giriş

Bu çalışma, İmam Buhârî'nin hadis ilmindeki konumunu, hadislere bakış açısını incelemeyi ve onun fikhî konumunu belirleyerek orta koyduğu fikhî görüşleri değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Şüphesiz, hadis ilmi söz konusu olduğunda akla gelen ilk isimlerin başında İmam Buhârî gelir. Kendisi, yaşadığı dönemden itibaren her zaman büyük bir ilgiye mazhar olmuş çok değerli bir âlimdir. En önemli eseri olan *el-Câmi 'u's-Sahîh*, şüphesiz onu, ilmî bir zirveye yükseltmiştir. İmam Buhârî, İslam ümmeti içinde özel bir yere sahip olan seçkin âlimler arasında yer almış ve yaşadığı dönem, hadis ilminin altın çağı olarak kabul edilmiştir.

* Prof. Dr. Kayseri University, Develi Faculty of Islamic Sciences alparslanhanzade@kayseri.edu.tr, orcid.org/0000-0002-5608-3699

** Kayseri University, Master's Student, mohammadmonirfiroozi@gmail.com

İmam Buhârî, İslam dünyasının en değerli şahsiyetlerinden biridir. O, yalnızca üstün bir muhaddis olarak değil, aynı zamanda bir fakih ve hatta müctehid olarak da kabul edilmiştir. İmam Buhârî, her ne kadar ehl-i hadis ekolüne mensup biri olarak görülse de onun fikhî ve içtihadî konumu da göz ardı edilemez. Sonuç olarak *Sahîh-i Buhârî*'deki başlıklar altında ele aldığı fikhî meseleler ve ortaya koyduğu hükümler onun, yalnızca bir muhaddis olmanın ötesinde, hadis ve fikhî bir araya getiren bir âlim olduğunu da göstermektedir.

1. İmam Buhârî ve Hadis İlmindeki Yeri

Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Mugîre b. Berdizbe el-Buhârî el-Cu'fî, (194/810) yılında Mâverâünnehir'in en büyük şehirlerinden biri olan ve günümüzde Özbekistan sınırları çerisinde yer alan Buhara'da doğmuştur. (256/ 780) yılında Semerkand'ın Hartenk kasabasında vefat etmiştir.¹ Babasını küçük yaşta kaybetmiş ve yetim olarak annesinin himayesinde büyümüştür. Annesi, onun terbiyesi ve eğitimiyle yakından ilgilenmiş ve İmam Buhârî'nin şahsiyetinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.²

Şüphesiz, hadis ilmi söz konusu olduğunda akla gelen ilk isim İmam Buhârî'dir. Kendisi, yaşadığı dönemden itibaren giderek artan bir ilgiye mazhar olmuş kıymetli âlimlerden biridir. Onun başyapıtı olan *el-Câmi'u's-Sahîh*, şüphesiz onu, ilmî zirveye taşımıştır. İmam Buhârî, İslam ümmeti içinde özel bir yere sahip olan seçkin âlimler arasında yer almakta olup, yaşadığı dönem, hadis ilminin altın çağı olarak kabul edilmektedir.³

Sika bir muhaddis ve en güvenilir şahsiyet olarak tanınan İmam Buhârî, yalnızca hadisleri derlemekle kalmamış, aynı zamanda kendi fikhî istinbatlarını da içeren *Sahîh-i Buhârî*'yi telif etmiştir. Bu yönüyle, müctehidler arasındaki fikhî konumunu da muhafaza edip ve bağımsız içtihatlarda bulunmuştur.⁴

1 Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhâb b. Alî Abdilkâfî es-Sübki, *Tabakâtü's-Şa'fiyyeti'l-Kübra*, (Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye 1918), 2/213.

2 Abdüssettar eş-Şeyh, *el-İmam el-Buhârî*, Dimeşk: Daru'l Kalem Yayınları, 2007, s. 37.

3 Hüseyin Akgün, *İmam Buhârî*, İstanbul, Ensar Yayınları, 1. Basım, 2022, s. 1.

4 Abdüssettar eş-Şeyh, *el-İmam el-Buhârî*, s. 249.

İmam Buhârî'nin, hicrî ilk üç yüzyılda hadis ilmi sahasında şöhret kazanan önemli şahsiyetler arasında yer almasının nedeni, onun hadis ilmindeki üstün derecesidir. Bunun yanı sıra, sahih hadisleri bir araya getiren ilk kişi olması da bu konumunu pekiştirmiştir. Buhârî'ye kıyasla İmam Müslim'i tercih etmek isteyenler, onun yüz binlerce rivayet arasından en sahih olanlarını seçme yöntemi karşısında, geniş bir taraftar kitlesi bulamamıştır. Gerçek şu ki, İmam Buhârî, her âlimin fark edemeyeceği rivayetlerdeki ince kusurlara dikkat etme konusunda İmam Müslim'den daha ileri bir seviyede olup hadis ilminde öncü konumdaydı. Zira İmam Buhârî, hadis râvîleri arasında uzun süreli görüşme şartını öne sürmüştü ki bu husus, İmam Buhârî ile İmam Müslim arasında belirleyici bir fark oluşturmuştur. Ayrıca, İmam Buhârî'nin üstünlüğünü ortaya koyan bir diğer önemli nokta, onun “Bab başlıklarında” fikhî istinbatlarda bulunması ve hatta bazen fikhî çıkarımlar ve incelikler sebebiyle aynı hadisi farklı yerlerde tekrar etmesiydi. Bu durum, onun eserinin diğer hadis kitaplarına kıyasla daha üstün bir konuma gelmesine vesile olmuştur. Buhârî, diğer muhaddisler gibi, kitabında yer verdiği hadisleri hangi ilkelere dayanarak seçtiğini açıkça belirtmemiştir. Ancak onun benimsediği esaslar ve şartlar, daha sonra eserinin incelenmesiyle tespit edilmiştir.⁵

İmam Buhârî'nin hem eserleri hem de çağdaşlarının ve sonraki hadis otoritelerinin tanıklıkları, onun hadis ilmindeki otoritesinin ve dehasının yeterli bir kanıtıdır. Daha çocuk yaşta iken hadis ilmiyle dikkatleri üzerine çeken Buhârî, tabakat türünde eserler kaleme almış ve büyük muhaddislerden ders almıştır. Ebû Zer gibi âlimlerin huzurunda diz çökerek bir çocuk gibi hadis öğrenmiştir. Kendi ifadesine göre yüz bin sahih ve iki yüz bin sahih olmayan hadisi ezbere bilen Buhârî, gittiği şehirlerde hadis tahsil etmek için etrafında binlerce ilim meclisi oluşturmuştu. Onun, sahâbe döneminden itibaren hadis râvilerini ele aldığı *et-Târîh* adlı eseri, rivayete göre on sekiz yaşında yazmış ve üç kez tashih etmiş, ilk kitabıdır.⁶

5 Muhammed Mustafa el-A'zamî, “Buhârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992)., 375-376

6 Hamit Sevgili, *İmâm Buhârî'nin Fıkah Anlayışı*, Doktora tezi, (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, 2015)., 29.

Buhârî ile aynı dönemde yaşayan muhaddislerin sözleri, onun hadis ilmindeki üstünlüğünü açıkça göstermektedir. Meşhur muhaddis Müslim ile Buhârî arasında geçen şu diyalog, bu duruma önemli bir delil teşkil etmektedir: Müslim, Buhârî'nin huzuruna geldiğinde, onun iki kaşı arasını öpmüş ve şöyle demiştir: "İzin ver, ayağını öpeyim! Ey üstatların üstadı ve ey hadis illetleri ilminde tabip!" Yine çağdaşlarından biri olan Muhammed b. İshâk b. Huzeyme de Buhârî hakkında şu ifadeyi kullanmıştır: "Bu gök kubbenin altında, Resûlullah'ın hadislerini Buhârî'den daha iyi bilen ve ezberleyen birini görmedim." Ebû Ömer Ahmed b. Nasr el-Haffâf, İmam Buhârî hakkında şöyle der: "İmam Buhârî, İshâk b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel ve diğerlerinden hadis ilminde yirmi kat daha bilgiliydi. Kim ona karşı bir söz söylerse, benden ona bin lanet olsun." Meşhur muhaddislerden ve Buhârî'nin talebelerinden olan İmam Tirmizî ise onun hakkında şöyle demektedir: "Ne Irak'ta ne de Horasan'da, tarih, illetler ve isnad ilminde Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'den daha üstün ve daha bilgili birini görmedim."⁷

2. İmam Buhârî'nin Ehli Hadis Duruşu

İmam Buhârî'nin ehl-i hadis olduğu hususunu ele almadan önce, "ehl-i hadis" teriminin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Zira bu terim, geçmişte özel bir anlam ifade ederken, günümüzde farklı bir anlam kazanmıştır. "Ehl-i hadis" veya "ashâbü'l-hadis" tabiri, sahâbe döneminde de kullanılmıştır. Nitekim en fazla hadis rivayet eden yedi sahâbîden biri olan Ebû Saîd el-Hudrî'nin, hadis öğrenmeye gayret eden gençlere hitaben, "Sizler bizim halefimiz olup bizden sonra Hadis ehli olacaksınız." dediği rivayet edilmiştir."⁸

"Ehl-i hadis", "sâhibü'l-hadis", "ashâbü'l-hadis" gibi tabirlerle kastedilen anlam, hadis ilmiyle meşgul olan, hadisleri öğrenen ve öğreten, râvilerin durumları hakkında bilgi sahibi olup, hadislerle ilgili konularda uzmanlaşmış kimseler için kullanılırdı. Nitekim İmam Müslim, *es-Sahîh*'inin mukaddimesinde, meşhur âlim

7 Hamit Sevgili, *İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*, 30.

8 Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadis" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 507-508.

ve muhaddis Şu‘be b. Haccâc’ın, bir sâhibü’l-hadis olduğunu belirtirken, hadis rivayetinde güçlü olmayan ve fazla hadis nakletmeyen Ferkad es-Sebahî’nin bu vasfa sahip olmadığını ifade etmektedir. Aynı şekilde, Mâlikî mezhebinin seçkin âlimlerden olan Abdullah b.Nâfi‘ hadis ilminde derin bir yetkinliğe sahip olmadığı için sâhibü’l-hadis olarak nitelendirilmemektedir. “Ehl-i hadis” terimi zaman içerisinde, hadislere göre amel etmeye gayret eden kimseler için kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim ehl-i hadisin önde gelen imamlarından biri olan, Ahmet bin Hanbel, “sâhibü’l-hadis” kavramını bu anlamda açıklamıştır. Binaenaleyh, ehl-i hadis terimi, her ne kadar hadislerle amel eden kimselere de nispet edilebilse ve bu yönüyle tüm Müslümanları kapsasa da, aslında hadislerle amel etme hususunda özel bir yöntemi benimseyen ve nassların zahirinden ayrılmamaya özen gösteren bir fırkaya özgü bir tabirdir.⁹

Ehl-i hadisin en önemli özellikleri, hadisleri te’vil etmeksizin ve kıyasa başvurmadan anlamaya çalışmaları bununla beraber aklî ilimler yerine naklî ilimlere ilgi duymalarıdır. Zâhirîler, hadisleri zahirine bağlı kaldıklarını iddia etmişler, Şâfiîler ve Mâlikîler ise re’y ehline yakın olmalarına rağmen ehl-i hadis kategorisine yer almışlardır. Bununla beraber İmam Buhârî de, *el-Câmiu’s-Sahîh* adlı eserinde istinbat faaliyeti gerçekleştirmiş olmasına rağmen, ehl-i hadis arasında kabul edilmektedir.¹⁰

XIX. yüzyılın sonlarında Hindistan ve Pakistan’da “Ehl-i hadis” adıyla yeni bir grup ortaya çıkmıştır. Bu grup, selef âlimlerinin çizgisini takip ettiklerini iddia etmiş ve özellikle Sıddîk Hasan Han’ın eserlerinden ve Delhi’de yarım asırdan fazla talebe yetiştiren Nezîr Hüseyin’in çalışmalarından etkilenmiştir. Bu yeni oluşum, herkesin sahih hadislere göre amel etmesi gerektiğini savunmaktadır. Onlara göre, bir kişi âlim olduğu sürece, içtihad mertebesine ulaşmamış olsa dahi, doğrudan hadislerden hüküm çıkarmalıdır. Ayrıca, dört mezhep imamına tâbi olmayı (taklidi) kabul etmeyerek, bu uygulamaya karşı çıkmışlardır.¹¹

9 Abdullah Aydın, “Ehl-i Hadîs”, 507-508.

10 Abdullah Aydın, “Ehl-i Hadîs”, 507-508.

11 Abdullah Aydın, “Ehl-i Hadîs”, 507-508.

Günümüzde kendilerini Ehl-i Hadis olarak tanıtanlar, kervanlarının önderinin İmam Buhârî olduğunu iddia etmekte ve gerçekte onun ortaya koyduğu çerçeve doğrultusunda hareket ettiklerini savunmaktadırlar. Nitekim daha önce Pakistan'daki Cemaati Ehl-i Hadis'in lideri olan Muhammed İsmail Selefi, bununla ilgili olarak şöyle söylemiştir: “Ehl-i Hadis mezhebi, İslâmî mezhepler arasında en geniş olanıdır. Bu yöntem, diğer tüm mezheplerden daha fazla ümmetin dinî maslahatlarını gözetmektedir; Kur’ân ve Sünnet ile daha güçlü bir bağa sahiptir. Çünkü her âlimin, doğrudan Kur’ân ve Sünnet’e başvurmasını ve onlara göre amel etmesini zorunlu görmektedir.” O, bu yöntemin önderinin ve rehberinin İmam Buhârî olduğunu düşünmekte ve “Sahîh-i Buhârî elimizde bulunmaktadır, bu temel üzerinden hareketle İmam Buhârî’nin, ehl-i hadis yönteminin başında olduğunu anlayabiliriz.” iddiasında bulunmaktadır.¹² Ancak, İmam Buhârî’nin görüşünü günümüz ehl-i hadis anlayışıyla karşılaştırdığımızda, kullandıkları metotlarının birbirinden farklı olduğunu fark ediyoruz.

3. İmam Buhârî Büyük Bir Fakih ve Müctehid

Önde gelen imamlar ve insaf sahibi âlimler, İmam Buhârî’yi büyük fakihler ve müctehidler arasında saymaktadır. Bu husus hem Buhârî’nin hocaları ve çağdaşları hem de İslam dünyasında ilmi itibara sahip olanlar tarafından teyit edilmiştir. Bu sebeple kendisine “seyyidü’l-fukahâ”, “bu ümmetin fakihi”, “fukahânın tacı” ve “müctehid mutlak” gibi unvanlar verilmiştir. Allah Teâlâ, İmam Buhârî’ye yüksek bir azim ve keskin bir zekâ ihsan etmiş ve onun fıkıh ile hadis ilmini bir araya getirmesini sağlamıştır. İlmi yolculuğunun başında İbn Mübarek ve Vekî’in kitaplarını ezberlemiş ve o dönemde Horasan’da yaygın olan ehl-i re’y fikhini da öğrenmiştir.¹³

İmam Buhârî, fikhî meseleleri derinlemesine inceleme ve hükümler çıkarmada ehl-i re’y metodundan büyük ölçüde istifade etmiştir. Ayrıca doğunun büyük

12 Muhammed İsmâil Selefi, *Mezhebu'l-İmam el-Buhârî*, (Kuveyt: Giras Yayınları, 1. Basım, 2010), 96-102.

13 Abdüssettar eş-Şeyh, *el-İmam el-Buhârî*, 249.

fakihlerinden olan Ebû Hafs Ahmed b. Hafs el-Buhârî el-Hanefî'nin ilminden istifade etmiştir. Ayrıca İmam Mâlik'ten sonra Medine'de, Dâru'l-Hicre'nin önde gelen hocası olan Ebû Mus'ab ez-Zührî gibi Mâlikî fakihlerinden de ilim öğrenmiştir. Bununla beraber Hümejdî ve Ebû Sevr ez-Za'ferânî gibi Şâfiî mezhebine mensup âlimlerden de ders almış, Bağdat'ta defalarca İmam Ahmed ile bir araya gelmiştir. Bu birikimi sayesinde dört büyük fıkıh mezhebinin içtihat ekollerine ve istinbat (hüküm çıkarma) yöntemlerine vakıf olmuş, geniş bir fıkıh anlayışı elde etmiştir. İmam Buhârî, hadisleri üstün bir titizlikle ezberleyip sağlam bir şekilde nakletme becerisini, bu geniş fıkıh bilgisiyle birleştirmiştir. Bunun neticesinde, sahâbe ve tâbiînin fikhî görüşleri ve içtihatları hakkında derin bir kavrayış kazanmıştır.¹⁴

İmam Buhârî, fıkıh alanındaki yetkinliğini ve hadis âlimleri arasındaki kendine özgü konumunu *el-Câmi 'u's-Sahîh* adlı eserinde açıkça ortaya koymuştur. Çünkü o, bu kitabında yalnızca hadis nakletmekle kalmamış hem ahkâma hem de ahkâmın dışındaki meselelere dair bilgiler vererek geniş kapsamlı bir eser meydana getirmiştir. Nitekim bunu, bab başlıkları ve bölümlerin tertibinde net bir şekilde görmek mümkündür. Hatta âlimler arasında meşhur olduğu üzere; “Buhârî'nin fikhî, bab başlıklarında” sözü, onun şahsi fikhını ve kendine has içtihadî yöntemini işaret etmektedir. O, eserinde yalnızca hadisle nakletmekle yetinmemiş, aynı zamanda Kur'ân, Sünnet, sahâbe ve tâbiînin sözleri gibi farklı delilleri de bir araya getirmiştir. Kısa ve özlü ifadelerle fıkıh, usûl-i fıkıh ve diğer birçok ilme işaret eden bab başlıklarının sayısı 3.918'e ulaşmıştır. Bu durum onun fikhî yönünü temsil etmektedir. İmam Buhârî'nin içtihatları ve fikhî görüşleri, dört mezhep imamlarının takip ettiği sistematik bir fıkıh kitabı şeklinde derlenmemiştir; zira o, hadislerin toplanmasını fikhî bilgiler vermekten daha öncelikli görüyordu. Bununla birlikte, *el-Kırâe Halfe'l-İmâm ve Ref'u'l-Yedeyn fi's-Salât* gibi belirli fikhî meselelere dair müstakil eserler de kaleme almıştır.¹⁵

14 Abdüssettar eş-Şeyh, *el-İmam el-Buhârî*, 250.

15 Abdüssettar eş-Şeyh, *el-İmam el-Buhârî*, 250.

4. İmam Buhârî'nin Fıkhi

İmam Buhârî keskin ve parlak anlayışıyla fikhî istinbatlarda bulunmuş, Nebevî hadislerin metinlerinden birçok anlam çıkararak bunları, bab başlıklarında uygun bir şekilde zikretmiştir. Gerçekten de o, hadis fikhının inceliklerini ortaya koymuş ve bab başlıklarıyla zihinleri hayrete düşürmüş, akılları hayranlık içinde bırakmıştır. Ayrıca, *Sahîh* adlı eserinde ahkâm ayetlerine özen göstermiş ve bu ayetlerden, özgün anlamlar istinbat etmiştir. Bu durum, ancak hadisler, rivayet ilmi ve hadislerin illetleri hakkında derin bir bilgiye sahip olmanın yanı sıra fıkıh ve dil alanlarında da yetkinlik ve uzmanlık gerektiren bir iştir.¹⁶

İmam Buhârî, diğer fıkıh âlimler gibi belirli bir usûl-i fıkıh anlayışına tâbidir. Zira her müellifin, fikhî eserini kaleme alırken belirli usûl-i fıkıh prensiplerine bağlı olması zaruridir. Bu çerçevede, onun takip ettiği usûlü tespit etmek için bab başlıklarına derinlemesine bir nazar yöneltmek gerekmektedir. Nitekim Buhârî bazen bab başlığını doğrudan bir usûlî kaide şeklinde açık bir biçimde ifade ederken, bazen de farklı bölümlerde istinbatlarını ortaya koyarak, bu usûlî yaklaşımını dolaylı şekilde yansıtmaktadır. Bu bağlamda, *Sahîh-i Buhârî*'de yer alan "Kitâbü'l-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne" ve "Kitâbü Ahbâri'l-Âhâd" gibi müstakil bablar, onun usûl-i fıkıh anlayışını belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu bölümler, gerçekte usûl-i fıkıhla ilgili temel meseleleri içermekte olup, Buhârî'nin delillerin bağlayıcılığı, haber-i vâhidin hücciyeti ve şer'î hükümlerin dayanakları gibi konulara bakışını yansıtan önemli bölümler arasında yer almaktadır. İmam Buhârî'nin başvurduğu kaynaklar genel olarak şu şekilde özetlenebilir: Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas, sahâbî kavli, örf, şer'u men kablenâ, istishâb, seddü'z-zerâi' ve maslahattır.¹⁷

Her ne kadar bazı âlimler İmam Buhârî'yi, Şafî mezhebi âlimlerinden, bazıları ise Hanbelî mezhebine mensup bir âlim olarak kabul etse de hakikat şudur ki: O, mutlak bir müctehid sıfatıyla meseleleri istinbat etmiştir. Bu durum birçok âlimin

16 Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Riyaz: Mektebetü'r-Rüşd Yayınları), 6.

17 Hamit Sevgili, *İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*, 59.

sözlerinde açıkça görülmektedir. Nitekim Allâme Muhammed Enver Keşmîrî; “Onun hiçbir kimseyi taklit etmediğini, bilakis kendi içtihiyâyla hüküm verdiğini belirtmiş; bazen içtihiyâının dört mezhepten biriyle örtüştüğünü, bazen ise onlara muhalif olduğunu ifade etmiştir.”¹⁸

5. Buhârî'nin Bazı Fıkîhî Görüşleri

İmam Buhârî, *Sahîhu 'l-Buhârî*'de çoğu ihtilaflı meselelerde kendi fıkîhî görüşlerini ortaya koymuştur. Bu bölümde onun bazı fıkîhî görüşlerine değinilecektir.

a. Bazı Namaz İntikallerinde Elleri Kaldırmak

Fakihler arasında ihtilaf edilen meselelerden biri, rükûdan önce ve sonra ellerin kaldırılmasıdır. Hanefîler dışında diğer üç mezhep, ellerin bu gibi yerlerde kaldırılmasını sünnet kabul etmektedir.¹⁹ İmam Buhârî'nin bu konudaki görüşü de cumhurun görüşüyle örtüşmektedir. Nitekim o, *el-Câmi 'u's-Şahîh* adlı eserinde bu meseleye özel bir başlık tahsis etmiştir: “Kişi iftitah tekbirini getirdiğinde, rükûya gittiğinde ve rükûdan doğrulduğunda ellerini kaldırma babı.”²⁰ Ayrıca İmam Buhârî, ikinci rekâttan kalkarken ellerin kaldırılmasına dair de bir başlık açmıştır: “Tehiyyâtı okuduktan sonra, ikinci rekâttan kalkarken ellerin kaldırılması babı.”²¹ Buhârî, ilgili başlıkların altında, Hz. Peygamber'in (s.a.v) belirtilen yerlerde ellerini kaldırdığına dair sahih rivayetleri nakletmiştir. Bu bağlamda, Abdullah b. Ömer ve Mâlik b. Huveyris'ten gelen rivayetleri aktararak, söz konusu uygulamanın sünnet olduğu görüşünü belirtmiştir.

b. Oruçlu Kimsenin Unutarak Yemesi ve İçmesi

Oruçlu bir kimsenin unutkanlık sebebiyle bir şey yiyip-içmesi durumunda orucunun bozulup bozulmayacağı konusunda fakihler arasında görüş ayrılığı

18 Fehd bin Abdullah bin Abdurrahman el-Ureynî, *Fıkîhul- İmam el-Buhârî fi 'l-Cenâ'iz*, Yüksek Lisans Tezi, (Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 1998), 56.

19 Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî, *Kitâbu 'l-Âsâr*,(Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1355), 20 -21; Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverî, *el-Hâvi 'l-Kebîr fî Fıkhi'l Mezhebi'l-İmâmi 'ş Şâfiî*, I-XVIII,(Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 134.

20 باب رفع اليدين إذا كبر و إذا ركع و إذا رفع Buhârî, Ezân 82.

21 باب رفع اليدين إذا قام من الركعتين Buhârî, Ezân 84.

bulunmaktadır. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre, unutkanlıkla bir şey yiyip-içen kişinin orucu bozulmaz ve bu orucu kaza etmesi gerekmez. Ancak Mâlikî fakihlerine göre, oruç bozulur ve kaza edilmesi gerekir.²²

İmam Buhârî, unutkanlık sebebiyle orucun bozulmayacağını ve kaza edilmesinin gerekmediğini savunmuştur. Bu görüşünü desteklemek amacıyla: “Unutkanlık nedeniyle yiyip içen oruçlu kimse ile ilgili bölüm” başlığını açmıştır. Bu başlık altında, Ebû Hureyre'den bir hadis nakletmiştir. Bu hadise göre oruçlu bir kişi unutkanlıkla bir şey yer veya içerse, orucunu tamamlamalıdır; çünkü onu yediren-içiren, Allah'tır.²³

c. Müt'a Nikâhı

Müt'a nikâhı, kadın ile erkek arasında evliliğe engel teşkil eden herhangi bir durumun bulunmaması hâlinde erkeğin, kadına belirli bir bedel ödemesi karşılığında belirli bir süre için evlilik hayatı yaşamayı kabul etmeleri şeklinde tanımlanır.²⁴ Âlimler, müt'a nikâhının haram olduğu konusunda ittifak etmiştir. Fakat İmamîyye mezhebi, bu tür bir akdi kabul etmektedirler.²⁵

İmam Buhârî, müt'a nikâhının hükmü konusunda cumhurun görüşüyle muvafık olup *Sahîhu'l-Buhârî*'de, müt'a nikâhının Resûlullah (s.a.v) tarafından yasaklandığına dair bir bâb açmıştır.²⁶ Buhârî, ilgili bâbın altında Hz. Ali (r.a)'den, müt'a nikâhının başlangıçta geçici bir ruhsat olarak verildiğini ancak daha sonra Resûlullah (s.a.v) tarafından yasaklandığını bildiren rivayetleri nakletmiştir. Daha sonra kendi görüşünü de şu ifadelerle dile getirmiştir: Ebû Abdullah (Buhârî) der ki: “Hz. Ali, Resûlullah'tan aktardığı rivayet ile müt'a nikâhının neshedildiğini beyan etmiştir.”²⁷

22 Hamit Sevgili, *İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*, 242.

23 Buhârî, Savm, 26.

24 Vehbe ez- Zühaylî, *el-Fıkühü'l-İslami ve Edilletuhu*, (Beyrut: Darü'l-Fikir yayınları,2012),. Ix, 6565.

25Abdulhamid Mahmud Tahmaz, *el-Fıkühü'l-Hanefi fî Sevbihi'l-Cedid*, (Beyrut: Daru'l-Kalem Yayınları, 2009), II, 79.

26 Buhârî, Nikâh 31. باب نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن النكاح المتعة اخره

27 Buhârî, Nikâh 31.

d. Mükreh'in Tasarrufu

İslam hukukunda "ikrah" terimi, kişinin rızası bulunmayan bir fiili ya da sözü, tehdit edici nitelikte bir zorlamayla yapmaya mahkûm edilmesini ifade eder; ayrıca, tehdit altında bırakılan kişiye “mükreh” denir.²⁸

İmam Buhârî, mükrehin hiçbir tasarrufunu, hukuki anlamda geçerli kabul etmemiş; *Sahîhu'l Buhârî*'de “Kitabü'l-İkrah” adlı bir başlık açarak ve bazı ayetleri delil getirerek görüşünü ortaya koymuştur. Bu görüşe muhalif olanları, “Kâle ba'du'n_nâs” (قال بعض الناس) ifadesini kullanarak iki yerde eleştirmiştir. İlk bölümde, mükrehin durumuna ilişkin görüşünü beyan etmiş ve bu hâlde gerçekleşen her türlü işlemin hukuki olarak geçersiz olduğunu savunmuştur. Bundan sonra (قال بعض الناس) onlardan bazılarına göre ifadesini kullanıp, Hanefî fukahâsını kastederek; Bir kimsenin “İkrâ” yoluyla satın aldığı malın caiz olduğunu kabul etmektedirler ifadesini kullanmıştır.²⁹

İkinci bölümde, "Kâle ba'du'n_nâs" (قال بعض الناس) ifadesini kullanarak; zorlama altındaki kişinin alkol içmek ve ölü hayvan etini yemek nedeniyle suçlu sayılmadığını, aynı zamanda bu durumda yapılan hukuki işlemlerinin de geçersiz olduğunu kabul edildiği belirtilmektedir. Bu hususta, tehdidin kişinin kendisine ait olması, akrabalarına ait olması veya başka bir Müslüman için olması arasında hiçbir fark gözetilmemiştir. Bu bağlamda Buhârî, “Kitabü'l-İkrah” başlığı altında, kişiye ait olan ikrah ile akrabaları ve diğer Müslümanlarla ilgili olan şekilde ayıran bazı âlimleri eleştirmiştir. Buhârî, bu ayrımı yapanların Kur'ân ve Sünnet'e dayanmadığını açıklamıştır.³⁰ Buhârî'nin eleştirdiği görüş, Hanefî fıkıh fukahâsına ait görüştür.

e. Zina Eden Bekâr Erkek ve Kadının Cezası

İslam âlimleri hür, bekâr erkek ve kadının zina cezasının yüz değnek olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak sürgün cezasının zina haddine dâhil olup

28 Ali Bardakoğlu, “İkrah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 30-37.

29 Buhârî, *Kitâbü'l-İkrâh*, 7.

30 Buhârî, *Kitâbü'l-İkrâh* 7.

olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefî fukahâsı, bunun cezasını had olarak kabul etmezken, Mâlikî mezhebi ise yalnızca erkekler için zina haddinin bir parçası olarak kabul etmiştir. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ise hem erkek hem de kadın için sürgünü zina haddinin bir parçası olarak kabul etmiştir.³¹

İmam Buhârî bu konu ile ilgili olarak şöyle bir başlık açmıştır:

“Bekâr erkek ve bekâr kadın zina suçu işlediklerinde yüz değnekle cezalandırılır ve sürgün edilir.”

İmam Buhârî, sürgünün zina haddinin bir parçası olduğu görüşünü: Ebû Hureyre ve Zeyd b. Hâlid’den aktardığı rivayetlerle desteklemiştir. Ayrıca Hz. Ömer’in de sürgün cezasını uyguladığını nakletmiştir.³²

Sonuç

İmam Buhârî, İslam dünyasının en değerli şahsiyetlerinden biridir. Sahih hadisleri bir araya getirdiği *el-Câmiu’s-Sahîh* adlı eseri telif etmesi, onu seçkin ve önde gelen âlimler arasında konumlandırmıştır. O, yalnızca üstün bir muhaddis olarak değil, aynı zamanda bir fakih ve hatta müctehid olarak da kabul edilmiştir. İmam Buhârî, her ne kadar ehl-i hadis ekolüne mensup biri olarak görülse de onun fikhî ve içtihadî konumu da göz ardı edilemez. Zira Sahih-i Buhârî’deki başlıklar altında ele aldığı fikhî meseleler ve ortaya koyduğu hükümler onun, yalnızca bir muhaddis olmanın ötesinde, hadis ve fikhî bir araya getiren bir âlim olduğunu da göstermektedir. Günümüzde bazı ehl-i hadis mensupları, İmam Buhârî için “bizim rehberimiz” diyerek sadece hadis imamı olduğunu iddia etseler de bu durum sadece bir iddiadan ibarettir. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi; *el-Câmiu’s-Sahîh* adlı eserinde sahih hadisleri nakletmekle kalmayıp, birçok bab başlığı altında kendi fikhî görüşlerini delilleri ile ortaya koymuştur. Bu durum bize, Buhârî’nin ehl-i hadis duruşu ve fikhî görüşleri hakkında bir fikir vermektedir.

31 Hamit Sevgili, *İmâm Buhârî’nin Fıkıh Anlayışı*, 289.

32 Buhârî, Kitâbü’l-Hudûd 32.

Kaynakça

- Abdüssettar eş-Şeyh. *el-İmâm el-Buhârî*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2007.
- Akgün, Hüseyin. *İmâm Buhârî*. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Aydınlı, Abdullah. "Ehl-i Hadîs." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. "İkrah." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- el-A'zamî, Muhammed Mustafa. "Buhârî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- el-Ensârî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm. *Kitâbü'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1355.
- el-Kurtubî, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyâz: Mektebetü'r-Rüşd.
- el-Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fıkhi'l-Mezhebi'l-İmâmi'sh-Şâfiî*, I–XVIII. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- el-Ureynî, Fehd b. Abdullah b. Abdurrahman. *Fıkhu'l-İmâm el-Buhârî fî'l-Cenâiz*. Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 1998.
- es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü'sh-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1918.
- ez-Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhû*, IX. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2012.
- Sevgili, Hamit. *İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı*. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Bilim Dalı, 2015.
- Selefî, Muhammed İsmâil. *Mezhebu'l-İmâm el-Buhârî*. Kuveyt: Gırâs Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Tahmaz, Abdülhamîd Mahmûd. *el-Fıkhu'l-Hanefî fî Sevbîhi'l-Cedîd*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009.

Sahîh-i Buhârî’de Aile Hukukuna Dair Hadislerin Mezhepler Üzerindeki Etkisi

Ekrem Koç*

Özet

İmam Buhârî (ö. 256/870) hadis ilminde ön planda olmasının yanında, fıkıh ilminin temel dayanaklarını oluşturan hadisleri derleyerek, mezheplerin içtihat sistemlerine doğrudan etki eden bir zemin oluşturmuştur. *Sahîhu’l-Buhârî*, yalnızca bir hadis koleksiyonu olmanın ötesinde, fikhî meseleleri ele alma yöntemiyle hukukî yorum farklılıklarına da yön vermiştir. Bu bağlamda, aile hukuku alanında nikâh, talâk, nafaka, velayet ve iddet gibi konulara dair hadislerin mezhepler tarafından nasıl yorumlandığı önem arz etmektedir. Bu çalışma, Buhârî’nin aile hukukuna dair hadislerinin dört büyük fıkıh mezhebi (Hanefî, Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî) üzerindeki etkisini incelemekte ve bu hadislerin içtihat sistemlerine nasıl yansıdığını analiz etmektedir. Hanefî mezhebi kıyasa dayalı yaklaşımı, Şâfiî mezhebi nas merkezli yorum anlayışı, Mâlikî mezhebi Medine ehlinin ameline bağlılığı, Hanbelî mezhebi ise zahirî delaletle bağlı yaklaşımı ile öne çıkmaktadır. Çalışmada, nikâh akdi, talâkın geçerliliği, nafaka, velayet ve iddet süresi gibi konulara dair hadislerin mezhepler tarafından nasıl ele alındığı, karşılaştırmalı analiz yöntemi ile değerlendirilecektir. Araştırma kapsamında, Buhârî’nin fikhî başlıklandırma yöntemi, hadisleri hangi bağlamda ele aldığı ve bu yöntemin mezhepler tarafından nasıl yorumlandığı tartışılacaktır. Özellikle talâkın sözlü beyanla gerçekleşmesi, üç talâk meselesi, kadının evlilik akdindeki yetkisi ve boşanma sonrası iddet süresi gibi konular, mezheplerin Buhârî’nin hadislerinden çıkardıkları hükümler açısından analiz edilecektir. Bu çalışmanın önemi, Buhârî’nin aile hukukuna dair hadislerinin

* Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, ekoc@agri.edu.tr, orcid.org/0000-0003-0408-9834

mezhepler arasındaki farklı içtihatları nasıl şekillendirdiğini ortaya koymasıştır. Literatürde genellikle hadislerin mezhepler üzerindeki genel etkisi ele alınmış olmakla birlikte, bu çalışma aile hukukuna dair belirli hadisler üzerinden mezheplerin yorum farklarını derinlemesine analiz ederek bu alandaki akademik boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Sonuç olarak, Buhârî'nin hadis metodolojisinin İslam hukukunun şekillenmesindeki rolü ortaya konacak, mezheplerin onun rivayetlerine yaklaşımları karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir. Aynı zamanda, Buhârî'nin hadislerinin günümüz İslam hukuku açısından nasıl bir referans teşkil edebileceği ve bu hadislerin çağdaş İslam hukuku çalışmaları çerçevesinde nasıl ele alınabileceği tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, İmam Buhari, Hadis, Aile Hukuku

The Impact of Bukhārī's Hadiths on Family Law on the Sects

Ekrem Koç*

Abstract

Imam al-Bukhārī (d. 256/870) was not only at the forefront of the science of hadīth, he also created a foundation that directly influenced the legal systems of the sects by compiling the hadīths that form the basis of the science of fiqh. Sahīh al-Bukhārī was not only a collection of hadīths, but also shaped the differences of legal interpretation with the way it dealt with jurisprudential issues. In this context, it is important to understand how the hadiths on issues such as marriage, talaq, alimony, custody and iddat are interpreted by the sects in the field of family law. This study

* Assist Prof. Dr., Agri Ibrahim Cecen University, Faculty of Islamic Studies, ekoc@agri.edu.tr, orcid.org/0000-0003-0408-9834

examines the impact of al-Bukhārī's hadiths on family law on the four major schools of jurisprudence (Hanafī, Mālikī, Shāfi'ī, Hanbalī) and analyses how these hadiths were reflected in their jurisprudential systems. The Hanafī madhhab stands out for its approach based on qiyas, the Shafi'i madhhab for its interpretation centred on nasah, the Mālikī madhhab for its adherence to the practice of the people of Medina, and the Hanbalī madhhab for its approach based on zahirī evidence. In this study, the comparative analysis method is used to assess how the hadiths on issues such as the marriage contract, the validity of talaq, alimony, guardianship and the duration of iddat are handled by the sects. The study will discuss al-Bukhārī's method of jurisprudential classification, the context in which he treated the hadiths, and how this method was interpreted by the sects. In particular, issues such as the verbal declaration of talaq, the issue of three talaqs, the authority of the woman in the marriage contract, and the period of iddat after divorce are analysed in terms of the sects' rulings from al-Bukhārī's hadiths. The importance of this study is that it shows how al-Bukhārī's hadiths on family law shaped the different jurisprudence of the sects. Although the literature has generally dealt with the general impact of hadiths on sects, this study aims to fill the scholarly gap in this area by analysing in depth the differences in sectarian interpretation through specific hadiths on family law. As a result, the role of al-Bukhārī's hadīth methodology in shaping Islamic law will be revealed and the sects' approaches to his narratives will be evaluated comparatively. At the same time, it will be discussed how Bukhārī's hadīths can serve as a reference for contemporary Islamic law and how these hadīths can be treated within the framework of contemporary Islamic legal studies.

Keywords: Fiqh, Imam Bukhari, Hadith, Family Law

Giriş

İslâm düşünce tarihinde hadis ve fıkıh ilimleri hem kaynak kullanımı hem de metodoloji açısından birbirine sıkı sıkıya bağlı iki temel disiplindir. Bu iki alanın kesişim noktalarından biri, sahih hadislerin fıkıh mezheplerinde nasıl

anlamlandırıldığı ve yorumlandığıdır. Özellikle hadisleri sadece rivayet eden değil, aynı zamanda bu rivayetleri fikhî anlam çerçevesinde sınıflandırarak sistematik bir yapı kuran muhaddisler, hukuki düşüncenin oluşumunda etkili birer figür olarak öne çıkmıştır. Bu noktada İmam Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö. 256/870), yalnızca hadis ilminde değil, İslâm hukuk düşüncesinin teşekkülünde de merkezi bir yere sahiptir.¹

el-Câmi ‘u’s-sahîh (Sahîh-i Buhârî) isimli eseriyle İmam Buhârî, sahih kabul ettiği hadisleri isnad titizliğiyle bir araya getirmekle kalmamış, aynı zamanda onları konu başlıklarına ayırarak fikhî meselelerle ilişkilendirmiş ve böylece sonraki dönem fakihlerinin istidlâl biçimlerini doğrudan etkilemiştir. Onun bu yönüyle fıkıh usulünde yalnızca bir râvî değil, delil sistematığını yönlendiren bir kurucu otorite olduğu görülmektedir. Buhârî’nin aile hukukuna dair hadisleri tercih ederken gösterdiği bağlamsal dikkat, rivayetlerin yalnızca içerikleriyle değil, fikhî anlam üretimine katkı sağlayacak biçimde sunulmalarıyla da ön plana çıkmıştır.

Rivayetlerin diğer hadis koleksiyonlarında da yer alması, Buhârî’nin sistematik sunumunun mezhepler üzerindeki etkisini gölgelememektedir. Buhârî’nin isnâd güvenilirliğini önceleyen yaklaşımı ve hadisleri içerik bağlamlarıyla birlikte sunması, mezheplerin bu rivayetleri doğrudan şer‘i delil olarak kabul etmelerinde belirleyici rol oynamıştır. Nitekim Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri, Buhârî’nin eserinde yer verdiği aile hukukuna dair hadisleri yalnızca ahlaki uyarılar olarak değil; doğrudan hukuk üreten normatif metinler olarak değerlendirmişlerdir.

Bu çalışmada, *Sahîh-i Buhârî*’de yer alan ve aile hukukunun temel meselelerini (nafaka önceliği, aile bireylerinin karşılıklı sorumlulukları, nikâhta kadın rızası ve iddet süresinde boşama) konu edinen dört hadis üzerinden, dört mezhebin bu rivayetleri nasıl yorumladığı ve mezhepler arası benzerlik ve farklılıkların hangi usulî esaslara dayandığı incelenmektedir. Çalışmanın amacı, Buhârî’nin fıkıh

1 bk. Mehmet Cengiz, “Buhârî’nin (ö. 256/870) Fikhî/Usûlî Kimliği Üzerine Bir Analiz: İcmâ ve Kıyas Özelinde”, *Dini Tetkikler Dergisi* 4/2, (Aralık 2021), 336-360; Fahreddin Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü’l-Hadîs* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2016), 169-170.

düşüncesine katkısını, hadislerin şer‘i bağlama taşınmasında üstlendiği işlev üzerinden tespit etmek ve mezheplerin bu hadislerle nasıl hukuk ürettiğini karşılaştırmalı olarak ortaya koymaktır. Hadislerin mezhepler tarafından nasıl anlamlandırıldığına dair yapılacak bu analiz, sünnetin hukuk üretimindeki kurucu rolünü yeniden değerlendirme imkânı sunacaktır.

1. Nafaka: Aile İçi Geçim Yükümlülüğü ve Öncelik Sıralaması

1.1. Hadisin Konumu ve Lafzı

Hiz. Peygamber, sadaka verme davranışının hem ahlaki hem de sosyal sorumluluk boyutuna işaret eden şu ifadeleriyle, infakın öncelik sırasını ve bireysel tutumları belirlemiştir:

“Veren el, alan elden daha hayırlıdır. Geçimini sağladığın kimselerden başla. En faziletli sadaka, ihtiyaç fazlası maldan verilendir. Kim iffetli kalmak isterse, Allah onu iffetli kılar; kim kanaatkâr olmaya çalışırsa, Allah onu zenginleştirir.”²

1.2. Mezheplerin Yaklaşımları

1.2.1. Hanefî Mezhebi

Hanefî fıkıh geleneğinde “En faziletli sadaka, ihtiyaç fazlası maldan verilendir. Geçimini sağladığın kimselerden başla”³ hadisi; sadakanın mahiyeti, öncelik sırası ve infakta denge ilkesi bakımından temel belirleyici naslardan biri kabul edilmiştir. Hanefî âlimler, bu hadisi yalnızca bir ahlaki telkin olarak değil, şer‘i hüküm doğuran bağlayıcı bir ilke olarak değerlendirmişlerdir.

Cessâs (ö. 370/981), hadisi fikhî bir prensip olarak yorumlar. Sadakanın fazilet kazanması için kişinin önce kendi ve ailesinin zarurî ihtiyaçlarını karşılamış olması gerektiğini vurgular. Ona göre sadaka, asli yükümlülükleri ihlâl edecek şekilde

2 Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buḥârî, *el-Câmi‘u l-müsnedü’s-şâhiḥu l-muḥtaşar*, nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tavḳî‘n-Necât, 1422/2001), 2/112, 7/63.

3 Buḥârî, *el-Câmi‘*, 2/112, 7/63.

verilmemeli; bilakis nafaka sorumluluğu gözetilmelidir.⁴ Bu yaklaşım, sadakayı keyfi bir ihsan değil, düzenli ve sorumluluk temelli bir ibadet olarak konumlandırır.

Zeylaî (ö. 743/1342), “عن ظهر غنى” (ihtiyaç fazlası maldan verme) kaydını, sadakanın meşruiyet ve geçerlilik şartları bağlamında ele alır ve bu ifadenin malî yeterlilikle doğrudan ilişkili olduğunu belirtir. Hadiste geçen “ابدأ بمن تعول” (geçimini sağladığın kimselerden başla) emrini ise, nafile sadakada bir öncelik sırasından ziyade, nafakanın şer‘î bir zorunluluk olduğunu ortaya koyan bağlayıcı bir hüküm olarak değerlendirir. Özellikle nafaka yükümlülüğünün yerine getirilmemesi halinde, aile bireylerinin bu hakkı talep edebileceği ve nafaka yükümlülüğünün örfe uygun biçimde düzenlenmesi gerektiği vurgulanır. Zeylaî’ye göre nafaka, evlilik bağının korunmasında cinsel birliktelikten dahi önce gelen, tek taraflı ve öncelikli bir yükümlülüktür. Bu nedenle nafaka aczi, evliliği sona erdirmeyi değil; borçlandırma yoluyla yükümlülüğün devamını gerektirir.⁵

İbn Ebi’l-İzz (ö. 792/1390), “ابدأ بمن تعول” ifadesini, infakta merkeze en yakın çevreden başlanması gerektiği prensibiyle açıklar. Ona göre infakta temel belirleyici ölçüt, gösteriş veya israf değil; ihtiyaç, yakınlık ve dinî sorumluluktur. Aile fertlerine yapılan infak hem farz hem de nafile türü sadakalar açısından öncelikli sayılmalı; bu yönüyle ilgili hadis, sadece ahlâkî bir tavsiye değil, şer‘î önceliklendirme ilkesini yansıtan bağlayıcı bir düzenleme olarak değerlendirilmelidir.⁶

Cemâl el-Malatî (ö. 803/1401), “ابدأ بمن تعول” hadisini mülkiyet tasarrufları ve infak öncelikleri bağlamında değerlendirir. Rivayetlerde yer alan, maddi sıkıntı yaşayan bir kişinin tedbir yoluyla azat ettiği kölesini Hz. Peygamber’in bizzat sattırması ve bedelinin ailesine harcanmasını emretmesi, Malatî’ye göre infakta sadakadan önce nafakanın geldiğini ve bu önceliğin bağlayıcı bir şer‘î tertip ilkesine dayandığını

4 Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtasari’l-Ṭahâvî*, nşr. İsmetullâh İnâyetullah Muhammed vd. (b.y.: Dâru’l-Beşâ’ir, 1431/2010), 4/159.

5 Osmân b. Ali b. Mehcen el-Bârî’î Faḥruddîn Zeyla’î el-Hanefî. *Tebyînu’l-ḥaḳâik şerhu Kenzi’d-dakâik ve ḥâşiyeti’ş-Şelebî* (Kahire: el-Maṭba‘atü’l-Kubre’l-Emîriyye, 1313/1895), 3/54.

6 Muhammed b. Alâiddîn Ali İbn Ebi’l-İzz ed-Dimeşkî, *et-Tenbîh alâ müşkilâti’l-Hidâye*, nşr. Abdulḥakîm b. Muhammed Şâkir-Enver Şâlih Ebû Zeyd (b.y.: y.y., 1424/2003), 3/1476.

gösterir. İnfakın bu bağlamda kendine özgü bir sıralaması vardır: önce birey, sonra ailesi, ardından yakın akrabalar. Bu düzenleme yalnızca toplumsal bir etik değil, mülkiyetin kullanımında şer‘i öncelikleri belirleyen normatif bir ilkedir. Resûlullah’ın mülkiyet tasarrufuna doğrudan müdahalesi, bu tertip ilkesinin sadece ahlaki değil, hukuki olarak da geçerli olduğunu teyit eder.⁷

Aynî (ö. 855/1451), “عن ظهر غنى” ifadesini, fitır sadakasının vücut şartları çerçevesinde değerlendirir. Ona göre bu ifade, kişinin temel ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra sadaka yükümlülüğünün başlayacağını ifade eder. “ابدأ بمن تعول” ifadesi ise, sadakanın öncelikle bakmakla yükümlü olunan kimselere yöneltilmesi gerektiğini ortaya koyar. Aynî, bu hadisin yalnızca ahlaki bir öğüt değil; sadakanın, özellikle fitır sadakasının fıkhi bağlamda nasıl düzenleneceğine dair normatif bir dayanak teşkil ettiğini belirtir.⁸ Bu yönüyle hadis, fitır sadakasının kimler adına ve hangi mali yeterlilik şartıyla vacip olacağını belirleyen usulî çerçevenin bir parçası olarak değerlendirilir.

1.2.2. Şâfiî Mezhebi

Şâfiî fıkıh geleneğinde söz konusu hadis, yalnızca ahlâkî bir tavsiye olarak değil, bireyin malî tasarruflarını yönlendiren normatif ve bağlayıcı bir ilke olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, özellikle nafaka, kefarete ve sadaka gibi infak türlerinin öncelik sıralamasında belirleyici olmuştur. Bu çerçevede, Rûyânî (ö. 502/1108), nafaka sorumluluğunu evlilik akdinin geçerliliği ve devamı açısından zaruri bir yükümlülük olarak değerlendirir. Nafakanın temin edilememesi halinde kadına fesih talep etme hakkının doğacağını savunur. Saîd b. el-Müseyyeb’den (ö. 94/713) nakledilen şu ifadeye yer verir: “Bir kimse eşine nafaka temin edemiyorsa, araları ayrılır.”⁹ Bu değerlendirmeler, Şâfiî mezhebinde nafakanın yalnızca ahlaki

7 Ebû'l-Meâsin Yûsuf b. Mûsâ b. Muḥammed Cemâluddîn el-Malaṭî el-Ḥaneṭî, *el-Mu'taşar mine'l-muḥtaşar min Müşkili'l-âşâr* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 2/92.

8 Ebû Muḥammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn el-Aynî, *Minḥatü's-sülûk fî şerḥi Tuhfeti'l-mulûk*, nşr. Aḥmed Abdurrazzâk el-Kubeysî (b.y: y.y., 1428/2007), 246.

9 Ebû'l-Meâsin Faḥrülislâm Abdulvâhid b. İsmâîl b. Aḥmed er-Rûyânî eṭ-Ṭaberî, *Baḥru'l-meẓheb*, nşr. Târîk Fethî es-Seyyid (b.y.: y.y., 2009), 11/474.

bir sorumluluk değil, evlilik bağına doğrudan etkileyen ve ihlâli halinde feshe neden olabilecek hukuki bir vecibe olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır.

Mâverdî (ö. 450/1058), “ابدأ بمن تعول” hadisini, bireyin ailesine yönelik nafaka sorumluluğunun, sadaka ve kefareti gibi mali ibadetlerden daha öncelikli olduğu şeklinde yorumlar. Ona göre, mali gücü sınırlı olan bir kişi, elindeki imkânları öncelikle kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin temel ihtiyaçlarını karşılamaya tahsis etmelidir. Kefaret gibi ibadetler ise, ancak bu asli ihtiyaçların temin edildikten sonra ifa edilebilir. Nitekim Hz. Peygamber’in, oruç kefareti olarak sadaka vermesi gereken sahabeye, ailesinin daha muhtaç olduğunu belirtmesi üzerine “Onu al, kendin ve ailen için kullan”¹⁰ buyurması, bu önceliğin nebevî temellendirmesini oluşturmaktadır.¹¹

Benzer şekilde Cüveynî (ö. 478/1086), “geçimini sağladıklarıyla başla” emrini, infakta şer‘i ve akli önceliklerin merkezine yerleştirir. Ona göre, kişinin kendisi ve ailesinin geçimini temin etmeden başkalarına sadaka vermesi, fıkhi bakımdan tertibe aykırıdır ve akli olarak da tasvip edilemez.¹² Bu görüş, infakın merkezden çevreye doğru yayılan bir sorumluluk halkası içinde değerlendirilmesi gerektiği fikrini yansıtır.

Şirbînî (ö. 977/1569), “ابدأ بمن تعول” hadisini, infakın öncelik sıralamasını belirleyen bağlayıcı bir ölçüt olarak ele alır. Ona göre, birey borcunu ödemediği veya bakmakla yükümlü olduğu kimselerin nafakasını karşılamadan sadaka veremez; böyle bir sadaka dinen caiz olmadığı gibi, vâcip veya müstehap olan nafaka sorumluluğuna da aykırıdır. Bu nedenle sadaka, kişinin farz yükümlülüklerini yerine getirmesinden sonra, ancak imkân kalması halinde yerine getirilebilecek

10 Ebü'l-Kâsım Suleymân b. Aḥmed b. Eyyûb eş-Şâmî et-Ṭaberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, nşr. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984), 3/322.

11 Ebü'l-Ḥâsen Âlî b. Muḥammed el-Mâverdî el-Baṣrî, *el-Ḥâvî'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'î*, nşr. Âlî Muḥammed Me'ûd, Âdil Aḥmed Abdülmecîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, 1419-1999), 10/497.

12 Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullâh el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-mezheb*, nşr. Abdülazîm Maḥmûd ed-Dîb (b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007), 3/403.

nafile bir ibadet olarak değerlendirilir.¹³ Dolayısıyla “geçimini sağladığın kimselerden başla” hadisi, infak düzeninde hem hukukî bir sorumluluğun hem de yakınlık temelli bir tertip ilkesinin temelini teşkil eder.

1.2.3. Mâlikî Mezhebi

Mâlikî mezhebinde, söz konusu hadisi, yalnızca ahlaki bir öğüt olarak değil, infak düzenini belirleyen bağlayıcı bir şer‘i tertip ilkesi olarak kabul edilmiştir. Gerek bireysel mali tasarruflarda gerekse vakıf ve kamu mallarının yönetiminde, bu hadise dayalı önceliklendirme anlayışı temel belirleyici olarak görülmüştür.

Lahmî, “ابدأ بمن تعول” hadisini, infakın sınırlarını belirleyen temel ilkeler çerçevesinde değerlendirir. Ona göre sadaka, bireyin kendi temel ihtiyaçlarını ve ailesinin geçimini güvence altına aldıktan sonra verilmelidir.¹⁴ Bu yaklaşımdan hareketle, infakın keyfi bir ihsan değil; belirli bir düzen, öncelik ve sorumluluk temelinde yapılan mali bir davranış olarak anlaşılması gerektiği sonucuna ulaşılabilir.

Karâfî (ö. 684/1285), “ابدأ بمن تعول” hadisini, sadakanın sınırsız bir mali tasarruf alanı olmadığını gösteren bağlayıcı ilke olarak değerlendirir. Hz. Peygamber’in bazı sahabîlerin bütün mallarını sadaka olarak vermelerine izin vermemesi, Karâfî’ye göre infakta ifrat ve tefritten sakınılması gerektiğine işaret eder.¹⁵ Sadaka, bu yaklaşıma göre yalnızca faziletli bir davranış değil; kişinin kendi nafakasını ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin geçimini önceleyen, şer‘i ve ahlaki sınırlarla çevrili bir yükümlülük olarak tanımlanmalıdır.

İbn Rüşd (ö. 520/1126), ilgili hadisi infakın miktarı ve öncelik sırasına dair normatif bir çerçeve olarak değerlendirir. Hz. Peygamber’in “Sana üçte biri yeter”¹⁶

13 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Haţib eş-Şirbînî eş-Şâfi‘î, *Muğnî’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’ânî elfâzî’l-Minhâc* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1994), 4/197.

14 Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed er-Rib‘î el-Laħmî, *et-Tabsira*, nşr. Ahmed Abdulkerim Necib (Katar: Vizâretü’l-Evkâf, 1432/2011), 4/1669, 8/3485.

15 Ebü’l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Karâfî, *ez-Zahîre*, nşr. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1994), 4/90.

16 Ebü Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, *el-Muşannef*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru’t-Te‘şîl, 1435/2015), 7/343.

ifadesiyle belirlediği sınır, kişinin malının tamamını sadaka olarak vermesinin teşvik edilmediğini ve sadakanın, kişinin temel ihtiyaçlarını ve aile fertlerinin nafakasını karşılamasından sonra gerçekleştirilmesi gerektiğini ortaya koyar.¹⁷ Bu anlayışa göre, infakta ölçülülük esas olup, nafaka gibi öncelikli yükümlülükler yerine getirilmeden yapılan bağışlar dinen makbul kabul edilmez.

Cündî (ö. 776/1374), “ابدأ بمن تعول” ifadesini, nafakanın infaka göre öncelikli olduğunu gösteren şer‘i bir delil olarak yorumlar. Hadisin devamında yer alan “Eşin ‘ya beni doyur ya da boşan’ der; hizmetçin ‘bana yiyecek ver ve beni çalıştır’ der; çocuğun ise ‘beni kime bırakacaksın?’ der” şeklindeki ifadeler, ona göre bireyin mali tasarruflarında önce yükümlülüklerini yerine getirmesi gerektiğine işaret eder. Bu bağlamda nafaka, yalnızca aile içi bir yükümlülük değil, aynı zamanda toplumun mali düzenini koruyan bir denge unsurudur.¹⁸

Menûfî (ö. 939/1533), “ابدأ بمن تعول” hadisini, malik olan kimsenin bakmakla yükümlü olduğu kişilere karşı nafaka sorumluluğunu belirleyen bağlayıcı bir delil olarak değerlendirir. Hadisin “kadın ‘ya beni doyur ya da boşan’ der; köle ‘beni doyur ve çalıştır’ der; çocuk ‘beni kime bırakacaksın?’ der” şeklindeki devamı, sadakanın değil, öncelikle aile ve hizmetliler gibi bakıma muhtaç kimselere karşı nafaka yükümlülüğünün esas olduğunu ortaya koyar.¹⁹

Nefrâvî (ö. 1126/1714), “ابدأ بمن تعول” hadisini, nafakanın hem kapsamını hem de öncelik sıralamasını belirleyen kurucu bir delil olarak değerlendirir. Eş, çocuk ve köle gibi kişinin doğrudan bakımını üstlendiği bireyler, bu hadis çerçevesinde nafaka hakkına sahip sayılır. Ayrıca hadisteki ifadeler, velâyet altındaki bireylerin sadaka önceliğinden ziyade asli birer yükümlülük konusu olduğunu ortaya koyar. Nefrâvî, bu bağlamda, “aile” kavramının kapsamına dair fikhî çıkarımlarda bulunur

17 Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *el-Beyân ve 't-tahsîl ve 'ş-şerh ve 't-tevcîh ve 't-ta'îl li mesâilî'l-müsteħrace*, nşr. Dr. Muhammed Haccî vd. (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988), 13/395.

18 Halîl b. İshâk b. Mûsâ Diyâuddîn el-Cündî el-Mısrî, *et-Tavdîh fî şerhi'l-Muhtasari'l-fer'î li İbni'l-Hâcib*, nşr. Ahmed b. Abdülkerîm Necîb (b.y.: y.y., 1429/2008), 5/126.

19 Ebü'l-Hasen Ali b. Halef el-Menûfî el-Mısrî, *Kifâyetü't-tâlibi'r-Rabbânî li-risâleti Ebî Zeyd el-Kayravânî*, nşr. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1991), 2/175-176.

ve 'geçimini sağladıkların' ifadesine kadının, çocuğun ve kölenin dahil olduğunu belirtir.²⁰ Bunun yanında, nafakanın ölüm sonrası yansıması olarak kadının kefen giderlerinin kime ait olduğu meselesine de işaret ederek, nafakanın yalnızca dünyevî bir yükümlülük değil, evliliğin sürdürülebilirliğini kuşatan şer'î bir sorumluluk olduğuna dikkat çeker.

1.2.4. Hanbelî Mezhebi

Hanbelî fıkıh geleneğinde söz konusu hadisi, infakta şer'î öncelik ve tertip düzeninin belirlenmesinde temel naslardan biri olarak kabul edilmiştir. Mezhebin önde gelen fakihleri, hadisi yalnızca ahlaki bir yönlendirme olarak değil, mali sorumlulukların sıralamasını tayin eden bağlayıcı bir hüküm kaynağı olarak değerlendirmişlerdir.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), “ابداً بمن تعول” hadisini, infakta aile fertlerine öncelik verilmesi gerektiğine dair açık bir delil olarak değerlendirir. Ona göre, kişi yemek veya sadaka gibi bir paylaşımda bulunacaksa, öncelikle kendi geçimini ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin ihtiyaçlarını karşılamalıdır.²¹

İbn Kudâme (ö. 620/1223), hadisi, sadakanın meşruiyet sınırlarını belirleyen bir ölçüt olarak yorumlamaktadır. Ona göre, nafaka yükümlülüğünün yerine getirilmeden yapılan infaklar yalnızca geçersiz kalmakla kalmaz, aynı zamanda dini açıdan da sakıncalıdır. Hadis, farz olan nafaka ile nafîle sadaka arasında açık bir tertip ilişkisi kurar; bu ilişki, sadakanın dini anlamda kabul edilebilir olabilmesi için asıl sorumlulukların ifasına bağlı olduğunu göstermektedir.²²

İbnü'n-Neccâr (ö. 643/1246), “ابداً بمن تعول” hadisini, nafaka harcamalarında yakınlık derecesine göre öncelik verilmesi gerektiğini bildiren normatif bir ilke olarak değerlendirir. Ona göre infak, yalnızca gönüllü bir fazilet değil; bireyden

20 Ahmed b. Gânim b. Sâlim el-Ezherî en-Nefrâvî el-Mâlikî, *el-Fevâkihü'd-devvânî alâ disâleti İbn Ebî Zeyd el-Ğayravânî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 2/71.

21 Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Mesa'il-Rivâyetu Ebî Dâvûd es-Sicistânî*, nşr. Ebû Mu'âz Târîk b. Avdillâh b. Muhammed (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1420/1999), 379.

22 Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemâ'î el-Makdisî, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), 3/102.

başlayarak anne-baba, kardeşler ve diğer yakınlarla doğru hiyerarşik şekilde ilerleyen bir sorumluluk düzenidir.²³

Buhûfî (ö. 1051/1641), sadaka ile diğer harcamalar arasındaki fıkhi ayrıma dikkat çeker. Ona göre sadaka, ihtiyaçlar karşılandıktan sonra verilmelidir; zira aile fertlerine yönelik nafaka farz, sadaka ise nafiledir.²⁴ Bu ayrım, infakın yalnızca gönüllü bir ibadet olmadığını, aynı zamanda dini yükümlülükler arasında bir öncelik hiyerarşisinin bulunduğunu gösterir.

Ruhaybânî (ö. 1243/1827), hadisi infak düzeni açısından normatif bir temel olarak görür. Harcamada öncelik, kişinin eşi, kölesi ve yakın akrabaları şeklinde sıralanmalı; bu da infakta sıla-i rahim, adalet ve sorumluluk ilkeleriyle birlikte yürütülmelidir. Ona göre hadis, farz, vacip ve mendup infaklar arasında tertip ilişkisi kuran kapsamlı bir fikhî düzenlemeye işaret eder.²⁵

1.2.5. Değerlendirme

Söz konusu hadis, fıkıh mezheplerinde yalnızca infakın faziletine işaret eden ahlaki bir öğüt olarak değil, sadaka ve nafaka arasındaki öncelik ilişkisini düzenleyen bağlayıcı bir nas olarak değerlendirilmiştir. Hanefî, Şâfî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin temel kaynaklarında bu hadis, infakın şer‘i çerçevesini tayin eden normatif bir referans olarak ele alınmış; özellikle aile fertlerine yönelik mali sorumlulukların, nafile sadaka gibi ibadetlerden önce geldiği vurgulanmıştır.

Hanefî fakihler nafakanın yalnızca ahlaki değil, sadakanın önüne geçen fıkhi bir vecibe olduğunu vurgulamışlardır. Sadakanın meşruiyetinin, bireyin ve ailesinin zaruri ihtiyaçlarını karşılamasından sonra söz konusu olabileceği ifade edilmiştir. “İhtiyaç fazlası maldan verme” ifadesi, sadakanın hukuki geçerliliğine dair ölçüt olarak kabul edilmiştir.

23 Ebû Abdullâh Muhammed b. Mahmûd İbnü'n-Neccâr, *Ma'ûnetu ulî'n-nehy şerhu'l-Müntehâ*, nşr. Abdulmelik b. Abdullâh Duheyş (b.y.: y.y., ts.), 10/190.

24 Mansûr b. Yûnus b. Şalâhuddîn b. Hasen el-Buhûfî el-Hanbelî, *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/483.

25 Muştafâ b. Sa'd b. Abduh es-Suyûtî er-Ruheybânî, *Meâlibu ulâ'n-nuhâ fî şerhi Gâyeti'l-müntehâ* (b.y.: y.y., 1415/1994), 5/646.

Şâfiî geleneğinde hadis, bireyin mali tasarruflarını düzenleyen şer‘i bir tertip ilkesi olarak görülmüştür. Nafaka önceliği, evlilik akdinin devamı ve kefaretlarin sıhhati gibi konularla sıhhati gibi konularla ilişkilendirilmiş; hadisin pratik bir hükme dönüştüğü savunulmuştur. Bu yaklaşımda, infak merkezden çevreye doğru yayılan şer‘i bir sorumluluk halkası olarak ele alınmıştır.

Mâlikî fakihler, hadisi bireysel ve bazen kamusal infak düzenlemelerinde belirleyici bir ilke olarak yorumlamışlardır. Sadaka, nafaka gibi zorunlu giderlerden sonra ve ölçülülük dahilinde verilmelidir. Hz. Peygamber’in sadaka vermek isteyen sahabeyi bu konuda uyarması ve “sana üçte biri yeter” buyruğu, infakta denge ilkesini öne çıkarmıştır.

Hanbelî geleneğinde, hadis mali sorumluluklar arasında bir tertip ve öncelik hiyerarşisi kuran şer‘i bir delil olarak kabul edilmiştir. Nafaka farz, sadaka ise nafilidir; dolayısıyla önce farz sorumluluklar yerine getirilmeli, sonra sadaka verilmelidir. Hadis, bu tertibin hem ahlaki hem de hukuki bir temele dayandığını göstermektedir.

Özetle, hadis dört mezhepte de infak düzeninin şer‘i ve hukuki ilkelerini belirleyen temel naslardan biri olarak ele alınmış; bireysel merhamet ve toplum düzeni arasında denge kuran bir prensip olarak yorumlanmıştır.

2. Aile Bireylerinin Karşılıklı Hak ve Sorumlulukları

2.1. Hadisin Konumu ve Lafzı

Hz. Peygamber, sorumluluk bilincini her bireyin konumuna göre tanımladığı şu hadisiyle vurgulamıştır:

“Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz. Devlet başkanı bir çobandır ve halkı üzerinde sorumludur. Erkek, ailesi üzerinde sorumludur; kadın, kocasının evinde ve çocukları üzerinde sorumludur. Hizmetçi, efendisinin

malı üzerinde sorumludur. Dikkat edin! Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüğünüzden sorumlusunuz”²⁶

2.2. Mezheplerin Yaklaşımları

2.2.1. Hanefî Mezhebi

Hanefî fıkıh geleneğinde söz konusu hadisi, özellikle aile düzeni, toplumsal sorumluluk ve adalet ilkeleri çerçevesinde şer‘i bir yükümlülük bildirimi olarak değerlendirilmiştir. Hadisin temel vurgusu olan “râ‘îlik/gözetici liderlik” kavramı, aile içi yönetimdeki sorumluluğun hem hukuki hem de ahlaki boyutlarıyla ilişkilendirilmesine imkân tanımıştır.

Bu bağlamda Serahsî (ö. 483/1090), ilgili hadisi özellikle çok eşli evliliklerde erkeğin eşleri arasında adaleti sağlama yükümlülüğünün temel naslarından biri olarak değerlendirir. Ona göre erkek, evlilik kurumunda ailenin geçimini üstlenen ve düzenini sağlayan bir “râ‘î” olarak konumlandırılır. Ancak bu konum, yönetim yetkisini değil; adalet, denge ve hesap verebilirliği esas alan bir sorumluluk alanını ifade eder.²⁷

Serahsî, eşler arasında adil davranmanın; sadece bir fazilet değil, fıkhi bir zorunluluk olduğunu vurgular. Özellikle “İki eşinden birine meyleden kişi, kıyamet günü vücudunun bir yanı eğilmiş olarak gelir”²⁸ hadisine dayanarak, aile içinde adaletin ihmalinin uhrevî sorumluluk doğuracağını belirtir.²⁹

Nafaka, güvenlik ve birlikte vakit geçirme gibi haklarda eşitliği gözetme yükümlülüğü, Serahsî’ye göre evlilikteki râ‘îlik sorumluluğunun ayrılmaz bir parçasıdır. Bu yaklaşım, hadisin yalnızca dünyevî düzenlemeleri değil, uhrevî sorumluluk bilincini de tesis eden kurucu bir nas olduğunu ortaya koyar.

26 Buḥârî, *el-Câmi*‘, 3/120.

27 Ebû Bekr Şemsüleimme Muḥammed b. Ebî Sehl Aḥmed es-Serahsî, *el-Mebsûṭ*, nşr. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1421/2000), 5/217.

28 Ebû Abdurrahmân Aḥmed b. Şu‘ayb en-Nesâ’î el-Ḥorâsânî, *es-Sünen*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru’t-Teşîl, 1433/2012), 6/441.

29 Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 5/217.

2.2.2. Şâfiî Mezhebi

Şâfiî fıkıh geleneğinde ilgili hadis, yönetsel, ahlaki ve hukuki sorumluluğun kapsamını belirleyen temel naslardan biri olarak değerlendirilmiştir. Mâverdî, bu hadisi yalnızca bireysel davranışları düzenleyen bir ahlak öğüdü değil; siyasal otorite, aile içi roller ve kamu düzeni açısından bağlayıcı bir şer‘i sorumluluk ilkesi olarak yorumlar.³⁰

Aile yapısı özelinde Mâverdî, kocanın eşine karşı görevlerini “riayet” kavramı çerçevesinde ele alır. Bu riayet, geçim temini, güvenlik sağlama ve adaletli davranma gibi yükümlülükleri kapsar. Ancak bu yükümlülükler, sadece dünyevi bir sorumluluk değil; ilahi bir emanetin ifası olarak da görülür.³¹ Bu bağlamda Mâverdî, kocayı mutlak bir otorite sahibi değil; adaleti gözeten, Allah’ın hükümleri doğrultusunda hareket eden bir temsilci olarak tanımlar.

“Her biriniz çobansınız ve güttüğünüzden sorumlusunuz”³² hadisi, Mâverdî’nin anlayışında aile reisine keyfilik değil, hesap verebilirlik esasına dayalı bir yönetim sorumluluğu yükler. Hadislerde geçen, Hz. Peygamber’in eşleri arasında adaletle davranması ve kalbiyle ilgili tasarruflarda bile adaletsizlik endişesi taşıması, bu anlayışı pekiştirir. Bu çerçevede Mâverdî, aile içi adaleti hem hukukî hem de uhrevî bir yükümlülük olarak ele alır.³³

2.2.3. Mâlikî Mezhebi

Mâlikî mezhebi mensubu fakihler, söz konusu hadisi, yönetsel ve bireysel sorumluluğun şer‘i temeli olarak değerlendirmişlerdir. Hadisin aile bağlamındaki yorumu, özellikle eşler arası sorumluluklar, emanet bilinci ve kamu yetkisinin sınırları üzerinde yoğunlaşır.

İbnü’l-Hâc (ö. 737/1337), söz konusu hadisi, âlimin hem kendisi hem de çevresi üzerindeki ilmi ve ahlaki sorumluluğuna dikkat çeken kapsamlı bir ilke olarak

30 Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, 9/569.

31 Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, 9/569.

32 Buḥârî, *el-Câmi’*, 3/120.

33 Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, 9/569.

yorumlar. Ona göre, toplumda ilimle temayüz eden kimseler, sadece bireysel davranışlarıyla değil, bulundukları mecliste yapılan yanlışlara müdahale etme ve sünneti koruma göreviyle de yükümlüdürler. Hadisin “herkes çobandır” ifadesi bu bağlamda, bir âlimin ilmî temsilinin sadece kendi nefsinin değil, yanında bulunanları da kapsayan bir mesuliyet alanı doğurduğunu göstermektedir. İbnü’l-Hâc, bilhassa bid‘at içerikli unvan ve çağrılara sessiz kalmanın, sünnetin tahkimi açısından zafiyet doğuracağına dikkat çeker. Dolayısıyla, hadisin anlamı onun nezdinde yalnızca aile bireyleriyle sınırlı değildir; bilakis ilim ehli için bu sorumluluk, kamusal alanda sözlü düzeltme ve öğretici müdahale şeklinde tezahür eden aktif bir “çobanlık” görevi haline gelir.³⁴

Ahmed el-Mencûr (ö. 995/1587), ilgili hadisi, idare edenin yönetiminde bulunanlara karşı taşıdığı şefkat ve maslahat esaslı sorumluluğu temellendiren bir ilke olarak yorumlar. Ona göre, yetki sahibi kişinin -ister baba, ister veli, ister mülk sahibi olsun- rıfk ile hareket etmesi, ağır sonuçlara yol açabilecek işlemlerden kaçınması gerekir. Bu bağlamda, velinin kızını evlendirme sürecinde sadece kendi takdirini değil, onun maslahatını gözetmesi, yine malikin kölesine karşı merhametli davranması beklenir. Mencûr, tüm bu ilkeleri doğrudan “herkes çobandır ve güttüğünden sorumludur” hadisine dayandırarak, yönetsel sorumluluğun sadece hukuki değil, aynı zamanda ahlaki ve pedagojik bir yönü olduğunu vurgular.³⁵

Meyyâre (ö. 1072/1622) ve Nefrâvî, söz konusu hadisi yalnızca ailevi otorite çerçevesinde değil, bireyin kendi varlığı üzerindeki sorumluluğu bağlamında yorumlarlar. Meyyâre, özellikle dini kimliklerin sonradan türetilmiş unvanlarla anılmasını eleştirerek, âlimin hem kendi şahsını hem de bulunduğu çevreyi korumakla yükümlü bir “çoban” olduğunu belirtir. Ona göre, dinî otorite, keyfî temsile değil; sünnetin muhafazasına ve öğretimine dayanmalıdır.³⁶

34 Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Hâc el-Mâlikî, *el-Medhal - İbnu’l-Hâc* (b.y.: Dâru’t-Turâs, ts.), 1/123.

35 Ahmed b. Ali el-Mencûr, *Şerhu’l-Menheci’l-müntehab ilâ kavâ’idi’l-mezheb*, nşr. Muhammed eş-Şeyh Muhammed el-Emîn (b.y.: y.y., ts.), 1/296.

36 Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Fâsî Meyyâre, *ed-Dürerü’s-şemîn ve’l-mevridü’l-mu’in*, nşr. Abdullâh el-Minşâvî (Kâhire, y.y., 1429/2008), 555.

Nefrâvî ise hadisi, insanın yaratılıştan kendisine emanet edilmiş uzuvlarının (göz, kulak, el, ayak, dil, karın, cinsel organ) korunması gerektiği şeklinde tefsir eder. Bu organlar vasıtasıyla işlenen her fiilin ahlâkî ve uhrevî sorumluluğu bulunduğundan, birey, bu yönüyle de “çobanlık” görevini ifa eder. Nefrâvî’ye göre kişi sadece ailesinden değil; inanç, ibadet ve ahlâkî davranışları dâhil, tüm varlık alanı üzerindeki yükümlülüklerinden mesuldür.³⁷

2.2.4. Hanbelî Mezhebi

Hanbelî fıkıh geleneğinde söz konusu hadisi, bireyin aile fertleri üzerindeki dini ve ahlaki sorumluluğunu belirleyen temel ilkelere biri olarak değerlendirilmiştir. Hadis, yalnızca kamusal yönetimle ilgili değil; aynı zamanda aile içi rehberlik, gözetim ve dini eğitim görevlerinin de şer‘i bir çerçevede yürütülmesi gerektiğini bildiren bağlayıcı bir nas olarak yorumlanmıştır.

İbn Kudâme, bu hadisi, ölen kişinin ardından yakınlarının ağlamasıyla ilgili fıkhi tartışmalar çerçevesinde ele alır. Ona göre, kişi hayattayken ailesini yas, ağıt ve feryat gibi bid‘at niteliği taşıyan davranışlardan menetmemiş ve bu tür tutumların yerleşik bir gelenek olarak sürmesine göz yummuşsa, vefatından sonra bu davranışların işlenmesi durumunda uhrevî sorumlulukla karşılaşabilir.³⁸ Bu değerlendirme, kişinin yalnızca kendi bireysel fiillerinden değil, gözetimi altında bulunan kimselerin dini ihlallerinden de mesul tutulabileceğini ortaya koyar.

Bu yaklaşım, Abdurrahman el-Makdisî (ö. 682/1283) tarafından da paylaşılmaktadır. O, ölen bir kimsenin ardından yapılan ağlamalar sebebiyle vefat edenin azap göreceğine dair rivayetleri değerlendirirken, bu azabın mutlak olmadığını; ancak kişinin hayattayken ailesini bu tür fiillerden sakındırmamış olması durumunda söz konusu olabileceğini belirtir. Bu yorumunu, “*Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taştan olan ateşten koruyun*”³⁹ ayeti ve ilgili hadislerle temellendirir. Makdisî’ye göre bu hadis, sadece bireysel takva ile

³⁷ Nefrâvî, el-Fevâkihü’ d-devvânî, 1/19.

³⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/409.

³⁹ *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2014), et-Tahrîm 66/6.

sınırlı bir yükümlülüğü değil; aile bireylerinin ibadet hayatı ve dini tutumlarına ilişkin yönlendirici sorumluluğu da kapsamaktadır.⁴⁰

2.2.5. Değerlendirme

“Hepiniz çobansınız” hadisi, dört mezhepte de sadece bireysel ahlakı değil, kurumsal ve toplumsal sorumluluk bilincini inşa eden temel bir referans olarak konumlandırılmıştır. Bu ortak kabul, hadisin aile içi otoriteyi keyfi bir yetki olarak değil, ilahi bir emanetin ifası olarak tanımladığı fikrinde birleşir.

Hanefî düşüncede hadisin, özellikle çok eşli evlilik gibi adalet ilkesinin sınırlanmış alanlarda bağlayıcı bir sorumluluk bildirimi olarak işlev gördüğü dikkat çekerken, Şâfiî yorum geleneğinde bu hadis siyasal ve hukuki otoritenin sınırlarını belirleyen bir ilkeler bütününe dönüştürülmüştür. Mâlikî kaynaklar ise bu hadisi sadece ev içi ilişkilerde değil, ilim ehlinin toplumsal rehberliği bağlamında da ele almış; bireyin kendisi, çevresi ve temsil ettiği değerler üzerindeki mesuliyetine vurgu yapmıştır. Hanbelî fakihler ise hadisin, özellikle dini eğitim ve gözetim yükümlülüğü üzerinden uhrevi sorumluluğa işaret eden yönünü ön plana çıkarmışlardır.

Bu farklı yaklaşımlar, mezheplerin metodolojik öncelikleri doğrultusunda şekillense de ortak bir zeminde buluşur: Aile reisi, gücün değil, ilkenin temsilcisidir. Yetki, hesap verebilirlik; koruma, ilahi emanet; yönetim, ahlaki rehberlik olarak tanımlanır.

Bu çerçevede hadis, İslam hukukunun aileyi nasıl bir yükümlülükler ağı içinde tanımladığını; hukuki normlarla ahlaki sorumlulukları nasıl dengelediğini ve bireyin kamusal-özel alandaki rollerini nasıl anlamlandırdığını göstermesi bakımından paradigmatik bir işlev üstlenmektedir.

40 Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed Abdurrahman el-Makdisî el-Hanbelî, *eş-Şerhu'l-Kebîr alâ metni'l-Mukni'* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 2/432.

3. Nikah Akdinde Velâyet

3.1. Hadisin Konumu ve Lafzı

Dul bir kadının rızası alınmadan yapılan evliliklerin geçerliliği meselesi, İslam hukukunda özellikle velayet tartışmaları bağlamında önemli bir konudur. Bu hususta başvurulmuş temel rivayetlerden biri, Hansâ bint Hizâm el-Ensâriyye hadisidir. Rivayete göre, Hansâ bint Hizâm, dul olduğu hâlde babası tarafından evlendirilmiş, ancak bu evliliği istememiştir. Durumu Resûlullah’a arz etmiş; bunun üzerine Resûlullah, nikâhı geçersiz saymıştır.⁴¹

3.2. Mezheplerin Yaklaşımları

3.2.1. Hanefî Mezhebi

Hanefî fıkıh geleneğinde, Resûlullah’ın “Nikâhı geçersiz saydı/feshetti”⁴² şeklindeki uygulaması, evlilik akdinin sahihliği için kadının rızasının şart olduğu yönündeki görüşlerin temel delillerinden biri olarak değerlendirilmiştir.

Cessâs, Hz. Peygamber’in veli izniyle ancak kadının açık rızası olmaksızın gerçekleştirilen evlilik akitlerini feshetmesini, nikâhta velâyetin mutlak değil, sınırlı ve temsile dayalı bir yetki olduğunu gösteren açık bir delil olarak değerlendirir. Ona göre bu hadisler, kadının iradesi hilafına yapılan nikâhların şer‘an geçersiz sayılması gerektiğini ortaya koyar.⁴³ Bu yaklaşım, evlenme kararında kadının şahsî rızasını asli ve vazgeçilmez bir unsur olarak konumlandırmakta; velâyeti ise bu rızayı teyit etmekle sınırlı bir temsil yetkisi olarak tanımlamaktadır.

Kudûrî (ö. 428/1037), Resûlullah’ın, kadının rızası alınmadan amcası tarafından yapılan nikâhı geçersiz saydığı rivayeti esas alarak, bu uygulamayı Hanefî mezhebinde amelî sünnet örneği olarak değerlendirir.⁴⁴

41 (فرد نکاحها) bk. Buḥârî, *el-Câmi*’, 7/18, 9/20.

42 Buḥârî, *el-Câmi*’, 7/18, 9/20.

43 Cessâs, *Şerḥu Muḥtaşari’t-Taḥâvî*, 4/282-283.

44 Ebu’l-Huseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muḥammed b. Aḥmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, nşr. Muḥammed Aḥmed Serrâc-Alî Cum’a Muḥammed (Kâhire: y.y., 1427/2006), 9/4295, 4297.

Gaznevî (ö. 773/1372), Hz. Peygamber'in rızasız yapılan bir nikâhı feshetmesini, yalnızca haber verme amacı taşıyan bir rivayet değil; kadının evlenme üzerindeki asli tasarruf hakkını teyit eden bağlayıcı bir sünnet olarak değerlendirir. Ona göre, kadının diğer ibadetlerde mükellef sayılması ve bu yükümlülükleri yerine getirme ehliyetine sahip olması, bedenine dair haklar üzerinde de doğrudan tasarruf yetkisini beraberinde getirir.⁴⁵ Bu çerçevede nikâh gibi şahsî ve bedene ilişkin işlemlerde velinin tek taraflı tasarrufu geçerli olmaz; ancak kadının açık rızası ile meşruiyet kazanabilir.

3.2.2. Şâfiî Mezhebi

Şâfiî fıkıh geleneğinde, ilgili rivayet, özellikle dul kadınların rızası alınmadan yapılan evliliklerin geçersiz sayılması gerektiği yönündeki yaklaşımın temel dayanaklarından biri olarak kabul edilir. Bu çerçevede İmam Şâfiî (ö. 204/820), Hansâ bint Hizâm'ın babası tarafından rızası olmadan evlendirilmesi üzerine Resûlullah'a başvurarak bu evliliğin feshedilmesini talep etmesini, kadının nikâh akdinde irade beyanının sahilik şartı olduğunu gösteren bağlayıcı bir sünnet uygulaması olarak değerlendirir.⁴⁶

İmam Şâfiî'ye göre bir nikâh akdi, sadece velinin tasarrufuyla değil; aynı zamanda kadının açık rızasıyla birlikte geçerlilik kazanır. Bu prensip, "Dul kadın, kendisi hakkında velisinden daha çok hak sahibidir"⁴⁷ hadisiyle temellendirilmiştir. Şâfiî, özellikle Hansâ bint Hizâm örneğini zikrederek, dul bir kadının babası tarafından rızası olmaksızın evlendirilmesi üzerine Resûlullah'ın bu nikâhı feshetmesini, kadının açık rızasının nikâhın sahilliği için zaruri olduğu yönündeki bağlayıcı bir sünnet uygulaması olarak değerlendirir. Ona göre bu durum, yalnızca bâkire

45 Ebû Hafs Ömer b. İshâk el-Hindî el-Gaznevî, *el-Gurretü'l-münife fi tahkiki ba'di mesâili'l-İmâm Ebî Hanîfe* (b.y.: Müessesetü'l-Kütübî's-Şekâfiyye, 1406/1986), 129; Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/430.

46 Şâfiî, *el-Ümm*, 5/180.

47 Nesâî, *es-Sünen*, 5/461-462.

kızların babaları ve cariyelerin efendileri için istisna teşkil eder. Bâkire kızlarda sessizlik rıza yerine geçebilirken, dul kadınlardan mutlaka açık beyan alınmalıdır.⁴⁸

Bu yaklaşımı destekleyen başka bir örnekte ise İmam Şâfiî, bir yolculuk esnasında bir grup içinde bulunan dul bir kadının kendi adına bir erkeği vekil tayin ederek evlenmesini nakleder. Olay Hz. Ömer'in bilgisine ulaşınca hem nikâhı gerçekleştiren kişiyi hem de vekil olanı celde cezasına çarptırmış ve nikâhı geçersiz saymıştır.⁴⁹ Şâfiî bu rivayeti, kamu düzenini zedeleyici şekilde gerçekleşen veya kadının doğrudan rızasına dayanmayan vekâlet yoluyla yapılan nikâhların geçersizliğini göstermek üzere aktarır.

Demîrî (ö. 808/1406), söz konusu hadisten üç temel fikhî sonuç çıkarmaktadır: Birincisi, bir velinin dul bir kadını onun açık ve bilinçli rızası olmaksızın evlendirmesi şer'an geçerli değildir. İkincisi, kadın rızası, nikâh akdinin sahih olabilmesi için zorunlu ve kurucu bir unsurdur. Üçüncüsü ise, rızaya dayanmaksızın gerçekleştirilen nikâhlar şeklen kurulmuş gibi görünse bile, şer'an geçersiz sayılmalı ve feshedilmelidir.⁵⁰

3.2.3. Mâlikî Mezhebi

Mâlikî fıkıh geleneğinde "Nikâhı reddetti/feshetti"⁵¹ anlamındaki nebevî uygulama doğrudan lafzen sıkça zikredilmese de bu uygulamanın içerdiği anlam ve hüküm, nikâhın sıhhat şartlarını belirlemede bağlayıcı bir delil niteliği taşır. Özellikle İbn Ebî Zeyd (ö. 386/996), veli izni olmaksızın gerçekleştirilen nikâhların geçersiz olduğunu vurgular. Küçük yaştaki bir çocuğun, vasi veya veli izni olmadan yaptığı nikâh akdi -cinsel temas gerçekleşmiş olsa bile- şer'an muteber kabul edilmez. Ancak çocuk bulûğa erip rüştünü ispat ettikten sonra evliliği benimserse, bu nikâh geçerlilik kazanır ve artık fesih hakkı söz konusu olmaz.⁵²

48 Şâfiî, *el-Ümm*, 6/46-47.

49 el-Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebîr*, 9/47.

50 Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc* (b.y.: y.y., 1425/2004), 7/71.

51 Buḥârî, *el-Câmi'*, 7/18, 9/20.

52 Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd el-Kayravânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât alâ mâ fi'l-Müdevveneti min gayrihâ mine'l-Ümmehât*, (nşr. Hey'et), (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 4/416.

Bu yaklaşıma göre nikâhın sahih olması sadece fiili sonuçlara değil; evlenme ehliyeti, temsil yetkisi ve bilinçli rıza gibi şer‘i şartların varlığına bağlıdır. Mâlikî mezhep doktrininde açıkça bu hadise atıf yapılmasa da nikâhta rızanın ve ehliyetin zorunluluğu ilkesi, Resûlullah’ın Hansâ bint Hizâm örneğinde ortaya koyduğu uygulamanın fıkhi karşılığını mezhepsel düzlemde yansıtmaktadır.

3.2.4. Hanbelî Mezhebi

Hanbelî fıkıh geleneğinde bu rivayet, evlilik akdinin şer‘i geçerliliği açısından kadının açık ve bilinçli rızasının zorunlu bir unsur olduğunu gösteren temel delillerden biri olarak değerlendirilmiştir. Bu noktada İshâk b. Kevsec (ö. 251/865), Hansâ bint Hizâm’ın istemediği bir evlilik nedeniyle Resûlullah’a başvurmasını ve Resûlullah’ın bu nikâhı feshetmesini, kadının rızası bulunmaksızın yapılan nikâh akdinin geçersizliğine dair açık bir örnek olarak yorumlamaktadır.⁵³ Ona göre bu hadis, velâyet yetkisinin sınırsız bir otorite değil; ancak kadının onayıyla sınırlı bir temsil yetkisi olduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Kudâme, dul kadının evlilik ehliyeti konusundaki görüşünü sistematik bir çerçevede sunar. Ona göre, ehliyet şartlarını haiz (temyiz kudretine sahip ve ergen) bir dulun evlenme tasarrufu kendi uhdesindedir; dolayısıyla velisinin izni olmaksızın akdedilen nikâh şer‘an geçerli sayılmaz. Resûlullah’ın, Hansâ’nın babası tarafından rızası dışında yapılan evliliği feshetmesi, ona göre sadece örfi veya sosyal bir müdahale değil; bağlayıcı sünnete dayalı şer‘i bir tasarruftur.⁵⁴

Ali b. el-Beḥa (ö. 900/1495), söz konusu hadisi yalnızca ahlaki bir uyarı değil, aynı zamanda nikâh akdinin şer‘i geçerliliği açısından rızanın zorunlu bir unsur olduğunu vurgulamak için delil olarak kullanır. Ona göre Resûlullah’ın Hansâ bint Hizâm’ın rızası olmaksızın babası tarafından evlendirilmesini geçersiz sayması, kadının evlenme hakkının bizzat kendisine ait olduğu ve bu hakkın veli tasarrufuyla

53 Ebû Ya‘kûb İshâk b. Mansûr b. Behrâm İshâk el-Kevsec el-Mervezî, *Mesâilü’l-İmâm Ahmed ve İshâk b. Râheveyh* (Medine: İmâdetü’l-Baḥşî’l-İlmî, 1425/2002), 4/1469.

54 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/43-44.

ortadan kaldırılamayacağı anlamına gelir.⁵⁵ Hadis bu çerçevede, rıza olmaksızın gerçekleştirilen nikâhların, şeklen geçerli olsa bile şer‘an hükümsüz sayılması gerektiğini ortaya koyan açık bir nas niteliği taşır.

3.2.5. Değerlendirme

Hansâ bint Hizâm hadisi, nikâh akdinde kadının rızasının konumuna dair dört mezhep içerisinde farklı yorumlara konu olmuş; ancak özellikle dul kadınlar özelinde, evlilikte açık rızanın şer‘i geçerlilik şartı olduğu yönünde kuvvetli bir ortak kanaat oluşmuştur. Hadis, yalnızca tarihsel bir olayın aktarımı olarak değil, normatif etkisi güçlü bir sünnet uygulaması olarak değerlendirilmiştir.

Hanefî mezhebinde bu rivayet, velâyetin mutlak değil; kadının rızasıyla sınırlı, temsile dayalı bir yetki olduğunu göstermek üzere ele alınmıştır. Özellikle dul kadınların evlendirilmesinde açık rızanın aranması gerektiği, bâkire kadınlar için ise sessizliğin yeterli olabileceği belirtilerek, kadının iradesi nikâhın asli unsuru olarak konumlandırılmıştır.

Şâfiî geleneğinde hadis, evlenme iradesinin doğrudan kadına ait bir hak olduğu düşüncesinin fıkhi temellendirmesinde merkezi bir rol oynamıştır. Veli izni geçerli bir unsur olarak kabul edilmekle birlikte, nikâh akdinin meşruiyetinin ancak kadının açık beyanıyla tamamlanacağı vurgulanmış; hadiste geçen “dul kadın kendisi hakkında velisinden daha çok hak sahibidir” ifadesi, bu yaklaşımın temel dayanağı olarak öne çıkarılmıştır.

Mâlikî mezhebinde ise hadis lafzen sıkça zikredilmemekle birlikte, nikâhın sahihliği bağlamında rıza, temsil ehliyeti ve maslahat ilkelerinin birlikte gözetilmesi gerektiği yönündeki yaklaşım, hadisteki nebevi uygulamanın mezhepsel karşılığını oluşturur. Bu anlayış, evlenme akdinin sadece şekli unsurlarla değil, bilinçli tasarrufla kazanılabilir bir hak olduğu fikrine dayanır.

55 Alî b. el-Behâ el-Bağdâdî, *Fethu’l-meliki’l-azîz bi-şerhi’l-Vecîz*, nşr. Abdulmelik b. Düheys (b.y.: y.y., 1423/2002), 5/178.

Hanbelî mezhebi açısından hadis, özellikle dul kadınların nikâh akdinde bizzat söz sahibi olmaları gerektiğini gösteren bağlayıcı bir delil olarak değerlendirilmiştir. Hadiste geçen nebevî müdahale, yalnızca örfî bir düzeltme değil, evlilikte kadının tasarruf hakkını tanıyan ve bu hakkın ihlali durumunda nikâhın geçersiz sayılabileceğini bildiren şer‘î bir tasarruf olarak yorumlanmıştır.

Sonuç olarak, söz konusu hadis, dört mezhepte de kadının rızasını merkeze alan bir nikâh anlayışının yapı taşı olarak öne çıkmıştır. Bu bağlamda rızaya dayanmayan evliliklerin geçersizliği, yalnızca bireysel özgürlüklerin korunmasıyla değil, nikâhın ahlaki ve şer‘î meşruiyetini teminat altına alma amacıyla da temellendirilmiştir. Mezhepler arasında lafız ve uygulama düzeyinde bazı farklılıklar bulunmakla birlikte, hadisin kadının evlenme hakkını teyit eden yönü konusunda genel bir fıkhi mutabakat olduğu söylenebilir.

4. İddet Sırasında Boşama

4.1. Hadisin Konumu ve Lafzı

İbn Ömer’in (ö. 73/692) rivayet ettiği meşhur boşama hadisi, boşamanın meşru zamanlamasına dair sünnete dayalı bağlayıcı bir örneklik sunar. *Sahih-i Buhârî* başta olmak üzere temel hadis kaynaklarında yer alan rivayet, boşamanın hayız halinde gerçekleştirilmesinin şer‘î geçerliliğe sahip olmadığını ve tashihihin gerektiğini bildirmektedir. Rivayet şu şekildedir:

“Yahyâ b. Bükeyr bize rivayet etti. Leys, Akîl kanalıyla; o da İbn Şihâb’dan; o, Sâlim’dan; o da Abdullah b. Ömer’dan aktardı. İbn Ömer, hanımını hayız halindeyken boşadığını bildirir. Durumu öğrenen Ömer b. Hattâb, meseleyi Resûlullah’a arz edince, Resûlullah öfkeleni ve şöyle buyurdu: ‘Onu geri alsın (ric‘at etsin). Ardından temizleninceye kadar yanında tutsun. Sonra tekrar hayız görüp temizlenince, eğer hala boşamak isterse, ona cinsel ilişki gerçekleşmeden önce, temiz bir hâlde iken boşasın. İşte bu, Allah’ın emrettiği şekilde olan boşamadır.’”⁵⁶

⁵⁶ Buhârî, *el-Câmi‘*, 6/155.

4.2. Mezheplerin Yaklaşımları

4.2.1. Hanefî Mezhebi

Hanefî fıkıh geleneğinde, “Onu geri alsın (ric‘at etsin)”⁵⁷ şeklindeki nebevî emir, hayız halinde gerçekleşen boşamanın geçerliliği ve sonrasında yapılacak ric‘at işleminin mahiyeti açısından temel delillerden biri olarak değerlendirilmiştir.

Cessâs, “Onu geri alsın” hadisini “*Kadınları boşamak istediğinizde, onları iddetlerini dikkate alarak boşayın*”⁵⁸ ayetiyle birlikte değerlendirerek, hayız halinde gerçekleştirilen boşamanın batıl değil, vâki ve geçerli olduğunu savunur. Ona göre Hz. Peygamber’in “Onu geri alsın (فَلْيُرَاجِعْهَا)” şeklindeki emri, bu tür boşamanın hukuken sonuç doğurduğunu, ancak zamanlama bakımından bid‘at kabul edildiğini gösterir. Yasaklama, boşama fiilinin kendisine değil, onun gerçekleştirildiği zamana yöneliktir. Dolayısıyla bu uygulama, geçerli fakat sünnete aykırı (bid‘î) bir boşama olarak değerlendirilir; bu durumda ric‘at (geri alma) tavsiye edilir, hatta bazı yorumlara göre bu farz değilse bile menduptur.⁵⁹

Serahsî, İbn Ömer örneğini esas alarak, hayız halinde yapılan bid‘î boşamanın geçerli olduğunu ve bu boşamanın sünnete uygun bir hâle gelebilmesi için ric‘at yoluyla düzeltilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre, Hz. Peygamber’in “Onu geri alsın” şeklindeki emri, hem boşamanın geçerliliğine işaret eder hem de kadının iddetinin gereksiz yere uzatılmasını önlemeyi hedefler. Serahsî’ye göre sünnete uygun boşama, kadının temizlik halinde ve o temizlik döneminde cinsel ilişki olmaksızın gerçekleştirilmelidir.⁶⁰

Mergînânî (ö. 593/1197), hayız halinde gerçekleşen boşamayı haram ve bid‘at saymakla birlikte, hukuken vâki ve geçerli kabul eder. Ona göre Hz. Peygamber’in “Onu geri alsın” emri, yalnızca mendup değil, bazı Hanefî âlimlere göre vacip anlam taşımaktadır. Bu emir, hem kadının gereksiz yere uzun bir iddet süresine

57 Buḥârî, *el-Câmi*’, 6/155.

58 et-Talâk 65/1.

59 Cessâs, *Şerḥu Muḥtaşari’t-Taḥâvî*, 5/17.

60 Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 6/7, 17.

maruz kalmasını önlemeye hem de boşama sürecini sünnete uygun hâle getirmeye yöneliktir.⁶¹ Bu sebeple ric‘at (geri alma), sadece bir ruhsat değil, aynı zamanda bid‘î bir boşamanın sonuçlarını hafifletmeye yönelik zarurî bir tashih işlemi olarak değerlendirilir.

Molla Hüsrev (ö. 885/1480) de bu hadisi, boşamanın batıl değil, geçerli fakat bid‘at sayılan bir işlem olduğunu göstermek üzere yorumlar. Ona göre Resûlullah’ın, İbn Ömer’e yönelik “sen sünnete muhalif davrandın, Allah’ın sana emrettiği şekilde boşamadin” ifadeleri, boşamanın hem zaman hem de sayı bakımından belirli kurallara bağlandığını ortaya koyar.⁶² Hadis, bu yönüyle, bid‘at boşamaların tashih edilmesini gerekli kılan ve sünnete uygun boşama şeklini belirleyen normatif bir dayanak olarak kabul edilmiştir.

4.2.2. Şâfiî Mezhebi

Şâfiî fıkıh geleneğinde, “onu geri alsın” hadisi, hayız halinde yapılan boşamanın hükmü bağlamında temel referanslardan biri olarak kabul edilmiştir. İmam Şâfiî, bu hadisi yorumlarken, böyle bir boşamanın bid‘at olmakla birlikte, geçerli ve vaki olduğunu belirtir. Ona göre Resûlullah’ın İbn Ömer’e hitaben “Onu geri alsın, sonra temizleninceye kadar beklesin, sonra tekrar hayız görsün ve tekrar temizlensin, ardından isterse tutsun isterse boşasın”⁶³ buyruğu hem boşamanın geçerliliğini hem de bu durumda ric‘atın vacip olduğunu göstermektedir.⁶⁴

Şâfiî, bu yaklaşımı Kur’an’daki “Kadınları boşamak istediğinizde, onları iddetlerini dikkate alarak boşayın”⁶⁵ ayetiyle birlikte değerlendirir ve sünnete uygun boşama biçiminin ancak kadının temiz olduğu bir dönemde, cinsel ilişki olmaksızın gerçekleşebileceğini vurgular.⁶⁶ Böylece hadisin, boşamanın hem

61 Ebu’l-Hasen Ali b. Ebû Bekr el-Merğînânî el-Ferğânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti’l-mübtetî*, nşr. Tâllâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâsî’l-Arabî, ts.), 1/223.

62 Muḥammed b. Ferâmerz b. Ali Mollâ Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm şerhu Gururî’l-aḥkâm* (b.y.: Dâru İhyâ’i’l-Kütübi’l-Arabiyye, ts.), 1/359.

63 Buḥârî, *el-Câmi’*, 6/155.

64 Şâfi’î, *el-Ümm*, 6/459-460.

65 et-Talâk 65/1.

66 Şâfi’î, *el-Ümm*, 6/459-460.

zamanlaması hem de şekli bakımından belirli usulî sınırlara tabi olduğunu ortaya koyan normatif bir delil niteliğinde olduğu kabul edilir.

Nevevî (ö. 676/1278), hadisi, bid'î boşamanın geçerli olduğunu ancak ric'atla tashih edilmesi gerektiğini göstermek üzere yorumlar. Ona göre, Resûlullah'ın İbn Ömer'e "onu geri alsın" demesi, boşamanın batıl değil, bid'at olduğunu; fakat ric'atla düzeltilmesinin vacip sayıldığını gösterir. Bu yaklaşım, "*Kadınları boşamak istediğinizde, onları iddetlerini dikkate alarak boşayın*"⁶⁷ emriyle birlikte değerlendirildiğinde, boşamanın şer'i geçerliliğinin zamanlama ve usule bağlı olduğunu ortaya koyar.⁶⁸

Şîrâzî (ö. 476/1084), hadisi, ric'î boşamada şekil şartlarını belirlemek amacıyla ele alır. Ona göre ric'at, fiilî bir eylemle değil, açık bir sözlü beyanla (örneğin "seni geri aldım", "sana döndüm" gibi) gerçekleşmelidir. Resûlullah'ın "Onu geri alsın" şeklindeki emri de bu sözlü beyanın gerekliliğine delil teşkil eder. Bu yönüyle hadis, ric'atın sadece niyetle değil, lafızla açıklanmasını zorunlu kılan fikhî bir düzenleme olarak değerlendirilir.⁶⁹

4.2.3. Mâlikî Mezhebi

Mâlikî fıkıh geleneğinde, söz konusu hadisi, ric'î boşamanın geçerliliği ve şekil şartlarına dair şer'î düzeni belirleyen temel bir delil olarak kabul edilmiştir. Hadis, özellikle hayız halinde yapılan boşamanın haram fakat geçerli sayıldığı ve bu durumda ric'atın devreye girmesi gerektiği yönünde yorumlanmıştır.

Kâdî Abdülvehhâb (ö. 422/1031), Resûlullah'ın İbn Ömer'e "hanımını geri alsın" emrini, bid'î bir boşamanın geçersiz değil, geçerli olduğuna delil sayar. "*Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri almaya daha çok hak sahibidirler*"⁷⁰

67 et-Talâk 65/1.

68 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 17/74-77. Ayrıca bk. Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ferah el-Lahmî el-İşbîlî, *Muhtaşaru hilâfiyyâti'l-Beyhâkî*, nşr. Ziyâb Abdulkarîm Ziyâb (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1417/1997), 4/201.

69 Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/46-47.

70 el-Bakara 2/228.

ayetiyle birlikte bu hadis, ric‘atın ancak geçerli bir talâk üzerinde mümkün olduğunu ve bu hakkın iddet süresiyle sınırlı olduğunu ortaya koyar.⁷¹

İbn Bezîze (ö. 673/1274) ve Nefrâvî’ye göre, hayız halinde gerçekleşen boşama işlemi şer‘an geçerlidir; ancak bu geçerlilik, onun caiz olduğunu göstermez. Zira söz konusu boşama, dinen haram kabul edilen bid‘at türünden olup, yapılmış olması geçersizliğini değil, tashih gerekliliğini doğurur. Her iki alim de Resûlullah’ın “onu geri alsın” (مُرُهُ فَلْيُرِاجِعْهَا) emrini, bu geçerliliğe rağmen sünnete aykırılığı ortadan kaldırmaya yönelik bir tashih çağrısı olarak yorumlamaktadır. Bu bağlamda ric‘at, bid‘î boşamanın iptali değil, şer‘î ölçülere uygun hâle getirilmesidir. Dolayısıyla bu hadis, hem boşamanın zamanlamasına dair sünnetin sınırlarını çizerek hem de bid‘at içeren boşamaların nasıl tashih edileceğini ortaya koyar.⁷²

Cündî ise, hayız halinde gerçekleşen boşamanın bid‘at sayılması sebebiyle, bazı durumlarda ric‘atın vacip olduğunu belirtir. Bu görüş, kadına zarar verilmemesi ve boşamanın tashih edilmesi gerekliliğiyle temellendirilir. “Onu geri alsın” emrinin bu bağlamda yalnızca bir tasvib değil, düzenleyici bir nas olduğunu vurgular.⁷³

4.2.4. Hanbelî Mezhebi

Hanbelî fıkıh geleneğinde söz konusu hadisi, ric‘î talâkın geçerliliği, zamanlaması ve rücû işleminin meşruiyeti açısından temel referans metinlerden biri kabul edilmiştir. Hadis, özellikle İbn Ömer’in hayız halindeki eşini boşaması üzerine Resûlullah’ın yönlendirmesiyle şekillenen fikhî yorumlarda merkezî bir konuma sahiptir.

Ahmed b. Hanbel’e göre, bir kişiye ‘sen üç talâkla boşsun’ demesi durumunda - eğer eşiyse henüz zifaf gerçekleşmemişse- bu ifadenin “sünnete uygunluk” kaydıyla

71 Ebû Muhammed Abdulvehhâb b. Ali Kâdî Abdulvehhâb, *el-Ma‘ûne ala mezhebi âlimi’l-Medine*, nşr. Hamîş Abdullhak (Mekke: Mektebetü’l-Muştafâ, 1415/1995), 1/826; Ebû Muhammed Abdulvehhâb b. Ali, *el-İşrâf ala nuketi mesâ’ili’l-hilâf*, nşr. el-Habîb b. Tâhir (Beyrût: y.y., 1420/1999), 2/736.

72 Ebû Fâris Abdulazîz b. İbrâhîm b. Ahmed b. Bezîze et-Teymî et-Tûnisî, *Ravdatü’l-müstebîn fi şerhi Kitabi’t-Telkîn*, nşr. Abdullaîf Zekkâg (b.y.: y.y., 1431/2010), 2/811; Nefrâvî, *el-Fevâkihü’l-devvânî*, 2/33.

73 Cündî, *et-Tavdîh*, 4/318-319.

söylenmiş olması geçerli bir gerekçe oluşturmaz; zira böyle bir durumda sünnete dair özel bir hüküm bilinmemektedir. Dolayısıyla bu durumda üç talâk birden geçerli olur ve boşama kesinleşir. Eğer zıfâf gerçekleşmişse ve kişi, ‘sünnete uygun olarak seni üç talâkla boşuyorum’ derse, bu durumda da talâkın zamanı (kadının temizlik hâli ve cinsel ilişki olmaması) açısından Resûlullah’ın İbn Ömer’e verdiği emre uygunluk söz konusudur. Ancak Ahmed b. Hanbel’e göre burada ‘sünnete uygunluk’, boşamayı belli bir vakitte yapmakla ilgilidir; boşama sayısı ile değil. Nitekim Resûlullah, İbn Ömer’e belirli bir zamanda boşama emri vermiş, ancak talâkın sayısını bir, iki veya üç olarak sınırlandırmamıştır. Bu nedenle, sünnete uygun vakitte yapılan üç talâk da geçerli olur; ‘sünnete uygunluk’ iddiasıyla sayı sınırlaması yapmak geçerli değildir.⁷⁴

Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), hadisi “kur” kavramı çerçevesinde değerlendirir ve boşamanın meşru zamanı olarak temizlik dönemini esas alır. Ona göre, Resûlullah’ın İbn Ömer’e yönelik “Onu geri alsın, sonra temizlensin, sonra hayız olsun, sonra tekrar temizlensin, sonra dilerse tutsun, dilerse boşasın”⁷⁵ şeklindeki ifadesi, talâk için meşru zamanın ikinci temizlenme sonrası olduğunu açıkça göstermektedir.⁷⁶

Ferrâ ayrıca, hayız halinde gerçekleşen boşamanın haram olduğunu, ancak geçersiz sayılmadığını belirtir. Bunun delili olarak da Resûlullah’ın ric‘at emrini gösterir. Zira eğer talâk geçersiz olsaydı, ric‘at emri verilmezdi. Öte yandan hayız süresi, cinsel ilişkinin haram olduğu bir dönem olduğu için, bu dönemde başlayan iddet süresi dikkate alınmaz.⁷⁷ Ayrıca bu görüş, iddetin yalnızca geçerli ve meşru bir talâktan sonra başlaması gerektiği ilkesine dayanır.

Zerkeşî (ö. 772/1370), hadisi sünni talak kavramının ölçütünü belirlemek için yorumlar. Ona göre sünnete uygun boşama, temizlik döneminde ve cima olmadan

74 Ahmed b. Hanbel, *el-Mesa’il*, 252.

75 Buḥârî, *el-Câmi’*, 6/155.

76 Ebû Ya‘lâ Muḥammed b. el-Huseyn Muḥammed b. Ḥalef el-Ferrâ, *el-Mesâ’ilü’l-fikhiyye min Kitâbi’r-rivayeteyn ve’l-vecheyn*, nşr. Abdülkerîm b. Muḥammed el-Lâḥim (Riyad: y.y., 1405/1985), 2/209.

77 Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, *el-Mesâ’ilü’l-fikhiyye*, 2/209.

yapılan tek boşamadır. Hayız halindeki boşama ise meşru olmakla birlikte mekruhtur ve düzenlenmesi gereken bir uygulamadır.⁷⁸

Zerkeşî (ö. 772/1370), hadisi “sünnet üzere talâk” kavramının ölçütünü açıklamak amacıyla değerlendirir. Ona göre, Kur’an’daki “*Kadınları boşamak istediğinizde, onları iddetlerini dikkate alarak boşayın*”⁷⁹ ayeti ve Resûlullah’ın İbn Ömer’e yönelik açıklaması, sünnete uygun boşamanın yalnızca kadının temizlik halinde ve cinsel ilişki olmaksızın verilen bir tek talak olduğunu ortaya koymaktadır.⁸⁰

Zerkeşî, İbn Mesud ve İbn Abbas’tan gelen rivayetlerle bu yorumu destekler; onlara göre de ayette geçen ‘لِعِدَّتِهَا’ ifadesi, ‘temizken ve cima yapılmamış hâlde’ boşamayı ifade eder. İbn Ömer’in hanımını hayız halinde boşaması üzerine Resûlullah’ın ‘onu geri alsın, temizlenmesini beklesin, sonra dilerse boşasın’ şeklindeki yönlendirmesi, bu bağlamda sünnete aykırı boşamanın tashih edilmesini amaçlamaktadır. Böylece Zerkeşî, sünni talâkın şekil ve zaman bakımından belli sınırlar içinde gerçekleşmesi gerektiğini; aksi hâlde bu tür boşamaların, geçerli olsa bile bid‘at sayıldığını belirtir.⁸¹

4.2.5. Değerlendirme

“Onu geri alsın (ric‘at etsin)” hadisi, İslam hukuk mezheplerinde ric‘î boşamanın geçerliliği, zamanlaması ve tashih sürecine ilişkin fıkhi çerçevenin oluşmasında önemli bir dayanak olarak kabul edilmiştir. Hadisin farklı mezheplerdeki yorumu hem fiilin sıhhatine hem de zamanlamanın meşruiyetine ilişkin ayrıntılı düzenlemeleri gündeme getirmiştir.

Hanefî ve Hanbelî geleneklerinde bu hadis, hayız halinde gerçekleşen boşamanın geçerli olmakla birlikte bid‘at sayıldığını ve ric‘atla tashih edilmesinin gerektiğini ortaya koyan bir delil olarak yorumlanmıştır. Ric‘at bu bağlamda, bazı fakihlerce sadece mendup değil, zaruri bir tashih yöntemi olarak değerlendirilmiştir. Özellikle

78 Şemseddîn Muhammed b. Abdullâh es-Zerkeşî el-Mısrî, *Şerhu’z-Zerkeşî alâ Muhtasari’l-Hırâkî* (b.y.: Dâru’l-Ubeykân, 1413/1993), 5/372.

79 et-Talâk 65/1.

80 Zerkeşî, *Şerhu’z-Zerkeşî*, 5/372.

81 Zerkeşî, *Şerhu’z-Zerkeşî*, 5/372.

Hanefî kaynaklarında hadisin, boşama sürecinde sünnete uygunluk ilkesini ihlal eden durumların düzeltilmesinde işlevsel bir düzenleme olarak öne çıktığı görülmektedir.

Şâfiî mezhebi ise hadise, ric‘atın lafızla ve belirli usullere göre yapılmasını zorunlu kılan bir bağlamda yaklaşmıştır. Hadisin emir lafzı hem boşamanın vaki olduğunu hem de bu durumda ric‘atın vacip kabul edildiğini gösterir şekilde yorumlanmıştır. Ayrıca, Talâk suresi ile birlikte ele alınarak boşamanın yalnızca belirli zamanlarda ve belirli şartlarda meşru olabileceği vurgulanmıştır.

Mâlikî fakihler de hadisi, hayız halinde yapılan boşamanın geçerli fakat haram olduğunu ve bu tür bid‘at boşamaların şer‘i ölçülerle tashih edilmesi gerektiğini ortaya koyan bir örneklik olarak değerlendirmişlerdir. Ric‘at, bu yaklaşımda aile yapısının korunması, kadına zarar verilmesinin önlenmesi ve sürecin sünnete uygun hâle getirilmesi amacıyla önerilmektedir.

Hadis, mezhepler arasında boşamanın şer‘i geçerliliği ile sünnete uygunluğu arasında bir denge kurmaya imkân tanımakta; ric‘i boşama sisteminin iç düzenini tanımlayan bağlayıcı bir norm olarak değerlendirilmektedir. Bu yönüyle hadis, sadece bireysel bir düzeltme değil; hukuki, ahlaki ve toplumsal boyutlarıyla ele alınması gereken kapsamlı bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, *Sahîh-i Buhârî*’de yer alan dört temel hadisin Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerindeki yansımaları karşılaştırmalı olarak incelenmiş ve bu rivayetlerin yalnızca ahlaki uyarı niteliği taşımadığı; mezhep içtihat sistemlerinde normatif etkiye sahip fikhî metinlere dönüştüğü ortaya konmuştur. Bulgular, hadislerin hem bireysel davranışları yönlendiren hem de aile hukukunun ana ilkelerini şekillendiren kurucu kaynaklar olarak işlev gördüğünü göstermektedir.

Bu bağlamda çalışma, literatüre üç açıdan katkı sağlamaktadır:

1. Hadis-içtihat ilişkisini normatif düzeyde ortaya koyma: Çalışma, hadislerin yalnızca sıhhat zincirleri üzerinden değil, içtihat sistemleri içinde nasıl

işlevselleştirildiğini ve bağlayıcı hukuk normlarına dönüştüğünü somut örneklerle göstermektedir.

2. Mezhepler arası metodolojik farklılıkların tespiti: İncelenen hadislerin lafız-delâlet ilişkisi, bağlamsal yorum ve usulî öncelikler bakımından dört mezhepte nasıl farklı yaklaşımlara konu olduğu sistematik biçimde ortaya konmuştur.
3. Buhârî'nin fıkıh geleneğine katkısının yeniden konumlandırılması: Buhârî'nin rivayetleri bağlamlarıyla nakletmesinin, fakihlerin literal sınırları aşarak bağlamsal ve normatif yorum üretmelerine imkân sağladığı; böylece ahlaki uyarıların mezhepler nezdinde hukuki normlara dönüşmesine zemin hazırladığı tespit edilmiştir.

Elde edilen sonuçlar, sünnetin İslam hukuk sistemi içerisindeki belirleyici rolünü teyit etmekle kalmayıp, hadislerin mezheplerin normatif çerçevelerine nasıl entegre edildiğini gösteren bütüncül bir tablo sunmaktadır.

Gelecek çalışmalar için öneriler:

- Farklı hadis mecmualarında yer alan benzer rivayetlerin (ör. Müslim, Ebû Dâvûd) mezhepler üzerindeki etkisi mukayeseli olarak incelenerek, hadis derleme metodolojilerinin hukuk üretimine yansımaları derinleştirilebilir.
- Aile hukuku dışındaki alanlarda (ceza, muamelât, ibadetler) yer alan Buhârî rivayetlerinin normatif etkisi araştırılarak, hadis-fıkıh etkileşiminin kapsamı genişletilebilir.
- Modern İslam hukuku kodifikasyonlarında bu hadislerin ve mezhepsel yorumların ne ölçüde yer aldığı incelenerek, klasik kaynak-modern mevzuat ilişkisi somutlaştırılabilir.
- Mezheplerin aynı hadise dair farklı yorumlarının toplumsal uygulamalara ve yargı kararlarına yansımaları saha çalışmalarıyla tespit edilebilir.

Sonuç olarak, bu çalışma, *Sahîh-i Buhârî*'nin yalnızca bir hadis koleksiyonu değil, aynı zamanda mezheplerin hukuk üretim sürecinde başat rol oynayan bir normatif

referans kaynağı olduğunu ortaya koymakta; böylece hem hadis hem de fıkıh araştırmaları için metodolojik ve içeriksel açıdan geniş bir açılım sunmaktadır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-Şan‘ânî. *el-Muşannef*. nşr. Heyet. Kahire: Dâru't-Te‘şîl, 1435/2015.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Mesa'il - Rivâyetu Ebî Dâvûd es-Sicistânî*. nşr. Ebû Mu‘âz Târik b. Avdillâh b. Muhammed. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1420/1999.
- Alî b. el-Behâ, Alâüddîn el-Bağdâdî. *Fethu'l-meliki'l-azîz bi-şerhi'l-Vecîz*. nşr. Abdulmelik b. Düheyş. b.y.: y.y., 1423/2002.
- Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Ahmed Bedruddîn. *Minḥatü's-sülûk fî şerhi Tuhfeti'l-mulûk*. nşr. Ahmed Abdürrezzâk el-Kubeysî. b.y: y.y., 1428/2007.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-saḥîhu'l-muḥtaşar*. nşr. Muhammed Züheyr en-Nâsir. Beyrut: Dâru Tavḳî'n-Necât, 1422/2001.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Şalâḥüddîn b. Ḥasen el-Ḥanbelî. *Keşşâfu'l-kınâ'an metni'l-İknâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Cemâl el-Malaṭî, Ebû'l-Meḥâsin Yûsuf b. Mûsâ b. Muhammed Cemâlüddîn el-Ḥanefî. *el-Mu'taşar mine'l-muḥtaşar min Müşkili'l-âşâr*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Ceşşâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muḥtaşari't-Taḥâvî*. nşr. İsmetullâh İnâyetullah Muhammed vd. b.y.: Dâru'l-Beşâ'ir, 1431/2010.
- Cündî, Ḥalîl b. İshâk b. Mûsâ Diyâüddîn el-Mısrî. *et-Tavdîḥ fî şerhi'l-Muḥtaşari'l-fer'i li İbni'l-Ḥâcib*. nşr. Ahmed b. Abdülkerîm Necîb. b.y.: y.y., 1429/2008.

- Cüveynî, Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullâh. *Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-meṣheb*. nşr. Abdulazîm Maḥmûd ed-Dîb. b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.
- Demîrî, Ebü'l-Beḳâ Muḥammed b. Mûsâ. *en-Necmü'l-vehhâc*. b.y.: y.y., 1425/2004.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muḥammed b. el-Huseyn Muḥammed b. Ḥalef. *el-Mesâ'ilu'l-fıkhiyye min Kitâbi'r-rivayeteyn ve'l-vecheyn*. nşr. Abdülkerîm b. Muḥammed el-Lâhim. Riyad: y.y., 1405/1985.
- Ebû'l-Ferec, Abdurrahman b. Muḥammed b. Aḥmed Abdurrahman el-Maḳdisî. el-Ḥanbelî. *eş-Şerḥu'l-Kebîr alâ metni'l-Muḳni'*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Gaznevî, Ebû Ḥafṣ Omer b. İshâḳ el-Hindî. *el-Gurretü'l-münîfe fî tahkîki ba'di mesâili'l-İmâm Ebî Ḥanîfe*. b.y.: Müessesetü'l-Kütübî's-Şekâfiyye, 1406/1986.
- İbn Bezîze, Ebû Fâris Abdulazîz b. İbrâhîm b. Aḥmed et-Teymî et-Tûnisî. *Ravdatü'l-müstebîn fî şerhi Kitabi't-Telkîn*. nşr. Abdullaṭîf Zekkâğ. b.y.: y.y., 1431/2010.
- İbn Ebî Zeyd, Ebû Muḥammed Abdullâh el-Ḳayravânî. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât alâ mâ fî'l-Müdevveneti min gayrihâ mine'l-Ümmehât*. nşr. Hey'et. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Ebî'l-İzz, Muḥammed b. Alâiddîn Alî ed-Dimeşķî. *et-Tenbîh alâ müşkilâti'l-Hidâye*. nşr. Abdulḥakîm b. Muḥammed Şâkir-Enver Şâlih Ebû Zeyd. b.y.: y.y., 1424/2003.
- İbn Feraḥ, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Aḥmed el-Lahmî el-İşbîlî. *Muḥtaşaru hilâfiyyâti'l-Beyhâķî*, nşr. Żiyâb Abdülkerîm Żiyâb. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1417/1997.
- İbn Ḳudâme, Ebû Muḥammed Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed el-Cemâ'ilî el-Maḳdisî. *el-Muğnî*. Ḳahire: Mektebetü'l-Ḳahire, 1388/1968.

- İbn Rüşd el-Cedd, Ebü'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳurṭubî. *el-Beyân ve't-taḥsîl ve's-şerḥ ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li'mesâili'l-müsteḥrace*. nşr. Dr. Muḥammed Ḥaccî vd. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- İbnü'l-Ḥâc, Ebû Abdullâh Muḥammed b. Muḥammed el-Mâlikî. *el-Medḥal-İbnu'l-Ḥâc*. b.y.: Dâru't-Turâs, ts.
- İbnü'n-Neccâr, Ebû Abdullâh Muḥammed b. Maḥmûd. *Ma'ûnetu ûlî'n-neḥy şerḥu'l-Müntehâ*. nşr. Abdulmelik b. Abdullâh Duheyş. b.y.: y.y., ts.
- İşḥâk b. Mansûr, Ebû Ya'kûb b. Behrâm İşḥâk el-Kevsec el-Mervezî. *Mesâilü'l-İmâm Aḥmed ve İşḥâk b. Râheveyh*. Medine: İmâdetü'l-Baḥşî'l-İlmî, 1425/2002.
- Ḳâḍî Abdulvehhâb, Ebû Muḥammed Abdulvehhâb b. Alî. *el-Ma'ûne ala meẓhebi âlimi'l-Medine*. nşr. Ḥamîş Abdulḥak. Mekke: Mektebetü'l-Muṣṭafâ, 1415/1995.
- Ḳâḍî Abdulvehhâb, Ebû Muḥammed Abdulvehhâb b. Alî. *el-İşrâf alâ nuketi mesâ'ili'l-ḥilâf*. nşr. el-Ḥabîb b. Tâhir. Beyrût: y.y., 1420/1999.
- Ḳarâfi, Ebü'l-Abbâs Aḥmed b. İdrîs. *ez-Ẓahîre*. nşr. Muḥammed Ḥaccî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Ḳudûrî, Ebü'l-Huseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muḥammed b. Aḥmed. *et-Tecrîd*. nşr. Muḥammed Aḥmed Serrâc-Alî Cum'a Muḥammed. Ḳâhire: y.y., 1427/2006).
- Laḥmî, Ebü'l-Ḥasen Alî b. Muḥammed er-Rib'î. *et-Tabṣira*. nşr. Aḥmed Abdulkerîm Necîb. Katar: Vizâretü'l-Evḳâf, 1432/2011.
- Mâverdî, Ebü'l-Ḥasen Alî b. Muḥammed el-Baṣrî. *el-Ḥavî'l-kebîr fî fîḫhi meẓhebi'l-İmâmi's-Şâfi'î*. nşr. Alî Muḥammed Me'ûd, Âdil Aḥmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419-1999.
- Mencûr, Aḥmed b. Alî. *Şerḥu'l-Menheci'l-müntehab ilâ kavâ'idî'l-meẓheb*. nşr. Muḥammed eş-Şeyḥ Muḥammed el-Emîn. b.y.: y.y., ts.

- Menûfî, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef el-Mısırî. *Kifâyetü't-tâlibi'r-Rabbânî li-risâleti Ebî Zeyd el-Kayravânî*. nşr. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1991.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ebû Bekr el-Fergânî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. nşr. Tâllâl Yûsuf. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâşî'l-Arabî, ts.
- Meyyâre, Ebû Abdullâh Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed el-Fâsî. *ed-Dürerü's-şemîn ve'l-mevridü'l-mu'în*. nşr. Abdullâh el-Minşâvî. Kâhire, y.y., 1429/2008.
- Mollâ Husrev, Muhammed b. Ferâmerz b. Alî. *Dürerü'l-ḥükkâm şerhu Gureri'l-aḥkâm*. b.y.: Dâru İhyâ'î'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Nefrâvî, Aḥmed b. Ğânim b. Sâlim el-Ezherî el-Mâlikî. *el-Fevâkihü'd-devvânî alâ disâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- Nesâ'î, Ebû 'Abdurrahmân Aḥmed b. Şu'ayb el-Ḥorâsânî. *es-Sünen*. nşr. Heyet. Kâhire: Dâru't-Teşîl, 1433/2012.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ruḥeybânî, Muştafâ b. Sa'd b. Abduh es-Suyûtî. *Meṭâlibu ulâ'n-nuhâ fî şerhi Ğâyeti'l-müntehâ*. b.y.: y.y., 1415/1994.
- Rûyânî, Ebü'l-Meḥâsin Faḥrulislâm Abdulvâhid b. İsmâîl b. Aḥmed eṭ-Ṭaberî. *Baḥru'l-meḏheb*. nşr. Târik Fethî es-Seyyid. b.y.: y.y., 2009.
- Seraḥsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Aḥmed. *el-Mebsût*. nşr. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2000.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî. *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed el-Ḥaṭîb eş-Şâfi'î. *Muḡnî'l-muḥtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyûb eş-Şâmî. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. nşr. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984.

Zerkeşî, Şemseddîn Muhammed b. Abdullâh el-Mısrî. *Şerhu'z-Zerkeşî alâ Muhtaşari'l-Hıraķî*. b.y.: Dâru'l-Ubeykân, 1413/1993.

Zeyla'î, Osmân b. Alî b. Meĥcen el-Bârî'î Faĥruddîn el-Ĥanefî. *Tebyînü'l-ĥakâik şerhu Kenzi'd-daķâik ve ĥaşıyeti's-Şelebî*. Ĥahire: el-Maţba'atü'l-Kubre'l-Emîriyye, 1313/1895.

Buhârî'nin Yaşadığı Asrın İlmî ve Fikrî Arka Planı

Sema Korucu Güven*

Özet

Tüm sosyal, beşerî ve fennî ilimler gibi İslâmî ilimler de her bir âlimin kendi ihtisas alanına katkı sağlaması ile zenginleşir ve sistemleşir. İlimlerin bu gelişimi esnasında âlimlerin fikirleri ve yazdığı eserleri dönemlerinin siyasî, sosyal ve ilmî çevresinden etkilenmektedir. Elinizdeki çalışma Müslümanlar tarafından Kur'ân'dan sonra en muteber dini metin olma hüviyetini haiz *el-Câmiu's-Sahih*'in müellifi Buhârî'nin yaşadığı asrın ilmî ve fikrî arka planını konu edinmektedir. Bu kapsamda öncelikle hicrî III. asır Abbasî halifelerinin, vezirlerinin, dönemin âlimlerinin ve halkının ilme gösterdiği yoğun teveccüh misallerle ifade edilecektir. Bu ilginin hangi ilmî sahalarda görüldüğü ve ilim talebinin hangi mekân ve kurumlarda karşılandığı incelenecektir. Ayrıca bu asırda Abbâsî coğrafyasında yaşayan Araplar, İranlılar, Türkler, Zencîler ve Hintliler gibi çeşitli etnik grupların fikrî temâyüllerine değinilecektir. Ardından farklı mezhep mensuplarına kucak açan Abbâsî hâkimiyeti altında halku'l-Kur'ân başta olmak üzere büyük günah işleyeninin durumu, imâmet meselesi, Hz. Ali'nin efdaliyeti vesair konuların ne denli gündem oluşturduğu ve taraftar topladığı incelenecektir. Tüm bu bahsedilenlerden elde edilen bulgular ise genelde hadis musanniflerinin özelde ise Buhârî'nin Hz. Peygamber, sahabe, tâbiûn ve daha sonraki nesillere dair kayda aldıkları bilgileri nasıl bir bakış açısıyla işlediklerini göstermesi bakımından önemlidir. Sözü edilen öneme binaen çalışmanın amacı hicrî üçüncü asırdaki ilmî ve fikrî ortamın toplum ve iktidar arasında nasıl bir etkileşime sebep olduğu, bu etkileşimin hadis tarihindeki süreci, bu süreçte meydana gelen tartışmaların, bunların doğurduğu düşünce ekollerinin Buhârî üzerindeki yansımalarını ve bu hususlardaki bilgiyi

* Dr. Öğrt. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, semaguvenc@cumhuriyet.edu.tr, orcid.org/0000-0003-3622-5407

sunma biçimini ortaya koymaya çalışmaktır. Bu çalışma bir nitel araştırma olup doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Bilindiği üzere bu yöntemle toplanan bilgiler döneminin olaylarını ya da algılarını kendi zaman ve mekânı içinde anlamayı; konuyu okuyucuya gerçekçi ve betimsel bir şekilde sunmayı amaçlamaktadır. Neticede Buhârî'nin yaşadığı dönem içerisindeki ilmî ve fikrî ortamın sünnetin ihtiva ettiği anlam, sünnetin sınırları, hadislerin dinde delil olarak kullanılması için gerekli şartlar gibi hadis-fıkıh etkileşiminin yanı sıra Asya'dan Avrupa ve Afrika'ya kadar genişleyen İslâm devletinin karmaşık toplumsal yapısı sonucu ortaya çıkan akîdevî meseleler, hadis-kelam ilişkisine neden olmuştur görülmüştür. Buhârî de eserlerinin tasnif metodunda, bâb başlıklarının adlandırılmasında, ricâl tercihinde bu ortamdan etkilenmiştir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Buhârî, Abbâsîler, İlmî Ortam, Fikrî Ortam.

The Scientific and Intellectual Background of Bukhārī's Century

Sema Korucu Güven*

Abstract

Like all social, humanitarian and scientific sciences, Islamic sciences are enriched and systematized by the contribution of each scholar to his or her field of specialization. During this development of the sciences, the ideas and writings of the scholars are influenced by the political, social and scientific environment of their time. This study deals with the scholarly and intellectual background of the century in which al-Bukhārī, the author of al-Jāmi al-Sahīh, which is the most authoritative religious text after the Qur'ān, lived. In this context, first of all, the

* Assist Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, semaguvenc@cumhuriyet.edu.tr, orcid.org/0000-0003-3622-5407

intense interest of the Abbasid caliphs, viziers, scholars and the people of the third century of Hijri in science will be expressed with examples. It will be analyzed in which scientific fields this interest was seen and in which places and institutions the demand for knowledge was met. In addition, the intellectual tendencies of various ethnic groups such as the Arabs, Iranians, Turks, Negroes, and Indians living in the Abbasid geography in this century will be discussed. Then, under the Abbasid rule, which welcomed members of different sects, the extent to which issues such as the status of those who commit grave sins, the issue of imāmah, the superiority of Ali, and other issues, especially *halq al-Qur'ān*, created an agenda and gathered supporters will be examined. The findings obtained from all these issues are important in terms of showing how the hadith compilers in general and al-Bukhārī in particular processed the information they recorded about the Prophet, the Sahabah, the tābiūn and later generations. Given this importance, the aim of this study is to reveal how the scholarly and intellectual environment in the third century of the Hijr caused an interaction between society and power, the process of this interaction in the history of hadith, the debates that occurred in this process, the reflections of the schools of thought on al-Bukhārī, and the way he presented the information on these issues. This study is a qualitative research and document analysis method was used. As it is known, the information collected by this method aims to understand the events or perceptions of the period within its own time and space and to present the subject to the reader in a realistic and descriptive way. As a result, it is seen that the scholarly and intellectual environment in Bukhārī's time caused the *hadīth-fiqh* interaction, such as the meaning of the *sunnah*, the limits of the *sunnah*, the conditions for the use of hadith as evidence in religion, as well as the *aqīdahical* issues that arose as a result of the complex social structure of the Islamic state that expanded from Asia to Europe and Africa, caused the *hadith-theology* relationship. Bukhārī was also influenced by this environment in the classification method of his works, in the naming of the titles of the chapters, and in his preference for the *rijāl*.

Keywords: Hadith, Bukhâri, Abbasids, Scholarly Environment, Intellectual Environment.

Giriş

Tarih boyunca tüm ilmî disiplinlerde olduğu gibi İslâmî ilimler de bireysel çabalarla gelişmiş, her bir âlimin kendi ihtisas alanına katkı sağlaması ile zenginleşerek sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Bu süreçte, âlimlerin düşünsel eğilimleri ve telif ettikleri eserler, yaşadıkları dönemin siyasî, sosyal ve ilmî ikliminden doğrudan etkilenmiştir. Elinizdeki çalışma, Müslümanlar nezdinde Kur'ân'dan sonra en muteber dinî metin kabul edilen *el-Câmiu's-Sahih*'in müellifi olan meşhur muhaddis Buhârî'nin yaşadığı hicrî üçüncü asrın ilmî ve fikrî arka planını konu edinmektedir. Çalışmada, özellikle Abbâsî halifelerinin, vezirlerinin, dönemin ulemâsının ve halkın ilme gösterdiği teveccüh; bu ilginin hangi ilim sahalarında yoğunlaştığı, ilim talebinin karşılandığı mekân ve kurumlar ile etnik çeşitliliğin fikrî temâyüllere etkisi analiz edilmektedir.

Buhârî (194/810- 256/870), Abbasî halifeliğine bağlı Tâhirîlerin egemenliği altındaki Buhara'da, Hârûnürreşîd'in (öl. 193/809) ölümünün ardından oğulları Emîn (öl. 198/813) ve Me'mûn (öl. 218/833) arasında cereyan eden iç karışıklık döneminde dünyaya gelmiştir. Yaşadığı dönemde Abbâsîler, Mısır'dan Horasan'a kadar uzanan geniş bir coğrafyada hüküm sürmüştür;¹ Bağdat, Merv ve Sâmerrâ siyasî karar merkezleri hâline gelmiş; Mekke, Medine ve Şam tefsir, hadis ve fıkıh; Basra, Arap grameri ve kelâm; Kûfe ise şiir, tefsir ve isnad ilminin merkezleri olarak ön plana çıkmıştır.² Bu zengin coğrafyada Araplar, İranlılar, Türkler, Zencîler ve Hintliler gibi farklı etnik gruplar bir arada yaşamış, İslâmiyet'i kabul edenler arasında eski inançlarının etkisini sürdüren gruplar da varlığını korumuştur.

1 Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/31-48.

2 Houari Touati, *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat*, çev. Ali Berkay (İstanbul: YKY Yayınları, 2016), 39.

Abbâsîler, bu gruplara zaman zaman çeşitli imtiyazlar tanımış ancak bu durum kimi zaman isyanlara da zemin hazırlamıştır. Buhârî'nin rihlelerini gerçekleştirdiği bu coğrafyada oluşan çok katmanlı sosyal yapı, ilmî ve akîdevî meselelerde farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur.³

Halku'l-Kur'ân, büyük günah işleyeninin durumu, imâmet, Hz. Ali'nin efdaliyeti gibi tartışmaların öne çıktığı bu dönemde, özellikle Mu'tezile düşüncesi ve Ahmed b. Hanbel'in etkisi belirgin şekilde hissedilmiştir. Buhârî, bu atmosferde eserlerini kaleme alırken hadislerin tasnifinde, bâb başlıklarının seçiminde ve râvî tercihinde dönemin fikrî etkilerini yansıtan bir yöntem benimsemiştir. Bu bağlamda, çalışmanın temel amacı, hicrî üçüncü asırdaki ilmî ve fikrî ortamın toplum ve siyasal otoriteyle olan etkileşimini ortaya koymak, bu etkileşimin hadis tarihindeki yansımalarını ve özelde Buhârî'nin ilmî yaklaşımına etkilerini analiz etmektir. Doküman analizi yöntemiyle yürütülen bu nitel araştırma, söz konusu dönemin düşünsel tasavvurunu kendi zaman ve mekânı içinde anlamaya çalışmakta; hadis-fıkıh ve hadis-keîâm ilişkileri bağlamında Buhârî'nin eserlerine yansıyan düşünsel arka planı açıklamayı hedeflemektedir.

1. Buhârî'nin Yaşadığı Asrın Fikrî Ortamı

Buhârî'nin gençlik döneminin denk geldiği Abbâsî Halifesi Me'mûn, keîâm meselelere duyduğu ilgiyi sarayında düzenlediği ilmî meclislerle ortaya koymuştur. Bu meclislerde halku'l-Kur'ân, büyük günah, imâmet ve teşbih gibi tartışmalı meseleler gündeme gelmiş; Halife Me'mûn bizzat bu toplantılara başkanlık ederek görüş beyan etmiştir.⁴ Fırkalara bölünen İslâm toplumunu itikadî bir bütünlük içinde birleştirme amacıyla hareket eden Me'mûn, neticede Mu'tezile'yi resmî mezhep olarak benimsemiş ve tarihe Mihne olarak geçen baskı sürecini başlatmıştır.⁵ Aynı süreçte, Hz. Muâviye'yi methedenlere yönelik yaptırımlar

3 Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce-Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitapyayinevi, 2017), 38-39.

4 Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 98-115.

5 Nahide Bozkurt, "Me'mûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/103.

artırılmış, ona lanet okunması yönünde politikalar yürürlüğe konulmuştur.⁶ Me'mûn'un vefatından sonra tahta geçen Mu'tasım (öl. 227/842) ve Vâsık (öl. 232/847) dönemlerinde de bu politikalar aynı kararlılıkla sürdürülmüştür.

Halife Mütevekkil'in (öl. 247/861) tahta çıkmasıyla birlikte ilmî ve dinî politikalar köklü biçimde değişmiş; Mihne uygulamaları sonlandırılmış, Kur'ân'ın mahlûk olduğuna dair görüşün devlet eliyle dayatılmasına son verilmiştir. Bu bağlamda, Mu'tezilî görüşe sahip olan kadılıkudât İbn Ebû Duâd (öl. 240/854) görevden alınmış, yerine Yahyâ b. Eksem (öl. 242/857) getirilmiş; Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) gibi ehl-i hadîs ulemâya büyük itibar gösterilmiştir. Ne var ki, aynı halifenin Şîî unsurlara karşı sert uygulamaları, özellikle Hz. Hüseyin'in türbesinin yıkılması ve ziyaretçilerin engellenmesi gibi politikaları, dönemin mezhebî gerilimlerinin derinleşmesine neden olmuştur. Bu süreçte Ali evlâdına düşmanlık besleyen bazı unsurlar resmî görevlerle ödüllendirilmiş; bu da kamuoyunda mezhebî kutuplaşmayı artırmıştır.⁷

Abbâsî coğrafyasındaki mezhebî çoğulculuk, bölgesel olarak da farklılık göstermiştir. Makdisî'nin (öl. 390/1000 civarı) aktardığına göre, Bağdat'ta Hanbelîler ve Şîîler; Basra'da Kaderiyye, Şîîler ve Hanbelîler; Nişâbur'da ise Mu'tezile, Şîîler ve Kerrâmiyye gibi gruplar etkinlik göstermiştir. Şam bölgesinde ise Mu'tezilîler, görüşlerini açıkça beyan edemeyecek kadar baskı altında kalmışlardır.⁸ Bu mezhebî çeşitlilik, hem ilmî üretimi hem de hadislerin yorumlanış biçimini doğrudan etkilemiştir.

Esasında devlet destekli hale gelen bu fikrî mülâhazaların arkasında öncelikle tercüme faaliyetleri bulunmaktadır. Bu minvalde İbnü'n-Nedîm (öl. 385/995 [?]), Halife Me'mûn'un bir rüyası sebebi ile o dönemde felsefe ve diğer aklî ilimlere dair kitapların çoğaldığını varsayar. Rivayete göre Me'mûn rüyasında beyaz, kırmızıya

6 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (b.y.: Dâru'l-Meârif, 1967/1387), 10/54-55.

7 Mahmut Kırkpınar, "Mütevekkil-Alellah, Ca'fer b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 32/212-214.

8 Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî mârifeti'l-ekâlîm* (Kâhire: Mektebetü'l-Medbûlî, 1991/1411), 126, 179, 315-316.

çalan renkli, alnı geniş, kaşları çatık, başı saçsız, gözleri şehla, şemâili güzel, taht üzerine oturmuş bir adam görür. Me'mûn şöyle der: "Sanki önümden içim heybetle doldu. Ona: "Sen kimsin?" dedim. O: "Aristoteles." dedi. Sevindim. "Ey hâkim sana bir şeyler soracağım." dedim. O da: "Sor." dedi. Ben: "Güzel nedir?" dedim. O: "Akla güzel gelendir." dedi. "Sonra nedir?" dedim. "Şeriatta güzel olandır." dedi. "Sonra nedir?" dedim. "Cumhura güzel gelendir." dedi. "Sonra nedir?" dedim. "Sonrası yok." dedi. Başka bir rivayete göre: "Daha söyle." dedim. O da: "Sana altını tavsiye eden, nazarında altın gibi olsun. Sana tevhidî (Allah'ın birliğini) tavsiye ederim." dedi."⁹ Rüyada Aristoteles'in görülmesi ve onun öncelikle akli tavsiye etmesi tercüme faaliyetleri ve bunun etkilerini göstermesi bakımından kıymetlidir. Bu sebeple hicrî üçüncü asrın fikrî arka planını anlamak için o döneme dair tercüme faaliyetleri hakkında bilgi sahibi olmak gerekmektedir.

1.1. Hicrî Üçüncü Asra Kadar Gerçekleştirilen Tercüme Faaliyetleri ve Bunların Etkileri

Tercüme faaliyetleri, hicrî birinci asırda sadece belli başlı alıntılarla sınırlı kalmışken, ikinci asırda daha sistematik hâle gelmiş; üçüncü asırda ise yoğunluk kazanarak yeni bir düşünsel üretim sürecini tetiklemiştir.¹⁰ Abbâsî yönetimi, başta astronomi, matematik ve tarım olmak üzere pratik bilimlerin Arapçaya tercümesini desteklemiş; zamanla felsefe ve mantık da bu sürece dâhil edilmiştir.¹¹ Ancak bu çeviri faaliyetleri, özellikle dinî metinlerin felsefî meselelere maruz kalmasına yol açmıştır.

Tercüme faaliyetleri sadece ilmî değil, aynı zamanda siyasî ve dinî amaçlara da hizmet etmiştir. Nitekim Halife Mehdî-Billah (öl. 169/785), Aristo'nun *Topika* adlı eserini Nestûrî patriği I. Timotheos'a tercüme ettirmiş; ardından bu eseri okuyarak onunla ilmî bir münazara gerçekleştirmiştir. Bu olay, İslâm'ı aklî ve felsefî bir

9 Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yâkub en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 788.

10 Fuad Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, çev. Abdurrahman Aliy (İstanbul: İBB Kültür AŞ Yayınları, 2008), 1/2.

11 Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 20-21.

zemin üzerinden savunma çabalarının ilk örneği olarak değerlendirilebilir.¹² Diğer taraftan çevrilen eserlerde İslâm inancına aykırı unsurlar tashih edilerek metinler İslâm düşüncesine uyarlanmıştır. Böylece hem halkın inanç hassasiyetleri korunmuş hem de dinî epistemoloji ile felsefî düşünce arasında bir sentez kurulmuştur. Fakat eserlerin Arapçaya tercümesi, dinî metinleri özellikle epistemolojik (bilgibilim-marife) ve ontolojik (varlıkbilim-vücûd) meselelerle karşı karşıya bırakmıştır.

1.1.1. Tercüme Faaliyetleri Neticesinde Meydana Gelen Epistemojik

Problem: Akıl mı Üstün, Nakil mi?

Hicrî üçüncü asırda, tercüme faaliyetlerinin etkisiyle İslâm düşüncesinde bilgi kaynaklarının değeri tartışılmış, özellikle akıl ve nakil merkezli bilgi anlayışları arasında belirgin bir ayırım ortaya çıkmıştır.¹³ Bu dönemde Mu‘tezile, Allah’ı tanıma, ahlâkî yargılar ve dinî ilkelerin şariat öncesinde de akılla bilinebileceğini savunarak akla epistemolojik öncelik tanımıştır. Mu‘tezile, aklî delilleri Allah’ın zatı ve sıfatları gibi konularda esas kabul ederken, ibadetler gibi detayların ancak nakille bilinebileceğini belirtmiştir. Onlar bu konudaki bazı hadisleri sahih kabul etmemiş, hatta teşbih ve tecsimi çağrıştıran rivayetleri ya reddetmiş ya da te’vil etmiştir. Mu‘tezile aynı zamanda, yalnızca isnada güvenmeyi yetersiz bulmuş,¹⁴ bir hadisin akılla çelişmediği durumda kabul edilebileceğini savunmuş ve metin tenkidini ön plana çıkarmıştır.¹⁵ Buna karşın ehl-i sünnet, özellikle hadis ehli, dine dair meselelerde nakli esas almış ve aklın sınırlılığına vurgu yapmıştır. Ayrıca ehl-i hadis, her alanda sahih rivayeti merkeze almış ve hadislerin isnadına kutsiyet

12 Süleyman Koyuncu, *Sekizinci Asırda Gerçekleşen Dinler Arası İlk Diyalog* (İstanbul: Ark yayınları, 2007), 11-12.

13 Necip Taylan, “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/159-160.

14 İlyas Çelebi, “Nazzâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/467.

15 İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te’vilü muhtelifi’l-hadis* (Hadis Müdafası), çev. M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 45-63. Örnekler için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti’s-selâm* (Târîhu Bağdâd), thk. Beşşâr Avvâd Mâruf (Beyrût: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1422/2001), 14/69-70; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânü’l-îtidâl fî nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Beyrût: Dâru’l-Mârifet, ts.), 3/278; Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 81-85.

atfetmiştir.¹⁶ Onlar kelamcılar Hz. Peygamber'in sözlerini, akıllarına uymadığı gerekçesiyle terk etmekle suçlamıştır.¹⁷ Taraflar arasındaki bu türden tartışmalar Hz. Peygamber'in otoritesini değil, rivayetlerin ona aidiyetinin yöntemsal olarak nasıl tespit edileceğini konu edinmiştir.¹⁸ Kelamcılar bu çerçevede, metafizik meseleleri tartışmak için mantık ve felsefî yöntemleri benimseyerek fizikî bilgileri itikadî ispatlarda kullanmışlardır.

Mu'tezile'nin akli önceleme, Halife Me'mûn'un desteğiyle kurumsal bir boyut kazanmış; onun sarayında düzenlenen münazaralarda dinî doğruların ancak akıl ve mantık ilkeleriyle temellendirilebileceği fikri savunulmuştur.¹⁹ Halife Me'mûn'un, hadisin sıhhatini isnaddan çok akli değerlendirme ile ölçen İsâ b. Ebân'ı saray meclisine dâhil etmesi,²⁰ siyasî desteğin akıl lehine olduğunu göstermektedir.²¹

Bir haberin bilgi değeri taşıması için ne tür şartlar gerektiği de bu dönemde tartışılmıştır. Mu'tezile, bir rivayetin zarurî bilgi ifade etmesi için her tabakada tevatür sayısına ulaşmasını şart koşmuş;²² rivayeti şehâdete kıyaslayarak taaddüdü gerekli görmüştür.²³ Buna karşın muhaddisler için mütevâtir, doğruluğunda şüphe bulunmayan, senedi sorgulanmayan ve bu yüzden hadis ilminin dışında kalan haberdur. Hadisçilerin malzemesi mütevâtir şartlarını taşımayan âhâd haberlerdir. Bu haberler sahih, hasen ve zayıf şeklinde tasnif edilmiş olup mütevâtir haberler bu

16 Abdülfettâh Ebû Gudde, *el-İsnâdu mine'd-dîn* (Beyrût: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2014/1435), 89-94.

17 İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, 127.

18 Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Resâilü'l-Câhiz*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1964/1384), 1/287.

19 Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 108-115; 119-122.

20 Jonathan A.c. Brown, çev. Salih Kesgin, "Erken Dönem Hadis Münekkitlelerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?", *Usul İslâm Araştırmaları* 25/25 (Ocak 2016), 276.

21 Gutas, *Yunanca Düşünce-Arapça Kültür*, 78-79.

22 Mansur Koçinkağ, "Usûl İlminde Rivayet ve Şehâdet", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/2 (Aralık 2015), 33-34.

23 Ali Toksarı, "Nisab Açısından Rivayet ve Şehâdet Farkı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 1983), 231-248.

sınıflandırmanın dışında tutulmuştur. Âhâd haberlerin güvenilirliği, râvîlerin durumu üzerinden değerlendirilmiş ve amel edilebilirlikleri ön planda tutulmuştur.²⁴

İmam Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinde haber-i vâhid konusuna dair rivayetler getirerek, bir hadisin delil olabilmesi için dört ve daha fazla kişi tarafından nakledilmesi gerektiğini savunanlara karşı çıkmıştır. İbn Hacer (öl. 852/1449), Buhârî'nin bu tavrının, Mu'tezile'nin şartlarına reddiye olduğunu belirtir.²⁵

Bu tartışmalar yalnızca hicrî üçüncü asırla sınırlı kalmamış, dördüncü asırda da sürmüştür. Endülüslü fakih Meâfirî'nin (öl. 429/1037) Bağdat'ta katıldığı meclislerde yalnızca aklî delillerin kabul edilmesi gerektiğini savunan çok dinli ve mezhepli tartışma ortamı,²⁶ Abbâsî toplumunun kozmopolit yapısında akla dayalı düşünce zorunluluğunu göstermektedir.

1.1.2. Tercüme Faaliyetleri Neticesinde Meydana Gelen Ontolojik Problem: Sıfatlar Meselesi

İslâm akaidinin temelini oluşturan tevhid inancı, Müslümanların ontolojik yaklaşımlarını şekillendirmiştir. Bu inanç, hicrî birinci asırdan itibaren Allah'ın sıfatları etrafındaki tartışmaların merkezine yerleşmiştir. Özellikle Hristiyan din adamı Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin eserlerinin Arapçaya çevrilmesiyle,²⁷ hayır-şer, kader ve amel ilişkisi, Hz. İsa'nın kâdim olduğu gibi konular felsefî zemine

24 İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 89; Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri)* (Van: Bilge Adamlar, 2008), 139, 144-146, 156, 161.

25 Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. (Kâhire: Matbaatü's-Selefiyye, ts.), 13/233.

26 Mehmet Özdemir, *Endülüslü Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 38.

27 Yaşar Kutluay, *İslâmiyette İtikadî Mezheplerin Doğuşu* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 97-98.

taşınmıştır.²⁸ Hint felsefesi ve diğer yabancı kaynakların etkisiyle gelişen bu tartışmalar, ta‘tîl düşüncesinin doğmasına neden olmuştur.²⁹

Felsefî metinlerin tercümesiyle birlikte Aristo’nun kategorileri, özellikle “cevher” (ousia) ve “araz” gibi kavramlar kelâm literatürüne girmiştir.³⁰ İbnü’l-Mukaffa‘ tarafından tercüme edilen eserlerle başlayan süreçte,³¹ Cehm b. Safvân ve Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf gibi kelâmcılar bu kavramları İslâmî bağlamda yeniden tanımlamışlardır.³² Cevher ve araz kavramları Allah-âlem ilişkisi ve sıfatların ontolojik mahiyeti konusunda belirleyici olmuş, atomculuk fikri Allah’ın kudretini sınırlamamak adına teolojik boyut kazanmıştır.³³

Tercümeler, Allah’a mekân, yön ve cismaniyet isnadı gibi teşbihî eğilimlere de yol açmıştır. Hişâm b. Hakem gibi isimler Allah’ın duyuşsal niteliklere sahip olduğunu ileri sürerken,³⁴ Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) gibi bazı âlimler sıfatları ispat adına tecsîm anlayışına yaklaşmışlardır.³⁵ Bu yaklaşım, haşviyye³⁶ gibi grupların Allah’ın el, yüz, göz, ayak gibi organları olduğunun ve bunun bir sakıncası olmadığını savunmalarına neden olmuştur.³⁷ Cehmiyye gibi ta‘tîl eğilimli gruplar ise Allah’ın sıfatlarını reddetme yoluna gitmiş, bu da ehl-i hadîs tarafından şiddetle

28 Recep Aydoğmuş, *Yuhanna ed-Dımeşkî’nin Eserlerinde İslâm ve Müslümanlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 34-36.

29 Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale’z-zenâdika ve’l-Cehmiyye*, thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn (Riyâd: Dâru’s-sebât li’n-neşr ve’t-evzî, 1424), 92-95; Ayşe Turhan, “Mu‘tezilî Sıfat Telakkîsinin İnşâında Cehm b. Safvân’ın Belirleyiciliği”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/2/41 (Aralık 2018), 94.

30 Ebü’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 40-41.

31 Abdulkuddûs Bingöl, “İsâgüci”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/488.

32 Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/338.

33 İlhan Kutluer, “Cevher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/452.

34 Ebü’l-Hasen Ali b. İsmâîl el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 76-78, 92, 304-306. Benzer örnekler için bk. Şehristânî, *Milel ve’n-nihal*, 167-168.

35 İrfan Abdülhamid, *İslâm’da İ’tikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. Sâim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 223.

36 Eş‘arî, *Makâlât*, 230, 308.

37 Haşviyye hakkındaki farklı tanımlamalar için bk. Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliği Tarihi Arka Planı* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 24-29.

eleştirilmiştir.³⁸ Ahmed b. Hanbel ve Mâlik b. Enes gibi isimler, sıfatları zahir anlamıyla kabul edip keyfiyetini Allah’a havale etme yolunu benimsemişlerdir.³⁹ Bu yaklaşım, nassa sadakat ve teşbih arasında bir denge kurmayı hedeflemiştir. Esasında Ehl-i hadis, Cehmiyye’nin tevhid akidesini korumaya çalıştığı düşünce biçimini eleştirmiştir. Zira Cehmiyye ve onun yolunda olan fırkalar teaddüdü kudemaya sebep olmaktan sakınırken söylemeye çalıştıkları şey Allah’ın varlığını inkâr olarak anlaşılmıştır. Bu durumu Zehebî şu sözleri ile ifade etmektedir: “Cehmiyye’nin benimsediği kanaat “Allahu Teâla bütün mekânlardadır” şeklindedir. Yüce Allah onların söylediklerinden münezzehtir. Aksine biz nerede olursak olalım O, ilmi ile bizimle beraberdir.”⁴⁰

Sıfat meselesi aynı zamanda ehl-i hadîs ve ehl-i re’y ayrımını da derinleştirmiştir. Burada kast edilen re’y “Allah’ın sıfatları, kader gibi akaide dair konularda şahsî görüş bildirmek” anlamında kullanıldığından ehl-i re’y ifadesi ile “ehl-i sünnetin muhalifi olarak” ehl-i bid‘at anlatılmak istenmektedir.⁴¹ Rivayete göre akaide dair konularda akıl yürüttükleri ve bazı hadisleri inkâr ettikleri için Mu‘tezile’nin ehl-i re’y olarak adlandırıldığı söylenir.⁴² Mu‘tezile ve Hanefî gelenekten gelen âlimler, akaid konularında akıl yürütmeleri nedeniyle ehl-i re’y olarak anılmış ve bazıları zındıklıkla itham edilmiştir. Burada dikkati çeken husus ehl-i hadîsin, ehl-i re’y olmakla itham ettiği grubun Mu‘tezile’den ziyade Hanefîler olmasıdır. Buna neden olarak Kur’ân’ın mahlûk olduğu görüşünü savunan Bîşr b. Gıyâs (öl. 218/833),⁴³

38 İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/102.

39 Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed İbn Batta, *el-İbâne an şeriatî’l-fırkatî’n-nâciye ve mücânebeti’l-firâki’l-mezmûme*, thk. Rızâ b. Na’sân Mu’tî vd. (Riyâd: Dârü’r-Râye, 1994/1415), 7/242; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002/1423), 132.

40 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Muhtasarü’l-Uluvv li’l-Aliyyi’l-Azîm*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Ümmülkura Yayınevi, 2009), 173-174.

41 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *Müsnedü’l-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyâd: Dâru’l-Muğnî, 2000/1421), “Mukaddime”, 23 (No. 206-223); Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Şerefu ashâbi’l-hadîs* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1969/1389), 24-27.

42 Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 76.

43 W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 226.

İbn Ebû Duâd gibi dönemin Mu'tezilî âlimlerinin⁴⁴ daha ziyade Hanefî mezhebine mensup olması ve Mihne olayının ardından Ahmed b. Hanbel taraftarlarının söylemleri gösterilmektedir.⁴⁵ Bunun yanı sıra dönemin halifelerinin Mihne süresince yaptığı atamalardaki kadıların genel olarak Hanefî âlimler olması da bir diğer neden olarak sunulabilir.⁴⁶

Buhârî de kendi dönemi içerisinde meydana gelen bu tartışmalara kayıtsız kalmamıştır. O, *el-Câmiu's-Sahîh*'teki Kitâbü't-Tevhid'de Kaderiyye ve Cehmiyye'ye⁴⁷ reddiye olacak rivayetlerde bulunmuştur. O, Kitâbü't-Tevhid'de Allah'ın yegâne yaratıcı olduğunu fakat yaratıcılığının sıfatları, fiilleri, emri ve kelamı ile birlikte bulunduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd* adlı eserini Cehmiyye'ye reddiye olarak kaleme almış ve burada özellikle Kur'ân kelamını okumanın mahlûk olduğunu ispatlamayı amaç edinmiştir. Buhârî arş ve istivâ konusunun aklen bilinemeyeceğine, Allah'ın ve Rasûlünün bu konuda getirdiklerine teslim olmak gerektiğine dair delilleri de bu eserinde beyan etmiştir.⁴⁸ *el-Akîde (et-Tevhid)*, *Ahbârü's-sıfât*, *el-İ'tisâm*, *Kitâbü'l-Îmân*, *et-Tefsîrü'l-kebîr* Buhârî'nin bu konuda yazdığı diğer eserler arasında sayılabilir.

2. Buhârî'nin Yaşadığı Asrın İlmî Ortamı

Buhârî on yaşlarındayken “küttâb” adı verilen okulda ilk tahsiline başlamıştır.⁴⁹ Küttâblar, Arap Yarımadası'nda İslamiyet'ten yaklaşık yüzyıl önce de var olduğu söylenen genel olarak ilköğretimin yapıldığı yerler olarak bilinir. Bu kurumlar tek

44 Meşhur Mu'tezile tabakat kitaplarında Bişr'e yer verilmemekte ve Hanefî bir fakih olarak bilinmektedir. (Ahmet Saim Kılavuz, “Bişr b. Gıyâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/220-221.)

45 M. Esat Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/523.

46 Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl* (Beyrût: Dârü'l-Fıkr, 1985), 1/308; Hatîb, *Târih*, 7/218. Mihne uygulamalarında Hanefîlerin durumu için bk. Mehmet Ümit, “Mihne Uygulamaları ve Hanefîler”, *Mihne Süreci ve İslâmî İlimleri Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 73-98.

47 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/290.

48 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1992), 25.

49 Hatîb, *Târih*, 2/324; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dimaşk-Hicaz: er-Risâletü'l-Âlemiyye 2013/1424), 2/528.

odadan oluşur ve burada Arap yazısıyla birlikte basit matematik kuralları da öğretilir.⁵⁰ Küttâbın sahâbe devrinde de mevcut olduğu, Hz. Ömer Dönemi'nde kurumsallaştığı ve öğrencilere maaş bağladığı kaynaklarda geçen bilgilerdendir.⁵¹ Küttâbda tahsiline devam ederken hadis ezberlemeye karar veren Buhârî, on yaşından sonra bazı hadis âlimlerinin derslerini dinlemiştir.⁵² Buhârî'nin eğitim hayatının geçtiği hicrî üçüncü asırda Abbasî halifelerinin, vezirlerinin, dönemin âlimlerinin ve halkın ilme yoğun bir teveccühü görülmektedir. Bu ilgi temel İslâmî ilimlerde olduğu gibi fennî ve felsefî ilimler için de söz konusudur. İlim talebi ise müesseseye dönüşmüş mekânlar kadar bir kurum kabul edilemeyecek yerlerde de görülmektedir.

2.1. Dönemin İlmî Mekânları ve İlme Verilen Destek

Buhârî'nin yaşadığı dönemin en bilinen ilmî kurumu Beytülhikme'dir. Halife Me'mûn döneminde Bağdat'ta kurulan bu kurum, tercüme faaliyetleriyle meşhur olmuş; burada görev alan mütercimler İran, Hint ve özellikle Yunan kaynaklarından birçok felsefî ve ilmî eseri Arapça'ya çevirmiştir. Bu süreçte Kindî gibi ilk İslâm filozofları yetişmiş, İbnü'l-Mukaffa' gibi isimler Aristo ve Porphyrius'un eserlerini tercüme ederek mantığı İslâm dünyasına taşımıştır. Ayrıca bu tercüme, astronomi gibi fen bilimlerinde de ilerlemelere zemin hazırlamış; Me'mûn'un kurduğu rasathânedede boylam derecesi oldukça hassas biçimde ölçülmüştür.⁵³ Aynı zamanda bu tercüme, yeni nesir türlerinin doğuşuna da katkı sunmuştur. Câhiz'in *el-Beyân ve't-tebyîn* ve *Kitâbü'l-Hayevân* gibi eserleri hem içerik hem de üslup bakımından bu yeni literatürün örneklerindendir.

Camiler de bu dönemde eğitim faaliyetlerinin yürütüldüğü mekânlar olarak işlev görmüş; bazı camilerin zengin kitap koleksiyonlarına sahip olduğu nakledilmiştir.⁵⁴

50 Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınevi, 1976), 33- 34.

51 Nebi Bozkurt, "Mektep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/5.

52 Hatîb, *Târîh*, 2/324, 325; İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 2/528-530.

53 Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/88-90; Yıldız, "Abbâsîler", 1/45.

54 Yıldız, "Abbâsîler", 1/44.

Bunların dışında vakıf, özel ve saraya ait kütüphaneler de ilimle meşgul olanlara çeşitli imkânlar sunulmuştur.⁵⁵ Nitekim Makdisî, Ebü'l Kâsım el-Büstî'ye ait ilk vakıf kütüphanesinde öğrencilere yalnızca barınma ve yemek değil, kâğıt, mürekkep gibi yazım araçlarının da sağlandığını belirtmektedir.⁵⁶ Kitapçılar da ilmî münazara ortamı olarak işlev görmüştür. Basra'daki bir kitapçada bir Kûfeli'nin kendi memleketinin âlimlerini övmesi üzerine, Basralı dilci Riyâşî'nin (öl. 257/871) lügat bilgisinin kökenlerine dair ironik yorumu bu tür tartışmalara bir örnektir.⁵⁷

Bu dönemde Abbâsî halifeleri ve vezirleri, ilim adamlarına büyük destek vermiştir. Hârûnürreşîd'in verdiği bir emirle, Kur'ân'ı ezberleyene, hadis rivayet edene ve fıkıhta derinleşene dört bin dinar maaş bağlandığı kaydedilmektedir.⁵⁸ Bu tür destekler, Endülüs ve Sint gibi uzak bölgelerden öğrencilerin Bağdat'a ilim öğrenmek için gelmesine vesile olmuştur. İbn Arabî'nin (öl. 231/846) dersinde farklı bölgelerden öğrencilerin bulunması bu duruma örnektir.⁵⁹ Ayrıca Abbâsî halifeleri âlimlere doğrudan eser yazma görevleri vermiştir. Örneğin Halife Me'mûn, Ferrâ'ya (öl. 207/822) Arap dili üzerine bir eser yazdırmış, yazım süreci için her türlü desteği sağlamıştır.⁶⁰ Halife Mansûr'un Mâlik'e *el-Muvatta'*'ı kanun kitabı olarak benimsetme arzusu da bu desteğin bir örneğidir.⁶¹ Saraylar ve vezir konakları da ilmî tartışmaların yapıldığı merkezler olmuş; Kisâî (öl. 189/805) ve

55 Johannes Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, çev. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: Klasik, 2018), 125-138.

56 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 413.

57 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 184.

58 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-İmâme ve's-Siyâse*, (Beyrût: Dâru'l-edvâ, 1990/1410), 2/211-212.

59 Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-âyân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdır, 1972), 4/307-308.

60 Zülfikar Tüccar, "Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/406-408.

61 M. Yaşar Kandemir, "el-Muvatta'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/414-417.

Sîbeveyh (öl. 180/796) gibi dönemin önde gelen nahiv âlimleri burada düzenlenen münazaralarda karşı karşıya gelmişlerdir.⁶²

2.2. Dönemin İlmî Gelişimi ve Önde Gelen Âlimleri

Hicrî ikinci ve üçüncü asır fıkhnı tedvin edildiği ve mezheplerin oluştuğu bir dönemdir. Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in kurucusu olup günümüze kadar varlığını devam ettiren mezheplerin yanı sıra, Dâvûd ez-Zâhirî (öl. 270/884), Evzâî (öl. 157/774), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Taberî (öl. 310/923) gibi âlimlerin de mezheplerine bu dönemde rastlanmaktadır.

İtikadî mezheplerin ve kelamın sistemleştiği bu devirde cedel ilminin kurucusu kabul edilen Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, onun yeğeni Nazzâm, Şîa'ya karşı ilk üç halifeyi savunan *el-Osmâniyye*, hilâfetin Hz. Abbas'ın soyundan gelenlerin hakkı olduğuna dair *Kitâb fi'l-Abbâsiyye* ve Kur'an-ı Kerîm'in mahlûk olduğunu müdafaa eden *Kitâbü Halkı'l-Kur'an* adlı eserlerin sahibi Câhiz Mu'tezile'nin meşhur âlimlerindendir. Selef akaidini kelimî delillerle güçlendiren ilk Sünnî kelimci ve halku'l-Kur'an tartışmalarında Kur'an'ın lafız itibariyle mahlûk, manası itibariyle ezeli olduğunu ilk kez dile getiren İbn Küllâb, ehl-i sünnet kelimının kurucularından sayılan Hâris el-Muhâsibî (öl. 243/857), Kerâbîsî (öl. 248/862) gibi âlimler ise sünnî kelimın doğmasına zemin hazırlamışlardır.

Halife Mansûr'un isteği üzerine *Kitâbü'l-Megâzî*'yi kaleme alan İbn İshak (öl. 151/768), megâzî müellifi Vâkıdî (öl. 207/823), İslâmî ilimler içerisinde biyografi alanında yazılan eserlerin ilki *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'nın müellifi, aynı zamanda Vâkıdî'nin kâtibi İbn Sa'd (öl. 230/845) Abbâsî devrinin tarih alanında uzmanlaşmış önemli simalarındandır.

İbrâhim b. Edhem (öl. 161/778 [?]), Şakîk-ı Belhî (öl. 194/810), Ma'rûf-i Kerhî (öl. 200/815-16 [?]), Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?]), Cüneyd-i Bağdâdî (öl.

62 Hatîb, *Târîh*, 13/590; H. İbrahim Tanç, "el-Kisâî'nin Devrindeki Bazı Âlimlerle Yaptığı Münâzaralar/Arguments Which al-Kisâî Had With Some Scholars in His Era.", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/18 (Aralık 2002), 113.

297/909), Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922) gibi tasavvufun doğuşunu hazırlayan ve gelişmesini sağlayan sûfilerin hepsi de yine bu dönemin önemli simalarındandır.

2.3. Hadis İlminin Gelişimi

Emevî halifesi Abdülmelik'in, ilmin kaybolmasından duyduğu endişe neticesinde âlimleri bildiklerini halkla paylaşmaya teşvik etmesiyle başlayan süreç,⁶³ Ömer b. Abdülaziz'in (öl. 101/720) hadislerin ve sünnetin yazılı hale getirilmesine yönelik gayretiyle kurumsal bir boyut kazanmıştır. Onun valilerine gönderdiği emirle hadislere dair ilk resmî tedvin teşebbüsünü başlatması, hicrî ikinci asırda hadis derlemelerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁶⁴ Neticede hicrî ikinci asırda farklı bölgelerde ilk hadis derlemeleri ortaya çıkmış; Mekke'de İbn Cüreyc'in (öl. 150/767) *Kitâbü's-Sünen*'i, Basra'da Saîd b. Ebî Arûbe'nin (öl. 156/773) *es-Sünen*'i, Yemen'de Ma'mer b. Râşid'in (152/769) *el-Câmi*'i, Kûfe'de Süfyân es-Sevrî'nin *el-Câmi 'u'l-kebîr*'i, Medine'de Mâlik b. Enes'in *el-Muvatta*'sı bu sürecin öncüsü olmuştur.

Abbâsîler döneminde ise hicrî üçüncü asır, hadis edebiyatı açısından son derece verimli bir çağ olmuştur. Hadislerin musannef ve müsned türünde eserlerde derlenmesi yaygınlaşmıştır. Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (öl. 211/826-27) *Musannef*'i, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'nin (öl. 235/849) *Musannef*'i dönemin ilk yarısında telif edilen hadis musannefâtındandır. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (öl. 204/819) *Müsned*'i, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ve Dârimî'nin (öl. 255/869) *Sünen*'i bu sahada yazılan en önemli eserler olarak kabul görmüştür.

Hicrî üçüncü asırda, sahîhinin sakîminden ayrıldığı rivayetleri tek bir eserde toplama gerekliliği doğmuştur. İlk defa Şâfiî (öl. 204/820) ile derli toplu bir şekilde sıhhat şartlarından söz edilen hadisler⁶⁵ bu dönemde müstakil kitaplarda toplanmaya başlanmıştır. Bu anlamda sıhhat şartlarını taşıyan hadisler ilk defa Buhârî ile

63 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1435), 1/405.

64 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002/1423), "İlim", 34.

65 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1938/1357), 369-372.

Müslim'in (öl. 261/875) *el-Câmiu's-sahîh*'lerinde bir araya getirilmiştir. Bu eserlerin ardından Ebû Dâvûd (öl. 275/889), Nesâî (öl. 303/915) ve İbn Mâce'nin (öl. 303/915) *es-Sünen*'leriyle Tirmizî'nin (öl. 279/892) *el-Câmiu's-sahîh*'i bunlara eklenmiştir. Takip eden yüzyılda İbn Huzeyme'nin (öl. 311/924) *es-Sahîh*'i, İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) *el-Müsnedü's-sahîh*'i ve Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (öl. 405/1014) *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*'ı sahih hadisleri bir araya getirmek gayesiyle kaleme alınmıştır.

Buhârî dönemine kadar bazı temel hadis kavramlarının henüz terimleşme sürecini tamamlamadığı bilinmektedir.⁶⁶ Hicrî üçüncü asra kadar kaleme alınan hadis eserleri meydana gelirken hadis ilmini tekâmüle ulaştıran birtakım amiller bulunmaktadır. Bu konuda hadisin temel unsurlarını oluşturan isnad, râvi ve hadis musannefâtı üzerindeki genel etkilerden söz edilecektir.

2.3.1. İsnadın Gelişimi

Hadis ilminin temel unsurlarından biri olan isnad rivayetlerin Hz. Peygamber'e kadar güvenilir şekilde ulaşmasını sağlamak amacıyla doğmuş ve zamanla sistematik bir yapıya kavuşmuştur.⁶⁷ Cemel ve Sıffîn gibi fitne dönemlerinin ardından siyasî ve mezhebî saiklerle hadis uydurma faaliyetlerinin artması,⁶⁸ rivayetlerin güvenilirliğini temin etmek üzere isnadın bir zorunluluk olarak benimsenmesine neden olmuştur.⁶⁹ Nitekim Muhammed b. Sîrîn'in (öl. 110/729) "fitne" sonrası isnad sorma geleneğinin yerleştiğini belirten sözü,⁷⁰ ikinci asırda râvîlerin sadece zabt değil adalet yönüyle de değerlendirilmesi gerektiği

66 Ahmet Yücel, *Hadîs İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 55-189.

67 Raşit Küçük, "İsnad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/155.

68 M. Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler: Menşe'i, Tanıma Yolları, Tenkidi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 19-61.

69 Ahmet Yücel, *Hadîs Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 38.

70 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, thk. Nazr b. Muhammed el-Firyâbî (b.y.: Dâru Tayba, 2006/1427), "Mukaddime" 5. Söz konusu nakli isnad tenkidi açısından tetkik eden Arif Ulu, bu ifadenin İbn Sîrîn'e ait olduğu kanaatine ulaşmıştır. (Arif Ulu, "Önceleri İsnaddan Sormazlardı..." Rivâyetinin Senedi Üzerine Bir İnceleme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/36 (Aralık 2011), 25).

göstermektedir.⁷¹ Bu bağlamda isnad ve buna bağlı olarak ricâl tenkidi, ikinci asrın ilk yarısından itibaren hadis ilminin temel unsurları arasında yer almaya başlamıştır.

İsnadın sistematik bir şekilde kullanılması, özellikle İbn Şihâb ez-Zühri (öl. 124/742) ile rivayetlerin vazgeçilmez parçası haline gelmiş⁷² ve Şu'be b. Haccâc (öl. 160/777), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) gibi muhaddisler tarafından isnad tatbiki ve hadis tahammül lafızları rivayetlerin sıhhati için gerekli görülmüştür.⁷³ Nitekim bu dönemde hadisleri ilk defa tasnif edip bâblara ayıran muhaddislerin eserlerindeki nakillerin büyük çoğunluğunu isnadı ile kaydettikleri görülmektedir.

Hicrî ikinci asır boyunca isnada verilen önem gün geçtikçe artmış⁷⁴ ve isnadla ilgili birtakım kurallar da oluşmuştur.⁷⁵ Bu dönemin sonlarından itibaren senedin kopuksuz bir şekilde Hz. Peygamber'e kadar ulaşması (ittisal) da bu kurallardan biri olarak konuşulmaya başlanmıştır. Bu dönemden önce birçok fıkıh ve hadis uleması “seneddeki mutlak kopukluk” anlamına gelen *mürsel* rivayetleri kullanırken⁷⁶ hadisin sıhhati için senedin muttasıl olmasını ve mürsel rivayetin bazı şartlarla nakledilmesini söyleyen Şâfiî (öl. 204/820) bu anlamda dönüm noktası olarak kabul edilmiştir.⁷⁷ Onun bu yaklaşımını Ahmed b. Hanbel ve diğer hadis âlimlerinin takip ettiği söylenmiştir.⁷⁸ Nitekim Müslim de *Sahîh*'inin mukaddimesinde “mürselin ehl-i ilme göre hüccet kabul edilmediğini” ifade

71 Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemânî (Haydarâbad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1952/1371), 2/16.

72 Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir Alî b. el-Hasen, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. Muhîbbüddîn Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995/1415), 11/72; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/20; 8/74. İsnad hakkında ilk araştırma yapan kişiler hakkındaki tartışmalarla ilgili olarak bk. Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk İki Asır* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 36-65.

73 Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdurrahmân b. Hallâd er-Râmihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1984/1404), 517.

74 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/16; Müslim, “Mukaddime”, 5.

75 Şâfiî, *er-Risâle*, 369-372; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî mârifeti usûli ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû İshak İbrâhim b. Mustafa Al-i Bahbah Dimyâtî (b.y.: Dâru'l-Hüda, 2003/1423), 1/93, 103.

76 Hatîb, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, 2/447; Ebû Amr Takîyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nûruddin İtr (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986/1406), 52.

77 Şâfiî, *er-Risâle*, 469-470; Hatîb, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, 2/439.

78 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vasfi Sünenihî*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405), 25.

etmektedir.⁷⁹ Buhârî de türü müsned olmamasına rağmen *el-Câmi 'u's-sahîh*'inin tam adında (*el-Câmi 'u's-sahîhu'l-müsned min hadîsi Resûlillâh sallallâhü aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmihi*) hadislerin senedleriyle zikredildiğini ifade etmek için “müsned” kelimesini kullanmıştır.⁸⁰ Ebû Dâvûd ise *Sünen*'inde Sevrî, Mâlik ve Şâfiî'nin fikhî görüşlerine kaynaklık eden hadisleri topladığını söylemiş⁸¹ ve topladığı 4800 hadisten 600'ü hariç diğerlerinin müsned (merfû-muttasıl) rivayetler olmasıyla övünmüştür.⁸² Mürsel rivayetlerden ziyade müsned (merfû-muttasıl) rivayetlerin nakline ve râvilerle ilgili zikredilen özelliklere sahip olan kimselerden hadis rivayetine zemin hazırlayan Şâfiî'den sonra “mülakât” ve “muasarât” şartları ile eserlerini telif eden Buhârî ve Müslim de isnadın gelişimine büyük katkı sağlamışlardır.

Hicrî ikinci asır ve üçüncü asırda hem râvileri güvenilir isnada sahip müsned hadisler elde etmek hem de âlî isnada sahip olmak için yoğun bir şekilde “rihle” denilen ilim yolculuklarına şahit olunmaktadır.⁸³ Bu seyahatler rivayetlerin mukayese edilmesine⁸⁴ ve metin tashihine zemin hazırlamıştır.⁸⁵ Böylece hadiste meydana gelen hatalar anlaşılmış,⁸⁶ hadislerin mütâbeât ve şevâhîdleri bulunmuştur.⁸⁷ Ancak bu şekilde âlî isnad arayışları hadislerin tariklerinin çoğalmasına neden olmuştur. Buna rağmen muhaddisler için âlî isnad “Allah'a yakınlık” olarak görülmüş⁸⁸ ve bu vesile ile yapılan yolculuklar bir muhaddis

79 Müslim, “Mukaddime”, 6.

80 İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 1/11. Nevevî eserin tam adını *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâh sallallâhü aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmihi* olduğunu belirtir. (Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Mâ Temessü ileyi hâcetü'l-kârî li-Sahîhi'l-İmâmi'l-Buhârî*, thk. Ali Hasan Ali Abdülhamîd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 39.)

81 Ebû Dâvûd, *Risâle*, 28.

82 Ebû Dâvûd, *Risâle*, 26, 32.

83 İbrahim Hatiboğlu, “Rihle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/106-108.

84 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru âlâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1983/1403), 12/150.

85 Zehebî, *Siyer*, 11/84.

86 Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed Feryâbî (Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1415), 1/281-282.

87 İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 1/12; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/293.

88 Muhammed Cemâleddin Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadîs*, thk. M. Behcet el-Beytâr (Beyrût: Dâru'n-nefâis, 1993), 210.

geleneği olarak görülmüştür.⁸⁹ Bundan ötürü hicrî üçüncü asırda bile muhaddislerin sülâsî (üç râvili) isnad elde etmek için türlü sıkıntılara katlandığı bilinmektedir.⁹⁰ Zira elde edilen âlî isnadlar bir övünç ve rağbet vesilesidir. Buhârî'nin de *el-Câmiu's-Sahîh*'inde mükerrerleri ile birlikte sülâsî isnada sahip 22 tane rivayeti vardır. Öte yandan Buhârî, Zührî'nin hadislerini Ma'mer'den ziyade (öl. 153/770) Şuayb b. Ebû Hamza (öl. 162/779) tarikiyle *el-Câmiu's-Sahîh*'e almıştır. Bu şekilde o, Zührî'den gelen rivâyetleri âlî isnadla elde etmiş olmaktadır.⁹¹

Hadislerin yazıya geçirilmesiyle birlikte bu alana ehil olmayanların da rivayette bulunması, sahâfîler gibi yeni sorunları beraberinde getirmiştir.⁹² Bu sebeple hadislerin yazıdan değil doğrudan semâ ve kıraat yoluyla alınması zorunlu tutulmuş,⁹³ meclislerde hadisler hem okunmuş hem de müzakere edilmiştir.⁹⁴ Bu uygulamalar hem rivayetlerin sıhhatini güvence altına almış hem de ilmin kurumsallaşmasına katkı sağlamıştır.

2.3.2. Ricâl İlminin Gelişimi

Hadis ilminin kurumsallaşma sürecinde, isnadın sistemli bir kural hâline gelmesiyle birlikte, hadisi nakleden râvîlerin de hadis ilminin temel unsurlarından biri hâline geldiği görülmektedir. Bu süreçte râvîlerin kimlik bilgileri, doğum yerleri ve tarihleri, hocaları, talebeleri, seyahat güzergâhları, rivayet yolları, hafıza durumları, güvenilirlik dereceleri ve vefat tarihleri gibi birçok bilgi derlenmeye başlanmış; bu sayede iyi râvî ile zayıf râvî ayrımı yapılabilir hâle gelmiştir. Böylece “ricâl ilmi”

89 Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/605; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Mârifetu ulûmi'l-hadîs ve kemîyyeti ecnâsihî*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2003/1424), 116; Ebû Amr Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Nûreddîn İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 256.

90 Konu hakkında detaylı okumalar için bk. Abdülfettâh Ebû Gudde, *Safahât min sabri'l-ulemâ alâ şedâidi'l-ilmi ve't-tahsîl* (Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 2007).

91 Detaylı bilgi için bk. Ali Çelik, *Hadis Rivayetinde Âlî ve Nâzil İsnad Buhârî'nin Sülâsiyyât'ı (Tahriç-Açıklama Değerlendirme)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 60-63.

92 Dârimî, “Mukaddime”, 42 (No. 483).

93 Buhârî de el-Câmiu's-Sahîh'ine “Ameller niyetlere göredir.” hadisi ile başlamıştır. Buhârî bu sözü Medine'nin büyük hadis âlimi Malik b. Enes'in (öl. 179/795) talebesi Mekkeli âlim Ka'nebî'den (öl. 221/836) almıştır. Zehebî'ye (öl. 748/1348) göre bu hadisin isnad silsilesi eşsizdir çünkü râvîlerin her biri hadisi semâ yoluyla nakletmiştir. (Zehebî, *Siyer*, 10/261.)

94 Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu*, 38-42.

adı verilen ve râvîlerin biyografî ve adaletlerini tespit etmeyi amaçlayan disiplin ortaya çıkmıştır.⁹⁵

Ricâl ilminin ilk teşekkülü, tâbiûn neslinin sonları ile etbâü't-tâbiîn döneminin başlarına denk gelen hicrî birinci asrın sonları ve ikinci asrın başlarında gözlemlenmektedir. Bu dönemde Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/712), Urve b. Zübeyr (öl. 94/712), Saîd b. Cübeyr (öl. 95/713), Şa'bî (öl. 104/722), İbn Sîrîn, Hasan el-Basrî (öl. 110/ 728), Zührî ve Sa'd b. İbrahim (öl. 125/742) gibi önemli isimler ricâl tenkidinde bulunmuşlardır.⁹⁶ Her ne kadar bu dönemdeki tenkitler sistemli bir yapıya kavuşmamış olsa da, güvenilir râvîye vurgu yapan bazı ilkelerin şekillenmeye başladığı anlaşılmaktadır. Örneğin Urve b. Zübeyr'in rivayetleri sırf güvenilmeyen râvîler bulunduğu gerekçesiyle aktarmak istememesi,⁹⁷ râvînin sika olması şartını ortaya koymaktadır. Benzer şekilde, Ebû'z-Zinâd'ın (öl. 130/747) Medine'de güvenilir olarak bilinen birçok kişiden hadis alınmamasını, onların hadis ehli kabul edilmemeleriyle açıklaması,⁹⁸ ricâl ilminin sadece ahlâkî güvenilirlik değil, aynı zamanda ilmî yeterlilik arayışıyla da şekillendiğini göstermektedir.

Bununla birlikte bahsi geçen dönemde yaşanan siyasî ve mezhebî kutuplaşmaların da ricâl ilmini doğrudan etkilediği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetlerin siyasî ve itikadî görüşleri meşrulaştırmak amacıyla kullanılmaya başlanması, sadece râvînin güvenilirliği değil, aynı zamanda inanç ve mezhebî eğilimlerinin de değerlendirme kriteri hâline gelmesine neden olmuştur.⁹⁹ Bu bağlamda, Ebû Abdîrrahman es-Sülemî'nin Harûrîler ve bid'at ehline karşı geliştirdiği dışlayıcı tutum, sadece ahlâkî değil, ideolojik temelli bir ricâl yaklaşımını da yansıtmaktadır.¹⁰⁰ Bu dönemde, râvînin mezhebî aidiyetinin onun rivayet ehliyetine etkisi konusunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Örneğin

95 İbrahim Hatiboğlu, "Ricâlü'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/83-86.

96 Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu*, 50-64.

97 Hatîb, *el-Kifâye*, 1/131. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Câmî li ahlâki'r-râvî ve âdâbü's-sâmî*, thk. Mahmûd Tahhân (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1983/1403), 1/130.

98 Müslim, "Mukaddime", 5.

99 Emin Âşıkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/395.

100 İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/1364; Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu*, 68.

Şu‘be b. Haccâc, itikadî olarak Mürcie’ye mensup olduğu bilinen Hammâd b. Ebî Süleymân’dan rivayet etmeyi, onun doğru sözlü (sadûk) olduğunu belirterek savunmuştur.¹⁰¹ Benzer şekilde Süfyân es-Sevrî de Sevr b. Yezîd (öl.150/767) gibi kaderiyye görüşünü benimseyen râvîlerden hadis alınabileceğini belirtmiş, ancak onların fikirlerinden uzak durulması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁰² Buna karşın Mâlik b. Enes, kaderiyye mensuplarından hadis alınamayacağı gibi, onlarla namaz kılınamayacağını da söylemiştir.¹⁰³ Mâlik ayrıca, bid‘at propagandası yapan, açık sefihlik sergileyen, yalancı ya da ne rivayet ettiğini bilmeyen kişilerden hadis alınmayacağını açıkça beyan etmiştir.¹⁰⁴ Onun bu tutumu, mezhebî propaganda yapan râvîlere karşı daha katı bir tavır takınıldığını göstermektedir. Bu çeşitlilik, hadis tenkidinde genel geçer kuralların henüz oluşmadığını ve râvîlerin değerlendirilmesinde bireysel tutumların önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Zira Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ın, dâilîk yapan râvîlerden hadis almama yaklaşımını reddetmesi ve bu tür râvîlerden rivayet etmeye devam etmesi,¹⁰⁵ ricâl değerlendirmesinin tek tip bir anlayışa indirgenemeyeceğini açıkça göstermektedir.

Hicrî ikinci asrın sonlarına ve üçüncü asrın başlarına gelindiğinde ise ricâl tenkidinin daha sistemli ve kurumsal bir forma kavuştuğu görülmektedir. Bu dönem, etbâû’t-tâbiîn nesline tekabül eder ve râvîlerin hallerini tasnif eden çalışmalar artık yazılı eserler şeklinde ortaya çıkmaya başlamıştır. Basra’da Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ın (öl. 198/813) cerh ve ta‘dîl konularında ilk yazılı eseri kaleme alması bu sürecin önemli bir göstergesidir. Aynı dönemde Abdurrahman el-Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Şu‘be b. Haccâc, Mâlik b. Enes, Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797), Abdurrahman b. Mehdî (öl. 198/813) ve Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814) gibi muhaddisler bu sahada öne çıkmışlardır.¹⁰⁶

101 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta‘dîl*, 1/137; İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/654.

102 Ebû Ca’fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *Kitâbü’l-Duafâü’l-kebîr*, thk. Abdülmü’tî Emîn Kal’acî (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1/180; Mustafa Öztürk, “Kaderî Olmakla İtham Edilen Hadis Râvîleri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9/2 (Aralık 2011), 22.

103 Hatîb, *el-Kifâye*, 1/378; Aşikkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, 120.

104 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta‘dîl*, 2/32; İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/103.

105 Ukaylî, *Duafâ*, 1/8; Zehebî, *Sîyer*, 6/387; Hatîb, *el-Kifâye*, 1/386-387.

106 Aşikkutlu, “Cerh ve Ta‘dîl”, 7/395.

Ricâl ilminin zirve noktası hicrî üçüncü asrın ortalarından sonlarına kadar olan dönem olarak kabul edilir. Bu dönem, Ali b. el-Medînî'nin "Hadislerin manalarının anlaşılması ilmin yarısıdır. Diğer yarısı da ricâlin bilinmesidir."¹⁰⁷ şeklindeki ifadesiyle ricâlin önemini vurguladığı bir devirdir. Bu süreçte ricâl literatürü büyük ölçüde gelişmiş ve cerh-ta'dîl, tarih, tabakât, duafâ, sikât, suâlât gibi türlerde zengin telif faaliyetleri ortaya konmuştur. Yahyâ b. Maîn, Ali b. el-Medînî (öl. 234/848-49), Ahmed b. Hanbel, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe (öl. 235/849), İshak b. Râhûye (öl. 238/853), Müslim b. Haccâc, Ebû Zûr'a er-Râzî (öl. 264/878), Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Bakî b. Mahled (öl. 276/889), Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 277/890), Ebû Îsâ et-Tirmizî, Nesâî, Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî (öl. 255/868) gibi âlimler bu devrin meşhur münekkitlerindendirler.¹⁰⁸

İmam Buhârî de ricâl konusunda *et-Târîhu'l-kebîr*, *et-Târîhu'l-evsat*, *et-Târîhu's-sagîr*, *Kitâbü'd-Duafâi's-sagîr*, *Kitâbü'l-Künâ*, *et-Târîh fî ma'rifeti ruvâti'l-hadîs ve nakaleti'l-âsâr ve temyîzi sikâtihim min duafâ'ihim ve târîhi vefâtihim*, *et-Tevârîh ve'l-ensâb*, *Kitâbü Ashâbi'n-nebî*, *Esmâü's-sahâbe*, *Kitâbü'l-İlel*, *Kitâbü'l-Vuhdân*, *Kitâbü'l-Atîk* gibi pek çok eser kaleme almıştır. O, bu eserlerinde râvîlerin bölgesel aidiyeti, varsa ehl-i sünnet düşüncesine muhalif görüşleri, âdâlet ve zabt açısından kusurlarına değinmiştir. Buhârî râvîlerin cerhinde en fazla "منكر الحديث" (hadisleri münkerdir), "سكتوا عنه" (hakkında sükût ettiler), "فيه نظر" (hakkında şüphe vardır) ifadelerini kullanarak son derece insaflı davranmıştır.¹⁰⁹

2.3.3. Musannef Edebiyatının Gelişimi

Hicrî ikinci asırda tasnifi sürecinde, hadislerin hangi konular altında gruplandırılacağı hususunda nesiller arası bir ilmî aktarımının olduğu anlaşılmaktadır. Bu aktarımda hoca-talebe ilişkisi belirleyici bir rol oynamıştır. Süfyân es-Sevrî gibi muhaddislerin "sâhibü'l-ebvâb" olarak anılması, bu konuda sistemli bir yaklaşımın varlığına işaret etmektedir. Yine erken dönem

¹⁰⁷ Râmhürmüzî, *Muhaddisu'l-fâsıl*, 320; Zehebî, *Siyer*, 11/48.

¹⁰⁸ Âşıkkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", 7/396.

¹⁰⁹ Zehebî, *Siyer*, 10/104.

musanniflerinden olan İbn Cüreyç'in bâb tasniflerinin çağdaşları tarafından istenmiş olması,¹¹⁰ konulara göre hadis düzenlemesinin bireysel bir çabanın ötesine geçtiğini ve ilmi çevrelerde rağbet gördüğünü göstermektedir.

Hadislerin konulara göre tasnifi, özellikle hicrî üçüncü asırda daha sistematik bir hâl almış, bu durum “fıkhu'l-hadîs”in önem kazanmasına vesile olmuştur. Zira her bâb başlığı yalnızca hadisleri sınıflandırmakla kalmayıp, aynı zamanda müellifin anlama ve yorumlama çabasını; yaşadığı dönemin sosyal, kültürel ve fikrî şartlarını da yansıtan birer işarete dönüşmüştür.¹¹¹ Bu durumun en belirgin örneği, *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eseriyle Buhârî'de görülmektedir. Ona atfedilen “fıkhi tercemelerinde bulunur” ifadesi de, onun hadislerle bâb başlıkları arasında anlam ilişkisi kurmaya çalıştığını gösterir. Bununla birlikte, hadislerin konulara ayrılıp bâblar altında tasnif edilmesine yönelik farklı tavırlar ortaya çıkmıştır. Ashâbü'l-hadîs, hadisi bağımsız birer nakil olarak görmüş; herhangi bir yoruma tabi tutulmasını, yani rey içeren tasnif ve tevcihlere karşı çıkmışlardır. Buna mukabil ehl-i re'y ise, hadisi diğer dini verilerle karşılaştırarak anlamayı ve hüküm çıkarmayı esas almış; hadislerin muhtevasını anlamaya yönelik bir tasnif anlayışı benimsemiştir.¹¹² Bu iki yaklaşım arasındaki fark, temel olarak dinî metinlere bakışla ilgilidir: biri sabitlik ve literalizmi, diğeri ise bağlamsal yorumu incelemektedir.

Ehl-i hadîsin temsilcisi konumundaki Ahmed b. Hanbel'in, tasnif faaliyetlerine ve şahsî görüşlerin yazıya dökülmesine karşı çıkışı bu tavrın tipik bir örneğidir. Süfyân es-Sevrî'nin veya Mâlik'in kitaplarından ziyade “esere (hadise) sarılmayı” tavsiye eden Ahmed b. Hanbel,¹¹³ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın (öl. 224/838) *Garîbü'l-*

110 Hatîb, *el-Câmi*, 2/286, 2/291-292; M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, İstanbul: OTTO Yayınları, 2017, 76.

111 Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 102-103; Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 204.

112 Salih Özer, “Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansların Önemi Ya Da Hadiste Metinlerarasılık ve Metinlerarası Okuma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8/4 (Ağustos 2008), 305-350.

113 Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî İbn Ebû Ya'la, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, nşr. Muhammed Hamîd el-Fikî (Kâhire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.), 1/57; 1/207.

hadîs'ine dahi hadisi yorumladığı gerekçesiyle tepki göstermiştir.¹¹⁴ Bu tavrın arka planında sadece ilmî hassasiyetler değil, aynı zamanda Mihne süreci gibi sosyo-politik etkenler de yer almaktadır. Mihne döneminde akılcılığın ve Kur'an'ın mahlûk oluşu gibi tartışmaların artması, ehl-i hadîs çevresinde bir savunma refleksine sebep olmuştur. Bu nedenle hadis yorumuna mesafeli yaklaşım, aynı zamanda ideolojik bir pozisyonu da yansıtır.

Ehl-i re'y ise, sadece nakle değil, tefakkuha da önem vermiştir. Hasan el-Basrî, anlama yeteneği olmayanın çok rivayet etmesinin faydasız olduğunu söylerken; Mâlik de rivayetin azaltılarak tefakkuhun artırılması gerektiğini savunmuştur.¹¹⁵ Bu görüşler doğrultusunda ehl-i re'y, ehl-i hadîsi zayıf ve garip rivayetlerin peşinde koşmakla, metin anlamı üzerinde durmaksızın sadece senedle meşgul olmakla eleştirmiştir. Onları, zahire takılıp anlam derinliğine inmedikleri gerekçesiyle "Haşviyye" olarak nitelemişlerdir.¹¹⁶

Buhârî ise *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinde bâb başlıkları kullanarak hem fikhî hem de kelamî meselelerde tavır almış,¹¹⁷ örneğin Kitâbü't-Tevhid'i Cehmiyye ve Kaderiyye'ye, Kitâbü'l-Fiten'i Hâricîlere, Kitâbü'l-Ahkâm'ı Râfızîlere,¹¹⁸ Kitâbü'l-Îmân'ı ise Mürcie'ye¹¹⁹ birer reddiye olarak düzenlemiştir. Bu tercihler, onun sadece hadis rivayet etmeyip aynı zamanda bu rivayetleri belirli fikrîsel bağlamlara oturtma gayretini yansıtır.¹²⁰ Ancak bu yaklaşım, özellikle ashâbü'l-hadîs çevrelerinden "reyde bulunmak"la eleştirilmiştir. Zira bu tarz bir tertip, hadis

114 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1423), 2/144-145, 149; Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-imâm Ahmed b. Hanbel rivâye ibnihî Abdullah b. Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Zühayr eş-Şaviş (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1981/1401), 438-439; Hatîb, *Şerefu ashâbi'l-hadîs*, 7.

115 Bu konudaki diğer örnekler için bk. Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, 83-85.

116 İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 95; Râmhürmüzî, *Muhaddisu'l-fâsıl*, 162; Watt, *İslâm Düşüncesi*, 340.

117 Mehmet Bilen, "Buhârî'nin Fakîhliği Meselesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2004), 35-52.

118 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/290.

119 Kâmil Çakın, "Buhârî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 183-198.

120 Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 105-117.

metnini başka rivayetlerle ilişkilendirerek yeni anlamlar üretmeyi ve dolayısıyla yorumu da beraberinde getirmektedir.¹²¹

İbnü's-Salâh (öl. 643/1245), Mâlik ve Buhârî gibi isimlerin hadisi bâblar hâlinde farklı yerlerde nakletmelerine rağmen, bu yöntemin hoş görülmemesi gerektiğini belirtirken,¹²² Kâdî İyâz (öl. 544/1149) da fıkıhta yeterliliği olmayan kimselerin bir hadisi taktî ederek hüküm istihracına kalkışmaması gerektiğini vurgulamıştır.¹²³ Görüldüğü üzere, hicrî yedinci asırda dahi hadis rivayet kitaplarında fikhî ve kelamî yorumların varlığına karşı bir direniş söz konusudur. Buhârî'nin yaşadığı dönemde de bu tür yorumcu tavırlara karşı müsned türü eserler daha fazla rağbet görmüştür.¹²⁴

Bu sebeple, el-Câmiu's-Sahîh'in bâb başlıkları içeren yapısı, dönemin ashâbü'l-hadîs çevrelerinde hoş karşılanmamış; eserin ancak birkaç yüzyıl sonra en sahih hadis kitabı olarak kabul edilmesi bu direncin etkisini göstermektedir.¹²⁵ Hatta Buhârî'nin eserine kıyasla Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'inin tercih edilmesi¹²⁶ de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Müslim'in eseri, bâb başlığı içermemesi, mevkuf ve maktû rivayetlere yer vermemesi ve hadiste taktî yapmaması gibi özellikleriyle daha “yorumdan azade” bir yaklaşım sergilemiştir. Ancak Müslim de hadisleri isnad ve metin farklılıklarıyla birlikte ard arda sıralayarak konu bütünlüğü oluşturmuştur. Bu da onun rivayetler arasında anlam ilişkisi kurduğunu göstermektedir.¹²⁷ Netice itibariyle hem Buhârî hem de Müslim'in tasnif ve sunum biçimleri, hadisin sadece nakledilmesinden ibaret olmayan; aynı zamanda anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik çabaların da bir yansımasıdır. Buhârî bu

121 Salih Özer, “Söylem Çözümlemesi ve Rivayetlerin Anlaşılmasına Yönelik Katkıları”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2007), 50; Hayri Kırbasoğlu, “Hadis/Sünnet İlminin Yeniden İnşası”, *Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu* (Samsun, 1993), 19.

122 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 238.

123 Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz, *el-İlmâ ilâ mârifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kâhire: Dârü't-Türâs; Tunus: el-Mektebetü'l-Atîka, 1970/1389), 180-181.

124 Ömer Özpinar, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 262-268.

125 Kamil Çakın, “Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci”, *İslâmî Araştırmalar* 10/2 (1997), 100-109; Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları, 211.)

126 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 18-20.

127 Cemal Ağırman, “Rivayet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivayet Farklılıklarının Rolü”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, ed. Salih Karacabey (Bursa: KURAV Yayınları, 2005), 118.

çabayı bâb başlıklarında somutlaştırırken, Müslim ise bu anlam ilişkisini yapısal olarak kurmuş fakat yorumu okuyucuya bırakmıştır. Her iki yaklaşım da hadisin anlam haritasına dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Sonuç

Hicrî üçüncü asır, İslâm ilim tarihinde hem ilmî teşekküllerin olgunlaşmaya başladığı hem de dinî metinlerin anlamlandırılma süreçlerinin farklılaşarak derinleştiği bir dönemdir. Buhârî'nin yaşadığı bu asır, hadis ilminin sistematik bir disiplin hâline geldiği, isnadın teknik ve metodolojik olarak kesin ölçütlere bağlandığı ve ricâl ilminin kurumsallaştığı bir arka plana sahiptir. Bu dönemde ilmî faaliyetlerin yalnızca cami veya kütüphane gibi kurumsal mekânlarla sınırlı kalmayıp, kitapçılar ve münazara meclisleri gibi ortamlarda da sürdürüldüğü görülmektedir. Abbâsî halifelerinin ve vezirlerinin ilmî faaliyetlere yönelik güçlü teşvik politikaları, özellikle tercüme hareketleriyle birlikte dinî ve felsefî ilimlerin iç içe geçmesini hızlandırmıştır.

Hadislerin sıhhatini temin etme gayesiyle geliştirilen isnad disiplini ve râvî tenkidi, sadece teknik bir ilmi faaliyet olarak kalmamış, aynı zamanda dinî otoritenin sınırlarını çizen ideolojik bir araç işlevi de görmüştür. Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinde görülen tertip ve bâb başlıkları, onun sadece bir muhaddis değil, aynı zamanda rivayet malzemesini yorumlayarak belirli bir kelâmî ve fikhî zemine oturtmaya çalışan bir âlim olduğunu da göstermektedir. Bu çerçevede, hadis rivayetinin şekli unsurlarına gösterilen titizliğin, aslında metnin anlamı, yorumu ve mezhep içi veya dışı eğilimlere karşı geliştirilmiş bir ilmî duruş olduğu söylenebilir.

Netice itibariyle Buhârî'nin ilmî mirası, onun yaşadığı asrın ilim ve fikir dünyasındaki çok katmanlı etkileşimlerin bir tezahürü olarak değerlendirilmeli; bu miras, sadece bir muhaddisin başarısı değil, aynı zamanda bir çağın ilmî karakterinin izdüşümüdür. Onun eserlerinde şekillenen hadis anlayışı, hem ashâbu'l-hadîs geleneğinin hem de re'ye dayalı yaklaşımlara verilen tepkilerin somut bir sonucudur. Bu bakımdan Buhârî, sadece hadisleri toplamamış; onları

belli bir dinî, siyasî ve fikrî düzlemde konumlandırarak, sünnetin otoritesini yeniden tesis ve tahkim etmiştir.

Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan. İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları. çev. Sâim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.
- Ağırman, Cemal. “Rivayet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivayet Farklılıklarının Rolü”. Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu. ed. Salih Karacabey 117–139. Bursa, 2005.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye. thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn. Riyâd: Dâru's-Sebât, 2003/1424.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. Mesâilü'l-imâm Ahmed b. Hanbel rivâye ibnihî Abdullah b. Ahmed b. Hanbel. thk. Muhammed Züheyr eş-Şaviş. Beyrût: el-Mektetbü'l-İslâmî, 1981/1401.
- Aşıkkutlu, Emin. “Cerh ve Ta'dil”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7/394-401. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Aydoğmuş, Recep. Yuhanna ed-Dımeşkî'nin Eserlerinde İslâm ve Müslümanlar. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. Usûlü'd-dîn. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrût: Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, 2002/1423.
- Bilen, Mehmet. “Buhârî'nin Fakîhliği Meselesi”. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/2 (2004), 35-52.

- Bingöl, Abdulkuddüs. “İsâgücî”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 22/488-489. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bozkurt, Nahide. “Me’mûn”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 29/101-104. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Bozkurt, Nahide. Mu‘tezile’nin Altın Çağı-Me’mun Dönemi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Bozkurt, Nebi. “Mektep”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 29/5-6. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Brown, Jonathan A.c. “Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?”. çev. Salih Kesgin. Usul İslâm Araştırmaları 25/25 (Ocak 2016), 265-310.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. Sahîhu’l-Buhârî. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002/1423.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. Resâilü’l-Câhiz. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 4 cilt. Kâhire: Mektebetü’l-Hanci, 1384/1964.
- Çakın, Kâmil. “Buhârî’nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 32 (1992), 183-198.
- Çakın, Kamil. “Buhârî’nin Otoritesini Kazanma Süreci”. İslâmî Araştırmalar 10/2 (1997), 100-109.
- Çelebi, Ahmed. İslâm’da Eğitim-Öğretim Tarihi. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınevi, 1976.
- Çelebi, İlyas. “Nazzâm”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/466-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çelik, Ali. Hadis Rivayetinde Âlî ve Nâzil İsnad Buhârî’nin Sülâsiyyât’ı (Tahriç-AçıklamaDeğerlendirme). Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. Müsnedü'd-Dârimî. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 2000/1421.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vasfî Sünenihî. thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. el-İsnâdu mine'd-Dîn. Beyrût: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2014/1435.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl. Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn. çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Görmez, Mehmet. Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Gutas, Dimitri. Yunanca Düşünce-Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitapyayınevi, 2017.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. Mârifetu ulûmi'l-hadîs ve kemiyeti ecnâsihî. thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2003/1424.
- Hansu, Hüseyin. Mutezile ve Hadis. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- Hansu, Hüseyin. Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri). Van: Bilge Adamlar, 2008.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbü's-sâmî. thk. Mahmûd Tahhân. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1983/1403.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. el-Kifâye fî mârifeti usûli ilmi'r-rivâye. thk. Ebû İshak İbrâhim b. Mustafa Al-i Bahbah Dimyâtî. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hüda, 2003/1423.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. Şerefu ashâbi'l-hadîs. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1969/1389.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. Târîhu Medîneti's-selâm (Târîhu Bağdâd). thk. Beşşâr Avvâd Mâruf. 21 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî 1422/2001.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Ricâlü'l-Hadîs". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 35/83-86. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Rihle". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 35/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. Câmiu beyânî'l-ilm ve fadlih. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1435.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. Târîhu Medîneti Dımaşk. thk. Muhibbüddîn Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî. 80 cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1995/1415.
- İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed. el-İbâne an şeriatî'l-firkati'n-nâciye ve mücânebeti'l-firâki'l-mezmûme. thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. 9 Cilt. Riyâd: Dârü'r-Râye, 1994/1415.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. el-Cerh ve't-ta'dîl. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemânî. 9 Cilt. Haydarâbad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1952/1371.
- İbn Ebû Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî. Tabakâtü'l-Hanâbile. nşr. Muhammed Hamîd el-Fıkî. 2 Cilt. Kâhire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts..
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. 13 Cilt. Kâhire: Matbaatü's-Selefiyye, ts..

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. Hedyü's-sârî. thk. Şuayb el-Arnaût. 2 Cilt. Dımaşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye 2013/1424.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. Vefeyâtü'l-âyân ve enbâü ebnâi'z-zamân. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1972.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. İctimâu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye alâ gazvi'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn, 7 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1423.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. el-İmâme ve's-Siyâse. Beyrût: Dâru'l-Edvâ, 1990/1410.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis (Hadis Müdafaası). çev. M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yâkub. el-Fihrist. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Salâhiddîn. eş-Şehrezûrî. Mukaddimetü İbni's-Salâh. thk. Nûreddîn İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî. Ulûmü'l-hadîs. thk. Nûruddin İtr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986/1406.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz. el-İlmâ ilâ mârifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kâhire: Dâru't-Türâs; Tunus: el-Mektebetü'l-Atîka, 1970/1389.
- Kandemir, M. Yaşar. "el-Muvatta'". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 31/414-417. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

- Kandemir, M. Yaşar. Mevzu Hadisler: Menşe’i, Tanıma Yolları, Tenkidi. İstanbul: İFAV Yayınları, 9. Basım, 2015.
- Kâsımî, Muhammed Cemâleddin. Kavâidü’t-tahdîs min fûnûni mustalahi’l-hadîs. thk. M. Behcet el-Beytâr. Beyrût: Dâru’n-Nefâis, 1993.
- Kastallânî, Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. İrşâdü’s-sârî. thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî. 15 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1996/1416.
- Kaya, Mahmut. “Beytülhikme”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 6/88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kılavuz, Ahmet Saim. “Bîşr b. Gıyâs”. 6/220-221. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kılıçer, M. Esat. “Ehl-i Re’y”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kırbaçoğlu, Hayri. “Hadis/Sünnet İlminin Yeniden İnşası”, Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu. Samsun: y.y., 1993.
- Kırkpınar, Mahmut. “Mütevekkil-Alellah, Ca’fer b. Muhammed”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Koçinkağ, Mansur. “Usûl İlminde Rivayet ve Şehâdet”. Hadis Tetkikleri Dergisi 13/2 (Aralık 2015), 27-43.
- Koyuncu, Süleyman. Sekizinci asırda Gerçekleşen Dinler Arası İlk Diyalog. İstanbul: Ark yayınları, 2007.
- Kutluay, Yaşar. İslâmiyette İtikadî Mezheplerin Doğuşu. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Kutluer, İlhan. “Cevher”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7/450-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Küçük, Raşit. “İsnad”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 23/154-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- Makdisî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. Ahsenü't-tekâsîm fî mârifeti'l-ekâlîm. Kâhire: Mektebetü'l-Medbûlî, 1991/1411.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. Sahîhu Müslim. thk. Nazr b. Muhammed el-Firyâbî. 2 Cilt. b.y.: Dâru Tayba, 2006/1427.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. Mâ Temessü ileyhi hâcetü'l-kârî li-Sahîhi'l-İmâmî'l-Buhârî. thk. Ali Hasan Ali Abdülhamîd. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Özafşar, Mehmet Emin. İdeolojik Hadisçiliği Tarihi Arka Planı. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.
- Özdemir, Mehmet. Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi. Ankara: TDV Yayınları 1997.
- Özer, Salih. "Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansların Önemi Ya Da Hadiste Metinlerarasılık ve Metinlerarası Okuma". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 8/4 (Ağustos 2008), 305-350.
- Özer, Salih. "Söylem Çözümlemesi ve Rivayetlerin Anlaşılmasına Yönelik Katkıları". İslâmî Araştırmalar Dergisi 20/1 (2007), 39-57.
- Özpınar, Ömer. Hadîs Edebiyatının Oluşumu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Özşenel, Mehmet. İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. "Kaderî Olmakla İtham Edilen Hadis Râvîleri". Hadis Tetkikleri Dergisi 9/2 (Aralık 2011), 7-34.
- Pedersen, Johannes. İslam Dünyasında Kitabın Tarihi. çev. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: Klasik, 2018.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd. el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî. thk. Muhammed Acâc el-Hatîb. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1984/1404.

- Sezgin, Fuad. İslâm'da Bilim ve Teknik. çev. Abdurrahman Aliy. 5 Cilt. İstanbul: İBB Kültür AŞ Yayınları, 2008.
- Sezgin, M. Fuad. Buhârî'nin Kaynakları. İstanbul: OTTO Yayınları, 2017.
- Şafiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. er-Risâle. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kâhire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1938/1357.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. el-Milel ve'n-nihal. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. Târîhu't-Taberî. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. b.y.: Dâru'l-Meârif, 1967/1387.
- Tanç, H. İbrahim. "El-Kisâî'nin Devrindeki Bazı Âlimlerle Yaptığı Münâzaralar/Arguments Which al-Kisâ'î Had With Some Scholars in His Era.". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 0/18 (Aralık 2002), 97-116.
- Taylan, Necip. "Bilgi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 6/157-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Toksarı, Ali. "Nisab Açısından Rivâyet ve Şehâdet Farkı". Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (Ocak 1983), 231-248.
- Touati, Houari. Ortaçağ'da İslam ve Seyahat. çev. Ali Berktaç. İstanbul: YKY Yayınları, 2016.
- Turhan, Ayşe. "Mu'tezilî Sıfat Telakkisinin İnşâında Cehm b. Safvan'ın Belirleyiciliği". Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 41/2 (Aralık 2018), 92-101.
- Turhan, Halil İbrahim. Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk İki Asır. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Tüccar, Zülfikar. "Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 12/406-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. Kitâbü'd-Duafâü'l-kebîr. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts..
- Ulu, Arif. ““Önceleri İsnaddan Sormazlardı...” Rivâyetinin Senedi Üzerine Bir İnceleme”. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 0/36 (Aralık 2011), 19-46.
- Ünal, Yavuz. Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Watt, W. Montgomery. İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi. çev. Osman Demir. İstanbul: KETEBE Yayınları, 2021.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Araz”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3/337-342. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbâsîler”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yurdagür, Metin. “Haşviyye”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yurdaydın, Hüseyin G. İslâm Tarihi Dersleri. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Yücel, Ahmet. Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Yücel, Ahmet. Hadis Tarihi. İstanbul: İFAV Yayınları, 13. Basım, 2014.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. Mîzânü'l-îtidâl fî nakdi'r-ricâl. thk. Ali Muhammed Bicâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Mârifet, ts..
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. Muhtasarü'l-Uluvv li'l-Âliyyi'l-Azîm. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Ümmülkura Yayınevi, 2009.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. Siyeru âlâmi'n-nübelâ. thk. Şuayb el-Arnaût. 29 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1983/1403.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. Tezkiretü'l-huffâz. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. 4 Cilt. b.y.: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1374.

İmam Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* Adlı Eserinde İlme Yaklaşımı Üzerine Bazı Mülâhazalar

Şemseddin Kırış*

Özet

İmam Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh* adlı eseri onun ilme yaklaşımını insanlara takdim eden çok sayıda işaret barındırmaktadır. Buhârî'nin ilme yaklaşımı sadece Kitâbü'l-ilm ve kitâb-ü ahbâri'l-âhâd bölümlerinde değil, Sahîh'inin bütününe dağılmış vaziyettedir. Buhârî'ye göre ilim hukuk ve ahlakın imtizaç ettiği hakikatler bütünüdür ve bilgi ile eşitlenemez. Çünkü içinde hukuk, ahlak ve hikmet sevgisini barındırır. Bilgi yüklenmek değil, tarih inşa edici fâil olarak insana anlam katacak şekil ve ruh bütünlüğü, hayatın ve ölümün tüm unsurlarını kuşatacak anlam/mânâ yekûnudur. İlim (العلم) bir isim değil tabiatında süreklilik bulunan bir fiildir. Bilgilenmeden farkı, insana sorumluluk yükleme ve güç kullanımına ahlaki bir keyfiyet katmasıdır. Bilgilenme kibre sebep olabildiği halde ilim, içinde ahlâkî bir dinamik barındırdığı ve ilâhî bir yanı bulunduğu için kibrin sebebi olmaz. İlim güç kullanarak elde edilmez, Allah tarafından verilir. Mutlak ilim Allah'a nisbet edilir. İlmi kendine nispet etmek ilimsizliktir. Buhârî ilmin zıddı olarak cehaleti, "cehl/جهل" kelimesi ile terâciminde kullanmıştır. İlim bilgi ile eşitlenemeyeceği gibi cehalet de bilgisizlikle eşitlenemez. Amele dönüşmeyen bilgi ilim değildir. İlim arzda, semadan beslenmiş insanlar yetiştiren bereketli bir yağmur gibidir. İlim ilâhî değerlerden beslenmiş medeniyet kurucu, insana hayat ve ölüm karşısında duruş getiren kuşatıcı anlamlar bütünüdür. İlmin kaldırılması kendisiyle amel edecek âlimlerin vefatıyla olur. Peygamberler miras olarak dinar ve dirhem bırakmamıştır. Onların bıraktıkları amel edilecek ilim, tefekkür edilecek hikmettir. Peygamberlerin mirası müşahhas olarak âlimlerde vücut bulmaktadır. Nebvî mirasın sonraki

* Doç. Dr. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, semseddinkiris@kmu.edu.tr.

nesillere taşınması, aktarılması, anlaşılması ve amel edilmesi peygamber vârisi âlimlerin sorumluluğundadır. Peygamber vârisi olmaya talip ilim ehli bu mirasın sorumluluğunu yerine getirmede zayıf kalmaları ile ilgili olarak ileri sürebilecekleri hiçbir geçerli mazeretleri bulunmamaktadır.

Anahtar kelimeler: İmam Buhârî, el-Câmi‘u’s-sahîh, Kitâbü’l-‘ilm, Nübüvvet, Hikmet, Medeniyet

Some Considerations on Imam Bukhari’s Approach to al-ilm in His Work Called al-Jami‘u’s-sahih

Şemseddin Kırış*

Abstract

Imam Bukhari’s work called al-Jami‘u’s-sahih contains many signs that introduce his approach to al-ilm to people. Bukhari’s approach to knowledge is not only in the sections of Kitab al-ilm and kitab al-ahbad but also spread throughout his work called Sahih. According to Bukhari, “el-ilm/ العلم” is the totality of truths that law and morality combine and cannot be equated with knowledge. Because it contains the love of law, morality and wisdom. Knowledge is not a burden, but a form and spirit that will give meaning to man as a history-building agent, a totality of meaning/sense that will encompass all elements of life and death. “el-ilm/ العلم” is not a noun, but a verb that has continuity in its nature. Its difference from knowledge is that it imposes responsibility on man and adds a moral quality to the use of power. While knowledge can cause arrogance, “el-ilm/ العلم” does not cause arrogance

* Assoc. Prof. Dr. Karamanoglu Mehmetbey University, Faculty of Theology, semseddinkiris@kmu.edu.tr

because it contains a moral dynamic and has a divine aspect. “el-ilm/ العلم” is not obtained by using force, it is given by Allah. The absolute “el-ilm/ العلم” is attributed to Allah. Attributing “el-ilm” to oneself is ignorance. Bukhari used the word “cehl/ جهل” as the opposite of “el-ilm/ العلم” in his translation. “el-ilm/ العلم” cannot be equated with knowledge, and “cehl/ جهل” cannot be equated with ignorance. Knowledge that is not transformed into action is not “el-ilm/ العلم.” “el-ilm/ العلم” is like a fertile rain that raises people nourished by the sky on earth. “el-ilm/ العلم” is a set of encompassing meanings that establish a civilization nourished by divine values and bring man to a stand against life and death. The removal of al-ilm occurs with the death of the scholars who will act upon it. The prophets did not leave dinars and dirhams as an inheritance. What they left is “al-ilm/ العلم” to be acted upon, wisdom to be contemplated. The legacy of the prophets is embodied concretely in scholars. It is the responsibility of the scholars who are the heirs of the prophets to carry, transmit, understand and act upon the prophetic legacy to the next generations. The people of “al-ilm/ العلم” who aspire to be the heirs of the prophets have no valid excuses to put forward regarding their weakness in fulfilling the responsibility of this legacy.

Keywords: İmam Bukhari, al-Jami'u's-şahîh, Kitab al-ilm, Prophethood, Wisdom, Civilization

Giriş

İlim hakikate mutabık kesin itikat anlamına gelmektedir.¹ İlmin muhtevası içinde bir şeyin hakikat olmasının yanında o hakikatin bizim tarafımızdan kabul edilmesi de bulunmaktadır. İslâm'ın ilim anlayışına göre insanın idrak ve kabulünden bağımsız ilim olmaz. Bir bilgi kesinse o bilginin kesinliğini bir insanın dile getirmesi gerekir. Çünkü hakikate şahitlik etme özelliği insana verilmiştir.

1 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l- kütübi'l- ilmiyye, 1983), 155.

İnsan hayatta anlam arayışı içerisinde. Sanatla, siyasetle, sporla hayatına anlam katmaya çalışır. İnsanın anlam arayışı bilgi edinme yoluyla da olur. Bilgi açlığı, anlam arayışını da gösterir. Nübüvvet ise ilâhî bilgilenme kapısıdır. Nübüvvet müessesesi vahiy kaynaklı bilgiyi insanlara sunmaktadır. İmam Buhârî'ye göre ilim Allah tarafından verilir ve ilâhî kaynaklıdır. Bu sebeple Buhârî, "ilmin fazileti" başlığı altında "kendilerine ilim verilenler/أوتوا العلم" ibaresinin geçtiği âyeti² zikreder.³ Abdullah İbn Mesud'a (r.a.) göre bu âyette iman ve ilim verilenlerin sadece iman verilenlerden üstün olduğu belirtilmiştir.⁴ İlmin ilâhî kaynaklı oluşu hayatın içinde her şeye tesir eder. Her konu bununla anlam kazanır. İlâhî kaynaklı ilim, hayatı düzenler. İlmin içinde kişinin 24 saatini, 365 gününü düzenleyecek bilgiler bulunur. Bu açıdan baktığımızda İmam Buhârî'ye göre ilim, kaynağı Allah'tan gelen ve insanın derecesini yükselten mânevî bir nimettir. Öyle ki müminler bu nimetin artmasını isteyebilirler. Buhârî de bu isteğin güzelliğini vurgulamak için "İlim hakkında gelen haberler ve Hak Teâlâ'nın "Rabbim ilmimi artır de/وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا" âyeti bâbı⁵ ile bu hususa dikkat çekmiştir. Diğer taraftan ilim, önceki nesillerden intikal eden bir nimettir. Önceki kuşaklardan gelen bilgi dediğimiz zaman öncelikle Hz. Peygamber'den sâdır olan söz, fiil ve takrirleri anlarız. Nübüvvete şahitlik etmiş kimselerin sözleri olması hasebiyle sahabe'nin sözleri de değerlidir. Diğer taraftan nübüvvete şahitlik etmiş olan nesle kavuşmuş kimseler olmaları bakımından tâbiîn sözü de kıymetli ve anlamlıdır. Böylece ilim nesilden nesile sadırdan sadıra intikal eder. İlmin tabii mecrası bu yolla devam eder. Satırdan satıra intikal, bu yolu takviye etmek içindir.

Bir başka açıdan ilmin ortaya çıkmasında iyi hazırlanmış güzel soru önemlidir. İyi düşünülmüş ve hazırlanmış güzel soru, ilmin ortaya çıkmasına vesile olur. Konu anlaşılсын diye ilmi öğreten de soruyu sorabilir.⁶ Ancak insanların yorumları ilim

2 el-Mücâdele 58/11.

3 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî - thk. Mustafa Dîb el-Büğâ, *el-Câmiu's-sahih* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), "İlim", 1.

4 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964), 17:299.

5 Buhârî, "İlim", 6.

6 Buhârî, "İlim", 5.

değildir. Ukbe b. Âmir (ö. 58/678), “zanna göre konuşanlardan olmadan önce, ilmi öğrenenlerden olunuz/الظَّانِّينَ قَبْلَ التَّالِّمِينَ” demiştir.⁷ Bilindiği gibi yorum zanna dayanmaktadır. İlim ise şüpheye mahal bırakmayacak kesin bilgidir.

1. İlmin Tahsili ve İntikali

İlim, âlimin huzurunda, ondan dinlenerek elde edilir. İlmin elde edilmesinde “dinlemek” önemlidir. Talebe, âlimin huzuruna diz çöker ve ondan ilmi dinleyerek alır. Talebe, hocadan ilmi dinleyerek almışsa ve hocasıyla arasında ilim akışı gerçekleşmişse bu çok değerlidir. Bununla birlikte hocasıyla arasında ilim akışı gerçekleşmiş olan bir talebenin, hocasından dinlemediği hadisleri alması da câizdir.

İlmin elde edilmesinde dikkat edilmesi gereken husus, elde edilen bilginin tam ve doğru anlaşılmasıdır. Zira bu durum elde edilen bilginin neşredilmesi açısından önem taşımaktadır. Nitekim bilgi neşredilirse bilgiyi aktarandan daha iyi anlayan kimseler çıkabilir. Nice “söz kendisine ulaştırılan kimse, ilk dinleyenden daha anlayışlı olabilir”⁸. Bilgi aktarılmalı, paylaşılmalı ve neşredilmelidir. İlim aktarılırken insanların nasıl anladıkları da sorulmalıdır. Aktarılan ilme, farklı bir bakış açısı getiren çıkabilir. Bu bakış açısı, ümmete fayda veren bir bakış açısı olabilir. Bunun yanı sıra ilmi, kıymetini bilen ve anlayacak olan kimselere aktarmak gerekir. İlmi, anlama kabiliyeti bulunan kimselere aktarmak makbuldür. Kabiliyetli olan kimselere ilmi verme konusunda hassas davranmak önemlidir. Herkese değil, ilmi gerçekten alabilecek kabiliyete sahip olan kimselere sunmak gerekmektedir.

Hazreti Peygamber ilme zaman ayırmıştır. Erkek sahâbiler için zaman ayırdığı gibi⁹ kadın sahâbiler için de ilim öğretmeye zaman ayırmıştır.¹⁰ Dolayısıyla kişiler aile fertlerine ve emri altında bulunanlara kendisinde bulunan ilmi aktarmaya gayret etmelidir. Öğrenilen ilmin sağlaması yapılabilir. Tekrar istenebilir. Başka kaynaklardan doğrulanması da sağlanabilir. Ayrıca gündüz ilim faaliyeti yapılabildiği gibi gece de ilim faaliyeti yapılabilir. Oturarak ilim faaliyeti

7 Buhârî, “Ferâiz”, 1.

8 Buhârî, “İlim”, 9.

9 Buhârî, “İlim”, 12.

10 Buhârî, “İlim”, 35.

yapılabildiği gibi ihtiyaç anında ayakta soru cevap şeklinde ilmi bir faaliyet yapılabilir.

İlmi aramak için sefere çıkılmalıdır. İlim için birçok fedakârlığa katlanılmalıdır. Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) Abdullah b. Üneys'ten (ö. 54/674) bir hadis öğrenmek için bir aylık mesafe süren yolculuğa çıkmıştır.¹¹ Nitekim Hz. Mûsâ da ilim için sefere çıkmıştır. Asr-ı saâdette Medine'ye yapılan seyahatler, ilim için seyahatler cümlesindendir. Hazreti Peygamber de uzaktan gelen heyetlerin ağırlanmasına büyük önem vermiştir. Medine'ye gelen onlarca heyet, öğrendikleri ilmi memleketlerine döndüklerinde insanlara aktarmışlardır. Nitekim Abdülkays heyeti de Peygamberimiz ve ashâbının yanında dini öğrenmek üzere kalmışlardır. Evlerine dönecekleri zaman Hazreti Peygamber “bu öğrendiklerinizi tebliğ edin” buyurmuştur.¹²

Mescitler ilim öğrenme faaliyeti için uygun mekânlardır. Mescitte ilim faaliyeti yapılabilir, yapılmalıdır. Hac ibadetinin menâsikinin yapılması esnasında sorulan sorulara cevap verilebilir ve ilim öğretilir. İlim hem ezberleme hem de uygulama suretiyle muhafaza edilmelidir. Metinlerde de muhafaza edilmesinde bir mahzur bulunmamaktadır. İlmin metinlerde muhafazasına *kitâbetü'l-ilm* denilmiştir. İlmin yazılması meselesinde görüş birliği olmamıştır. Bazı sahâbiler ilmin yazılmasına karşı durmuşlardır. Yazmak, amel etmeyi ertelemektir. Ezberlenen şey, amel etmeye daha elverişlidir. Ayrıca şu hususu da belirtmek gerekir: yazılan şeyin amel edilişi gerçekleşmeyebilmektedir.

2. İlmin İntikalinde İnsan Unsuru

İlmin ortadan kalkması o ilmi yaşayan âlimlerin vefatıyla olmaktadır. Yaşayan âlimler vefat ederse, ilmi yaşayan kimse kalmazsa, ilim de yeryüzünden çekilmektedir. İlmin yeryüzünden çekilmesi kıyamet alametidir. Buradan şuna gelmek mümkündür: İlim insandan insana intikal eder. Bu insana da biz âlim deriz. Âlim yetiştirmek farz-ı kifâyedir. Toplum âlimleriyle dinî hayatını sürdürür. İmam

11 Buhârî, “İlim”, 19.

12 Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 5.

Buhârî, ilmin intikalinin insan yoluyla gerçekleşeceği kanaatindedir. İlim yazı ve benzeri araçlarla intikal edebilmektedir. Ancak ilmin intikalinde en önemli unsur insandır. İlmi en iyi şekilde anlayıp uygulayacak olan da insandır.

İlmin tüm malzemelerinin toplanması daha sonra onun insanlar tarafından istifade edilmesi uygun görülmemiştir. İlmin insanlar tarafından hazmedilmesi ve hemen uygulanması gerekir. Bilgiler biriktikten sonra insanlara ulaştırılsın ve hazmetmeleri sağlansın gibi bir yaklaşım bulunmamaktadır. Buradan hareketle insanların ilme talip olması çok önemlidir. Zira ilme talip olan aynı zamanda onu yaşamaya ve uygulamaya da talip olmuş demektir.

İmam Buhârî'nin *Sahîh*'inin 95. bölümünde haber-i vâhid konusuna yer verilmiştir. Burada Buhârî ilmin ulaştırılmasından bahsettiği birtakım hadisler nakletmiştir. Bu nakillerden birinde Hz. Peygamber Malik b. Huveyris'e "bu öğrendiklerinizi evinize döndüğünüz zaman insanlara ulaştırın" buyurmuştur. Dini öğrenmek üzere gelen kimseler evlerine döndükleri zaman öğrendikleri ilmi ailelerine anlatmışlardır. Burada tek kişi bile olsa edindiği bilgiyi başkalarına haber vermesi görülmektedir. Bahsi geçen başlık altındaki bir diğer rivayette ise Hz. Peygamber Hendek savaşı gününde Zübeyr b. Avvâm'ı (36/656) düşman ordusu hakkında bilgi toplamak üzere göndermiştir. Resûlullah, bu sahâbinin tek başına topladığı bilgileri kabul etmiştir. Bu da tek kişinin elde ettiği ve topladığı bilgilerin kabul edilebileceğine işaret eder. Önemli olan o bilgileri toplayan kimsenin güvenilirliğidir. Dolayısıyla ilmin aktarıcısı olan insan, güvenilir olmadır. İnsan güvenilirse aktardığı ilme de güven duyulur.¹³ Kiblenin değişmesi olayı da bunun örneklerindendir. Olay bir ikindi namazında gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber Mescid-i Nebevî'de ikindi namazını kılarken rükû esnasında yönünü Kâbe'ye dönmüştür. Hz. Peygamber ile ikindi vaktinde bu olayı yaşayan bir sahâbi ertesi günü sabah namazında Kuba mescidine gider. Beytü'l-makdis'e müteveccihen

13 Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1.

namaz kılan imam ve cemaate yüksek sesle kıblenin değiştiğini haber verir. O cemaatin tamamı tek kişinin verdiği bu haberle amel ederler.¹⁴

Nitekim bir diğer örnekte Ebû Mûsâ el-Eş‘arî (r.a.) de bir defasında kendisine tevdi edilen Hz. Peygamber’in kapıcısı olma görevini hakkıyla yerine getirmiştir. Huzur-ı risâletpenâhî’ye gelen Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ı tebşîrât-ı nebeviyeye istinaden cennet ile müjdelemiştir.¹⁵ Tek kişinin verdiği bir habere dayanarak cennet ile müjdelenmeyi bu sahâbiler münker bir iş olarak görmemişler, tam aksine sevinçlerini izhar etmişlerdir.

Tek kişinin verdiği haberin kabul edilmesi gerektiğine dair bir diğer örnek ise Hz. Peygamber’in Bizans kralı, İran kirası, Bahreyn emiri gibi devlet başkanlarına elçiler göndermesidir. Gönderilen elçiler tek olmalarına rağmen bu görevi hakkıyla ifa etmişlerdir.¹⁶ Hazreti Peygamber'in verdiği ilmi aktarmışlar, gönderdiği mektubu ulaştırmışlardır.

Haberi veren kişinin tek bir erkek yahut tek bir kadın olması da bu konudaki bir diğer meseledir. İmam Buhârî misafirlerinin önüne konan yemeğin “keler eti” olduğunu söyleyen kadının verdiği haberin sahâbiler tarafından dikkate alındığını belirten rivayeti tahriç etmiştir.¹⁷ Hz. Peygamber haram olmadığını ama kendisinin tabiat olarak bu eti yemediğini ifade etmiştir. Burada bir takriri sünnet söz konusudur. Olaya şahitlik eden sahâbiler arasında bunun bir ruhsat olarak görüp yiyenler olduğu gibi, tab‘an keler etini yiyemeyenler de olmuştur. Tutumlar birbirinden farklı olsa da herkesin “bir kadının verdiği haberi” dikkate alması anlamlıdır.

İmam Buhârî dinin öğrenilmesi konusunda bir topluluğun görevlendirilmesiyle ilgili âyeti de bu husus için mevzu edinmiştir. Âyet şöyledir:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

14 Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1.

15 Buhârî, "Ahbâri'l-âhâd", 3.

16 Buhârî, "Ahbâri'l-âhâd", 4.

17 Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 6.

“Bununla beraber müminlerin hepsinin toptan savaşa çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.”¹⁸ İmam Buhârî âyette geçen “طَائِفَةٌ” kelimesi üzerinde durur. Bu âyetin “Eğer mü’minlerden iki grup, birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin/ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا” meâlindeki âyetle¹⁹ birlikte mütalaa edilmesi gerekmektedir. Burada iki tâife, iki insan da olabilir. İki Müslümanın vuruşması bu âyetin kapsamına girdiğine göre tek kişi de “طَائِفَةٌ” olarak isimlendirilebilir. Bu duruma göre kendisini ilme vakfetmiş tek ilim ehlinin verdiği haber de dikkate alınmalıdır. Bu durumun aksi olarak Buhârî “Size bir fâsık haber getirirse onun doğru olup olmadığını araştırın.../ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...” meâlindeki âyeti²⁰ nakleder. Âyette diyâneten yeterli olmayan kimsenin haberinin ihtiyatla karşılanması emredilmektedir. Dolayısıyla güvenemediğimiz kimsenin haberini kabul etmeyeceksek güvendiğimiz haberini kabul etmemiz gerekir.

İlimle ilişkili olarak Buhârî’nin kullandığı kavramlardan biri de hikmettir. Hikmet, nübüvvetin dışında elde edilen isabetli ve doğru bilgidir. İmam Buhârî hikmeti şöyle tarif etmiştir: “Hikmet nübüvvetin dışında isabetli bilgidir/الإصابة في غير النبوة”.²¹ Hikmet, akıl, ilim, söz ve amelde doğru olana tetabuk etme halidir.²² Hikmet sünnete denildiği gibi fıkha da denilebilir. Hikmetin nübüvvet anlamında kullanıldığı da olmuştur.²³ Diğer taraftan hikmeti ihtiva eden âyetler de bulunmaktadır. Helal ve haram bilgisi ihtiva eden âyetler muhkem âyetlerdir. Mesela kimlerle evlenilemeyeceğini bildiren âyet²⁴ ve hangi hayvanların etinin hangi surette kesilmiş ise yenilebileceğini bildiren âyetler muhkem âyet sayılır. Bir kıssa, hikmet veya ibret ihtiva eden ve birbirini tasdik eden âyetler²⁵ de müteşâbih

18 et-Tevbe 9/122.

19 el-Hucurât 49/9.

20 el-Hucurât 49/6.

21 Buhârî, "Fedâilü's-sahâbe", 24.

22 Buhârî, "Enbiyâ", 42.

23 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî - Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379), 1:107.

24 en-Nisâ 4/23.

25 Buhârî, "Tefsîr", 3.

âyetlerdir. Mesela Hz. Mûsâ kıssası birden fazla sûrede anlatılmıştır. Hepsini birlikte mütalaa ettiğimizde birbirini tasdik ettiğini görürüz. Aynı olay bazen farklı lafızlarla anlatılmış, bazen de farklı detaylar verilmiştir.

İlim konusunda Buhârî'nin ele aldığı meselelerden biri de aşırılıktır. İlimde bir ölçüye dayalı olmayan ve zihnî dağınıklığa sebep olabilen derinleşme, “taammuk/التَّعَمُّقُ” olarak nitelenmiş ve makbul görülmemiştir. Buhârî, “İlimde faydasız derinleşme ve çekişme; dinde ve sonradan çıkan işlerde aşırılıklardan kaçınma hususunda mekruh olan işler” alt başlığı açarak²⁶ bu konudaki anlayışını ortaya koymuştur. İlimde faydasız derinleşme anlamında “taammuk” yerine “ilimde rûsûh” tercih ve tavsiye edilmiş bir meziyettir. Birincisi sorumlu tutulmadığımız gereksiz detaylara girmek iken, diğeri küllî gâyelere ve ammenin maslahatına hizmet edecek bilginin peşinde koşmaktır.

Sonuç

İmam Buhârî'ye göre ilim bizi hakikatle buluşturan her bilgidir. Bilgi parçacıklarının küme küme üst üste yığılması ilim değildir. İlim küllî bir maslahata mutabık isabetli yaklaşım halidir. Bilmediği konularda bunu açıkça dile getirmek de ilimden sayılır. İlim güç biriktirme ve insanlara tahakküm etme aracı değildir. Bilakis insanı mütevazı, kendini Müslüman olarak nitelemiş bir toplumla uyumlu meşru, makul dairede harekete yönlendiren ve fayda taşıyan bir meziyettir. Küllî maksat ve maslahatlara hizmet etmeyen her bilgi, sahibi için bir vebal ve günah olabilir.

Müslümanların tarihte akışı değiştiren bir özne olduğu dönemler olmuştur. Tarihte Müslümanlar 200'e yakın devlet kurmuşlardır. Müslümanlar önceki peygamberlerden intikal eden mirasa sahip çıkmışlar ve ziraat, ticaret, sanat ve istihdamda içinde ilim, ahlak ve hikmetin bulunduğu güzel örnekler sergileyebilmişlerdir.

²⁶ Buhârî, “İ'tisâm”, 5.

Hz. Peygamber'in mânevî varisleri âlimlerdir. Âhir zamanda muhalefet edenlerin kendilerine zarar veremeyeceği topluluk da ilim ehlidir. Buhârî'nin anlayışına göre dünyevî ve uhrevî açıdan en büyük kazanç, ilme sarılmak ve öğrendiği ilmi ihlas ile uygulamak suretiyle gerçekleşecektir.

Kaynakça

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Büğâ.. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l- kütübi'l- ilmiyye, 1983.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li ahkâmi'l-kur'ân*. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Buhârî Şerhlerinde Tefsirle İlgili Değerlendirmeler: Babanzâde Ahmed Naim Örneği

Şükrü Maden*

Özet

Sahîh-i Buhârî (el-Câmi‘u’s-Şaḥîḥ) sahih hadisleri toplayan ilk eser olması hasebiyle hadis edebiyatının en önde gelen eseri olarak kabul edilir. Eser üzerine pek çok şerh ve ihtisar çalışması yapıldığı görülmektedir. Şerhlerde okurun karşılaşılabileceği işkaller çözüme kavuşturulmuş, garip kelimeler ve edebî incelikler izah edilmiş, râvîler tanıtılıp güvenilirlikleri incelenmiş, rivayetlerin sıhhat derecesi değerlendirilmiş, hadislerdeki fikhî hükümler istihraç edilmiş, ulema arasındaki görüş ihtilafları gündeme getirilmiştir. Eserin muhtasarlarda ise genellikle mükerrer hadisler ve isnadlar çıkarılmış; eserden istifadeyi kolaylaştırmak, daha kullanışlı bir metin oluşturmak amaçlanmıştır. Bu yönleriyle *Sahîh-i Buhârî* muhtasarlarda da oldukça ilgi görmüş, bu eserler üzerine de şerh ve tercüme çalışmaları yapılmıştır. Bunlardan biri Zebîdî’nin (ö. 893/1488) *et-Tecrîdü’s-Sarîh* adlı ihtisarıdır. Söz konusu eser Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934) ve Kâmil Miras (1875-1957) tarafından *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1928-1948) adıyla Türkiye Türkçesinde tercüme ve şerh edilmiştir. Eserin Cumhuriyet döneminin hadis alanındaki en kapsamlı ilk çalışması olduğu söylenebilir. Eser hem tercüme hem de şerh olarak başarılı bulunmuş, büyük bir ilgi görmüştür. Babanzâde’nin hadisleri şerh ederken Kur’ân âyetlerinden iktibaslar yaptığı, izahlarına âyetlerden deliller getirdiği, âyetlerin nüzûl sebeplerini beyan ettiği, bazı âyetlerin tefsirine ve kıraat farklarına değindiği; Kur’ân’ın her türlü müdahale ve tahriften

* Doç. Dr. Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, sukrumaden@karabuk.edu.tr , orcid.org/0000-0002-7165-6299

korunmuşluğu, sûrelerin tasnifi, nesih, fezâilu'l-Kur'ân, israiliyat, muvafakat-ı Ömer, tefsir ilminin mahiyeti, Ahmed b. Hanbel'in "Tefsirin aslı yoktur" sözü ile neyi kastettiği gibi tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân'la ilgili mevzulara da temas ettiği görülmektedir. İşbu çalışmada ise Babanzâde Ahmed Naim Efendi'nin söz konusu meselelerdeki açıklama ve değerlendirmeleri ele alınmaktadır. Osmanlı ve Cumhuriyet döneminin her ikisini de idrak eden Babanzâde Ahmed Naim; Türkçe, Arapça, Farsça ve Fransızca'yı çok iyi bilen, Doğu ve Batı kültürlerine vâkıf; müderris, mütercim, fikir adamı ve yazar olarak öne çıkmaktadır. Bu münasebetle çalışmanın hadis-tefsir ilişkisi ve önemli bir âlimin tefsir alanındaki ifadelerinin analizi bağlamında alana katkı sunması beklenmektedir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Hadis, Sahîh-i Buhârî, Tecrîd-i Sarîh, Babanzâde Ahmed Naim.

Evaluations on the Science of Tafsir in the Commentaries of Bukhari: The Example of Babanzâde Ahmed Naim

Şükrü Maden*

Abstract

Şahîh al-Bukhārî is considered the most prominent work of hadith literature, as it is the first work to collect authentic (*şahîh*) hadiths. It is seen that many commentaries and summary studies have been done on this book. In the commentaries, problems that the reader may encounter are resolved, ambiguous words and literary subtleties are explained, narrators (*râvî*) are introduced, and their

* Assoc. Prof. Dr. Karabuk University, Faculty of Theology, sukrumaden@karabuk.edu.tr ,
orcid.org/0000-0002-7165-6299

reliability is examined, the degree of authenticity of the narrations is evaluated, fiqh rulings in the hadiths are extracted, and disagreements among the scholars are put on to the agenda. In the summaries of the book, generally repetitive hadiths and isnads were removed from the book; It is aimed to facilitate the use of the work and to create a more useful text. With these aspects, the summaries of *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* have attracted a lot of attention, and commentary and translation studies have been carried out on these works. One of these is al-Zebīdī's (d. 893/1488) *al-Tecrīd al-Ṣarīḥ*. The work in question was translated and annotated in Turkish by Babanzâde Ahmed Naim (1872-1934) and Kâmil Miras (1875-1957) under the name *Saḥīḥ-i Buhârî Muhtasarı Tecrīd-i Sarīḥ Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Presidency of Religious Affairs, 1928-1948). It can be said that the work is the first most comprehensive work in the field of hadith of the Republican period. The work was found successful both in translation and commentary and attracted great attention. While commenting on the hadiths, Babanzâde quotes the verses of the Quran, supports his explanations with evidence from the verses, explains the reasons for the revelation of the verses, interprets some verses, and touches on the differences in recitation (*kırâât*); He also touched on issues related to the Holy Qur'an and the science of tafsir, such as the protection of the Qur'an from all kinds of intervention and distortion, the classification of the suras, the issue of al-aḥrufu's-seb'a, Isrâ'iliyyât, feḍâilu'l-Qur'ân, al-naskh, muwâfaqâtu Omar, the nature of the science of tafsir, what Ahmed ibn Hanbel meant by the statement "There is no basis for tafsir". can be seen. In this study, Babanzâde Ahmed Naim Efendi's explanations and evaluations on the issues in question are discussed. Babanzâde Ahmed Naim, who lived in both the Ottoman and Republican periods; Knows Turkish, Arabic, Persian and French very well, and Eastern and Western cultures; He stands out as a professor, translator, intellectual and writer. In this connection, it is expected that the study will contribute to the field in the context of the hadith-tafsir relationship and the analysis of the statements of an important scholar in the field of tafsir.

Keywords: Tafsir, Hadith, *Ṣaḥīḥ-i Bukhārī*, *al-Tecrīd al-Ṣarīḥ*, Babanzade Ahmed Naim.

Giriş

İmâm Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahîh*'i dinin asli kaynaklarından sahih hadisleri içeren muteber bir eser olması hasebiyle ümmetin genelince büyük bir ilgiye mazhar olmuştur. Daha iyi anlaşılması ve senetlerinin analizi açısından eser üzerine pek çok şerh yazılmış, ihtisar çalışmaları yapılmıştır. İhtisarlar da ayrıca şerh edilmiştir. Eserin ihtisarlarının öne çıkanlardan biri Zebîdî'nin (ö. 893/1488) *et-Tecrîdü's-Sarîh*'idir. Bu eser Babanzâde Ahmed Naim (ö. 1934) ve Kâmil Miras (ö. 1957) tarafından Türkçeye tercüme ve şerh edilmiştir. Eser, *et-Tecrîdü's-Sarîh*'in Türkçedeki önemli bir tercümesi ve şerhi olması yanında Cumhuriyet döneminin hadis alanındaki nitelik ve kapsam itibarıyla öncü bir çalışmasıdır. Şârihler hadisleri dikkatle tercüme etmenin yanında, şerhleriyle hadislerin gerek metni gerekse senetlerine dair kapalılık yahut işkalleri vuzuha kavuşturmuşlar, güncel meselelere dair mülahazalarına yer vermişlerdir. Şârihlerin açıklama ve mütalaalarında ilmî dirayetlerinin yüksekliği, ilmî birikimlerinin çeşitliliği/zenginliği hemen göze çarpar.¹ Bu bağlamda hem Babanzâde'nin hem de Miras'ın hadis ilmi yanında tefsir ilmiyle ilgili mevzulara da şerhlerinde yer verdikleri, açıklamalarını tefsir bilgileri ile destekledikleri göze çarpar. Nitekim ileride örnekleri verileceği üzere Babanzâde'nin şerh kapsamındaki açıklamalarına âyetlerden deliller getirdiği, hadisleri âyetlerle tefsir/şerh etmeyi bir yöntem olarak benimsediği görülür.² Bunun yanında eserde hadis metinlerinde yer alan âyetlerin tazammun ettiği manaları izah ettiğine, sebab-i nüzûl bilgilerine, âyetlerin farklı kıraatlerine ve tefsir ilmiyle ilgili bazı meselelere rastlanır.

1. Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tegrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi

Zebîdî'nin *et-Tecrîdü's-Sarîh*'i, *Sahîhu'l-Buhârî*'nin çoğunlukla fikhî içerik taşıyan hadislerinden seçme yapılarak hazırlanmış bir ihtisardır. Eserde hadislerin sahâbî râvisi dışındaki senedleri çıkarılmıştır. Mevkûf ve maktû' rivayetlere yer

1 Hüseyin Hansu, "et-Tegrîdü's-Sarîh", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/252.

2 bk. Babanzâde Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tegrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 2/112-113; 3/71.

verilmemiş, sadece Resûlullâh’a (sas) nispet edilen merfû rivayetler esere alınmıştır. Mükerrer rivayetler büyük ölçüde çıkarılmıştır. Hadisler seçilirken senedi muttasıl olanlar tercih edilmiş, muallak ve munkatı‘ olanlar dışarıda tutulmuştur.³

et-Tecrîdü’s-Sarîh geniş çevrelerce okunmuş, üzerine şerh ve tercüme çalışmaları yapılmıştır. Bunların en önemlilerinden biri Babanzâde Ahmed Naim ve Kâmil Miras tarafından Türkçe olarak kaleme alınan *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tegrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* adlı eserdir. Eserin telifi, Büyük Millet Meclisi’nde dini konularda yayın yapılması için Diyanet İşleri Reisliği’ne bütçe tahsisi kararının ardından Diyanet İşleri Reisliği’nce yapılan istişareler sonucunda ortaya çıkmıştır. Diyanet İşleri Reisliği, *et-Tecrîdü’s-Sarîh*’in tercüme görevini Babanzâde Ahmed Naim Efendi’ye tevdi etmiştir. Eserin birinci cildi hadis usulü olmak üzere ilk iki cildi 1928 yılında yayınlanmıştır. Babanzâde üçüncü cildi nihayete erdireceği sıralarda vefat edince (1934) eserin telifi birkaç yıl aksamıştır. 1936 yılında eserin geri kalanını çevirmesi için Kâmil Miras ile mukavele yapılmıştır. Miras, önce Babanzâde’nin hazırladığı üçüncü cildi gözden geçirip yayına hazırlamış, ardından da eserin kalan kısmını telif etmiştir. Eserin telifi 12 cilt halinde 1948 yılında tamamlanmıştır.⁴ Eserin yakın zamanda Diyanet İşleri Başkanlığı’na 8 ciltlik bir baskısı daha yapılmıştır (2019).

2. Babanzâde Ahmed Naim Efendi

Babanzâde Ahmed Naim Efendi Osmanlı son dönem ve Cumhuriyet’in kuruluş dönemi âlimlerindendir. 1872’de babasının memuriyet vazifesi vesilesiyle Bağdat’ta doğmuştur. İlk tahsilinin ardından İstanbul’a gelmiş, Galatasaray Sultânîsi ve Mülkiye Mektebi’nde okumuştur. İyi derecede Arapça ve Fransızca öğrenmiştir. Memuriyetinin ilk yıllarında Hariciye ve Maârif Nezâretlerinde yöneticilik ve mütercimlik yapmıştır. Daha sonra Dâru’l-Fünûn’un Edebiyat şubesinde müderris olarak çalışmış; burada felsefe, psikoloji, mantık ve ahlak

3 “Önsöz”, *Tegrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 1/15-16.

4 “Önsöz”, *Tegrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 1/17-19; Hansu, “et-Tegrîdü’s-Sarîh”, 40/252.

dersleri vermiştir. 1934 yılında İstanbul’da vefat etmiştir. *Sırât-ı Müstakîm* (Sebîlürreşâd), *Servet-i Fünûn* ve *Darülfünûn Edebiyat Fakültesi* Mecmualarında çeşitli yazıları, hadis tercümeleri yayınlanmıştır. Felsefe ve ahlak üzerine ders kitapları kaleme almış, Fransızcadan kitap ve makaleler çevirmiştir. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* adlı eserin ilk üç cildi de kendisine aittir. Babanzâde Ahmed Naim Efendi; Türkçe, Arapça, Farsça ve Fransızca’yı iyi derecede bilen, Doğu ve Batı kültürlerine vâkıf; müderris, mütercim, fikir adamı ve yazar olarak öne çıkmaktadır.⁵

3. Babanzâde’nin *Tecdîd-i Sarîh*’teki Buhârî Hadislerini Şerhinde Tefsirin Yeri

3.1. Kur’ân’ın Mevsûkiyeti

Babanzâde’nin Kur’ân-ı Kerîm’in Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd’e kıyasen mevsûkiyetine değinerek, Kur’ân’ın Resûlullâh tarafından nasıl tebliğ edilmişse günümüze kadar asli haliyle tevâtüren nakledildiğini özellikle vurgulamaktadır. Babanzâde bu bağlamda bugün tilâvet ettiğimiz Kur’ân’ın; kelimeleri, harfleri, harekeleri, sükûnları ve farklı kıraatleriyle Hz. Peygamber (sas) tarafından tebliğ edilip asırdan asra kesintisiz olarak tevâtürle nakledildiğinin şüphesiz bir şekilde herkesin malumu olduğunu belirtmektedir. Kur’ân âyetlerinin peyderpey inişleri sırasında ashâba nasıl öğretilmişse, öylece herkes tarafından okunduğunu ve hiçbir dönemde kesintiye uğramadan, ilk zamandaki gibi korunarak nesilden nesle aktarıldığını söylemektedir.⁶

Babanzâde Kur’ân’ın tevâtüren naklinin iki kanaldan olduğunu belirtir. Biri Kur’ân’ın sûrelerinin ve âyetlerinin her devirde ümmetin tamamının, kendilerinden sonraki ümmetin tamamına tevâtüren tebliğidir. İkincisi ise kıraat âlimlerinin

5 Hakkında bk. “Önsöz”, *Tecdîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 1/17; İsmail Lütfi Çakan, “Babanzâde Ahmed Naim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/375-376; Hüseyin Hansu, “Hadis Aşığı Bir Felsefeci: Babanzade Ahmed Naim Bey (1872-1934)”, *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, 2010, s. 385-397; Osman Ezici, *Babanzâde Ahmed Naim’in Ahlâk Anlayışı ve Felsefî Görüşleri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 6-20.

6 Babanzâde, *Tecdîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 1/106.

muttasıl bir sened ile müselsel olarak rivayetleriyle tevâtürüdür. Hatta Babanzâde, dünyada bu şekilde tahrife uğramadan hem lafızları hem de manasıyla ihtilafsız bir şekilde korunmuş başka bir kelam ve kitabın bulunmadığını, bugün Kur'ân'ı tilâvet eden kimsenin Hz. Peygamber'in tebliğini olduğu gibi noksansız bir şekilde tekrar ettiğinde hiçbir şüphe olmadığını söyler.⁷

Bu noktada Babanzâde'nin Kur'ân'ın her türlü eksiklik, ilave ve tahriften her dönemde korunmuş olmasında bu ümmetin önemli bir payının olduğuna özellikle vurgu yaptığı görülmektedir. Herhangi bir mushafta sehven bir hareke veya kelime yanlış istinsah edilse veya atlansa İslâm dünyasının her tarafından birçok hamele-i Kur'ân'ın hıfzı ile bu yanlışın düzeltileceğini söyler. Ümmetin bu himmetinin hiçbir ümmete nasip olmadığını, bu durumun el-Hicr sûresinin 9. âyetindeki (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) ilâhî vaadin bir tahakkuku olduğunu özellikle belirtir.⁸

3.2. Vahyin Mertebeleri

Babanzâde Ahmed Naim Efendi, *Tecrîd-i Sarîh*'in Kitâbü Bed'i'l-Vahy'in ikinci hadisini şerhinde vahyin mahiyetine enbiyâ-i izâm dışındaki insanların vakıf olamayacağını ifade ettikten sonra âyet ve hadislerle dayanarak vahyin mertebelerinden bahseder. Babanzâde'nin bu açıklamalarını özetleyecek olursak vahyin sekiz mertebesi vardır:⁹

1. Birinci mertebe, sadık rüyadır. Resûlullâh'ın rüyalarının uyandığında aynı şekilde zuhur ettiği rivayet edilmiştir.
2. İkinci mertebe, uyanık haldeyken meleğin Hz. Peygamber'in kalbine vahyi ilkâ etmesidir. Bu, mücerred bir ilham değildir. Allah bunun bir vahy-i ilâhî olduğuna dair Peygamber'in kalbinde zaruri bir ilim yaratır.

7 Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 1/106.

8 Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 1/60.

9 bk. Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 2/18-23.

3. Üçüncü mertebe, meleğin insan suretinde nâzil olup, Resûl'e hitap etmesidir. Hz. Peygamber de meleğin söylediklerini eksiksiz bir şekilde belleyip ümmetine tebliğ eder.
4. Dördüncü mertebe, meleğin çan çingirtısına benzer bir ürkütücü ses ile hitap etmesidir. Bu ses meleğin ya kendisinin ya da kanatlarının sesidir. Bu ses kesildikten sonra söylenen kelam Hz. Peygamber'in kalbinde apaçık bir şekilde yerleşmiş olur. Vahyin bu geliş şekli Resûlullâh'a en ağır gelen halidir. Bunun sebebi vahyin ilkâsı sırasında Hz. Peygamber'in beşerî tabiattan ansızın çıkıp melekîyet haline girmesidir. Nitekim böyle bir anda Resûlullâh en soğuk bir günde bile terlemiş, kendilerini bir titreme almış, üzerine bindikleri deve tahammül edemeyip çökmüş, vahiy geldiği esnada dizi Hz. Peygamber'in dizine değen Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]) dizini kırılacak gibi hissetmiştir.
5. Beşinci mertebe, Cibrîl'in (as) kendi suretinde göğü kaplayacak şekilde görünüp vahyetmesidir.
6. Altıncı mertebe, Miraç gecesi semanın üstündeyken, arada melek vasıtası olmaksızın kelâm-ı ilâhîyi (beş vakit namaz emrini) Hz. Peygamber'in dinleme yoluyla vahyi almasıdır. Bu tür vahiyde sesin sahibi görünmez.
7. Yedinci mertebe, arada bir vasıta veya perde olmaksızın Hz. Peygamber'e hitap edilmesidir. Miraç gecesi ru'yetle beraber Resûlullâh'a hitap edildiği ifade edilmiş, ancak ulemânın bir kısmı bunu uzak bir ihtimal görmüşlerdir.
8. Sekizinci mertebe rüyada Yüce Allah'ın cemalini müşahade ederek vahye mazhar olmaktır.

3.3. İsrâiliyat

Babanzâde, tefsir kitaplarındaki İsrâiliyat bilgilerine nasıl yaklaşılması gerektiği hususunda kendi mülâhazalarına yer vermektedir. O, öncelikle tefsir kitaplarında Ehl-i kitap kaynaklı bilgilerin yer aldığını, “*Benim tarafımdan bir âyet olsun tebliğ ediniz. Benî İsrâîl de şöyle diyor, böyle diyor diye rivayet edebilirsiniz. Bunda beis*

yoktur. Benden rivayet ederken her kim benim ağzımdan müteammiden yalan uydurursa cehennemdeki durağına hazırlansın.”¹⁰ hadisinin delaletiyle bunların naklinde ulemânın bir beis görmediğini belirtir. Fakat Babanzâde’ye göre bu kabilden İsrâîlî rivayetlerde tevakkuf edilmelidir. Bunlar tasdik veya tekzip edilmez. Akla, Kitap ve sünnete muhalif olanları reddedilir. Muvafık olanlarının ise mevzu yahut senedinin kuvvetli olma ihtimali vardır. Doğruya yanlış, yanlışla doğru dememek için tevakkuf edilmelidir. Nitekim Kitap ve sünnet bu tür bilgilere muhtaç değildir. Babanzâde bu tevakkuf tavrını ise Resûlullâh’ın Ehl-i kitaptan bazı kimselerin Tevrat’ı Arapçaya tercüme ettiklerini işitince şöyle buyurması ile delillendirmektedir:¹¹ “Ehl-i kitabı tasdik de etmeyiniz, tekzip de. Onlara ‘قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ’¹² âyet-i kerîmesini okuyarak cevap veriniz.”¹³

3.4. Ahmed b. Hanbel’in “Tefsir’in Aslı Yoktur” Sözü

Babanzâde Ahmed Naim Efendi, Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) “Üç nevi’ kitabın aslı yoktur: Megâzî, melâhim, tefsir” sözü ile ne kastettiği konusuna dair bir değerlendirme yapmıştır. Ona göre Ahmed b. Hanbel bunu ihtiyata binaen söylemiştir. Kastı bu konulardaki bilgilerin baştan aşağı yalan, muteber olmayan haberler olduğu değildir. Çünkü Hz. Peygamber’den, sahâbe ve tâbiîn âlimlerinden sadır olmuş nice tefsir rivayeti vardır. Ahmed b. Hanbel, bu kitaplardaki rivayetlerin birçoğu sahih muttasıl bir sened ile sabit olmadığı için aslını tahkik etmeksizin her rivayetin delil ittihaz edilmemesi gerektiğine işaret etmek istemiştir. Nitekim kendisi de *el-Müsned*’de tefsire dair rivayetlere yer vermiştir.¹⁴

10 Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “İlim”, 13.

11 Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 1/108.

12 el-Bakara 2/136.

13 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğa (Dimeşk: Dâru’l-Ulûmi’l-İslâmiyye, 1413/1993), “Tefsîr”, (Bakara) 11, “İ’tisâm”, 25.

14 Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 1/108-109. Bu sözle ilgili olarak ayrıca bk. Abdulcebbar Adıgüzel, “Mütekaddimun Dönemi Tefsir Geleneği: Ahmed b. Hanbel Örneği”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 47 (2023), 21-23.

3.5. Fezâilü'l-Kur'ân

Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi'nde hem Babanzâde Ahmed Naim hem de Kâmil Miras'ın hususi ilgi gösterdikleri meselelerden biri Ebû İsme Nûh b. Meryem'in (ö. hicrî 173) Fezâilü'l-Kur'ân konusunda hadis uydurduğuna (vazzâ' olduğuna) dair iddiadır. Rivayete göre Ebû İsme'ye "Sûre sûre fezâili-i Kur'ân hakkındaki hadisi İkrime'nin ashâbından hiçbiri İkrime'den rivayet etmemiş iken sen *an İkrime an İbn Abbâs* senedi ile nasıl olup da rivayet ediyorsun?" diye sorulmuş (*kîle*), o da "Nâsın kırâat-i Kur'ân'dan i'raz edip Ebû Hanîfe'nin fıkhi ve İbn İshâk'ın *Megâzî*'si ile iştigâl ettiklerini gördüm de bu hadisi hasbeten-lillâh vaz' ettim" diye cevap vermiş. Her iki şârih de Ebû İsme Nûh b. Meryem'in bunu söylemiş olmasını mümkün görmemektedir. Ebû İsme'nin Merv'in kendisine uyulan önemli bir âlim ve kadısı olması; fıkıh ilmini Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İbn Ebî Leylâ'dan (ö. 148/765), megâziyi İbn İshâk'tan (ö. 117/735), tefsiri Kelbî'den (ö. 146/763), hadisi Zührî (ö. 124/742), İbnü'l-Münkedir (ö. 131/748) ve Haccâc b. Ertât (ö. 145/762) gibi büyük muhaddislerden alması sebebiyle "el-Câmi'" lakabını elde ettiğini belirterek hadis vaz' etmesini ve bunu ikrar etmesini muhal bulurlar. Ebû İsme'nin sûrelerin fezâiliyle ilgili hadis vaz' ettiğine dair rivayeti de inceleyen şârihler; rivayetin bir tarikinde "Ebû İsme'ye sorulmuş", diğerinde ise Ebû İsme ile İkrime (ö. 105/723) arasında "an racûlin" diye müphem ifadelerin bulunduğu dikkat çekerler ve hatta asıl vâzı'nın bu belirsiz râvi olmasını kuvvetle muhtemel görürler. Yine hal-i hayatında Ebû Hanîfe'nin fıkhi ve İbn İshâk'ın *Megâzî*'sini neşr ile meşgul olan Ebû İsme'nin bundan şikâyetçi olarak hadis uydurması çelişkili olacağından bu iddia sahih bulunmamıştır. Şârihler, Ebû İsme'nin muhalif fırkalardan hasımlarının bulunduğu ve fezâilü'l-Kur'ân rivayetinde de senetteki meçhul râviyi düşürüp, oluşan belirsizlikten yararlanarak bu rivayeti Ebû İsme'ye yamadıkları kanaatindedirler. Ebû İsme'nin kaynaklarda bir vazzâ' olarak değil, eimmeden ve sikâttan addedilmesi; İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892) ve Taberî (ö. 310/923) onun rivayetine eserlerinde yer verip, onun kavliyle ihticac etmeleriyle de bu görüşlerini desteklerler. Hatta cerh ve tadil konusundaki titizliğiyle bilinen Şu'be'nin (ö. 160/776) onun hadisini

rivayet etmesinin, Ebû İsme'nin sika olduğuna başka bir delil aramaya hacet bırakmadığını belirtirler. Netice olarak Babanzâde ve Miras; Ebû İsme Nûh b. Meryem'i hadis uydurmaktan beri görürler.¹⁵

3.6. Kıraat

Babanzâde, rivayetlerde geçen bazı âyetlerle ilgili kıraat farkları hakkında nadiren bilgi vermiştir. Nakledildiğine göre Yahudiler, Resûlullâh'a ruh hakkında bir soru sormuşlar, bunun üzerine el-İsrâ sûresinin 85. âyeti nâzil olmuştur. Bu rivayette âyet-i celîle şu şekilde yer almıştır: “وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتُوا مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا”¹⁶ Babanzâde “وَمَا أُوتُوا” ibaresinin bir kıraat âlimi ve aynı zamanda bu hadisin râvisi olan A‘meş’in (ö. 148/765) kıraati olduğunu, mütevatir ve meşhur kıraatlerde ise âyetin “وَمَا أُوتِيْتُمْ” diye okunduğunu belirtmiştir.¹⁷

Babanzâde Cuma'nın faziletiyle ilgili bir hadisin şerhinde de “فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ”¹⁸ âyetine atıf yapar. Âyetteki “koşunuz” (فَاسْعُوا) kelimesinin “gidiniz” anlamıyla tefsir edildiğini, Hz. Ömer'e nispet edilen “فامضوا” kıraati ile desteklemiştir.¹⁹

3.7. Sebeb-i Nüzûl

Babanzâde'nin şerhlerinde pek çok kez âyetlerin sebeb-i nüzûllerine temas ettiği görülmektedir. Örneğin Uranîler ile ilgili rivayetin²⁰ şerhinde Resûlullâh'ın çobanını öldürüp, develerini gasp eden Ureyne kabilesi mensuplarının yakalanıp Resûlullâh'ın emriyle ellerinin ayaklarının kesilmesi, gözlerinin oyulup Harre denilen yere atılmaları ve ölünceye kadar burada kendilerine su verilmemesinin Mâide sûresinin 33. âyetinin (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا) أو يُصَلَّبُوا أو تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزَاءٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) hükmünün uygulanması olduğunu, çünkü onların da Hz. Peygamber'in

15 bk. Babanzâde - Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 1/259-261, 430-431.

16 Buhârî, “İlim”, 47.

17 Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 2/114-115.

18 el-Cum'a 62/9.

19 Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 3/25.

20 Buhârî, “Vüdû”, 66.

çobanını aynı şekilde katledip beytü'l-mâle ait develeri gasp ettiklerini, söz konusu âyetin de bu hâdisi üzerine nâzil olduğunu ifade etmiştir.²¹

Babanzâde bir hadisin şerhinde hadisi rivayet eden Ebû Ziyâd Abdullâh b. Mugaffel el-Müzenî (ö. 59/679) hakkında bilgi verirken onun Tebük Gazvesi'ne hazırlık sırasındaki durumları sebebiyle “bekkâin” diye anılan sahâbîlerden biri olduğuna değinir. Bu sahâbîler sefere katılmayı arzuladıkları halde binek bulamamışlar ve bu ihtiyaçlarını karşılamak için Hz. Peygamber'e başvurmuşlar, ne var ki Resûlullâh da “Sizi bindirecek bir şey bulamıyorum” diye cevap verince ağlayarak geri dönmek durumunda kalmışlardır. Babanzâde bu hâdiseyi anlattıktan sonra “وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيَتْهُمْ تَقْبِضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ”²² âyetinin bu sahâbîler hakkında nâzil olduğu bilgisine yer vermiştir.²³

Yine Babanzâde'nin muvafakat-ı Ömer konusuyla ilgili olarak nâzil olan âyetlerin nüzûl bağlamlarına dair genişçe şerh notları düştüğü görülmektedir.²⁴

3.8. Nesih

Babanzâde'nin sünnetin âyetle neshi meselesine de bir örnek üzerinden temas ettiği görülür. O, Cerîr b. Abdillâh el-Becelî'nin (ö. 51/671) Hz. Peygamber'in tuvaletten sonra abdest alıp mestleri üzerine mesh ettiğini ve sonra namaz kıldığını gördüğünü söylediğine dair rivayetin²⁵ şerhinde mest üzerine mesh etmenin “فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ”²⁶ âyeti ile mensûh olduğuna dair iddiayı kabul etmemiştir. Çünkü Cerîr b. Abdillâh, el-Mâide sûresinin nüzûlünden sonra müslüman olmuştur. Dolayısıyla Cerîr b. Abdillâh Hz. Peygamber'in bu fiilini âyetin nüzûlünden sonra görmüş olmalıdır. Bu sebeple de bu olayda âyetin sünneti neshi söz konusu değildir.²⁷

21 Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 2/160-162.

22 et-Tevbe 9/92.

23 Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 2/415.

24 bk. Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 2/129, 292-296. Babanzâde'nin yer verdiği diğer sebab-i nüzûl bilgileri için bk. *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 1/45; 2/59, 171, 213, 345-346, 367, 387-388, 396, 441, 631; 3/9, 221.

25 Buhârî, “Salât”, 25.

26 el-Mâide 5/6.

27 Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 2/282.

3.9. Âyetleri Tefsir Kabilinden Açıklamalar

Babanzâde Ahmed Naim Efendi, hadisleri şerh ederken sık sık âyet-i kerîmelerden iktibaslar yapmakta, izahlarını âyetlerle desteklemekte, tefsir olarak kabul edilebilecek türden olarak âyetlerin mutazammın olduğu anlamları açıklamaktadır. Bu hususta aşağıdaki örnekler verilebilir.

Abdullâh b. Mübârek’e (ö. 181/797) mevzu hadisler sorunuyla nasıl mücadele edileceğine dair sorulmuş, o da “Siz merak etmeyiniz. Ona karşı cehâbize (hadis münekkittleri ve mütehassısları) eksik olmayacaktır. Allah Teâlâ ‘إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا’ Allah Teâlâ ‘إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا’²⁸ buyuruyor” diye cevap vermiştir. Babanzâde, Abdullâh b. Mübârek’in bu sözünü naklettikten sonra ilgili âyetin Kur’ân’ın sadece elfâzını değil, manasını da korumayı üstlendiğine dair bir anlamı içerdiğini belirtmiştir. Ona göre Hz. Peygamber’in hadisleri de “وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ”²⁹ âyetinin delâletiyle Kur’ân’ın manalarından kabul edilebilir. Dolayısıyla hadis âlimlerinin mevzû hadislere karşı verdiği mücadele, bir taraftan da Kur’ân’ın anlamını muhafaza etmeye yönelik gayrettir.³⁰

Enes b. Mâlik’ten (ö. 93/711-12) rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: “Nebî-i Ekrem (sas) buyurdu ki; Her kim bir namazı (kılmayı) unutursa (onu) hatırladığında kılsın. Onun bundan başka kefâreti yoktur. ‘وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي’³¹.”³² Babanzâde, bu hadisin şerhinde hadis metninde geçen âyetin çeşitli tefsirlerinin yapıldığını belirtip bunları şöyle sıralamaktadır: (i) Namazı, içinde beni zikretmek için ikame et; (ii) Namazı ikame et, tâ ki ben seni methederek zikredeyim; (iii) Zikir yani namaz vakitlerinde namazı ikame et; (iv) Ben kitaplarda zikredip emrettiğim için namazı ikame et; (v) Riyasız olarak beni anmak için benden başkasını anar gibi olmaksızın namazı ikame et; (vi) Emrimi hatırladığının şükârânesi olarak namazı ikame et; (vii) Beni anmak demek olduğu için namazı ikame et ki namaz Allah’a ibadettir. Namazı

28 el-Hicr 15/9.

29 en-Nahl 16/44.

30 Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 1/263.

31 Tâhâ 20/14.

32 Buhârî, “Mevâkîf”, 37.

hatıra getirmek Allah'ı hatıra getirmektir; (viii) Namazı hatırladığında namazı ikame et.³³

Babanzâde, “إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا”³⁴ âyetindeki Kur'ân-ı fecirden kastın sabah namazı olduğunu, namaza içinde Kur'ân okunduğu için Kur'ân denildiğini, nitekim rükû ve secdeleri içerdiği için namaza rükû ve sücûd da denildiğini ifade eder. Babanzâde âyette, namazda okunan Kur'ân'ın kendisinin de kastedilmiş olmasını muhtemel görmektedir. Bu namazın ya da Kur'ân'ın âyette şahitli olarak nitelenmesini ise gündüz meleklerinin namazda hazır olması ile açıklamaktadır.³⁵

Ahmed Naim Efendi, Resûlullâh'ın son hastalandığı sırada hutbeye çıkıp Allah'ın bir kulunu dünya ile kendi katındakinden birini tercih etmek konusunda serbest bıraktığını, o kulun ise Allah katındakini seçtiğini söylemesi üzerine Hz. Ebû Bekir'in Resûlullâh'ın vefatının yaklaştığını anlayarak ağlamaya başladığı, Hz. Peygamber'in de ona ağlamamasını, çünkü sohbet/arkadaşlık hususunda da kendisine en yakın kişinin kendisi olduğunu söylediğini anlatan hadis³⁶ şerhinde Hz. Ebû Bekir es-Sıddîk'ın (ö. 13/634) Resûlullâh ile arkadaşlığının ümmetin hiçbiri için meçhul olmayacak derecede mütevâtir bir bilgi ve hatta bu durumun “ثَانِي اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا”³⁷ âyetiyle de sabit olduğuna dikkat çekmiştir. Babanzâde bu âyetin delâletine dayanarak Hz. Ebû Bekir'in sâhib-i Resûlullâh olduğuna Allah'ın da şahit olduğunu belirtir. Hatta Babanzâde bu hususu bir ileri seviyeye taşıyarak sahâbîliği tevâtüren malum olan bir sahâbînin faziletini inkâr etmek kişiyi bid'ate sokabilirken Hz. Ebû Bekir'in sahâbîliğini tanımamanın, Kur'ân nassını tanımamak yani küfre düşmek anlamına geleceğini ifade eder.³⁸

33 Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 2/436-437

34 el-İsrâ 17/78.

35 Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 2/487.

36 Buhârî, “Salât”, 80.

37 et-Tevbe 9/40.

38 Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 2/342.

Babanzâde'nin bu örnekler dışında gerek istidlâl için atıfta bulunduğu gerek delâletine işaret ettiği gerekse kısmî tefsirini yaptığı pek çok âyet olmuştur.³⁹

3.10. Âyetleri Delil Göstererek Hadisleri Şerh Etmesi

Babanzâde, Kur'ân-sünnet irtibatının farkında olarak âyetlerle hadisleri izah etmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in Hz. Musa kıssasıyla ilgili uzun bir hadisinin⁴⁰ şerhinde “kıssanın buraya ait kısmını Kur'ân-ı Kerîm müfessirdir” diyerek el-Kehf sûresinin 60-63. âyetlerinin metin ve meâline yer vermiş, ardından da “Hadis ile âyât-ı kerîme birlikte okununca kıssa daha vâzıh olarak anlaşılır” demiştir.⁴¹

Nakledildiğine göre Hz. Peygamber, Bahreyn'den gelen çok sayıda malı ashâb arasında taksim etmiştir. Taksim ederken bazılarını bu maldan vermiş, bazılarını ise vermemiştir. Bu durum yakınmalara sebep olunca hutbeye çıkarak bazı kimselerin kalplerinde *ceza* ' ve *hela* ' gördüğü için onlara verdiğini, bazılarını da Allah'ın onların kalplerinde yarattığı zenginlik ve hayrı görerek vermediğini ifade etmiştir.⁴² Ahmed Naim Efendi, bu rivayeti şerhinde *ceza* ' ve *hela* ' kelimelerini izah etmiştir. *Ceza* 'ın sabırsızlık, *hela* 'ın ise sabırsızlığın son derecesi olduğunu ifade ettikten sonra bu kelimeleri en iyi Kur'ân'ın tefsir ettiğini belirtmiştir. Babanzâde el-Meâric sûresinin 19-21. âyetlerini iktibas edip ilgili âyetlere şöyle meâl vermiştir: “Şüphesiz insan هلو ع yani şerre çattığıندا جزو ع yani sabırsız, hayır ve nimete nail olduğunda ise منوع yani avucundakini kıskanır vergisiz olarak yaratılmıştır” buyrulmuştur. Ardından da hadis metnindeki *ceza* ' ve *hela* 'ın manasının Kur'ân'ın tefsiri sayesinde daha kolay anlaşılacağını ifade etmiştir.⁴³ Görüldüğü üzere Babanzâde *ceza* ' ve *hela* ' kavramlarının her ikisinin anlam içeriğini de “sabırsızlık” olarak tayin etmektedir.

39 bk. Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 1/46, 47, 237, 293, 327, 404; 2/43, 44, 51, 86, 105, 107, 128, 129, 156, 144, 145, 162, 163, 233, 192, 218, 238, 240, 242, 243, 261, 290, 312-313, 325, 328-329, 333, 369, 388, 392, 405, 446, 457, 467, 492, 550, 588, 599, 617-618, 638, 640, 689, 704; 3/13, 32, 36-37, 57, 59, 100, 101, 100-110, 111, 112, 129, 153, 154, 183, 187, 204, 208, 209, 221, 223, 225-226, 249, 250, 254, 274, 277, 281, 288, 290-291, 298, 320.

40 Buhârî, “İlim”, 44.

41 Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 2/112-113.

42 Buhârî, “Cum'a”, 29.

43 Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 3/71.

Hiz. Peygamber'in yedi kişiyi Allah Teâlâ'nın kendi gölgesinden başka bir gölgenin olmadığı kıyamet gününde kendi gölgesi altında barındıracağını ifade edip bu yedi kişiyi beyan ettiği hadiste;⁴⁴ beşinci kişi olarak belirtilen, makam sahibi ve güzel bir kadın kendisini istediği halde "Ben Allah'tan korkarım" diyerek haramdan uzak duran erkekle ilgili olarak Babanzâde en-Nâziât sûresinin 40-41 (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ) ve er-Rahmân sûresinin 46. âyetlerinin (وَلَمْ يَخَفْ) (مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ) de aynı fazileti anlattığını belirtmiştir.⁴⁵

Sonuç

Zebîdî'nin *et-Tecrîdü's-Sarîh* adlı *Sahîhu'l-Buhârî* ihtisarı, Babanzâde Ahmed Naim ve Kâmil Miras tarafından tercüme ve şerh edilmiştir. Eserin Cumhuriyet döneminin hadis alanındaki en önemli çalışmalardan olduğu söylenebilir. Babanzâde Ahmed Naim Efendi, *et-Tecrîdü's-Sarîh*'teki hadisleri şerh ederken Kur'ân'dan yararlanmayı bir yöntem olarak benimsemiş; ilgili hadisi, konusal bağı olan âyet ile birlikte okuyunca hadisin daha iyi anlaşıldığını, zira irtibat kurmanın mümkün olduğu noktalarda Kur'ân'ın hadisleri müfessir olduğunu belirtmiştir. Babanzâde ayrıca hadis metinlerinde yer alan âyetlerin tazammun ettiği manalara, farklı kıraatlerine ve pek çok kez de sebeb-i nüzûl bilgilerine yer vermiştir.

Bunların yanında Babanzâde'nin bazı tefsir meselelerine değindiği görülür. Örneğin, o, İsrâiliyat'ın akla, Kur'ân ve sünnete muhalif olanlarının reddedileceğini, muhalif olmayanları hakkında ise bize sahih bir yolla ulaşılıp ulaşmadığını bilinemeyeceğini için bu tür rivayetlerde tevakkuf edilmesi gerektiğini belirtir. Babanzâde Kitap ve sünneti bu bilgilere muhtaç görmediğini de özellikle belirtir. Yine Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen "Tefsirin aslı yoktur" şeklindeki sözün tefsirlerdeki rivayetlerin birçoğu sahih muttasıl bir sened ile sabit olmadığı için aslını tahkik etmeksizin her rivayetin delil ittihaz edilmemesi gerektiği şeklinde yorumlanması gerektiği, Ahmed b. Hanbel'in tefsire bütünüyle karşı çıkmadığını

44 Buhârî, "Ezân", 36.

45 Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve şerhi*, 2/496. Benzer örnekler için bk. *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve şerhi*, 2/26, 160-161, 186, 404, 597, 620, 670; 3/25, 46, 54-55, 57, 244, 248-251.

kanaatindedir. Yine Nûh b. Meryem'in fezâil konusunda bir hadis vazzâ'ı olduğuna dair rivayeti tahlil ederek bu iddianın gerçeği yansıtmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Son tahlilde Babanzâde'nin Buhârî hadislerini şerh ederken benimsediği bu tutumun Kur'ân ve sünnet arasındaki kuvvetli bağın bir tezahürü olduğu söylenebilir. Gerek âyetlerin tefsirinde hadislere gerekse hadislerin şerhinde âyetlere müracaat etmenin her iki kaynağı da doğru anlama noktasında önem arz ettiği anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Adıgüzel, Abdulcebbar. “Mütekaddimun Dönemi Tefsir Geleneği: Ahmed b. Hanbel Örneği”. *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 47 (2023), 19-26.
- Ağırman, Cemal. “Tecrîd-i Sarîh'in İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naîm'in Çeviri Metodu, Şerhçiliği, Kaynak Kullanımı ve Bazı Görüşleri”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 5/2 (2005), 125-151.
- Babanzâde, Ahmed Naim - Miras, Kâmil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğa, Dimeşk: Dâru'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1413/1993.
- Çakan, İsmail Lütfi. “Babanzâde Ahmed Naim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/375-376. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ezici, Osman. *Babanzâde Ahmed Naim'in Ahlâk Anlayışı ve Felsefî Görüşleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Hansu, Hüseyin. “et-Tecrîdü’s-Sarîh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/251-252.
İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Hansu, Hüseyin. “Hadis Aşığı Bir Felsefeci: Babanzade Ahmed Naim Bey (1872-1934)”. *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, 2010, 385-397.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü’t-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998.

Geometrik Desenler Olarak İslâmî İsimler ve Kutsal İfadeler

Hacali Necefoğlu*

Özet

Bu makale, İslâmî isimlerin ve kutsal ifadelerin geometrik desenler aracılığıyla sanatsal bir ifadeye dönüştürülmesini incelemektedir. Özellikle "makili" adı verilen geometrik yazı tipinin kökenleri ve gelişimi üzerinde durulmakta, bu yazı türünün 7. yüzyılda Kûfe kentinde ortaya çıktığı ve genellikle "kûfî" yazısıyla eş anlamlı kullanıldığı belirtilmektedir. Türkiye'de "satrançlı kûfî" olarak da bilinen bu üslubun, İran'da tuğlalarla yapılan uygulamalarına "banna'i" tekniği adı verildiği ve Selçuklu mimarisinde yaygın olarak kullanıldığı vurgulanmaktadır. Makale, "Allah" isminin geometrik desen olarak kullanımının erken örneklerine değinerek, M.Ö. 1322 yılına tarihlenen Azerbaycan'daki Berde Türbesi'ndeki firuze renkli sırlı tuğlalarla P4 simetri grubuna uygun olarak yerleştirilmiş örneğini sunmaktadır. Aynı tekniğin farklı bir varyantının Güney Azerbaycan'ın Erdebil kentindeki Şeyh Safi Türbesi'nde (XVI. yy.) görüldüğü ve buradaki uygulamanın Berde Türbesi'ndekinden farklı olarak tuğlaların 45 derecelik açıyla yerleştirildiği ifade edilmektedir. Doğu Türkistan'daki (CHC) Tuğluk Timur Türbesi'nde de benzer bir "Allah" kelimesi deseninin aynı simetri grubunda farklı bir çizimle uygulandığı belirtilmektedir. Çalışma, geometrik desenler içinde "Muhammed" isminin kullanımına da değinerek, bu ismin kare kûfî formunda çeşitli örneklerle sahip olduğunu ve internet kaynaklarında bu tür desenlerin bulunabileceğini ifade etmektedir. Ayrıca, "Ali" isminin de kûfî yazı türünde geometrik desenlere yansıdığı ve özellikle Anadolu Selçuklu mimarisinde Hz. Ali'ye atıfta bulunan yazıtların görüldüğü belirtilmektedir. Makalede incelenen geometrik desenler sadece estetik bir değer taşımakla kalmayıp, aynı zamanda İslâmî inanç ve kültürün

* Prof. Dr., Kafkas Üniversitesi, Kafkasya ve Orta Asya Araştırma Merkezi, Kars, Türkiye

önemli bir parçası olarak dinî ve mânevî anlamları da bünyesinde barındırmaktadır. Bu desenler, yüzyıllar boyunca İslâm sanatının çeşitli alanlarında, mimariden el sanatlarına kadar geniş bir yelpazede kullanılarak İslâmî kimliğin ve estetiğin önemli bir unsuru haline gelmiştir. Makale, bu geometrik İslâmî yazı örneklerinin kültürel ve sanatsal önemini vurgulayarak, farklı coğrafyalardaki uygulamalarını karşılaştırmalı bir şekilde sunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Geometrik desenler, Türk-İslâm coğrafyası, İslâmî isimler, Kutsal ifadeler, “Makili” hat.

Islamic Names and Sacred Expressions as Geometric Patterns

Hacali Necefoğlu*

Abstract

This article examines the transformation of Islamic names and sacred expressions into artistic forms through geometric patterns. Especially, the origins and development of the geometric typeface known as "makili" are emphasized, noting that this type of writing emerged in the 7th century in the city of Kufa and is often used synonymously with "kufi" script. This style, known as "chessboard kufi" in Turkey, is emphasized to have been referred to as the "banna'i" technique in its applications with bricks in Iran and was widely used in Seljuk architecture. The article, by referring to early examples of the use of the name "Allah" as a geometric pattern, presents an example from the Berde Mausoleum in Azerbaijan, dated to 1322 BC, where turquoise-colored glazed bricks are arranged according to the P4 symmetry group. It is stated that a different variant of the same technique is seen in

* Prof. Dr. Kafkas University, Kafkas and Central Asia Research Center, alinecef@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-2901-3748.

the Sheikh Safi Tomb in the city of Ardabil, South Azerbaijan (16th century), and that in this application, unlike in the Berde Tomb, the bricks are arranged at a 45-degree angle. It is stated that a similar "Allah" word pattern is applied with a different drawing in the same symmetry group in the Tugluq Timur Mausoleum in East Turkestan (CHC). The study also touches on the use of the name "Muhammed" within geometric patterns, stating that this name has various examples in square kufi form and that such patterns can be found in internet sources. Additionally, it is noted that the name "Ali" is also reflected in geometric patterns of the kufi script, and particularly in Anatolian Seljuk architecture, inscriptions referring to Hz. Ali can be observed. The geometric patterns examined in the article not only carry aesthetic value but also embody religious and spiritual meanings as an important part of Islamic belief and culture. These patterns have become an important element of Islamic identity and aesthetics by being used in various fields of Islamic art, ranging from architecture to handicrafts, over the centuries. The article highlights the cultural and artistic significance of these geometric Islamic calligraphy examples, presenting their applications in different geographies in a comparative manner.

Keywords: Geometric patterns, Turkish-Islamic geography, Islamic names, Sacred expressions, "Makili" calligraphy.



“BİSMİLLAHİRRAHMANİRRAHİM”

“RAHMAN VE RAHİM OLAN ALLAH’IN ADI İLE”

Sunumumu bu kelimelerin yazıldığı bir desenle başlıyorum. Desen olarak gördüğünüz geometrik biçimli bu yazı tipi “makili” olarak adlandırılıyor. Arapça “kale gibi, sarp yer” anlamı veriyor.¹ Bu yazı türü esasında 7. yüzyılda Kûfe kentinde yazı geliştirildiğinden dolayı genelde bu tür desenler de kûfi yazı olarak adlandırılmaktadırlar. Geometrik desenlerde kullanılan bu yazı türüne “square or geometric kufic” de denmektedir. Türkiye’de buna “satrançlı kûfi” de denilmektedir. İran’da tuğlalarla kûfi yazılarının oluşturulma tekniğine “banna’i” adı verilmiştir.² Bu tekniğin Selçuklu mimarisinde yaygın olarak kullanıldığını görüyoruz.

“Allah” isminin geometrik desen olarak kullanıldığına M. S. 1322 yılında Azerbaycan’daki Berde Türbesinde rastlıyoruz. “Allah” kelimeleri türbenin silindirik yüzeyine firuze renkli sırlarla kaplı tuğlalarla P4 simetri grubuna uygun olarak yerleştirilmişlerdir. Bu desenin aynı teknikle yapılmış başka varyantını Güney Azerbaycan’ın Erdebil kendindeki Şeyh Safi Türbesi’nin (XVI. yy.) silindirik yüzeyinde görüyoruz. Berde Türbesinde tuğlalar türbenin kaidesine nazaran paralel ve dikey dizildiği halde, Şeyh Safi Türbesinde tuğlalar kaideye nazaran 45 derecelik açı oluşturuyorlar.³ Küçük bir farkla çizilmiş “Allah” kelimelerini aynı simetri grubunda dizilişinden oluşan bir başka desen Doğu

1 Mahmud Bedreddin Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981) 75-77.

2 Gordon Campbell, *The Grove Encyclopedia of Decorative Arts*, Volume 1. (New York: Oxford University Press, 2006) 1/474.

3 X. C. Мәммәдов vd., *Нахышларын Јаддашы* (Бақы: Азәрнәшр, 1981); H. Memmedov vd., *Нахышларын Јаддашы*, (İstanbul: TDAV Yayınları. 1996).

Türkistan’da (ÇHC) Tuğluk Temur Türbesinin (1359-1363) duvarlarını süslemektedir.⁴

Şeyh Safi Külliyesi duvarlarının birinde kare biçiminde çizilmiş “Allah” kelimesinden P4 simetri grubuna sahip başka bir geometrik desen de bulunmaktadır (Şekil 1).

Anılan desenlerde yazıların arka planı desen etkisi verseler de bir anlam ifade etmemektedirler. Kerbelâ’da (Irak) Hz. Ali Külliyesi duvarındaki “Allah” yazılı geometrik desende yazıların arka planı da aynı “Allah” kelimesini ifade etmekte olduğundan bu desene “arka plansız” desen diyebiliriz (Şekil 2).



Şekil 1

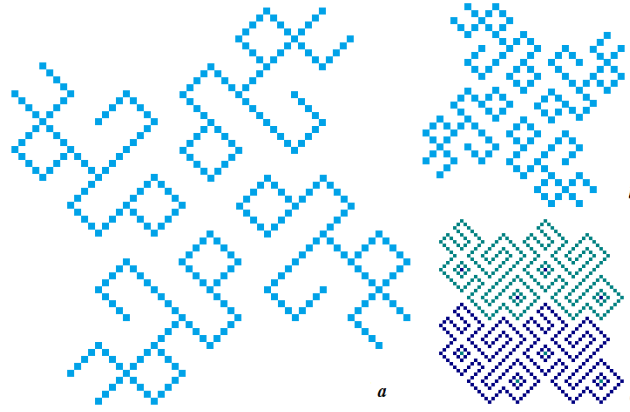


Şekil 2

M. S. 1217 yılında Anadolu Selçuklu Devleti Sultanı I. İzzeddin Keykavus tarafından Sivas’ta yaptırılan Darüşşifadaki türbenin cephesinde “Muhammed” kelimelerinden oluşan desenin de simetri grubu P4’tür (Şekil 3a). Aynı yazı stilinde düzenlenmiş “Muhammed” kelimesinin ayna aksinden oluşan, P4 simetri grubuna sahip desen M. S. 1271 yılında bu şehirde yapılmış Çifte Minareli Medrese’nin her iki minaresinin silindirik yüzeyini süslemektedir (Şekil 3b).

4 Hacali Necefoğlu, *Turkish Crystallographic Patterns: From Ancient To Present*. (2009). http://www.crystallography.fr/mathcryst/pdf/istanbul/Necefoglu_text.pdf

Benzer yazı biçiminde oluşturulan “Muhammed” kelimelerinin iki boyutlu tekrarı ile yapılan desen Hoca Ahmed Yesevi Külliyesinin duvarlarını bezemektedir. Desenin simetri grubu P1’dir (Şekil 3c).



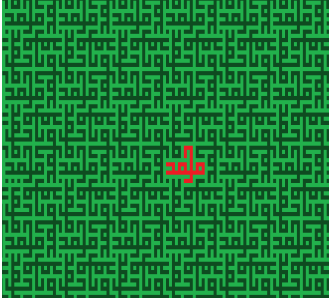
Şekil 3

Konya’daki Karatay Medresesi (M. S. 1251) duvarlarını süsleyen P4 simetri gruplu seramik desenlerden biri de “Muhammed” kelimelerinden oluşuyor (Şekil 4). Diğer desenlerde ise “İsa”, “Musa” ve dört halifenin isimleri kullanılmıştır.

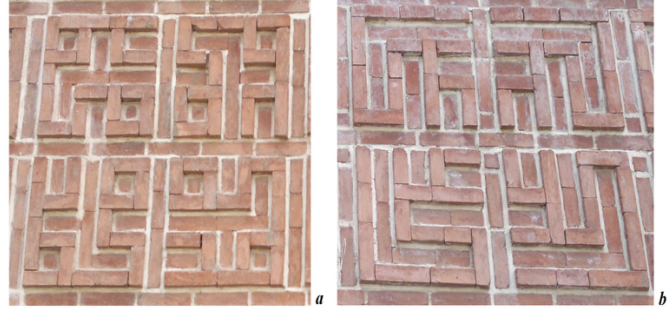
Açısal biçimde yazılan “Muhammed” isminin ikiboyutlu tekrarından oluşan P1 simetri grubuna sahip desen 11. yy. meşhur sûfî şairi ve mistik filozof Hoca Abdullah Ansari Türbesinin (Herat) duvarlarını süslemektedir. Benzer yazılan “Muhammed” kelimesi Hasankeyf’deki (Batman) Zeynel Bey Türbesi’nin (XV. yy.) silindirik yüzeyi üzerinde görülmektedir.⁵

Şeyh Safi Külliyesi duvarlarındaki P4 simetri gruplu desen kare biçiminde yazılmış “Muhammed” kelimelerinden aranje edilmiştir (Şekil 5a). Aynı yerde “Allah” ve “Muhammed” desenlerinin yanında kare biçiminde yazılan “Ali” kelimelerinin P4 simetri grubunda yerleşmesi ile oluşturulan desen de mevcuttur (Şekil 5b).

5 Hacali Necefoğlu – Azize Necefoğlu, “Batman ve Yöresi Mimari Anıtlarında Kristalogrfik Motifler”, *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1/1 (2012), 577-589.



Şekil 4

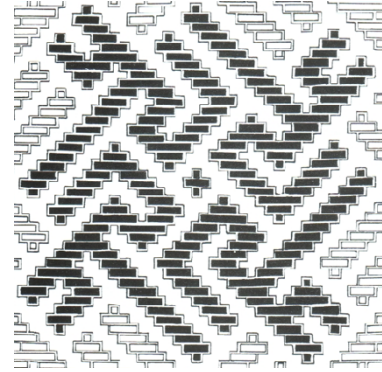


Şekil 5

“Ali” isminden oluşan P4 simetri grubuna sahip desenlere Konya Sahip Ata Türbesinin (M. S. 1276) iç duvarlarında (Şekil 6) ve Türkmenistan’daki Day Hatun Kervansarayı’nın (XI. yy.) dış duvarlarında rastlanıyor (Şekil 7).⁶



Şekil 6



Şekil 7

Er-Rızk Cami minaresindeki P6 simetri grubuna sahip desen şu ana kadar rastladığım “Ali” isminden oluşan desenlerin en mükemmeli olduğunu sanıyorum.⁷ Bu desene de “arka plansız” diyebiliriz.

Anılan üç ismin bir yerde kullanıldığı desenlere örnek olarak Şehzade Hüseyin Türbesi (XVI. yy.) (Gazvin, İran) ve Ağ Saray (1380) (Şehr-i Sabz,

6 Yüksel Sayan, *Türkmenistan’daki Mimari Eserler (XI-XVI. Yüzyıl)*, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1999).

7 Hacı Necefoğlu, “Türk Sanatında Hz. Ali Desenleri”, *Yeni Türkiye dergisi*, İslam Dünyası Özel Sayısı, IV/98 (2017) 558-562.

Özbekistan)’daki desenleri gösterebiliriz.⁸ Sultaniye şehrinde bulunan Olcaytu Türbesi’nde (1302-1312) “La İlahe İllAllah” kelimeleri ile “Muhammed” ve “Ali” isimlerinden oluşan desen simetri açısından yukarıda anılan iki desenden daha komplikedir (Şekil 8).



Şekil 8

Yukarıda anılan desenler ikiboyutlu olup, sonsuza kadar devam edebilirler. Silindirik yüzeyler üzerinde olanlar ise üçüncü boyut etkisi yaratıyorlar.

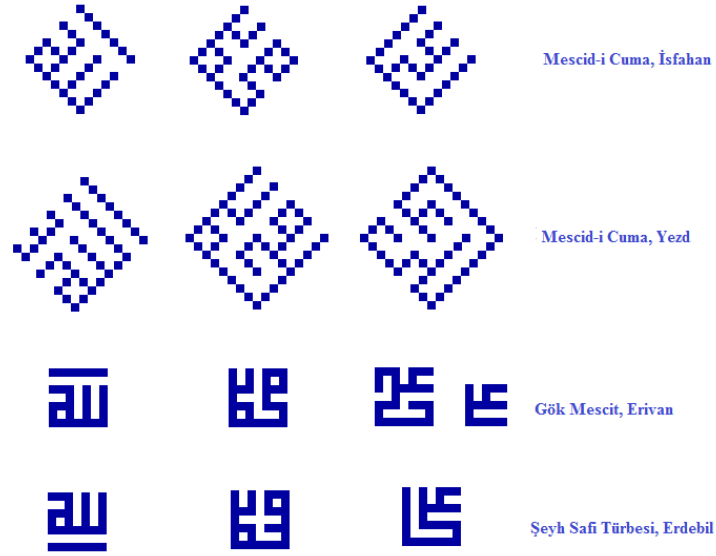
Birçok mimarlık abidelerinde “Allah”, “Muhammed” ve “Ali” isimleri tek olarak rozet içinde, genellikle kare biçiminde kullanılıyorlar. Örnek olarak İsfahan ve Yezd Cuma Camilerinde, İrevan/Erivan Gök Mescit ve Şeyh Safi Türbesinde bulunan kare biçimli yazıları gösterebiliriz (Şekil 9).

Anılan isimlerin 4-lü eksen etrafında dizilişinden oluşan kare biçiminde rozetler de yaygındır. Necef şehrindeki Hz. Ali Külliyesi dış duvarında (Şekil 10a) ve Mardin Şehidiye Medresesinde dört adet “Allah” kelimesinin 4-lü eksen çevresinde dizilişinden oluşan deseni [5]⁹ takdim ettikten sonra Sivas Çifte Minareli Medresenin kuzey minaresinin alt kısmındaki mozaik panonun restorasyonuna dikkatinizi yöneltmek istiyorum. Restorasyon sırasında burada “Allah” yazıldığının

⁸ <http://kufic.info/architecture/architecture.htm>

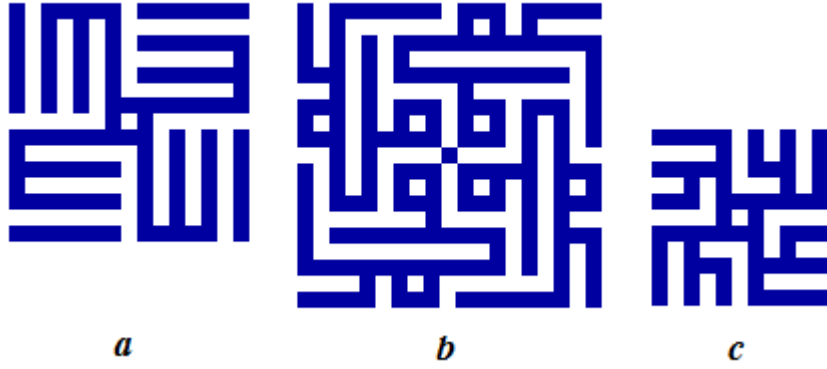
⁹ Necefoğlu – Necefoğlu, “Batman ve Yöresi Mimari Anıtlarında Kristalogrfik Motifler”, 585.

farkına varılmış, hatta 2011 yılında “740 yıllık sır” başlıklı haber de yapılmış.¹⁰ Fakat, restorasyon yanlış yapıldığından simetri bozulmuş, resmin estetiği kaybolmuştur (Şekil 11a) [10]. 4-lü simetri eksenini dikkate alınarak, desenin resimde görüldüğü gibi olduğunu düşünüyorum (Şekil 11b).



Şekil 9

10 Halife Yalçınkaya, “Çifte Minareli Medrese’de 740 yıllık mimari sır”, Milliyet (DHA), 25.11.2011.

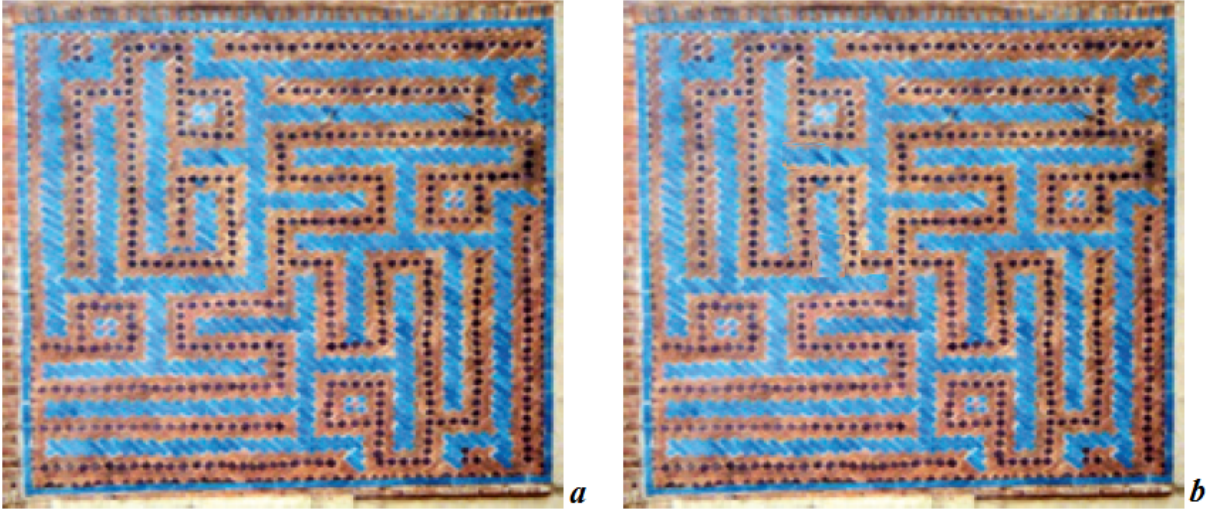


Şekil 10

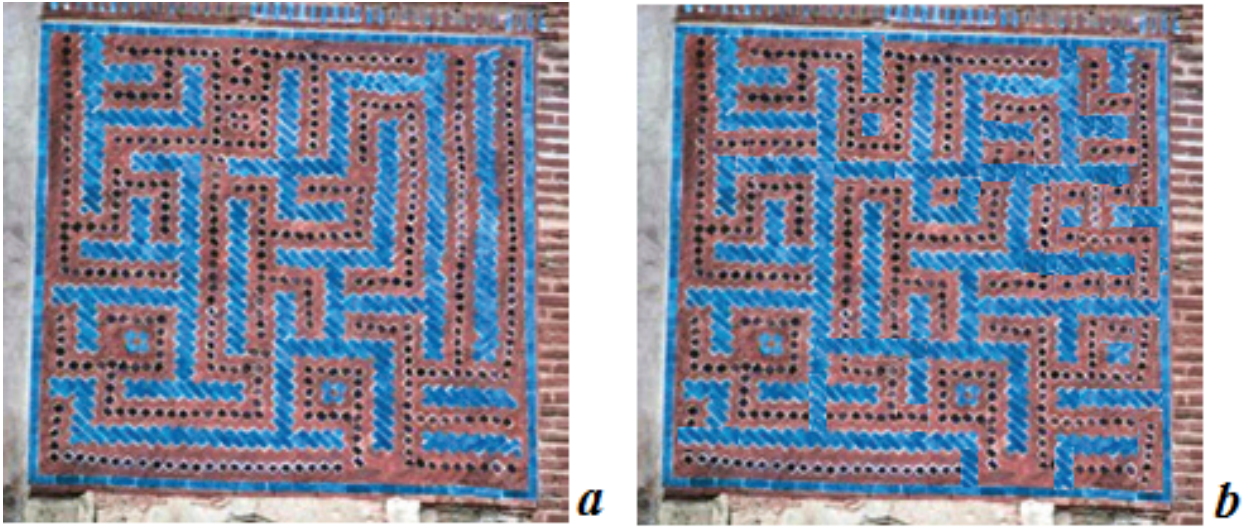
Aynı medresenin güney minaresinin alt kısmındaki mozaik pano da yanlış restore edilmiştir. Burada sadece “Muhammed” yazısını okuyabilmişler.¹¹ Hâlbuki bu panoda “Muhammed” ismi dışında dört halifenin isimleri de yazılıdır [1]. Fakat, restorasyon yanlış yapıldığından “Muhammed” ismi bile okunmaz haldedir (Şekil 12a). “Paint” programı vasıtasıyla panoyu “restore ettiğimde” “Muhammed” ismi ile birlikte “Ebubekr”, “Ömer”, “Osman” ve “Ali” isimleri aydın okunuyor (Şekil 12b). Muhammed ve dört halifenin isimlerinden oluşan bu kompozisyon günümüzde iç dekorasyonda da kullanılıyor.¹²

11 Mine Yar – Celaleddin Küçük, “Sivas Çifte Minareli Medrese Minarelerinin ve Taç Kapısının Restorasyonu”, *Restorasyon Yıllığı*, 8 (2014) 95-106.

12 <http://www.iradaarts.com/wall-decals/Muhammad-Khulafa-Square-Kufic/>



Şekil 11



Şekil 12

Söz Muhammed ve dört halifeden düşmüşken bu beş isimden oluşturulan diğer bir kompozisyonu da örnek olarak verebiliriz. Siirt Ulu Cami minaresi kaidesindeki beş isimden oluşan yazı kompozisyonu doğru olarak çözümlenmiş ve restore edilmiştir. Restoratörler kompozisyonun çözümünde Buhara Namazgâh Camii

mihrabı ve Beyşehir Eşrefoğlu Camii minberi üzerindeki yazılardan faydalandıklarını söylüyorlar.¹³

Şimdi kare biçimli C₄ simetrlili desenlere dönelim. Hz. Ali Külliyesi'nin dış duvarında dörtlü "Muhammed" motifinin (Şekil 10b) Türkiye'de taş üzerinde oyma tekniği ile yaygın olarak kullanıldığını görüyoruz: Mardin Şehidiye Medresesi (1201 – 1239), Hasankeyf (Batman) Er-Rızk Camii (1409) [5], Karaman Hacı Beyler Camii (1358)¹⁴, Karaman Hatuniye Medresesi (1382), Şam Rukniye Medresesi (1224)¹⁵, Kasımiye Medrsesi, Mardin (1469)¹⁶, İskender Paşa Camii, Ahlat (1584)¹⁷. Bu motif de çağdaş tasarımda kullanılmaktadır.¹⁸

Bu kompozisyonun diğer C₄ simetrlili "Muhammed" motiflerinden önemli bir farkı var. Dikkatle baktığınızda dört adet "Muhammed" kelimesinin arasında saklanan dört adet "Ali" kelimesini görebilirsiniz (Şekil 13). Benzer duruma Güney Hindistan'ın Dekkan bölgesinde kurulmuş Bahmani Sultanlığına (1347 – 1527) ait türbede (Astur village, Bidar) rastlanılıyor (Şekil 14).

13 Sevgi Parlak vd., "Siirt Ulu Camii Minaresi ve 2008 Yılı Restorasyonu", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2013), 167-198.

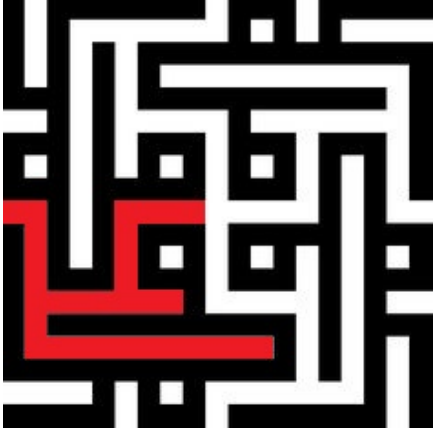
14 Ebru Bilget Fataha, *Karamanoğlu Beyliği Yapılarında Mimari Süsleme* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 66-68.

15 Nermin Şaman Doğan, "Kültürel Etkileşim Üzerine: Karamanoğulları - Memluklu Sanatı", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2006), 131-149.

16 Ara Altun, *Mardin'de Türk Devri Mimari* (İstanbul: Mardin Valiliği Neşriyatı, 2011) 198.

17 Ali Boran, (1996). "Çerkez İskender Paşa Camii", *Van Gölü Çevresi Kültür Varlıkları Sempozyumu Bildirileri*, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 1995) 145 – 159.

18 <http://www.iradaarts.com/wall-decals/muhammad-square-kufic/>



Şekil 13



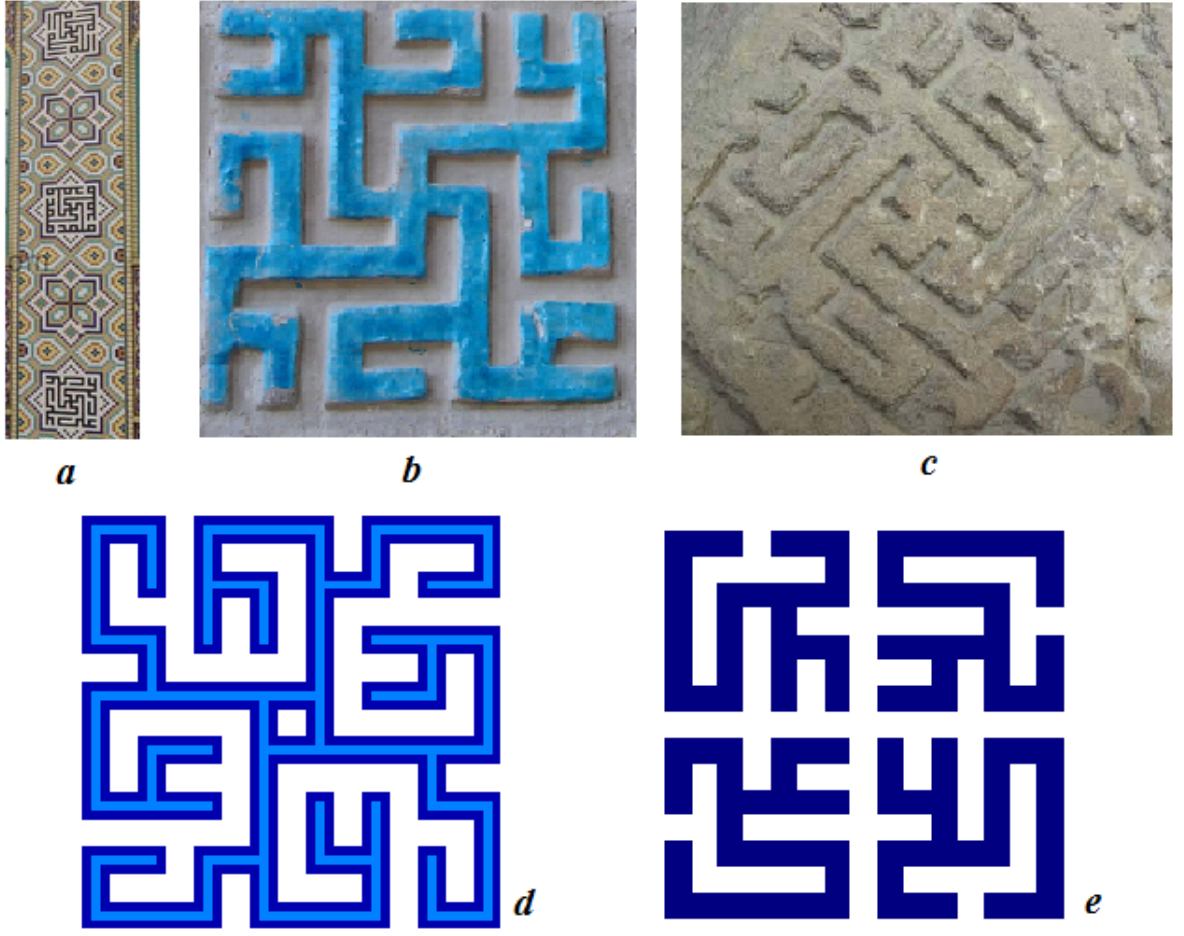
Şekil 14

Farklı C4 simetrideli “Muhammed” kompozisyonu miladi 682/83 yılında Merv’de (Türkmenistan) vefat etmiş sahabe Büreyde el-Eslemî’nin mezar taşı üzerinde bulunmaktadır.¹⁹ Aynı motif Sultan Sancar’ın (vefatı 1157) türbesi üzerinde de kullanılmıştır.²⁰ Dört adet “Muhammed” kelimesinden oluşan başka bir motif Hasankeyf’deki (Batman) Sultan Süleyman Camisinin duvarlarını süslemektedir.²¹ İsfahan’daki Abol Abbas Türbesini süsleyen C4 simetrideli “Allah”, “Muhammed” ve “Ali” motiflerinin merkezinde gamalı haç (svastika) işareti aydın görülmektedir (Şekil 15a). Bu üç kelimedenden oluşan kare biçimli, svastikalı motifler İsfahan Cuma Camisini de süslemektedir. Bâyezîd-i Bistâmî Türbesinde daha sade, C4 simetrideli “Ali” kompozisyonundan oluşan desen çok güzel görünüyor (Şekil 15b). Azerbaycan’da da taş üzerinde oyma yolu ile yapılmış svastikalı “Ali” motifleri yaygındır (Şekil 15c).

¹⁹ Sayan, Türkmenistan’daki Mimari Eserler (XI-XVI. Yüzyıl), 392.

²⁰ Sayan, Türkmenistan’daki Mimari Eserler (XI-XVI. Yüzyıl), 378.

²¹ Necefoğlu – Necefoğlu, “Batman ve Yöresi Mimari Anıtlarında Kristalografik Motifler”, 586.



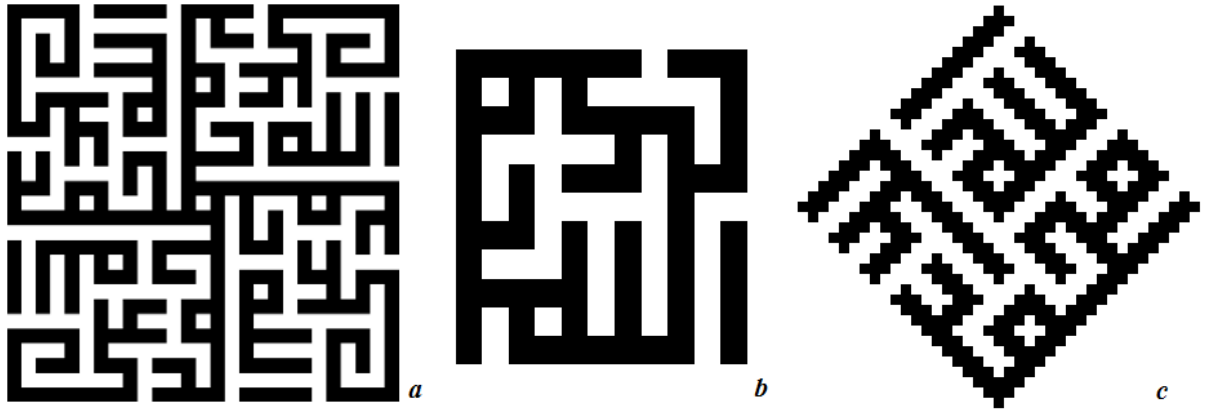
Şekil 15

Hız. Ali Külliyesi (Necef, Irak) dış duvarında (Şekil 10c) ve Camal al-Din Türbesi Kompleksinde (Anau, Türkmenistan) (1447 – 1457) (Şekil 15d) C4 simetrlili “Ali” motiflerinin daha farklı örneklerini görüyoruz. Kerbelâ’da Hız. Abbas Türbesinin Minaresi üzerinde kare biçiminde dört “Ali” kelimesinden oluşan C4 simetrlili kompozisyon (Şekil 15e), aynı simetrlili “Muhammed” kompozisyonu ile yan yanadır.

Bu üç ismin birlikte dört kere 90 derece dönmesiyle oluşan C4 simetrlili kompozisyon Yazd Mir Çakmak Camii (1436 – 1437) duvarlarını süsleyen çok sayıda kûfî desenlerden biridir (Şekil 16a).

Üç ismin tek parça halinde kare biçiminde yazılışı çok orijinaldir. Bu kompozisyon Şeyh Lütfullah Camii (1603 -1619) üzerindedir (Şekil 16b).

Erivan Hanlığı döneminde bulunan Sardar Camii üzerinde “Allah”, Muhammed” ve “Ali” isimlerinden oluşan bir kompozisyon çok orijinaldir (Şekil 16c). Maalesef, bu abide de İrevan/Erivan’daki birçok Müslüman abideleri gibi mahvedilmiş, sadece bir duvar parçası kalmış.



Şekil 16

Ayrı ayrılıkta bu isimlerden yapılan C4 simetrlili kompozisyonların sekiz köşeli yıldız biçiminde rozetler içinde yerleştirilmiş varyantları birçok mimari anıtlar üzerinde mevcutturlar. Örneğin: İrevan/Erivan’daki Gök Mescit üzerinde (Şekil 17). XIX. yüzyılın sonları Kacar dönemine ait Mirza Akbar Mimari çizimlerinde böyle sekiz köşeli C4 simetrlili kompozisyon varyantları ile karşı karşıya kalıyoruz. Bu çizimlerde C2 simetrlili kompozisyonlar da var.²²

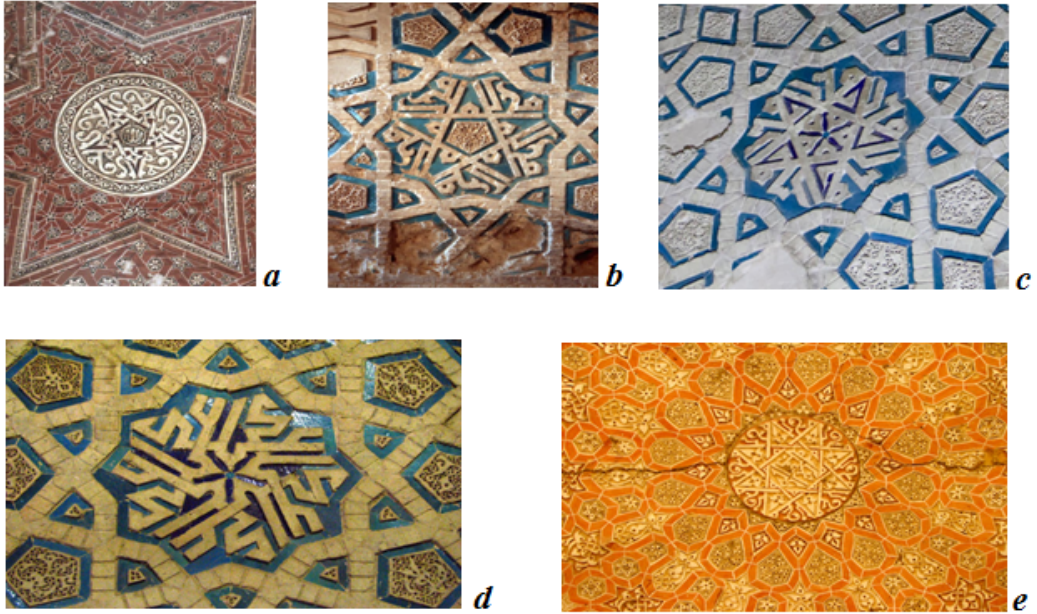
Olçaytu Türbesi’nde nebati/yapraklı kûfî ile oluşturulmuş C5 simetrlili üç adet farklı “Muhammed” (Şekil 18a, b, c) ve bir adet “Ali” motifleri (Şekil 18d) bulunuyor. “Muhammed” motiflerinden biri daire içinde beş köşeli yıldız biçiminde olup, merkezindeki pentagonun içinde “Allah” yazılmıştır. Diğer ikisi ve “Ali” motifi on köşeli yıldız içerisine yerleşmişler. Aynı mozolenin balkonunda yapraklı kûfî ile

²² <http://collections.vam.ac.uk/item/O402893/drawing-mirza-akbar/>

yazılı sekiz adet “Muhammed” kelimesinden oluşan sekiz köşeli yıldız da (Şekil 18e) turuncu renkli dekorasyonun merkezindedir.



Şekil 17



Şekil 18

Malatya Ulu Cami'nin (1224) kümbetinde benzer yazı stili ile altı adet “Muhammed” kelimesinden altı köşeli yıldız oluşturulmuştur.²³ İki farklı renk kullanıldığından motifin simetrisi C3'tür, fakat renkleri yok saysak, simetri C6 oluyor.

Benzer beş köşeli yıldız motiflerine Beyşehir Eşrefoğlu Camii (1296-1299) kümbetinde²⁴ ve Tercan Mama Hatun Türbesinin (1192-1202) girişinde²⁵, Konya Sahip Ata Türbesi ve Sahip Ata (Tahir ile Zühre) Mescidi kubbe göbeklerinde rastlanıyor. Fakat bunlarda beş farklı isim (Muhammed ve dört halifenin isimleri) yazıldığından motifler asimetrikler. Konya Beyhekim Mescidi kubbe göbeğinde bu beş isimden oluşan yıldızın merkezinde ise “Allah” yazılmaktadır²⁶

Er-Rızk Camisi minaresi üzerindeki rozette Aşere-i mübeşşere isimlerinden oluşan on köşeli yıldızın merkezine “Muhammed” ismi on köşeli yıldız biçiminde yerleştirilmiştir.²⁷

Bakü Şirvanşahlar Sarayı'nda rastladığımız, taş üzerinde oyma yolu ile yapılmış altıgen madalyon içinde, üçü kabarık, üçü batık, altı “Ali” isminden oluşan desenin²⁸, aynı teknikle yapılmış başka bir varyantının Aksaray Sultanhanı'nda bulunduğunu, Topkapı Parşomeni'nde de ²⁹, çevresinde “Muhammed” ismi altı kere tekrarlanan hekzagon içinde C3 simetriye sahip üç adet kırmızı, üç adet ise beyaz renkli “Ali” yazıları olan benzer desenin mevcut olduğunu daha önce kaydetmiştik.³⁰

23 Selçuklu Yıldızı Adeta Büyülüyor. (*Yeni Mesaj*, İHA, 18.11.2016).

24 Nazım Koçu, “Tarihi Beyşehir Eşrefoğlu Camii'nde Geleneksel Yapı Malzemeleri ve Onarım Çalışmalarının Değerlendirilmesi” *ARTIUM* 2/1 (2014), 58-69.

25 <https://prezi.com/jyvpxlpktvip/tercan-mama-hatun-kulliyesi/>

26 Nevin Ayduşlu, *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Çini Mozaik* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

27 Necefoğlu – Necefoğlu, “Batman ve Yöresi Mimari Anıtlarında Kristalografik Motifler”, 586.

28 Kh. S. Mamedov, “Crystallographic Patterns”, *Comp. & Maths. With Appl.* 12B (1986), 511-529.

29 Gülru Necipoğlu, *The Topkapı Scroll: Geometry and Ornament in Islamic Architecture* (Santa Monica: The Getty Center for the History of Art and the Humanities, 1995), 266, 325.

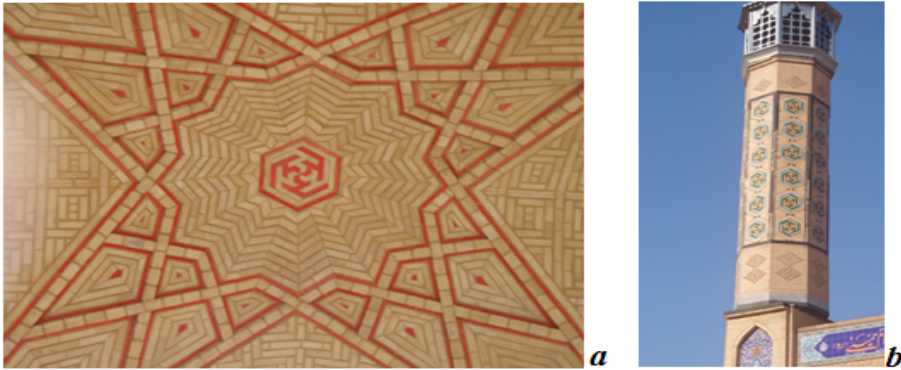
30 http://www.crystallography.fr/mathcryst/pdf/istanbul/Necefoglu_text.pdf

Şirvanşahlar Sarayındaki “Ali” motifinin aynısını Delhi (Hindistan) Atğa Han Türbesi’nde (1566-1567) (Şekil 19) görmekteyiz.



Şekil 19

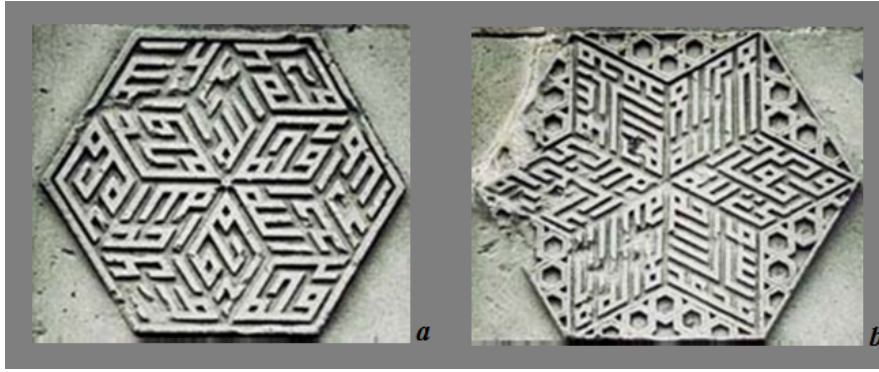
Sultanhanı (Aksaray) madalyonundaki “Ali” motifi ise Behişt-i Zahra Camisi (Tahran) (Şekil 20a) ve Tabriz-Khoy yolu kavşağındaki cami minaresinde (Şekil 20b) tekrarlanıyor. Bu motiflerin simetrisi C3, renkleri yok saydıkta ise C6’dır.



Şekil 20

Altıgen içinde “Ali” motiflerinin çini versiyonları Malatya Ulu Camii, Akşehir Ulu Camii (1219-1236) ve Tokat Gök Medrese’de (1277) bulunmaktadır.³¹

Bu açıdan Şirvanşahlar Sarayı’nda bulunan iki rozet de ilgimizi çekmektedir. Bunların birinde romb biçiminde yazılmış altı adet “Allahu Ahad” ve altı adet “Muhammed” kelimesi simetrik olarak (C3) düzgün altıgen içerisinde yerleştirilmiştir. Romblara üçer üçer baktığımızda üçboyutlu küp etkisi yaranıyor (Şekil 21a). Diğer altıgen rozetin içinde ise ikişer “La İlahe İllallah”, “Muhammedin rasulallah” ve “Aliyen valiyullah” kelimeleri yazılı romblar altıköşeli yıldız oluşturuyorlar (Şekil 21b). Motifin simetrisi C2’dir.



Şekil 21

Kare içine yerleştirilmiş kâfî yazı ile “Kelime-i Tevhid” motifleri Mardin Ulu Camii (1178), Hasankeyf Kale Kasısı (1416), Hasankeyf Sultan Süleyman Camii minaresi (1407), Konya Mevlânâ Türbesi iç süslemesinde kullanılmıştır.³² Kelime-i Tevhid’in daha orijinal kompozisyonlarını Camaledin Türbe Kompleksinde (Anau, Turkmenistan) (Şekil 22) ve Karabağlar Türbesi’nde (Nahçıvan, Azerbaycan) [3, 4, 8, 20] görebiliyoruz. Bazı mimari abidelerde Kur’ân’dan kısa sûreler ve âyetler kâfî yazı ile kare içine yazılarak motif oluşturuluyor. Örnek olarak Şeyh Lütfullah Camiinde “Fâtiha” [8]³³, Hz. Ali Külliyesinde “İhlâs” sûrelerinden oluşan desenleri (Şekil 23) gösterebiliriz.

31 Alev Çakmakoglu Kuru, “Ortaçağ Anadolu Türk Mimarisinde Hz. Ali Yazıları”, *Milli Folklor* 74, (2007), 46-68.

32 Necefoğlu – Necefoğlu, “Batman ve Yöresi Mimari Anıtlarında Kristalogrfik Motifler”, 587.

33 <http://kufic.info/architecture/architecture.htm>



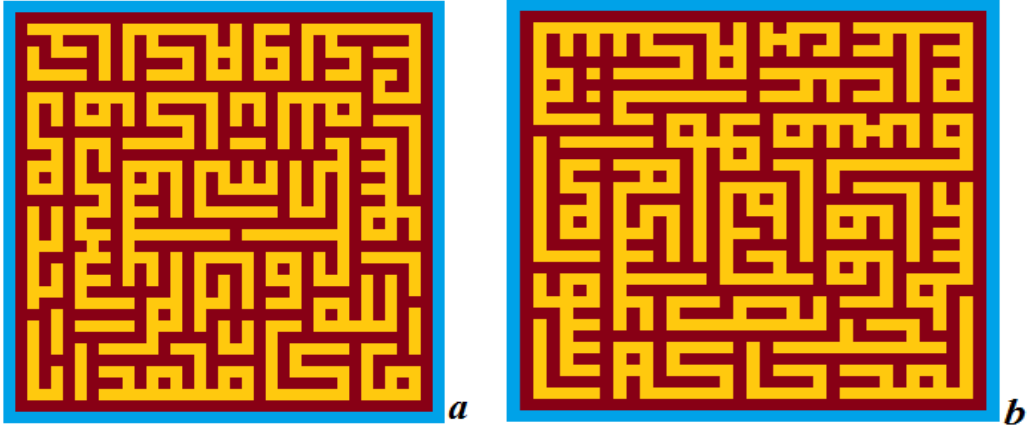
Şekil 22



Şekil 23

Medine’de Mescid-i Nebevî duvarlarını Peygamberle ilgili ayetlerden oluşan desenler süslemektedir. Bunlardan birinde (Şekil 24a) Ahzâb sûresinin 40. ayeti (“*Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah’ın Resûlü ve nebîlerin sonuncusudur. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.*”), diğesinde ise (Şekil 24b) Tevbe sûresinin 128. ayeti (“*Andolsun ki; size, sizin içinizden azîz bir Resûl geldi. Sizin üzüldüğünüz şey, O’na ağır gelir (O’nu üzer). Size çok düşkün, mü’minlere şefkatli ve merhametlidir.*”) yazılıdır.

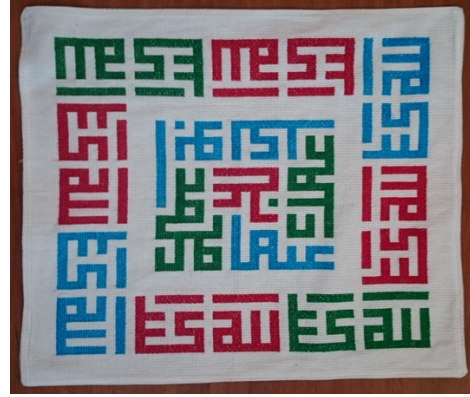
Son olarak, mimari abidelerimizde kullanılan makili/kûfî yazılardan oluşan desenlerin sistemli incelenmesinin, gerek sanat tarihi açısından, gerekse de anıtların restorasyonu açısından önemini vurgulamak ve Azize Necefoğlunun bu desenlerden esinlenerek yarattığı el sanatı örneklerinden ikisini takdim ederek (Şekil 25, 26), bu sanatın uygulama imkanlarının ne kadar geniş olduğunu göstermek istiyorum.



Şekil 24



Şekil 25



Şekil 26

Kaynakça

- Altun, Ara. *Mardin’de Türk Devri Mimarisi*. İstanbul: Mardin Valiliği Neşriyatı, 2011.
- Ayduslu, Nevin. *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Çini Mozaik*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Bilget Fataha, Ebru. *Karamanoğlu Beyliği Yapılarında Mimari Süsleme*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Boran, Ali. “Ahlat Çerkez İskender Paşa Camii”. *Van Gölü Çevresi Kültür Varlıkları Sempozyumu Bildirileri*. 145 – 159. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 1996.
- Campbell, Gordon. *The Grove Encyclopedia of Decorative Arts*, Volume 1. New York: Oxford University Press, 2006.
- Çakmakoglu Kuru, Alev. “Ortaçağ Anadolu Türk Mimarisinde Hz. Ali Yazıları”. *Milli Folklor*, 74, (2007) 46-68.
- <http://collections.vam.ac.uk/item/O402893/drawing-mirza-akbar/>
- <http://kufic.info/architecture/architecture.htm>
- <http://www.iradaarts.com/wall-decals/Muhammad-Khulafa-Square-Kufic/>
- <http://www.iradaarts.com/wall-decals/muhammad-square-kufic/>
- <https://prezi.com/jyvpX1pktvip/tercan-mama-hatun-kulliyesi/>
- Koçu, Nazım. “Tarihi Beyşehir Eşrefoğlu Camii’nde Geleneksel Yapı Malzemeleri ve Onarım Çalışmalarının Değerlendirilmesi” *ARTIUM* 2/1(2014) 58-69.
- Mamedov, Kh. S. “Crystallographic Patterns”. *Comp. & Maths. With Appl.* 12B (1986) 511-529.
- Necefoğlu, Hacali – Necefoğlu, Azize “Batman ve Yöresi Mimari Anıtlarında Kristalogrfik Motifler”. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (2012), 577-589.

Necefoğlu, Hacali. “Turkish Crystallographic Patterns: From Ancient To Present”, 2009.

http://www.crystallography.fr/mathcryst/pdf/istanbul/Necefoglu_text.pdf

Necefoğlu, Hacali. “Türk Sanatında Hz. Ali Desenleri”, *Yeni Türkiye dergisi, İslam Dünyası Özel Sayısı IV/98* (2017) 558-562.

Necipoğlu, Gülru. “The Topkapı Scroll: Geometry and Ornament in Islamic Architecture”. Santa Monica: The Getty Center for the History of Art and the Humanities, 1995.

Parlak, Sevgi vd. “Siirt Ulu Camii Minaresi ve 2008 Yılı Restorasyonu”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2013) 167-198.

Sayan, Yüksel. *Türkmenistan’da Mimari Eserler (XI-XVI. Yüzyıl)*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1999.

Şaman Doğan, Nermin. “Kültürel Etkileşim Üzerine: Karamanoğulları - Memluklu Sanatı”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2006), 131-149.

Yalçınkaya, Halifei. “Çifte Minareli Medrese’de 740 yıllık mimari sır”, *Milliyet (DHA)*, 25.11.2011.

Yar, Mine – Küçük, Celaleddin. “Sivas Çifte Minareli Medrese Minarelerinin ve Taç Kapısının Restorasyonu”, *Restorasyon Yıllığı* 8 (2014) 95-106.

Yazır, Mahmud Bedreddin. *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981.

Yeni Mesaj (İHA), “Selçuklu Yıldızı Adeta Büyülüyor” 18 Kasım 2016.

Мәммәдов, Х. С. vd. *Нахышларын Јаддашы*. Бакы: Азәрнәшр, 1981; Memmedov, H. vd. *Нахышларын Yaddashi*, İstanbul: TDAV Yayınları, 1996.

Buhârî’nin “El-Edebü’l-Müfred” Eserinin Alkol Bağımlılığının Önlenmesi Açısından Psikososyal İşlevi

Mehmet Enes Sağar*

Özet

Bu çalışmanın amacı İmam Buhârî, tam adıyla Muhammed b. İsmail el-Buhârî’nin el-Edebü’l-Müfred adlı eserinde bulunan ahlak ile ilgili hadislerin alkol kullanım ve bağımlılığını önleme açısından kişiler üzerine sağlamış olduğu psikososyal işlevi incelemektir. İmam Buhârî, 810 yılında Buhara’da (günümüz Özbekistan’ında) doğan ve 870 yılında Semerkant’ta vefat eden İslâm dünyasının en önemli hadis âlimlerinden biridir. İmam Buhârî, İslâm’da hadislerin derlenmesi ve sahih kabul edilenlerin tespit edilmesi konusunda büyük bir öneme sahip olmanın yanında psikolojik ve psikososyal anlamda da önemli işlevler sunmaktadır. İmam Buhârî’nin çok değerli eserlerinin olmasının yanı sıra “el-Edebü’l-Müfred” (tam adıyla “El-Edebü’l-Müfred - Ahlâk ve Edeb Konularında Hadisler”) eseri hadis külliyyatı içinde önemli bir yere sahiptir. Nitekim bu eser, İslâm ahlâkı, edebi ve sosyal yaşamla ilgili hadisleri bir araya getiren çok önemli bir çalışmadır. El-Edebü’l-Müfred, Buhârî’nin ahlak ve edep konularına ilişkin bir eser olup, bu eserde de alkolle ilgili hadisler bulunmaktadır. Buhârî’nin el-Edebü’l-Müfred eserinde alkolün, bireylerin ruhsal ve sosyal yaşamı üzerinde olumsuz etkiler oluşturacağı ve İslâm’da haram olması üzerinde durulmuştur. Bu eser alkolün, psikolojik, sosyal ve ahlâkî bozulmalara yol açması nedeniyle önlenmesi adına açıklamaların olduğu ve yasaklanan bir madde olması izlerini taşımaktadır. Önlemek, bir şeyin gerçekleşmesinin önüne geçmek, bir durumu veya bir olayı en başından itibaren engellemektir. Bir başka ifadeyle bir sorun ya da istenmeyen bir durumun ortaya

* Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, mehmetenes15@gmail.com, orcid.org/0000-0003-0941-5301

ıkmasını önceden tedbir olarak engellemek amacıyla yapılan eylemdir. Bu bağlamda Buhârî'nin eseri olan el-Edebü'l-Müfred değerlendirildiğinde ahlakla ilgili birçok açıklamaların olmasının yanında alkol kullanım ve bağımlılığını nleme noktasında bireylere sağlamış olduğu psikososyal işlevlere dair güçlü mesajlar olduğu görülmektedir. Buhârî'nin el-Edebü'l-Müfred adlı eseri, İslâm'ın birey ve toplum sağlığını koruma amacını güden önemli öğretiler içermektedir. Alkol, İslâm'da haram kabul edilen ve insanların akıl sağlığını zedeleyen, sosyal bağları bozan bir madde olarak tanımlanmaktadır. Buhârî, el-Edebü'l-Müfred'te, alkol yasağının sadece dinî bir emir olmasının ötesinde, kişilerin ve toplumların psikososyal sağlığı açısından da büyük önem arz ettiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu bakımdan Buhârî'nin, el-Edebü'l-Müfred eserinin alkol bağımlılığının önlenmesi açısından psikososyal işlevlerle örtüştüğünü göstermektedir. Bu bağlamda Buhârî'nin, el-Edebü'l-Müfred eseri, bireylere alkolden korunma ve alkol kullanımını önlemede psikolojik ve sosyo-kültürel anlamda yol göstererek rehberlik ettiği, toplumların ve bireylerin ruhsal olarak daha güçlü olmasını sağlayan önleyici ve koruyucu fayda sağladığı sonucunu ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: Alkol Bağımlılığı, nleme, Psikososyal İşlev, Buhârî, El-Edebü'l-Müfred.

Psychosocial Function of Bukhari’s “Al-Adab Al-Mufrad” in Preventing Alcohol Addiction

Mehmet Enes Sağar*

Abstract

The aim of this study is to examine the psychosocial function of the hadiths about morality found in the work of Imam Bukhari, Muhammad bin Ismail al-Bukhari, in terms of preventing alcohol use and addiction. Imam Bukhari is one of the most important hadith scholars of the Islamic world, born in Bukhara (in present-day Uzbekistan) in 810 and died in Samarkand in 870. Imam Bukhari has great importance in compiling hadiths in Islam and determining those that are considered authentic, as well as providing important functions in psychological and psychosocial terms. In addition to having very valuable works, Imam Bukhari's work “El-Edebü'l-Müfred” (full name “El-Edebü'l-Müfred - Hadiths on Morality and Etiquette”) has an important place in the hadith collection. As a matter of fact, this work is a very important work that brings together hadiths related to Islamic morality, literature and social life. Al-Adab al-Mufrad is a work by Bukhari on morality and etiquette, and this work also contains hadiths about alcohol. In Bukhari's work Al-Adab al-Mufrad, it is emphasized that alcohol has negative effects on the spiritual and social life of individuals and that it is forbidden in Islam. This work bears the traces of alcohol being a prohibited substance, with explanations to be made to prevent it, because it causes psychological, social and moral degradation. To prevent is to prevent something from happening, to prevent a situation or an event from the very beginning. In other words, it is an action taken to prevent a problem or an unwanted situation from occurring by taking precautions

* Assoc. Prof. Dr., Afyon Kocatepe University, Faculty of Education, mehmetenes15@gmail.com, orcid.org/0000-0003-0941-5301

in advance. In this context, when Bukhari's work, *Al-Adab al-Mufrad*, is evaluated, it is seen that in addition to many explanations about morality, it also has strong messages about the psychosocial functions it provides to individuals in terms of preventing alcohol use and addiction. Bukhari's work, *Al-Adab al-Mufrad*, contains important teachings that aim to protect the health of individuals and societies in Islam. Alcohol is defined as a substance that is considered forbidden in Islam and that damages people's mental health and disrupts social ties. In *Al-Adab al-Mufrad*, Bukhari emphasizes that the prohibition of alcohol is not only a religious commandment but also of great importance in terms of the psychosocial health of individuals and societies. Therefore, in this respect, Bukhari's work, *Al-Adab al-Mufrad*, overlaps with psychosocial functions in terms of preventing alcohol addiction. In this context, Bukhari's work, *Al-Adab al-Mufrad*, provides psychological and socio-cultural guidance to individuals in protecting themselves from alcohol and preventing alcohol use, and provides preventive and protective benefits that enable societies and individuals to become spiritually stronger.

Keywords: Alcohol Dependence, Prevention, Psychosocial Function, Bukhari, *Al-Adab al-Mufrad*.

Giriş

Bağımlılıklar, bireyin hem fiziksel hem de ruhsal sağlığı üzerinde olumsuz etkiler yaratarak yaşam kalitesini ciddi şekilde düşürebilmektedir. Bağımlılık türleri yalnızca uyuşturucu ve sigara gibi zararlı maddelerle sınırlı kalmamakta, aynı zamanda internet, dijital oyunlar, çevrimiçi kumar ve akıllı telefon kullanımı gibi davranışsal ya da teknoloji temelli alışkanlıklar şeklinde de ortaya çıkabilmektedir.¹ Bu bağımlılıklar arasında alkol bağımlılığı, bireylerdeki fiziksel, psikolojik ve

1 Mark Griffiths, "A 'Components' Model of Addiction within a Biopsychosocial Framework," *Journal of Substance Use* 10/4 (2005), 191–197; Kimberly S. Young, "Internet Addiction: The Emergence of a New Clinical Disorder," *CyberPsychology & Behavior* 1/3 (1998), 237–244.

sosyal tahribatın boyutu bakımından dikkat çeken ve çok yönlü ele alınması gereken bir konudur. Alkol bağımlılığı, kişinin alkolü kontrolsüz, yoğun ve sürekli bir şekilde tüketme ihtiyacı hissetmesi ile tanımlanmakta; bu durum bireylerde işlev kaybı, ailevi ve toplumsal sorunlar, ruhsal bozukluklar gibi çok boyutlu problemlere neden olmaktadır.²

Alkol bağımlılığı yalnızca bireysel bir sağlık sorunu değil, aynı zamanda psikososyal bir sorun olarak da değerlendirilmektedir. Psikososyal işlev, bireyin çevresiyle kurduğu ilişkiler, toplumsal rollerini yerine getirme becerisi ve ruhsal dayanıklılığı ile ilgili çok boyutlu bir kavramdır.³ Bu bağlamda psikososyal işlevsellik, kişinin sadece içsel psikolojik durumunu değil, aynı zamanda sosyal ortamla kurduğu bağları ve toplumsal uyum kapasitesini de içermektedir. Alkol bağımlılığı, bu işlevselliği doğrudan zedeleyerek bireyin sosyal ilişkilerden kopmasına, toplumsal normlardan uzaklaşmasına ve ruh sağlığında derin bozulmalara yol açmaktadır.⁴

Literatürde alkol bağımlılığını önlemeye yönelik çeşitli psikolojik ve toplumsal müdahale programlarının yanı sıra dini ve ahlaki referanslara dayalı önleyici yaklaşımların da önemli bir yeri olduğu görülmektedir.⁵ Bu noktada dinî öğretilerin, bireylerin davranışlarını yönlendirme ve bağımlılıktan korunmada önemli bir rol üstlendiği ifade edilmektedir. Bu bağlamda, İslâm düşüncesinde ahlâkî normları

2 Mark Keller, Mairi McCormick ve Vera Efron, *A Dictionary of Words About Alcohol*, 2. bs. (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Center of Alcohol Studies, 1982); Jürgen Rehm, Colin Mathers, Svetlana Popova, Montarat Thavorncharoensap, Yot Teerawattananon ve Jayadeep Patra, “Global Burden of Disease and Injury and Economic Cost Attributable to Alcohol Use and Alcohol-Use Disorders,” *The Lancet* 373/9682 (2009), 2223–2233.

3 Peggy A. Thoits, “Stress, Coping, and Social Support Processes: Where Are We? What Next?,” *Journal of Health and Social Behavior* (1995), 53–79; Lisa F. Berkman ve Thomas Glass, “Social Integration, Social Networks, Social Support, and Health,” *Social Epidemiology* 1/6 (2000), 137–173.

4 Harald Klingemann, *Alcohol and Its Social Consequences – The Forgotten Dimension* (2001), 1–16.

5 Nora D. Volkow ve Ting-Kai Li, “Drugs and Alcohol: Treating and Preventing Abuse, Addiction and Their Medical Consequences,” *Pharmacology & Therapeutics* 108/1 (2005), 3–17; Nora Volkow ve Ting-Kai Li, “The Neuroscience of Addiction,” *Nature Neuroscience* 8/11 (2005), 1429–1430; Melike Dişsiz, “Alkol Bağımlılığı ve Yaşam Kalitesi,” *Jaren / Hemşirelik Akademik Araştırma Dergisi* 1/2 (2015), 91–95.

belirleyen en önemli kaynaklardan biri olan hadisler, bireylerin ruhsal ve toplumsal yönelimlerine rehberlik etme işlevi taşımaktadır.

Bu kapsamda, 9. yüzyılda yaşamış olan önemli hadis âlimlerinden İmam Muhammed b. İsmail el-Buhârî'nin ahlaka ve bireysel-toplumsal ilişkilere dair hadisleri derlediği *el-Edebü'l-Müfred* adlı eseri dikkat çekmektedir. Söz konusu eser, birey-toplum ilişkilerini, ahlaki ilkeleri ve sosyal düzeni korumaya yönelik mesajları ile alkol gibi bireyin iradesini zedeleyen davranışlara karşı uyarılarda bulunmaktadır. Bu durum, eserin yalnızca teolojik bir kaynak olmasının ötesinde, psikososyal bir işlev de üstlendiğini göstermektedir. Bu özellikleri sebebiyle bu araştırmanın amacına hizmet eden bir eser olarak düşünülmektedir. Ayrıca alanyazın incelendiğinde alkol bağımlılığını farklı değişkenlerle ilişkisini inceleyen nicel araştırmalar mevcuttur ancak; nitel çalışmaların sınırlı olduğu dikkat çekmektedir. Bu noktada alkol bağımlılığına yönelik nitel çalışmaların alkol bağımlılığı sorunun daha iyi anlaşılmasına ve yapılacak koruyucu, iyileştirici ruh sağlığı çalışmalarına katkı sunacağı düşünülmektedir. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı, İmam Buhârî'nin *el-Edebü'l-Müfred* adlı eserinde yer alan alkolle ilgili hadisler üzerinden, alkol bağımlılığını önlemeye yönelik psikososyal mesajları analiz etmektir. Bu kapsamda çalışmada, bireylerin dini referanslar yoluyla bağımlılıktan korunmalarına nasıl katkı sunulduğu, hadislerin bireysel ve toplumsal işlevi bağlamında ele alınmıştır.

Yöntem

Bu araştırma, nitel araştırma desenine sahip bir çalışmadır. Veri toplama yöntemi olarak doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Doküman analizi, yazılı metinler üzerinde sistematik bir şekilde yapılan inceleme yoluyla belirli bir olgunun içeriksel analizine odaklanır.⁶ Bu çalışmada İmam Buhârî'nin *el-Edebü'l-Müfred* adlı eseri temel doküman olarak ele alınmış; eserde yer alan ve alkolle ilişkili olduğu tespit edilen hadisler içerik analizi yöntemiyle değerlendirilmiştir. Hadislerin içerdiği

6 Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 11. bs. (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018).

temalar, psikososyal yönüyle analiz edilerek, bireyler üzerindeki önleyici etkileri incelenmiştir.

Bulgular

Bağımlılık, kişinin bir maddeye ya da davranışa yönelik kontrolünü kaybetmesiyle birlikte, bu eğilimin yaşamının diğer alanlarını olumsuz etkilemeye başlaması şeklinde tanımlanmaktadır.⁷ Özellikle bağımlılık geliştiren bireylerde fiziksel, psikolojik ve sosyal işlevsellikte ciddi bozulmalar meydana gelmekte; bu durum birey ve toplum sağlığı açısından önemli bir risk oluşturmaktadır.⁸ Bu nedenle tedavi kadar, bağımlılığın oluşmadan önce önlenmesi, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde önemli bir halk sağlığı stratejisi olarak değerlendirilmektedir.⁹ Bağımlılıkların önlenmesinde yalnızca tıbbi ya da psikolojik müdahaleler değil, aynı zamanda ahlaki, sosyal ve dini öğretiler de önemli bir rol oynayabilmektedir.

Alkol bağımlılığı, bireyin alkol kullanımını kontrol edememesi ve bu durumun yaşamını olumsuz etkilemesiyle karakterize edilen psikolojik ve fiziksel bir rahatsızlıktır.¹⁰ Bu bağımlılık, kişinin alkolü bırakmakta zorlanmasına, ciddi sağlık sorunları yaşamasına ve sosyal ilişkilerinde problemler ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.¹¹ DSM-5'e göre alkol bağımlılığı; kontrol kaybı, tolerans gelişimi, yoksunluk belirtileri, sosyal ve fiziksel sorunlara rağmen alkol kullanımı gibi çeşitli belirtilerle tanımlanmaktadır.

7 Mehmet Emin Sağar, "Bağımlı Çocuklar ve Eğitimleri," ed. Ahmet Emre Kızılkaya ve Hatice Kızılkaya, *Risk Altındaki Çocuklar ve Eğitimleri* (Ankara: Eğiten Kitap Yayıncılık, 2023), 1–16.

8 Rehm vd., "Global Burden of Disease and Injury and Economic Cost Attributable to Alcohol Use," 2223-2233.

9 Mehmet Emin Sağar, *Lise Öğrencilerinin Madde Bağımlılığına Yönelik Tutumları ile Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2014); Volkow ve Li, "Drugs and Alcohol," 7; aynı yazarlar, "The Neuroscience of Addiction," 1430.

10 Thomas P. Beresford, "What Is Addiction, What Is Alcoholism?," *Liver Transplantation* 13/S2 (2007), 55–58.

11 Linda B. Cottler, "Comparing DSM-III-R and ICD-10 Substance Use Disorders," *Addiction* 88/5 (1993), 689–696; Sağar, *Lise Öğrencilerinin Madde Bağımlılığına Yönelik Tutumları*, 45; Marcantonio M. Spada, "An Overview of Problematic Internet Use," *Addictive Behaviors* 39/1 (2014), 3–6.

Bağımlılığın oluşumunda genetik yatkınlık, psikolojik problemler, sosyal çevre ve çevresel etkenler önemli rol oynamaktadır.¹² Bu faktörler doğrultusunda alkol bağımlılığı; karaciğer ve kalp hastalıkları gibi fiziksel, depresyon ve psikoz gibi psikolojik, aile içi şiddet ve boşanma gibi sosyal ve trafik kazaları ile suç oranlarında artış gibi toplumsal sorunlara yol açabilmektedir.¹³ Dolayısıyla alkol bağımlılığı çok yönlü bir tedavi süreci gerektirmekte, ancak tedaviden önce önleyici çalışmaların önemi giderek artmaktadır. Eğitim, farkındalık, sosyal destek ve sağlıklı yaşam tarzı gibi stratejiler bu bağlamda etkili olmaktadır.

İslâm dünyasında önemli bir hadis âlimi olan İmam Buhârî'nin "*El-Edebü'l-Müfred*" adlı eserinde de alkolle ilgili çeşitli hadisler yer almakta ve bu hadislerde alkolün bireysel, sosyal ve ahlaki açıdan olumsuz etkileri vurgulanmaktadır. Bu eser, alkolün yasaklanmasını yalnızca dini bir hüküm olarak değil, aynı zamanda bireyin psikososyal sağlığını koruma amacı taşıyan bir yaklaşım olarak da ele almaktadır. Yapılan incelemede, "*El-Edebü'l-Müfred*" eserinde yer alan dokuz hadisin alkol kullanımını ve bağımlılığını önleme açısından önemli mesajlar içerdiği belirlenmiştir. Bu bağlamda eser, bağımlılığın önlenmesinde dini ve ahlaki referanslarla psikososyal bir işlev sunmaktadır.

Buhârî'nin *El-Edebü'l-Müfred* eserinde yer alan bu hadisler aşağıda sunulmuştur:

18. Ebu'd-Derdâ söyle demiştir:

“Rasûlullah (s.a.v.) bana şu dokuz şeyi emretmiştir:

1., 2., (*Üçüncüsü*): Sakın içki içme! Çünkü içki her kötülüğün anahtarıdır. 4.5.....

İmam Buhârî'nin "*El-Edebü'l-Müfred*" adlı eserindeki, Ebu'd-Derdâ'nın aktardığı bu hadis, alkolün zararlı etkilerine dikkat çekerken, aynı zamanda psikososyal açıdan önemli bir mesaj da vermektedir. Nitekim hadiste, içkinin “her kötülüğün anahtarı” olduğuna vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla burada Alkolün kişilerin

12 Yasemin Yavuzer, “Alkol Bağımlılığı,” ed. Ali Eryılmaz ve M. Engin Deniz, *Tüm Yönleriyle Bağımlılık* (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 131–168.

13 Sağar, *Lise Öğrencilerinin Madde Bağımlılığına Yönelik Tutumları*, 52; aynı yazar, “Bağımlı Çocuklar ve Eğitimleri,” 10.

davranışlarını olumsuz etkileyerek, toplumda huzursuzluk, ailevi sorunlar, sağlık problemleri ve sosyal bozulmalara yol açabileceği anlatılmak istenmektedir. Alkolün psikososyal işlevi açısından etkileri; zihinsel ve duygusal dengede bozulma, sosyal ve ailevi ilişkilerde bozulma, davranışsal bozulmalar ve suç işleme, bağımlılık ve psikolojik etkiler olarak sıralanabilmektedir. Bu hadis, alkolün bireyin psikolojik sağlığını ve toplumsal ilişkilerini bozucu etkilerine karşı bir uyarı ve önlemdir. Alkolün neden olduğu psikososyal problemleri önlemek ve engellemek, sağlıklı bir toplum yapısının korunması açısından önem arz etmektedir.

24. Sa'd İbn-i Ebu Vakkas'dan rivayet edildiğine göre şöyle demiştir:

“- Benim hakkımda, Allah Teâlâ'nın kitabından dört âyet indi:

1., 2., 3., (*Dördüncüsü*): İçki henüz yasaklanmadan önce Ensâr'dan bir toplulukla birlikte içki içmiştik. Aramızda kavga çıkmış, onlardan biri devenin çene kemiğiyle burnuma vurmuştu. Ben de Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem'e gidip olayı anlatınca, Allah Teâlâ içkiyi yasaklayan âyeti indirmiş.

İmam Buhârî'nin "*El-Edebü'l-Müfred*" eserinde yer alan bu hadis, alkolün toplumsal ve bireysel ilişkiler üzerindeki zararlı etkilerini vurgulayan önemli bir metindir. Sa'd İbn-i Ebu Vakkas'ın anlatımına göre, içki içildikten sonra yaşanan bir kavga sonucu, Allah Teâlâ içkiyi yasaklayan âyeti indirmektedir. Bu hadis, alkolün bireysel ve toplumsal düzeyde yol açabileceği olumsuzluklara dair güçlü bir mesaj taşımaktadır. Alkol bağımlılığının önlenmesi açısından bu hadisin psikososyal işlevleri; toplumsal güvenlik ve huzurun sağlanması, bireysel kontrol ve duygusal denge, değerlerin ve ahlaki sorumlulukların korunması, bağımlılığın toplumsal ve bireysel zararları, birey ve toplum sağlığına yönelik farkındalık gibi açılardan değerlendirilebilir. Bu hadis, alkolün sadece bireylerin ruhsal ve fiziksel sağlıklarına değil; aynı zamanda toplumsal huzura, ahlaki değerlere ve bireyler arasındaki ilişkilere zarar veren bir etkisi olduğunu ortaya koymaktadır. Alkolün yasaklanması, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde sağlıklı bir yaşam biçimini teşvik etmek amacıyla bir önlem olarak kabul edilebilmektedir. Hadis, alkolün

olumsuz psikososyal etkilerini önlemek için bireylere ve topluma yönelik bir uyarı işlevi görmektedir.

30. İmrân ibni Husayn radiyallahu anh şöyle dedi: Bir gün Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem bize:

“Zina etmek, içki içmek ve hırsızlık yapmak suçları hakkında ne dersiniz?” diye sordu. Biz de:

“Allah ve Resûlü daha iyi bilir.” dedik. Bunun üzerine Peygamber aleyhisselâm şöyle buyurdu:

“Bunların hepsi birer hayâsızlıktır ve mutlaka cezâlandırılmaları gerekir. Ancak ben size bunlardan daha büyük günahların neler olduğunu söyleyeyim mi? Bunlar Aziz ve Celil olan Allah'a şirk koşmak ve anne babaya karşı gelmektir.” Allah'ın Elçisi o sırada yaslanarak oturuyordu. Birden toparlandı ve: “Bir de yalan söylemek (yalancı şahitlik yapmaktır)” buyurdu.

İmam Buhârî'nin "*el-Edebü'l-Müfred*" eserinde yer alan bu hadiste, İmam Buhârî, zina, içki içme ve hırsızlık gibi suçların toplumdaki ciddi ahlaki ve sosyal bozulmalara yol açabileceğine dikkat çekerek, daha büyük günahları da vurgulamaktadır. Hadisteki bu öğüt, sadece bireysel suçlar ve cezalarla sınırlı kalmamakta; aynı zamanda toplumun ahlaki yapısının korunması açısından önemli bir rehberlik sunmaktadır. Hadiste, alkol bağımlılığına (içki içmek) dair verilen öğüt, psikososyal açıdan birkaç önemli noktayı işaret etmektedir. Bunlar; toplumsal bozulma ve ahlaki değerler, şirk ve aileye karşı gelme ile bağlantı, yalan söylemek (yalancı şahitlik) olarak sıralanabilir. Buhârî'nin bu hadisi alkol bağımlılığına karşı bir psikososyal uyarı işlevi görmektedir. Hem bireylerin hem de toplumun sağlığını ve ahlaki değerlerini korumak için alkol içmenin, diğer büyük günahlarla birlikte toplumsal düzenin bozulmasına neden olabilecek bir davranış olarak nitelendirildiği anlaşılmaktadır. Bu, alkol bağımlılığının yalnızca bireysel bir sorun olmadığını, aynı zamanda toplumsal bir sorun olduğunu da vurgulamaktadır.

529. Abdullah ibni Amr ibni Âs radiyallahu anhümâ şöyle dedi:

“İçki içen kimseleri, hastalandıkları zaman ziyâret etmeyin.”

Buhârî'nin *el-Edebü'l-Müfred* adlı eserinde yer alan bu hadis, alkol bağımlılığının psikososyal bağlamda önemli bir işlevi olduğunu düşündürmektedir. Hadisin özü, alkol içen kişilerin hastalandığında ziyaret edilmemeleri gerektiğini belirtiyor. Bu tavsiye, alkol bağımlılığının hem bireysel hem de toplumsal düzeyde olumsuz etkilerini en aza indirmek için birtakım psikososyal mesajlar içermektedir. Bunlar; toplumsal sorumluluk ve uyarı, bağımlılıkla başa çıkmada toplumsal destek, kötü alışkanlıkların izolasyonu, empati ve etkileşim, sağlık ve iyileşme ilişkisi olarak değerlendirilebilir. Bu hadis, alkol bağımlılığının psikososyal boyutlarını anlamada önemli bir rol oynamaktadır. Alkol bağımlılığının, sadece bireysel değil; aynı zamanda toplumsal bir sorun olarak ele alınmalısı açısından önem arz etmektedir.

758. Tâbiin muhaddislerinden Ebül-Heysem el-Mısri şöyle dedi:

Bazı kimseler ashâb-ı kirâmdan Ukbe bin Âmir?'e geldiler:

“Bizim hem içki içen hem de bazı kötülükler yapan komşularımız var. Onları devlet başkanına şikâyet edelim mi?” dediler. Ukbe bin Âmir onlara şunu söyledi:

Hayır, şikâyet etmeyin! Çünkü ben Resûlullah (s.a.v)'i şöyle buyururken dinledim:

“Kim bir Müslümanın bir ayıbını görür ve onu örterse, diri diri toprağa gömülen bir kız çocuğunu kabrinden çıkarıp hayata döndürmüş gibi sevap kazanır.”

Bu hadisin, alkol bağımlılığının önlenmesi açısından psikososyal işlevi büyük bir öneme sahiptir. Hadiste yer alan mesaj, bir Müslümanın başkasının ayıbını gizlemesinin, ona büyük bir sevap kazandıracağına dair bir teşvik sunmaktadır. Bu durum, toplumsal bağların güçlendirilmesi, bireyler arası dayanışma ve toplumda daha sağlıklı ilişkiler kurulması adına önemli bir mesaj taşımaktadır. Toplumsal destek ve empati, toplumsal kriterler ve dışlama riskinin azaltılması, kişisel dönüşüm ve iyileşme imkanı, sevap ve iyi davranışa teşvik gibi noktalara işaret etmektedir. Nitekim bu hadis, toplumsal dayanışmayı, anlayışlı ve merhametli bir yaklaşımı teşvik etmekte, alkol bağımlılığının önlenmesi ve tedavisi sürecinde

önemli bir psikososyal işlevi yerine getirmektedir. Hem bireysel düzeyde hem de toplumsal düzeyde alkol bağımlılığının olumsuz etkileriyle mücadele etmenin, hoşgörü ve destekle daha mümkün hale geldiğini ortaya koymaktadır.

1017. Abdullah ibni Amr ibni Âs radiyallahu anhümâ şöyle dedi:

“İçki içenlere selâm vermeyiniz!”

Buhârî'nin *el-Edebü'l-Müfred* adlı eserinde yer alan “İçki içenlere selâm vermeyiniz!” hadisi, alkol tüketiminin sosyal ve dini etkilerini dikkate alarak, bu tür davranışların yayılmasını engellemeye yönelik bir sosyal uyarı olarak değerlendirilebilir. Bu hadisin, alkol bağımlılığının önlenmesi açısından psikososyal işlevi açısından toplumsal normların güçlendirilmesi, bireysel ve sosyal sorumluluk, psikolojik uyarı ve içsel muhasebe, özdeğer ve saygı, dini ve ahlaki sorumluluk olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu hadis, alkol bağımlılığının önlenmesi açısından hem bireysel hem de toplumsal düzeyde güçlü psikososyal işlevlere sahiptir. İnsanlar, alkol tüketiminin toplumsal ve dini açıdan hoş karşılanmadığını fark ettikçe, bu alışkanlıktan uzak durmayı tercih edebilirler.

1077. Tâbiin neslinden Ebü'l-Alâniye şöyle dedi:

Ebü Said el-Hudri radiyallahu anhnın evine geldim ve selâm verdim; fakat içeri girmeme izin verilmedi. Sonra tekrar selâm verdim, yine bana izin verilmedi. Üçüncü defasında sesimi daha da yükselterek:

“es-Selâmü aleyküm ey ev sahipleri” diye selâm verdim. Bana cevap verilmeyince, bir köşeye çekilip oturdum. O sırada içeriden bir çocuk çıktı ve:

“Buyur!” dedi. Ben de içeri girdim. Ebü Said el-Hudri bana:

“Şâyet sen üçten fazla selâm verseydin, sana izin verilmezdi.” dedi. Ben de ona (içinde içki yapılan) kapların kullanımı hakkında soru sordum. Ne sordumsa, hepsine haram dedi. Sonunda ağzı bağlanmayan deri kap hakkında sordum, ona da haram dedi.

Buhârî'nin *el-Edebü'l-Müfred* adlı eserinde yer alan bu hadis, alkol ve alkolle bağlantılı eylemler hakkında ciddi bir uyarı içermektedir. Hadisin içeriği, alkol

tüketiminin haram olduğu ve hatta alkolle bağlantılı olan herhangi bir aracın (kapların) kullanımının da haram olduğu yönündeki öğretiyi vurgulamaktadır. Bu hadisin, alkol bağımlılığının önlenmesi açısından psikososyal işlevi toplumsal sorumluluk ve cevap verebilirlik, etkili iletişim ve sosyal kontrol, bireysel ve ahlaki bilinçlenme, dini ve toplumsal kuralın önemi olarak değerlendirilebilir. Bu hadis, alkol bağımlılığının psikososyal önlenmesi açısından bireylerin dini ve toplumsal sorumluluklarını hatırlatmakta, sağlıklı iletişimin, ahlaki değerlere bağlılığın ve sosyal kontrolün önemini vurgulamaktadır. Alkolün haram kabul edilmesi, bireylerin içsel motivasyonlarını ve toplumsal sorumluluklarını geliştirerek, alkol bağımlılığının önlenmesine katkı sağlamak amacıyla işlevsel bir psikososyal mesaj taşımaktadır.

1241. Enes ibni Mâlik radiyallahu anh şöyle dedi:

Şarap haram kılındığı zaman Medinelilerin en sevdiği içki, kuru hurma ile taze hurmadan yapılan içkiydi. Bir gün Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem'in ashâbı (üvey babam) Ebû Talha'nın evinde toplanmışlardı, ben de onlara içki sunuyordum. Derken oraya bir adam geldi ve:

“Şarap haram kılındı.” dedi. Orada bulunanlar, “ne zaman haram edildi? Hele bir bakalım...” bile demeden bana:

“Enes! Evdeki bütün içkileri dök!” dediler. Sonra hava serinleyene kadar bizim evde kaylûle yaptılar (öğle uykusuna yattılar) ve yıkandılar. Ardından (annem) Ümmü Süleym onlara güzel koku ikrâm etti. Daha sonra kalkıp Nebiyy-i Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem'in yanına gittiler. İçkinin haram edildiğine dair, o zâtın verdiği haberin doğru olduğunu anladılar. Enes sözünü şöyle tamamladı:

“O günden sonra sahâbiler bir daha ağızlarına içki koymadılar.”

Buhârî'nin *el-Edebü'l-Müfred* adlı eserindeki bu hadis, alkolün haram kılınması ve sahâbelerin bu yasağa uyması bağlamında önemli psikososyal mesajlar taşımaktadır. Hadiste, içki haram kılındığında, Medinelilerin en sevdiği içkinin kuru hurma ve taze hurmadan yapılan içki olduğunu ve içki yasağıyla birlikte toplumda nasıl hızlı bir şekilde değişim yaşandığını görüyoruz. Bu hadis, alkol

bağımlılığının önlenmesi açısından çeşitli psikososyal işlevlere sahiptir. Bunlar; toplumsal kabul ve değişim, ahlaki ve dini bilinç, bireysel ve toplumsal temizlenme, örnek model ve taklit edilme, toplumsal dayanışma ve destek olarak sıralanabilir. Bu hadis, alkol bağımlılığının önlenmesi ve terk edilmesi konusunda toplumsal, dini ve ahlaki faktörlerin nasıl güçlü bir rol oynayabileceğini vurgulamaktadır. Toplumda değerlerin, sosyal baskıların ve dini bilinçlenmenin etkisiyle, bireylerin kötü alışkanlıkları bırakması mümkün olabilir.

1275. Tâbiin neslinden Külsüm ibni Cebr el-Huzâi şöyle dedi:

Abdullah ibni”z-Zübeyr radiyallahu anhümâ bize bir konuşma yaparak şunları söyledi:

“Ey Mekke halkı! Duyduğuma göre Kureyş kabilesinden bazıları, tavla denen bir oyun oynuyormuş. Halbuki Allah Teâlâ:

“Ey iman edenler! İçki, kumar, tapınmak ve putlara kurban kesmek için dikilen taşlar, fal ve şans okları şeytan işi birer pislikten başka bir şey değildir. Bunlardan kaçının ki ebedi kurtuluşa eresiniz.” vü buyurmuş (ve onu yasaklamıştır.)

Allah'a yemin ederim ki, şâyet tavla oynayan biri bana getirilirse, o tavlacıyı saçından tutup cezalandıracağım, üzerinden çıkan şeyleri de onu getirene vereceğim.”

Buhârî'nin *el-Edebü'l-Müfred* eserinde yer alan bu hadis, alkol bağımlılığı ve kumar gibi kötü alışkanlıkların yasaklanmasının sosyal ve psikolojik boyutlarına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Hadis, özellikle tavla gibi oyunların, toplumda zararlı alışkanlıklara yol açan bir etkisi olduğunu ve bu tür davranışlardan kaçınılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu hadisin toplumsal düzenin korunması, bireysel sağlık ve psikolojik denge, toplumda iyi örnek olma, kişisel sorumluluk ve ahlâkî değerler gibi önemli psikolojik işlevlere dikkat çektiği söylenebilir. Bu hadis, alkol bağımlılığı ve kumar gibi zararlı alışkanlıkları sadece bireysel değil; toplumsal bir problem olarak da ele almaktadır. İslâm'daki bu öğretisi, bireyleri ve toplumu zararlı alışkanlıklardan koruyarak, sağlıklı bir toplum yapısı ve psikolojik dengeyi desteklemektedir.

Sonuç

İslâm dünyasında büyük bir hadis âlimi olarak kabul edilen İmam Buhârî'nin *el-Edebü'l-Müfred* adlı eserinde bulunan ahlak ile ilgili hadislerin alkol kullanım ve bağımlılığını önleme açısından kişiler üzerine sağlamış olduğu psikososyal işlevi incelemek amacıyla yapılan bu çalışma sonucunda; Buhârî'nin *el-Edebü'l-Müfred* eserinde dokuz hadiste alkol bağımlılığını önleme açısından mesajlar olduğu görülmüştür. İmam Buhârî'nin *el-Edebü'l-Müfred* adlı eserinin, İslâm'ın birey ve toplum sağlığını koruma amacını güden önemli öğretiler içerdiği söylenebilir. Alkol, İslâm'da haram kabul edilen ve insanların akıl sağlığına zarar veren, sosyal bağları bozan bir madde olarak tanımlanmaktadır. Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*'de, alkol yasağının sadece dini bir emir olmanın ötesinde, bireylerin ve toplumların psikososyal sağlığı açısından büyük bir önem arz ettiğini vurguladığı belirtilebilir.

Sonuç olarak alkol bağımlılığının önlenmesine ilişkin *el-Edebü'l-Müfred*'deki psikososyal işlevleri şu şekilde değerlendirilebilir. Akıl sağlığının korunması şeklinde ifade edilebilir. İslâm, akıl sağlığının korunmasına büyük önem vermektedir. Bu noktada alkolün akıl üzerinde bozucu etkileri olduğunu kabul etmektedir. *el-Edebü'l-Müfred*'de yer alan hadisler, alkolün insanların düşünsel ve duygusal durumlarını zayıflattığı, karar alma yetilerini olumsuz etkilediği ve kişilerin sosyal sorumluluklarını yerine getirmede eksiklikler meydana getirdiğine dikkat çekmektedir. Bu durumun, psikolojik açıdan, akıl sağlığını tehdit eden bir bağımlılığın önlenmesi gerektiğini gösterdiği söylenebilir. Toplumsal huzurun sağlanması olarak belirtilebilir. Alkol, sadece bireyleri değil, aynı zamanda tüm toplumu etkisi altına alan bir bağımlılık problemidir. Alkol tüketimi, sosyal ilişkileri bozmakta, aile içi şiddet ve suç oranlarının artmasına neden olabilmektedir. Buhârî'nin *el-Edebü'l-Müfred* eserinde bu tür olumsuz toplumsal etkiler ele alınarak, alkolün toplumsal yapıyı ve aileye zarar verdiği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla alkol yasağının, toplumsal huzurun korunmasına da hizmet ettiği belirtilebilir. Duygusal ve ahlaki bozulmanın önlenmesi biçiminde değerlendirilebilir. İçki tüketimi, kişilerin ahlaki çöküşüne yol açabilmekte ve onların duygusal dengelerini kaybetmelerine neden olabilmektedir. *el-Edebü'l-*

Müfred'deki hadislerde, alkolün insanın içsel denetimini kaybetmesine ve toplumdaki diğer bireylerle sağlıklı ilişkiler kuramamasına yol açtığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla, içki yasağının, duygusal ve ahlaki açıdan sağlam bir yapının korunmasına katkıda bulunduğu söylenebilir. Bireysel ve toplumsal sorumluluk olarak ele alınabilir. İslâm'ın öğretilerinde bireylerin sorumlulukları büyük bir yer tutmaktadır. Alkol bağımlılığı, bir kişinin yaşamını tehlikeye atabileceği gibi, aynı zamanda çevresindekilerin yaşamını da zorlaştırabilmektedir. Buhârî, bireyleri bu tür zararlı alışkanlıklardan kaçınmaya teşvik etmekte ve bunun toplumsal sorumluluğu da içerdiğine işaret etmektedir. Bunun, alkolün önlenmesi adına bireylerin ve toplumun psikososyal sağlığına katkı sağladığı belirtilebilir. Bağımlılığın psikolojik aşamaları olarak ifade edilebilir. Alkol yasağı, bağımlılığın erken aşamalarında bile insanları uyararak, bağımlılığa yol açacak davranışların engellenmesine yardımcı olmaktadır. *El-Edebü'l-Müfred*'deki öğretilerin, insanları kötü alışkanlıklardan uzak tutarak, psikolojik anlamda sağlıklı bir yaşam sürmelerine katkı sağlamak için erken tedbir alınmasını önerdiği belirtilebilir.

Genel bir sonuç olarak, İmam Buhârî'nin *el-Edebü'l-Müfred* eserinde alkolün haram kılınması, yalnızca dini bir yasağın değil; aynı zamanda bireylerin psikososyal sağlığını koruma amacı güden bir önlem olarak değerlendirilebilir. Alkolün olumsuz etkilerinin önlenmesi, akıl sağlığını, toplumsal düzeni, bireysel sorumlulukları ve duygusal dengeyi korumanın bir yolu olarak kabul edildiği ifade edilebilir.

Kaynakça

- American Psychiatric Association, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-5™*. 5. Baskı. Washington, DC, 2013.
- Beresford, Thomas P. "What Is Addiction, What Is Alcoholism?" *Liver Transplantation* 13/S2 (2007): S55–S58. <https://doi.org/10.1002/lt.21335>.

- Berkman, Lisa F. ve Thomas, Glass. (2000). "Social integration, social networks, social support, and health". *Social Epidemiology* 1/6 (2000): 137-173.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Edebü'l-Müfred*, (Çev. ve şerh Mehmet Yaşar Kandemir). İstanbul: Tahlil Yayınları, 2016.
- Cottler, Linda B. (1993). "Comparing DSM-III-R and ICD-10 substance use disorders". *Addiction* 88/5 (1993): 689-696. <https://doi.org/10.1111/j.1360-0443.1993.tb02082.x>
- Dişsiz, Melike. (2015). "Alkol Bağımlılığı ve Yaşam Kalitesi". *Jaren/Hemşirelik Akademik Araştırma Dergisi*, ½ (2015): 91-95.
- el-A'zamî, Muhammed Mustafa "Buhârî, Muhammed b. İsmâîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 6, s. 368-372. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- el-Askalâni, İbn Hacer. *Tehzîbü't-tehzîb*, Cilt: 12. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995.
- Griffiths, Mark. "A 'Components' Model of Addiction within a Biopsychosocial Framework". *Journal of Substance use*, 10/4 (2005): 191-197.
- Keller, Mark, McCormick, Mairi ve Efron, V.. *A Dictionary of Words About Alcohol*. 2. Baskı. New Brunswick: N.J. Rutgers Univ. Center of Alcohol Studies, 1982.
- Klingemann, Harald. "*Alcohol and Its Social Consequences-The Forgotten Dimension*". (2001): 1-16.
- Miller, Norman S. ve Lorinda M. Sheppard. "The Role of the Physician in Addiction Prevention and Treatment." *Psychiatric Clinics of North America* 22/2 (1999): 489-505. [https://doi.org/10.1016/S0193-953X\(05\)70089-7](https://doi.org/10.1016/S0193-953X(05)70089-7).
- Rehm, Jürgen, Colin Mathers, Svetlana Popova, Montarat Thavorncharoensap, Yot Teerawattananon ve Jayadeep Patra. "Global Burden of Disease and Injury and Economic Cost Attributable to Alcohol Use and Alcohol-Use Disorders." *The Lancet* 373/9682 (2009): 2223-2233. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(09\)60746-7](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(09)60746-7).

- Sağar, Mehmet Enes. *Lise Öğrencilerinin Madde Bağımlılığına Yönelik Tutumları ile Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. (Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2014.
- Sağar, Mehmet Enes. “Bağımlı Çocuklar ve Eğitimleri.” A. E. Kızılkaya ve H. Kızılkaya (ed.), *Risk Altındaki Çocuklar ve Eğitimleri* içinde, 1–16. Ankara: Eğiten Kitap Yayıncılık, 2023.
- Spada, Marcantonio M. “An Overview of Problematic Internet Use.” *Addictive Behaviors* 39/1 (2014): 3–6.
- Thoits, Peggy A. “Stress, Coping, and Social Support Processes: Where Are We? What Next?” *Journal of Health and Social Behavior* (1995): 53–79.
- Volkow, Nora D. ve Ting-Kai Li. “Drugs and Alcohol: Treating and Preventing Abuse, Addiction and Their Medical Consequences.” *Pharmacology & Therapeutics* 108/1 (2005): 3–17.
<https://doi.org/10.1016/j.pharmthera.2005.06.021>.
- Volkow, Nora ve Ting-Kai Li. “The Neuroscience of Addiction.” *Nature Neuroscience* 8/11 (2005): 1429–1430.
- Yavuzer, Yasemin. “Alkol Bağımlılığı.” A. Eryılmaz ve M. E. Deniz (ed.), *Tüm Yönleriyle Bağımlılık* içinde, 131–168. Ankara: Pegem Akademi, 2019.
- Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 11. Baskı. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.
- Young, Kimberly S. “Internet Addiction: The Emergence of a New Clinical Disorder.” *CyberPsychology & Behavior* 1/3 (1998): 237–244.

İmam Buhârî'nin İslam Tarihi Metodolojisine Katkıları

Tarig Mohamed Nour Ali*

Özet

İmam Buhârî (Muhammed İbn İsmail el Buhârî), hadis ilmi alanında çağının en büyük âlimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Hz. Peygamber (SAV) hakkında doğru rivayetlerin elde edilmesi konusunda yaptığı titiz ve özenli çalışma, İslâm'ın temellerine büyük bir hizmet sağlamıştır. Çalışmaları, İslâm'daki ikinci kaynak olan hukukun temellerini atmakla birlikte, hadis terimlerinin bilimini kurmuştur. İmam Buhârî'nin bu alandaki katkıları yalnızca hadis ilmiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda ünlü eseri “Sahih-i Buhârî” aracılığıyla tarih biliminin metodolojisine de önemli bir katkı yapmıştır. Böylece, Hz. Peygamber'in (SAV) sünneti ve metodolojisi, genel olarak İslâm medeniyetine ve özelde de Müslümanların tarih metodolojisine büyük bir katkı sağlamış, bu metodoloji, tarihçilerin çalışmalarında belirleyici bir yaklaşım olarak benimsenmiştir. Buhârî'nin hadisleri toplama ve doğrulama yöntemi, tarih yazımı ve belgelemesi için temel bir yaklaşım haline gelmiştir. Ayrıca doğruladığı materyaller, tarih yazımında güvenilir bilgiler sunmaktadır. Bu makale, İmam Buhârî'nin hadis doğruluğunu kabul etme metodolojisini, senedin eleştirisini ve ona bağlı olan nedenleri incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca konuların sınıflandırılması ve düzenlenmesi, kaynak eleştirisi, şahısların analizi ve farklı kaynaklardan faydalanma gibi katkılarını ele alacaktır. Çalışmanın kapsamı, genellikle tarih ilmiyle ilişkilendirilen Buhârî'nin bu önemli alandaki katkılarına yöneltilmiş bir bakış açısını ele alacaktır. Makale, Buhârî'nin tarih metodolojisindeki rolünü ve *Sahih* 'inin güvenilir ve gözden geçirilmiş İslâm tarihi kaynağı olarak önemini özetleyecektir. Bu noktalar tarihsel metodoloji kullanılarak tartışılacaktır. Makale bunun yanı sıra, İmam Buhârî'nin

* Dr. Öğrt. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, taignour95@gmail.com

Büyük Tarih ve *Küçük Tarih* adlı eserleri aracılığıyla gösterdiği çabaları ele alacaktır. Bu eserler, Müslümanların tarihini yazma metodolojisini yansıtan gerçek bir katkı olarak kabul edilmektedir ve İmam Buhârî'nin tarih yazımındaki yönteminin açıkça ortaya konduğu çalışmalardır.

Sonuç olarak, İmam Buhârî'nin hadisleri toplama ve doğrulama yöntemleri, İslâm tarihi metodolojisinin geliştirilmesine büyük katkı sağlayan, tarihsel kaynakların eleştirilmesi ve belgelenmesi sürecini başlatan önemli bir katkıdır.

Anahtar Kelimeler: Tarih Metodolojisi, Tarih Kaynakları, Tarihsel Eleştiri, İslam Tarihi Yazımı, Buhârî ve Tarih Kitapları

Imam Bukhari's Contributions to the Methodology of Islamic History

Tarig Mohamed Nour Ali*

Abstract

Imam Bukhari (Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari) is considered one of the greatest scholars of his time in the field of Hadith. His meticulous and careful work in obtaining accurate narrations about the Prophet (PBUH) has provided a great service to the foundations of Islam. His works not only laid the groundwork for Islamic jurisprudence, which is the second source of Islam but also established the science of Hadith terminology. Imam Bukhari's contributions extended beyond Hadith science and made a substantial impact on the methodology of historical science through his renowned work, *Sahih al-Bukhari*. Thus, the methodology of

* Assist Prof. Dr. Bilecik Şeyh Edebali University Faculty of Humanities and Social Sciences, taighour95@gmail.com

the Prophet's Sunnah has made a significant contribution to Islamic civilization, and specifically to the historical methodology of Muslims. This methodology has been adopted as a decisive approach in the works of historians. Bukhari's method of collecting and verifying Hadiths has become a fundamental approach to historiography and documentation. In addition to that the materials he verifies provide reliable information in historiography. This article aims to examine Imam Bukhari's methodology for accepting the authenticity of Hadith, his criticism of the chain, and the reasons attached to it. It will also discuss his contributions such as the classification and organization of topics, criticism of sources, analysis of individuals, and utilization of different sources. Lastly, the contributions made by Bukhari in the areas of classification and organization of topics, source criticism, analysis of individuals, and the use of different sources will be discussed. The scope of this study will focus on Imam Bukhari's significant contributions to the field generally associated with historical science. The article will summarize Bukhari's role in historical methodology and the importance of his Sahih as a trustworthy and scrutinized source of Islamic history. These points will be discussed using historical methodology. Furthermore, the article will also address Imam Bukhari's efforts through his works titled *Al-Tarikh al-Kabir* and *Al-Tarikh al-Saghir*. These works are considered a genuine contribution to the methodology of writing Muslim history and clearly demonstrate Imam Bukhari's approach to historiography.

In conclusion, Imam Bukhari's methods of collecting and verifying Hadiths have played a pivotal role in the development of Islamic historical methodology, initiating the process of historical source criticism and documentation.

Keywords: Historical Methodology, Historical Sources, Historical Criticism, Islamic Historiography, Bukhari and History Books

Giriş

Tarih, beşerî bilimler arasında önemli ve büyük bir konuma sahiptir; ondan vazgeçilmesi mümkün değildir çünkü konusu insanın zaman içindeki hareketidir. Bu nedenle önemi büyüktür ve bu konuda kimse ihtilafa düşmez. Tarih, insanların geçmişteki durumlarını anlamak için başvurdukları hafızadır. Aynı zamanda onların fikirlerinin, kültürlerinin, medeniyet üretimlerinin ve üstünlük ile yaratıcılık alanlarında elde ettikleri başarıların bir hazinesidir. Hatta dostluklarını ve düşmanlıklarını belirledikleri bir miras kaynağıdır. İnsanları diğer tüm canlılardan ayıran da budur.

Kadim medeniyetlere ve şehirleşmelere sahne olmuş milletler tarih ile ilgilenmiş, onu araştırmış, ondan ders çıkarmış ve tarih araştırmalarıyla ilgili bize miras bırakmıştır. İnsan, çeşitli sebeplerle geçmişini – birey, aile, kabile ya da herhangi bir topluluk olarak – öğrenmeye yönelir. Belki de insanın geçmişini sorgulama ihtiyacı, onun kendi varlığıyla ilişkili farklı şartlardan kaynaklanır. “Nereden geldik?” sorusu, tarih, dinler ve felsefe ilimlerinin odak noktası olmuştur. Zamanla her şeyin geçmişini bilme, analiz etme, anlama ve ona göre hareket etme arayışına dönüşmüştür. Bu bağlamda insanın tarihsel bir varlık olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle tarihi anlamak ve yorumlamak gerekir ki insan ondan fayda sağlayabilsin.

Genel olarak ifade etmek gerekirse, Müslümanlar da tüm insanlıkta olduğu gibi, bu alana ilgi göstermiş; hatta söz konusu ilgi bakımından diğer toplumları geride bırakmıştır. Bilimsel deliller de bunu kanıtlamaktadır; çünkü Müslümanlar sadece kendi tarihleriyle ilgilenmemiş, aynı zamanda tarih ilmine özgü yöntemler ve kurallar çerçevesinde yoğun emekler vermişlerdir.

Burada söz konusu olan tarih ilmi, genel tanımıyla iki temel alanda kullanılır: birincisi, insanlık tarihini oluşturan olaylar; ikincisi ise bu olaylara dair bilgilerin bize ulaştırıldığı araştırma ve inceleme yöntemleri veya bu olayların nasıl anlatıldığıdır. Bu konuda pek çok tanım yapılmıştır; ancak belki de bu, en kapsayıcı olanıdır. İnsanlığın geçmişini inceleyen bu ilim, bugünü anlamak ve geleceği öngörmek için geliştirilmiştir. Bu da insanı geçmiş bir an ile şimdiki an arasında ve

gelecekteki bir an arasında salınan bir varlık haline getirir. Zamanın hızlı akışı, insanın sadece şimdiki ana tutunmasını bile zorlaştırmaktadır.

Hiç şüphe yok ki Müslümanlar, tarihi anlama, inceleme, yazma, belgeleme ve yorumlama konusunda büyük katkılarda bulunmuşlardır. Bu çalışma, Müslüman alimlerin tarih alanındaki çabalarına ışık tutmayı amaçlamaktadır.

İmam Buhârî'nin babasına göre, o Cuma günü, Şevval ayının on üçü geçmişken, hicrî 194 yılında, öğle namazından sonra doğmuştur¹. Bu tarih milâdî olarak 21 Temmuz 810'a denk gelmektedir. Dolayısıyla Abbâsî halifesi El-Emin döneminde doğmuş, El-Me'mun ve El-Mu'tasım dönemlerinde yaşamıştır. Hicrî 218 yılında vuku bulan 'Kur'ân'ın mahlûk olduğu' fitnesine bizzat şahit olmuş; söz konusu fitnenin yarattığı baskı ve tehdit ortamı nedeniyle Nîşâbur'dan endişe içinde ayrılmak mecburiyetinde kalmıştır².

1. Tarih Kavramı ve Anlamı

Daha önce de belirttiğimiz gibi, tarih geçmişin incelenmesidir; amacı geçmiş şimdikle ilişkilendirilerek geleceği şekillendirmektir. Tarih, insan toplumlarına dair haberlerdir³, “zaman hakkında bilgi verme”dir⁴. Aynı zamanda insanın zamanın farkına varması ve bu zaman içinde mücadelesidir. Ancak bu mücadele Batı yöntemlerinde olduğu gibi sadece hayatta kalmak için değildir; biz burada insanın yaratılış gayesi olan Allah'a kulluk ve yeryüzünü imar etme görevini yerine getirmesi için olduğunu görmekteyiz.

Tarih, insan çabasıyla bağlantılıdır; çünkü tarihi belirleyen insanın eylemleridir. Yazılı kayıtlar ve sözlü anlatımlar, tarihî olayları barındırır ve bu olayları tarihsel

1 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Tarihü's-Sağîr*, ed. M. İ. Zeyd, 1st ed., cilt 1 (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1986), 7.

2 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Tarihü's-Sağîr*, cilt 1 (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986), 7-8.

3 Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber ve Dîvânü'l-Muhtedâ ve'l-Haber fî Eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve Men 'Asarahum min Ülü's-Sultânî'l-Ekber*, cilt 1 (Tunis: Ed-Dârü't-Tûnisîyye, 1984), 37.

4 Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman Sühâvî. *El-İ'lân bi't-Tevbîh li-men Zemme't-Târih* (1 b.) (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 268.

faaliyet alanına taşır. Olaylar her zaman gerçekleşebilir; ancak insanlar bunlara dikkat etmez, kayda geçirmez ve gözlemlemezlerse bu olaylar tarihsel olarak kaydedilenler arasında yer almaz.

Tarih yazım ve kayıtla ilişkilidir; bir bakıma "efsane" (yani insanın yazıya döktüğü olaylar ve hikâyeler) anlamında kullanılır. Buradan “efsane” ve “efsaneler” kelimeleri türemiştir. Aynı şekilde, İngilizce *story*, İtalyanca *storia*, Fransızca *histoire* ve İngilizce *history* gibi kelimeler de bu anlam kökünden gelir⁵.

Arapça'daki "التاريخ" ve "التاريخ" kelimeleri ise "الورخ" ya da "الأرخ" kökünden gelir⁶. Bazı kaynaklara göre bu kelimenin kökeni "ay" ya da "inek yavrusu" anlamlarına dayanır "الوريخة" dişi inek anlamına gelir; belki de bu kelimeler arasındaki ortak nokta, oluşum ve meydana geliş anlamıdır "أرخت الكتاب" ve "ورخته" ifadeleri, bir metne tarih koymak anlamında kullanılır.⁷ Bu tanımların tümü zaman ve vakti belirleme anlamında olup, tarih felsefesi ya da tarih düşüncesini içermez.

Bazı araştırmacılara göre “tarih” kelimesi Arapça kökenli olup, bazılarına göre ise yabancı bir dilden Arapçaya geçmiştir. Arapçada “الوريخة” kelimesi “ıslak toprak” anlamına gelmekte olup, “ورخ”, “تورخت”, “استورخت” ve “تورخ” gibi köklerle ilişkilendirilmektedir. “أرض ورخة” ifadesi ise “gür otlar kaplı toprak” anlamında kullanılmaktadır. “ورخ الكتاب” ve “أرخه بيوم كذا” ifadeleri, bir metne belirli bir tarih düşmek anlamını taşır. “مختار الصحاح” adlı sözlükte ise “أرخ” fiili “zamanı belirlemek” anlamında verilmiş olup, “أرخ الكتاب بيوم كذا” ve “ورخه” kullanımları aynı anlama gelmektedir. Buna göre; tarihin "meydana gelme" veya "duyularla algılanabilir hale gelme" anlamı taşıdığıdır. Ay, buzağı ve ağaç gibi şeyler zaman içinde oluşmuş ve görünür hale gelmiştir. İşte bu nedenle tarih, zaman içinde gerçekleşen bir hareket olarak kabul edilir. Nitekim erken dönem Müslüman

5 Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2. baskı (Leiden: Brill, 1968), 17.

6 Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub Firûzâbâdî. *el-Kâmûsü'l-Muhît*, (Kahire: Daru'l-Hadis, 2008), H maddesi.

7 Ahmed İlyas Hüseyin. *Tarih Bilimi İçin İslami Bir Kavram Geliştirme*, 1. Baskı (Kuala Lumpur: Uluslararası İslam Üniversitesi 2001), 6-7.

tarihçilerinden Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) de eserine zamanı anlamakla başlamıştır.⁸

2. Müslümanlarda Tarih Anlayışı

Müslümanlar için tarih, anlamı, hedefi ve amacı olan bir olgu hâline gelmiştir. İslâm evrenin, hayatın ve insanın yaratılış amacını açıkça ortaya koymuştur. İnsan, yeryüzünü imar etmek için ve Allah'a kulluk etmek üzere var edilmiştir⁹. Böylece tarih, ümmî bir toplumun tarihi olmaktan çıkıp, bir kitabı ve mesajı olan bir ümmetin tarihi hâline gelmiştir. Aynı zamanda sadece dar kapsamlı rivayetlerin aktarımı olmaktan çıkarak, tüm insanlığın tarihi olmuştur¹⁰.

İslâm, hakikat, iyilik ve güzellik değerleri ile insan, evren ve hayat arasındaki ilişkiyi uyum içinde sunar. Aynı zamanda, Kur'ân ve hadislerde hem geçmiş hem de geleceğe dair haberler de bulunmaktadır.

İmam Buhârî'nin derin bakışı ile tarih, bütüncül bir ilmî anlayış çerçevesinde mümkün olabilir. Kur'ân ayetleri ve hadisler, İslâm'ın tarih anlayışını ortaya koyar. Bu anlayış bir yöntem ve felsefeye dayanır. Tarih, sadece olayların yıllık olarak aktarımı değildir; masal anlatır gibi hikâyeler sunmak da değildir.¹¹

3. Rivayet ve Haberlerden Tarihe

Daha önce de belirtildiği gibi, Câhiliye dönemindeki Araplar haberleri, kıssaları, rivayetleri ve "eyyam" (önemli günler ve olaylar) anlatılarını pazar yerleri ve toplantı salonlarında sözlü olarak aktarırdı. Bu anlatılar, İslâm'ın ortaya çıkmasından sonra Müslümanlara da geçmiştir¹². Tarih yazımına dair ilk ciddi girişimler, Hz. Peygamber (SAV) hayatını konu alan siyer yazımıyla başlamıştır. O

8 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Tebrî. *Târîh et-Taberî* (Ürdün: Beytü'l-İfkarü'l-Düveliyye), 11; Yusuf Karadâvî. *Sünnet: Bilgi ve Medeniyet Kaynağı* 3. baskı (Kahire 2002), 206.

9 Kur'ân-ı Kerim, Hud, 61; Enbiya 105.

10 İsmâil Râcî Faruqi ve Louise Lamy el-Fârûkî. *İslam Medeniyeti Atlası*. (Riyad: Al-Obeikan 1418 H), 312.

11 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, cilt 1, 1. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2001), 15.

12 Tebrî, *Târîh et-Taberî*, 240-261.

dönemde bazı âlimler, siyerin yalnızca tarihî bir olaylar dizisi değil, aynı zamanda dinî ve medenî boyutları olan bilinçli bir tarihî hareket niteliği taşıdığını idrak ederek, onun sistemli bir biçimde kayda geçirilmesine kendilerini adanmışlardır. Siyer, hem şer'î hükümlerin tespiti hem de ibret ve örneklik teşkil etmesi bakımından temel bir kaynak olarak değerlendirilmiştir.

Bundan önce Müslümanlar, Kur'ân-ı Kerîm'i erken bir dönemde yazıya geçirme konusunda da büyük çaba göstermişlerdir. Kur'ân, daha Hz. Peygamber (SAV) hayattayken yazılmaya başlanmıştır¹³. Aynı şekilde, hadislerin derlenmesi ve yazıya aktarılması da oldukça erken bir zamanda gerçekleşmiştir. Bütün bunlar, Müslümanlar için tarihle ilgilenmenin dinî bir zorunluluk olduğunu ve İslâm'ın doğuşuyla ilgili olayların doğruluğunu araştırma arzusu ile şekillendiğini gösterir.

Kur'ân ve sünnetin içerdiği ilim, yazılı kültür ve haberin doğruluğunu araştırma anlayışı, tarih ilmi için güçlü bir temel oluşturmuştur. Bu sayede İslâm tarihinde hem Müslüman toplumların hem de komşu ve çağdaş milletlerin tarihine dair en kapsamlı ve titiz tarih yazımları ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda tarihçi Rosenthal şöyle demiştir: “Abbâsîlerin altın çağında tarihî eserler, Müslüman uyanışının en ilerici evrelerinin aynası hâline gelmiştir¹⁴. Ancak yine de tarih ilminin, diğer bazı ilim dallarına göre daha arka planda kaldığını da belirtmiştir. Bu, Müslüman tarihçilerin eserlerinin değersiz olduğu anlamına gelmez; zira onların seyahatnameleri, yaşadıkları dönemin en önemli dünya merkezlerini ve olaylarını kayıt altına almıştır.

Siyer alanında birçok Müslüman âlim eser vermiştir. Ancak bize ulaşan en erken siyer rivayetleri, İbn İshâk'ın (h. 151 / m. 769) çalışmalarıdır. Bu rivayetler daha sonra İbn Hişam (ö. 218/833) tarafından olgunlaştırılmış ve sistemli hâle getirilmiştir. Gerçek anlamda tarih yazımı ise Taberî, Yakubî (ö. 292/905'ten

13Ali bin Süleyman Ubeyd, *Kur'ân-ı Kerîm'in Ezberlenmesi ve Yazıya Geçirilmesi* (Medine: Kral Fahd Mushaf Basım Kompleksi, t.y.), 27

14 Rosenthal R. , 1968, s. 196.

sonra), Mesudî (ö. 345/956) ve benzeri tarihçilerin genel tarih kitaplarıyla gelişmiştir.

Müslümanların tarih ilmine bu denli erken ve yoğun biçimde yönelmelerinin temelinde, Hz. Muhammed'in (SAV) hayatının, yani siyer ve sünnetin kayıt altına alınması ihtiyacı bulunmaktadır. Zira bu hayat hem şeriatın hem de dindarlığın asli dayanağını teşkil etmektedir. Aynı zamanda bu hayat, ilâhî referansa dayalı bir modelin somut tezahürü ve Allah'a yönelmiş insanlığın tarihsel yürüyüşünün timsali olarak görülmüştür. İlk dönem tâbîîn âlimleri, bu ağır sorumluluğun bilinciyle siyerin sistemli bir şekilde kayıt altına alınması görevini üstlenmişlerdir. Böylece ortaya çıkan kayıtlar, yalnızca Hz. Peygamber'in (SAV) hayatını tasvir etmekle kalmamış, aynı zamanda ideal insan tipini göstermek amacıyla da kaleme alınmıştır.

Daha sonraki dönemde ortaya çıkan ve ahbâriyyûn (haber toplayanlar) olarak bilinen tarihçiler, örneğin İbn İshâk (ö. 150/767), Vâkıdî (ö. 207/823) ve İbn Sa'd (ö. 230/845) aktardıkları haberlerde ibret ve öğüt yönünü göz önünde bulundurmuşlardır. Çoğu zaman belirli alanlarda uzmanlaşmışlar ve İslâm tarihinin belli yönlerine odaklanmışlardır.

Genel tarih yazımına geçildiğinde ise, tarihçiler insanlığın başlangıcından, Hz. Âdem'den itibaren haberler toplamışlardır. Bu, insanlığın kökenini ve kader birliğini anlamak amacıyla yapılmıştır. Bu çabalarında önceki toplumların yazılı kaynaklarını –ister Yahudilerin Tevrat'ı, Talmudî rivayetleri ve Hristiyanların İncil'i, kilise tarihçileri Eusebios (ö. 340) veya Socrates Scholasticus (ö. 439) gibi yazarların eserleri başta olmak üzere – kullanmaktan çekinmemişlerdir. Böylece İslâm tarih yazımı, yalnızca Müslüman rivayetleriyle sınırlı kalmamış, diğer dinî ve kültürel geleneklerin bilgi mirasını da kendi bünyesine katmıştır

İlk Müslüman tarihçiler, insanlığın ortak kaderini ve tarihsel yürüyüşünün ortak hedefe yöneldiğini fark etmişlerdir. Bu sebeple tarih yazmaya başlamadan önce

zaman kavramı üzerinde durmuşlardır¹⁵. Çünkü insanın hareketi ve etkileşimi zaman ve mekâna bağlıdır.

Bu erken dönem, Müslümanların tarihle ilk ciddi temaslarını temsil eder. Onlar tarihi, dini, şeriatı, peygamberliği ve çağrısını anlamının bir aracı olarak görmüşlerdir; bunun için konumuz ile ilgili tarih, İmam Buhârî'nin gözünde bir amaç değil, bir araç idi. Bu sebeple tarihe felsefi bir bakışla değil, hadis ilmine hizmet edecek şekilde yaklaşmıştır. O dönemde tarih, râvilerin doğum ve ölüm tarihlerini bilmek açısından önemliydi; böylece güvenilirlikleri anlaşılabilirdi.

4. Buhârî'nin et-Târîhu'l-kebîr Kitabı

İmam Buhârî, İslâm dini ve inancına olan bağlılığı nedeniyle tarih ilminde etkili olmuştur. O, tarih ilminde yalnızca olayları aktarmakla kalmamış, bu ilmi bir ibadet ve sorumluluk anlayışıyla icra etmiştir. Bu yaklaşımı, *et-Târîhu'l-kebîr* adlı eserinde de açıkça görülmektedir. Buhârî bu eserde rivayetleri alfabetik harf sırasına göre düzenlemiş, Hz. Peygamber'in (SAV) ismine ittibaen "Muhammed" ismiyle başlamış ve diğer isimleri de harf sırasına göre tertip etmiştir¹⁶.

5. Târîhu'l-Kebîr'in Hadis Tarihi ve Tarihsel Değeri

İmam Buhârî'nin en önemli eserlerinden biri olan *et-Târîhu'l-kebîr*, yalnızca bir hadis râvileri biyografi kitabı olmakla kalmaz, aynı zamanda İslâm tarihçiliği açısından da büyük değer taşır. Bu çalışma, hadis rivayet zincirlerinin güvenilirliğini belirlemenin ötesine geçerek, tarihsel verilerin değerlendirilmesine de katkı sunar¹⁷.

6. Târîhu'l-Kebîr'in Konusu ve İçeriği

et-Târîhu'l-kebîr, Hz. Peygamber'in (SAV) hadislerini rivayet eden râvilerin ve genel olarak rivayet edilen eserlerin biyografik tanıtımlarını içerir. Râvilerin güvenilir olup olmadıklarına bakılmaksızın hem sika hem de zayıf râvilere yer

¹⁵ Tebrî, *Târîh et-Taberî*, 11-12.

¹⁶ Buhârî, 2001, *et-Târîhu'l-Kebîr*, s. 15.

¹⁷ Buhârî, 2001, *et-Târîhu'l-Kebîr*, s. 15 ve sonrası.

verilmiştir. Buhârî, bu bilgileri derlerken bizzat sağ olanlardan dinlediklerine, rivayetlere ve hadislere dayanmıştır. Eserde geçen isimler, nesep bilgileri ve künyeler, bu kaynaklar doğrultusunda tespit edilmiştir. Kitapta aynı zamanda cerh ve ta'dîl değerlendirmeleri de yer almakta; bu yönüyle hadis ilminin önemli bir dalı olan "illet bilgisi"nin anlaşılmasında temel kaynaklardan biri olarak kabul edilmektedir¹⁸.

7. Târîhu'l-Kebîr'in Metodolojisi

Buhârî, kitabına kısa bir mukaddime ile başlamış, burada Kureyş kabilesinin faziletine ve Allah'ın (c.c.) Hz. Peygamber'ini (SAV) bu kabileden seçmesine değinmiştir. Ardından Hz. Resûlullah'ın (SAV) kısa bir biyografisine, soyunun Hz. Âdem'e (a.s.) kadar uzanışına, bazı fizikî ve ahlâkî vasıflarına, peygamberlik süresine ve vefatına dair bilgileri sunmuştur. Ayrıca hicrî takvimin Hz. Ömer (r.a.) döneminde nasıl başlatıldığını da açıklamıştır¹⁹.

7.1. Alfabetik Tasnif ve Yapısal Özellikler

Buhârî, kitabını alfabetik bir düzene göre tertip etmiştir. Bu tasnifte önce kişinin isminin ilk harfi, ardından babasının isminin ilk harfi esas alınmıştır. Bununla birlikte, Hz. Peygamber Efendimiz'in (SAV) adına duyduğu hürmetten ötürü esere 'Muhammed' ismiyle başlamış, daha sonra ise elif, bâ ve diğer harflerle devam etmiştir. Eserde sahâbe isimlerine ayrıca öncelik tanınmış; onların isimleri babalarının isimlerine bakılmaksızın alfabetik listenin başına yerleştirilmiştir. Bu grubu tâbiîn, ardından tebeu't-tâbiîn ve daha sonraki nesillerin âlimleri takip etmiştir. Ayrıca, ismi kesin olarak bilinmeyip yalnızca künyesiyle tanınan şahsiyetler de ('Ebû Fulân', 'İbn Fulân' gibi) alfabetik düzen içerisinde kaydedilmiştir. Örneğin, 'Ebû Hüreyre ed-Devsî', 'Abdullah b. Mes'ûd', 'İbrahim b. İsmâil' ve 'Ali b. Abdullah' gibi sahâbe ve tâbiîn örnekleri ilgili harfler altında zikredilmiştir²⁰.

18 Buhârî, 2001, *et-Târîhu'l-Kebîr*, s. 15 -21.

19 Buhârî, 2001, *et-Târîhu'l-Kebîr*, s. 11 -14.

20 Buhârî, 2001, *et-Târîhu'l-Kebîr*, s. 15.

7.2. Tarih Yazıcılığı Açısından Değeri

Her ne kadar *et-Târîhu'l-Kebîr* hadis râvilerinin biyografilerine odaklanan bir eser olsa da içerdiği bilgiler genel İslâm tarihçiliği açısından da son derece önemlidir. Hadis râvilerinin yaşadığı dönemler, coğrafyaları, aralarındaki ilişkiler ve bazı tarihî olaylara yaptıkları atıflar, eseri klasik tarih kitaplarında geçen haberlerin tenkidi açısından değerli kılmaktadır²¹.

Bu kitap, her ne kadar hadis râvilerini konu edinse de genel tarih kitaplarında geçen bazı tarihî bilgilerin doğruluğunu tespit etmede, özellikle tarihî tenkide ihtiyaç duyulan ve üzerinde ihtilaf bulunan rivayetlerde, önemli ve değerli bilgiler sunmaktadır. Nitekim Buhârî, örneğin ‘Abdullah b. Übeyy b. Selûl’ün Medine’deki konumuna dair rivayetleri aktarırken, farklı râvilerin isnadlarını mukayese ederek haberlerin güvenilirlik derecesini ortaya koymuştur. Yine ‘Abdullah b. Zübeyr’in doğum tarihi veya Hz. Osman’ın şehadetiyle ilgili farklı rivayetler zikredilmiş, râvilerin durumuna işaret edilerek tarihçiler için kritik malzeme sunulmuştur²².

8. Buhârî’nin *et-Târîhu’s-Sagîr* Kitabı

Buhârî, *et-Tarihü’s-sagîr* adlı kitabını, daha geniş kapsamlı olan *et-Târîhu'l-kebîr*’in bir özeti şeklinde kaleme almış; fakat bu çalışmasında farklı bir yöntem benimsemiştir. Buhârî, bu eserinde şahısları ölüm tarihlerine göre sıralayarak kronolojik bir düzen oluşturmuş; biyografileri kısaltmış ve bazı rivayetleri, gerekçelerini belirtmeksizin çıkarmıştır. Bu yönüyle kitap, yalnızca bir hadis râvileri ansiklopedisi değil, aynı zamanda erken dönem İslâm tarihini sistematik biçimde sunan bir kaynaktır.

Buhârî eserde, Hz. Peygamber’in (SAV) hayatından vefatına kadar bahsetmiş²³, ardından muhacirler, ensar ve tabiîn tabakalarını sırasıyla ele almıştır. Bu sunum,

21 Buhârî, 2001, *et-Târîhu'l-Kebîr*. s16

22 Buhârî, 2001, *et-Târîhu'l-Kebîr*, s. 52.

23 Buhârî, 1986, *et-Tarihü’s-Sagîr*, c.1, s. 50.

sadece isnad zincirlerini değil, aynı zamanda İslâm toplumunun ilk oluşum evrelerini de tarihsel olarak izleme imkânı tanır²⁴

Eserde özellikle Habeşistan’a hicret konusu dikkat çekici biçimde işlenmiştir. Buhârî, bu ilk hicret hareketine katılan önemli sahâbelerini zikretmiştir²⁵. Bunlar arasında; Hz. Osman b. Affân ve onun eşi, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kızı Rukiyye, Hz. Ca’fer et-Tayyâr ve eşi Esmâ bint Umeys gibi isimler yer almaktadır. Ayrıca, Habeşistan’da doğan Abdullah b. Ca’fer gibi sahâbîlere de değinmiş; ardından onların Medine’ye dönüş süreçlerini ve burada yaşanan gelişmeleri tarihî verilerle aktarmıştır²⁶.

Buhârî, kitabında Medine dönemi hakkında da güvenilir ve detaylı bilgiler sunmuş; büyük sahâbelerin vefatlarını ve Hulefâ-i Râşidîn dönemindeki olayları aktarmıştır. Tüm bu bilgileri, genellikle on yıllık dönemler şeklinde kronolojik olarak sunmuş; böylelikle klasik “havâdis” (yıllık tarih) metodunu andıran bir yapı oluşturmuştur²⁷.

Buhârî’nin bu eseri sadece hadis râvilerini değil; aynı zamanda İslâm tarihinin temel yapı taşlarını da incelemeye imkân tanıyan güvenilir bir tarih kaynağıdır.

9. İmam Buhârî’nin Tarih Yazımına Katkıları

İmam Buhârî, esasen bir muhaddis olarak tanınmasına rağmen, tarih ilminin metodolojisine yaptığı katkılar, bu alanın gelişiminde Müslümanlar nezdinde temel taşlardan biri hâline gelmiştir.

9.1. Haber ve Tarihî Senedin Eleştirisi

Buhârî’nin tarih ilmindeki en önemli katkılarından biri, hadis ilminde olduğu gibi tarihî rivayetlere de sened (rivayet zinciri) tahkiki yöntemini dâhil etmesidir. Bu yaklaşım şu sonuçları doğurmuştur:

24 Buhârî, 1986, *et-Tarihü’s-Sağîr*, c.1, s. 55 -116.

25 Buhârî, 1986, *et-Tarihü’s-Sağîr*, c.1, s. 28-30.

26 Buhârî, 1986, *et-Tarihü’s-Sağîr*, c.1, s. 27-28.

27 Buhârî, 1986, *et-Tarihü’s-Sağîr*, c.1, s. 116 ve sonrası.

- Senedi muttasıl olmayan tarihî rivayetler kabul edilmemiştir²⁸. Örneğin, Hz. Ali'nin doğum tarihi konusunda senedi kopuk bir rivayeti kaydeden bazı tarihçiler bu bilgiyi eserlerine almışken, Buhârî bu tür rivayetleri reddetmiş ve yalnızca güvenilir isnad zinciriyle gelen rivayetlere yer vermiştir. Benzer şekilde, Abdullah b. Abbas'ın yaşına dair farklı rivayetler aktarılırken, senedi sahih olmayan rivayetler görmezden gelinmiş; muttasıl senedle gelen rivayet tercih edilmiştir. Bu durum, Buhârî'nin tarih ilminde de hadis usulünü titizlikle uyguladığını göstermektedir.
- Rivayet eden kişilerin adalet ve zabt yönünden değerlendirilmesi esas alınmıştır, yani doğruluk ve güvenilirlikleri araştırılmıştır.
- Tarihçilerin ve râvilerin rivayetleri, cerh ve ta'dîl kuralları çerçevesinde incelenmiştir.

Bu yöntem sayesinde, Müslümanların tarihî rivayetleri eleştirel bir süzgeçten geçirme bilinciyle değerlendirmeleri mümkün olmuş, tarihî bilgi, hikâye ve söylentilerden ayrılmıştır.

9.2. Zaman Dizini ve Tabakalandırma Yöntemi

İmam Buhârî, hem *et-Târîhu 's-sağîr* hem de *et-Târîhu 'l-kebîr* adlı eserlerinde tarihî malzemeyi zaman sıralamasına göre düzenlemiş ve tabakalar metodunu benimsemiştir.²⁹ Bu sayede olayların kronolojisi daha kolay anlaşılmış, şahıslar arası ilişkiler ve tarihî bağlam daha net şekilde ortaya konmuştur.

9.3. Ricâl İlmi ile Tarihin Birleştirilmesi

Buhârî, tarih anlatımına biyografik bir boyut kazandırmış, yalnızca râvilerin isimlerini vermekle kalmayıp, onların hayat öykülerini ve yaşadıkları tarihî olayları da kayda geçirmiştir. Bu sayede şahıslar, yalnızca birer isim değil, yaşadıkları dönemin sosyal, siyasî ve dinî bağlamı içinde değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım,

²⁸ Buhârî, 2001, *et-Târîhu 'l-Kebîr*, s. 74.

²⁹ Buhârî, 1986, *et-Tarihü 's-Sağîr*, c.1, s. 117-125.

şahıslarla tarihî olaylar arasında canlı bir bağ kurmuştur (Buhârî, 2001, *et-Târîhu'l-Kebîr*, s. 46-47).

9.4. Yıllara Göre Tarih Yazımı

Özellikle *et-Târîhu's-sağîr*'de, Buhârî pek çok ölümü ve tarihî olayı on yıllık dönemler hâlinde tasnif etmiştir. Bu yönüyle İslâm tarihçiliğinde yıllık kayıtlar (havâdis/havâlî) sistemine öncülük etmiş ve bu yöntemi kendisinden sonra gelen Taberî gibi büyük tarihçilere miras bırakmıştır.

9.5. Biyografilerde Kimlik Tespiti ve Tarihsel Ayıklama

Buhârî, ricâl ilminde isim benzerliklerini ayırt etmek, soyları, künyeleri ve doğum-ölüm tarihlerini doğru tespit etmek için benzersiz bir titizlik sergilemiştir.³⁰ Örneğin, 'Abdullah b. Abbas' ile 'Abdullah b. Amr' isimlerini taşıyan râvileri birbirinden ayırırken hem künyelerini hem de yaşadıkları dönemi dikkate almış ve yanlışlıkla birbiriyle karışmalarını önlemiştir. Bu yaklaşımı, daha sonra âlimlerin tarihî eleştirilerinde başvurdıkları önemli bir temele dönüşmüştür.

9.6. Zayıf ve Masalsı Rivayetlerin Reddedilmesi

İmam Buhârî'nin en önemli özelliklerinden biri, pek çok tarihçinin aksine, rivayetlerin doğruluğu konusunda seçici olmasıdır. O, yalnızca güvenilirliği sabit olan şahıslardan gelen sağlam rivayetleri aktarmış, isnadı olmayan, masalsı ya da İsrâiliyat türünden hikâyeleri kitabına almamıştır. Örneğin, Hz. Âdem'den başlayarak peygamberlerin hayatına dair çeşitli İsrâiliyat rivayetleri mevcuttur; bunlardan bazıları, belirli râvilerden senedi muttasıl olmayan masalsı hikâyeler içerir. Buhârî, bu tür rivayetleri reddetmiş ve yalnızca güvenilir râvilerden gelen haberleri kaydetmiştir. Benzer şekilde, Hz. Musa ve Hz. İsa ile ilgili halk arasında dolaşan bazı abartılı rivayetleri eserlerine almamış, tarihî bilgiyi hurafe ve mitolojiden arındırma gayesini sürdürmüştür³¹.

30 Buhârî, 1986, *et-Tarihü's-Sağîr*, c.1, s. 125-126.

31 Buhârî, 2001, *et-Târîhu'l-Kebîr*, s. 102-105.

9.7. Eleştirel Tarih Okulunun Kuruculuğu

İmam Buhârî, hadis ilmindeki metodunu tarih alanına da uygulayarak, eleştirel tarih anlayışını şekillendirmiştir. Bu yaklaşımı, sonraki dönemlerde Müslim, İbn Sa'd (ö. 230/845), Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi büyük âlimler benimsemiş ve sürdürmüştür.

İmam Buhârî, daha erken bir dönemde, tarihi yalnızca bir anlatı olmaktan çıkarıp, bilgiye ve tahkike dayalı bir ilim dalı hâline getirmiştir. Hadis alanında olduğu gibi, tarihî rivayetlerin değerlendirilmesinde de Müslümanlara güçlü bir tenkit ve tasnif metodolojisi kazandırmıştır. O, tarihî rivayetleri eleştirme konusunda Müslümanlara nasıl bir yol izlemeleri gerektiğini öğretmiş; geçmiş anlamada sadece anlatılara değil, belgeye dayalı güvenilir bilgiye ulaşmanın yolunu açmıştır.

Sonuç

Tarih ilmi, insanlık için genel anlamda, Müslümanlar için ise özelde en yüce ilimlerden biri olmuştur. Bunun temel nedeni, tarihin insanın hareketiyle –özellikle de vahyin inişiyle birlikte başlayan İslâmî hareketle– doğrudan bağlantılı olmasıdır. Bu bağ, Müslümanlarda, nübüvveti çevreleyen olaylara, öncesine ve sonrasına dair sürekli bir ilgi doğurmuştur. Ancak mesele, sadece olayların tespit edilmesi ve tarihi kayıtlara geçirilmesiyle sınırlı kalmamış, bunun ötesine geçilerek tarih ilminin temelleri atılmış, bu alanda ciddi eserler kaleme alınmıştır.

Bu bağlantının en açık örneklerinden biri, hadis âlimlerinin imamı olan İmam Buhârî'nin tarih ilminde ortaya koyduğu çalışmalarda görülür. O, *et-Târîhü'l-kebîr*, ve *et-Târîhü's-sağîr* adlı eserlerinde sadece Hz. Peygamber'in (SAV) hayatına dair bilgiler sunmakla kalmamış, aynı zamanda tarihî bilginin aktarılmasında takip edilmesi gereken metodik bir yaklaşım da geliştirmiştir. Bu yaklaşım, sadece olayların nakledilmesi değil, aynı zamanda bu bilgilerin içsel tenkidini (nassın içeriğine dair değerlendirmeyi) de içermektedir. Bu ise, tarihin efsane ve zanna dayalı söylemlerden ve hükümdarları övmeye yönelik yazım biçimlerinden ayrılarak, gerçek bir ilim disiplini hâline gelmesini sağlamıştır.

İmam Buhârî, *et-Târihü'l-kebîr*'inde kişilerin biyografilerini harf sırasına göre sunarken, aynı zamanda tarihî bir ansiklopedi ortaya koymuştur. Bu eser, tarih araştırmacılarının, rivayet edilen kişilere ve bu kişilerin Hz. Peygamber'le olan ilişkilerine dair güvenilir bilgilere ulaşmasını sağlamıştır. Onun uyguladığı sistematik yöntem, haberin doğruluğunu araştırmak ve tarihî malzemenin değerlendirilmesinde kullanılacak yöntemleri belirlemek açısından büyük önem taşır. Bu, günümüzde iç tenkit (nass tenkidi) olarak bilinen metotla da birebir örtüşmektedir.

İmam Buhârî'nin sened ve râvilerle olan ilgisi, sadece hadis çevresiyle sınırlı kalmamış; Habeşistan'a ve Medine'ye hicret gibi siyerle alakalı olaylara dair bilgilerle birlikte, nübüvvet dönemine dair geniş çaplı tarihî malzemeyi de içermiştir. Bu eserleri, İslâm'ın doğuş dönemine ait olayların en önemli belgeleri olarak kabul edilir ve tarih ilminin gelişiminde belirleyici rol oynamıştır. Onun getirdiği bu eleştirel tarih yazımı anlayışı, tarihî hakikati hurafe ve efsanelerden ayırmak açısından son derece değerlidir.

Buhârî'nin erken dönemde yazdığı bu kitaplar, İslâm'ın ilk yıllarına dair en güvenilir bilgileri barındırmaktadır. Bu yönüyle, tarih alanında da bir öncüdür ve bu alandaki katkıları asla göz ardı edilemez. Onun eserleri, nasıl ki hadis ilminde temel kaynaklar arasında yer alıyorsa, aynı şekilde tarih yazımı açısından da önemli, güvenilir ve tartışmaya açık bir kaynak konumundadır. Bu tarihî malzeme, modern tarih yazımı ve tenkit yöntemleriyle yeniden değerlendirilmelidir.

Bu büyük çaba, günümüz araştırmacılarının daha derinlemesine çalışmalarına ihtiyaç duymaktadır. Buhârî'nin tarih alanındaki katkılarının insanlık tarihi üzerindeki etkisini ortaya koyacak kapsamlı ve titiz çalışmalar yapılmalıdır. Bu kapsamda, uzman akademisyenler öncülüğünde ve genç araştırmacıların katılımıyla oluşturulacak ilmî araştırma merkezleri sayesinde süreklilik arz eden tarihsel çalışmalar yürütülebilir. Böylece bu büyük tarihî miras üzerinde yeni ve güvenilir tarih okulları kurulabilir, tarihî malzemenin karmaşık yönleri açıklığa kavuşturulabilir ve hem akademik çevrelere hem de insanlığa fayda sağlayacak katkılar sunulabilir.

Kaynakça

- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. (1986). *et-Tarihü's-Sağîr* (1 b., Cilt 1). (M. İ. Zeyd, Dü.) Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. (2001). *et-Târihu'l-Kebîr* (1 b., Cilt 1). (A. A. el-Atâ, Dü.) Beyrut: Dârü'l-Kutub el-İlmiyye.
- Faruqî, İsmâil Râcî ve Louise Lamya el-Fârûkî. (1418 H). *İslam Medeniyeti Atlası*. Riyad: Al-Obeikan.
- Firûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. (2008). *el-Kâmûsü'l-Muhît*, . Kahire: Daru'l-Hadis.
- Haldûn, Abdurrahman. b. (1984). *Kitâbu'l-İber ve Dîvânu'l-Mubtedâ ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve Men 'Asarahum min Ülü's-Sultâni'l-Ekber* (Cilt 1). Tunus: Ed-Dârü't-Tûnisiyye.
- Hüseyin, Ahmed İlyas. (2001). *Tarih Bilimi İçin İslami Bir Kavram Geliştirme* (1 b.). Kuala Lumpur: Uluslararası İslam Üniversitesi.
- Karadâvî, Yusuf. (2002). *Sünnet: Bilgi ve Medeniyet Kaynağı* (3 b.). Kahire.
- Rosenthal, R. (1968). *A History of Muslim Historiography* (2 b.). Leiden.
- Sühâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman. (1986). *El-İ'lân bi't-Tevbîh li-men Zemme't-Târih* (1 b.). (F. Rosenthal, Dü.) Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Tebri, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Târih et-Taberî* (Ürdün: Beytü'l-İfkarü'l-Düveliyye).
- Ubeyd, Ali bin Süleyman. (t.y.). *Kur'ân-ı Kerîm'in Ezberlenmesi ve Yazıya Geçirilmesi* (1. bs.). Medine: Kral Fahd Mushaf Basım Kompleksi.

Osmanlı'da Buhârî'nin Yeri ve Sûfî Tarikatlarla İlişkisi

Zeynep Erçetin Yavuz*

Özet

Bu tebliğde, Osmanlı ilmî ve tasavvufî geleneğinde Buhârî'nin yeri ele alınacaktır. Hadis ilminin Osmanlı'daki konumu ve Sahîhu'l-Buhârî'nin medreselerdeki ders müfredatında oynadığı rol öncelikle ele alınacak, ardından tarikatlar ile Buhârî arasındaki ilişki incelenecektir.

Tasavvuf ehlinin hadis ilmine yaklaşımı, Osmanlı tarikatlarında da güçlü bir şekilde gözlemlenmiştir. Tarikatların zikir, râbîta ve ahlâkî öğretileri hadislerle temellendirilmiş, Buhârî'de geçen bazı hadisler tarikatların meşruiyetini savunmada kullanılmıştır. Meşhur mutasavvıflardan İsmail Hakkı Bursevî ve Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevi gibi isimler, eserlerinde İmam Buhârî'nin Sahîhu'l-Buhârî'sinden alıntılar yaparak tasavvufî öğretilerini desteklemişlerdir. Tekkelerde Buhârî-i Şerîf okunması, hem tarikat mensupları için bir eğitim geleneği olmuş hem de hadis ilminde derinleşmeyi teşvik etmiştir. Bu okumalar, özellikle Ramazan aylarında ve özel günlerde yoğunlaşmış, tekkelerde düzenlenen hadis halkalarında Buhârî'den seçilmiş hadisler şerh edilerek sûfî düşünceyle bağlantısı kurulmuştur.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, Buhârî, tasavvuf, hadis, sûfî.

* Dr., Bağımsız Araştırmacı.

The Place of Bukhari in the Ottoman Empire and His Relationship with Sufi Orders

Zeynep Erçetin Yavuz*

Abstract

This article examines the place of Bukhari in the Ottoman scholarly and sufi tradition. It will first address the status of hadith studies in the Ottoman Empire and the role of Sahih al-Bukhari in the madrasa curriculum, followed by an analysis of the relationship between Sufi orders and al-Bukhari.

The approach of the sufis to the hadith studies was also strongly observed in the Ottoman Sufi orders. The practices of dhikr, rabita, and moral teachings within these orders were grounded in hadith, and certain hadiths from Sahih al-Bukhari were used to defend the legitimacy of Sufi orders. Famous sufis such as Ismail Hakki Bursevi and Ahmed Ziyaeddin Gümüshanevi supported their sufi teachings by quoting from Imam Bukhari's Sahih al-Bukhari in their works. The reading of Sahih al-Bukhari in Sufi lodges became both an educational tradition for members of the orders and a means of deepening their knowledge of hadith. These readings intensified especially during Ramadan and religious occasions and selected hadiths from al-Bukhari were explained in hadith circles organized in the lodges, establishing a connection with Sufi thought.

Keywords: Ottoman, Bukhari, tasawwuf, hadith, sufi.

* PhD, Independent Researcher.

Giriş

İslâm dünyasında sevap kazanma, maddî-manevî sıkıntılardan, hastalık ve belalardan, düşman saldırılarından korunmak ve isteklerin gerçekleşmesini temin etmek için en çok okunan ve hatmedilen hadis kitabının İmam Buhârî'nin *Sahîhu'l-Buhârî*'si olduğu bilinmektedir.¹ Osmanlı toplumunda 3 kitap “şerif” sıfatıyla anılmıştı. *Buhârî-i Şerif*, *Mesnevî-i Şerif*, *Şifâ-i Şerif*. Bu kitaplar Kur'ân-ı Kerîm'i daha iyi anlamaya vesile olmaları dolayısıyla yüksek bir değer görmüştür.²

Osmanlı'da vakıf kurucuları cami, mektep, medrese, tekke, zâviye gibi hayır kurumları kurmakla yetinmemiş; bu kurumlarda belli kitapları okutacak olanlara da maaş bağlanmıştı. Vakfiyelerde kendilerine ücret tahsis edilen meslekler en çok okunan kitaplar hakkında bilgi vermektedir: Mevlidhan, Muhammediyehan, Mesnevihan, Delâil-i Şerifhan, İlmihal Hocası, Şifâ-i Şerif Hocası, Buhârîhan, Müslimhan, Risale-i Birgivî Hocası gibi.³

Osmanlı tarihi incelendiğinde camilerde, medreselerde, tekke ve türbelerde *Sahîhu'l-Buhârî* okunduğuna dair kayıtlar mevcuttur. Osmanlı'da muhtelif mekanlarda *Buhârî-i Şerif* okuyan kimselere ise genel olarak “Buhârîhan” adı verilmişti. *Buhârî* okuyacak kişiler dersiâmlar⁴ arasından seçiliyordu, dersiâmlar öncelikle medreseden mezun olmalı ardından *Buhârî-i Şerif* derslerini okutabilecek yeterliliğe sahip olduklarını bir imtihanla ispat ederek bu göreve layık görülmeliydi. Böylece, *Buhârî* derslerinin ehil kişilerce okutulması sağlanmak istenmiştir.⁵

1 M. Yaşar Kandemir, “Hatim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/469-470.

2 Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları: Tarikatlar, Tekkeler, Şeyhler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 166.

3 M. Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, 125.

4 Dersiâm, medreselerde talebelere ders okutma ve camilerde halka açık ilim meclisleri düzenleme yetkisine sahip müderrislere verilen bir unvandır (Mehmet İpşirli, “Dersiâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/185).

5 Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 43.

1. Padişah Himayesinde Buhârî Okumaları

Osmanlı padişahları *Buhârî-i Şerif*'in okunması için bazı tahsisatlar ayırmışlardı. Bursa'da Sultan Osman, Orhan, I. Murad, I. Bayezid, Çelebi Mehmed ve II. Murad'ın türbelerinde, senede bir defa *Buhârî-i Şerif* okumak üzere 10 dersiâma 750'şer kuruş ödenmesine dair 1855'te bir irade çıkarılmıştı.⁶ *Buhârî* okunması ile ilgili görevlendirme yapan diğer Osmanlı padişahları Fatih Sultan Mehmed (1451-1481), Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566), I. Mahmud (1730-1754), II. Mahmud (1808-1839) ve Abdülmecid (1839-1861)'dir. Görevlendirdikleri toplam kişi sayısı 45'ti. Bunlardan sadece biri Kanûnî'nin kendi camii olan Süleymaniye'de Buhârî'yi okutmakla hususî olarak görevlendirdiği dersiâmdır. Diğer 44 kişiden 26'sı Buhârî okuma işini camide yaparken 18'i türbelerde okumuştur. *Buhârî-i Şerif* eğer türbede okunuyorsa cuma ve salı olmak üzere haftada 2 gün sabahları bizzat gelerek okumaları gerekmekte ve vazifesini aksatan olursa yerlerine başkası görevlendirilmektedir. *Buhârî*'nin camide okunması durumlarında ise camiye göre değişiklik gösteren farklı günler söz konusu olabilmekteydi. Nallı Mescid'de pazartesi ve perşembe, Hırka-i Şerif Camii'nde cuma ve salı sabahları, Ayasofya'da her sabah ve Fatih Camii'nde ise vakit fark etmeksizin ayda bir *Buhârî* hatmi şeklinde okunmaktaydı.⁷ I. Abdülhamid, Buhârî ve Müslim okuyacak 20 öğrenciyi yevmiye olarak 20 akçe verilmesini şart koşmuştu. Mekke'de her gün *Buhârî-i Şerif* okunması için 1826'da irade çıkartılmış ve Seyyid Hüseyin b. Abdurrahman Efendi, yıllık 1.300 kuruş ücret verilmesi karşılığında bu göreve getirilmişti.⁸ Sultan Abdülmecid tarafından yaptırılan Hırka-i Şerif Camii'nde her sene Ramazan ayında *Buhârî-i Şerif* hatmi yapılması bir gelenek haline gelmişti. 29 Ocak 1899 (17 Ramazan 1316) tarihli bir belgede, hangi gün Buhârî hatmine başlanacağına dair

6 Salih Karacabey, "Hadis Öğretiminde Medrese ve Dâru'l-Hadislerin Yeri", *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Darü'l-Hadisler Uluslararası Katılımlı Sempozyum* 30 Nisan-1 Mayıs 2011, 224-225.

7 Nesimi Yazıcı, "Osmanlı Dini Hayatından Bir Kesit: Buhari Hatmi", *Türk Yurdu*, c. 19-20, sy. 148-149 (Aralık 1999-Ocak 2000): 350.

8 Karacabey, "Hadis Öğretiminde Medrese ve Dâru'l-Hadislerin Yeri", 225.

padişah iradesi çıkması halinde ona göre hareket edileceği, Evkâf-ı Hümâyun Nâzırı Abdullah Galib Paşa tarafından arz edilmişti.⁹

Buhârî-i Şerif okutulması uygulamasının Sultan II. Abdülhamid döneminde de sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. II. Abdülhamid döneminde Mâbeyn-i Hümâyun'da her ay *Sahîhu'l-Buhârî* okunarak hatmedildiği ve bu uygulamanın padişahın iradesiyle gerçekleştiği döneme ait arşiv belgelerinde açıkça belirtilmektedir. 1900 yılı mart ayında da padişahın huzurunda hatmin tamamlanmasına muvaffak olduğu hususunda padişahın kâtiplerinden Ali el-Bağdadî'nin arzı bulunmaktadır.¹⁰ Sarayda düzenli olarak gerçekleştirilen bu tür okumaların padişahın doğrudan isteği ve himayesiyle sürdürülmesi hem mânevî hem de siyasî açıdan önemlidir. Bu uygulama, II. Abdülhamid'in hadis ilmine ve özellikle *Sahîhu'l-Buhârî*'ye verdiği önemin yanı sıra Hz. Peygamber'e duyduğu derin muhabbetin de bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

Sahîhu'l-Buhârî okunan mekanlardan biri de Topkapı Sarayı'nda yer alan Hırka-i Saadet Dairesi'ydi. 1852 (1268) yılında Hırka-i Saadet Dairesi'nde *Buhârî* okuyan Nazillili Mehmed Efendi vefat ederek yerine Nevşehirî Müftizade Ahmed Hazım Efendi görevlendirilmişti.¹¹

Topkapı Sarayı arşivinde yer alan bir belgeye göre Duahane'de *Sahîhu'l-Buhârî* okuyan kimseler her hatim ettiğinde Şeyhülislam huzurunda duası yapıldığı belirtilmiş ve Şeyhülislam Efendi, kıraati yapanlar için padişahattan atıyye talebinde bulunmuştur.¹² Bu uygulama, Buhârî kıraatine verilen önemi göstermesi açısından dikkat çekici bir örnektir.

2. Türbe, Medrese, Kütüphaneler ve Dârülhadislerde Buhârî Okumaları

Türbelerde *Buhârî -i Şerif* okunduğuna dair çeşitli kayıtlar bulunmaktadır. Eyüp Sultan'da Hazreti Halid Türbesi *Buhârî-i Şerif* okunan mekanlardan biriydi. İlk

9 BOA, Y.MTV, 186/42, 17 Ramazan 1316/29 Ocak 1899.

10 BOA, Y.PRK.SGE, 8/107, 28 Zilkade 1317/30 Mart 1900.

11 M.C. Altuntaş, "Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık", 117-118; BOA, A.MKT.NZD, 57/62, lef 1.

12 BOA, TSMA.e, 310/33.

intisabı Hacı Feyzullah Efendi'den olan ardından Fahreddin Dede'den başına sikke giyen Hoca Osman Hilmi Efendi, Hazreti Halid Türbesi'nde türbedarlık ve Kalenderhane Mektebi'nde başmuallimlik yapmaktaydı. Hazreti Halid Türbesi'nde Buhârî-i Şerîf mukarrirliği vazifesini yürütmekteydi.¹³ *Buhârî-i Şerîf* bu türbede her sabah okunmaktaydı.¹⁴

Sultan Mahmud Türbesi'nde *Buhârî-i Şerîf* okunduğu¹⁵ Yavuz Sultan Selim Camii Külliyesi içinde yer alan Sultan Abdülmecid Türbesi'nde salı günleri sabah namazından sonra *Şifâ-i Şerîf*, cuma günleri sabah namazından sonra *Buhârî-i Şerîf* okunduğu kaydedilmiştir.¹⁶

Osmanlı medreselerinde Buhârî'nin hadis kitabının okutulduğuna dair çok sayıda kayıt bulunmaktadır. Gelibolulu Mustafa Âlî'nin (ö. 1008/1600) aktardığına göre Sahn medreselerinde ders kitapları olarak fıkıhtan *el-Hidâye*, usûl-i fıkıhtan *Şerh-i Adud* ve *Telvîh*, hadisten Buhârî'nin *Sahîh*'i okutulmaktaydı.¹⁷ 16. yüzyıl âlimlerinden Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) Osmanlı medreselerinde hadis kitaplarından *Sahîhu'l-Buhârî*'yi de okuttuğu anlaşılmaktadır.¹⁸ Yine terekeler incelendiği zaman sıklıkla rastlanan eserlerden biri Buhârî'nin hadis kitabıydı.¹⁹

1740-41 yılında Ayasofya Camii bitişiğinde 4.000 cilt kitap içeren bir kütüphane açılır. Her gün kuşluk vaktinde kütüphanede 10 kişi *Buhârî-i Şerîf* kıraat eder ve

13 Mustafa Koç, *Fatih-Revnakoğlu'nun İstanbul'u (İstanbul'un İç Tarihi)* (İstanbul: Fatih Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), 3/1065.

14 Koç, *Fatih-Revnakoğlu'nun İstanbul'u*, 3/1083.

15 Koç, *Fatih-Revnakoğlu'nun İstanbul'u*, 2/613.

16 Koç, *Fatih-Revnakoğlu'nun İstanbul'u*, 1/324.

17 Bilgin Aydın-İsmail E. Erünsal, "Tereke Kayıtlarına Gore Osmanlı Medrese Talebelerinin Okuduğu

Kitaplar (XVII-XX. Yüzyıllar)", *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*, İstanbul, 2019, 93-120.

18 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 39-43; Suat Donuk, "Nev'izade Atâyî'nin Zeyl-i Şakâik'ına Göre 16. ve 17. Yüzyıllarda İstanbul Medreseleri", *Osmanlı Medreseleri, Eğitim, Yönetim, Finans*, haz. Fuat Aydın, Mahmut Cengiz, Kübra Cevherli, Yunus Kaymaz (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Mahya Yayınları, 2019), 470-472.

19 Şüheda Tokat, *XVII. Yüzyılda Eyüp Kazasında Kitap Kültürü (Tereke Kayıtlarına Göre)* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 77.

her ayın ilk günü bir Buhârî hatmi yapılırdı. Bu kütüphanede, çarşamba günü kuşluk vaktinde tefsir, perşembe günü hadis dersleri icra edilirdi. İlk Buhârî hatmi tamamlandığında padişahın da katıldığı merasimin kapanış konuşması ve duasını Ayasofya Şeyhi Çelebi Efendi yapmıştı.²⁰ Kütüphanede Buhârî okunmasına taşradan bir örnek de Derviş Mehmed Paşa'nın Burdur'daki kütüphanesidir. 1818 tarihli vakfiyesine göre hâfız-ı kütüpler her gün kütüphanede Buhârî okuyacaklar ve kütüphanede yapılacak hatm-i hâceye katılacaklardı.²¹

Özellikle hadis okunması için inşa edilen mekanlara dârülhadis denmektedir. Osmanlı döneminde çok sayıda dârülhadis yaptırılmıştı; ilk dârülhadisin I. Murad devrinde (1360-1389) İznik'te inşa edildiği kaydedilmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın yaptırdığı Süleymaniye Külliyesi içinde yer alan Süleymaniye Dârülhadisi, Çorlulu Ali Paşa Dârülhadisi (1121/1709) ve Nevşehirli Damad İbrahim Paşa Dârülhadisi (1132/1720) öne çıkan bazı dârülhadislerdi. Dârülhadislerde de sahih hadis kitaplarından biri olarak kabul edilen *Buhârî-i Şerif*'in de aralarında bulunduğu çeşitli hadis kitaplarının okutulduğu bilinmektedir.²²

3. Tarikat ve Tekkelerde Buhârî Okumaları

Osmanlı toplumunda tarikatlar, mensuplarına manevî bir rehberlik sunarken; tekkeler bu rehberliğin somutlaştığı, bireylerin sosyalleştiği ve kültürel etkileşimin yaşandığı mekânlar olarak öne çıkmıştır. Tekkeler hem şehir hayatının içinde hem de kırsal alanlarda çeşitli işlevler üstlenmiş, sûfî eğitim ve ibadet mekânları olmanın ötesinde sosyal dayanışma merkezleri, ilmî çalışmaların yürütüldüğü yerler ve Osmanlı devlet adamları ile halk arasında bir köprü vazifesi görmüştü. Özellikle hadis ilmine verilen önem doğrultusunda, birçok tekkede *Sahîhu'l-Buhârî*

20 Mustafa Özsaray, 19. Yüzyıl Arşiv Belgeleri Işığında Osmanlı'da Devlet-Tekke İlişkileri (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 146.

21 Gönül Gülşen Türk, *Tasavvuf Kültüründe Derviş-Kitap Münasebeti ve Tekke Kütüphaneleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 43.

22 Ali Yardım, "Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar'da Dârülhadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/530-532; Mehdin Çiftçi, *Süleymaniye Dârülhadisi (XVI-XVII. Asırlar)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 22-28.

okunması bir gelenek halini almış, bu okumalar sûfiler için manevi bir disiplin olduğu kadar, hadis ilminin yaygınlaşmasına da katkı sağlamıştı. Tarikat mensupları, Buhârî okumalarını hem bireysel maneviyatlarını güçlendirmek hem de hadis bilgisini derinleştirmek amacıyla düzenli olarak sürdürmüş, bu okumalar zamanla tekke kültürünün önemli bir parçası haline gelmişti.

Taşköprülüzâde'nin *Şakâ'ik-i Nu'maniyye* adlı eserinde II. Bayezid, I. Selim (Yavuz Sultan Selim) ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemlerinde yaşamış ünlü bir Osmanlı âlimi olan Molla Lûtfî'nin (ö. 900/1495) ikindiye kadar medresede ders verdiği ardından Zeyniyye tarikatına ait Vefa Zâviyesi'nde akşama kadar *Sahîhu'l-Buhârî* dersleri verdiği aktarılmaktadır.²³

Halvetî şeyhlerinden Şeyh Abdullah Hilmi Efendi (ö. 1167/1754), 1735-36'da saray hocalığına tayin edilmiş, sarayda verdiği Buhârî dersinin hatim duasına Sultan I. Mahmud da katılmıştı. Saray hocalığına tayinden sonra başladığı Buhârî'ye şerh yazma işini 28 senede tamamlamıştı. 30 ciltten oluşan eseri padişaha takdim ettiğinde 1.000 altın, bir kat elbise (*libas-ı fâhir*) ve bir samur kürk hediye edilmişti. Bu eseri Fatih Kütüphanesi'ne koydukları zaman da taltif edilmişti.²⁴

Osmanlı'da yine birçok âlim ve şeyh efendinin tekke ve medreselerde hadis dersi okuttuğu bilinmektedir. Ünlü Celvetî şeyhlerinden İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1725) çok sayıda eser vermiş velûd bir mutasavvıftı. *Ruhû'l-Beyân*, *Ruhû'l-Mesnevî*, *Ferâhu'r-Ruh* gibi eserlerinde sahih hadis kitaplarından başlıca Buhârî ve Müsned'den yararlanmıştı.²⁵

Nakşibendî tarikatının Müceddidiyye koluna ait tekkelerden Eyüp Nişanca'da yer alan Murad Buhârî Tekkesi'nde *Buhârî-i Şerif* okunduğuna dair arşiv belgeleri bulunmaktadır. Hadis ilmiyle de meşgul olan Şeyh Murad-ı Buhârî, dergâhta en güvenilir hadis kaynaklarından biri kabul edilen *Sahîhu'l-Buhârî*'yi ders olarak

23 İbrahim b. Ahmed el-Amâsî, *Tercüme-i Şakâ'ik-i Nu'maniyye: Amâsî'nin Şakâ'ik Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 394.

24 Özсарay, 19. Yüzyıl Arşiv Belgeleri Işığında, 146.

25 İsmail Güleç, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhû'l-Mesnevî'sinde Geçen Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme", *Mevlâna Araştırmaları Dergisi*, 1, (2007), 141.

okutmuştu. Tekke vakfiyesinde, tekkede şeyh olan kişinin hatm-i hâcegân yaptırmayı ve *Sahîhu'l-Buhârî* dersi vermesi şartı yer almaktaydı.²⁶

26 Nisan 1753 (22 Cemaziyelahir 1166) tarihli bir beratla Eyüp Sultan'da Şeyh Murad Efendi Türbesi yanındaki Nakşibendî-Müceddidî Tekkesi'ne *Buhârî-i Şerif* dersiâmı olarak Şeyh Mehmed b. Şeyh Murad Efendi tayin edilmişti.²⁷ Bu görev, Mehmed Efendi'nin vefatından sonra 16 Aralık 1755'te (12 Rebiülevvel 1169) oğlu Şeyh Ali Efendi'ye verilmişti. 1849 tarihli belgede Murad Buhârî Tekkesi'nde günlük 10 akçe karşılığında *Buhârî-i Şerif* tedrisinin yapılmasının, dergâhta şeyh olacak kimseler için vakfiye şartı olarak belirlendiği ifade edilmektedir. Ardından bu görevi şartlara aykırı şekilde berat çıkartarak üzerine aldığı belirtilen Şeyh Arif Efendi, şer'î makama şikâyet edilmiş ve gerekli işlemlerin yapılması istenmişti.²⁸ Bu örnekten de anlaşıldığı üzere, *Sahîhu'l-Buhârî*'nin okutulması için tekkelerde özel görevlendirmeler yapılmış, bu derslerin icrası hem vakfiye şartı hem de resmî atamalarla güvence altına alınmıştı.

Nakşibendi havzası denilebilecek Eyüp Sultan'da yer alan Kadiriye ve ardından Nakşibendi tarikatına intikal eden Hatuniye Tekkesi'nde 1840 yılında postnişin olan Hoca Hasan Hüsameddin Efendi (ö. 1864) cuma namazı sonrası Mesnevî, salı geceleri *Buhârî-i Şerif*, çarşamba ve perşembe akşamları Kur'ân tefsiri dersi veriyordu.²⁹ Hüsameddin Efendi'nin ancak 15 cüzünü tamamlayabildiği Arapça *Sahîhu'l-Buhârî* şerhi günümüze ulaşmamıştır.³⁰

Sadrazam Mustafa Paşa Tekkesi ise Eyüp'te birçok Nakşibendi tekkesine yakın bir konumda inşa edilmişti. Özellikle, Murad Buhârî Tekkesi'ne çok yakın konumda olan ve 12 Mart 1753'te inşa edilmeye başlanıp 107 gün sonra bitirilen Mustafa

26 Ahmet Semih Torun, "Eyüp'ün Güzel Bir Köşesi Şeyh Murad-ı Buhârî Tekkesi", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu XI Tebliğler*, 21-22 Mayıs 2010, İstanbul, Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2012, 70.

27 BOA, C.MF, 56/2758.

28 BOA, C.EV, 646/32566.

29 Mehmed Akif Köseoğlu, *İstanbul'un 100 Tekkesi* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2016), 89.

30 Hür Mahmut Yücer, "Hoca Hüsâmeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları (gözden geçirilmiş 2. basım), EK-1/561).

Paşa Tekkesi'nin ilk şeyhinin Şeyh Muradzâde Ali Efendi (ö. 1755) olduğu kaydedilmiştir. Şeyh Muradzâde Ali Efendi'nin Eyüp Nişanca'da yer alan kendi adıyla anılan tekkesinde faaliyet gösteren Şeyh Murad-ı Buhârî'nin oğlu veya torunu olduğu düşünülmektedir.³¹

25 Kasım 1755 (20 Safer 1169) tarihli bir belgede Seyyid Şeyh Ali Murad en-Nakşibendi, Galata "Kurşunlu Mahzen" yakınında Sadrazam Mustafa Paşa'nın ihya ettiği bir Nakşibendi zâviyesinde günlük 80 akçe maaşla seccade-nişânlık, günlük 20 akçe ile hatm-i hâcegân yapma ve günlük 10 akçe ile *Buhârî-i Şerif* dersi verme görevlerinin 3 ayrı beratla babası Şeyh Mehmed'e tevcih edildiğini belirtmişti. Babası vefat ettiğinden, Seyyid Şeyh Ali Murad en-Nakşibendi, vakfiyede bu görevlerin evladına, nesilden nesile geçmesi şart koşulduğundan, babasının halefî olarak kendisine ihsan edilmesini ve yeni bir berat verilmesini talep etmişti.³²

Nakşibendi tarikatında *Sahîhu'l-Buhârî* okumasına özel bir önem verilmekteydi. Nakşibendiyye'nin Halidiyye kolunun kurucusu olan Mevlâna Halid-i Bağdadî'nin (ö. 1827) Şam'ın meşhur hadis âlimi Şeyh Muhammed el-Küzberî (ö.1221/1806) ve Küzberî'nin talebelerinden hadis dersi tedris ederek icazet aldığı ve Süleymaniye ve Şam'da hadis dersleri ve Buhârî sohbetleri yaptığı bilinmektedir.³³ Nakşibendiyye'nin Halidiyye koluna ait çeşitli tekkelerde Buhârî okunduğuna dair kayıtlar mevcuttur. Bu bağlamda, Halidî şeyhi Muhammed b. Muhammed el-Hânî'nin Şam'ın ünlü muhaddisi olan Abdurrahman Küzberî'den 18 Eylül 1846'da (27 Ramazan 1262) *Sahîhu'l-Buhârî* dersleriyle ilgili icazet aldığı belirtilmiştir.³⁴ Muhammed b. Muhammed el-Hânî'nin 1878 yılında salı ve cuma sabahları hadis okumaya başladığı, kendi mescidinde Kastallânî'nin şerhi ile *Sahîhu'l-Buhârî*'yi

31 Baha Tanman, "Mustafa Paşa Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (Ankara: Kültür Bakanlığı ve İstanbul: Tarih Vakfı, 1993), 5/564.

32 BOA, AE.SOSM.III, 90/6914, 20 Safer 1169/25 Kasım 1755.

33 Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 86, 89.

34 Abdülmecîd Hânî, *Hadâiku'l-Verdiyye [Nakşi Şeyhleri]*, çev. Mehmet Emin Fidan (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011), 905.

iki kere okuduğu, yatsıdan sonra bir kere de evinde okuyarak tamamladığı ve onu dinlemek için büyük bir cemaatin toplandığı kaydedilmiştir.³⁵

Halidî tekkelerinden biri olan ve Bâbîâli karşısında mühim bir konumda yer alan Gümüşhanevî Tekkesi'nde postnişin olan Şeyh Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî hadis ilmine derin vukûfiyetiyle tanınmıştı. *Râmûzü'l-ehâdis* adlı eserinde Buhârî ve Müslim'den 284, Buhârî ve Tirmizî'den 17, Buhârî ve Nesai'den 9 hadis bulunmaktadır.³⁶ Şeyh Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî'ye intisap ederek ondan Gümüşhanevî Dergâhı'nda tefsir, hadis, fıkıh icazeti alan ve halife tayin edilen Ömer Ziyâeddin Dağıstânî de önemli bir hadis âlimiydi. Hocasının kendisine “Hafız Ömer” hitabı üzerine çalışarak altı ayda Kur'ân-ı Kerîm hıfzını tamamlamıştı. Buhârî başta olmak üzere diğer bazı hadis kitaplarını da hıfzetmişti. 1920'de Süleymaniye Medresesi'nde hadis müderrisliğine tayin edilen Dağıstânî, bu görevin bir nişanesi olarak *Zübdetü'l-Buhârî* ve *Zübdetü'l- Buhârî Tercümesi* isimli eserlerini neşretmişti.³⁷ *Zübdetü'l- Buhârî*, *Sahîhu'l-Buhârî*'nin muhtasarı yani kısaltılmış bir versiyonudur. *Buhârî-i Şerîf* cüzlerinin, *Zübdetü'l- Buhârî* gibi eserlerin ayrıca taşradaki tekke ve medreselere gönderildiğine dair bilgiler de mevcuttur. Bu da Halidî-Ziyâî geleneğinin hadis ilmiyle ilişkisini, bu geleneğin temsilcilerinin ilim ve irşadı birlikte yürütme anlayışını, tekkelerin ilmî fonksiyonunu ve özellikle de taşraya yönelik ilim ve irşad stratejilerini ortaya koyar.

Nakşî-Halidî ve Mevlevî tarikatlarına müntesip Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî Efendi (ö. 1900) de 1847'de dersiâm olarak tayin edildiği Edirne'de Eskicami'de 20 yıl boyunca *Envarü't-Tenzîl*, *Şifâ-i Şerîf*, *Sahîhu'l-Buhârî*, *Mesnevî* ve *Kaşidetü'l-Bürde* okutmuştu.³⁸

35 Hânî, *Hadâiku'l-Verdiyye*, 928.

36 Rukiye Aydoğdu, 19. Yy. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi -Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî Özelinde-* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 82.

37 Aydoğdu, 19. Yy. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi*, 54.

38 Mustafa İsmet Uzun, “Fevzi Efendi, Edirne Müftüsü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/506-507; Ömer Yılmaz, *Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî Efendi: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2022), 85.

Fatih Koska'da bulunan Saa'diyye'den Abdüsselam (Koğacı) Tekkesi'nde postnişin olan Yusuf Zahir Hasırcıoğlu (ö. 1300/1883) eski Tunus Kadısı Şeyh İsmail Zebihî'den *Buhârî-i Şerif* kıraati için icazet almıştı, ancak tekkede Buhârî okuttuğuna dair bilgi bulunamamıştır.³⁹

Fatih Çarşamba'da Lokmacı Tekkesi olarak da anılan Halvetî-Şabanî tekkesinde sırasıyla Kuşadalı İbrahim Efendi'nin halifelerinden Keçeci eş-Şeyh Hafız Ali Efendi (ö. 1272/1856), Şeyh Hafız Mehmed el-Kırımî (ö. 1273/1857), Şeyh Ahmed İzzet Efendi (1292/1875), oğlu Şeyh Hayri Bey (ö. 1311/1893) ve Şeyh Mehmed Tevfik Bey şeyhlik yapmıştı.⁴⁰ Bu tekkede her yıl *Buhârî-i Şerif* hatmedildiği kaydedilmiştir.⁴¹

Sadece İstanbul'da değil Anadolu'daki çeşitli şehirlerde medrese ve tekkelerde *Buhârî-i Şerif* okunmaktaydı. Konya'nın Dâru'l-Fünûn'u haline gelmiş ve rağbet edilen bir medresesi olan Ziyaiyye Medresesi'nde müderrislik yapan Kadınhanlı Arıcızâde Hüseyin Feyzi Efendi 1883'te 90 talebeye *Buhârî-i Şerif* dersi vermişti. Ertesi yıl yine aynı sayıda talebeye *Buhârî-i Şerif* ve başka dersler vermişti.⁴² Bursa Emir Sultan Dergâhı'na da 1823-24 (1239) yılında hadis kitabı *Sahîhu'l-Buhârî*'nin 5 cildinin Hatice Hatun tarafından vakfedildiği kaydedilmiştir.⁴³ Osmanlı tarihinde daha pek çok *Sahîhu'l-Buhârî* okunan medrese ve tekkenin var olduğu bilinmekle beraber bu makalede yalnızca bu örneklerle iktifa edilecektir.

4. Buhârî-i Şerif'in Hususî Olarak Okunduğu Zamanlar

Osmanlı döneminde *Buhârî-i Şerif* kıraatlerinin genellikle üç ayların başında başlatılıp yine üç aylar içinde Ramazan ayında tamamlanması yerleşik bir

39 İST.MFT.MSH d. 1740, s. 94; d. 1741, s. 99, 108.

40 Tabibzâde Mehmed Şükrî, *İstanbul Hankâhları Meşâyihî*, İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. K. 75, 36b; Tabibzâde Derviş Mehmed Şükrî İbn İsmâil, *İstanbul Hankâhları Meşâyihî* = *Sheikhs of the Istanbul Chapter Houses*, haz. Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin, Turgut Kut (Cambridge: Harvard University, 1995), 59.

41 Tarihi Yarımada (TY), "Ahmet İzzet Efendi Tekkesi Türbesi" (Erişim 27 Ağustos 2025).

42 Ahmet Turan Arslan, *Son Devir Huzur Hocalarından Beyşehirli Ahmed Nûri Efendi* (İstanbul: Alemdar Ofset, 2008), 33-34.

43 Nilüfer Ateş, "Bursa'da Bir Dergâh Kütüphanesi: Emir Buhârî Dergâhı Kitaplığı", *İstem*, 18/35 (2020), 47.

uygulama olarak dikkat çeker. Hatim sonlarında düzenlenen merasimler ise yalnızca dinî bir ritüel olmakla kalmaz; devlet erkânı, ulemâ ve halkın da iştirak ettiği bu törenler, Buhârî kıraatinin toplumun farklı katmanlarında karşılık bulduğunu ve geniş bir sosyal meşruiyet kazandığını göstermektedir.⁴⁴

Osmanlı Devleti, savaş esnasında askerin şevkini artırmak için bazı yöntemler kullanmaktaydı. *Buhârî-i Şerif* ve *Şifâ-i Şerif* gibi dinî eserlerin savaş sırasında okutulması da bu yöntemlerden biriydi.⁴⁵ 5 Şubat 1789 (9 Cemaziyelevvel 1203) tarihli belgeye göre Edirne Kadısı Abdullah, ordunun sefer zamanlarında Haremeyn, Mescid-i Aksa gibi meşhur beldelerde ordunun muzafferiyeti ve düşmanın yenilmesi için ulemânın meclis akdetmeleri ve Buhârî hatimlerine devam edilmesi fermanı gereğince bunun olumlu neticelerinin görüldüğünü belirtmişti. Bu kapsamda, Edirne’de bulunan mabetlerde müderrislerin ve âlimlerin bir araya gelerek Buhârî hatmine başladıkları bilgisi paylaşılmıştı.⁴⁶ Osmanlı Devleti’nde merkezî hükûmetin, tekkelerde icra edilen zikirler ve evrâd u ezkâr ile ilgili şer-i şerife aykırı olmaması kaydıyla müdahale etmediği görülmektedir. Sadece savaş gibi özel durumlarda; devletin bekası, sultanın muzafferiyeti, düşmanın defedilmesi ve kurtuluşa manevi destek amacıyla Kur’ân-ı Kerîm, *Buhârî-i Şerif* ve *Şifâ-i Şerif*’in meşayih ve hocalar tarafından sıbyan mekteplerinde ve ayrıca dervişâna okutulması talebiyle vilayetlere tebligat gönderildiği bilinmektedir.⁴⁷

Sultan III. Selim döneminde gerek Rusya gerek Fransa ile yapılan savaşlarda Buhârî kıraat edildiğine dair birçok belge mevcuttur. Bunun yanı sıra, savaş esnasında ordunun içinde de Buhârî okumaları yapılmaktaydı. Sefer esnasında gerçekleştirilen Buhârî hatimlerinin, orduyla birlikte sefere götürülen livâ-i şerîfin (sancak-ı şerîfin) muhafaza edildiği özel mekânda icra edildiği ifade edilmektedir.⁴⁸

44 Mustafa Celil Altuntaş, “Osmanlı Döneminde Buhârîhânîlik Geleneğinin Başlaması ve Osmanlı Hadîşçiliğine Etkisi”, *Sahîh-i Buhârî Geleneksel ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. Serdar Demirel, Hamzeh al-Bakri, Ahmad Snobar (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020), 196.

45 BOA, A.MKT.MHM, 112/89.

46 Özсарay, *19. Yüzyıl Arşiv Belgeleri Işığında*, 195; BOA, C.AS, 963/41917.

47 BOA, A.MKT.UM, 1544/75.

48 Altuntaş, “Osmanlı Döneminde Buhârîhânîlik Geleneğinin Başlaması”, 198; BOA, C.AS, 314/12951.

Sultan II. Mahmud'un Ramazan ayında bir gün halkın arasına karışarak Bayezid Camii'nde *Şifâ-i Şerif* okuyan Sivas'ın Halvetî şeyhlerinden Seyyid Muhyiddin Efendi'den ders dinlediği ardından şeyhe her sene Sivas Meydan Camii'nde *Buhârî-i Şerif* okutması için tahsisat verdiği kaydedilmiştir.⁴⁹

27 Şubat 1813 (25 Safer 1228) tarihli hatt-ı hümayunda Dağıstan'dan Şam'a hicret eden ve Emeviyye Camii'nde Yahya (a.s)'ın karşısında her gün ilimle, kitap yazmakla ve özellikle *Buhârî-i Şerif* tedrisiyle meşgul olduğu ve daima devletin devamı için dua ettiği belirtilen Şeyh Yunus Dağıstanî Efendi'ye Şam malından günlük 60 akçe verilmesi emredilmişti.⁵⁰ Bu da şeyhlerin yaptığı ilmî faaliyetlerin devlet tarafından memnuniyetle karşılandığını ve özellikle hadis tedrisi gibi dinî ilimlere dair çabaların desteklenmeye değer bulunduğunu göstermektedir.

Şeyhler çeşitli vesilelerle tekkelerde dua ve zikir cemiyetleri düzenleyerek mânevî yönden insanlara metanet sağlamış oluyorlardı. Ayşe Osmanoglu'nun aktardığına göre memlekette bir hastalık, sıkıntı baş gösterdiğinde Şâzelî Şeyhi Şeyh Zafir Efendi'nin tekkesinde (Ertugrul Tekkesi) *Buhârî-i Şerif* ve *Hizbü'l-bahr* okunurdu. Bu dualara zaman zaman padişahın da katıldığı olurdu. Sıkıntının umumî hal aldığı durumlarda ise İslâm aleminin farklı bölgelerindeki tekkelerle irtibata geçilerek İslâm askerlerinin muzaffer olmaları için dua edilmesi, Buhârî ve *Hizbü'l-bahr* okunması istenirdi.⁵¹

5. Meclis-i Meşâyih ve Sahîhu'l-Buhârî Okumaları

1866 yılında Şeyhülislamlık'a bağlı olarak kurulan Meclis-i Meşâyih ile devletin ve Şeyhülislamlığın tekkeler ve şeyhler üzerindeki yönetim ve denetim mekanizması kurumsallaşmıştı. Meclis-i Meşayih Nizamnâmesine göre tekkelere ait cihetlerin ve şeyhlere verilen vazifelerin eksiksiz ve zamanında verilmesine, ehil

49 Muharrem Varol, *Islahat Siyaset Tarikat: Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866)* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 197.

50 Özсарay, *19. Yüzyıl Arşiv Belgeleri Işığında*, 233; BOA, C.EV, 4/151, lef 4.

51 Özсарay, *19. Yüzyıl Arşiv Belgeleri Işığında*, 431-432; Ayşe Osmanoglu, *Babam Sultan Abdülhamid* (İstanbul: Timaş Yayınları, 19. Basım, 2023), 28.

olmayan kimseler tarafından ele geçirildiğinde denetim yapılarak hak sahibi olanlara verilmesine çalışılmıştı.⁵²

Meclis-i Meşâiyih'in 1870 (1287) Nizamnâmesiyle küçük yaştaki erkek evlada daha önce tevcihat yapılmazken, 1873 Nizamnâmesi ile niyabeten tevcih yapılabilmesine imkân tanınmıştı. Ancak bu uygulama birtakım koşullara bağlanmıştı. Şayet yaşça küçük bir çocuğa cihet tevcih edilecekse, öncelikle bu görevi hakkıyla yürütebilecek ve ona 20 yaşına erişinceye dek vekil olabilecek birinin bulunması gerekmektedir. Niyabeten tevcihlerde vekalet ehil birinin getirilmesi şart koşulmaktaydı ve bu özelliklere haiz biri bulunmazsa tevcihin gerçekleştirilemeyeceği kararlaştırılmıştı. İstanbul'da bulunan ve özel bir ilim gerektiren Buhârî ve Şifâ-i Şerif ve Dersiye cihetleri de düzenlemenin kapsamı dışında bırakılmış; ilmî yetkinlik vakıf şartının önüne geçmişti. Zira bu konuda yaşanabilecek yetersizlik ve zafiyet, vakfiyelerde hedeflenen manevî ve ilmî gayeye zarar verebileceği için bu şekilde muhtemel eksikliğin önüne geçilmesi amaçlanmıştır.⁵³

Tekke ve zâviyelerde şeyhlik görevine getirilecek kişilerin seçiminde uygulanacak sınav şekilleri ile tayinleriyle ilgili şu madde konumuz bağlamında dikkat çekicidir: Sınavda şeyh adayından, belirli bir metni Arapça dilbilgisi kurallarına uygun biçimde harekelemesi ve tercüme etmesi beklenmekteydi. Bu amaçla kullanılacak metin, 10 satırdan az olmamak şartıyla “Halebî” adlı fıkıh kitabından seçilirdi. Ayrıca itikad, ibadet ve tasavvufa dair her biri üçer sorudan oluşan toplam 9 soru yöneltilirdi. Eğer tekkenin özel vazifeleri arasında kârilik, Buhârîhanlık ya da Mesnevîhanlık gibi cihetler bulunuyorsa, bunlara ilişkin ikişer soru da sınav kapsamına dahil edilirdi.⁵⁴

Öte yandan Meclis-i Meşâiyih, tekkelerde gerçekleştirilen zikir uygulamaları ile evrâd u ezkâr içeriğine, şer'i-şerife aykırı olmadığı müddetçe müdahale etmemeyi

52 Meliha Aydın, *Meclis-i Meşâiyih: Birimler, İşleyiş ve Kararlar (1879-1909)* (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 7-8.

53 Aydın, *Meclis-i Meşâiyih: Birimler, İşleyiş ve Kararlar*, 230-231.

54 Aydın, *Meclis-i Meşâiyih: Birimler, İşleyiş ve Kararlar*, 226-227.

tercih etmişti. Ancak istisnai durumlarda, örneğin savaş zamanlarında, devletin bekasını temin, padişahın zaferi ve düşmanın bertaraf edilmesi gibi gayelerle manevî destek sağlamak adına bazı taleplerde bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda, Kur'ân-ı Kerîm, *Buhârî-i Şerif* ve *Şifâ-i Şerif*'in meşâyih ve hocalar tarafından sıbyan mekteplerinde ve tekke mensuplarına okutulması yönünde vilayetlere resmî yazılar gönderilmiş ve bu uygulama devlet tarafından teşvik edilmişti.⁵⁵

Sonuç

Osmanlı tarihi incelendiğinde cami, medrese, tekke, türbe, dârülhadis ve kütüphane gibi mekânlarda hadis literatürünün en muteber eserlerinden biri olarak bilinen *Sahîhu'l-Buhârî*'nin düzenli bir şekilde okunduğu görülmektedir. Osmanlı tasavvuf geleneğinde ise *Sahîhu'l-Buhârî*, sadece bir hadis kaynağı değil, aynı zamanda ilim ve irşad faaliyetlerinin merkezinde yer alan temel bir eser konumundadır. Nakşibendî, Halvetî, Cerrahî ve diğer pek çok farklı tarikata ait tekkelerde Buhârî okumaları düzenli bir şekilde icra edilmiş; bu okumalar kimi zaman vakfiye şartlarına da konu edilmiştir. Devletin bu faaliyetleri teşvik ettiği, özellikle savaş ve kriz dönemlerinde tekkelerde Buhârî kıraatine özel önem verildiği görülmektedir. Bu örnekler, Osmanlı'da tekkelerin yalnızca birer zikir ve riyazet mekânı değil, aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm ve hadis başta olmak üzere dinî ilimlerin tedris edildiği mühim ilmî kurumlar olduğunu göstermektedir.

Buhârî'nin çeşitli mekânlarda okutulması, hadis ilminde derinleşmenin ve ilmî liyakat kazanmanın önemli bir göstergesi kabul edilmiş; bu sebeple Buhârî okutacak kişilerin özenle seçildiği, padişah fermanlarıyla desteklenip maaşlarla teşvik edildiği bilinmektedir. Camilerde, türbelerde, tekkelerde özellikle Ramazan aylarında yapılan Buhârî hatimleri, halkın da bu ilmî geleneğe katılmasını sağlamıştır. Sarayda, Hırka-i Saadet Dairesi ve Mâbeyn-i Hümayun'da

55 Aydınlı, Meclis-i Meşâyih: Birimler, İşleyiş ve Kararlar, 367.

gerçekleştirilen Buhârî okumaları ise bu geleneğin yalnızca ilmî değil, aynı zamanda siyasî ve manevî boyutlar taşıdığını ortaya koymaktadır.

Kaynakça

1. Arşiv Belgeleri

BOA, AE.SOSM.III, 90/6914.

BOA, A.MKT.MHM, 112/89.

BOA, A.MKT.NZD, 57/62, lef 1.

BOA, TSMA.e, 310/33.

BOA, C.AS, 314/12951.

BOA, C.MF, 56/2758.

BOA, C.EV, 4/151, lef 4.

BOA, C.EV, 646/32566.

BOA, Y.MTV, 186/42.

BOA, Y.PRK.SGE, 8/107.

İST.MFT.MSH d. 1740 s. 94; d. 1741 s. 99, 108.

2. Kaynak Eserler ve İncelemeler

Altuntaş, Mustafa Celil. “Osmanlı Döneminde Buhârîhânlık Geleneğinin Başlaması ve Osmanlı Hadisçiliğine Etkisi”. *Sahîh-i Buhârî Geleneksel ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. Serdar Demirel, Hamzeh al-Bakri, Ahmad Snobar. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020, 185-205.

Altuntaş, Mustafa Celil. *Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

- Amâsî, İbrahim b. Ahmed. Tercüme-i Şakâ'ik-i Nu'maniyye: Amâsî'nin Şakâ'ik Tercümesi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Arslan, Ahmet Turan. Son Devir Huzur Hocalarından Beyşehirli Ahmed Nûri Efendi. İstanbul: Alemdar Ofset, 2008.
- Ateş, Nilüfer. "Bursa'da Bir Dergâh Kütüphanesi: Emir Buhârî Dergâhı Kitaplığı", İstem, 18/35 (2020), 41-71.
- Aydın, Bilgin - Erünsal, İsmail E. "Tereke Kayıtlarına Gore Osmanlı Medrese Talebelerinin Okuduğu Kitaplar (XVII-XX. Yüzyıllar)". Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans, İstanbul (2019), 93-120.
- Aydınlı, Meliha. Meclis-i Meşâyih: Birimler, İşleyiş ve Kararlar (1879-1909). İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Aydoğdu, Rukiye. 19. Yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi -Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî Özelinde-. Ankara: Ankara Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Çiftçi, Mehdi. Süleymaniye Dârülhadisi (XVI-XVII. Asırlar). İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Donuk, Suat. "Nev'izade Atâyî'nin Zeyl-i Şakâik'ına Göre 16. ve 17. Yüzyıllarda İstanbul Medreseleri". Osmanlı Medreseleri, Eğitim, Yönetim, Finans, haz. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Mahya Yayınları, 2019), 470-472.
- Güleç, İsmail. "İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhü'l-Mesnevî'sinde Geçen Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme". Mevlâna Araştırmaları Dergisi, 1, (2007), 121-142.
- Hânî, Abdülmecîd. Hadâiku'l-Verdiyye [Nakşi Şeyhleri]. çev. Mehmet Emin Fidan. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011.

- İpşirli, Mehmet. “Dersiâm”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 9/185-186. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kandemir, M. Yaşar. “Hatim”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 16/469-470. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kara, Mustafa. Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları: Tarikatlar, Tekkeler, Şeyhler. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Karacabey, Salih. “Hadis Öğretiminde Medrese ve Dâru’l-Hadislerin Yeri”. Anadolu’da
- Hadis Geleneği ve Darü’l-Hadisler Uluslararası Katılımlı Sempozyum, ed. Muhittin Düzenli, 30 Nisan-1 Mayıs 2011, 217-243.
- Kavak, Abdulcebbar. Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.
- Koç, Mustafa. Fatih-Revnakoğlu’nun İstanbul’u (İstanbul’un İç Tarihi). 5 cilt. İstanbul: Fatih Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.
- Köseoğlu, Mehmed Akif. İstanbul’un 100 Tekkesi. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2016.
- Osmanoğlu, Ayşe. Babam Sultan Abdülhamid. İstanbul: Timaş Yayınları, 19. Baskı, 2023.
- Özsaray, Mustafa. 19. Yüzyıl Arşiv Belgeleri Işığında Osmanlı’da Devlet-Tekke İlişkileri. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Tabibzâde Mehmed Şükrî. İstanbul Hankâhları Meşâyihî, İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. K. 75.
- Tabibzâde Derviş Mehmed Şükri İbn İsmâil. İstanbul Hankâhları Meşâyihî = Sheikhs of the Istanbul Chapter Houses. haz. Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin, Turgut Kut. Cambridge: Harvard University, 1995.

- Tanman, M. Baha. “Mustafa Paşa Tekkesi”, Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi. 5/564-565. Ankara: Kültür Bakanlığı ve İstanbul: Tarih Vakfı, 1993.
- Tarihi Yarımada (TY). “Ahmet İzzet Efendi Tekkesi Türbesi”. Erişim 18 Mayıs 2025.
- <https://tarihiyarimada.net.tr/turbeler/ahmet-izzet-efendi-tekkesi-turbesi/>
- Tokat, Şüheda. XVII. Yüzyılda Eyüp Kazasında Kitap Kültürü (Tereke Kayıtlarına Göre). İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Torun, Ahmet Semih. “Eyüp’ün Güzel Bir Köşesi Şeyh Murad-ı Buhârî Tekkesi”. Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu XI Tebliğler, 21-22 Mayıs 2010, İstanbul, Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2012, 64-77.
- Türk, Gönül Gülşen. Tasavvuf Kültüründe Derviş-Kitap Münasebeti ve Tekke Kütüphaneleri. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Fevzi Efendi, Edirne Müftüsü”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 12/506-509. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 3. Basım, 1988.
- Varol, Muharrem. Islahat Siyaset Tarikat: Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti’nin Tarikat Politikaları (1826-1866). İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Yardım, Ali. “Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar’da Dârülhadis”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 8/529-532. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yılmaz, Ömer. Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî Efendi: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri. İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2022.

Yücer, Hür Mahmut. “Hoca Hüsâmeddin”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.

EK-1/560-561. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (gözden geçirilmiş 2. basım), 2020.